



DARÜLHADİS

İSLAMİ ARAŞTIRMALAR DERGİSİ

دار الحديث مجلة العلوم الإسلامية

Journal of Darulhadis Islamic Research

e-ISSN: 2792-0755

Sayı/Issue: 2 Haziran 2022 /2 June 2022

KAPSAM | SCOPE

İslam Araştırmaları, Dinî Araştırmalar | Islamic Studies, Religious Studies

PERİYOT | PERIOD

Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 30 Aralık) | Biannually (30 June & 30 December)

YAYIN DİLİ | LANGUAGE PUBLICATION

Türkçe & İngilizce & Arapça | Turkish & English & Arabic

Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi yılda iki defa yayımlanan hakemli akademik bir dergidir.

Darulhadis Journal of Islamic Studies is a peer-reviewed academic journal published twice a year.

Makaleler, İngilizce başlık, öz (150 – 200 kelime), anahtar kelimeler (5-7 kavram) ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Articles contain an English title, abstract (150 – 200 words), keywords (5-7 concepts) and a bibliography prepared with The ISNAD Citation Style.

Yazarlar, Darülhadis İslami Araştırmalar Dergisi'nde yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler. Fakat yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Authors publishing with Darülhadis Journal of Islamic Studies retain the copyright to their work. But the legal responsibility of the articles belongs to the authors.

Darülhadis İslami Araştırmalar Dergisinin tüm giderleri Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslami Araştırmalar Merkezi tarafından karşılanmaktadır. Dergimiz yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir. Dergide makalesi yayımlanan yazarlara herhangi bir ücret ödenmemektedir.

All expenses of Darulhadis Journal of Islamic are covered by the Darulhadis Islamic Studies Center of Çankırı Karatekin University. Our journal does not charge any fee from the authors for the article evaluation and publication process. No fee is paid to the authors whose articles are published in the journal.

YÖNETİM YERİ VE ADRESİ/ EXECUTIVE OFFICE

Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslami Araştırmalar ve Uygulama Merkezi,
Çankırı, 18000, Türkiye.

Cankiri Karatekin University Darülhadis Islamic Research and Application Center,
Cankiri, 18000, Turkey.

<https://darulhadis.karatekin.edu.tr/>

darulhadis.isl.ar.dergisi@gmail.com

+0 376 218 95 00

YAYINCI / PUBLISHER

Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslami Araştırmalar ve Uygulama Merkezi,
Çankırı, 18000, Türkiye.

Cankiri Karatekin University Darülhadis Islamic Research and Application Center,
Cankiri, 18000, Turkey.

İMTİYAZ SAHİBİ / OWNER

Doç. Dr. Fatih GÜZEL

Çankırı Karatekin Üniversitesi Adına
On Behalf of Cankiri Karatekin University

fatihguzel@karatekin.edu.tr

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSIBLE MANAGER

Doç. Dr. Cemil Liv

Çankırı Karatekin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri
Cankiri Karatekin University Faculty of Islamic Sciences Basic Islamic Sciences

ORCID: 0000-0003-2937-5917

yzmliv@gmail.com

EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF

Doç. Dr. Mehmet Ali AYTEKİN

Çankırı Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
Anabilim Dalı

Cankiri Karatekin Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences

ORCID: 0000-0002-0318-7515

mehmetalia@karatekin.edu.tr

EDİTÖR YARDIMCISI / EDITORIAL ASSISTANT

Doç. Dr. Muhammet Ali ASAR

Çankırı Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
Cankiri Karatekin University Faculty of Islamic Sciences Basic Islamic Sciences

ORCID: 0000-0002-3672-5885

muhammetaliasar@karatekin.edu.tr

SEKRETERYA/SECRETARIAT

Nurdan Genç

Çankırı Karatekin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
Anabilim Dalı

Cankiri Karatekin University Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic
Islamic Sciences

ORCID: 0000-0002-1826-8975

nurdangenc@karatekin.edu.tr

ALAN EDITÖRLERİ / SECTION EDITORS

Öğr. Gör. Sibel DANACI

Temel İslam Bilimleri

Basic Islamic Sciences

sibeldanaci@karatekin.edu.tr

ORCID: 0000-0002-1839-4015

Arş. Gör. Nurdan GENÇ

Hadis Anabilim Dalı

Department of Hadith

nurdangenc@karatekin.edu.tr

ORCID: 0000-0002-1826-8975

Arş. Gör. Murat KAYA

İslami Araştırmalar

Department of Religious Studies

muratkaya@karatekin.edu.tr

ORCID: 0000-0002-2230-5193

Arş. Gör. Yusuf ARIKANER

Kelam ve Mezhepler Tarihi

History of Kalam and Sects

yusufarikaner@karatekin.edu.tr

ORCID: 0000-0003-4200-6403

Arş. Gör. Murat ARSLAN

Fıkıh Anabilim Dalı

Department of Fiqh

muratarслан@karatekin.edu.tr

ORCID: 0000-0001-7116-094X

Arş. Gör. Sema GÜLDOĞAN

İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü

Department of Islamic History and
Arts

semaguldogan@karatekin.edu.tr

ORCID: 0000-0003-1953-3803

Arş. Gör. Şeymanur Altıntaş

İslam Tarihi

Islamic History

seymanuraltintas42@gmail.com

ORCID: 0000-0002-2757-1204

Arş. Gör. Hasan Selek

İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukusu

Faculty of Islamic Sciences, Islam law

hselek@ybu.edu.tr

ORCID: 0000-0003-2843-6714

Arş. Gör. M. Süha ÇUBUKCU
İslam Sanatları ve Dini Müsiki
Anabilim Dalı
Islamic Arts and Religious Music
Department
mscubukcu@karatekin.edu.tr

DİL EDİTÖRLERİ / LANGUAGE EDITORS

Dr. Öğr. Kuteybe FERHAT
Arapça / Arabic
İslam İlimleri Tefsir
Islamic Sciences Tafsir
kutaiba922@gmail.com
ORCID: 0000-0002-0025-4559

Arş. Gör. Murat KAYA
İngilizce / English
İslami Araştırmalar
Department of Religious Studies
muratkaya@karatekin.edu.tr
ORCID: 0000-0002-2230-5193

ÖN İNCELEME EDİTÖRLERİ / PREVIEW EDITORS

Arş. Gör. Murat ARSLAN
Fıkıh Anabilim Dalı
Department of Fiqh
muratarslan@karatekin.edu.tr
ORCID: 0000-0001-7116-094X

Arş. Gör. Sema GÜLDOĞAN
İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü
Department of Islamic History and
Arts
semaguldogan@karatekin.edu.tr
ORCID: 0000-0003-1953-3803

DİZİNLEME EDİTÖRÜ / INDEX EDITOR

Arş. Gör. Murat ARSLAN
Fıkıh Anabilim Dalı
Department of Fiqh
muratarslan@karatekin.edu.tr
ORCID: 0000-0001-7116-094X

MİZANPAJ VE KAPAK TASARIM / LAYOUT AND COVER DESIGN

Kadir Ateş

İslami İlimler Fakültesi

Faculty of Islamic Sciences

ateskadir@outlook.com

ORCID: 0000-0002-6945-7039

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Abduselam Arvas

Cankiri Karatekin University

Cankiri/Turkey

aarvas@karatekin.edu.tr

Prof. Dr. Hüseyin Odabaş

Cankiri Karatekin University

Cankiri/Turkey

odabashuseyin@karatekin.edu.tr

Prof. Dr. Mehmet Erdem

Cankiri Karatekin University

Cankiri/Turkey

Merdem23@gmail.com

Prof. Dr. İsmet Üzen

Cankiri Karatekin University

Cankiri/Turkey

ismetuzen@gmail.com

Prof. Dr. Mustafa Sarıbiyık

Gaziantep Islamic, Science and

Technology University

Gaziantep/Turkey

saribiyikm@hotmail.com

Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu

Ankara University

Ankara/Turkey

icapci@divinity.ankara.edu.tr

Prof. Dr. Zişan Türcan

Akdeniz University

Antalya/Turkey

zturcan@akdeniz.edu.tr

Doç. Dr. Ercan Eser

Cankiri Karatekin University

Cankiri/Turkey

ercaneser@karatekin.edu.tr

Doç. Dr. Fatih Güzel

Cankiri Karatekin University

Cankiri/Turkey

fatihguzel1975@gmail.com

Doç. Dr. Burhan Çonkor

Cankiri Karatekin University

Cankiri/Turkey

burhanconkor@karatekin.edu.tr

Doç. Dr. Cemil Liv

Cankiri Karatekin University
Cankiri/Turkey
cemiliv@karatekin.edu.tr

Doç. Dr. Muhammet Ali Asar

Cankiri Karatekin University
Cankiri/Turkey
muhammetaliasar@karatekin.edu.tr

Doç. Dr. Mehmet Ali Aytakin

Cankiri Karatekin University
Cankiri/Turkey
mehmetalia@karatekin.edu.tr

Doç. Dr. Yaşar Ünal

Cankiri Karatekin University
Cankiri/Turkey
yasarunal@karatekin.edu.tr

Doç. Dr. Hasan Yerkazan

Amasya University
Amasya/ Turkey
hasan.yerkazan@amasya.edu.tr

Doç. Dr. Salih Kesgin

Ondokuz Mayıs University
Izmir/ Turkey
skesgin@omu.edu.tr

Doç. Dr. Hikmetullah Ertaş

Cankiri Karatekin University
Cankiri/Turkey
hertas@karatekin.edu.tr

Doç. Dr. Yakup Bıyıkoğlu

Tekirdağ Namık Kemal University
Tekirdağ/ Turkey
ybiyikoglu@nku.edu.tr

Doç. Dr. Bayram Ayhan

Niğde Ömer Halisdemir University
Nigde / Turkey
bayramayhan@ohu.edu.tr

Doç. Dr. M. Zeki Uyanık

Mersin University
Mersin/Turkey
mzuyanik@mersin.edu.tr

Dr. Öğretim Üyesi Ercan Çelik

Cankiri Karatekin University
Cankiri/Turkey
ercancelik@karatekin.edu.tr

Dr. Öğreti Üyesi Abdülhekim Ağırbaş

Cankiri Karatekin University
Cankiri/Turkey
aagirbas@karatekin.edu.tr

Dr. Öğretim Üyesi Mehmet Ayhan

Kocaeli University
Kocaeli/ Turkey

Dr. Öğretim Üyesi Suzan Yıldırım

Kırşehir Ahi Evran University
Kırşehir/ Turkey

ayhan.mehmet@kocaeli.edu.tr

Dr. Öğretim Üyesi Zeynep Yüksel

Cankiri Karatekin University
Cankiri/Turkey

zeynepyuksel@karatekin.edu.tr

suzan.yildirim@ahievran.edu.tr

Dr. Bessam Ali Selame el-Ammuş

Jordan University
Ürdün

dr.bassamalomoush@yahoo.com

Dr. Abdullah Ali Mahmud es-Sayfi

Jordan University
Jordan

a.saifee@ju.edu.jo

Dr. Öğretim Üyesi Asaf Ganbarov

Baku Islamic University
Azerbaijan

asafganbarov@hotmail.com

Prof. Dr. Amiche Abdelkader

Hasibe b. el-Ali University
Self Cezayir

amicheabdelkader@gmail.com

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Şamil Dağcı

Ankara University
Ankara/Turkey

dagci@ankara.edu.tr

Prof. Dr. Saffet Köse

Katip Celebi University
Izmir /Turkey

saffetkose@hotmail.com

Prof. Dr. Ejder Okumus

Ankara Sosyal Bilimler University
Ankara/Turkey

ejder.okumus@asbu.edu.tr

Prof. Dr. Halis Albayrak

Ankara University
Ankara/Turkey

albayrak@divinity.ankara.edu.tr

Prof. Dr. İsmail Çalışkan

Ankara University
Ankara/Turkey

iscaliskan@ankara.edu.tr

Prof. Dr. Mehmet Ünal

Ankara Yıldırım Beyazıt University
Ankara/Turkey

munal@ybu.edu.tr

Prof. Dr. Mahmut Ay
Ankara University
Ankara/Turkey
may@ankara.edu.tr

Prof. Dr. Burhan Baltacı
Kastamonu University
Kastamonu/Turkey
baltaci@kastamonu.edu.tr

Prof. Dr. Halil İbrahim Acar
Uludağ University
Bursa/Turkey
hacar@uludag.edu.tr

Prof. Dr. Ahmet Yaman
Konya Necmettin Erbakan University
Konya/Turkey
ayaman@erbakan.edu.tr

Prof. Dr. Şahin Güven
Kayseri Erciyes University
Kayseri/Turkey
sahinguven@erciyes.edu.tr

Prof. Dr. Recep Cici
Istanbul Sebhattin Zaim University
Istanbul/Turkey
recep.cici@izu.edu.tr

Prof. Dr. Nadir Özdemir
Kastamonu University
Kastamonu/Turkey
mnadirozdemir@kastamonu.edu.tr

Prof. Dr. Celaledin Çelik
Erciyes University
Kayseri/Turkey
celic@erciyes.edu.tr

Prof. Dr. Murat Şimşek
Karabük University
Karabük/Turkey
<https://avesis.marmara.edu.tr/14770>

Prof. Dr. Abdurrahman Candan
Ankara Hacı Bayram Veli University
Ankara/Turkey
abdurrahman.candan@hbv.edu.tr

Prof. Dr. Erdal Baykan
Mersin University
Mersin/Turkey
<http://apbs.mersin.edu.tr/erdalbaykan>

Doç. Dr. Selim Argun
Presidency of Religious Affairs
Turkey
selimargun@hotmail.com

Doç. Dr. Yunus Cengiz
Mardin Artuklu University
Mardin/Turkey
yunuscengiz@artuklu.edu.tr

Doç. Dr. Halil İbrahim Uçer
Istanbul Medeniyet University
Istanbul/Turkey
halil.ucer@medeniyet.edu.tr

Doç. Dr. Mehmet Özturan
Istanbul Medeniyet University
Istanbul/Turkey
mehmet.ozturan@medeniyet.edu.tr

HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

Darülhadis İslami Araştırmalar Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemini kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Journal of Darulhadis Islamic Research, has used the system of doublesided blind arbitration that has the duty of at least two arbitrators. The names of the arbitrators have been hidden and not published.

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Editörden / From the Editor

ARAŞTIRMA MAKALELERİ - RESEARCH ARTICLES

İslam Hukukunda Hibeden Dönmeyi Engelleyen Sebepler (Osmanlı Uygulaması)
Reasons Preventing Refusal from Grant in Islamic Law (Ottoman Application)

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Koç

[1-37]

Muhadram Şair Lebîd b. Rebîa'nın Hayatı ve Muallakâsındaki Fahr Teması
Muhadram Poet Labid b. Rabi'ah's Life and The Fakhr Theme in His Mu'allaqat

Dr. Öğr. Üyesi Ebubekir Matpan

[38-73]

Kur'an'da Kıyamet ve Âhiretle İlgili Konuların Hıvar Üslubuyla Takdimi
Presentation of Issues Related to the Doomsday and the Hereafter in the Qur'an with a Dialogue Style

Dr. Öğr. Üyesi Bekir Yıldırım

[74-105]

Harîm Kavramı Çerçevesinde İslam Çevre Hukukunu Temellendirme
Denemesi

Attempt to Foundation of Islamic Environmental Law in the Framework of the Concept of Harîm

Dr. Öğr. Üyesi Nusret Dede

[106-126]

Hadis Şerhlerindeki Kamil İman Mefhumunun Din Algısı Üzerindeki Etkileri
The Effects Of The Concept Of Perfect Belief In Hadith Commentaries On The Perception Of Religion

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Sırrı Şık

[127-162]

Müslüman Tarihselcilerde Vahiy Algısının Batı Dinamikleri

Western Dynamics of the Perception of the Revelation in Muslim Historicists

Dr. Öğr. Üyesi Hidayet Zertürk

[164-190]

Yetimlerle İlgili Kur'an Âyetlerinin Yorumu

Interpretation of Verses Regarding Orphans

Öğr. Görevlisi Yahya Arslan

[191-215]

Kur'an'da Hayvanların Zikredilmesi Faydaları ve Hikmetleri

Mentioning Animals in the Qur'an, Their Wisdom and Benefits

Mehmet Yolcu

[216-238]

Ahmed Muhammed Şâkir'in Hadis İlmindeki Yeri ve Tahkik Çalışmalarına Katkısı

The Place of Ahmed Muhammed Şakir in the Science of Hadith and

His Contribution to Investigative Studies

Rabia Öztürk

[239-262]

İsnad ve Metin Analizi Üzerine Örnek Bir Çalışma

A Study Case Regarding "The Isnad and Matn Analysis

Zeynep Albayrak

[263-297]

KİTAP TANITIMI /BOOK REVIEW

"Hadislerde Allah Tasavvuru" Adlı Kitabın Tanıtımı

Araştırma Görevlisi Nurdan Genç

[298-305]

EDİTÖRDEN

Değerli okurlarımız,

Darülhadis İslami Araştırmalar Dergisi'nin 2'nci sayısını siz okurlarımıza takdim etmekten dolayı büyük bir mutluluk duyuyoruz. İlk sayımızda olduğu gibi ikinci sayımızda da dergimizin akademisyen ve araştırmacılar tarafından geniş bir teveccühe mazhar olması bizler için büyük bir onur kaynağı olmuştur.

Dergimizin bu sayısında yer alan yazılar sırasıyla şöyledir:

İlk makale Dr. Öğretim Üyesi Mehmet Koç'un, "İslam Hukukunda Hibeden Dönmeyi Engelleyen Sebepler (Osmanlı Uygulaması)" isimli çalışmasıdır. Yazar, makalede Osmanlı dönemi fetvaları ve mahkeme kararlarından hareketle hibeden dönme meselesinde Hanefî mezhebinin ictihadlarına ne kadar uyulup uyulmadığına yönelik tespitlerde bulunmaya çalışmıştır.

Dr. Öğretim Üyesi Ebubekir Matpan, "Muhadram Şair Lebîd b. Rebîa'nın Hayatı ve Muallakâsındaki Fahr Teması" adlı makalesinde Lebîd b. Rebiâ el-Âmirî'nin hayatını ve yalnızca muallakâsında işlediği fahr temalı beyitlerini ele almıştır.

Dr. Öğretim Üyesi Bekir Yıldırım, "Kur'an'da Kıyamet ve Âhiretle İlgili Konuların Hıvar Üslubuyla Takdimi" adlı makalesinde Hıvâr üslubunun Kur'ân-ı Kerîm'de niçin çokça kullanıldığı, hangi tür hıvâr çeşidinin kullanıldığı ve kullanılan hıvâr üslubunun özellikleri ile ilgili konulara değinmiştir.

Dr. Nusret Dede, "Harîm Kavramı Çerçevesinde İslam Çevre Hukukunu Temellendirme Denemesi" adlı makalesinde "yasaklanan, korunan, dokunulmayan, saygı duyulan" gibi anlamlara gelen harîm kavramı çerçevesinde İslam Çevre Hukuku temellendirilme hususunda önemli noktalara işaret etmiştir.

Dr. Mehmet Sırrı Şık, "Hadis Şerhlerindeki Kâmil İman Mefhumunun Din Algısı Üzerindeki Etkileri" adlı makalesinde bazı rivâyetlerde geçen îmân ve mü'min kavramlarına ilişkin şerhler ve bu şerhlerin sonucunda ortaya çıkan kâmil îmân mefhumu ve kâmil îmân mefhumunun, toplumun din algısı üzerindeki muhtemel etkileri üzerinde durmuştur.

Dr. Hidayet Zertürk "Müslüman Tarihselcilerde Vahiy Algısının Batı Dinamikleri" adlı makalesinde son zamanlarda gündem oluşturan tarihselci algının vahye yönelik değerlendirmelerini ve bu anlayışın Batılıların İslam vahyine ait düşünceleriyle olan ilişkileri ve benzerliklerini konu edinmiştir.

Öğr. Gör. Yahya Arslan "Yetimlerle İlgili Kur'an Âyetlerinin Yorumu" adlı makalesinde Kur'an'ı Kerim'in yetimler hakkındaki hükümleri tespit ederek toplu bir bakış ortaya koymaya çalışmıştır.

Mehmet Yolcu “Kur’an’da Hayvanların Zikredilmesi Faydaları ve Hikmetleri” adlı makalesinde Kur’ân’da bahsi geçen hayvanların tespiti ve onların Kur’ân’a göre sağladıkları faydaları ile ilgili meselelere değinmiştir.

Rabia Öztürk, “Ahmed Muhammed Şâkir’in Hadis İlimindeki Yeri ve Tahkik Çalışmalarına Katkısı” adlı makalesinde Ahmed Muhammed Şâkir’in hayatı, hocaları ve öğrencileri, ilmi yolculukları ve ilmi seviyesi, yapmış olduğu telifler ile sahasında tahkik ettiği eserler hakkında bilgiler yer vermiştir. Ayrıca Ahmed Muhammed Şâkir’in hadis ilmindeki yeri ve Ahmed Muhammed Şâkir’in cerh ve ta’dildeki metoduna yapılan eleştiriler hususunda önemli noktalara işaret etmiştir.

Zeynep Albayrak, “İsnad ve Metin Analizi Üzerine Örnek Bir Çalışma” adlı makalesinde “Ben insanlarla, Allah’tan başka ilâh olmadığını söyleyinceye kadar savaşmakla emrolundum. Kim Allah’tan başka ilah yoktur derse, İslâm’ın hakkı müstesna, malını ve canını benden korumuş olur. Onların hesabı Allah’a kalmıştır” hadisinin isnad ve metin analizi üzerinde durmuştur.

Ar. Gör. Nurdan GENÇ, “Hadislerde Allah Tasavvuru” adlı kitabın tanıtımını yapmıştır.

Öncelikle farklı alanlarda yaptıkları önemli araştırmalarıyla okurlarımızla buluşmamızda en büyük paya sahip olan yazarlarımıza, hakemlik yapmayı kabul ederek değerlendirmeleriyle makalelere ve dergimize önemli katkılarda bulunan hakemlerimize, yayın ve danışma kurulunda yer alan kıymetli hocalarımıza, makalelerin ön incelemesinden mizanpajına kadar her aşamada görev alan editör yardımcısı, alan editörü, dil editörü ve mizanpaj ekibimize Darülhadis İslami Araştırmalar Dergisi ailesi olarak ayrı ayrı teşekkür ederiz.

İlme ve akademik dünyaya katkı sağlayacağına inanarak adım attığımız bu yolda en büyük destekçimiz, sizlersiniz. Sizlerin teveccühü ile inşallah güçlenerek ve büyüyerek bu yolda yürümeye devam edeceğiz.

Farklı alanlarda ve birbirinden değerli makalelerle diğer sayılarımızda buluşmak üzere...

Baş Editör

Doç. Dr. Mehmet Ali AYTEKİN

Çankırı Karatekin Üniversitesi

ORCID: 0000-0002-0318-7515

mehmetalia@karatekin.edu.tr

EDITORIAL

Our Readers,

It is a great pleasure to inform our readers that the second volume of the Journal of Darulhadis Islamic Studies has been published. Fortunately, like the first volume, the second volume of our journal has taken notable attention from scholars. The articles penned in this volume are below and it is better to mention them briefly.

The first article, that was titled “Reasons Preventing Refusal from Grant in Islamic Law (Ottoman Application)” was penned by Mehmet Koç. Author sophisticates that to what extent regulation and rules of the Hanifa sect regarding refusal from grant situations were fulfilled and he tries to reach a remarkable conclusion in the light of the fatwas and court records in the Ottoman Era.

Following articles named “Muhadram Poet Labid b. Rabi'ah's Life and The Fakhri Theme in His Mu'allaqat” written by Ebubekir Matpan and he not only gives significant biographical information for Poet Labid b. Rabi'ah but also deeply examines all the couplets regarding fahr theme in Labid's Mu'allaqat.

In the third article, that was titled “Presentation of Issues Related to the Doomsday and the Hereafter in the Qur'an with a Dialogue Style”, Bekir Yıldırım reveals why the hîvar i.e dialogue style to describe the Doomsday and afterlife was used more in Holy Quran. He also informs readers the basics and the types of the hîvar expressing style.

Following article named “Attempt to Foundation of Islamic Environmental Law in the Framework of the Concept of Harîm” tries to set significant basics for Islamic Environment Law through the concept of harim referring “prohibited,” “protected,” “untouchable,” “respected.

The fifth article titled “The Effects Of The Concept Of Perfect Belief In Hadith Commentaries On The Perception Of Religion” focuses on the commentary works concerning the terms “îman i.e faith, and Mu'mîn i.e believer, in some riwayat and consequently, he does not neglect to discuss the “Perfect Faith” position, its importance and function in recognizing the religion phenomenon by societies.

Hidayet Zertürk points out the Muslim historicists' evaluations regarding divine revelation and he pays attention to similarities and connections of historicism side with the Western eyes to Islamic reveal in his article titled “Western Dynamics of the Perception of the Revelation in Muslim Historicists

The seventh article of this volume, “Interpretation of Verses Regarding Orphans was penned by Yahya Arslan. After detecting all the verses and terms regarding orphans in Holy Quran, he tries to reach general consequences through these verses.

In his article titled “Mentioning Animals in the Qur'an, Their Wisdom and Benefits” Mehmet Yolcu not only investigates the animal species that were mentioned in the Holy Quran but also highlights the benefit of these animals among the Qur'an.

The ninth article of this volume, titled “The Place of Ahmed Muhammed Şakir in the Science of Hadith and His Contribution to Investigative Studies” was written by Rabia Öztürk. In this article, biographic information regarding the life of Ahmed Muhammed Şakir, his tutors, his students, his journeys, and the position and significance of his knowledge were mentioned. Also, his own writing and remarkable verification studies were mentioned. It is not neglected to underline his importance in the hadith field. Lastly, the critiques brought to the methodology that he used in his works were also evaluated.

In the following article, Zeynep Albayrak examines the isnād and the matn analysis of the hadith reporting that “I was ordered to fight until all of the people confirms that There is no other God, except Allah.”

In the last section of this volume, the book “Hadislerde Allah Tasavvuru” (2021) written by Muhammed Ali Asar, was revived and evaluated by Nurdan Genç.

Furthermore, as the family of Journal of the Darulhadis Islamic Studies, I would like to offer my thanks firstly to the authors of this volume as they shared significant studies with us and with readers, to the referee of this volume who spend their time on correction and edition of the articles, to each member of the editorial and advisory board of this journal. Also, we would like to offer our gratitude to the field editor, to the language editor, to the assistants of editors, and to people who contributed to the design and layout of this journal.

Lastly, we're aware of the fact that the readers are our main supporters and motivation source in the publication of this journal. We're sure that Journal of Darulhadis Islamic Studies is going to develop with the favor and support of the readers. Wishing to offer you many following volumes that contains significant articles in many different fields.

Editor in Chef

Doç. Dr. Mehmet Ali AYTEKİN

ORCID: 0000-0002-0318-7515

mehmetalia@karatekin.edu.tr



İslam Hukukunda Hibeden Dönmeyi Engelleyen Sebepler (Osmanlı Uygulaması)

Reasons Preventing Refusal from Grant in Islamic Law (Ottoman Application)

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet KOÇ

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,
Fıkıh Anabilim Dalı

Nigde Omer Halisdemir University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic
Sciences, Department of Fiqh
Nigde, Turkey

mehkoc06@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-2443-1652

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 12 Mart / March 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 15 Haziran / June 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Koç, Mehmet. "İslam Hukukunda Hibeden Dönmeyi Engelleyen Sebepler
(Osmanlı Uygulaması)". *Darülhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 2 (Haziran 2022), 1-37.

İntihal/ Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir /This article has
been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

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

Yayıncı / Published by: Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslam Araştırmaları Merkezi/ Cankiri
Karatekin University Darulhadis Islamic Studies Center

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır./ Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.

Öz

İslam hukukunda, insanın fitratında taşıdığı yardımseverliğin bir tezahürü olan hibe konusu ile ilgili ayrıntılı hükümler bulunmaktadır. Bir malı başkasına karşılıksız olarak hemen temlik etmek şeklinde tanımlanan hibe akdinin kuruluş ve geçerlilik şartları ile hibeden rücuun mümkün olup olmayacağı, rücu mümkün ise kimlere yapılan hibeden hangi şartlarda dönülebileceği hususlarıyla alakalı mezhepler farklı ictihadlara sahiptir. Hanefiler hibe akdinin teberru yönünü öne çıkararak, bir karşılık almadığı sürece hibe yapanın o malda hala tasarruf yetkisinin olduğunu düşünmektedirler. Bundan dolayı onlara göre kişi ahlaken uygun olmasa da hukuken hibesinden dönebilir. Bununla beraber yedi durum Hanefilerde de kabzı gerçekleşen hibeden dönüşü engellemektedir. Cumhur ise hibe akdini satım akdine benzeterek onun bağlayıcı bir akid olduğu kanaatini taşır. Bundan dolayı baba ve bazı durumlarda annenin çocuğuna yaptığı hibe dışındaki hibelerden hukuken dönülmesinin caiz olmadığı görüşündedirler. Hanefî mezhebi Osmanlı'da resmi mezhep olarak kabul edilerek mahkeme kararları buna göre alınmıştır. Bu çalışmada Osmanlı dönemi fetvaları ve mahkeme kararlarından hareketle hibeden dönme meselesinde Hanefî mezhebinin ictheadlarına ne kadar uyulup uyulmadığı tespit edilmeye çalışıldı. Netice olarak hibeden dönme konusu ile ilgili Osmanlı dönemi özelinde incelenen fetva ve mahkeme kararlarında Hanefî mezhebinin görüşlerinin uygulandığı tespit edildi. Çalışmamızın hibeden dönme konusu özelinde İslam ve Osmanlı hukuk tarihine mütevazı bir katkı sunması ümit edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Osmanlı Hukuku, Hibeden Dönme, Fetva, Mahkeme.

Abstract

In Islamic law, there are detailed provisions regarding the grant, which is a manifestation of the benevolence that people have in their nature. The sects have

different opinions about the establishment and validity conditions of the grant contract, which is defined as immediately assigning a property to someone else without compensation, whether it is possible to recourse from the grant, and if recourse is possible, under which conditions the grant can be withdrawn. Hanafis, by emphasizing the donation aspect of the grant contract, think that the donor still has the authority to dispose of that property as long as he does not receive a return. Therefore, according to them, a person can legally withdraw from his grant, even if it is not morally appropriate. However, seven situations prevent the Hanafis from returning from the grant that has been received. The public, on the other hand, likens the grant contract to the sale contract and thinks that it is a binding contract. For this reason, they are of the opinion that it is not legally permissible to return the grants other than the grants made by the father and, in some cases, by the mother to her child. Hanafi sect was accepted as the official sect in the Ottoman Empire and court decisions were taken accordingly. In this study, it has been tried to determine how much the Hanafi sect's opinions were followed or not in the issue of returning from grants, based on the Ottoman period fatwas and court decisions. As a result, it has been determined that the views of the Hanafi sect were applied in the fatwa and court decisions examined in the Ottoman period regarding the issue of refusal from grants. It is hoped that our study will make a modest contribution to the history of Islam and Ottoman law, in particular, on the subject of returning from grants.

Keywords: Islamic Law, Ottoman Law, Reversion from Grant, Fatwa, Court.

Giriş

Osmanlı hukuk uygulamalarının büyük kısmında İslam hukukunun önemli bir etkisinin olduğu bilinmektedir.¹ Bizi bu çalışmaya sevk eden amil, ülkemizde İslam

¹ Mehmet Akif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi* (İstanbul: Beta Yayınları, 2012), 66.

hukukunda hibeden dönme meselesini ele alan bazı çalışmalar² olmakla birlikte tespit edebildiğimiz kadarıyla Osmanlı dönemi fetva ve mahkeme kararları özelinde bir çalışmanın bulunmamasıdır.³ Bu çalışmada Osmanlı dönemine ait mahkeme defterleri ve fetva mecmuaları ile ülkemizde Osmanlı arşivleri hususunda yapılan çalışmalardan istifade edildi.

Sözlükte “karşılıksız vermek, bağışlamak” anlamına⁴ gelen hibe, istılahta (temlikül-ayn bilâ ivazın) malı karşılıksız temlik etmektir.⁵ Hibe akdini diğer akidlerden ayırmak için ise şöyle bir tanım yapılmaktadır: “Bir malı başkasına karşılıksız (ivazsız) olarak hemen temlik etmektir.”⁶ Bu tanımda, hibe “ivazsız” kaydı ile bey’den, “hemen” kaydı ile vasiyetten, “temlik” kaydı ile ise âriyet⁷ ve karzdan (borç verme) ayrılmış olmaktadır.”⁸ Hibe yapana vâhib, hibe edilen şahsa mev’hûbün leh, hibeye konu olan şeye mev’hûb, yapılan hibeyi kabul etmeye ittihâb

² Abdulkadir Şener’in “İslam Hukukunda Hibe” isimli kitabı, Ayhan Hıra’nın “Klasik Fıkıh Kaynaklarında Hibeden Dönme Meselesine İlişkin Temel Yaklaşımlar”, ile Nuri Kahveci-Fatih Kuş’un “Hanefîlere Göre Hibeden Dönmenin Şartları” isimli makaleleri bulunmaktadır.

³ Esmâ Balta’nın “Mecelle’deki “Kitabü’l-Hibe” ve Mütûn-i Erbaa’daki Hibe Bölümlerinin Karşılaştırılması” isimli Yüksek Lisans çalışması ve Mücahit Ceylan’ın “Mecelle’de Hibe Akdi” isimli kitabında hibeden dönme meselelerinde mahkeme örnekleri kullanılmamıştır.

⁴ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr (Kahire: Dâru’l-Maârif, ts.), “nfg”, 6/4929.

⁵ Fahrüddin Osman b. Ali b. Mihcen ez-Zeyla’î, *Tebyînü’l-hakâik şerhu Kenzi’d-dekâik* (Bulak: Matba’atü’l-Kübrâ el-Emîriyye, 1313/1896), 5/91; İbrahim b. Muhammed b. İbrahim el-Halebî, *Mülteka’l-Ebhur*, thk. Vehbî Süleyman el-Ulbânî (b.y.: y.y., 1406/1986), 2/150; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr ale’d-dürri’l-muhtâr*, thk. Ali Muhammed Muavved (Riyad: Dâru Âlemi’l-Kütüb, 2003), 12/560.

⁶ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1976), 4/223.

⁷ Âriyette malın ayınının değil menfaatinin temlikî söz konusudur. Geniş bilgi için bk. Ebû Bekir b. Mesûd el-Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’ fi tertîbi’ş-şerâi’* (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1407/1986), 6/116-117; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 12/560.

⁸ Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, 4/223.

denilmektedir.⁹ Arapçada atıyye, hediye, sadaka gibi kelimeler hibe ile eş-yakın anlamda kullanılmakta ise de atıyye, hibeden daha geniş bir anlamda; hediye ve sadaka ise hibeden daha dar anlamda kullanılmaktadır.¹⁰

İslam hukukunda her akid kendine has îcab-kabulden oluşur. Hibe akdindeki îcab, bir tarafın “şu malımı sana hibe ettim” demesi, kabul ise diğer tarafın îcaba olumlu cevap vererek “kabul ettim” demesidir.¹¹ Hibe akdinin sadece îcabtan oluştuğuna dair görüş¹² bulunmakla beraber çoğunluk fukaha, hibe akdinin rüknünün îcab ve kabulden oluştuğunu,¹³ kabz (tesellüm) ile tamamlanacağı görüşündedir.¹⁴ Hibe akdi gayr-i lazım bir akid olduğu için ondan rücu etmek ve

⁹ Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, 4/223.

¹⁰ Yunus b. İdris el-Buhûtî, *Şerhu Münteha'l-İrâdât*, thk. Abdulmuhsin et-Türkî (b.y.: Müessesetü'r-Risale, 1420/2000), 4/390; “Hibe”, *el-Mevsuatu'l-fıkhiyye* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkaf ve 'ş-Şuûnî'l-İslâmiyye, 1425/2004), 42/120; Ali Bardakoğlu, “Hibe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 17/421; Ayhan Hıra, “Klasik Fıkıh Kaynaklarında Hibeden Dönme Meselesine İlişkin Temel Yaklaşımlar”, *JASSS* 58/2 (2017), 238.

¹¹ Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, 4/226.

¹² Kabulün hibe akdinin rüknü olup olmaması konusunda ilk dönem Hanefî fakihleri arasında ihtilaf bulunmaktadır. Geniş bilgi için bk. Kâsânî, *Bedâ'u's-sanâi'*, 6/115; Ahmed b. Musa el-Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1410/1990), 9/198; Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, thk. Ali Muhammed Muavved (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1427/2007), 710; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm fi şerhi Gureri'l-ahkâm* (İstanbul: Mir Muhammed Kütüphanesi, 1307/1890), 2/217; Zeynüddîn b. İbrahim İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (b.y.: Matba'atü'l-İlmiyye, 1417/1997), 7/311; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 12/568; Bardakoğlu, “Hibe”, 17/423.

¹³ Burhânüddîn b. Abdilcelil el-Merğînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Muhammed Adnan Derviş (Beyrut: Dâru'l-Erkâm, ts.), 2/218; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 5/91; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 7/310; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 12/568.

¹⁴ Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 5/91; Ebû'l-Hüseym Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Cafer el-Kudûrî, *el-Muhtasar*, thk. Kamil Muhammed Uveyda (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1417/1997), 124; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 2/217; Halebî, *Mülteka'l-Ebhur*, 2/150; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 12/581; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, 4/227.

onun feshedilmesi mümkündür.¹⁵ Kabz, hibe konusu malın hibe edilen kişinin mülkiyetine geçtiğini gösterir.¹⁶ Kabul ifadesi olmasa da kabz etme ile kabul yerine gelmiş olur.¹⁷ Hatta îcab ve kabul sözü olmaksızın sadece teati (fiili mübadele) şeklinde de hibe akdinin geçerli olabileceği ifade edilmektedir.¹⁸ Hanefîlere göre kabz olmaksızın hibe edilen mal, îcab ve kabul ile hibe edenin mülkiyetinden çıkmaz; hibe edenin bu malı teslim yükümlülüğü, hibe edilenin de malı talep hakkı meydana gelmez.¹⁹ Ancak taraflar aynı mecliste iken kendisine hibe yapılan tarafın malı kabzetmesi ile bağışlayanın hibe konusu malı -kabzet- şeklindeki sözlü yönlendirmesi olmasa da geçerlidir.²⁰ Buradaki kabz istihsanen satım akdindeki kabul yerine geçmektedir.²¹ Bununla beraber meclis dağıldıktan sonra hibe yapılan kişinin, malı kabzetmesinin geçerli olması için bağışlayanın hibe edilen kişiye kabz için izin vermesi gerekir.²² Hibe eden, kendisine hibe yapılan kişinin hibe konusu malın kabzını gerçekleştirmesinden önce ahlâken doğru olmasa da hukuken hibesinden rücu edebilir. Ancak kabzdan sonra hibe tamam olur ve bağlayıcılık kazanır, hibe edilen malın mülkiyeti bağışlanana geçer.²³

¹⁵ Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 5/91; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 7/310; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 12/569.

¹⁶ Aynî, *el-Binâye*, 9/198.

¹⁷ Aynî, *el-Binâye*, 9/202; Ebu Bekir b. Ali ez-Zebîdî, *el-Cevheretü'n-Neyyira şerhu Muhtasari'l-Kudûrî* (b.y.: y.y., ts.), 570.

¹⁸ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 12/569.

¹⁹ Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), 12/57; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 6/123; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, /91; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 12/578.

²⁰ Kudûrî, *el-Muhtasar*, 124; Merğînânî, *el-Hidâye*, 2/218; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 5/91; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 7/311.

²¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/57; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 6/124; Merğînânî, *el-Hidâye*, 2/218; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 5/92; Aynî, *el-Binâye*, 9/201; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 2/219; Zebîdî, *el-Cevheretü'n-Neyyira*, 570.

²² Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 6/124; Aynî, *el-Binâye*, 9/202; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 2/218; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 7/311; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 12/578.

²³ Kudûrî, *el-Muhtasar*, 124; Bardakoğlu, "Hibe", 17/423.

1. İslam Hukukunda Hibeden Dönmeyi Engelleyen Sebepler

İslam hukukunda hibeden dönme hibe konusu malın kabzından önce ve sonra olmak üzere iki şekildedir. Hanefilere göre kabz hibenin tamam olmasının şartı olduğu için bağışlayan, kendisine hibe edilen kişinin hibe konusu malın kabzını gerçekleştirmesinden önce hibesinden rücu edebilir. Hibe yapan kabzdan önce sözlü olarak hibesinden rücu etmese de bağışlayanın karşı tarafın kabzından önce ölmesi halinde doğal rücu meydana gelir. Böylece kendisine hibe yapılan kişi hibeyi kabul etse de bağışlanan mal hibe edenin mirasçılarına döner.²⁴

Hibenin kabz ile tamam olmasından sonra kimler hakkında hibeden rücu edilip edilemeyeceği konusunda cumhur ve Hanefiler farklı görüşlere sahiptirler. Cumhur, hibe akdi ile satım akdinin birbirine benzediğini düşünerek hibe akdinin de bağlayıcı (lazım-tek taraflı bozulamayan) bir akid olduğunu ve hibe edenin hibesinden dönmemesinin asıl olduğunu savunmaktadır.²⁵ Onları bu görüşe sevk eden temel dayanakları ise hibeden dönmeyi kınayan “*Hibesinden dönen kimse kustuğu şeyi geri yiyen köpek gibidir*”²⁶ “*Kötü örnek bizim için söz konusu olamaz. Hibesinden geri dönen kişi, kustuğunu yiyen köpek gibidir*”²⁷ “*Kişinin hibesinden dönmesi câiz değildir. Ancak çocuğuna*

²⁴ Kudûrî, *el-Muhtasar*, 124; Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 6/119; Zeylaî, *Tebyînü’l-hakâik*, 5/92; Bardakoğlu, “Hibe”, 17/423.

²⁵ İbrahim İsmail b. Yahya b. İsmail el-Müzenî, *el-Hâvi’l-Kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavved (Beirut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1414/1994), 7/536; Ebû’l-Velid Süleyman b. Halef b. Sad b. Eyyub Bâcî, *el-Müntekâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir Ahmed Atâ (Beirut: Darü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1999), 8/3; Ali b. Yusuf eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fî fikhi’l-İmam eş-Şafî* (Beirut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1416/1995), 2/333; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 713; Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Muğnî*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (Riyad: Dâru Âlemi’l-Kütüb, 1417/1997), 8/245; Hıra, “Klasik Fıkıh Kaynaklarında Hibeden Dönme Meselesine İlişkin Temel Yaklaşımlar”, 240.

²⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahîh*, nşr. Muhammed Zühreir b. Nasr. (b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 1422/2001), “Hibe”, 6.

²⁷ Buhârî, “Hibe”, 14.

*bir şey hibe eden baba bundan müstesnadır*²⁸ şeklindeki hadislerdir. Bu hadislerde hibeden dönmek, kınama içeren bir benzetmeyle ifade edilmiştir. Cumhura göre hadislerdeki benzetme ifadeleri hukukî bir yaptırıma sahiptir. Bu nedenle hibeden dönmek caiz olmamalıdır. Nitekim kusmuğu yemek helal olmayınca, ona benzetilen de helal olmamaktadır.²⁹

Cumhura göre yapılan hibeden dönülemeyeceği görüşünün bir istisnası vardır. O da çocuğa yapılan hibedir. Şâfiî ve Mâlikîlere göre babanın, Hanbelîlere göre ise baba ve annenin çocuğuna yaptığı hibeden dönmesi caizdir. Çocuğun haricindeki diğer akrabalara veya yabancıya yapılan hibeden dönüş caiz değildir.³⁰ Çünkü çocuk babasının bir parçası olarak kabul edildiği için onun malında da babasının mülkiyet hakkı vardır.³¹ Ayrıca hibeden dönüşün mümkün olması için bazı şartlar aranır. Şâfiîlere göre çocuğa yapılan hibeden dönmenin mümkün olması için hibe konusu malın çocuğun elinde halen mevcut olması gerekir.³² Mâlikîlere göre ise anne veya babanın çocuklarına yaptıkları hibeye şahit tutmaları, annenin çocuğuna hibe yaptığı esnada çocuğun yetim olması ve hibe konusu malın değişime uğraması da

²⁸ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemi et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Mustafa el-Babi el-Harabi, 1978), “Büyü”, 62.

²⁹ Müzenî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 7/536; Hıra, “Klasik Fıkıh Kaynaklarında Hibeden Dönme Meselesine İlişkin Temel Yaklaşımlar”, 240.

³⁰ Abdüsselâm b. Saîd es-Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1413/1994), 4/411; Müzenî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 7/545; Bâcî, *el-Müntekâ*, 8/21; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/334; Serahsî, *el-Mebsût*, 12/55; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 713; Muhammed b. Ebi Bekr İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, *Câmiu'l-fikh*, thk. Yüsri es-Seyyid Muhammed (Mansûra: Dâru'l-Vefâ, 2000), 4/634; Muhammed b. Ahmed eş-Şîrbînî, *Muğni'l-Muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1418/1997), 2/518; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 8/261; Muhammed b. Ahmed b. Arafe ed-Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî ale'ş-Şerhi'l-Kebîr*, (b.y.: İhyâu'l-Kütübü'l-Arabiyye, ty.), 4/112.

³¹ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/334; Merğînânî, *el-Hidâye*, 2/222; İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, *Câmiu'l-fikh*, 4/634; Aynî, *el-Binâye*, 9/228.

³² Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/336; Şîrbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 2/519.

hibeden dönüşe engeldir.³³ Hanbelîlere göre ise çocuğun elindeki hibe konusu mal telef olmuş, değişikliğe uğramış veya onda ziyade-i muttasıla meydana gelmişse hibeden dönüş caiz değildir.³⁴

Hanefîler ise hibenin teberru niteliğine vurgu yapmakta³⁵ ve bağlayıcı olmadığını (gayr-i lazım-tek taraflı bozulabilen) söyleyerek³⁶ hibe edenin yaptığı hibeden dönmesine engel durumlar bulunmadığı sürece “hibede asıl olan rücu edilebilir olmasıdır” diyerek hibe konusu malın hepsinden veya bir kısmından dönmenin kerahatle birlikte sahih olduğunu savunmaktadır.³⁷ Bu görüşte olan Hanefîlerin temel delilleri ise, “Bağışlayan bir bedel almamışsa hibesinden dönebilir”³⁸ ve “Bir şeyi hibe eden kimse, kendisine ondan bir karşılık verilmediği müddetçe, hibesini geri almaya en müstahak olandır.”³⁹ şeklindeki hadisler ve kadının kocasına yaptığı hibeden dönebileceğine dair Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali ve Abdullah b. Ömer’in görüşleriyle oluşan sahabe icmasıdır.⁴⁰ Bu hadisler ve sahabe icması hibeden dönmenin câiz olduğunu gösterir.⁴¹ Ayrıca Hanefîlere göre hibeden dönmeyi kınayan hadislerdeki ifadeler haram bildiren hukukî ifadeler değil, ahlakî bir kınamadır.⁴² Bundan dolayı

³³ Bâcî, *el-Müntekâ*, 8/22-23; Muhammed b. Ahmed ed-Derdîr, *Akrabu'l-Mesâlik li-Mezhebi'l-İmam Mâlik*, (Kano: Mektebetü Eyyüb, 1420/2000), 127; Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî ale's-Şerhi'l-Kebîr*, 4/112-113.

³⁴ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8/265-266; Buhûtî, *Şerhu Münteha'l-İrâdât*, 4/410-411.

³⁵ Aynî, *el-Binâye*, 9/200.

³⁶ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâi'*, 6/127.

³⁷ Zebîdî, *el-Cevheretü'n-Neyyira*, 576; Halebî, *Mülteka'l-Ebhur*, 2/152; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 7/314; Hıra, “Klasik Fıkıh Kaynaklarında Hibeden Dönme Meselesine İlişkin Temel Yaklaşımlar”, 240.

³⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, (Kahire: Matbaatü'l-İlmiyye, 1313/), “Hibât”, 6.

³⁹ Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 2/68.

⁴⁰ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâi'*, 6/128.

⁴¹ Hıra, “Klasik Fıkıh Kaynaklarında Hibeden Dönme Meselesine İlişkin Temel Yaklaşımlar”, 242.

⁴² Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed el-Mısrî et-Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, thk. Muhammed Zehrî en-Neccâr, (b.y.: Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994), 4/79.

hibeden dönmek kerahatle caizdir.⁴³ Kerahatin tenzihen mi tahrimen mi olduğu konusunda Hanefî fukaha arasında ihtilaf bulunmaktadır.⁴⁴

Hanefîlere göre kabz gerçekleşikten sonra hibeden dönmeye engel bir durum yoksa rücu yolu iki şekilde olur. Birincisi, bağışlayanın hibe yapılan kişinin rızasını alarak hibesinden dönmesidir.⁴⁵ Hibeden dönme sözlü olarak gerçekleştirilir. Teati yoluyla dönme ise geçerli kabul edilmez.⁴⁶ İkincisi de hibe yapanın mahkemeye başvurarak hâkimin hükmüyle hibesinden dönebilmesidir.⁴⁷ Hâkimin hükmü ile hibenin feshedileceği konusunda Hanefî mezhebi içinde ihtilaf yoktur.⁴⁸ Hanefîlerin bu görüşü Mecelleye de yansımıştır.⁴⁹ Ancak karşılıklı rıza ile hibeden dönme konusunun isimlendirilmesinde ihtilaf vardır. Hanefîlerin çoğunluğuna göre karşılıklı rıza ile hibeden dönme fesih, İmam Züfer'e (öl. 158/775) göre yeni bir hibe akdi sayılır.⁵⁰ Hanefî fakihlerden Aynî (öl. 855/1451), hibeden dönmenin keraheti ve hâkimin fesih kararının buna etkisi ile alakalı şöyle bir yorum yapmaktadır. Hanefîlerin hibeden dönmeyi kerahetle caiz görmesi hâkimin bu keraheti yargılama

⁴³ Merğînânî, *el-Hidâye*, 2/222; Aynî, *el-Binâye*, 9/232.

⁴⁴ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 7/317; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 12/617.

⁴⁵ Kudûrî, *el-Muhtasar*, 125; Serahsî, *el-Mesûsût*, 12/58; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 6/129; Merğînânî, *el-Hidâye*, 2/223; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 5/101; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 2/223; Zebîdî, *el-Cevheretü'n-Neyyira*, 579; Halebî, *Mülteka'l-Ebhur*, 2/154; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 7/321; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 12/646.

⁴⁶ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 12/616.

⁴⁷ Serahsî, *el-Mesûsût*, 12/58; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 6/129; Merğînânî, *el-Hidâye*, 2/223; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 5/101; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 2/223; Zebîdî, *el-Cevheretü'n-Neyyira*, 579; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 7/321; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 12/646.

⁴⁸ Kudûrî, *el-Muhtasar*, 125; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 5/101; Halebî, *Mülteka'l-Ebhur*, 2/154.

⁴⁹ Mecelle madde: 864 "Vâhib, ba'de'l-kabz mevhubün lehin rızâsıyla, hibe ve hediyeden rücû edebilir. Mevhubün leh râzı olmaz ise, hâkime müracaat eyler. Hâkim dahi mevâdd-ı âtiyeden beyan olunacak mevânî-i rücû yoksa, hibeyi feshedebilir. Amma mevânî-i rücûdan berî bulunsa feshedemez."

⁵⁰ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 6/134; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 5/101; Aynî, *el-Binâye*, 9/246; Zebîdî, *el-Cevheretü'n-Neyyira*, 580; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 12/647.

sonucunda düşürmesi anlamına gelmemektedir. Karşılıklı rıza ile hibeden dönmeye her iki tarafın rızası olduğu için kerahatten bahsedilemez. Hâkimin hükmü ile hibeden dönmeye ise hâkim keraheti (masiyet) helal hale getirmemekte ve tarafların arasındaki nizayı çözümlenerek hak sahibinin hakkına ulaşmasına yardım etmektedir.⁵¹

Karşılıklı rıza veya mahkeme kararı olmaksızın hibe yapan hibesinden dönüp bağışladığını geri alacak olsa gâsıb sayılır. Hibe konusu mal onun elinde telef olursa, hibe edilen kişiye bu malı tazmin etmek durumundadır.⁵²

Hanefîlerin klasik kaynaklarında kabzı gerçekleşen hibeden dönmeyi engelleyen sebepler yedi adet olarak zikredilir. Bunlar, evlenme yasağı oluşturan kan akrabalığı, evlenme hısımlığı, ivaz (karşılık), hibe konusu maldaki ziyade-i muttasıla (mala bitişik artış), hibe konusu malın bağışlanan kişinin mülkiyetinden çıkması, hibe konusu malın helak olması ve taraflardan birinin ölmesidir.⁵³ Hanefîlerin çoğunluğunun kabul ettiği bu klasik yedili ayırımın yanı sıra yedinci madde ikiye ayrılarak, hibe yapanın ölmesini yedinci madde, hibe yapılanın ölmesini sekizinci madde ve hibe konusu şeyin değişikliğe uğrayarak farklı bir cins dönüşmesini de dokuzuncu madde kabul edilerek hibeden dönmeyi engelleyen sebeplerin sayısı artırılmaktadır.⁵⁴ Hibeden rücu engel şartlara Mecelle’de, İbra⁵⁵ ve hibe konusu malın sadaka niyeti ile verilmesi⁵⁶ maddeleri de eklenerek sayı dokuza çıkarılmaktadır. İbra, hibe konusu malın mülkiyetten çıkması maddesine ve hibenin sadaka niyetiyle yapılması da hibeyi, ivazlı hibe kapsamına dahil ettiği için yine hibeden dönmeyi engelleyen sebepler yediye düşmektedir.⁵⁷

⁵¹ Aynî, *el-Binâye*, 9/232.

⁵² Aynî, *el-Binâye*, 9/243; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 12/646.

⁵³ Kudûrî, *el-Muhtasar*, 125; Zeyla’î, *Tebyînü’l-hakâik*, 5/98; Halebî, *Mülteka’l-Ebhur*, 2/150; İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, 7/317; Bardakoğlu, “Hibe”, 17/425.

⁵⁴ Aynî, *el-Binâye*, 9/233.

⁵⁵ Mecelle madde: 873.

⁵⁶ Mecelle madde: 874.

⁵⁷ Hıra, “Klasik Fıkıh Kaynaklarında Hibeden Dönme Meselesine İlişkin Temel Yaklaşımlar”, 245.

Hanefîlere göre aşağıda biraz daha ayrıntılı olarak zikredilecek sebepler hibeden dönmeyi engellemektedir.

1. Hem aralarında kan akrabalığı olan hem de sürekli evlenme yaşağı bulunan (mahremiyet) anne-baba, dede-nine gibi usul; çocuklar ve torunlar gibi fürû ve kardeş, amca, hala, dayı, teyze gibi civar akrabaları içine alan hısımlık türü hibeden dönmeyi engeller.⁵⁸ Kan bağı olmayan ancak evlenilmesi haram olan sütkardeşler, eşin çocukları gibi mahremlere yapılan hibeden dönüş mümkündür.⁵⁹ Hanefîler zikredilenlere yapılan hibeden dönülememesinin gerekçesini Hz. Peygamber'in "Bir kimse kendisine nikâh düşmeyen akrabasına hibede bulunursa ondan dönemez."⁶⁰ şeklindeki hadise dayandırmaktadırlar. Yakın akrabaya yapılan hibe, akrabalar arasındaki sevgi bağlarını kuvvetlendirme ve sıla-i rahmi gerçekleştirme yolu olarak kabul edilmektedir.⁶¹

2. Zevciyet hısımlığı, karı-koca arasında evlilikten dolayı meydana gelen sıhriyet akrabalığı hibeden dönüşü engellemektedir. Evlenmeyi engelleyici kan hısımlığında olduğu gibi, zevciyet hısımlığında da hibeden dönüşün caiz olmamasının gerekçesi, eşlerin birbirine hibe yaparken karşılık alma niyetinin olmaması aksine aralarındaki sevgi ve yakınlığı artırma niyetidir.⁶² Ayrıca eşlerin karşılıklı şahitliklerin kabul edilmemesi ve engelleme (hacb) olmaksızın eşler arasında mirasçılığın oluşması gibi sebeplerle zevciyet hısımlığında tıpkı kan bağı ile

⁵⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/49; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 5/101; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 2/222; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 12/643.

⁵⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/56; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 5/101; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 7/320; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 12/644.

⁶⁰ Nîsâbü'r, *el-Müstedrek*, 2/67.

⁶¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/49; Merğînânî, *el-Hidâye*, 2/223; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 5/101; Aynî, *el-Binâye*, 9/239; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 2/222; Hıra, "Klasik Fıkıh Kaynaklarında Hibeden Dönme Meselesine İlişkin Temel Yaklaşımlar", 245.

⁶² Serahsî, *el-Mebsût*, 12/51; Merğînânî, *el-Hidâye*, 2/223; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 5/101; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 2/222; Zebîdî, *el-Cevheretü'n-Neyyira*, 578; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 7/320; Hıra, "Klasik Fıkıh Kaynaklarında Hibeden Dönme Meselesine İlişkin Temel Yaklaşımlar", 245.

oluşan akrabalık (karabet) meydana geldiği için eşe yapılan hibeden diğer eş rücu edemez.⁶³ Nikâh akdinden önce yapılan hibelerden her iki eş de dönebilir. Nikâh akdinden sonra yapılan hibeler için ise dönüş mümkün değildir.⁶⁴

3. İvaz, kabzı gerçekleşen hibe konusu mala karşılık hibe yapılan kişinin başılayana bir bedel vermesidir. Bu durum hibeden dönüşü engeller.⁶⁵ Hanefîler bu görüşlerini Hz. Peygamber'in "Bir şeyi hibe eden kimse, kendisine ondan bir karşılık verilmediği müddetçe hibesini geri almaya en müstahak olandır."⁶⁶ hadisine dayandırmaktadırlar.⁶⁷ Hibe kabzedilmeden verilen ivaz, hibe akdini satım sözleşmesine dönüştüreceği için bu hibeden dönüş mümkündür. Hibe yapılan kişi, kabzı gerçekleştikten sonra hibe yapana ivazı verir o da bunu kabzederse bu hibe akdinden dönüş mümkün değildir.⁶⁸ Ayrıca başılayan kendine verilen ivazın yaptığı hibeye karşılık olduğunu bilmelidir. İvaz hibe mukabelesindeki bir karşılık değilse hibeden dönüş mümkündür.⁶⁹

4. Ziyade-i muttasıla, hibe yapılan kişinin yanında iken hibe konusu malın aslından (ayn) ayrılması mümkün olmayacak şekilde bir artış olması demektir.⁷⁰ Ziyade-i munfasıla yani hibe edilen malda meydana gelen artış mala bitişik değilse

⁶³ Aynî, *el-Binâye*, 9/239; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 12/642.

⁶⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/61; Merğînânî, *el-Hidâye*, 2/223; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 5/101; Aynî, *el-Binâye*, 9/239; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 2/222; Zebîdî, *el-Cevheretü'n-Neyyira*, 578; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 7/320.

⁶⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/75; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 5/98; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 2/222; Zebîdî, *el-Cevheretü'n-Neyyira*, 576; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 7/318; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 12/631.

⁶⁶ Nîsâbü'r-ri, *el-Müstedrek*, 2/67.

⁶⁷ Hıra, "Klasik Fıkıh Kaynaklarında Hibeden Dönme Meselesine İlişkin Temel Yaklaşımlar", 246.

⁶⁸ Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 5/98; Aynî, *el-Binâye*, 9/241; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 7/318.

⁶⁹ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 7/318; Aynî, *el-Binâye*, 9/240.

⁷⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/56; Kâsânî, *Bedâ'ü's-sanâi'*, 6/129; Merğînânî, *el-Hidâye*, 2/222; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 5/98; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 2/222; Zebîdî, *el-Cevheretü'n-Neyyira*, 576; Aynî, *el-Binâye*, 9/235; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 7/317.

hibeden dönmek mümkündür.⁷¹ Örneğin hibe edilen arsa üzerine bina yapılması, tarlaya ağaç dikilmesi durumunda hibeden dönmek mümkün değildir.⁷² Aynı şekilde bir şahsın diğerine hibe ettiği at, hibe edilen kişinin yanında iken kilo alıp hamile kalmış ise başlayan hibesinden dönemez. Ancak at yavruladıktan sonra dönebilir. Bu durumda da yavru hibe edilen kişide kalır.⁷³ Hibe edilen malın piyasa değerindeki artış malın aslındaki fiziki artış değildir. Değerinde artış olan malda hibeden dönüş Ebû Hanîfe (öl. 150/767) ve İmam Züfer'e göre mümkündür. Ebû Yusuf (öl. 182/798) ve İmam Muhammed'e (öl. 189/805) göre ise malın aslında bir artış olmamakla beraber değerindeki artış ziyade-i muttasıla olarak değerlendirilmekte ve hibeden dönüş mümkün olmamaktadır.⁷⁴

Hibe konusu malın bağışlanan tarafından bir değişime uğratılması veya onun diğer bir mal ile ayrıştırılmayacak şekilde karıştırılması halinde de hibeden dönüş mümkün değildir. Örneğin bağışlanan kişinin kendisine hibe edilen kumaşı elbise diktirerek, boyatarak değişime uğratması veya hibe edilen demiri kılıca dönüştürmesi halinde kumaş ve demir hibesinden başlayan dönemez.⁷⁵ Hibe konusu malın bir kısmının yok olması kalan kısmında hibeden dönüşü engellemez.⁷⁶

5. Hibe konusu malın hibe yapılan şahsın mülkiyetinden çıkması durumunda hibeden rücu mümkün olmaz.⁷⁷ Ancak kendisine hibe yapılan kişi hibe konusu malı başkasına hibe etmemiş veya satmamış ise hibe eden hibesinden dönebilir.⁷⁸

⁷¹ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 6/129; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 5/98; Aynî, *el-Binâye*, 9/234; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 7/317; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 12/627.

⁷² Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 6/129; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 5/98; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 2/222; Aynî, *el-Binâye*, 9/233; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 7/318; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 12/622.

⁷³ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/88; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 5/98; Aynî, *el-Binâye*, 9/234; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 7/318.

⁷⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/56; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 5/99; Aynî, *el-Binâye*, 9/235.

⁷⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/101; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 6/129; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 7/317.

⁷⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/83; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 6/129; Aynî, *el-Binâye*, 9/234; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 7/317; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 12/620.

⁷⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/56; Merğînânî, *el-Hidâye*, 2/222; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 5/100.

6. Hibe konusu mal helak olmuş veya tüketilmiş ise hibeden rücu mümkün olmaz. Çünkü helak olan malın aynısını geri getirmek mümkün değildir.⁷⁹ Kendisine hibe yapılan kişi malın helak olduğunu söylerse yemine gerek kalmaksızın onun sözüne itibar edilir.⁸⁰

7. Bağışlayan veya bağışlanan şahıslardan birinin ölümü halinde hibeden dönülemez. Bağışlayanın ölümü halinde hibeden rücu yapacak taraf olmadığı; bağışlananın ölümü halinde ise hibe edilen mal artık mirasçılarının mülkiyetine geçtiği için hibeden rücu edilemez.⁸¹

8. Sadaka, hibe gibi taraflar arasındaki yakınlığı (sıla-i rahim) kuvvetlendirmektedir.⁸² Hibe yapan, hibeyi hayır ve sevap kazanma amacıyla yaptıysa hibeden rücu edemez.⁸³ Sadaka da hibe gibi ancak kabz ile sahih olur.⁸⁴ Kabz gerçekleşikten sonra sadakan rücu caiz değildir.⁸⁵ Çünkü sadaka veren şahıs, bu hibesinin karşılığında sevap ummakta yani bir bedel karşılığında hibe yapmaktadır. Eda edilen ibadetlerden rücu mümkün olmadığı gibi sadaka niyetiyle yapılan hibeden de rücu mümkün değildir.⁸⁶ Hanefilerin bu görüşü Mecelle'de de külli kaide

⁷⁸ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 7/319; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 2/222; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 12/639.

⁷⁹ Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 5/101; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 7/320; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 12/645.

⁸⁰ Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 5/101; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 2/222; Zebîdî, *el-Cevheretü'n-Neyyira*, 577; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 7/321; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 12/645.

⁸¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/56; Merğînânî, *el-Hidâye*, 2/222; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 5/99; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 2/222; Zebîdî, *el-Cevheretü'n-Neyyira*, 577; Aynî, *el-Binâye*, 9/235; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 7/318; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 12/628.

⁸² Serahsî, *el-Mebsût*, 12/48.

⁸³ Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 5/104; Merğînânî, *el-Hidâye*, 2/226; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 12/664.

⁸⁴ Kudûrî, *el-Muhtasar*, 125; Serahsî, *el-Mebsût*, 12/92; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 6/121; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 5/104; Halebî, *Mülteka'l-Ebhur*, 2/156; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 7/323.

⁸⁵ Kudûrî, *el-Muhtasar*, 125; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 6/133; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 5/105; Halebî, *Mülteka'l-Ebhur*, 2/156; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 7/323; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 12/664.

⁸⁶ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 6/133.

olarak şu şekilde yer almaktadır: “Teberrû ancak kabz ile tamam olur”⁸⁷ Hanefîler fakire yapılan hibenin sadaka olacağı, zengine yapılan sadakanın ise hibe sayılması kanaatini taşırlar.⁸⁸ Fakire yapılan hibeden (sadaka) dönüş mümkün değilken, zengine yapılan sadakadan (hibe) dönüş mümkündür.⁸⁹ Bununla beraber mezhep içinde zengine sadaka verilip verilemeyeceği⁹⁰ ve ona verilen sadakadan dönülüp dönülemeyeceği konusunda farklı görüşler bulunmaktadır.⁹¹ Verilen malın sadaka mı hibe mi olduğu konusunda ihtilaf çıkarsa icabı gerçekleştiren tarafın sözüne itibar edilir⁹²

9. Alacağın hibe edilmesi caizdir.⁹³ Alacaklı kişi, alacağını kendisine borçlu olan kişiye bağışlarsa (ibra) hibeden rücu hakkını yitirmiş olur.⁹⁴ “Sakit olan şey avdet etmez.” külli kaidesinde, düşürülmüş olan borçtan geri dönmenin mümkün olmayacağı beyan edilmektedir.⁹⁵

Hibeden dönüşü engelleyen yedi maddenin, engelleci sebep olmalarının kökeninde iki temel gerekçe vardır. Birincisi, hibe konusu malın artık mevcut olmaması diğeri de ivaz meselesidir. Hibe edilen maldaki ziyade-i muttasıla, taraflardan birinin ölmesi ile hibe konusu malın varislerin mülkiyetine geçmesi, helak olması veya tüketilmesi ve onun satılarak veya başkasına hibe edilerek

⁸⁷ Mecelle madde: 57; Ayrıca bu maddenin dayandığı hadislerin tahlili ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Serkan Çelikan, *Mecelle'nin Külli Kaidelerinin Hadislerdeki Dayanakları*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 330.

⁸⁸ Aynî, *el-Binâye*, 9/231; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 2/221; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 12/612.

⁸⁹ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 7/316; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 12/665.

⁹⁰ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 12/665.

⁹¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/92; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 5/105; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 12/665.

⁹² İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 7/323.

⁹³ Kâsânî, *Bedâ'ü's-sanâi'*, 6/121; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 5/104; Nuri Kahveci-Fatih Kuş, “Hanefîlere Göre Hibeden Dönmenin Şartları”, *Hikmet Yurdu* 14/27 (2021/1), 88.

⁹⁴ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 12/616.

⁹⁵ Mecelle madde: 51; Ayrıca kaidenin dayandığı hadislerin tahlili için bk. Çelikan, *Mecelle'nin Külli Kaidelerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 303.

mülkiyetten çıkması durumlarında hibeden dönüş aslen mümkün değildir. Çünkü ortada istenecek bir mal kalmamıştır.⁹⁶ İvazlı hibeden dönülememesinin gerekçesi ise “*Bir şeyi hibe eden kimse, kendisine ondan bir karşılık verilmediği müddetçe hibesini geri almaya en müstahak olandır.*”⁹⁷ hadisindeki “hibeye karşılık alınması” şeklindeki net ifade hibeden dönüşü engellemektedir. Evliliğe engel kan hısımlığının hibeden dönüşü engellemesinin kökeninde bir çeşit karşılığın bulunması yatmaktadır. Akrabalar arasındaki sıla-i rahim karşılıklı yardımlaşma ile meydana gelir. Buradaki karşılıklı yardımlaşma duygusu maddi ivazdan daha önemlidir. Maddi ivaz hibeden dönüşü engellediğine göre hükmi ivaz olan sıla-ı rahim duygusu, hibeden dönüşü daha kuvvetli şekilde engellemektedir.⁹⁸ Zevciyetin hibeden dönüşü engellemesi de kan hısımlığında olduğu gibi sıla-ı rahim duygusudur.⁹⁹ Sadakadan dönülememesinin kökeninde de ivaz meselesi yatmaktadır. Çünkü kişi sadaka verince karşılığında sevap ummaktadır. Sadakadaki hükmi ivaz olan sevap alma düşüncesi maddi ivazdan daha önemlidir.¹⁰⁰

Klasik kaynaklarda geçmemesine rağmen hibe akdi konusunda özel bir çalışması bulunan Abdulkadir Şener, hibeden dönüşü engelleyecek yedi durum ayırımı yapmaksızın makul bir gerekçe ile hibeden dönülebileceği kanaatindedir. Makul gerekçe ise hibe yapılan kişinin, başıslayana nankörlük etmesi veya başıslayanın hibeden sonra geçim sıkıntısına düşmesidir. Hâkim, bu gerekçelerle de hibenin feshine hükmedebilir.¹⁰¹

⁹⁶ Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 6/129.

⁹⁷ Nîsâbü’rî, *el-Müstedrek*, 2/67.

⁹⁸ Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 6/132.

⁹⁹ Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 6/133.

¹⁰⁰ Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 6/133.

¹⁰¹ Abdulkadir Şener, *İslam Hukukunda Hibe* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1984), 108.

2. Osmanlı Hukukunda Kabzın Hibe Akdindeki Rolü

Yukarıda zikri geçtiği üzere Hanefiler, hibe akdinin îcab-kabul ile kurulacağı, kabz ile tamam olacağı yani ancak kabz (tesellüm) ile hibe konusu malın mülkiyetinin hibe edilene geçebileceği görüşündedir.¹⁰² Osmanlı dönemi fetvalarında da Hanefilerin bu görüşüne vurgu yapılarak kabzı gerçekleşmeyen malın bağışlananın mülkiyetine geçemeyeceği ve bu şekildeki hibe akdinin batıl olacağı ifade edilmektedir. İlgili fetva örneği şöyledir: “*Hind şu kadar eşyasını kebîr oğlu Zeyd’e hibe edip badehu teslim ve kabz bulunmadan Zeyd fevt olsa hibe-i merkume batile olur mu? el-Cevab: Olur.*”¹⁰³ Fetvada, büyük oğula babası tarafından yapılan hibenin, oğulun malı kabz etmeden önce babasının ölümüyle batıl olacağı ifade edilmektedir.

Mahkeme defterlerinde, hibe akdinde bulunması gereken taraflar, hibe konusu mallar ve hibe akdinin gerçekleşmesi için gerekli olan îcab-kabul, teslim, tesellüm, kabz ve ittihab kelimeleri açıkça zikredilerek akid yazılı hale getirilmektedir. Hibe akdinin bu şekilde kayıtlara geçirilmesinin gerekçesi ileride ortaya çıkabilecek akde itiraz ve hibeden rücu davalarının daha sağlıklı yürütülebilmesidir. Örneğin 1723 tarihli Afyonkarahisar Mahkeme Defteri’ne tarafların yaptığı hibe akdi geçirilmiştir. Kayıтта, bir şahıs mahkeme salonunda dükkanını diğer şahsa hibe, teslim ve temlik ettiğini; ayrıca o, hibe yapılan kişinin hibe konusu dükkanı şu: “*meclis-i hibede ittihab ve kabz ve kabul ve tesellüm eyledi*” müteradif kelimeleri kullanarak hibe yapılan kişinin, hibeyi kabul-ittihab ve kabz-tesellüm ettiğini tekidli bir ifade ile söylemektedir.¹⁰⁴ Hibe akdi, mahkeme defterine bu şekilde kaydettirildiği için ileride bununla alakalı ortaya çıkabilecek davalar kolaylıkla çözülebilecektir.

¹⁰² Merğînânî, *el-Hidâye*, 2/218; Zeyla’î, *Tebyînü'l-hakâik*, 5/91; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 7/310.

¹⁰³ Şeyhülislâm Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Feyziye*, haz. Süleyman Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009), 354.

¹⁰⁴ “(...) Ferruh Çelebi b. Ali nam kimesne mahfil-i kazada (...) bir bab dükkanımı İsa Efendi hazretlerine hibe-i sahîha-i şer'iyye ile hibe ve temlik ve teslim edüp ol dahi meclis-i hibede ittihab ve kabz ve kabul ve tesellüm eyledi bade'l-yevm dükkan-ı mezkur müma-ileyhin mülk-i mevhubudur keyfe-mâ-yaşâ ve yahtâr (dilediği ve istediği şekilde) mutasarrif olsun (...)1723” Ömer Yıldırım, 535 Numaralı Afyonkarahisar Şer'iyye Sicilinin

Hibe akdi, mahkemede kayıt altına alınmaz ve akde itiraz veya hibeden rücu davaları mahkemeye taşınırsa hâkim, diğer hukuk davalarında olduğu gibi öncelikli olarak şahitlerin tanıklığına başvurarak dava hakkında karar vermektedir. Osmanlı mahkeme kayıtlarında, hem hibe akdine yapılan itiraz hem de rücu davalarında şahitlerin tanıklığına başvurulduğu görülmektedir. Hibe akdine yapılan itirazın tanıklık ile çözülmesi örneği şöyledir: 1654 tarihli Kayseri Mahkemesi'nde görülen bir davada, iki kardeşten biri (İsmail) babalarının hayatta iken kendisine ev hibesi yaptığını, kendisinin de bu malı kabz ettiğini, diğer kardeş (İbrahim) ise böyle bir hibe ve kabzın gerçekleşmediğini iddia etmektedir. Hâkim, iddianın ispatı için güvenilir şahitlerin tanıklığına müracaat etmektedir. Şahitler, “vefat eden babanın İsmail'e hibe yaptığını, onun bu hibeyi kabul ve kabz ettiğini ve bu malların o tarihten itibaren İsmail'in mülkü olduğu” şeklinde tanıklık yapmaktadırlar. Hâkim de şahitlerin ifadeleri doğrultusunda İbrahim'i davadan men ederek zikredilen malların İsmail'in olduğuna karar vermektedir.¹⁰⁵ Bu kayıta kabzın gerçekleştiğine vurgu yapılarak aynı anlama gelen “*tesellüm ve temellük*” kelimeleri şahitler tarafından tekid ifade etmek için arka arkaya kullanılmaktadır.

Hibe akdinden rücu davasının tanıklık ile çözülmesi örneği ise şöyledir: 1699 Konya Mahkemesi'ndeki bir kayıta, oğul (Mehmed) babasının (Bayram) kendisine müştetilâtı ile beraber bir ev hibe ettiğini, kendisinin de yapılan hibeyi kabul edip evi kabz ettiğini ancak şimdi babasının o evi kendisine kullandırmak istememesi üzerine babasının bu hareketinin engellenmesi için dava açmaktadır. Baba ise

Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi (Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 150.

¹⁰⁵ “(...) mahalle-i mezbur sakinlerinden Hızır b. Yusuf ve Mustafa b. Mehmed ve Hasan Çelebi nam kimesneler li-ecli's-sehâde mahfil-i kazada müteveffâ-yı mezbur Abdullah Halife hal-i hayatında tarih-i kitabdan altı sene mukaddem zirk olunan menzili oğlu mezbur İsmail Efendi'ye bizim huzurumuzda hibe-i sahiha-i ser'iyye ile hibe ve teslim ve temlik edüp İsmail Efendi dahi mevhub-u mezbureyi ittihad ve tesellüm ve temellük eyledü biz bu hususa bu vech üzere şahidleriz.1654” Bk. Ayla Akgün, 63/2 Numaralı Kayseri Şer'iyye Sicili *Transkripsiyon ve Değerlendirme* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 105.

oğlunun iddialarını reddetmektedir. Hâkim de davanın bu aşamasında güvenilir üç şahidin tanıklığına başvurmaktadır. Şahitler de şu: “(...) *mezbur Bayram mukaddemâ yedinde mülkü olan mahalle-i mezburede vaki menzilini oğlu mezkur Mehmed’e bizim huzurumuzda hibe ve temlik ve teslim edüp ol dahi kabul ve kabz eyledi mülk-i mevhubudur biz bu hususa şahidleriz*” şeklinde ifade vererek, babanın oğluna evini hibe ettiğine, oğulun da hibeyi kabul ederek hibe konusu evi kabz ettiğine tanıklık etmektedirler. Hâkim de tanıkların ifadesi doğrultusunda baba hakkında, kabz gerçekleştiği için oğluna yaptığı hibeden dönmeyeceğine ve eve müdahale etmeme kararı vermektedir.¹⁰⁶

2.1. Kabzdan Önce Hibeden Dönme

Hanefîlere göre hibeden dönme, hibe konusu malın kabzı gerçekleşmeden önce ve kabzı gerçekleştikten sonra olmak üzere iki şekildedir. Osmanlı fetva mecmuaları ve mahkeme kararlarında da hibeden dönüşün her iki şekli de bulunmaktadır.

Hibe edenin ölümüyle kabzı gerçekleştiremeyen hibeden dönmenin caiz olduğu diğer bir ifadeyle bu akdin zaten batıl olduğu, hibe konusu malın diğer tarafın mülkiyetinde olmadığı fetvalarda zikredilir.¹⁰⁷ Bu fetvanın yürürlüğünü gösteren mahkeme kaydı da bulunmaktadır. Bağışlayanın, hibe yapılan kişinin malı kabzetmesinden önce ölmesi durumunda hibe konusu malın bağışlanana değil, bağışlayanın mirasçılara geçtiğine dair 1663 tarihli Galata Mahkemesi’nde bir kayıt bulunmaktadır.¹⁰⁸

¹⁰⁶ Mustafa Fırat Taşınhan, *32 Numaralı Konya Şer’iyye Sicili* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 181.

¹⁰⁷ Şeyhülislâm Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Feyziye*, 354.

¹⁰⁸ “*Fatıma bt. Mehmed nam hatun (...) müteveffâ-yı mezbur hayatında emlak ve eşyasından bana beş re’s kara sığır inek ile bin akçe hibe etmişidi lakin kable’t-teslim vefat etmekle merkum Hüseyin Beşe yedinde olan tereke-i müteveffâ-yı mezburdan mârrü’z-zikr inek ve meblağ-ı mezburu Hüseyin Beşe’den taleb ederim (...) inekler ile meblağ-ı mezburu tereke-i müteveffâ-yı merkumdan olmak üzere mezbur Hüseyin Beşe’den dava ve*

Bağışlanan taraf, hibe konusu malı kabzetmeden önce bağışlayan tarafın pişmanlık sebebiyle hibesinden dönmesinin mümkün olduğuna dair fetva bulunmaktadır. İlgili fetvada şöyle söylenir: Baba akıl baliğ oğluna bir miktar eşya hibesinde bulunup, oğlu eşyayı kabzetmeden babası pişman olup eşyanın oğlu tarafından kabzedilmesini engellese, oğlu da daha sonra bu eşyayı babasından zorla alsa oğlun eşyayı babasına geri vermesi gerekir.¹⁰⁹

Osmanlı mahkeme defterlerinde de kabzı gerçekleşmeyen malla alakalı hibeden dönme davası bulunmaktadır. 1711 tarihli Antep Mahkemesi'ndeki kayıta yiğen, teyzesinin kendisine ev eşyaları ve üzüm bağı hibe ettiğini şimdi ise onun hibesinden dönmek istediğini, eşya ve bağı elinde tuttuğunu, ilgili malların kendi mülkiyetinde kalmasını mahkemeden talep etmektedir. Teyze ise yiğenin hibe iddiasını doğrulamakla beraber onun hibe konusu malları kabzetmediğini bundan dolayı hibesinden döndüğünü söylemektedir. Yiğen, kabzın gerçekleştiğini söylese de bu iddiasını ispatlayacak şahitleri olmadığı ve teyzenin de kabz olmadığına dair yemin etmesi ile hâkim, yiğeni davadan men ederek malların teyzenin mülkiyetinde olduğuna karar vermektedir.¹¹⁰

taleb etmesi meşrû'a olmamağın Fatıma Hatun men' olunup (...) 1663" Galata Mahkemesi 90 Numaralı Sicil (H.1073-1074/ M. 1663), haz. Fuat Recep-Salih Kahrıman (İstanbul: İSAM Yayınları, 2012), 141.

¹⁰⁹ "Zeyd şu kadar eşyasını kebîr oğlu Amr'a hibe edip kable't-teslim Zeyd nâdim olmakla eşyayı Amr'a vermeyip Amr'ı kabzdan nehyettikten sonra Amr eşya-i mezbureyi teğallüben Zeyd'den alsın Zeyd eşya-i mezbureyi Amr'dan istirdâda kadir olur mu? el-Cevab: Olur." Şeyhülislam Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-Fetâvâ*, haz. Süleyman Kaya-Betül Algın-Zeynep Trabzonlu-Asuman Erkan, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 465.

¹¹⁰ "(...) Ali b. Ahmed nam kimesne mahfil-i kazada ammitesini Ayşe bt. Mehmed nam hatun mahzarında üzerine dava edüp (...) kaftan ve on guruş kıymetli yük esvabı ve on guruş kıymetli üç yorgan ve dört döşek ve on yasdık yüz tiğek bağını bana hibe ve temlik edüb ben dahi meclis-i hibede kabul etmişidim hâlâ eşya-yı mezkureyi mezbur Ayşe zabt eder sual olunub bana teslim etmesi matlubumdur dedikde gibbe's-sual mezbure Ayşe cevabında fi'l-vaki zikr olunan eşyaları hibe ettiğini ikrar mezbur Ali tarafından kabz dahi edilmedi deyu inkar edincek hibede kabz şart olmağla mezbur Ali'den eşya-yı mezkureyi meclis-i hibede kabza mübeyyin beyyine taleb olundukda isbat-ı beyyineden aciz olub (...) kendi tarafından teslim ve mezbur Ali tarafından kabz bulunmadığına mezbure Ayşe'ye yemin teklif olundukda ol dahi billahi'l-'ale'l-a'lâ etmeğın mezbur Ali

2.2. Kabzdan Sonra Hibeden Dönme

Yukarıda zikri geçtiği üzere Hanefiler hibeden dönmeyi engelleyen yedi sebebin dışındaki durumlarda kabz gerçekleşse de hibe yapanın hibesinden dönebileceği ve dönüşün ya hibe yapanla hibe yapılanın karşılıklı rızası ile ya da hâkim kararıyla (fesh) gerçekleşeceği görüşündedirler.¹¹¹ Osmanlı fetvalarında da hibeden dönme engel bir durum yoksa kabzi gerçekleşen hibe akdinden dönüşün ya rıza ya da hâkim kararıyla caiz olduğu beyan edilmektedir.

Örneğin Şeyhülislam Çatalcalı Ali Efendi (öl. 1103/1692) ilgili fetvasında,¹¹² arasında evliliğe engel kan hısımlığı bulunmayan yabancı birine kabzi gerçekleşen hibe akdi yapan kişi hakkında, hibeden dönüşü engelleyen bir gerekçe yoksa hibesinden dönebilir demektedir. O fetvasında, kan hısımlığı dışındaki diğer altı sebebi ayrı ayrı zikretmeksizin “*mâni-i rücû bulunmamakla*” ifadesini tercih ederek fetva metnini kısa tutmaktadır. Şeyhülislam Feyzullah Efendi (öl. 1048/1639) de konuyla alakalı ilgili fetvasında,¹¹³ hibeden dönüşü engel olan kan hısımlığı ve hibe konusu malın mevcut olmaması şeklindeki iki engelin dışındaki diğer rücua engel durumları ayrı ayrı zikretmeksizin Çatalcalı Ali Efendi gibi “*mâni-i rücû bulunmamakla*” ifadesini kullanarak yabancıya yapılan hibe konusu mal mevcutsa hibe yapan kişi, hibesinden rıza veya hâkim kararıyla dönebilir demektedir.

muarazadan men' olundu. 1711” Ökkeş Narinç, 64 Numaralı Gaziantep Şer'iyye Sicili'nin Transkripsiyonu ve Değerlendirmesi (Kilis: Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 106.

¹¹¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/58; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 5/101.

¹¹² “Zeyd şu kadar eşyasını ecânibden Amr'a hibe ve teslim ettikten sonra mâni-i rücû bulunmamakla Zeyd hibesinden rücû edüp rıza ya kada ile eşya-ı mezbureyi Amr'dan almağa kadir olur mu? el-Cevab: Olur.” Şeyhülislâm Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi* (Ankara: TBMM Kütüphanesi, 1927/841), 2/117.

¹¹³ “Zeyd şu kadar akçesini Amr-ı ecnebiye hibe ve teslim ettikten sonra meblağ-ı mezbur Amr'ın yedinde mevcut olup mâni-i rücû bulunmamakla Zeyd hibesinden rücû edip rıza ya kada ile meblağ-ı mezburu Amr'dan almağa kadir olur mu? el-Cevab: Olur.” Şeyhülislâm Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Fezyiye*, 356.

Hibeden dönüşe engel durumların olmadığı ve kabzı gerçekleşen hibe akdinin hâkim tarafından feshedilmesi ve hibeden dönüş karar verilmesi örneği mahkeme kaydında da vardır. 1685 tarihli Konya Mahkemesi'nde böyle bir örnek bulunmaktadır. Hibe yapan, daha önce müstemilâtıyla beraber evini hibe ettiği şahıs hakkında mahkemeye giderek hibeden rücu davası açmaktadır. O kendisinin çok yaşlı, fakir ve muhtaç durumda olduğunu, yaptığı hibeden dönüşe engel bir durumun da olmadığını ifade ederek hibesinden dönmeyi ve hibe yapılan kişinin evinden çıkmasını mahkemeden talep etmektedir. Hibe yapılan kişi de bağışlayan kişinin iddiasını ikrar ve itiraf ederek, kabzederek oturduğu evin kendisine ilgili şahıs tarafından hibe edildiğini söylemektedir. Hâkim, hibeden dönüş engel bir durumun olmamasından dolayı hibe yapılan kişinin evden çıkmasına ve yaşlı adama evin mülkiyetinin tekrar geçmesine karar vermektedir.¹¹⁴

İncelenen mahkeme defterlerinde tarafların rızası ile hibeden dönüş örneklerine rastlanmamıştır. Taraflar, hibeden dönüşü kendi aralarında rıza ile yaptıkları ve niza ortaya çıkmadığı için rücu durumu mahkemeye yansımamış olabilir.

¹¹⁴ “(...) İvaz b. Kara Hazar nam kimesne meclis-i şer’de zıkr-i âtî menzile vazi’ü’l-yed olan İbrahim b. Mehmed mahzarında üzerine dava ve takrir-i kalam edüp mahalle-i mezburede vaki bir menzil mukaddemâ benim yedimde müllüm olub mezbur İbrahim’e meccânen hibe ve teslim etmişdim lakin ben pîr-i fânî ve fakîr ve muhtac olmam ile mevânî-i rücûdan dahi bir şeyi olmadığı ecilden hibe-i meşruhadan rücû eyledim menzil-i mezburdan ihracını tenbih murad ederim sual olunsun dedikde gıbbe’s-sual mezbur İbrahim cevabında menzil-i merkum mukaddemâ mezburun müllü olub meccânen hibe eylediğini ve mevânî-i rücûdan bir şeyi olmadığını ikrar ve itiraf etmeğin rücû-u mezkurun sıhhatına hükm ve mezbur İbrahim’in tahrîcine tenbih olundu. 1685” Mehmet Ali Güven, 33 Numaralı Konya Şer’iyye Sicili (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 317.

2.3. Kabzdan Sonra Hibeden Dönüşü Engelleyen Sebepler

Yukarıda zikri geçtiği üzere yedi sebep hibeden dönüşü engellemektedir. Bu yedi sebeple alakalı hem fetva hem de mahkeme kayıtlarında örnekler bulunmaktadır.

2.3.1. Hibeden Dönüşü Engelleme Açısından Evlenmeyi Haram Kılan Kan Akrabalığı

Evliliği haram hale getiren kan hısımlığının hibeden dönüşü engelleyeceğine dair ilgili fetvada, küçük oğluna hibe yapan ve bu hibe akdine şahit tutan babanın hibesinden dönmesinin caiz olmadığı ifade edilmektedir.¹¹⁵ Baba küçük çocuğunun velisi olduğu için hibe akdinde bulunması gereken kabz şartı da yerine gelmektedir. Baba hem hibeyi yapmakta hem de kabzı gerçekleştirmektedir.

Mahkeme kayıtlarında hem baba ve annenin çocuklarına hem de kardeşin diğer kardeşe yaptıkları kabzı gerçekleşen hibe akidlerinden onların dönemeyeceklerine dair örnekler bulunmaktadır.

1681 tarihli Ankara Mahkemesi'ndeki bir kayıta, oğul, şu: “*bana hibe ve teslim ben dahi meclis-i hibede ittihaz ve tesellüm ve kabul edüp mülk-i mevhubum olmuş iken*” ifadeyi kullanarak, sekiz sene önce babasının kendisine kabzı gerçekleşen ev hibesi yaptığını ancak babasının bugün hibesinden dönmek ve elindeki evi geri almak istediğini söyleyerek babası hakkında dava açmaktadır. Babası, oğlunun iddiasını tasdik ettikten sonra hâkim, hibe konusu evin oğulun mülkü olduğuna, babanın hibesinden dönemeyeceğine karar vermektedir.¹¹⁶ 1699 tarihli Konya Mahkemesi'ndeki bir kayıta ise oğluna kabzı gerçekleşen hibe yapmadığını ve oğlunun elindeki evin kendi mülkü olduğunu iddia eden babanın iddiası, şahitlerin

¹¹⁵ “Zeyd mülk bahçesini sağır oğlu Amr'a hibe ve işhâd (şahit tutma) eylese Zeyd hibesinden rücuâ kadir olur mu? el-Cevab: Olmaz.” Şeyhülislâm Minkârîzâde Yahya Efendi, *Fetâvâ-yı Yahya Efendi* (Londra: British Museum, 135), 285b.

¹¹⁶ Fuat Tezal, *61 Numaralı Ankara Şer'îyye Sicil Defterine Göre Ankara'da İctimai ve Sosyal Hayat* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 263.

tanıklığı ile reddedilmektedir. Şahitler, şu: “menzilini oğlu mezkur Mehmed’e bizim huzurumuzda bade’t-tahliye hibe ve temlik ve teslim edüp ol dahi kabul ve kabz eyledi mülk-i mevhubudur biz bu hususa şahidleriz şehadet dahi ederiz” ifadeyi kullanarak babanın, oğluna kabzı gerçekleşen hibe yaptığına kendilerinin şahit olduklarını söylemektedirler. Hâkim de bunun üzerine babanın hibesinden dönemeyeceğine karar vermektedir.¹¹⁷ 1631 tarihli Konya Mahkemesi’ndeki başka bir kayıta ise annenin, oğluna yaptığı kabzı gerçekleşen hibeden dönemeyeceğine karar verilmektedir.¹¹⁸ 1853 tarihli Siverek Mahkemesi’ndeki bir kayıta ise, Siverek müftüsünden alınan -kabzı gerçekleşen hibeden kız kardeşin diğer kız kardeşine yaptığı hibeden dönmesinin şer’an caiz olmadığı- şeklindeki fetva, mahkeme karar metnine de yazılarak hibesinden dönmek isteyen kız kardeşin davası reddedilmektedir.¹¹⁹

2.3.2. Hibeden Dönüşü Engelleme Açısından Zevciyet Akrabalığı

Hibeden rücuyla engelleyen zevciyet hısımlığı meselesindeki temel kural, nikâh akdinden önce tarafların birbirine yaptığı hibeden dönmelerinin caiz olması, nikâhtan sonra ise caiz olmamasıdır. Hanefîlerin bu görüşü fetvalara da yansımıştır. İlgili fetvada şöyle denir: Erkek, evini yabancı bir kadına hibe edip teslim ettikten sonra o kadınla evlense, erkeğin evlendikten sonra hibesinden rücu etmesi caizdir.¹²⁰ Diğer fetvalarda ise: Kadın, mehrini¹²¹ kocasına hibe ettikten veya ona hibe ettiği bir

¹¹⁷ Taşınhan, 32 Numaralı Konya Şer’iyye Sicili, 181.

¹¹⁸ Nurullah Doğan, 1629-1631 Tarihleri Arasında Konya’nın Sosyal ve Ekonomik Durumu (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 490.

¹¹⁹ Abdulnasır Yiner, 443 Numaralı Siverek Şer’iyye Sicili (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 198.

¹²⁰ Şeyhülislâm Çatalcalı Ali Efendi, Fetâvâ-yı Ali Efendi. 2/117.

¹²¹ Şeyhülislâm Minkârizâde Yahya Efendi, Fetâvâ-yı Yahya Efendi. 288b.

eşyayı¹²² kocası kabz ettikten sonra o kadını boşasa, kadının hibesinden dönmesi caiz değildir.

Nikâh akdinden önce belirlenen mehrin, müstakbel kocaya hibe edilmesinin ardından kadının yine nikâh akdinden önce hibesinden dönmesinin meşru olduğuna dair 1655 tarihli Kayseri Mahkemesi'nde bir karar vardır.¹²³ 1651 tarihli Antep Mahkemesi'ndeki bir kayıta ise, nikâhtan sonra eşine hibe ettiği mehirden dönmek isteyen kadının talebi hâkim tarafından şu: *“zevcenin zevcine ve zevcin zevcesine hibesinden rüçâ'a şer'an mesağ olunmamak ile mezbure Hediye hatun muarazadan men”* ifade kullanılarak reddedilmektedir.¹²⁴ 1682 tarihli Antep Mahkemesi'ndeki bir kayıta ise evli iken kocasına hibe ettiği mehirden kocası, kendisini boşadıktan sonra rücu etmek isteyen kadının talebi şahitlerin şu: *“Kerime merkum Mustafa'nın taht-ı nikâhında iken bizim huzurumuzda mezburun zimmetinde olan mehr-i müeccelini zevci mezbur Mustafa'ya hibe ve temlik edüp zimmetini ibra ve iskat etmekle ol dahi mezbure Kerime'yi talak-ı selase ile tatlik etti”* ifadesinden sonra mahkemece reddedilmektedir.¹²⁵

2.3.3. Hibeden Dönüşü Engelleme Açısından Hibe Konusu Maldaki Ziyade-i Muttasıla

Hibe edilen maldan ayırlamayacak şekilde malda meydana gelen artışların hibeden dönmeyi engellediğine dair fetvalar vardır. İlgili fetvada, kabzı gerçekleşen at hibesinin akabinde atın yağ bağlayıp besili hale gelmesinden sonra bağışlayanın

¹²² Şeyhülislâm Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*. 2/119.

¹²³ Vehbi Kıvanç, *64/1 Numaralı Kayseri Şer'iyeye Sicili* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 306.

¹²⁴ Mine Kartal, *20 Numaralı Ayntab Şer'iyeye Sicilinin Transkripsiyonu ve Değerlendirmesi* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 274.

¹²⁵ Perihan Aksoy, *35 Numaralı Ayntab Şer'iyeye Sicilinin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 311.

hibesinden dönmesinin caiz olmadığı ifade edilmektedir.¹²⁶ Diğer bir fetvada ise, hibe edilen arsaya bina yapılmasının, hibeden dönüşü engellediği ifade edilir.¹²⁷

Bu fetvaların mahkeme yürürlüğü de vardır. 1843 tarihli *Tuhfetu's-Sukûk* isimli sak¹²⁸ mecmuasındaki Filibe Mahkemesi'ne ait bir kayıтта, yaptığı tay hibesinden altı ay sonra dönmek isteyen kişinin talebine karşılık kendisine hibe yapılan kişinin şu: “*tay-ı salifü'z-zikr tarih-i merkumda vech-i muharrer üzere ittihab ve kabul ve halen yanında mevcud olduğunu ikrar lakin mevhub-ı mezkur tarih-i hüccete gelince büyüyüp ve rücûna mâni semn ile ziyade-i muttasıla hasıla olmakla teslimden imtina ederim*” şeklindeki cevabından sonra mahkemece, bağışlayanın hibeden dönme talebi reddedilmektedir.¹²⁹ 1888 tarihli Bafra Mahkemesi'nde de iki yıl önce gerçekleşen at hibesinden dönmek isteyen kişinin talebi, attı meydana gelen ziyade-i muttasıladan dolayı reddedilmektedir.¹³⁰ 1900 tarihli Bartın Mahkemesi'ndeki bir kayıтта ise hibe yapılan arsanın üzerine bina yapıldıktan sonra bağışlayanın hibeden dönme talebi mahkemece, Mecelle'nin 869. maddesine¹³¹ de atıf yapılarak reddedilmektedir.¹³²

¹²⁶ Şeyhülislâm Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*. 2/118.

¹²⁷ Şeyhülislâm Minkârizâde Yahya Efendi, *Fetâvâ-yı Yahya Efendi*. 289a.

¹²⁸ “Sak, hakim tarafından dava konusu olan meseleye ve bu meseledeki kararına dair hazırlanan belgedir.” Süleyman Kaya, “Sak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2008), 586.

¹²⁹ Debbağzade Numan Efendi, *Tuhfetu's-Sukûk*, (University of Toronto Library, K 119712t8-1843), 127.

¹³⁰ Mehmet Zorlu, 1888-1889 Yıllarına Ait Samsun Şer'iyeye Sicilinde Yer Alan Belgelerin Tahlili (Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 85.

¹³¹ Mecelle madde 869: “Mal-ı mevhub arz (arazi) olup da, mevhubün leh anın üzerine bina ihdâs (...) gibi, ziyade-i muttasıla hâsil oldukda, hibeden rücû sahih olmaz.”

¹³² Selahattin Kaya, *807 Numaralı Bartın Şer'iyeye Sicili Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi* (Karabük: Karabük Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 69.

2.3.4. Hibeden Dönüşü Engelleme Açısından Hibede İvaz

İvaz meselesiyle alakalı fetvada, Zeyd evini yabancı olan Amr'a hibe ve teslim ettikten sonra Amr'ın da Zeyd'e bir miktar para vererek -bu senin yaptığın hibenin ivazıdır- demesi üzerine Zeyd'in de parayı kabul ve kabz etmesinin akabinde Zeyd'in yaptığı ev hibesinden pişman olup hibesinden dönmesinin caiz olmadığı ifade edilir.¹³³ 1684 tarihli Kayseri Mahkemesi'ndeki bir kayıta, kadın yabancı birine kabul ve kabzı gerçekleşen bağ hibesinden sonra hibe ettiği kişinin yabancı olduğunu söyleyerek hibeden dönmek istemektedir. Ancak hibe yapılan şahıs şu: “ *hududu mahdud olan bağı tarih-i mezkurda bana hibe-i sahiha-i şer'iyye ile hibe ve teslim edüp ben dahi meclis-i hibede ittihad ve kabul ve kabz ve temellük ve tesellüm eylediğimden sonra ben dahi hibe-i mezkur mukabelesinde müddeîye-i (davacı) mezbureye bir kelâm-ı kadîm ile on kuruş ivaz vermişim*” ifadeyi kullanarak bağ hibesine karşılık kadına Kur'an-ı Kerîm ve para verdiğini şahitlerle ispatlayınca, mahkeme, kadının hibeden dönme talebini reddederek bağın, hibe yapılan şahsın mülkünde kalmasına karar vermektedir.¹³⁴

Sadaka veren kişi bunun karşılığında bir sevap umduğu için sadakayı, hibedeki ivaz kapsamına almak mümkündür. Sadakadan dönülemeyeceğine dair fetvada şöyle denir: Zeyd, fakir olan Amr'a bir miktar altın hibe ve teslim eylese daha sonra bu hibesinden dönüp altınları geri alması caiz değildir.¹³⁵

2.3.5. Hibeden Dönüşü Engelleme Açısından Hibe Konusu Malın Hibe Yapılan Kişinin Mülkiyetinden Çıkması

Bu mesele ile alakalı fetvada şöyle denir: Hind, evini kendine yabancı olan Zeyneb'e hibe ve teslim etmesinin akabinde o da bu evi kocasına hibe ve teslim etse Hind'in hibesinden dönmesi caiz değildir.¹³⁶

¹³³ Şeyhülislâm Minkârizâde Yahya Efendi, *Fetâvâ-yı Yahya Efendi*. 290a.

¹³⁴ Abdurrahman Yıldırım, 91/3 Numaralı Kayseri Şer'iyye Sicilinin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002), 83.

¹³⁵ Şeyhülislâm Minkârizâde Yahya Efendi, *Fetâvâ-yı Yahya Efendi*. 293a.

¹³⁶ Şeyhülislâm Minkârizâde Yahya Efendi, *Fetâvâ-yı Yahya Efendi*. 286a.

Bu fetvanın yürürlüğü 1690 tarihli Bâb Mahkemesi'ndeki bir kayıta görülmektedir. Kendine dava açılan kişi, hibe konusu evin ilk hibe yapılan kişi tarafından kendisine hibe edildiğini, artık ilk hibe yapanın hibesinden rücu hakkının olmadığını mahkemede dile getirmektedir. “*menzil-i mezbur müddeiye-i mezburenin mülkü olup paşa-yı mûmâ-ileyhe hibe ve teslim edip, ol dahi müddeiye-i mezbure hacda iken mülk-i mevûbu olmak üzere mezbure Ayşe'ye hibe ve teslim ol dahi kabz etmekle*”¹³⁷

İbrayı, hibe konusu malın mülkiyetten çıkması maddesi içinde değerlendirmek mümkündür. Çünkü ibra edilen para, hali hazırda hibe edilen kişinin elinde mevcut değildir. İbranın hibeden dönüşü engellediğine dair fetva şöyledir: Zeyd, Amr'dan alacağı bir miktar parasını ona hibe ettikten sonra Zeyd'in bu hibeden dönmesi caiz değildir.¹³⁸

2.3.6. Hibeden Dönüşü Engelleme Açısından Hibe Konusu Malın Helak Olması

Bu mesele ile alakalı fetvada şöyle denilmektedir: Zeyd, bir miktar parasını akrabası olmayan Amr'a hibe ve teslim ettikten sonra hibesinden dönerek teslim ettiği parayı Amr'dan istese o da parayı ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla harcadığı için artık paranın mevcut olmadığını söylese Amr'ın, bu sözüne itibar edilerek Zeyd'in hibeden dönmesi mümkün olmaz.¹³⁹

1684 tarihli Kayseri Mahkemesi'ndeki bir kayıta bu fetvanın yürürlük örneği bulunmaktadır. Üvey oğluna kabzı gerçekleşen para hibesinde bulunan kadın, hibesinden dönmek istemektedir. Üvey oğul da parayı harcadığını söyleyince hâkim,

¹³⁷ *Bâb Mahkemesi 54 Numaralı Sicil (H.1102/ M. 1691)*, haz. Hüseyin Kılıç-Yılmaz Karaca-Rasim Erol-Salih Kahrıman-Fuat Recep-Sabri Atay (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 370.

¹³⁸ Şeyhülislâm Minkârizâde Yahya Efendi, *Fetâvâ-yı Yahya Efendi*. 286a.

¹³⁹ Şeyhülislâm Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*. 2/118.

para harcanarak helak olduğu için kadının hibesinden dönemeyeceğine karar vermektedir.¹⁴⁰ Benzer bir örnek te 1670 tarihli Konya Mahkemesi'nde vardır.¹⁴¹

2.3.7. Hibeden Dönüşü Engelleme Açısından Hibe Yapan veya Hibe Yapılan Kişinin Ölmesi

Bu mesele ile alakalı fetvada, kabzı gerçekleşen hibe akdinin akabinde, hibe yapanın ölümü sonrasında mirasçılarının hibeden dönmesinin caiz olmadığı ifade edilir.¹⁴²

1649 tarihli Kayseri Mahkemesi'ndeki bir kayıтта, babasının açtığı davada oğul, annesinin ölmeden üç sene önce kendisine yaptığı bahçe hibesini kabul ve kabz ettiğini ancak babasının şimdi bunu kabul etmeyerek elindeki bahçeyi almak istediğini söylemektedir. Şahitlerin de oğulun iddiasını tasdik etmeleri üzerine bahçeye, babanın müdahale etmemesi kararı verilmiştir.¹⁴³

Sonuç

İslam hukukunda hibe, bir malı başkasına karşılıksız olarak temlik etmektir. Hanefîlerin çoğunluğuna göre hibe akdi îcab ve kabul ile kurulur, kabz ile tamam olur. Kabz, hibe konusu malın karşı tarafın mülkiyetine geçmesinde ana etkindir.

¹⁴⁰ “(...)Ayşe hatun meblağ-ı mezburu bana hibe-i sahiha-i şer'iyye ile hibe ve temlik ve teslim edüp ben dahi meclis-i hibede ittihad ve kabul ve kabz eylediğimden sonra meblağ-ı mezburu bade'l-kabz kendi mesarifime sarf ile istihlak eyledim dedikde meblağ-ı mezburun aynı mevcut olmayup helak olmağla müddeîye-i mezbure Ayşe hatun hibesinden rüçû'a kadire olmayup bu takdirce olan davası meşru olmamakla 1684” Cengiz Özmen, 91/2 Numaralı Kayseri Şer'iyye Sicili (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002), 73.

¹⁴¹ Fatih Küçük, 14 Numaralı Konya Şer'iyye Sicili (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 252.

¹⁴² Şeyhülislâm Minkârizâde Yahya Efendi, *Fetâvâ-yı Yahya Efendi*. 289b.

¹⁴³ “(...) Emine Hâtun tarih-i kitabdan üç sene mukaddem hal-i hayatında karye-i mezburede iki kit'a bagcelerini Mustafa Çelebi'ye hibe-i sahiha-i seriyye ile hibe ve temlik ol dahi ittihad ve temellük (...) biz bu hususa şahidleriz (...) 1649.” Serpil Çökük, 57/3 Numaralı Kayseri Şer'iyye Sicili (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 92.

Aynı zamanda o, hibeden dönüşü mümkün kılma ve engelleme fonksiyonuna sahiptir. Osmanlı hukukunda da hibe akdinin tamamlayıcısı olan kabzın önemine hem fetvalarda yer verilmekte hem de hibe akdinin sahih olup olmaması ve hibeden dönme ile alakalı davaların bulunduğu mahkeme kayıtlarındaki kararları etkilemektedir. Mahkeme kayıtlarında, hibe akdinin kuruluş şartlarından olan îcab için “hibe ettim” cümlesi, kabul için ise “ittihab ettim-kabul ettim” cümleleri kullanılmaktadır. Bunların yanı sıra özellikle hibe akdini tamam hale getiren kabz meselesine ayrıca önem atfedilerek tekid için kabz lafzı ile eş anlamlı olan “temellük-tesellüm” kelimeleri kabz kelimesinin hemen akabinde sıkça kullanılmaktadır. Ayrıca mahkeme kayıtlarında, diğer hukuk davalarında olduğu gibi ispat vasıtalarından olan şahitlik müessesesinin, hibe akdini kabul-reddetme ve hibeden dönme davalarındaki kararları belirlemedeki fonksiyonu görülmektedir.

Fetvalar ve mahkeme kayıtlarından hareketle İslam hukukunun Osmanlı uygulaması özelinde hibeden dönüşü engelleyen sebeplerle alakalı şunları söylemek mümkündür:

Hanefilere göre hibeden dönme, hibe konusu malın kabzı gerçekleşmeden önce ve sonra olmak üzere iki şekilde olabilir. Klasik Hanefî literatüründe her ne kadar kabzı gerçekleşmeyen hibe konusu maldan, hibe edenin rücu talebini ifade etmek için de “hibeden dönme” tabiri kullanılsa da aslında bu durum kabzı gerçekleşen hibeden dönme meselesinden farklıdır. Ancak her iki durumda da “hibeden dönme” tabiri şeklî yönü ifade etmek için kullanılmaktadır. Osmanlı fetvalarında ise kabzı gerçekleşmeyen hibeden dönme ile kabzı gerçekleşen hibeden dönmeyi birbirinden ayırmak için kabzı gerçekleşmeyen hibeden dönme “batıl” terimi ile ifade edilir. Bununla beraber mahkeme kayıtlarında kabzı gerçekleşen ve gerçekleşmeyen hibeden dönme davalarında klasik Hanefî literatüründe olduğu gibi “hibeden dönme” tabiri kullanılmaktadır. Fetvadaki -batıl- ifadesi ile vurgulanmak istenen esas nokta, aslında hibe akdinin hiç meydana gelmediği, oluşmayan hibe akdinden dönmenin anlamsız olacağıdır.

Hem kabzı gerçekleşmeyen maldaki hibeden dönme hem de kabzı gerçekleşen maldaki hibeden dönme ile ilgili mahkeme kayıtlarındaki davalarda, Hanefîlerin “ahlaken uygun olmasa da herhangi bir engel olmaması durumunda bağışlayan hukuken hibesinden dönebilir” görüşüne mutabık hükümler vardır. Kabz gerçekleştiği ve herhangi bir engel olmadığı halde hâkim kararıyla hibesinden dönen yaşlı ve fakir kişinin mahkemede kullandığı ifadeler, hibeden dönme özelinde ahlak ve hukuk ilişkisini göstermesi açısından dikkate değerdir. Bu örnekte, hibesinden dönen kişi kendisinin çok yaşlı, fakir ve muhtaç biri olduğunu, bundan dolayı hibesinden dönmek (evi satıp parasını ihtiyaçları için kullanabilir) durumunda olduğuna dair açıklama yapmaksızın hibesinden dönebilirdi. Açıklama yapması hukuken aranan bir şart değildi. Fakat böyle bir açıklama yapmasının gerekçesi muhtemelen Osmanlı toplumunda hibeden dönüşün hoş karşılanmamasıdır. Hibesinden rücu eden kişi kendisinin çok yaşlı, fakir ve muhtaç biri olduğunu ifadesinde özellikle vurgulayarak, aslında hibeden dönüşün ahlaken iyi bir davranış olmadığını farkında olduğunu ancak kendisinin yadırganmamasını hem karşı tarafa hem de topluma hissettirmek istemiş olabilir.

Kabzı gerçekleştiği halde hibeden dönmeyi engelleyecek yedi sebepten birisi bulunmasına karşın hibesinden dönmek isteyen ancak dönemeyen kişilerin hukuki durumları hem fetvalarda hem de mahkeme kararlarında yer almaktadır. Bütün fetvalar ve mahkeme kararları Hanefî mezhebinin görüşlerine uygundur. Hibeden dönme davalarının hiçbirisinde hibeden dönme talep eden kişiler kendileri hakkında yaşlılık, acziyet veya fakirlik gibi herhangi bir gerekçe ileri sürmemişlerdir. Böyle bir gerekçe sunmaları durumunda da mahkemenin vereceği karar değişmeyecekti.

Netice olarak Osmanlı dönemi fetva ve mahkeme kararlarında kabzı gerçekleşmeyen veya kabzı gerçekleşen hibeden dönme meselelerinde Hanefî mezhebinin görüşlerine mutabık kalındığı sonucuna varılmıştır.

Kaynakça

- Akgün, Ayla. 63/2 Numaralı Kayseri Şer'iyeye Sicili Transkripsiyon ve Değerlendirme. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Aksoy, Perihan. 35 Numaralı Ayntab Şer'iyeye Sicilinin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Aydın, Mehmet Akif. *Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul: Beta Yayınları, 2012.
- Aynî, Ahmed b. Musa. *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 2. Basım, 1410/1990.
- Bâb Mahkemesi 54 Numaralı Sicil (H.1102/ M. 1691), haz. Hüseyin Kılıç-Yılmaz Karaca-Rasim Erol-Salih Kahrıman-Fuat Recep-Sabri Atay. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011. <http://www.kadısicilleri.org/index.php>
- Bâcî, Ebü'l-Velid Süleyman b. Halef b. Sad b. Eyyub. *el-Müntekâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir Ahmed Atâ. 9 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1420/1999.
- Bardakoğlu, Ali. "Hibe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/421-426. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kâmusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1976.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Camiu's-Sahih*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Buhûtî, Yunus b. İdris. *Şerhu Münteha'l-İrâdât*. thk. Abdulmuhsin et-Türkî. 7 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risale, 1420/2000.
- Çelikan, Serkan. *Mecelle'nin Külli Kaidelerinin Hadislerdeki Dayanakları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021.
- Çökük, Serpil. 57/3 Numaralı Kayseri Şer'iyeye Sicili. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Debbağzâde Numan Efendi, Tuhfetü's-Sukûk. University of Toronto Library, K 119712t8-1843.

- Derdîr, Muhammed b. Ahmed. *Akrabu'l-Mesâlik li-Mezhebi'l-İmam Mâlik*, Kano: Mektebetü Eyyüb, 1420/2000.
- Desûkî, Muhammed b. Ahmed b. Arafe. *Hâşiyetü'd-Desûkî ale's-Şerhi'l-Kebîr*, 4 Cilt, b.y.: İhyâu'l-Kütübü'l-Arabiyye, ty.
- Doğan, Nurullah. 1629-1631 Tarihleri Arasında Konya'nın Sosyal ve Ekonomik Durumu. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Galata Mahkemesi 90 Numaralı Sicil (H.1073-1074/ M. 1663)*, haz. Fuat Recep-Salih Kahrıman. İstanbul: İSAM Yayınları, 2012. <http://www.kadısicilleri.org/index.php>
- Güven, Mehmet Ali. 33 Numaralı Konya Şer'îyye Sicili. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Hâkim en-Nisâburî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999.
- Halebî, İbrahim b. Muhammed b. İbrahim. *Mülteka'l-Ebhur*. thk. Vehbî Süleyman el-Ulbânî. 2 Cilt. b.y.: y.y., 1406/1986.
- Hıra, Ayhan. "Klasik Fıkıh Kaynaklarında Hibeden Dönme Meselesine İlişkin Temel Yaklaşımlar". *JASSS* 58/2 (2017), 237-250.
- "Hibe", *el-Mevsuatu'l-fıkhiyye*. 42/120-155. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1425/2004.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz. *Reddü'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr*. thk. Ali Muhammed Muavved. 13 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003.
- İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebi Bekr. *Câmiu'l-fikh*. thk. Yüsri es-Seyyid Muhammed. 7 Cilt. Mansûra: Dâru'l-Vefâ, 2000.
- İbn Kudâme, Ahmed b. Muhammed. *el-Muğnî*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. 15 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 3. Basım, 1417/1997.
- İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid. *Sünenu İbn. Mâce*. 2 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-İlmiyye, 1313.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. nşr. Abdullah Ali el-Kebîr. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.

- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrahim. *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 8 Cilt. b.y.: Matba'atü'l-İlmiyye, 1417/1997.
- İbn Rüşd, Ahmed b. Muhammed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. thk. Ali Muhammed Muavved. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1427/2007.
- Kahveci, Nuri - Kuş, Fatih. "Hanefîlere Göre Hibeden Dönmenin Şartları". *Hikmet Yurdu* 14/27 (2021/1), 79-93.
- Kartal, Mine. *20 Numaralı Ayntab Şer'iyeye Sicilinin Transkripsiyonu ve Değerlendirmesi*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Kâsânî, Ebû Bekir b. Mesûd. *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2. Basım 1407/1986.
- Kaya, Selahattin. *807 Numaralı Bartın Şer'iyeye Sicili Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi*. Karabük: Karabük Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Kaya, Süleyman. "Sak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/586-587. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2008.
- Kıvanç, Vehbi. *64/1 Numaralı Kayseri Şer'iyeye Sicili*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Kudûrî, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Cafer. *el-Muhtasar*. thk. Kamil Muhammed Uveyda. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1417/1997.
- Küçük, Fatih. *14 Numaralı Konya Şer'iyeye Sicili*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Merğînânî, Burhânüddîn b. Abdilcelil. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. thk. Muhammed Adnan Derviş. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, ts.
- Molla Hüsrev. *Dürrü'l-hükkâm fi şerhi Gureri'l-ahkâm*. 2 Cilt. İstanbul: Mir Muhammed Kütüphanesi, 1307/1890.
- Müzenî, İbrahim İsmail b. Yahya b. İsmail, *el-Hâvi'l-Kebîr*. thk. Ali Muhammed Muavved. 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1414/1994.

- Narinç, Ökkeş. 64 Numaralı Gaziantep Şer'iyeye Sicili'nin Transkripsiyonu ve Değerlendirmesi. Kilis: Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Özmen, Cengiz. 91/2 Numaralı Kayseri Şer'iyeye Sicili. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Sahnûn, Abdüsselâm b. Said. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1413/1994.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- Şener, Abdulkadir. *İslam Hukukunda Hibe*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1984.
- Şeyhülislâm Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*. Ankara: TBMM Kütüphanesi, 1927/841, 1a-283a.
- Şeyhülislâm Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Feyziye*. haz. Süleyman Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.
- Şeyhülislâm Minkârizâde Yahya Efendi. *Fetâvâ-yı Yahya Efendi*. Londra: British Museum, 135, 1a-378b.
- Şeyhülislam Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-Fetâvâ*. haz. Süleyman Kaya-Betül Algın-Zeynep Trabzonlu-Asuman Erkan. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- Şîrâzî, Ali b. Yusuf. *el-Mühezzeb fî fikhi'l-İmam eş-Şafiî*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1416/1995.
- Şîrbînî, Muhammed b. Ahmed. *Muğni'l-Muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzi'l-Minhâc*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1418/1997.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed el-Mısırî. *Şerhu Meâni'l-Âsâr*. thk. Muhammed Zehrî en-Neccâr. 5 Cilt. b.y.: Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994.
- Taşınhan, Mustafa Fırat. 32 Numaralı Konya Şer'iyeye Sicili. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Tezal, Fuat. 61 Numaralı Ankara Şer'iyeye Sicil Defterine Göre Ankara'da İctimai ve Sosyal Hayat. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemi. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 5 Cilt. Kahire: Mustafa el-Babi el-Harabi, 1978.
- Yıldırım, Abdurrahman. *91/3 Numaralı Kayseri Şer'iyye Sicilinin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Yıldırım, Ömer. *535 Numaralı Afyon Karahisar Şer'iyye Sicilinin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi*. Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Yiner, Abdulnasır. *443 Numaralı Siverek Şer'iyye Sicili*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Zebîdî, Ebu Bekir b. Ali. *el-Cevheretü'n-Neyyira şerhu Muhtasari'l-Kudûrî*. b.y.: y.y.,t.y.
- Zeyla'î, Fahrüddin Osman b. Ali b. Mihcen. *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 6 Cilt. Bulak: Matba'atü'l-Kübâ el-Emîriyye, 1313/1896.
- Zorlu, Mehmet. *1888-1889 Yıllarına Ait Samsun Şer'iyye Sicilinde Yer Alan Belgelerin Tahlili*. Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.



Muhadram Şair Lebîd b. Rebîa'nın Hayatı ve Muallakâsındaki Fahr Teması¹

Muhadram Poet Labid b. Rabi'ah's Life and The Fakhr Theme in His Mu'allaqat

Öğr. Gör. Ebubekir MATPAN

İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı
Anabilim Dalı

*Inonu University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Arabic
Language and Rhetorics*

Malatya, Turkey

Ebubekir.matpan@inonu.edu.tr

ORCID: 0000-0002-3571-5087

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 12 Mart / March 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 15 Haziran / June 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Matpan, Ebubekir . “Muhadram Şair Lebîd b. Rebîa'nın Hayatı Ve Muallakâsındaki Fahr Teması”. *Darülhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 2 (Haziran 2022), 38-74.

İntihal/ Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

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

Yayıncı / Published by: Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslam Araştırmaları Merkezi/ Cankiri Karatekin University Darulhadis Islamic Studies Center

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır./ Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.

¹ Bu makale İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalında hazırladığımız “Muhadram Şairlerden Lebîd b. Rebîa ve Muallakâsında Öne Çıkan Konular” isimli yüksek lisans tezimizden üretilmiştir./ This article was produced from my M.A thesis, titled “Lebid b. of Muhadram poets issues leading to Rebia and Mualkada” that was approved by the Basic Islamic Studies Department in the School of Graduate Studies of İnönü University in 2018.

Öz

Arap toplumunda önemli bir yeri olan şiir, kökü İslâm öncesine dayanan bir edebiyat türüdür. İslâmiyet'ten sonra da şiir önemini korumaya devam etmiştir. Arap şiirinin bu öneminden olsa gerek, dil âlimleri Arap dili gramerini kurallaştırma yolunda ilk sırada Kur'an'ı esas almakla beraber; ikinci sırada yer alan Arap şiirini referans gösterme konusunda Kur'an'dan daha fazla şiire başvurmuşlardır. Arap edebiyatında fahr teması Câhiliye döneminden itibaren şiirlerde işlenen temalar arasında yer almıştır. Câhiliye döneminin yetiştirdiği en önemli şairler şüphesiz ki muallakâ şairleridir. Bu çalışmada dördüncü muallakâ sahibi olan Lebîd b. Rebîa el-Âmirî'nin hayatı ve yalnızca muallakâsında işlediği fahr temalı beyitler ele alınacaktır. Muallakâ sahipleri arasında İslâm'ı kabul eden tek şahsiyet olması hasebiyle de Muhadram şairler arasındaki yerini almıştır. Lebîd, Câhiliye döneminde var olan şiir temalarının tamamını yazdığı beyitlerinde işlemiş, özellikle tasvir ve fahr temaları konusunda temayüz etmiştir. Şair fahr temasını işlerken dönemin bazı şairlerinde olduğu gibi başkalarının beğenisini kazanmak ya da övdüğü şahsiyetlerden maddi kazanç elde etmek gibi bir yola başvurmamıştır. Onun yazdığı fahr şiirleri kabilesinin veya kabile fertlerinin bahse konu olan özelliklerini anlatmak olmuştur. Lebîd'in bu özelliği onu sadece kendi kavminin nezdinde değil diğer Arap kabileleri arasında da saygın kılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Edebiyatı, Şiir, Muallakât, Muhadram, Lebîd b. Rebîa.

Abstract

Poetry, which has an important place in Arab society, is a type of literature that dates back to pre-Islamic times. Poetry continued to maintain its importance after Islam. Due to this importance of Arabic poetry, although language scholars use the Qur'an in the first place when they apply the rule to the Arabic language grammar;

They used more poems than the Qur'an in reference to Arabic poetry, which ranks in second place. The theme of fakhr in Arabic literature has been among the themes in the poems since the period of Jahiliyyah. Undoubtedly, the most important poets of the period of jahilliyyah are the mu'allaqat poets. In this study, the fourth mu'allaqat owner Labîd b.Rabi'ah al-Amiri's life and the couplets with the theme of fakhr , which he wrote only in his mu'allaqat, will be discussed. Being the only mu'allaqat owner poet whom accepted Islam, he has taken his place among muhadram poets. Labîd had worked all of the poetry themes that existed in the period of jahiliyyah in his couplets, especially in descriptive and fakhr themes. While using the theme of fakhr, he did not look for a way of gaining the admiration of others or gaining financial gain from the personalities he praised, as it was the case with some poets of the period. The fakhr poems that he wrote were to describe the characteristics of his tribe or members of the tribe. This characteristic of Labîd has given him a respected position not only among his own tribe but also among other Arab tribes.

Keywords: Arabic Language and Literature, Poem, Mu'allaqat, Muhadram, Labid b. Rabi'ah

Giriş

Lebîd b. Rebiâ, hem Câhiliye hem de İslâm döneminde yaşamış bir şahsiyettir. Şair dördüncü muallakâ sahibi olup büyük şairler arasında Arap edebiyatındaki yerini almıştır. Şiirlerinde kullandığı dil sebebiyle bazı yazarlar tarafından Câhiliye ve İslâm şairlerinin en iyisi kabul edilmiştir.¹ Lebîd'in hayatına ve muallakâsındaki fahr temasına geçmeden önce muhadramın tanımı yapıp muhadram şairlerin İslâm'a karşı takındıkları tavırları ve şairin yaşadığı dönemin sosyokültürel durumu

¹ Muhammed Cebr Hâmid, *Lebîd b. Rebiâ hayâtuhu ve şî'ruh* (Kahire: Câmîatü'l-Ezher, Risâletü'l-Mâcîster, 1977), 2.

ile bu dönemde şairlere verilen değeri özetlememiz, bu çalışmanın daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.²

Hadreme kökünden gelen Muhadram kelimesinin çoğulu muhadremûndur. Sözlükte: *sünnet olmamak, nesebi karışık olmak*,³ gibi anlamlara gelen bu ifadenin hadis ve edebiyat ilimlerinde farklı tanımları yapılmıştır.⁴ Muhadram denilince ilk olarak hadis ilmi çatısı altında kullanılan “hem Câhiliye hem de İslâm döneminde yaşayıp Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslüman olan kişi” tarifi akla gelmektedir.⁵ Ancak burada Arap edebiyatı açısından söz konusu kelimenin tanımı üzerinde durulmaya çalışılacaktır. Muhadram, bir edebiyat terimi olarak Hz. Peygamberle görüşüp görüşmeme, ona inanıp inanmama konusu dikkate alınmadan ömrünün bir

² Lebîd b. Rebîa ile ilgili yapılan çalışmalar için bk. Abdurrahman Özdemir, *Eski Arap şiirinin zirve isimlerinden biri Lebîd b. Rabîa el-Amiri ve Divanı* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2007); Ahmet Turan Aslan, “Lebîd b. Rebîa ve Muallakâsı”, *İlim ve Sanat Dergisi* 21 (1988), 43-46; Süleyman Tülüçü, “Lebîd b. Rebîa” (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003); Süleyman Tülüçü, “Büyük bir İslâm şairi: Lebîd”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (30 Haziran 1991); Mehmet Yolcu, “Lebîd b. Rebîa ve Tevhide Çağırın Şiiri”, *Hikmet Yurdu* 1/2 (2008), 111-140; Halil Özcan, “Lebîd b. Rabîa ve Muallakâ'sı”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2010), 81-94; İsmail Hakkı Sezer, “Lebîd b. Rebîa'nın Muallakâsında Doğal Ortam Tavirleri ve İmruu'el-Kays ve Tarafa ile Mukayesesi”, *Nüşa* 12/34 (2012), 79-102. Bu makaleyi adı geçen çalışmalardan ayıran özellik, öncelikle Muhadram şairlerin Arap yarımadasına indirilen dine karşı takındıkları tavır ele alınmıştır. Akabinde Arap toplumunda şiir ve şaire atfedilen değer incelenmiş olup Câhiliye döneminde fahr temasına da atıfta bulunulduktan sonra Lebîd'in muallakâda hangi şiirlerde kedisini hangilerinde kavmini övdüğü beyit sayıları da verilerek konuyla ilgili değerlendirmeler yapılmıştır.

³ Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, thk. Yusûf el-Bîkâî (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995), “hadrame”894.

⁴ Muhadram kelimesinin Hadis ve Edebiyat tanımları için bk. Yahyâ el-Cübûrî, *şîru'l-muhadramin ve eserü'l-İslâm'i fîhi* (Bağdat: Mektebetü'n-Nahda, 1964), 54-55.

⁵ Muhammed Ali et-Tehânevî, *Mevsûatu keşşâfî istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Alî Dahrûc (Lübnan: Mektebet Lübnan, 1996), 1/1495; Mehmet Efendioğlu, “Muhadremûn” (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), 30/395.

kısmını Câhiliye Dönemi'nde, bir kısmını ise İslâm devrinde geçiren ve her iki dönemde de eser ortaya koyan şairlere verilen isimdir.⁶

Muhadram şairlerin İslâm dinine karşı takındıkları tavırlar, yaşadıkları bölgelere göre farklılık göstermiştir. Bunları üç gruba ayırabiliriz:

Medine Şairleri: Bu bölgenin şairleri İslâm'ı kabul edip iman etmeyenlere karşı dinlerini savunmuşlardır. Bunların başında Hz. Muhammed'in (s.a.v.) şairi Hassân b. Sâbit (r.a) (öl. 60/680) gelir. Onun dışında Abdullah b. Revâha (r.a) (öl. 8/629), Kâ'b b. Mâlik (r.a) (öl.50/670) ve sonradan Müslüman olup Kaside-i Bürde eseriyle meşhur olan Kâ'b b. Züheyr (r.a) (öl.24/645) gelmektedir. Bu grupta yer alan kadın şairlerin başında ise Safiyye bint Abdüllmuttalip (r.a) (öl. 20/641) gelmektedir.

Mekke ve Taif Şairleri: Bunlar İslâm dinini kabul etmeyen, öldürülen müşriklerin yasını tutan, Hz. Muhammed'i (s.a.v.), İslâm'ı ve Müslümanları şiiirleriyle hicveden şairlerdir. Bunların öncüleri arasında Abdullah b. Zeberî (öl. 632/15) gelmektedir. Ayrıca bu guruba dahil olmadığı halde İslâm'ı, Hz. Muhammed'i (s.a.v.) ve Müslümanları hicveden Yahudi şair Kâ'b b. el-Eşref (öl.3/624) de bunların arasına yer almıştır.

Bedevî Şairler: Müslüman olup şiiirlerinde İslâm'ın etkisi olmayan şairlerdir. Mütemmim b. Nuveyrete el-Yermûî (r.a) (öl. 30/650) bu grupta sayılabilir.⁷ Bunların şiiirleri Câhiliye şiiirinin devamı olduğundan kendilerine muhadramûn denmesi güçtür. Edebiyat alanında bunlara muhadram denmesi ise bu kavramı genelleştirme kabilindedir.

⁶ Muhammed b. Ebi'l-Hattab Ebû Zeyd el-Kureşî, *Cemheretü eş'ari'l-'Arab fi'l-Câhiliyyeti ve'l-İslâm* (Kahire: Mat'baa'tu nahdati Mısır, ts), 84; Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları No:1727, Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Enstitüsü, ts.), 6; Ahmet Kâzım Ürün, *Klasik Arap Edebiyatı* (Konya: Çizgi Kitapevi, 2015), 33.

⁷ Hâmid, *Lebîd b. Rebiâ hayâtuhu ve şii'ruh*, 13-15.

1. Lebîd B. Rebîa'nın Yetiştığı Ortamın Sosyokültürel Yapısı ve Bu Dönemde Şairlere Verilen Değer

Söz konusu şairin İslâmiyet'ten önce yaşadığı bu döneme isim olarak verilmiş “Câhiliye” kelimesinden başlayarak sosyal ve kültürel ortama işaret etmek çalışmanın daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Cehalet veya cehl sözlükte, “bilmemek” anlamına gelir. Cehl; kişinin inanç, söz veya davranışları konusundaki bilgisizliğini, cehalet ise kendi dışında kalan durumlara ilişkin bilgisizliğini ifade eder.

Arap toplumunun İslâm öncesi dönemine “Câhiliye” denmesi; Arapların o günkü toplum düzenini sağlayacak semavi bir kitaba sahip olmamaları, yaşamlarını putlara taparak idame ettirmeleri ve kendilerinden kabul etmedikleri insanlara karşı kötülük yaparak toplum içinde sosyal ilişkilere riayet etmemelerine bağlanmaktadır. Modern Arap edebiyatçılarının çoğu, önceden beri kabul edilen “bilgisizlik çağı” şeklindeki bu anlayışa Câhiliye Dönemi'nde yazılan şiirlerden, Kur'ân'dan ve hadisten örnek vermek suretiyle farklı bir yorum getirmişler ve bu dönemi “barbarlık dönemi” olarak tanımlamışlardır. Bu anlamda *Câhiliye*'nin asıl karşıtının “hilim” olduğunu söylemişlerdir.⁸ Nitekim hilim; metânet, güç, sağlık, teennî, sükûnet, bağışlama, yumuşak huyluluk, ahlak ve karakter sağlamlığı gibi manalara gelmektedir. Bu minvalde Câhiliye Dönemi barbarlık ve vahşetin hüküm sürdüğü dönem olarak ifade edilmektedir.⁹ Kur'ân'da yer alan “*hamiyyetü'l-câhiliye*” (Câhiliye taşkınlığı) tabiri ise Arapların uzlaşmaz karakterlerini ifade etmektedir. Bu yüzden İslâm'dan önceki dönemin temel ahlâkî karakteri arasında sayılan kişinin gücüyle böbürlenmesi, kendine güvenmesi, otorite tanınaması, kesin bir şeref duygusu vb. hususlar “cehl” kavramı içinde mütalâa edilmiştir. Bu dönemde bazı Arap kabileleri arasında haram aylarda sık sık meydana gelen *ficar* savaşlarının çıkış nedenlerine bakıldığında Câhiliye toplumunun ahlâkî karakteri daha iyi anlaşılmaktadır. Bu

⁸ Mustafa Fayda, “Câhiliye” (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 7/17-18.

⁹ Goldziher İgnaz, *Klasik Arap Literatürü*, çev. Yüksel Azmi, Er Rahmi (Ankara: İmaj Yayınları, 1993), 16.

savaşlardan ilki, Ukâz panayırında Gifar kabilesinden bir adamın “Arapların en şereflişi benim. Kim benden daha şerefli olduğunu iddia ediyorsa gelsin, kılıcı ile şu ayağıma vursun.” şeklindeki sözlerine karşılık Beni Duhman kabilesinden biri tarafından ayağının kılıçla parçalanması sebebiyle patlak vermiştir. İkinci ficar savaşının çıkış sebebi ise Kinane oğulları gençlerinin, Amiroğulları kabilesinden bir kadına sarkıntılık yapmasıdır. Üçüncü ficar savaşı ise borç ödememe yüzünden çıkmıştır.”¹⁰

Cehl ifadesinin bu anlamıyla Câhiliye şiirlerinde de kullanıldığı görülmektedir. Nitekim muallâka sahibi Âmr b. Külsûm (ö. 584 veya 600) muallakâsının bir beytinde şöyle demiştir (er-Remel):

أَلَا لَا يَجْهَلُنَّ أَحَدٌ عَلَيْنَا فَجَهْلٌ فَوْقَ جَهْلٍ الْجَاهِلِنَا

“Kimse bize karşı zorbalık etmesin yoksa her zorbadan daha zorba oluruz.”¹¹

Bu beyitte cehaletten kasıt, yumuşaklığın zıttı olan kabalıktır.¹² Arap yarımadasında, İslâmiyet gelmeden önce Hz. İsa’dan Hz. Muhammed’e (s.a.v.) kadar geçen süreye bir isim olarak verilen Câhiliye daha geniş bir anlamda ele alınmış, Arapların ilim ve inanç bakımından tam bir bilgisizlik içinde yaşadıkları görüşü yaygınlık kazanmıştır.¹³

Lebîd b. Rebîa’nın yetiştiği çevre, ataerkil kültürün egemen olduğu bir putperest toplumdur. Birkaç bölgede yer alan, önemli merkezleri oluşturan belli başlı şehirler dışında konargöçer yaşam tarzının olduğu, geçim kaynaklarının ise genel olarak hayvancılık ve avcılık olduğu bilinmektedir Mera ve otlak arama sebebiyle bazen göçebelik zorunlu hale gelmiştir.¹⁴

¹⁰ Feriha Özmen, “Dönemin Şiirlerinden Örneklerle Câhiliye Araplarında Ahlak”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 1/3 (01 Eylül 2012), 303-304.

¹¹ Âmr b. Külsûm, *Dîvân Âmr b. Külsûm*, thk. İmîl Bedî Yakûp (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arbî, 1991), 78.

¹² Süleyman Tülücü, “Câhiliye Kelimesinin Mana ve Menşei”, *Atatür Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1980), 279-280.

¹³ Neş’et Çağatay, *İslâmdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı* (Ankara: Mars T. ve S.A.Ş Matbası, 1957), 86.

¹⁴ Mehmet Yolcu, “Lebîd b. Rebîa ve Tevhide Çağırın Şiiri”, *Hikmet Yurdu* 1/2 (2008), 111.

İslâm'dan önceki toplum hayatına bakıldığında Arapların şehirli ve bedevî olmak üzere iki sınıfa ayrıldığı görülmektedir. Yerleşmeye müsait yerlerde oturan ve şehirli denen sınıf ziraat ve ticaretle uğraşırken bedevî grup hayvan besleyerek çöl ve açık alanlarda göçebe bir hayat sürüyorlardı. Bu hayat tarzı Arap şairlerinin de şehir ve çöl şairleri şeklinde iki kısma ayrılmasına zemin hazırlamıştır. Lebîd b. Rebîa Arapların periyodik olarak düzenlediği Ukâz panayırlarına katılmış ve şiirlerini okumuştur. Bu panayırarda şiir uzmanı ve eleştirmenlerin teveccühüne mazhar olmuş ve takdirlerini kazanmıştır. Bedeviliğin hâkim olduğu bu dönemde söz konusu edebiyatçı şiire yönelmiş, şairler ve toplum nezdinde en üst merteye olan muallakâ sahibi olmayı başarmıştır.¹⁵ Kendisi inanç, düşünce, hayat tarzı, sosyokültürel çevre, toplumun kayıt defteri ve hafızası konumunda bulunan şiir sanatında önemli bir konumda yer almıştır. Zira şiir ve edebiyat o dönemde toplumun aynası ve tarihi belgeleri konumundadır.¹⁶

Kabilenin tek güç olması, koyduğu kuralların yegâne kural olarak kabul edilmesi, bu kurallara uymayanların kabile dışına atılması, çıkarılanların ise başka bir kabilenin himayesine girmesi ve eski Arap toplumu üzerinde şiirin etkisi¹⁷ günümüz bakış açısıyla değerlendirildiğinde oldukça zor bir durumdur.¹⁸ Bir kabile için şairinin olmaması sadece talihsizlik değil, aynı zamanda bir utanç vesilesi sayılıyordu. Kaynaklarda o dönemdeki kabilelerin diğer kabilelerin şairleri ayarında bir şairden mahrum kaldıkları zaman birden çok kabilenin bir araya gelerek şiir inşad etmek suretiyle hayatta kalma mücadelesi içinde oldukları anlatılır.¹⁹ Şiirin bu derece etkili ve önemli olması, Câhiliye devrinde olduğu gibi İslâmî devirde de şairin uzun bir süre toplumun önde gelenlerinden sayılmasına olanak sağlamıştır. Şair;

¹⁵ Murat Fırat, *Hassân b. Sâbit'in İslâm Sonrası Şiirlerinde Câhiliye Döneminin Etkileri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans, 2013), 3-4.

¹⁶ Yolcu, "Lebîd", 112.

¹⁷ Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi -I, Cahiliye dönemi* (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2009), 1/50.

¹⁸ Çetin, *Eski Arap Şiiri*, 4.

¹⁹ Fırat, *Hassân b. Sâbit*, 4.

kabilesinin diğer kabilelerle yaptığı müzakerelere katılan, bu görüşmelerde kabilesini ve içinde yetiştiği çevreyi temsil eden önemli bir şahsiyettir.²⁰

Okuma yazma bilen fertlerin sınırlı sayıda olduğu ve ümmiliğin yaygın olduğu Câhiliye devrinde şair, bağlı bulunduğu kabilesinin önde gelenlerinden sayılmıştır. O; barış zamanlarında kabilenin övünç sebebi, savaş alanlarında ise çok etkili bir kişiliktir. Şair, kullandığı hicv silahı ile düşmanına kapanması güç yaralar açar, iki kabileyi galeyana getirerek birbirlerine düşürebilirdi.²¹ Dönemin belki de en önemli işlerinden biri olan şiir söyleme hususunda, sahip oldukları üstün yetenekle şairin saldırılarına maruz kalmak istemediklerinden, söyledikleri konusunda ona uyulur veya kendisine görünmemek için bir düşman gibi köşe bucak kaçılırdı.²²

Kabileler arasında meydana gelen savaşlarda bir şair düşman kabilenin eline düşerse onu esir alan kabile kendilerini hicvetmeyeceğine dair ondan söz almadan onu serbest bırakmazdı. Bu durumun İslam'ın ilk dönemine kadar da devam ettiği, Hz. Ömer'in (r.a) (öl. 23/644) insanları hicvetmekten vazgeçmesi karşılığında el-Hutay'e (öl. 59/678) üç bin dirhem veya dinar verdiği ve hatta dilini kesmekle tehdit ettiği anlatılmaktadır. Özellikle de kendini şiirle savunma yeteneği olmayan kişinin o toplumda bir şairin hicivlerine maruz kalmasından daha çok korktuğu başka bir durum yoktu. Hiciv edebiyatı veya başka bir deyişle şiir, Emevîler döneminde de yükselişini sürdürmüştür. Emevîler, şiirin Arap edebiyatına hâkim bir unsur derecesine tekrar getirilmiş olmasıyla birlikte şiirin câhiliye devrinde kalmayıp İslam'ın bazı dönemlerinde bile güçlü bir savaş silahı olarak kullanıldığını göstermişlerdir.²³

²⁰ Çetin, *Eski Arap Şiiri*, 9-10.

²¹ Mahmut Esat, *İslâm Tarihi* (İstanbul: Karaca Ofset Basımevi, 1983), 9-10.

²² Esat, *İslâm Tarihi*, 202.

²³ Ebü'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-İsfahânî, *el-Eğâni* (Kahire: Dârü İhyâü't-Türâsi'l-Ârabî, 1963), 2/156-158.

Câhiliye şiirinin doğup geliştiği yer çöl, yani bâdiyedir. Bu sebeple şiir de bedevî hayatın aynası olmuş ve genelde deve, çöl, bâdiye, göçebe hayat, vahalar (çölde su bitkisi olan yer), ırmaklar ve tepeler etrafında yoğunlaşmıştır. Şehirlerde de kimi şairler yetişmiş olmasına rağmen büyük şairlerin tamamına yakını veber/çadır ehli olanlardır. Hem Câhiliye hem de İslâm dönemi edebiyatçıları, şehirli bir şairin bedevi bir şairi geçemediği konusunda hemfikir olmuşlardır.²⁴

Câhiliye toplumunda şiir ve şaire verilen önem Arapların şu geleneğinden kolaylıkla anlaşılabilir: Araplarda herhangi bir kabilede şair yetiştiği zaman diğer kabileler gelip onları tebrik ederlerdi. Bunun karşılığında şair yetiştiren kabile yemekler yapar, ziyafetler verir, kadınlar düğünlerde olduğu gibi bir araya toplanıp çalgılar çalarak eğlenirlerdi. Yaşlılar, gençler ve çocuklar da birbirlerini kutlardı. Çünkü şair; onların şeref ve namuslarının korunması, özellik ve neseplerinin savunulması, babadan oğula tevarüs eden cömertlik ve güzel adetlerinin ebedileştirilmesi, şeref ve şanlarının yüceltilmesi konusunda kabile adına bir misyon yükleniyordu. Dolayısıyla Araplar erkek çocuğun doğmasından ve içlerinden bir şair çıkmasından dolayı sevinç duyuyorlardı.²⁵ Şiirin Câhiliye toplumundaki önemini gösteren başka bir durum ise; iki veya daha fazla kabile arasında savaş öncesinde yapılan kılıç düellosu gibi kabileler tarafından seçilen şairler arasında şiir atışmaları diyebileceğimiz düelloların yapılmasıdır.²⁶

Elimizdeki mevcut kaynaklarda şairin hayatıyla ilgili yeterli bilgi bulunmamasından dolayı kendisini detaylı bir şekilde ele almak güçleşmektedir. Bu durum sadece onun hayatıyla ilgili olmayıp o dönem yaşamış tüm şairler için de geçerlidir.²⁷ Şairimizin tam adı, Ebu Âkil Lebîd b. Rebîa b. Mâlik b. Ca'fer el-Âmirî el-

²⁴ Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l melâyîn, 1981), 1/89; Yolcu, "Lebîd", 112.

²⁵ Ebû Alî el-Hasen b. Reşîk el-Kayrevânî, *el-Umde fî mehâsini's-şî'r ve âdâbih*, thk. Muhammed Muhyeddîn Abdulhamîd (Kahire: Dârü'l- Cîl, 1981), 1/89; Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi -I*, 1/75.

²⁶ Ürün, *Klasik Arap Edebiyatı*, 19.

²⁷ Yahyâ el-Cübûrî, *Lebîd b Rebîa el-Âmirî* (Kuveyt: Dârü'l- Kalem, 1983), 91.

Ca'feri b. Kilâb b. Rebîa b. Âmir b. Sa'sa el- Âmirî'dir.²⁸ Lebîd, Âmir oğullarının önemli bir kısmını teşkil eden Kilâbların kollarından Ca'fer oğullarına mensup cömertliğiyle meşhur Rabi'a b. Malik'in oğludur.²⁹

Doğum tarihiyle ilgili kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Kaynaklarda M. 560-570 yılları arasında doğduğu yönünde birtakım bilgiler geçse de tam olarak ne zaman doğduğu bilinmemektedir.³⁰ Kendisi kavminin katıldığı önemli olaylara iştirak etmiştir. Bunlardan ilki, Şi'b Cebele Savaşı'dır. Lebîd'in bu savaşa katıldığı zaman henüz dokuz veya on yaşlarında olduğu aktarılmaktadır. Bu savaş, babasının öldürüldüğü Zîâlak Savaşı'ndan sonra meydana gelmiş ve Lebîd amcalarıyla beraber küçük yaşta olduğu halde bu savaşa katılmıştır.³¹

Lebîd b. Rebîa, İslâm'a girmeden önce kendisiyle ilk Müslümanlardan olan Osman b. Maz'ûn (r.a) (öl. 2/623-24) arasında bir atışma geçmiştir. Söz konusu olay, Mekke'de meydana gelmiştir. Lebîd, Mekke'de bulunduğu sırada Hire hükümdarı en-Nu'mân için yazdığı bir methiyeyi Mekkeli müşriklere okur. O sırada Mekke'den Habeşistan'a hicret etmiş olan, ancak el-Velîd b. Muğîre'nin himayesinde Mekke'ye tekrar gelebilen sahabe Osman b. Maz'ûn da o mecliste bulunmaktaydı. Lebîd ilk olarak aşağıdaki beyitte geçen sözleri sarf eder: (el- Hafif):

أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ وَكُلُّ نَعِيمٍ لَا مَخَالَةَ زَائِلٌ

²⁸ İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, çev. Naim Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 1/203; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğabe fî ma'rifeti's-sahâbe* (Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2012), 1052.

²⁹ el-Kureşi, *Cemheretü eş'ari'l-'Arab fî'l-Câhiliyyeti ve'l-İslâm*, 82; Ahmet Hasan ez-Zeyyât, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî* (Kahire: Dâr Nehdat Mısır li't-Tab' ve'n-Neşr, 1977), 58.

³⁰ Hannâ el-Fâhûrî, *el-Câmi' fî târihi'l-edebi'l-'Arabî (el-edebu'l-Kadim)* (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1986), 280; Nurettin Ceviz vd., *Yedi Askı Arap Edebiyatının Harikaları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 97.

³¹ el-İsfahânî, *el-Eğâni*, 10/171; Abdurrahman Özdemir, *Eski Arap şiirinin zirve isimlerinden biri Lebîd b. Rabîa el-Amiri ve Divanı* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2007), 66.

“Allah’tan başka her şey batıldır. Ve her nimet şüphesiz yok olmaya mahkûmdur.”³²

Hız. Osman, şairin birinci mısrasını takdirle karşılar ve “Doğru söyledin.” der. İkinci mısrayı okuyunca karşı çıkar ve Lebîd’e bütün müşriklerin önünde bu sözüne itiraz ederek “Yalan söyledin, Cennet nimetleri ebedidir ve asla yok olmayacaktır.” der. Bu durum karşısında şaşırıp kalan Lebîd müşriklere; “Ey Mekkeliler! Bu sizin yeni adetlerinizden midir? Sizin meclislerinizde daha önce misafir bu şekilde rencide edilmezdi.” diyerek bu duruma karşı memnuniyetsizliğini dile getirir. Bu sözler üzerine, oradakiler; “Sen ona aldırma, bu bizim dinimizi terk eden beynsizlerdendir.” derler.³³

Mekke’de meydana gelen bu olayın daha sonraki dönemde Lebîd’in Müslüman olmasında etkili olduğunu ifade edebiliriz. Zira Lebîd, burada bütün olumsuz şartlara rağmen güçlü ve sarsılmaz bir imana sahip bir şahsiyetle karşılaşmış ve ömrünün sonuna kadar bu olayın etkisinde kalmıştır.

Yukarıdaki beytin ilk mısrası olan (el-Hafif) *أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ* “Allah’tan başka her şey batıldır,” sözünü, Hız. Peygamber (s.a.v.) takdir etmiş ve “Şimdiye kadar şiir olarak söylenmiş en doğru sözdür.” buyurarak beğenisini ifade etmiştir.³⁴ Hız. Peygamber’in kalplerini İslâm’a ısındırmak amacıyla zekât verdiği kimseler (müellefe-i kulûb) arasında bulunan Lebîd, kuvvetli görüşe göre hicri 9 (631) yılında Müslüman olmuştur.³⁵

Lebîd İslâmî davete hayatının ilerlemiş yaşında, yani duygulardan çok akıl ve tecrübenin ön planda olduğu dönemde icabet edip Müslüman olmuştur. Genel yapısı itibarıyla, İslâm’ın ilkeleriyle uyuşan ve onları benimseyen bir kişiliğe sahip olan şair yukarıdaki beyitte ve daha birçok beyitte hayat, ölüm, dünyanın faniliği, zaman

³² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fî Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahîh* (İstanbul: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1979), “Edeb”90; el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyîzi’s-sahâbe*, 1/204.

³³ el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyîzi’s-sahâbe*, 1/204.

³⁴ Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahîh*, “Edeb”90; İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-ğabe fi ma’rifeti’s-sahâbe*, 1052.

³⁵ Süleyman Tülücü, “Lebîd b. Rebîa” (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 27/122.

içinde nice kavimlerin ve hükümdarların gelip geçtiği, hiçbirinin dünyaya sahip olamadığı gibi konuları işlediği görülmüştür.³⁶ Lebîd'i, diğer muallaka sahiplerinden ayıran en önemli husus, onun İslâm'ı kabul etmesidir. Diğer muallaka sahiplerinin hiçbiri bu şerefi elde edememiştir. Lebîd, Müslüman olduktan sonra herhangi bir tereddüt ve şüphe içinde olmamıştır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatından sonra meydana gelen ridde (dinden dönme) hareketlerinin içinde de bulunmamıştır. Lebîd, bedevilere ve kabilesine tebliğ edilen İslâm'da tereddüt yaşamamış, bu yeni dine hayatının sonuna kadar bağlı kalmıştır.³⁷

Dönemin toplumu içinde önemli bir yer edinen şairimiz sadece şiir alanında değil; liderlik, cömertlik, hatiplik gibi o dönemin övülen bütün özelliklerini kendisinde barındıran bir şahsiyettir. O, diğer şairlerin aksine hiçbir şiirinde aşırılığa kaçmamış; Tarafe (öl. 564), Züheyr (öl. 609) ve diğer muallakâ sahibi olan veya olmayan şairler gibi şiirini bir kazanç vesilesi olarak kullanmamıştır.³⁸ Daha çok kendisinin ve kabilesinin sesi olmuş, bu minvalde şiir söylemeyi kendisine şiar edinmiştir. Lebîd, dönemin en birikimli kişilerinden biriydi. Yaşadığı dönemle ilgili bilgiler dışında, geçmişte yaşanmış olan olaylardan da haberdardı. Bu konudaki bilgisi, o dönem için hayretler uyandıracak bir seviyedeydi. Öyle ki, kendisinin yaşadığı dönemden çok önce yaşamış olup izleri dahi kalmayan milletlerin hükümdarlarına ait haberleri ondan ders çıkarmaları için dile getirir ve anlatırdı. Ayrıca okuma-yazmanın çok nadir olduğu o dönemde okur-yazar olmasıyla da biliniyordu.³⁹

Câhiliye şiirlerinde olmayan birçok tarihi bilgi Lebîd'in şiirlerinde mevcuttur. Şiirlerinde İrem, Ad, Himyer, Tübbâ kralları ve halkları ile Hz. Dâvûd (a.s), fil vakası ve en-Nu'mân b. Munzîr'le ilgili bilgilere rastlanır. Kendisinin Araplara has olan

³⁶ el-Cübûrî, *Lebîd b Rebîa el-Âmirî*, 135; Özdemir, *Lebîd b. Rabîa*, 75.

³⁷ el-Cübûrî, *Lebîd b Rebîa el-Âmirî*, 140.

³⁸ Carl Brockelmann, *Tarihu'l-edebi'l-'Arabî*, çev. Abdulhalîm en-Neccâr (Kûm: Darü'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2005), 1/145.

³⁹ el-Cübûrî, *Lebîd b Rebîa el-Âmirî*, 162-168; Özdemir, *Lebîd b. Rabîa*, 79-80.

nesep ve soy bilgisine de değinmek gerekir. O, Araplar arasında soy ağacını Adnan'a kadar ulaştıran az sayılı kişilerden biridir.⁴⁰ Bu birikimlerin yapmış olduğu seyahatlerden kendisine miras kaldığını söylemek yanlış olmaz. Lebîd, Araplar arasında ahde vefaya bağlılık gösteren ender şahsiyetlerinden biridir. Annesinin önceki evliliğinden olan üvey kardeşi Erbed'e öldüğü zaman yazdığı mersiyeler, amcası Ebû Berâ'ya duyduğu sevgi, saygı ve muhabbet onun ahde bağlılığını ortaya koymaktadır.⁴¹

Şairin en önemli vasıflarından birisi de babası Rebîa'dan aldığı cömertliktir. O; etrafında bulunan fakir fukarayı yedirir, ihtiyaçlarını karşılardı. Bu âdeti, Câhiliye Dönemi'nden beri vardı. Lebîd'in Müslüman olmadan önce kumardan kazandığı paraları yoksullara dağıttığı söylenmektedir.⁴² Câhiliye Dönemi'nde kıtlık ve soğuşun habercisi olarak sayılan saba rüzgârının estiği her vakit yoksulları doyuracağını ahdetmiş ve bu ahdine ömrünün sonuna kadar bağlı kalmıştır. Bunun dışında Lebîd'in iki yemek kabı vardı. Onları her gün doldurur ve yoksullara dağıtırdı. Öyle ki kendisi hakkında "Deve kesmeyip kan dökmediği gün görülmemiştir." denmiştir.⁴³ Bu alışkanlığını kendi yurdu olan Necid'de varlıklı durumdayken yerine getirmiş, Müslüman olup Kûfe'ye yerleştikten sonra da kısıtlı imkânlarına rağmen devam ettirmiştir.⁴⁴

Yukarıda anlatılanlara ek olarak onun Câhiliye toplumunun alışkanlıklarından tamamıyla uzak olduğunu söylemek de doğru olmaz. Kendisi, yukarıda da değindiğimiz üzere kumar oynamış ve kazançlarını yoksullara dağıtmıştır. İçkiyi de bir cömertlik nişanesi olarak şiirlerinde zikretmiştir. Ancak unutulmamalıdır ki içki

⁴⁰ Muhammed Ali el-Hüsnî, *Dîvânü'l-arap mevsûatu Lebîd b. Rebîa* (Ebu Dabî: Dârü'l-kütübü'l-Vataniyye, 2012), 50-51.

⁴¹ el-İsfahânî, *el-Eğâni*, 14/321.

⁴² Özdemir, *Lebîd b. Rabîa*, 81; Ahmet Turan Aslan, "Lebîd b. Rebîa ve Muallâkası", *İlim ve Sanat Degisi* 21 (1988), 43-44.

⁴³ el-Cübûrî, *Lebîd b Rebîa el-Âmirî*, 168-169.

⁴⁴ Özdemir, *Lebîd b. Rabîa*, 81.

ve kumar Câhiliye toplumunda kerem ve cömertliğin nişanesi olarak addediliyor, kişinin cömertliği bu ikisiyle ölçülüyordu. Lebîd de, kendisini ve kavmini övmeyi seven bir şahsiyetti. Kavmini överken onlarla gurur duyar, onlara mensup olmasından duyduğu memnuniyeti dile getirir ve onların diğer kabilelerde bulunmayan meziyetlerinden bahsederdi. Kendi nefsinin överken de kahramanlık, cömertlik, ahde vefa vb. hasletlerini anlatırdı. Lebîd, söylediği fahr (övünme) şiirlerinde orta yolu tutmuş ve aşırıya kaçmamıştı.⁴⁵

2. Câhiliye ve İslâm Döneminde Lebîd b. Rebîa

Lebîd, Câhiliye Dönemi'nin saygın şairlerinden biri sayılmıştır. Onun hakkında yazarlar kendisini *muallakâti's-seb'a'* şairleri arasında saymışlardır.⁴⁶ Lebîd, Câhiliye Dönemi'nde kabilesine çok hizmet etmiş şairlerin başında gelir. O; kavmini takdir eder, savunur, kara günde onların yanında yer alır ve acılarını dile getirirdi. Önemli gün ve olaylarda ön plana çıkmış kahramanlara şiirlerinde yer vermiş ve onları sonraki nesillere aktarmıştır.⁴⁷

Lebîd; Câhiliye Dönemi'nde söylediği şiirlerinde hiciv, vâsf, fahr, hamaset ve medihe çokça yer vermiştir. Fakat bu medihin kendisine, babasına, dedelerine ve kabilesinden olan yakınlarına yönelik olduğu görülür. Ayrıca kabilesinin cesareti, savaşlarda gösterdikleri başarıları ve iyilikleriyle de övünürdü. Kasidelerinde kendi sıfatlarından, gece arkadaşlarıyla yaptığı yolculuklarından, başkalarına ikram ettiği içkilerden ve aç insanları doyurmasından bahsederdi. Muallakâsında olduğu gibi kasidelerine mukaddimelerle başladılar. Mevkileri (diyar) ve sevgilileri zikretmekle kasidelerine giriş yapar, daha sonra uzun çölleri devesiyle nasıl geçtiğini dile getirip devesinin yavrusunu kaybetmiş ineğe benzediğini ifade ederdi. Ardından da

⁴⁵ el-Cubûrî, *Lebîd b. Rebîa el-Âmirî*, s. 176; Özdemir, *Lebîd b. Rebîa el-Âmirî ve Divanı*, s. 84.

⁴⁶ Ebu Abdillâh el-Hasan b. Ahmed ez-Zevzenî, *Şerhü'l-mu'allakâti'l-aşr* (Beyrut: Mektebetü'l-Hayât, 1983), 156; Mustafa el-Gâlâyînî, *Ricâlü'l-muallakâti'l-aşr* (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1988), 164.

⁴⁷ Yolcu, "Lebîd", 120.

kendisinin ve kabilesinin cömert oluşuyla övünürdü. Lebîd'in Câhiliye Dönemi'ndeki kasideleri genel anlamda bu minvaldeydi. Söylediklerini pekiştirmek için bazen tabiat olaylarından, özellikle de yağmurdan bahsederdi.⁴⁸ Şair Câhiliye Dönemi'nde belagatiyle kabilesine hizmet etmiş olmakla da övünmüştür. Meşhur bir şair olduğu zaman da kabilesine sadık kalmış ve dönemin diğer şairleri gibi kabilesini bırakarak gezici bir şair olmayı uygun görmemiştir.⁴⁹

Lebîd'in Müslüman olduktan sonra ki hayatını anlatmaya başlamadan önce o dönem Arap toplumunda yaygın olan şirk dışında herhangi bir inanca sahip olup olmadığı bilinmemektedir. Elimizdeki kaynaklarda Brockelmann'ın (öl.1375/1956) dışında bu konuyla ilgili herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır. Brockelmann, “*Tarihu'l-edebi'l-Arabî*” adlı eserinde Lebîd'in, Câhiliye Dönemi'nde dini meselelerle ilgilendiğini ve onun Hristiyanlıkla ilgili bazı bilgilere sahip olduğu ancak onun bu dine mensup olup olmadığı hakkında kararsız kaldığı anlaşılmaktadır.⁵⁰ Ancak Lebîd, Müslüman olmadan önce aşağıdaki beyit dikkate alındığında onun Câhiliye Dönemi'nde Allah'ın varlığına ve birliğine, ahiret gününe ve o günde hesap vermeye inanan bir şahsiyet olduğunu söylemek mümkündür.⁵¹ Söz konusu beyit şu şekildedir (Kâmil):

وَكُلُّ أَمْرٍ يُومَأُ سَيَعْلَمُ سَعْيُهُ إِذَا كُنْتُمْ عِنْدَ إِلَهِ الْمَحَاصِلِ

“Her İnsan bir gün yaptıklarından haberdar olacaktır, Allah katında hesap görülünce.”⁵²

⁴⁸ Brockelmann, *Tarihu'l-edebi'l-Arabî*, 1/145.

⁴⁹ Halil Özcan, “Lebîd b. Rabîa ve Muallakâ'sı”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2010), 44.

⁵⁰ Brockelmann, *Tarihu'l-edebi'l-Arabî*, 1/127.

⁵¹ Mahmut Kafes, “Muallakâlarda Hayvan ve Bitki Tasviri”, *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2016), 151.

⁵² Hamdû Tammâs, *Dîvân Lebîd b. Rebîa* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2004), 1/48; el-Hüsni, *Dîvânü'l-arap mevsûatu Lebîd b. Rebîa*, 85.

Lebîd'in bu şiiri, onun İslâm'dan önce Hanîf dininin inancına sahip olduğunu, dolayısıyla da şiirlerinde put ve putperestliği çağrıştıracak ifadelere yer vermediği ifade edilmiştir.⁵³

Şair, Câhiliye Dönemi'nde sevilen, beğenilen özellikleri kendisinde cem etmiş bir şahsiyettir. Dolayısıyla İslâm'a girdikten sonra da bunlara İslâm'ın güzelliklerini de ekleyerek sade bir hayat yaşamayı tercih etmiştir. Müslüman olduktan sonra Allah'ın kitabı olan Kur'ân'ı Kerim'i okuyup ezberlemekle meşgul olmuştur. Kısacası daha önceden yaşadığı zâhidâne hayatı devam ettirmiştir.⁵⁴ Lebîd, Medine'ye gelip Müslümanlığını açıkladıktan sonra kavminin yanına dönmüş ve vaktini Kur'ân okumakla, çevresindeki insanlara öldükten sonra dirilmeyi, cenneti, cehennemi, ahirette karşılaşacağı mükâfatı veya cezayı hatırlamakla geçirmiştir.⁵⁵

Lebîd'in Müslüman olduktan sonra şiire devam edip etmediği hakkında tartışmalar olmuştur. Kimi yazarlar sadece tek bir beyit söylediğini iddia etmiş⁵⁶ ancak hangi beyit olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir.⁵⁷ Bir rivayete göre Hz. Ömer (r.a) kendi hilafetinde o günkü Kûfe valisi olan el-Muğîre b. Şu'be'ye (r.a) (öl. 50/670) bir mektup yazmış ve ondan Kûfe'de bulunan şairlerin Müslüman olduktan sonra söylemiş oldukları şiirleri yazılı halde kendisine göndermesini istemiştir. Vali, Kûfe'de bulunan şairleri toplayarak onlardan halifenin isteğini yerine getirmelerini

⁵³ el-Cübûrî, *Lebîd b Rebîa el-Âmirî*, 183.

⁵⁴ el-Kureşi, *Cemheretü eş'ari'l-'Arab fi'l-Câhiliyyeti ve'l-İslâm*, 85; el-İsfahânî, *el-Eğâni*, 14/345.

⁵⁵ Aslan, "Lebîd b. Rebîa ve Muallâkası", 43.

⁵⁶ Bu konu hakkındaki tartışmalar için bk. İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğabe fi ma'rifeti's-sahâbe*, 1052; eş-Şeyh Ahmed el-İskenderânî-Annânî eş-Şeyh Mustafa, *el-Vasît fi'l-edebi'l-'Arab ve't-târih*, 1919, 73; Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-şuâra* (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1958), 267; Osman Zeki Soyuyiğit, *el-Edebü'l-'Arabî* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2015), 51; el-Gâlâyînî, *Ricâlü'l-muallakâti'l-'aşr*, 169; Ebu Bekir Muhammed b. El-Kâsım el-Enbârî, *el-Muâlâktü's-seb'* (Kuveyt: Mektebetü'l-Kuveyti'l- Vataniyye, 2003), 104; Tammâs, *Dîvân Lebîd b. Rebîa*, 1/6; Tülücü, "Lebîd b. Rebîa", 27/122.

⁵⁷ Bedriyye Münevver Uteybî, *el-Esâlibu'l-inşâiyye fi şî'ri Lebîd b. Rebîa* (Mekke: Câmiatü Ümmü'l-Kurâ, Risâletü'l-Mâcîster, 2009), 18.

istemiştir. Sıra Lebîd'e gelince, isterlerse Câhiliye Dönemi'nde söylediği şiirlerinden bir tanesini yazabileceğini söylemiştir. Bu talebi kabul edilmeyince eve dönerek bir sayfaya Bakara Sûresinden âyetler yazarak getirmiştir. Bunun ne olduğu sorulduğunda “Müslüman olduktan sonra Allah şiir yerine bana bunu ihsan etti.” demiştir.⁵⁸ Diğer bir rivayette, Hz. Ömer'in kendisi Lebîd'den, İslâm'da söylediği bir şiirini kendisine okumasını istemiş, o da Bakara Sûresini okuyarak şu şekilde cevap vermiştir: “Allah, bana Bakara ve Âl-i İmrân surelerini öğrettikten sonra bana şiir söylemek yaraşmaz.” Hz. Ömer, bu cevabı çok beğenmiş ve maaşına 500 birim daha ekleyerek önceden 2.000 dinar veya dirhem olan maaşını 2.500'e çıkartmıştır.⁵⁹

Lebîd'in, Müslüman olduktan sonra şiir söylemediğini iddia edenler ilk dönem tarihçi ve edebiyatçılar olmuştur. Sonradan gelenler ise konuyu gereğince irdelemeden aynı görüşü tercih etmişlerdir.⁶⁰ Ancak gerçek şu ki Lebîd Müslüman olduktan sonra da şiir söylemiştir.⁶¹ Onun şiir söylemediğini iddia etmek yerine İslâm'a girdikten sonra Câhiliye Dönemi'ndeki üslubunu değiştirdiğini ve bu yeni dinin ruhuna uygun şiirler söylediğini ifade etmek daha doğru olur. Zira o, şiiri bir sanat olarak değil; yeni girdiği dine hizmet olarak görmüştür.⁶² Müslüman olduktan sonra Kur'ân-ı Kerim'e yönelmiş; onun fesahat, belagat ve icazına hayran kalmıştır. Çünkü onda bulunan eşsiz üslubu başka hiçbir şair ve şiirde bulamamıştır.⁶³

Ayrıca Lebîd gibi Câhiliye Dönemi'nde şiirleri Araplar tarafından beğenilen bir şahsiyetin şiiri tamamıyla bırakması vakiya ve dönemin şartlarına bakıldığı zaman olası bir durum olarak gözükmemektedir. Ayrıca burada İslâm'ın şiiri yasaklamadığını dile getirmekte fayda var. İslâm bunu düşmanlarına karşı bir silah

⁵⁸ el-Gâlâyînî, *Ricâlü'l-muallakâti'l-aşr*, 169.

⁵⁹ İbn Kuteybe, *eş-şî'r ve's-şuâra*, 267; el-Cübûrî, *Lebîd b Rebîa el-Âmirî*, 380-381; İsmail Güleç, “İslâm'da Şiir ve Şâir Algısına Dair Kimi Tespitler”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 13 (2014), 8.

⁶⁰ Hâmid, *Lebîd b. Rebiâ hayâtuhu ve şî'ruh*, 63-64.

⁶¹ Brockelmann, *Tarihu'l-edebi'l-Arabî*, 1/145.

⁶² el-Cübûrî, *Lebîd b Rebîa el-Âmirî*, 183-184; Hâmid, *Lebîd b. Rebiâ hayâtuhu ve şî'ruh*, 67-68.

⁶³ el-Gâlâyînî, *Ricâlü'l-muallakâti'l-aşr*, 170.

olarak kullanmıştır.⁶⁴ Şairin Müslüman olduktan sonra da şiir söylediğini ortaya koymak açısından onun divanına bakmak yeterlidir.⁶⁵

Şair, Müslüman olduktan sonra Kûfe şehrine yerleşmiş ve geri kalan ömrünü burada geçirmiştir.⁶⁶ Müslümanlar arasında meydana gelen ve Hz. Osman'ın (r.a) (öl. 35/656) şehit edilmesiyle başlayıp Hz. Ali'nin (r.a) (öl. 40/661) şehit düşmesine kadar devam eden fitne olaylarına karışmamış; kendisini ibadete, Kur'ân okumaya ve Müslümanlara nasihat etmeye adanmıştır. Özellikle bu dönemde fitneden uzak durmaya gayret göstermiştir. Kaynaklarda kendisiyle ilgili bu dönemle alakalı herhangi bir bilgi verilmemiştir.⁶⁷

Lebîd ile ilgili şöyle bir soru akla gelebilir: Diğer Müslüman şairlerden Hassan b. Sabit ve Abdullah b. Ravaha gibi kendisi niçin Hz. Peygamber'i öven şiirler söylememiştir? Cevap olarak yukarıda söylendiği gibi o, Müslüman olduktan sonra Kur'ân'la meşgul olmuş, fesahat, belagat ve eşsiz icazı karşısında artık şiir söylemeyi eskiden olduğu gibi bir sanat olarak icra etmemiştir. İkinci olarak da Lebîd, kaynakların verdiği bilgiye göre hicretin 9. yılında yaşı ilerlemiş olduğu bir dönemde İslâm'a girmiş ve artık eskisi kadar şiir söylemeye meraklı olmamıştır.⁶⁸

Şair uzun bir ömür yaşamıştır. Kimi rivayetler yaklaşık 150 yıl yaşadığını ve Hz. Osman'ın halifeliğinin sonlarına doğru (35- 38 /665-669) Kûfe'de vefat ettiği yönündedir.⁶⁹ Başka bir rivâyet ise onun yine Hz. Osman'ın halifeliği döneminde Velîd b. Ukbe b. Ebî Muayt'ın (r.a) (öl. 61/680-81) Kûfe valiliği yaptığı sırada 140 yaşında vefat ettiğini aktarmıştır.⁷⁰ Bir diğer rivayete göre ise Hz. Muâviye (r.a) (öl.

⁶⁴ Soyuyiğit, *el-Edebü'l-'Arabî*, 74; Uteybî, *el-Esâlibü'l-inşâiyye fi şî'ri Lebîd b. Rebîa*, 20.

⁶⁵ Müslüman olduktan sonra söylediği şiir örnekleri için bk. Tammâs, *Dîvân Lebîd b. Rebîa*, 1/15; el-Hüsni, *Dîvânü'l-arap mevsûatu Lebîd b. Rebîa*, 98.

⁶⁶ Brockelmann, *Tarihu'l-'edebi'l-'Arabî*, 1/145.

⁶⁷ el-Cübûrî, *Lebîd b. Rebîa el-Âmirî*, 151.

⁶⁸ Hâmid, *Lebîd b. Rebîa hayâtuhu ve şî'ruh*, 72.

⁶⁹ İbn Kuteybe, *eş-Şî'r ve ş-şuâra*, 267; İbnü'l-Esrîr, *Üsdü'l-ğabe fi ma'rifeti's-sahâbe*, 1053.

⁷⁰ el-Gâlâyînî, *Ricâlü'l-muallakâti'l-'aşr*, 173.

60/680) döneminde hicri 40 veya 41 yıllarında 157 yaşında vefat etmiş ve Ben'i Ca'fer b. Kilâb sahrasına defnedilmiştir.⁷¹

3. Câhiliye Döneminde Fahr Teması

Sözlükte, *övünmek*,⁷² *iftihar etmek*, *kendi kendini övmek*,⁷³ gibi anlamlara gelen fahr kelimesi edebiyat terimi olarak “şairlerin kendilerinden, kabile, soy, nesep, inanç, din, mezhep ve meşreplerinden edebi ve siyasi güçleriyle şiirdeki ustalık, yetenek ve faziletlerinden, hatta mal ve eşyalarından veya hayat tecrübelerinden övünerek söztükleri şiir türü” olarak ifade edilir.⁷⁴

Çoğunlukla kasidenin bir bölümü olarak methiyeden sonra gelen fahr, bazen şiirin diğer bölümleri arasında beyitler halinde yer alır; bazen de müstakil olarak nazmedilir. Fahr, içeriği itibarıyla methiyeyle aynı olduğu için methiyede güzel olan her şey fahrda güzel; çirkin olan her şey fahrda çirkin sayılmıştır.⁷⁵ Bu bakımdan överken de övünürken de yaratılıştan gelen ve kalıcı olan vasıf ve faziletlerin dile getirilmesi istenir. İnsanın diğer canlılara olan üstünlüğü akıl, iffet, adalet ve kahramanlık gibi dört ana meziyeti sebebiyledir. Dolayısıyla eski Arap toplumunda bu ana hasletler ve bunlara bağlı diğer doğal vasıflarla övmek olumlu karşlanır, bunların dışındakilerle yapılan övgü ise hoş görülmezdi.⁷⁶

⁷¹ el-İskenderânî-Annânî, *el-Vasît fi'l-edebi'l-'Arab ve't-târih*, 73; Tülücü, “Lebîd b. Rebîa”, 27/122.

⁷² el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, “fhr” 410.

⁷³ Celaluddin Muhammed b. Mukerremü'l-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Kahire: Dârü'l-Meârif, 1980), “fhr” 4/67; Cebbûr Abdu'n-Nûr, *el-Mu'cemü'l-edebî* (Beyrut: Dârü'l-'İlm Li'l-melâyîn, 1984), 245.

⁷⁴ Saide Ali Abdolvâhid, *Binyetü'l-kasidetü'l-Câhiliyye* (Sudan: Ümmü Dermân Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2007), 72-73; Halim Öznurhan, “Arap Şiirinde Fahr Teması”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2006), 149; İsmail Durmuş, “Fahr” (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 12/79.

⁷⁵ Çetin, *Eski Arap Şiiri*, 87-88; Ürün, *Klasik Arap Edebiyatı*, 22.

⁷⁶ Hüsnî Abdulcelîl Yûsuf, *el-Edeb'l-câhilî, kadâyâ ve funûn ve nusûs* (Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 79-81; Şevkî Dayf, *Târihu'l-edebi'l-'Arabî (el-'Asru'l-Câhilî)* (Kahire: Dârü'l-Meârif, 1960), 212-214; Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi -I*, 1/151-152.

İnsan tabiatında övünme ve övülme arzusu bulunduğundan fahr, edebî sanatlar içerisinde insan fıtratını en iyi gösteren ve insanın içinin dışa yansımaları sağlayan bir araç olarak görülür. Şair bu konuyu işlerken övgüye değer özelliklerini sayıp kötülüklerini güzel gösterir.⁷⁷ Edebiyatın olduğu her zaman ve mekânda fahr teması da var olmuştur. Özellikle de Câhiliye dönemi Arapları övünmeye aşırı düşkün olduklarından Câhiliye Dönemi şiirinde bu konunun çokça işlendiği mülahaza edilmektedir.⁷⁸ Bunun dışında eski Araplarda kabileler arasındaki çekişmelerde diğer kabilelere sözle de üstünlük kurulabilmesi için onların kusurlarının dile getirilmesi yanında kabilenin özelliklerinin anlatılmasına ihtiyaç duyuluyordu.⁷⁹ Câhiliye Dönemi'nde bazı mevsimlerde düzenlenen ve insanların diğer kabile mensuplarıyla karşılaşarak birbirlerine karşı övünüp (mufâhare) hasımlarını yerdikleri panayırlar fahr şiirlerinin gelişmesinde etkili olmuştur.⁸⁰

Fahr, şairin doğal bir insan eğilimi olarak kendini sevmesinden dolayı nefsinin veya insanları övdüğü bir lirik şiir sanatıdır. Câhiliye döneminde fahr başlı başına bir amaç değildi. Ancak düşmanları korkutmak, şaire ve dolayısıyla mensubu olduğu kabileye karşı daha ihtiyatlı davranmaları konusunda dolaylı bir yöntem olarak kullanılıyordu. İnsan doğası gereği kendini sever, kendisi hakkında çok düşünür ve kendisini diğer insanlarla karşılaştırır. Ancak genellikle başkalarının tüm kusurlarını görürken kendi kusurlarını görmez.⁸¹

Araplar, doğası gereği gururlu bir kişiliğe sahiplerdi. Bu nedenle asırlar boyunca şiirlerinde çok fazla fahr temasını işlemişlerdir. Arap yarımadasında yaşayan kabileler, kendi aralarında sürekli bir mücadele içerisindeydiler. Onların bu

⁷⁷ el-Kayrevânî, *el-Umde*, 1/194.

⁷⁸ Aişe Abdurrahmân Bint eş-Şâtî, *Kiyemün cedidetün li'l- edebi'l -arabi'l-kadîm ve'l- müâsır* (Kahire: Dârü'l-Meârif, 1970), 36.

⁷⁹ Abdolvâhid, *Binyetü'l-kasidetu'l-Câhiliyye*, 75.

⁸⁰ Yûsuf, *el-Edeb'l-câhilî, kadâyâ ve funûn ve nusûs*, 92; Bint eş-Şâtî, *Kiyemün cedidetün li'l- edebi'l -arabi'l-kadîm ve'l- müâsır*, 83; Soyuyiğit, *el-Edebü'l-'Arabî*, 25.

⁸¹ Sirâcüddîn Muhamed, *el-Fahru fi's-şi'ri'arbî* (Lübnan: Dârü'r-Râtib, 2011), 5-6.

çekilmesi fahr sanatının ortaya çıkması için de uygun zemini hazırlamıştır. Yine insanın doğa ve diğer insanlarla olan mücadelesine ek olarak çöl hayatının tehlike ve zorluklarına göğüs germesi de bu temanın şiirlerde kendisine yer bulmasını sağlamıştır. Ayrıca çöl toplumu, birçok kabilenin ittifaklar kurmasını ve savaşlara katılmasını sağlayan aşiret fanatizmine dayanmaktaydı. Bütün bu hususlar şairleri, kahramanlıkları dile getirmek ve kabilenin konumunu güçlendirmek için harekete geçirmiştir.⁸²

Çölde yaşam imtina etme üzerine inşa edilir. Bu yüzden tüm idealler yüksektir. Badiyede su ve otlak olmadığı için şairlerin dillerini alevlendiren birçok savaş patlak vermiştir. Çöl hayatının doğası kabile fertlerine idealleri, misafirperverliği, rahatlığı ve iyi komşuluğu empoze eder. Câhiliye Arap şiirini okuyan birisinin, şairlerin söylediği birçok ahlaki ve sosyal değeri bu şiirlerde görmesi mümkündür.⁸³ Bu dönemde şairlerin fahr teması altında şu temaları işlediği rahatlıkla tespit edilebilir: Cesaret, gurur, cömertlik, sadakat, zorluklar karşısında metanet, risk alma, sakin yaşamla alay etme, bedevi yaşamından gurur duyma, yağmur yağacak yer aramak için hareket etme, savaş araç ve gereçleriyle gurur duyma, intikam alma...⁸⁴ Bu temaları muallaka sahipleri dâhil o dönemde yaşayan şairlerin şiirlerinde kullandıklarını söylemek yanlış olmaz.

Yukarıdaki özellikler çalışmanın konusu olan Lebîd b. Rebîa için de geçerlidir. Zira kendisi de o toplumun bir parçasıydı ve doğal olarak şiirleri, etrafında cereyan eden olaylara göre şeklini alıyordu.

Bu tür şiirler, İslâmî fetihler döneminden sonra da devam etmiştir. Basra'daki Mîrbed, Kûfe'deki Kunâse panayırlarında kültürümüzdeki âşik atışmalarına benzer şekilde şair, kabilesinin övgüye değer niteliklerini ve asaletini ortaya koymak için bir kaside söylerdi. Bunu yaparken de rakip kabilenin şairine sataşır. Bunun üzerine

⁸² Muhamed, *el-Fahru fi'ş-şi'ri'arbî*,7.

⁸³ Soyyiğit, *el-Edebü'l-'Arabî*, 74.

⁸⁴ Muhamed, *el-Fahru fi'ş-şi'ri'arbî*,7-15.

rakip kabilenin şairi de aynı vezin ve revîde bir kaside ile ona karşılık verirdi. Bu arada şairlerin taraftarları da etraflarında toplanarak şiirlere yönelik beğenilerini ifade ederlerdi. Bu tür atışmalar, nakîza/nekâiz (atışma/atışmalar) adı verilen yeni şiir türünün ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.⁸⁵

4. Lebîd b. Rebîa'nın Muallakâsındaki Fahr Teması

Lebîd'in muallakâsı, Kâ'be duvarına asılan kasideler arasında dördüncü sırayı alır. Bu kasidenin nazmediliş sebebi, önemli bir iş veya tarihi bir hadise değildir. Şair, onu yalnızca duygularını dile getirmek için ortaya koymuştur. Lebîd, bu kasidesinde eski diyarların zihinlerde canlandırılması noktasında öteki muallakâ sahiplerinden üstün görülür. Bu kaside diğer muallâkalar gibi, felsefi ve sosyal meseleleri ihtiva etmezse de latif teşbihleri, başarılı tavsifleri ve yüksek hamasi ifadeleriyle yâd edilmeye değer bulunmuştur. Bu önemli muallakânın beyit sayısı kaynaklarda farklı zikredilmiştir.⁸⁶ Lebîd muallakâsında duyguları, bedevi hayatın ıssızlığını, yalnızlığını, acıklı hallerini, derin ve engin manalarını işleyerek o günün hayatını, özellikle de bedevi hayatı anlatmak suretiyle vafetmiştir.⁸⁷ Muallakâsını diğer muallakalar gibi tamamen klasik kaside tarzında nazmetmiştir.

Lebîd'in muallakâsı Câhiliye Döneminde nazmedilen kasideler içerisinde özellikle de bedeviler tarafından yazılan en iyi eser olarak öne çıkmıştır.⁸⁸ Lebîd muallakâsını gençlik döneminde söylemiş olup kuvvet, nazım ve ciddiyet

⁸⁵ Mustafâ Sâdik er-Râfiî, *Târîhu âdâbi'l-'Arab* (Kahire: Mektebetü'l-Îmân, 1940), 1/93; Dayf, *Târîhu'l-'edebi'l-'Arabî (el-'Asru'l-'Câhili)*, 215; Öznurhan, "Arap Şiirinde Fahr Teması", 149-150.

⁸⁶ Aslan, "Lebîd b. Rebîa ve Muallâkası", 44.

⁸⁷ Sezer, "Lebîd b. Rebîa'nın Muallakâsında Doğal Ortam Tavirleri ve İmruu'el-Kays ve Tarafa ile Mukayesesi", 86.

⁸⁸ Süleyman Tülücü, "Büyük bir İslâm şairi: Lebîd", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (30 Haziran 1991), 177.

bakımından Mudar Kabilesi'nin şiirini temsil etmiştir.⁸⁹ Muallakâsında Câhiliye şiirinin metodunu kullanmıştır. Bu metotta kasideye önce nesib denilen bir bölümle başlanır sonradan şiirin esas konularına geçilir. Onun muallakâsında aşk ikinci plandadır.⁹⁰ Lebîd'in muallakâsı, Kâmil bahrinde yazılmış olup ez-Zevzenî'nin (ö. 486/1093) tespit ettiği kadarıyla 88 beyitten oluşmaktadır.⁹¹ Lebîd'in muallakâsında öne çıkan temalar; *nesîb*, *vasf*, *aşk*, *lehv* ve *fahr* şeklindedir. Bu çalışmada sadece fahr beyitleri ele alınacaktır. Burada fahr teması altına iki başlık açılarak şairin muallakâsındaki fahr beyitleri takdim edilecektir.

4.1. Kendi Özellikleriyle Övünme

Şair, daha önce de anlatıldığı gibi kendisine baba yadigarı olan cömertliğiyle övünmüştür. Bu özelliğini yalnızca muallakâsında değil, divanının farklı yerlerinde dile getirmiştir.⁹² Muallakâsında bahse konu olan övünme hususu ise yiğitliği, tehlikeli durumlarda herkesten önce çevik ve hızlı atıyla öne atılması, fakirlere ve komşulara yaptığı ikramlar ve ziyafetlerle ilgilidir.

Şair, aç ve yorgun olan yetim ve dul kadınların kendi çadırının iplerine sarılıp yardım istediklerini anlatmıştır. Onların bu halini, eskiden sahibi ölen devenin başı ve kuyruğu birbirine bağlanarak döne döne ölene kadar bırakıldığı tasvirini kullanmak suretiyle anlatmıştır. Bundan yola çıkarak çaresiz kalan kimselerin de kendisinden yardım istediğini ifade etmiştir. Yardım isteyenlerin durumlarını anlatarak cömertliğini dile getirmiş ve bununla gurur duymuştur.⁹³ Bedevi yaşamında dikkat çeken hususlardan birisi, kişinin canından çok sevdiği devesini

⁸⁹ el-Fâhûrî, *el-Câmi' fi Târîhi'l-edebi'l-'Arabî (el-edebu'l-kadim)*, 282; el-Gâlâyînî, *Ricâlü'l-muallakâti'l-'aşr*, 182-183; Özcan, “Lebîd b. Rabîa ve Muallakâ'sı”, 91.

⁹⁰ Ceviz vd., *Yedi Askı Arap Edebiyatının Harikaları*, 98; Tülüçü, “Büyük bir İslâm şairi”, 177.

⁹¹ ez-Zevzenî, *Şerhü'l-mu'allakâti'l-'aşr*, 156-157.

⁹² Tammâs, *Dîvân Lebîd b. Rebîa*, 15.

⁹³ Kafes, “Muallakâlarda Hayvan ve Bitki Tasviri”, 161.

kescmek zorunda kalmasıdır. Zira bedevi hayat şartlarında yiyecek bulmak oldukça zordur. Lebîd, kendi özelliklerinden bahsederken fakir ve garipleri doyurmak için devesini hiç tereddüt etmeden kestğini övünerek anlatır.⁹⁴

Muallakâsında bu hususları dile getirdiği pasajlar; 62 ile 77. beyitler arasında geçmektedir: (el-Kâmil):

- 62- وَغَدَاةَ رِيحٍ قَدْ وَرَعْتُ وَقَرَّةَ
قَدْ أَصْبَحْتُ بِيَدِ الشَّمَالِ زَمَامَهَا
- 63- وَلَقَدْ حَمَيْتُ الْحَيَّ تَحْمِلُ شِكْبِي
فُرْطٌ وَشَاجِي إِذْ غَدَوْتُ لِجَامَهَا
- 64- فَعَلَوْتُ مُرْتَقِبًا عَلَى ذِي هَبْوَةٍ
حَرَجٍ إِلَى أَعْلَامِهِنَّ قَتَامَهَا
- 65- حَتَّى إِذَا أَلَقْتُ يَدًا فِي كَافِرٍ
وَأَجَنَّ عَوْرَاتِ الثُّغُورِ ظَلَامَهَا
- 66- أَسْهَلْتُ وَانْتَصَبْتُ كَجَذَعٍ مُنِيفَةٍ
جَزْدَاءَ يَحْصُرُ دُونَهَا جُرَامَهَا

62. “(Fakat ben her zaman içki içen bir müptela olmadığı için) fırtınanın koptuğu ve tamamen kuzey rüzgârının etkisinde olan soğukların yaşandığı zamanlarda kendimi içkiden alıkoymuşumdur. (Yoksullara ve yolculara deve keserek onlara yardımcı olup onlardan soğuşun etkisini kaldırmışumdur).

63. Ben kabilemi daima önde giden ve silahlarımı taşıyan hızlı atımla korudum. Bu atın üstünden indiğim zaman da onun yuları benim kuşağım oluyordu.

64. Öyle yüksek bir yere çıktım ki, (atımın tırnaklarının altından) kopan tozlar düşmanın bayraklarında (yahut dağlarında) görülüyordu.

65. (Güneş) elini geceye vermeye başladığında (gece yaklaştığında) ve sınırların tehlikeli yerlerini gecenin karanlığı örttüğünde,

⁹⁴ Sezer, “Lebîd b. Rebîa’nın Muallakâsında Doğal Ortam Tavirleri ve İmruu’el-Kays ve Tarafa ile Mukayesesi”, 89.

66. (Düşmanları gözetlemekte olduğum yüksek yerden) düzlüğe indim. Atım ise, yapraksız ve lifsiz yüksek bir hurma ağacının üzerindeki meyveleri toplamak isteyenleri yıldırır ve yüksek bir kola benzeyen boynunu uzatıverdi.

Yukarıdaki beyitlerde şair kendisi için kıvanç kaynağı olan cömertliğini anlatıyor. Câhiliye döneminde içki içmek çok yaygındı, Lebîd bu durumu cömertliğinin bir nişanesi olarak zikretmiştir. Aslında kendisi için içki vazgeçilmez değildir, zira o darda kalanlara yardım etmek suretiyle içkiye harcadığı malı ihtiyaç sahiplerine sarf etmiştir. Yine o, kabilesine karşı da çok cömerttir. Çünkü bineği ile her zaman onlara destek olur ve o hayvanın yularını elinde tutarak her daim sırtına binecek kadar hazırda bekliyor ki ihtiyaç anında en ön safta yer alabilsin.

Şair, devamında yine atıyla en yükseğe çıkarak uzakta olan düşmanlarının yüreklerine korku saldığını anlatmıştır. En nihayetinde güneş çekilip karanlık çökünce düşmanları gözetlemeye çıktığı tepeden ovaya indiğini ve bineğinin boynunu yukarı kaldırdığını anlatarak, kimsenin üzerindeki kahramanı indiremeye gücünün yetmediğini, dolayısıyla da onların zayıf olduklarını anlatmak istemiştir. Şair devamında aşağıdaki beyitlerle kendisini övmeyi sürdürmüştür.

67. رَفَعْتُهَا طَرْدَ النَّعَامِ وَشَلَّهَ حَتَّى إِذَا سَخْنَتْ وَخَفَتْ عِظَامُهَا

68. قَلَقْتُ رَحَالَتُهَا وَأَسْبَلُ نَحْرُهَا وَابْتَلُّ مِنْ رَبِّدِ الْحَمِيمِ جِزَامُهَا

69. تَرَقَّى وَتَطْعُنُ فِي الْعِنَانِ وَتَنْتَجِي وَرَدَ الْحَمَامَةَ إِذْ أَجَدَّ حَمَامُهَا

70. وَكَثِيرَةً غُرْبَاؤُهَا مَجْهُولَةٌ تَرْجِي نَوَافِلُهَا وَيُخْشَى دَامُهَا

71. غَلِبَ تَشَدُّدُ بِالذُّحُولِ كَانَتْهَا جُنُّ الْبَدِيِّ رَوَاسِيَا أَقْدَامُهَا

67. Atımı, deve kuşunun kovalaması (veya kovalanması) misali koşturdum. Atım iyice ısınıp kemikleri hafifleşip (süratle yola almaya başladığında),

68. (Hızlı koşması nedeniyle) eyeri yerinden oynadı. Boynundan yağmur gibi ter akmaya başladı. Köpüren terden de kayışı sırlıslam ıslandı.

69. Atım koşarken (keyfinden) dizginini kâh yukarı kâh öne kâh susuz ve yorgun sürüden suya inen güvercin gibi sol tarafa çekiyordu.

70. Birbirlerini tanımayan pek çok insanla dolu hem iyiliği beklenen hem de yergisinden çekinilen nice meclisler vardır ki,

71. (Bu mecliste aslanlar gibi) ensesi kalın, birbirlerine karşı içlerindeki kini döken ve Bedî (denilen yerin) cinleri gibi ayakları sabit (ve birbirleriyle mücadele etmekte kararlı olup ayak direyen) insanlar karşısında ben mücadeleye giriştim.

Bu beyitlerde atını çevik ve kıvraklığıyla meşhur olan deve kuşlarına benzetmiş, bineğini devedeği gibi koşturarak üstünde bulunan eyerin yamulduğunu, anlından da yağmur misali terler aktığını anlatmıştır. Daha sonra devesinin hızını güvercin sürüsü içinde susadıktan sonra içinde bulunduğu sürüyü terk ederek süratle suya kavuşmak için hamle yapan güvercine benzetmiştir. Sonraki beyitlerinde kendisinin konum bakımından yüksek meclislerde dahi olsa kavmini düşmanlarına karşı kralın huzurunda hiç kimseden çekinmeden mücadele ettiğini ve bu sayede hak ettikleri değeri aldıklarını anlatmıştır. Şair aşağıdaki beyitlerle kendisini övmeye devam etmiştir.

- 72 أَنْكَرْتُ بَاطِلَهَا وَبُؤْتُ بِحَقِّهَا عِنْدِي وَلَمْ يَفْخَرْ عَلَيَّ كِرَامُهَا
- 73 وَجَزُورٌ أَيْسَارٌ دَعَوْتُ لِحَقِّهَا بِمَعَالِقٍ مُتَشَابِهٍ أَجْسَامُهَا
- 74 أَدْعُو بَهْنَ لِعَاقِرٍ أَوْ مُطْوَلٍ بُذِلْتُ لِحِرَانِ الْجَمِيعِ لِحَامُهَا
- 75 فَالضَّيْفِ وَالجَارِ الْجَنِيبِ كَأَنَّمَا هَبَطَا تَبَالَةً مُخْصِباً أَهْضَامُهَا
- 76 تَأْوِي إِلَى الْأَطْنَابِ كُلِّ رَذِيَّةٍ مِثْلِ النَّيْلِيَّةِ قَالِصٍ أَهْدَامُهَا
- 77 وَيُكَلِّوْنَ إِذَا الرِّيَّاحُ تَنَاطَوَتْ خُلْجاً تَمُدُّ شَوَارِعاً أَيَّتَامُهَا

72. Onların iddialarından geçersiz ve boş olanlarına karşı çıktım ve bana göre hak ne ise onu savundum. Onların en soyluları bile karşımda övünemediler.

73. Ben, arkadaşlarımı meysirde (kumarda) ortaya konulmaya layık nice kıymetli develeri, üzerindeki işaretler birbirine benzeyen kumar oklarıyla kura atarak kesmeye çağırılmışımdır. (Ben arkadaşlarıma et ikram ederken kumarda kazandığım etlere tenezzül etmeyip kendi develerimin etinden ikram etmişimdir.)

74. Bu oklarla, kısır veya yavrulu develeri kesmeleri için arkadaşlarımı davet etmişimdir ve kesilen develerin etleri arkadaşlarıma ve bütün komşulara dağıtılmıştır.

75. Böylece misafirler ve garip düşmüş komşular (benim ikramlarım sayesinde) kendilerini dümdüz, arazileri verimli Tebâle (adlı vadi)'ye inmiş sanırlar.

76. Belyye adı verilen develer gibi güçsüz ve mecalsiz kalmış, yoksulluktan sırtlarındaki elbiseler eskimiş ve kısalmış (bakımsız ve zayıf) pek çok dul, (kendilerine ikram ve iyilikte bulunmam için) çadırının iplerine sığınırlar.

77. Ve (kışın kuzey ve güney rüzgârı gibi) rüzgârlar karşılıklı estiğinde, (içindeki et suyu ile) küçük bir gölete benzeyen çanakların içine kendileri için kat kat et doldurulurken, yetimlerin bu çanaklara koşuşları yıkanmak için bir subaşına koşmalarına benzer.⁹⁵

Bu kısımdaki fahr şiirlerinde kralın huzurunda gerçekleşen olayda kendisinin doğru olanı savunduğunu dolayısıyla da hasımlarının kendisine verecek cevap bulamadıkları için suskunluğa mahkûm kaldıklarını ifade etmiştir. Devamında bu olayı terk edip yine övünme vesilesi olan cömertliğine vurgu yapmıştır. Onun burada dile getirmeye çalıştığı husus arkadaşlarına ve düşkün kimselere kazandıklarını gönül rızasıyla dağıtmasıdır. Yukarıdaki beyitlerde Lebîd, cömertlik iddiasında bulunan kimsenin bu uğurda neler yapması gerektiğini ve bu iddiasını gerçekleştirmek için canından çok sevdiği şeylerden feragat etmeyi bilmesi gerektiğini anlatmıştır. Ayrıca bu konuda kimsenin kendisiyle yarışamayacağını bedevî hayatın en değerli varlığı olan devesini keserek gösterdiğini gururlanarak ifade etmiştir.

⁹⁵ ez-Zevzenî, Şerhü'l-mu'allakâti'l-aşr, 185-190; Tammâs, Dîvân Lebîd b. Rebîa, 1/114-115; Ceviz vd., Yedi Askı Arap Edebiyatının Harikaları, 104-105; el-Hüsnî, Dîvânü'l-'Arap mevsi'atu Lebîd b. Rebîa, 67-77.

4.2. Kavminin Özellikleriyle Övünme

Lebîd, kendi hasletleriyle övündükten sonra muallakâsının son bölümünde kabilesini de övmeyi ihmal etmemiş, onlara intisabından duyduğu hoşnutluğu ve memnuniyeti dile getirmiştir. Kabilesinden bahsederken cömert, emanet ehli, akil sahibi ve yardım sever olduklarını zikretmiştir.⁹⁶ Kabilesi ile ilgili fahr pasajları muallakâsında 78 ile 88. beyitleri geçmektedir (el-Kâmil):

- 78- إِنَّا إِذَا التَّقَتِ الْمَجَامِعُ لَمْ يَزَلْ مِنَّا لِرَاؤُ عَظِيمَةً جَسَامُهَا
79- وَمُقَسِّمٌ يُعْطِي الْعَشِيرَةَ حَقَّهَا وَمُعَدِّمٌ لِحُقُوقِهَا هَضَامُهَا
80- فَضْلًا وَدُو كَرَمٍ يُعِينُ عَلَى النَّدَى سَمْحٌ كَسُوبِ رَغَائِبِ غَنَامُهَا
81- مِنْ مَعْتَرٍ سَنَّتْ لَهُمْ آبَاؤُهُمْ وَلِكُلِّ قَوْمٍ سَنَّةٌ وَإِمَامُهَا
82- لَا يَطْبَعُونَ وَلَا يَبُورُ فَعَالُهُمْ إِذْ لَا يَمِيلُ مَعَ الْهَوَى أَخْلَامُهَا
83- فَأَفْتَعُ بِمَا قَسَمَ الْمَلِيكُ فَإِنَّمَا قَسَمَ الْخَلَائِقُ بَيْنَنَا عَلَامُهَا

78. “(Biz öyle kimseleriz ki) kabile temsilcileri toplandığı zaman içlerinde aramızdan büyük işler başarmış ve herkesten üstün çıkmış biri mutlaka vardır.

79. Kabileye hakkını tam olarak veren ganimet paylaştırıcısı, kabile hukuku adına öfkelenerek homurdanan ve kendi hakkından feragat eden kimse bizdendir.

80. Bu kişi bütün bunları bir erdem olarak yapar. Cömertlik yapacak olan birine yardımcı olan kerem sahibi, yumuşak huylu ve iyi hasletleri kendisinde toplamış bulunan ve bunları ganimet bilen kimse de bizdendir.

81. (Bu erdemlere sahip olan kimseler) kendilerine (bu erdem yolları) babaları tarafından açılmış bir topluluğa mensupturlar. Zaten her topluluğun bir geleneği ve bir önderi vardır.

⁹⁶ Özcan, “Lebîd b. Rabîa ve Muallakâ’sı”, 92.

82. Onlar, arzularına göre hareket etmedikleri için ne namus ve haysiyetleri kirlenir ne de yaptıkları işler boşa gider.

83. Öyleyse Tanrının paylaştığına razı ol (ey düşman)! Çünkü aramızda iyi ve kötü huyları paylaştıran kimse (Tanrı), bunu (nasıl paylaştıracığını) en iyi bilendir.

Lebîd kendisini övdükten sonra bu beyitlerde mensubu olduğu kabilesini övmeye başlamıştır. Şair, kabileler bir mecliste toplandığı zaman o meclisin içinde kendi kabilesi içerisinde her kese üstün gelen birilerinin muhakkak var olduğunu anlatmıştır. Zira kavminin öyle bir topluluk olduğunu, kendi aralarında ganimet dağıtılırken hakkından feragat edecek kişilerin çok sayıda olduğunu ifade etmiştir. Sonra Lebîd diyor ki; biz cömertlik konusunda başaklarını kendimize tercih ederiz. Bu özellik bize atalarımızdan kalan en büyük hazine ve mirastır. Dolayısıyla da kimse bizimle kerem konusunda boy ölçüşemez. Durum bu iken o zaman Allah'ın taksim ettiği bu hükme razı olup bizimle yarışmaya kalkma.

وَإِذَا الْأَمَانَةُ قُسِمَتْ فِي مَعْشَرٍ أَوْفَى بِأَوْفَرٍ حَظَّنَا قَسَامُهَا -84

فَبِنَى لَنَا بَيْنًا رَفِيعًا سَمَكُهُ قَسَمًا إِلَيْهِ كَهْلُهَا وَغَلَامُهَا -85

وَهُمُ السُّعَاةُ إِذَا الْعَنْبِيرَةُ أَفْطَعَتْ وَهُمْ قَوَارِسُهَا وَهُمْ حُكَّامُهَا -86

وَهُمُ رَبِيعٌ لِلْمَجَاوِرِ فِيهِمْ وَالْمَرْمِلَاتِ إِذَا تَطَاوَلَ عَامُهَا -87

وَهُمُ الْعَنْبِيرَةُ أَنْ يُبْطِئَ حَاسِدٌ أَوْ أَنْ يَمِيلَ مَعَ الْعَدُوِّ لِئَامُهَا -88

84. Bir topluluk içerisinde güzel huylar dağıtılırken, bunları paylaştıran (Tanrı) en büyük payı bize vermiştir.

85. Tanrı bizim için yüksek bir şan ve şeref evi tesis etmiş, bizim yaşlılarımız da gençlerimiz de bu şeref evine yükselmiştir.

86. Kabilenin başına bir sıkıntı geldiği zaman bu sıkıntıyı gidermeye çalışanlar, kahraman süvariler ve (kabilede anlaşmazlık çıktığı zaman) hakemlik yapanlar da onlardır.

87. Onlar, komşularının ve (beklemek zorunda oldukları) bir yıllık süre kendilerine uzun gelen yoksul dul kadınların baharıdırlar.

88. Onlar, hasetçilerin kendilerini birbirlerine yardımdan alıkoymasına veya içlerinden bazı alçakların düşmanla birlik olmasına meydan vermemek için (genç ve yaşlı bütün) fertleri kenetlenip birlik olmuş bir topluluktur.”⁹⁷

Lebîd kavmiyle övünmeye devam ediyor ve şaire göre insanlar içerisinde güzel huylar taksim edilirken Allah’ın bu özelliklerden en büyük payı kendi kabilesine verdiğini anlatmıştır. Şair kendilerine bahşedilen bu hasletlerin genel olduğunu genç yaşlı demeden herkesin bunlara sahip olduğunu dile getirmiştir. Ayrıca kavminin içinde bir sıkıntı çıktığında bu sayede onu hemen çözüme kavuşturduklarını, zira bunların hakemlik yeteneklerinin güçlü olduğunu ifade etmiştir.

Şair, devamında yine kabilesinin cömertlikleriyle övünür ve cömertlik uzun bir zaman gerektiriyorsa yine de ona sınıksız sarılmaya devam etiklerini anlatmıştır. Bu arada fitne çıkarmaya çalışan, düşmanla bir olup kendilerine zarar vermek isteyenler olduğu zaman kabilenin yekvücut olup buna mahal vermediklerini vurgulamıştır. Yukarıdaki şiirlerden de anlaşıldığı gibi şair için beyit yazmak demek kavminin faziletlerini anlatmak demektir.

Câhiliye döneminde kişi, kabilesinin güzellikleriyle övünür ve onlarla olan nesebinden dolayı kıvanç duyardı. Lebîd de yukarıdaki beyitlerde kabilesinin özelliklerini anlatarak onlarla ne kadar gurur duyduğunu en güzel şekilde dile getirmiş ve kabilesinin bu güzelliklerini sonraki nesillere aktararak ebedileştirmiştir.

Sonuç

Lebîd b. Rebîa, Câhiliye döneminde şiirin revaçta olduğu VI. yüzyılda dünyaya gelmiştir. Hem Câhiliye hem de İslâm döneminde şiir söylediği için muhadram

⁹⁷ Tammâs, *Dîvân Lebîd b. Rebîa*, 1/116; el-Hüsni, *Dîvânü'l-arap mevsûatu Lebîd b. Rebîa*, 77-81; ez-Zevzenî, *Şerhü'l-Mu'allakâti'l-Aşr*, 190-193; Ceviz vd., *Yedi Askı Arap Edebiyatının Harikaları*, 106.

şâirler arasında yer almıştır. Şair, Câhiliye Dönemi'nde gezgin biri olmak yerine kabilesinin şâiri olmayı tercih etmiş; fesahat ve belagatiyle kabilesine hizmet etmeyi amaç edinmiştir. Lebîd, Arap edebiyatında üçüncü tabaka şairleri arasında yer almıştır. Müslüman olduktan sonra da İslâm'ı en iyi şekilde yaşamaya gayret etmiştir. Şair, Müslüman olmadan önce verdiği sözlere ömrünün sonuna kadar sadık kalmış, en zor zamanlarda dahi sözünü tutmuştur. Her ne kadar Müslüman olduktan sonra şiir söylemediği iddia edilse de bu durum doğru kabul edilmemiştir. Zira divanında İslâm'ın ruhunu yansıtan ve Kur'an'dan iktibas sayılabilecek pek çok şiir mevcuttur.

Klasik dönem Arap edebiyatında şair, kendisini ya da mensubu olduğu kabilesini düşmanlardan korumak istediğinde bunun için en etkili silah olan şiir sanatını kullanırdı. Câhiliye döneminde Araplar kazandıkları şan ve şereflerini korumak, kazandıkları zaferleri ebedileştirmek için şiirin fahr temasını kullanıyorlardı. Bu sebeple fahr şiirleri toplumun ahlakını sonraki nesillere aktaran birer vesika mesabesindeydi. Lebîd, yaşadığı dönemin etkisinde kalmış, o günün şiir temalarının tamamını kullanmıştır. Ancak onun fahr ve tasvir konusunda çöl şairleri arasında temayüz ettiği anlaşılmıştır. Şair fahr temasını yazdığı kasidelerde sıklıkla işlemiştir. Onun fahr temasına konu olan özellikleri; kendisinin ve kabilesinin sahip olduğu üstün ahlak, yardımseverlik, cömertlik, insanlar arasındaki hüküm verme kabiliyeti, yetim ve dul kadınlara sıkıntılı zamanlarda yardım etmek olmuştur.

Muallakâsındaki fahr beyitlerini ele aldığımız Lebîd'in bunları iki kısımda incelediğini gördük. Onun ilk olarak kendisini övmeye başladığını akabinde ise kabilesinin meziyetlerini anlatarak onları övdüğünü mülâhaza ettik. Kendisini överken kıvanç duyduğu hasletlerini ön plana çıkarttığını bunların; cömertlik, dostlarıyla yaptığı gece yolculuğu, aç insanları doyurması ve arkadaşlarıyla olan sıkı bağlarını anlatır. Daha sonra mensubu bulunduğu kabilesini övmeye başlar. Lebîd akrabalarını överken cömertliklerini, savaşlarda elde ettikleri zaferleri, iyilikleri ve kavmindeki önder şahsiyetlerinin çokluğunu zikretmiştir. Bu çalışmada sadece

muallâka esas alındığı için ilgili beyitlerle iktifa edilmiştir. Onun fahr temalı şiirleri daha ziyade kendisi ve kabilesi hakkında olmuştur.

Kaynakça

- Abdulvâhid, Saide Ali. *Binyetü'l-kasidetü'l-Câhiliyye*. Sudan: Ümmü Dermân Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2007.
- Abdu'n-Nûr, Cebbûr. *el-Mu'cemü'l-edebî*. Beyrut: Dârü'l-'İlm Li'l-melâyîn, 2. Basım, 1984.
- Annânî, Şeyh Ahmed İskenderânî-, Şeyh Mustafa. *el-Vasît fi'l-edebi'l-'Arab ve't-târih*, 1919.
- Askalânî, İbn Hacer. *el-İsâbe fi'temyîzi's-sahâbe*. çev. Naim Erdoğan. 7 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- Aslan, Ahmet Turan. "Lebîd b. Rebîa ve Muallâkası". *İlim ve Sanat Degisi* 21 (1988), 43-46.
- Bint Şâtî, Aişe Abdurrahmân. *Kiyemün cedidetün li'l- edebi'l -arabi'l-kadîm ve'l- müâsır*. Kahire: Dârü'l-Meârif, 2. Basım, 1970.
- Brockelmann, Carl. *Tarihu'l-edebi'l-'Arabî*. çev. Abdulhalîm Neccâr. 7 Cilt. Kûm: Darü'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2005.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm Cu'fî. *el-Câmi'u's-sahîh*. İstanbul: el-Mektebetü'l- İslâmî, 1979.
- Çeviz vd., Nurettin. *Yedi Askı Arap Edebiyatının Harikaları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2013.
- Cübûrî, Yahyâ. *Lebîd b Rebîa el-Âmirî*. Kuveyt: Dârü'l- Kalem, 1983.
- Cübûrî, Yahyâ. *Şi'rü'l-muhadramin ve eserü'l-İslâm'i fihî*. Bağdat: Mektebetü'n-Nahda, 1964.
- Cürçânî, Ali b. Muhammed Seyyid. *Mu'cemü't-ta'rîfât*. thk. Muhammed Siddîk el-Minşâvî. Kahire: Dârü'l-Fadîle, 2004.
- Çağatay, Neş'et. *İslâmdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*. Ankara: Mars T. ve S.A.Ş Matbası, 1957.
- Çetin, Nihad M. *Eski Arap Şiiri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları No:1727, Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Enstitüsü, ts.

- Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî (el-'Asru'l-Câhilî)*. Kahire: Dârü'l-Meârif, 11. Basım, 1960.
- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi -I, Cahiliye dönemi*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2009.
- Durmuş, İsmail. "Fahr". 12/79. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Efendioğlu, Mehmet. "Muhadremûn". 30/395-396. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- Enbârî, Ebu Bekir Muhammed b. Kâsım. *el-Muâlalâktü's-seb'*. Kuveyt: Mektebetü'l-Kuveyti'l- Vataniyye, 2003.
- Esat, Mahmut. *İslâm Tarihi*. İstanbul: Karaca Ofset Basımevi, 1983.
- Esed, Nâsirüddin. *Mesâdirü'ş-şiri'l-Câhilî ve kıymetuhâ't-târîhye*. Kahire: Dârü'l-Meârif, 1978.
- Fâhûrî, Hannâ. *el-Câmi' fi târîhi'l-edebi'l-'Arabî (el-edebu'l-Kadim)*. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1986.
- Fayda, Mustafa. "Câhiliye". C. 7. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Ferrûh, Ömer. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l melâyîn, 4. Basım, 1981.
- Fırat, Murat. *Hassân b. Sâbit'in İslâm Sonrası Şiirlerinde Câhiliye Döneminin Etkileri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans, 2013.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsü'l-muhît*. thk. Yusûf el-Bîkâî. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1995.
- Gâlâyînî, Mustafa. *Ricâlü'l-muallakâti'l-'aşr*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1. Basım, 1988.
- Güleç, İsmail. "İslâm'da Şiir ve Şâir Algısına Dair Kimi Tespitler". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 13 (2014), 1-22.
- Hâmid, Muhammed Cebr. *Lebîd b. Rebiâ hayâtuhu ve şîruh*. Kahire: Câmiatü'l-Ezher, Risâletü'l-Mâcîster, 1977.

- Hüsnî, Muhammed Ali. *Dîvânü'l-'arap mevsûatu Lebîd b. Rebîa*. Ebu Dabî: Dârü'l-kütübü'l-Vataniyye, 2012.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim. *eş-Şi'r ve ş-şuâra*. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1958.
- İbn Manzûr, Celaluddin Muhammed b. Mukerremü'l-Ensârî. *Lisânü'l-'Arab*. 20 Cilt. Kahire: Dârü'l-Meâ'rif, 1980.
- İbnü'l-Esîr. *Üsdü'l-ğabe fi ma'rifeti's-sahâbe*. Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2012.
- İgnaz, Goldziher. *Klasik Arap Literatürü*. çev. Yüksel Azmi, Er Rahmi. Ankara: İmaj Yayınları, 1993.
- İsfahânî, Ebü'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed Kureşî. *el-Eğâni*. 25 Cilt. Kahire: Dârü İhyâü't-Türâsi'l-Ârabî, 1963.
- Kafes, Mahmut. "Muallakâlarda Hayvan ve Bitki Tasviri". *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2016), 145-164.
- Kayrevânî, Ebû Alî el-Hasen b. Reşîk. *el-Umde fi mehâsini's-ş-i'r ve âdâbih*. thk. Muhammed Muhyeddîn Abdulhamîd. 2 Cilt. Kahire: Dârü'l- Cîl, 5. Basım, 1981.
- Kureşi, Muhammed b. Ebi'l-Hattab Ebû Zeyd. *Cemheretü eş'ari'l-'Arab fi'l-Câhiliyyeti ve'l-İslâm*. Kahire: Mat'baa'tu nahdati Mısır, ts.
- Külsûm, Âmr b. *Dîvân Âmr b. Külsûm*. thk. İmîl Bedî Yakûp. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arbî, 1991.
- Muhamed, Sirâcüddîn. *el-Fahru fi's-ş-i'ri'arbî*. Lübnan: Dârü'r-Râtib, 1. Basım, 2011.
- Özcan, Halil. "Lebîd b. Rabîa ve Muallakâ'sı". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2010), 81-94.
- Özdemir, Abdurrahman. *Eski Arap şiirinin zirve isimlerinden biri Lebîd b. Rabîa el-Amiri ve Divanı*. Ankara: Araştırma Yayınları, 1. Basım, 2007.
- Özmen, Feriha. "Dönemin Şiirlerinden Örneklerle Câhiliye Araplarında Ahlak". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 1/3 (01 Eylül 2012), 300-328.
- Öznurhan, Halim. "Arap Şiirinde Fahr Teması". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2006), 149-160.
- Râfî, Mustafâ Sâdik. *Târîhu âdâbi'l-'Arab*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Îmân, 1940.

- Sezer, İsmail Hakkı. “Lebîd b. Rebîa’nın Muallakâsında Doğal Ortam Tavirleri ve İmruu’el-Kays ve Tarafa ile Mukayesesi”. *Nüşa* 12/34 (2012), 79-102.
- Soyyığıt, Osman Zeki. *el-Edebü’l-’Arabî*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2015.
- Tammâs, Hamdû. *Dîvân Lebîd b. Rebîa*. Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, 2004.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Mevsûatu keşşâfî istilâhâtî’l-fünûn ve’l-ulûm*. thk. Alî Dahrûc. 2 Cilt. Lübnan: Mektebet Lübnan, 1996.
- Tülücü, Süleyman. “Büyük bir İslâm şairi: Lebîd”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (30 Haziran 1991).
- Tülücü, Süleyman. “Câhiliye Kelimesinin Mana ve Menşei”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1980), 279-285.
- Tülücü, Süleyman. “Lebîd b. Rebîa”. 27/121-122. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Tülücü, Süleyman. “Muallakât”. 30/310-312. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- Uteybî, Bedriyye Münevver. *el-Esâlibü’l-inşâiyye fi şî’ri Lebîd b. Rebîa*. Mekke: Câmîatü Ümmü’l-Kurâ, Risâletü’l-Mâcîster, 2009.
- Ürün, Ahmet Kâzım. *Klasik Arap Edebiyatı*. Konya: Çizgi Kitapevi, 1. Basım, 2015.
- Yolcu, Mehmet. “Lebîd b. Rebîa ve Tevhide Çağırın Şiiri”. *Hikmet Yurdu* 1/2 (2008), 111-140.
- Yûsuf, Hüsnî Abdulcelîl. *el-Edeb’l-câhilî, kadâyâ ve funûn ve nusûs*. Kahire: Müessetü’r-Risâle, 2001.
- Zevzenî, Ebu Abdullah el-Hasan b. Ahmed. *Şerhü’l-mu’allakâti’l-’aşr*. Beyrut: Mektebetü’l-Hayât, 1983.
- Zeyyât, Ahmet Hasan. *Târîhu’l-edebi’l-’Arabî*. Kahire: Dâr Nehdat Mısır li’t-Tab’ ve’n-Neşr, 1977.



Kur'an'da Kıyamet ve Âhiretle İlgili Konuların Hıvâr Üslubuyla Takdimi

Presentation of Issues Related to the Doomsday and the Hereafter in the Qur'an with a Dialogue Style

Dr. Öğr. Üyesi Bekir YILDIRIM

Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

Karatekin University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetorics

Cankiri, Turkey

bekiryildirim@karatekin.edu.tr

ORCID: 0000-0001-7898-794X

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 12 Mart / March 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 15 Haziran / June 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Yıldırım, Bekir. "Kur'an'da Kıyamet ve Âhiretle İlgili Konuların Hıvâr Üslubuyla Takdimi".

Darülhadis İslami Araştırmalar Dergisi 2 (Haziran 2022), 75-107.

İntihal/ Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

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

Yayıncı / Published by: Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslam Araştırmaları Merkezi/ Cankiri Karatekin University Darulhadis Islamic Studies Center

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır./ Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.

Öz

Dil insanlarla iletişimi sağlayan en önemli ögedir. Muhataba mesaj iletilirken tek tip bir üslup kullanılmayabilir. Çünkü hedef kitlenin muktezayı hali farklılık arz edebilir. Kur'ân-ı Kerîm de insana hitap eden bir kitap olması nedeniyle hedef kitleye mesajını ulaştırırken tek tip bir anlatım tarzı kullanmamıştır. Yerine göre mesajını istifham, kase, nida tasvir ve hıvâr (diyalog) üsluplarıyla ulaştırmıştır. Kıyamet ve âhirete dair konularda da Kur'ân'ın farklı üsluplar kullandığı görülmektedir. Sık kullanılan bu üsluplardan biri de hıvâr üslubudur. Diyaloglar kimi yerde cennetlikler arasında kimi yerde suçlular arasında bazen de iki grup arasında ya da bunlarla melekler arasında geçmektedir. Yine hıvârlar ikili diyalog veya tek taraflı monolog şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmayla şu sorulara cevap bulunmaya çalışılmıştır: 1-Hıvâr üslubu Kur'ân-ı Kerîm'de niçin çokça kullanılmıştır? 2-Hangi tür hıvâr çeşidi kullanılmış ve kullanılan hıvâr üslubunun özellikleri nelerdir?

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Edebiyatı, Hıvâr Üslubu, Kur'ân-ı Kerîm, Kıyamet, Ahiret

Abstract

Language is the most important element that enables communication with people. A uniform style is not used when conveying a message to the addressee. Because the situation of the target audience differs. Since the Qur'an is a book that appeals to human beings, it did not use a uniform narrative style while conveying its message to the target audience. According to his place, he conveyed his message with the styles of questions, sacrament, shouts, descriptions and hivar (dialogue). It is seen that the Qur'an uses different styles in matters related to the Doomsday and the Hereafter. One of these frequently used styles is the chivar (dialogue) style. Dialogues sometimes take place between the people of heaven, sometimes between

criminals, and sometimes between two groups or between them and angels. Again, dialogues appear in the form of a bilateral dialogue or a one-sided monologue. With this study, the following questions were tried to be answered: 1-Why was the Khivar style used so much in the Qur'an? 2-Which type of (khivar) dialogue was used and what are the characteristics of the used khivar style

Keywords: Arabic Language and Literature, Dialogue Style, The Qur'an, Doomsday, Hereafter

Giriş

İnsanlara herhangi bir mesajı iletirken onları harekete geçirecek faktörleri kullanmak gerekmektedir. Kur'ân-ı Kerîm de insanları doğru yola ulaştırmak maksadıyla gönderilmiş bir kitaptır. Bu kapsamda muhataplara verilmek istenen mesajın etkili bir şekilde ulaşması için dil ve edebiyata ait enstrümanlar kullanılmıştır. Muktezayı hale göre haber ve inşa cümleleri kullanıldığı gibi anlatımı daha etkili kılmak için yerine göre beyana ait sanatlardan teşbih, kinaye istiare vb. sanatları da kullanılmıştır. Yani anlatım tek bir çeşit üzerine yapılmayıp, hedeflenen amaçlar doğrultusunda çeşitli yol ve yöntemler kullanılmıştır.¹

Kıyamet ve âhirete dair konularda da Kur'ân'ın farklı üsluplar kullandığı görülmektedir. Çokça kullanılan üsluplardan biri de hıvâr üslubudur. Çünkü bu üslub sadece edebiyatçıların eserlerindeki kahramanlarını konuşturarak metinlerini zenginleştirdiği bir yöntem değildir. Aksine bu yöntem dini, felsefi ve tasavvufi eserlerde de kullanılan bir anlatım tarzı olmuştur. Din ve felsefeye dair konular karşılıklı konuşma yönteminden istifade edilerek açıklanmaya çalışılmıştır.²

Âhirete ve kıyamete dair konularda diyaloglar kimi yerde cennetlikler arasında kimi yerde ateştekiler arasında bazen de iki topluluk arasında ya da bunlarla cennet,

¹ Hüseyin Abbas, *Kasasul-Kur'âni'l-Kerim* (Ürdün: Daru'n-Nefâis, 2010), 47.

² Mehmet Tekin, *Roman Sanatı Romanın Unsurları 1* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2001), 276.

cehennem görevlileri arasında geçmektedir. Yine hıvârlar diyalog veya monolog şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bu araştırmada şu sorulara cevap aranmıştır: 1- Diyalog üslubu Kur’ân-ı Kerîm’de Âhirete ve kıyamete dair konularda niçin fazlaca kullanılmıştır? 2-Bahse konu olan âyetlerde hangi diyaloglar kullanılmış ve kullanılan diyalogların özellikleri nelerdir?

Ahmet Erdinçli tarafından “*Kuran Diyaloglarında Üslûp Çeşitleri*” isimli makale kaleme alınmıştır. Araştırma âhiret ve kıyamete dair konularla sınırlandırılmadığı gibi diyaloglar soru-cevap, tekrar, tartışma, kıssa anlatma vb. üslublar açısından ele alınmış ve dil ile ilgili değerlendirmede bulunulmamıştır.³

İshak Rahmânî tarafından “*Dirâse an Üslûbi'l-Hivâr fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*” isimli bir çalışmayı ele almıştır. Âhiret ve kıyamete dair konularda geçen diyaloglar yerine başka konulardaki hıvârları ele almış ve diyaloglardaki ifadeleri dil açısından değerlendirmemiştir.⁴

Konunun daha iyi anlaşılması için öncelikli olarak hıvârın sözlük ve terim anlamı, hıvârla ilişkili görülen kavramlar ve hıvârın önemi üzerinde durulacak, daha sonra konuyla ilgili Kur’ân-ı Kerîm’den örnekler verilecektir.

1. Hıvârın Sözlük Anlamı

Hıvâr kavramı h-v-r (حور) sülasi kökünden türemiş (حاور) sülasi mezidinin (حاور/يحاور/محاوره\حوار) masdarıdır. *Lisanü'l-Arab*'ta hıvâr, cevap verme, karşılıklı konuşma, söz ve kelamın karşılıklı tekrarı olarak zikredilmektedir. Konuyla ilgili şu örnek verilmektedir: Biri sana cevap verdiğinde “*Ben ona konuştuğum dersin.*”⁵ Hıvârın

³ Ahmet Erdinçli, “*Kuran Diyaloglarında Üslûp Çeşitleri*” Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4/ 1 (Haziran -2016), 81-100.

⁴ İshak Rahmânî, “*Dirâse an Üslûbi'l-Hivâr fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*” al-Nur Academic Studies on Thought and Civilization 4 (2011- Temmuz), 44.

⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1993) , “hvr” 4/217-218.

sözlüklerdeki kullanımına diğer bir örnek *el-Mu'cemu'l-Vasît*'tir. Orada bu sözcük hakkında şu açıklama yer almaktadır: “Döndü, aralarında kelamı döndürdüler ve tartıştılar.”⁶ Sözlüklerden anlaşılan hıvâr, kelamın dönüp dolaşması, diyalog içinde olanların birbirine cevap vermesidir.

Kur'ân-ı Kerîm'de hıvâr kelimesi üç yerde geçer, Kehf Sûresi 34 ve 37. âyetlerde (يُحَاوِرُ) ; Mücâdele 1. âyette ise (تَحَاوَرُوا) şeklinde geçmektedir. Kehf Sûresindeki (حَاوِرًا) kelimeleri muhataba cevap verme kelamı tekrarlama anlamındadır.⁷ Mücâdele Sûresi 1. âyetteki (تَحَاوَرْتُمْ) kelimesi karşılıklı olarak konuşma demektir.⁸

2. Hıvârın Terim Anlamı

Hıvâr, öykü anlatımı, tiyatro vb. türlerde iki veya daha çok kişi arasında geçen konuşmadır.⁹ İki kişi veya daha çok kişinin aralarında tartıştıkları bir konu hakkında uygun bir netice elde etmek için görüşlerini aktarma işidir.¹⁰ İki taraf veya taraflar arasında sözün tashihi, doğrunun tespiti, şüphelerin giderilmesi, söz ve görüşlerdeki yanlışların düzeltilmesi maksadıyla yapılan tartışmadır.¹¹ İki kişi veya iki grup arasında eşit olarak biri diğerini etkilemeksizin her türlü husumet ve taassuptan uzak aralarında yaptıkları münakaşadır.¹² Yukarıda zikrettiğimiz tariflerin hepsi genel manada hıvârı iki kişi veya daha çok kişinin arasında geçen konuşma olarak belirtmektedir. Aralarındaki fark ise bu yöntemin ayrıntıları üzerinde olmaktadır.

⁶ İbrahim Mustafa vd. , *el-Mu'cemu'l-vasît* (Kahire: Daru'd-Da'vâa, ts.), “hvr” 1/205.

⁷ Muhammed Ali Sâbûnî, *Safvetu't-tefâsîr* (Beyrut: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 4. Baskı, 1981),191,192.

⁸ Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, thk. Beşşar Ahmed Mâruf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994) ,7/238.

⁹ İbrahim Mustafa vd. , *el-Mu'cemu'l-vasît*, “hvr” 1/205.

¹⁰ Muhammed Şemsettin, *el-Hıvâr Âdâbüh ve Müntalegâtüh ve terbiyetü'l-ebnaî aleyh* (Riyad Merkezü'l-Melik Abdülazîz li'l-Hıvârî'l-Vatanî 2007), 11.

¹¹ Salih b. Abdullah b. Hamid, *Usulü'l-hıvâr ve âdâbüh fi'l-İslam* (Cidde, Daru'l-Menara, 1994), 6.

¹² Muhammed Şevir-Abdullah Sakhan, *el-Kavaidü'l-hıvârî'l-Fa'al* (Riyad, Mektebetü'l-Melik Fehd, 2010), 11.

Türkçede ise hıvâr anlamına gelen Fransızcadan geçme olan diyalog kelimesi kullanılır. İki veya daha çok kişi arasında geçen sözlü iletişime diyalog denir.¹³ Hıvâr veya diyalog tek taraflı gerçekleşirse monolog gerçekleşmiş olur. Monolog bir kişinin bir gruba veya karşısındaki muhataba fikirlerini aktarması, muhatapların ise onu dinlemesidir.¹⁴ Ele aldığımız âyetlerin bir kısmında monolog yönteminin de kullanıldığı görülmektedir.

3. Hıvârla İlişkili Kavramlar

Bu kavramlar cedel ve münazaradır.

1-Cedel: *Esasü'l-Belağa*'da ipi kıvrırma, evirme, saplamak, yaralama, birleştirme, bir şeyi yere atma anlamlarına gelir.¹⁵ *Lisânü'l-Arab*'da, delili delille karşılaştırma, mücadele, münazara, karşılıklı atışma, tartışmanın şiddetlenmesine cedel denir.¹⁶ Cürcânî (ö. 816/1413) *Ta'rifât*'ta cedeli şöyle açıklamaktadır: Kişinin hasmının bozuk düşüncesini delille reddetmesidir. Bazıları hıvâr ve cedeli aynı görür bu doğru değildir.¹⁷ Çünkü hıvâr delilin karşılaştırılması, tartışılmasıdır. İkna yoluyla taassup ve husumetten uzak hakikate ulaşmak için belli hedefler gerçekleştirmek nedeniyle belli bir konu etrafında iki kişi veya daha çok kişi arasında geçen konuşmadır. Cedel de ise taassup yoluyla görüşünü zorla dayatma vardır.¹⁸

Cedel, muhalifimize fikrimizi kabul ettirmek için yapılır. Başlangıçta normal bir akışta başlayan tartışma daha sonra fikri saldırıya dönüşür. Psikolojik ve sözlü

¹³ Ömer Demir-Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, (İstanbul, Ağaç Yayıncılık, 1992), 98. Mehmet Tekin, *Roman Sanatı Romanın Unsurları 1* (İstanbul: Ötüken Neşriyat A.Ş, 2001), 276.

¹⁴ Ziya Ünsel, *Hitâbet Sanatı ve Meşhur Hatipler* (İstanbul: Fuad Gücüyener Yayınları, 1950), 5-6.

¹⁵ Zemaşerî, *Esâsü'l-Belağa*, thk. Muhammed Basil Uyûnû's- Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998) "cdl" 1/126.

¹⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l -Arab*, "cdl" 11/105.

¹⁷ Salih b. Abdullah b. Hamid, *Usulü'l-hıvâr ve âdâbühu fi'l-İslam* (Cidde, Daru'l-Menâra, 1994), 6.

¹⁸ Muhammed Şemsettin, *el-Hıvâr Âdâbühu ve muntalegatühü ve terbiyetü'l-ebnâi aleyh*, 18.

gerginlik meydana gelir. Burada amaç galip gelmektir. Hıvârda da fikrini ve akidesini kabul ettirme vardır. Fakat cedel gibi gerginlik yoktur. Cedelin hıvârdan farklı olduğu yönlerden bir diğeri de konunun farklı mecralara kayma durumudur. Hıvârda ise konuşmalar farklı mecralara kaymaz, genellikle aynı minval üzerinde devam etmektedir. Yine cedelde bulunan kişiler birbirlerine muhaliftir, fakat hıvâr da bulunanlar ise dost olduğu gibi muhalif de olabilirler.¹⁹ Hıvâr her ne kadar münakaşayı içerse de konuşmayı faydalı hale getirmek için soru ve cevap yoluyla fikri izah etmeyi amaçlar.²⁰

Fahreddîn er-Râzî cedel hakkında farklı düşünmekte ve onu hak ve batılı savunma diye ikiye ayırmaktadır. Hakkı söylemek ve savunmak peygamberlerin mesleğidir. Örneğin Neml Sûresi 125 âyette Rabbimiz peygamberimize hitaben şöyle demektedir: (وَجَادِلْهُمْ بَالْتِي هِيَ أَحْسَنُ) “Onlarla en güzel şekilde mücadele et.” Batılı savunmaya yönelik cedele örnek ise Hûd Sûresi 32 âyette kâfirlerin “Ey Nûh! Bizimle gerçekten tartıştın.” (قَالُوا يَا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا) demelerini örnek verir ve âyetteki (جَادَلْتَنَا) fiilini batılı savunmak olarak yorumlar ve bu kınanmış bir cedeldir der.²¹

2-Münazara: Münazara en az iki kişinin felsefi, ilmi siyasi, kültürel konularda görüşünü ispatlamak; hasmının görüşünün geçersiz olduğunu ortaya koymak için yaptığı sözlü düellodur.²² Münazara edebiyatın özel bir çeşidi ve kendine has usulü ve kuralları olan bir edebi türdür. Önceden bir hazırlık araştırma safhası vardır. Münazarayı yöneten, gruptan birine cevaplaması için soru sorar. Sonra aynı sorunun tersi diğer gruba sorulur. Her grup fikrini savunan deliller getirip izleyicileri ikna etmek ister. Hıvâr ise kendiliğinden ortaya çıkar, önceden bir hazırlık olmaz.

¹⁹ Muhammed Hüseyin Fadlallah, *el-Hıvâr fi'l Kur'ân*, (Beyrut: Dâru'l-Melik 5.Baskı,1996), 49,50.

²⁰ Fadlallah, *el-Hıvâr fi'l Kur'ân*, s52

²¹ Fahrettin er-Razî, *Mefatihü'l-ğayb*, (Beyrut: Dâru İhyâi Tüراسil Arabi 1999), 27/486.

²² Ahmet Şayib, *el-Üslup*, (Kahire: Mektebetün'-Nahda li Mısıryye, 2003), 99.

Münazara bir topluluk karşısında olur, cedelde ise topluluk önünde olma şartı yoktur. Hivâr münazaradan farklıdır çünkü hivârda belli bir kural ve kaide yoktur. Münazaranın ise dört rüknu vardır: Sual, cevap, itiraz ve deliller.²³

Cedel ve münazara bazı hususlarda birbirine benzemektedir. İki türden de hakkı ortaya çıkarması beklenirken herkes kendi görüşünün doğruluğunu diğerinin yanlışlığını ispata çalışır. Hivâr ise bir şeyi ispatlamaktan ziyade karşılıklı fikir alışverişidir²⁴

4. Hivârın Önemi

Hivâr halklar ve şahıslar arasında kültürel alışverişin üslup çeşitlerinden biridir. Karakter gelişimi ve kişilerin karakterlerini ortaya çıkarmada önemlidir. Hivâr her şeyden önce başkalarını tanımanın en önemli araçlarından biridir. Fikirlerin ulaştırılması ve ikna için önemli araçlardan biridir. Güzel bir hivâr ediplerin, davetçilerin, mütefekkirlerin en önemli iletişim araçlarındanıdır. Bunu en güzel ve başarılı şekilde kullananlar peygamberler olmuştur. Onlar hivâr esnasında delillerin en kuvvetlisini, ifadenin en güzelini kelamın en etkilisini kullanmışlardır. Hivâr Allah'ın kelamını tebliğ ve yaymada, kâfirlerin ikna edilmesi ve yanlışta olanların hakikate yönelmesinde önemlidir.²⁵ Hivâr üslubunun en önemli işlevi gizli olanı açığa çıkarmak yani soyut olanı somutlaştırmaktır.²⁶

²³ Ahmed Tayyib, "Münazara", *Mevsûatü'l-mefâhimi'l-İslamiyyeti'l-âmme* (Mısır: Mısır: Meclisü'l- A'lâ Şüûni'l-İslamiyye, ts) ,1/14.

²⁴ Muhammed Ali b. eş-Şevkânî, *el-Fethu'l-Rabbânî min fetâve'l-İmami's-Şevkânî*, thk. Ebû Muhammed Subhî (Yemen, Mektebetü li Cebeli'l-Cedîd, ts), 6/2979.

²⁵ Yûsuf Ali Ferhâat, *Hivâr usulühü ve zavabitühü fi eseri daveti'l-İslamiyye*, Gazze: Câmîatü'l-İslamiyye Usulü'd-Din, 2005), 161.

²⁶ Mehmet Tekin, *Roman Sanatı Romanın Unsurları* 1, 276.

5. Hıvârda Amaç ve Gaye

Hıvârın amaç ve gayesi şöyle açıklanabilir:

1-Delili Ortaya Koymak: Hıvârdan maksat delili ortaya koyup söz ve görüşteki yanlışları düzeltmek ve şüpheleri ortadan kaldırmaktır. Doğru deliller vasıtasıyla hakikate ulaşmaya çalışmaktır.

2-Davet: Hıvâr kalpleri açmanın, nefislere ulaşmanın kılavuzudur. Bu konuda Nahl Sûresi 125. âyette şöyle denilir:

(ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ)

“(Resûlüm!) Sen, Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et! Rabbin, kendi yolundan sapanları en iyi bilendir ve O, hidayete erenleri de çok iyi bilir.”

3-Görüşlerin Yakınlaştırılması: Hıvârın faydalarından biri de fikirlerdeki farklılıklar azaltılarak muhatapları buluşabilecekleri bir noktaya getirmektir. Bu durum kişilerin kavga veya nefret ortamından kurtulup sulha yaklaşmalarına vesile olur.²⁷

f-Hıvârı Etkin Kılan Unsurlar

Hıvârın iyi bir neticeye ulaşması hedefini gerçekleştirmesi için bazı unsurlar gerekmektedir. Bunlar: 1-Hıvârı yapanın kişisel özelliği 2-Hıvârdaki muhatapın kişisel özelliği 3-Rahat düşünmek için sakin bir ortam oluşturma 4-Hıvâr yapanların konu hakkındaki birikimleridir.²⁸

²⁷ Ömer Abdullah Kâmil, *Âdâbü'l-hıvâr ve kavâidü'l-ihtilâf* (Suudi Arabistan, Câmiâtü'l-İmam Muhammed İbn Suudiyye'l-İslamiyye), 6.

²⁸ Fadlallah, *el-Hıvâr fi'l Kur'ân*, 54

6. Kıyamet ve Âhiretle İlgili Âyetlerdeki Hıvâr Örnekleri

Hıvârlar iki taraflı diyalog veya tek taraflı monolog şeklinde görülmektedir. Günahkârların diyalogu, kendi aralarında, cennetliklerle, cehennemdeki görevli kişilerle, kendi organları ve Allah arasında geçmektedir. Cennetliklerin diyalogu kendi aralarında, cehennemliklerle ya da cennet görevlileri ile gerçekleşmektedir. Diyaloglar inşa cümlesinin çeşitlerinden ya soru ya emir ya da doğrudan haber cümlesiyle başlamaktadır.

6.1. Diyaloga Örnekler

6.1.1 Cennetlikler ve Cehennemlikler Arasında Hıvâr

وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ أَنْ قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ
(فَأَذِّنْ مُؤَدِّينَ بَيْنَهُمْ أَنْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ)

“Cennetlikler cehennemliklere: 'Biz Rabbimizin bize vaad ettiğinin gerçek olduğunu gördük siz de Rabbinizin size vaad ettiğinin gerçek olduğunu gördünüz mü?' diye seslenirler. Onlar 'Evet' derler. O sırada bir seslenici 'Allah'ın laneti zalimlerin üzerinedir' diye seslenir.”
el-A'râf 7/44

Âyette cennetlikler cehennemliklere seslenmekte ve aralarındaki diyalog soru şeklinde tezahür etmektedir. Cehennemliklerin yanıtı üzerine bir seslenici hükmü koymakta “Allah'ın laneti zalimlerin üzerinedir.” demektedir. Münadi ile birlikte diyalogda yer alan kişi sayısı üç olmaktadır. Bu konu düz anlatımla “cehennemlikler inkâr ettiklerini görecekler” şeklinde diyalogsuz ifade edilseydi dinleyici üzerinde bu denli etkili olmayabilirdi. Çünkü bu üslupta dinleyici olayı gözü önünde yaşıyor gibi hissetmezdi. Diyalogda geçen (فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا) sorusu dünya hayatındayken ahirette karşılaşacakları durumu inkâr eden kişilerden cevap almaktan ziyade alaya alma ve tahkir maksatlıdır.²⁹

²⁹ Abdurrahim Mahmud Yûsuf, *Uslûbu'l-istifhâm fi'l-Kur'ân* (Dimeşk: Mektebetu'l-Ğazâlî, 2000.),49.

6.1.2. Kıyamet Günü Mustazaf ve Müstekbirlerin Diyalogu

Örnek 1

وَبَرُّوْا لِلّٰهِ جَمِيْعًا فَقَالَ الضُّعْفَاءُ لِلَّذِيْنَ اسْتَكْبَرُوْا اِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ اَنْتُمْ مُّغْنُوْنَ عَنَّا مِنْ عَذَابِ اللّٰهِ مِنْ شَيْءٍ (قَالَوْا لَوْ هَدٰنَا اللّٰهُ لَهٰدَيْنٰكُمْ سَوَآءٌ عَلَيْنَا اَجْرٌ غَنَّا اَمْ صَبْرُنَا مَا لَنَا مِنْ مَّحِيْصٍ

“Onların hepsi; Allah'ın huzuruna toplanıp çıkarlar. Zayıflar büyüklük taslayanlara: Doğrusu biz; size uymuştuk. Allah'ın azabından bizi koruyabilecek misiniz? derler Onlar da: Allah, bizi doğru yola erdirtseydi; biz de sizi erdirtirdik. Şu halde artık sızlansak da katlansak da birdir. Bizim için kaçıp sığınacak bir yer yoktur, derler”. (İbrâhîm 14/21)

Âyette mustazaflarla müstekbirler arasında karşılıklı bir diyalog görülmektedir. Mustazaflar müstekbirlere “Doğrusu biz; size uymuştuk. Allah'ın azabından bizi koruyabilecek misiniz?” diye bir soru sormaktadırlar. Bu sorunun amacı onlardan cevap almak değil onların acizliğini ortaya koymak ve onları kınamaktır.³⁰ Müstekbirler ise şöyle cevap vermektedirler: “Allah, bizi doğru yola erdirtseydi; biz de sizi erdirtirdik. Şu halde artık sızlansak da katlansak da birdir. Bizim için kaçıp sığınacak bir yer yoktur, derler.” Bu cevap dinleyiciye şu mesajı vermektedir: Sizin bugün körü körüne peşinden gittiğiniz liderler, azizler yöneticiler ve hâkimler sizi asla Allah'ın cezasından kurtaramayacaktır. O halde bugün sizin peşinden gittiğiniz kimselerin nereye gittiklerini ve sizi nereye yönelttiklerini iyi düşünmelisiniz.³¹

Örnek 2

(وَإِذْ يَتَحٰجُّوْنَ فِي النَّارِ فَيَقُوْلُ الضُّعْفَاءُ لِلَّذِيْنَ اسْتَكْبَرُوْا اِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ اَنْتُمْ مُّغْنُوْنَ عَنَّا نَصِيْبًا مِّنَ النَّارِ)

“Ateşin içinde birbirleriyle tartışırken, güçsüzler, büyüklük taslayanlara: Doğrusu biz size uymuştuk, şimdi ateşin bir parçasını olsun bizden savabilir misiniz?” (el-Mü'min 40/47)

³⁰ Muhammed Ali Sâbûnî, *Safvetu't-tefâsîr*. (Beirut: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1981), 2/95.

³¹ Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân* (İstanbul: İnsan Yayınları, ts.), 2/546.

(قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُلٌّ فِيهَا إِنَّ اللَّهَ قَدْ حَكَمَ بَيْنَ الْعِبَادِ)

“Büyüklük taslayanlar: 'Doğrusu hepimiz onun içindeyiz. Allah kullar arasında şüphesiz hüküm vermiştir' derler.” (el-Mü'min 40/48)

Yukarıdaki hıvârda zayıflar müstekbirlere “Doğrusu biz size uymuştuk, şimdi ateşin bir parçasını olsun bizden savabilir misiniz?” demekteler. Güçlüler ise “Doğrusu hepimiz onun içindeyiz. Allah kullar arasında şüphesiz hüküm vermiştir” derler. Zayıflar, İbrahim Sûresinde müstekbirlere “Allah’ın azabını bizden savabilir misiniz?” derken burada “Ateşin bir parçasını engelleyebilir misiniz?” denilmektedir. Soru cevap almaktan ziyade müstekbirlerin bu işi yapamayacaklarını inkâr etmekte, yani onların ne kadar aciz olduğunu ortaya koymaktadır.³² Yine olayın muzari fiiller “يقول/يتحاجون” ile ifade edilmesi olayı dinleyenlere yaşıyormuş havası vermek için olabilir.³³ Müstekbirlerin cevabı olan 48.âyette ise olay “حکم” mazi fiili ve “قد” edatıyla anlatılmıştır. Verilen hükmün kesinlikle değişmeyeceğini vurgulamak için ifadenin mazi fiil ve “قد” edatıyla tekid edildiği söylenebilir. Çünkü Allah Teâlâ’nın mü’minlerin cennete, kâfirlerin cehenneme girişi hakkındaki hükmü kesindir. Bu hususta herhangi bir değişiklik olmayacaktır.³⁴ Gelecekteki bir olayın mazi fiille ifade edilmesi onun kesin bir şekilde gerçekleşeceğine işaretler.³⁵

³² Yûsuf, *Uslûbu'l-istifhâm fi'l-Kur’ân*, 128.

³³ Hatîb el-Kazvînî, *el-Îzâh fi ‘ulûmi’l-belağa*, thk. İbrahim Şemsettin (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2003), 31.

³⁴ Sâbûnî, *Safvetu’t-tefâsîr*, 3/105.

³⁵ Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhan fi ‘ulumi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Fadl İbrahim (Kahire: Dâru’t-Turâs, 1984), 3/231.

6.1.3 Allah Teâlâ'nın ve İlim Ehlinin Günahkârlarla Diyalogu

Örnek 1

ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُخْزِيهِمْ وَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنْتُمْ تُشَاقِقُونَ فِيهِمْ قَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ
(وَالسُّوءَ عَلَى الْكَافِرِينَ)

“Sonra (Allah) kıyamet günü onları aşağılık kılacak ve diyecek ki: Haklarında (mü'minlere karşı) düşman kesildiğiniz ortaklarım hani nerede? Kendilerine ilim verilenler, dediler ki: Bugün, gerçekten aşağılanma ve kötülük kâfirlerin üstünedir.” (en-Nahl 16/27)

Rabbimiz ve ilim ehlinin günahkârlara kıyamet günü hitabı âyette yer almaktadır. Günahkârların herhangi bir cevabı zikredilmemekte olay Allah ve ilim ehli arasında geçmekte, günahkârların acizliği dinleyiciye bırakılmakta, kelimayı ayrıntıyla doldurulmamaktadır. Allah'ın günahkârlarla yaptığı konuşma “يَقُولُ/ يُخْزِيهِمْ” muzari fiilleriyle aktarılmakta; ilim verilenlerin günahkârlara hitabı ise “قَالَ” mazi fiiliyle zikredilmekte ve iltifat sanatı yapılmaktadır. “إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالسُّوءَ عَلَى” Günahkârların karşılaşacakları azap ise isim cümlesi ve (إِنَّ) tekidiyle anlatılarak azabın sürekliliği vurgulanmaktadır.

6.1.3.1. Meleklerin Müttakilere Hitabı

وَقِيلَ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا خَيْرًا لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ وَلَنِعْمَ دَارُ
(الْمُتَّقِينَ)

“Ama, yollarını Allah ve kitabıyla bulanlara: “Rabbimiz ne indirdi?” diye sorulduğunda onlar da, “Hayır indirdi” derler. Bu dünyada güzel hareket edenlere, güzel bir mükâfat var, ahiret evi ise elbette daha hayırlı. Yolunu Allah ve kitabıyla bulanların evleri, gerçekten de ne güzeldir.” (en-Nahl 16/30)

Münadi ve müttakiler arasında bir diyalog geçmekte münadiler “Rabbimiz ne indirdi?” sorusunu sormakta müttakiler ise “Hayır indirdi.” demektedirler. Cevapta hayır sözcüğünün kullanılması müminlerin rablerinin inzal buyurduğu emir ve nehiyelerinin asıl mesnedinin hayır olduğunu gayet iyi bilmeleri nedeniyledir.

Rablerinin kendilerine indirdiğine dayanarak bu hayır mefhumunun dünya ve âhirette güzellik olduğunu ifade ediyorlar.³⁶ Diyalogda soran kişi değil de soruya muhatap olan müttakiler öne çıkarılmıştır. Gaye müttakilerin tazim edilmesi denilebilir.

6.1.3.2. Diriliş Esnasında Günahkârların Allaha Hitabı, Rabbimizin Onlara Cevabı

(قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا)

“O: Rabbim! Beni niçin kör olarak haşrettin? Oysa ben, hakikaten görür idim!, der.”
(Tâhâ 20/125)

(قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيْتَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى)

“(Allah) buyurur ki: İşte böyle. Çünkü sana âyetlerimiz geldi; ama sen onları unuttun. Bugün de aynı şekilde sen unutuluyorsun!” (Tâhâ 20/126)

Allah Teâlâ ile günahkârlar arasında haşir esnasında bir diyalog geçmektedir. Günahkârlar “Rabbim! Beni niçin kör olarak haşrettin?” demektedir. Allah Teâlâ ise onlara şöyle yanıt vermektedir: “Sana âyetlerimiz geldi; ama sen onları unuttun. Bugün de aynı şekilde sen unutuluyorsun!” Âyetteki (حَشَرَ) fiili mazi kalıpta gelmiştir. Çünkü buradaki kişiye âyetler gelmiş, fakat bu kişi bunları ciddiye almamış veya yalanlamıştır. Tekzip ettiği şeylerin kesin gerçekleşeceğini anlatmak için fiil, mazi gelmiştir denilebilir. Çünkü geleceğe ait olaylar mazi kalıpla ifade edildiğinde olayın kesinlikle gerçekleşeceğine işaret edilmektedir.³⁷ Allah’ın âyetteki kişiyi kör olarak zikretmesi hem mecâzi hem de hakiki anlamı içermektedir. Dünyada hidayetten uzak durması mânevi körlüğü, ahirette ama olması ise hakiki körlüğü temsil etmektedir.³⁸

³⁶ Seyyid Kutub, *fî Zılâli'l-Kur’ân*, çev. İ. Hakkı Şengüler vd. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2003.), 9/184.

³⁷ Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâir* (Kahire: Daru'n-Nahda, ts), 2/185.

³⁸ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru'z-Zeytûniyye, 1984), 26/332.

6.1.3.3. Günahkârların Birbirleriyle Konuşmaları ve Birbirlerini Suçlamaları

(وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ)

“Kimi kimine yönelmiş olarak birbirlerine soruyorlar:”

(قَالُوا إِنَّكُمْ كُنْتُمْ تَأْتُونَنَا عَنِ الْيَمِينِ)

“Gerçekten sizler bize sağdan gelip yanaşıyordunuz.” derler.

(قَالُوا بَلْ لَمْ تَكُونُوا مُؤْمِنِينَ)

“Diğerleri de 'Siz zaten inanmamıştınız ki,' diye cevap verirler.” (es-Sâffât 37/25-27)

Âyetlerde günahkârlar arasında bir diyalog geçmekte ve hitap tartışma şeklinde cereyan etmektedir. Mücrimlere tabi olanlar “Sizler bize sağdan gelip yanaşıyordunuz.” demektedirler. Diğerleri ise “'Siz zaten inanmamıştınız.” diye cevap vermektedirler. Hıvârın çok kısa ve özlü bir şekilde tezahür ettiği görülmektedir. 26. âyette geçen (يَمِينِ) sözcüğünün birkaç şekilde anlaşılması mümkündür. Bu kelimeyi kuvvet anlamında alırsak “Siz güçlüydünüz biz zayıftık bu nedenle bizi kandırdınız.” demektir. Eğer kelimeyi iyilik anlamında ele alırsak o vakit anlam “Siz çağırdığınız yolun iyilik olduğunu söylediniz. Biz de size uyduk.” şeklinde anlaşılabilir.³⁹

6.1.3.4. Cennetliklerin Kendi Aralarındaki Konuşmaları ve Cennetlik Bir Kişinin Cehennemdeki Arkadaşına Seslenişi

(فَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ)

“Birbirlerine dönüp soruşurlar.”

(قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ إِنِّي كَانَ لِي رَاقِدٌ)

“İçlerinden biri der ki, benim bir arkadaşım vardı.”

³⁹ Mevdûdî, Tefhîmu'l-Kur'ân, 5/17.

(بِقَوْلِ أَيْتِكَ لَمَنْ الْمُصَدِّقِينَ)

“Derdi ki: Sen gerçekten inananlardan mısın?”

(أَيْدًا مِثْنَا وَكُنَّا نُرَابًا وَعِظَامًا أَيْدًا لَمَدِينُونَ)

“Öldüğümüz ve bir toprakla bir yığın kemik olduğumuz zaman biz hakikaten cezalanacak mıyız?”

(قَالَ هَلْ أَنْتُمْ مُطَّلِعُونَ)

“Yanındakilere; Siz onu bilir misiniz? der.”

(فَاطَّلَعَ فَرَأَهُ فِي سَوَاءِ الْجَحِيمِ)

“Bir bakar, onu cehennemde ortasında görür.”

(قَالَ تَاللَّهِ إِنْ كِدْتَ لَتُرْدِينَ وَلَوْلَا نِعْمَةُ رَبِّي لَكُنْتُ مِنَ الْمُخْضَرِّينَ)

“Ve ona) dedi ki: «Allaha yemin ederim, sen az kaldı beni de muhakkak helak edecektin». Eğer Rabbimin nimeti olmasaydı ben de (seninle beraber cehennemde) hazır bulundurulardan olacaktım.”

(أَفَمَا نَحْنُ بِمَيِّتِينَ إِلَّا مَوْتَنَا الْأُولَى وَمَا نَحْنُ بِمُعَذَّبِينَ)

“Biz, bir daha ölmeyeceğiz değil mi? Ancak ilk ölümümüz müstesna ve azaplandırılmayacağız da.” (es-Sâffât 37/50-55)

Mezkûr âyetlerde cennetlikler önce kendi aralarında konuşmaktalar, içlerinden biri “Benim bir arkadaşım vardı.” demektedir. İnanmayan kişi mü’min arkadaşına “Sen gerçekten inananlardan mısın? Öldüğümüz ve bir toprakla bir yığın kemik olduğumuz zaman biz hakikaten cezalanacak mıyız?” sorusunu dünyada yönlendirmektedir. Soru inkâr ve şaşırma ve taaccüp anlamı içermektedir.⁴⁰ Mümin kişi arkadaşlarına âhirette “Siz onu bilir misiniz?” diye sormaktadır. Soruyu yönelten mü’min onu cehennemde ortasında gördüğünde şu ifade ve soruyla hıvârı sona erdirmektedir: “Allaha yemin ederim, sen

⁴⁰ Yûsuf, Uslûbu'l-istifhâm fi'l-Kur'ân, 120.

az kaldı beni de muhakkak helak edecektin”. Eğer Rabbimin nimeti olmasaydı ben de (seninle beraber cehennemde) hazır bulundurulardan olacaktım.” Biz, bir daha ölmeyeceğiz değil mi? Soru dünyada yeniden dirilmeyi inkâr eden arkadaşına yöneliktir ve alay anlamı içerir.⁴¹

6.1.3.5. Cennetlik Bazı Kimselerin Kendi Aralarındaki Konuşmaları

(وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ)

“Birbirlerine dönüp sorarlar”

(قَالُوا إِنَّا كُنَّا قَبْلُ فِي أَهْلِنَا مُشْفِقِينَ)

"Daha önce biz âlemiz içinde (iken sonumuzdan) korkardık." dediler.

(فَمَنْ اللَّهُ عَلَيْنَا وَوَقَانَا عَذَابَ السَّمُومِ)

“Şimdi Allah, bize lütufta bulundu ve bizi, 'hücrelere kadar işleyen kavurucu' azaptan korudu.” (et-Tur 52/25-27)

Cennetlik müminler arasında âyetlerde bir diyalog geçmektedir. Birbirlerine dünyada iken “Akıbetimiz hakkında korkardık.” demektedirler. Akabinde topluca “Şimdi Allah, bize lütufta bulundu ve bizi, 'hücrelere kadar işleyen kavurucu' azaptan korudu” derler. Hıvâr muhalifler arasında değil aynı grup arasında geçmekte dinleyiciler bu kişilere benzemeye özendirilmektedir. Âyette zikredilen kişiler kıyamet gününden sakınarak yaşamışlar, kendileri ve aileleri dünya hayatına aldanmamışlar, Allah'ta onları kavurucu azaptan korumuştur.⁴²

⁴¹ Yûsuf, *Uslûbu'l-istifhâm fi'l-Kur'ân*, 120.

⁴² Kutub, *fi Zılâli'l-Kur'ân*, 14/100-101.

6.1.3.6. Cehennemliklerin Birbirleriyle Konuşmaları

(هَذَا فَوْجٌ مُّقْتَحِمٌ مَعَكُمْ لَا مَرْحَبًا بِهِمْ أَنْتُمْ صَلُّوا النَّارَ)

“(İnkârcı önderlere), “İşte şunlar da sizinle beraber cehenneme girecek olanlardır” (denince), “Rahat yüzü görmesin onlar! Onlar ateşe gireceklerdir” (derler).” (Sâd 38/59)

(قَالُوا بَلْ أَنْتُمْ لَا مَرْحَبًا بِكُمْ أَنْتُمْ قَدَّمْتُمُوهُ لَنَا فَيَنْسَ الْقَرَارُ)

“Diğerleri, “Hayır, asıl rahat yüzü görmemesi gereken sizlersiniz; bizi bu duruma siz sürüklediniz. Ne kötü bir yer burası!” derler.” (Sâd 38/60)

(قَالُوا رَبَّنَا مَنْ قَدَّمَ لَنَا هَذَا فَرَدُّهُ عَذَابًا ضِعْفًا فِي النَّارِ)

“Ey rabbimiz!” diyecekler, “Bizi bu duruma sürükleyenlerin ateşte çekecekleri azabı bir kat daha arttır!” (Sâd 38/61)

Sâd Sûresi 59-61 âyetlerde üç grup arasında bir diyalog geçmektedir. Önce münadiler şöyle diyerek diyalogu başlatmaktalar: “İşte şunlar da sizinle beraber cehenneme girecek olanlardır.” Akabinde inkârcı önderler seslenmekte “Rahat yüzü görmesin onlar! Onlar ateşe gireceklerdir” derler. Daha sonra onlara tabi olanlar ise kendilerini saptırmaktan sorumlu tuttukları kişilere şöyle seslenirler: “Hayır, asıl rahat yüzü görmemesi gereken sizlersiniz; bizi bu duruma siz sürüklediniz. Ne kötü bir yer burası!” Sahnede karşılıklı atışmalar ve lanetleşmeler görülmektedir. Dünyada iken bu iki grup birbirini seven dostlardı. O günse birbirlerine atıp tutan hasım kesileceklerdir.⁴³

6.1.3.7. Cehennem Bekçileriyle, Mücrimler Arasındaki Konuşma

Örnek 1

(وَقَالَ لَهُمْ خَرَائِفُ الْمَلَائِكَةِ عَلَيْكُمْ رَسُولٌ مِّنكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِ رَبِّكُمْ وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا بَلَىٰ وَلَٰكِن حَقَّتْ
كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ)

⁴³ Kutub, fi Zilâli'l-Kur'ân, 12/397.

“Bekçiler onlara, “İçinizden, size rabbinizin âyetlerini okuyup duyuran ve böyle bir günle karşılaşacağınızı bildirerek sizi uyaran bir elçi gelmedi mi?” diye soracak; onlar da “Evet geldi” diyecekler. Ama inkârcılar için artık azap hükmü kesinleşmiştir.” (ez-Zümer 39/71)

(قِيلَ ادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَبِئْسَ مَثْوًى الْمُتَكَبِّرِينَ)

“Onlara, “İçinde ebedî olarak kalacağınız cehennem kapılarından girin içeri!” denilecek. (Vaktiyle) ululuk taslamış olanların kalacağı (bu) yer ne kötü!” (ez-Zümer 39/72)

Cehennem bekçileri ve cehennemlikler arasında bir diyalog âyetlerde geçmektedir. Bekçiler cehennemliklere “Sizi uyaran bir elçi gelmedi mi?” sorusunu sormaktalar. Buradaki soru onları ayıplamak amaçlıdır.⁴⁴ Ateşteki “Evet geldi.” demektedirler. Akabinde görevliler tarafından “İçinde ebedî olarak kalacağınız cehennem kapılarından girin içeri!” denilmektedir.

Diyalogda konuşmalardan sonra iki âyette de bir hüküm ifadesinin geçtiği görülmektedir. Birinci âyetin sonunda “Ama inkârcılar için artık azap hükmü kesinleşmiştir”, diğer âyetin sonunda ise “ululuk taslamış olanların kalacağı (bu) yer ne kötü!” denilmektedir. Diyalogla muhatapların olayı yaşıyor muş gibi olmaları sağlanmış, hüküm cümleleriyle de dinleyiciye bu kişilerin akıbetinin ne olduğu net bir şekilde açıklanmıştır.

Örnek 2

(وَقَالَ الَّذِينَ فِي النَّارِ لِخَزَنَةِ جَهَنَّمَ ادْعُوا رَبَّكُمْ يُخَفِّفْ عَنَّا يَوْمًا مِنَ الْعَذَابِ)

“Ateşte bulunanlar cehennemdeki görevlilere, “Rabbinize dua edin de bir günlüğüne olsun azabımızı hafifletsin!” diye seslenirler.” (el-Mü’min 40/49)

(قَالُوا أَوَلَمْ نَكُ تَأْتِيكُمْ رَسُولُكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا بَلَى قَالُوا فَادْعُوا وَمَا دَعُوا الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ)

⁴⁴ Ebussuûd, İrşâdu'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm (Beyrut: Dâru İhyâi't- Turâsi'l-'Arabî, ts), 7/264.

“Görevliler, “Peygamberleriniz size açık kanıtlar getirmemiş miydi?” diye sorarlar. “Evet, getirmişlerdi” cevabını verirler. O zaman görevliler, “Yalvarın durun şimdi; ama inkârcıların yalvarmaları boşunadır” derler.” (el-Mü’min 40/50)

Ateştekiler ve cehennem görevlileri arasında yukarıdaki âyetlerde bir diyalog geçmektedir. Zümer Sûresi 71-72. âyetlerin aksine önce cehennemliklerin bekçilere “Rabbimize dua edin de bir günlüğüne olsun azabımızı hafifletsin!” ifadesiyle hıvâr başlamaktadır. Görevlilerin “Peygamberleriniz size açık kanıtlar getirmemiş miydi?” sorusuyla devam etmektedir. Suçluların “evet ” cevabıyla devam etmektedir. Diyalog bekçilerin “Yalvarın durun şimdi; ama inkârcıların yalvarmaları boşunadır.” ifadesiyle sona ermektedir. Bekçilerden yardım isteyen kişiler dünyada peygamberlerin getirdiği risaleti yalanlamışlar, bunu da kendileri “evet” yanıtıyla itiraf etmektedirler. Bu kişilerin herhangi bir özrü de kalmamıştır. Sahne bu kişilerin yaşadığı çaresizlikle sona ermektedir.⁴⁵

6.1.3.8. Cennet Bekçilerinin, Cennetliklere Hitabı ve Cennetliklerin Allaha Hamd etmeleri

(حَتَّىٰ إِذَا جَاؤُهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طَابْتُمْ فَادْخُلُواهَا خَالِدِينَ)

“Nihayet oraya vardıklarında cennetin kapıları açılmış olacak; bekçileri onlara, “Selâm size! Hoş geldiniz! Ebedî olarak kalmak üzere buyurun girin cennete!” diyecek.” (ez-Zümer 39/73)

(وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقْنَا وَعَدَهُ وَأَوْرَثَنَا الْأَرْضَ نَتَّبِعُوهُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ فَنِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ)

“Onlar da “Bize verdiği sözü yerine getiren ve cennetten bize dilediğimiz yerinde mesken kurabileceğimiz yurt bağıslayan Allah’a hamdolsun!” diyecekler. (Bunun için) çalışıp çabalayanların ecri ne güzel!” (ez-Zümer 39/74)

⁴⁵ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 5/153.

Hıvâr, cennet bekçilerinin cennetliklere “*Selâm size! Hoş geldiniz! Ebedî olarak kalmak üzere buyurun girin cennete*” ifadesiyle başlamaktadır. Bekçilerin hitabında geçen (سَلَامٌ) kelimesinin nekra gelmesi cennetliklere tazim, (أَدْخُلُوا) emir fiili ise buyruk anlamından ziyade tazim, hürmet anlamındadır.⁴⁶ Aynı sûrenin müşriklerle ilgili bir önceki bölümünde cehennem kapılarının açık olduğu belirtilmemiş, cennetliklerle ilgili bu bölümde ise (وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا) ifadesi ziyade edilmiştir. Çünkü hapisanenin kapıları suçlular gelene kadar kapalı olur, onlar içeri girince tekrar kapanır. Sevinç ve mutluluk kapıları ise daima açık olur. Bu nedenle bu bölümde (وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا) ifadesinin kullanılması mana açısından uyumludur.⁴⁷ Diyalog cennetliklerin Rablerinin onlara verdiği nimetlere karşılık yaptıkları hamd ile sona ermektedir. Diyalogdaki sahne, gerginlik ve tartışmadan uzak sevinç ve huzurun hâkim olduğu bir atmosferi canlandırmaktadır.

6.1.3.9. Ateştekilerin Cehennem Bekçisi Malikle Konuşması

(وَنَادُوا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَاكِتُونَ)

“*Ey Mâlik, rabbin bizim işimizi bitirsin!*” diyecekler; o da “*Burada kalıcısınz.*” cevabını verecektir.” (ez-Zuhruf 43/77)

Cehennemlikler ve Cehennem bekçisi Malik arasında kısa bir diyalog geçmektedir. Suçlular “*Ey Mâlik, rabbin bizim işimizi bitirsin!*” demektedir. Malikin cevabı ise “*Burada kalıcısınz.*” olmaktadır. Bu ifade (إِنَّكُمْ مَاكِتُونَ) isim cümlesiyle tabir edilmiştir. İfadede gelen (إِنَّ) tekidi ve (مَاكِتُونَ) ismi fâili bu kişilerin cehennemde kalmalarının sürekliliğini vurgulamış ve oradan çıkma umutlarının olamayacağına

⁴⁶ Sâbûnî, *Safvetu't-tefâsîr*, 3/89.

⁴⁷ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife 2013), 897.

işaret etmiştir.⁴⁸ Çünkü (إِنَّ) verilen haberin kesinliğini vurgulamakta, ismi fâil ise sürekliliğe delalet etmektedir.⁴⁹

6.1.3.10. Münafıkların Cennetliklerle Konuşması

يَوْمَ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ قِيلَ ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا (فَضْرَبَ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ)

“O gün münafıklar iman edenlere şöyle diyecek: Bize bakın ki nurunuzdan iktibas edelim, denilecek ki dönün gerinize de bir nûr araştırın, derken aralarına bir sur çekilmiştir, bir kapısı vardır: İçi: rahmet onda, dışı ise o cihetten azâb.” (el-Hadîd 57/13)

يُنَادُونَهُمْ أَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ قَالُوا بَلَىٰ وَلَكِنَّكُمْ فَتَنْتُمْ أَنْفُسَكُمْ وَتَرَبَّصْتُمْ وَارْتَبْتُمْ وَغَرَّتْكُمُ الْأَمَانِيُّ حَتَّىٰ جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ (وَغَرَّكُمْ بِاللَّهِ الْغُرُورُ)

“(Münafıklar) onlara şöyle bağırışlar: «Bizler sizinle beraber değil miydik? (Mü'minler): Evet, ama siz kendilerinizi fitneye soktunuz, gözettiniz, şüpheye düştünüz ve Allah'ın emri gelinceye kadar kuruntular sizi aldattı. O aldattıcı şeytan sizi (günahın zararı yoktur diye) Allah'a güvencirdi.” (el-Hadîd 57/14)

Âyetlerde münafıklarla, müminler arasında bir diyalog geçmektedir. Önce münafıklar söze başlamakta “Bize bakın ki nurunuzdan iktibas edelim.” demekteler müminlerin cevabı ise “Dönün gerinize de bir nûr araştırın.” olmaktadır. Münafıklar dünyada gerçekten inanmadıkları halde müslüman gibi görünmeleri nedeniyle cennetlikler tarafından böyle bir hitaba maruz kaldılar. Bu ifadeyle müminler aslında münafıklara eski hayatlarını hatırlatmaktalar. Münafıklar tekrar “Bizler sizinle beraber değil miydik?” sorusunu yöneltmektedirler. Müminler onlara “Evet, ama siz kendilerinizi fitneye soktunuz, gözettiniz, şüpheye düştünüz ve Allah'ın emri gelinceye kadar kuruntular sizi aldattı.” diyerek yanıt vermektedirler. Âyette özellikle nur aydınlık

⁴⁸ İbn Âşûr, et-Tahrîr ve't-tenvîr, 25/265.

⁴⁹ Râzî, Mefâtihu'l-ğayb, 25/30.

kelimesinin seçilmesi münafıkların ikiyüzlülüklerini ortaya çıkarmakta ve örtülerini kaldırmaktadır. Müminlerin ise önlerinden ve yanlarından ışıklar saçmaktadır.⁵⁰

7. Monolog Şeklinde Hıvârlar

Araf ehlinin cennet ehli ve cehennemliklere hitabı, günahkârların canlarını teslim ederken yaptıkları konuşma, şeytanın cehennemliklerle konuşması, meleklerin, salih kullarla konuşması gibi mevzular monolog şeklinde aktarılmıştır. İfadelerde inşâî ve haberi cümleler kullanılmıştır.

7.1 Araf Ehlinin Cennet Ehli ve Cehennemliklere Hitabı

وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ وَنَادَوْا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا
(وَهُمْ يَطْمَعُونَ)

“İki taraf arasında bir perde ve burçlar üzerinde her iki tarafı da simalarından tanıyan adamlar vardır; cennetliklere, «Size selam olsun» derler. Bunlar henüz girmeyen fakat cenneti uman kimselerdir.” (el-A'râf 7/46)

Âyette Araf ehlinin cennetliklerle tek taraflı bir konuşması geçmektedir. Yani kelim monolog şeklinde tezahür etmiştir. Araf ehli cennetliklere “Size selam olsun” demektedirler.

47. âyette ise Araf ehlinin ateş ehline yönelik tek taraflı bir hitabı görülmektedir. Şöyle ki:

(وَإِذَا صُرِفَتْ أَبْصَارُهُمْ تِلْقَاءَ أَصْحَابِ النَّارِ قَالُوا رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ)

“Gözleri cehennemlikler yönüne çevrilince: Rabbimiz! Bizi zalimlerle beraber bulundurma! derler.”

⁵⁰ Kutub, fi Zilâli'l-Kur'ân, 14/299.

48. âyette Araf ehli cehennemliklere seslenmekte ve önceki âyetlerde olduğu gibi tek taraflı bir hitabı örmekteyiz. Şöyle buyurulmaktadır:

وَنَادَى أَصْحَابُ الْأَعْرَافِ رِجَالًا يَعْرِفُونَهُمْ بِسِيمَاهُمْ قَالُوا مَا أَغْنَىٰ أَمْوَالُهُمُ الَّذِينَ أَقْسَمْتُمْ لَا يَنَالُهُمُ اللَّهُ بِرَحْمَةٍ (عِنْدَكُمْ جَمْعُكُمْ وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ)

“A’râf ehli, simalarından tanıdıkları birtakım adamlara seslenerek derler ki: “Ne topladığınız güç ne de taslamakta olduğunuz büyüklük size bir yarar sağladı. Allah’ın, kendilerini hiçbir rahmete erdirmeyeceğine dair yemin ettiğiniz kimseler bunlar mı?” (el-A’râf 7/48-49)

Âyette Araf ehlinin cehennemliklere yönelttikleri (أَمْوَالُهُمُ الَّذِينَ أَقْسَمْتُمْ لَا يَنَالُهُمُ اللَّهُ) istifham kınama amaçlıdır.⁵¹ Araf ehlinin cennetlikler ve cehennemliklerle diyalogunda muhatapların cevabına yer verilmemiştir. Burada verilmek istenen mesaj diğerlerinin cevabından ziyade onların durumunu ortaya koymak olunca bu üslup tercih edilmiş olabilir. Diğer taraftan Kuran’a muhatap olanların da olaya müdahil olmaları sağlanmış onları daha derin bir düşünceye sevk etmiştir denilebilir.

7.2. Günahkârların Ölürken Yaptıkları Konuşmalar

(الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ فَأَلْقَوْا السَّلَمَ مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِنْ سُوءٍ بَلَىٰ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ)

“Melekler, kendi nefislerine zulmedenlerin canlarını aldıklarında, Biz hiç bir kötülük yapmıyorduk diye teslim olurlar. Hayır, şüphesiz Allah, sizin neler yaptığınızı bilendir.” (en-Nahl 16/28)

Âyette meleklerin kendi nefislerine zulmedenlerin canlarını alışı zikredilmekte diğer taraftan ise zalimlerin “Biz hiç bir kötülük yapmıyorduk.” diye bir monoloğu zikredilmektedir. İfadenin sonunda ise tekidli (إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ) bir ifade gelmiştir. Çünkü bu kişiler bir önceki cümlede (مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِنْ سُوءٍ) hiçbir kötülük

⁵¹ Yûsuf, Uslûbu'l-istifhâm fi'l-Kur'ân, 49.

yapmadıklarını iddia etmektedirler. Bunların yanıtına uygun olarak “Allah yaptıklarınızı bilir.” hüküm cümlesi tekidli gelmiştir. Kişi haberi inkâr ettiğinde tekidle bildirmek gerekli olmaktadır.⁵²

7.3 Şeytanın Cehennemliklerle Diyalogu

وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعَدَ الْحَقُّ وَوَعَدْتَكُمْ فَأَخْلَفْتُمْ وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلْمُزُونِي وَلَوْ مَأْ أَنْفُسِكُمْ مَا أَنَا بِمُصْرِحِكُمْ وَمَا أَنْتُمْ بِمُصْرِحِي خَيْرَ آتَى كَفَرْتُمْ بِمَا أَشْرَكْتُمْو (ن) (من قَبْلُ إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ)

“Ve her şey olup bittikten, hüküm yerine geldikten sonra Şeytan: "Gerçek şu ki, Allah size gerçekleşmesi kaçınılmaz bir söz vermişti! Ben size birtakım sözler verdim ama sizi hep yüzüstü bıraktım. Yine de benim sizin üzerinizde gerçekte bir nüfuzum yoktu: Sizi sadece çağırıyordum; siz de (bu çağırığa) icabet ediyordunuz. Bunun içindir ki, beni suçlamayın, yalnızca kendinizi suçlayın. Ne ben sizin imdadınıza yetişecek durumdayım; ne de siz benim imdadıma yetişebilecek kimselersiniz; çünkü, bakın ben, sizin vaktiyle beni (Allah'a) ortak koşmanızda bir doğruluk payı olduğunu her zaman reddetmişimdir". Doğrusu, tüm zalimleri çok can yakıcı bir azap beklemektedir.” (İbrahim 14/22)

Âyette şeytanla cehennemlikler arasında tek taraflı bir monolog geçmektedir. Şeytan “söz verme yüzüstü bırakma” gibi yaptığı yanlışlarını zikretmekte, akabinde “Benim sizin üzerinizde bir nüfuzum yoktur.” demektedir. Şeytan neredeyse kendine yönelik gelebilecek her türlü eleştirilere kendi cephesinden cevap vermiştir. Rabbimiz cehennemliklerin itirazını zikretmemiş, aksine sonucu dinleyiciye bırakmıştır. Zaten hıvârın da amacı kelamı uzatmak değil, muhataba mesajı daha etkili bir şekilde ulaştırmaktır. Âyette (إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعَدَ الْحَقُّ) Allah'ın vadinin gerçekliği (إِنَّ) ve (وَعَدَ) mefulü mutlakıyla iki tekidle pekiştirilmiştir.⁵³ Şeytanın vadi olan (وَعَدْتَكُمْ) ifadesinde tekid kullanılmamıştır. Çünkü şeytan vadini tutamadığını

⁵² Mesud b. Ömer Taftâzânî, *Muhtasarul-me'ânî* (İstanbul: Haşimi Yayınları, 2017), 66.

⁵³ Muhyiddîn Dervîş, *İ'râbu'l-Kurâni'l-Kerîm ve beyânuhû* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1992), 5/181

(فَأَخْلَقْتُمْ) fiiliyle ifade etmiştir. Suçlulara verilecek azabı anlatan ifadenin (الظَّالِمِينَ لَهُمْ) isim cümlesi ve tekidli gelmesi ayrıca haberin (لَهُمْ) şeklinde şibih cümle olması, azabın kesintisiz ve sürekli olacağına işaret etmek içindir. Azap kelimesinin (عَذَابٌ) nekra gelmesi azabın korkunçluğunu daha da artırmaktadır. Çünkü bir lafız nekra geldiğinde kimi yerlerde ta'zîm anlamı içerir.⁵⁴ İfadede yer alan (الْيَوْمَ) sözcüğü de nekranın tazim anlamında anlaşılmasına katkıda bulunmaktadır.

7.4 Kâfirlerin Hitabı

(مُهْطِعِينَ إِلَى الدَّاعِ يَقُولُ الْكَافِرُونَ هَذَا يَوْمَ عَسِيرٍ)

“Çağırıcıya (İsrâfil’in sesine) doğru koşarak, kâfirler (bu kıyamet gününde şöyle) diyecektir: “- Bu çok şiddetli bir gündür.” (el-Kamer 54/8)

Bir münadi ve bu sese cevap veren kâfirlerin diyalogu âyette geçmekte ve sadece kâfirlerin konuşması takdim edilmektedir. Kâfirlerin “bu çok şiddetli gündür.” ifadesinde geçen (يَوْمَ) kelimesinin nekra gelmesi o günün dehşetini ortaya koymakta ve (عَسِيرٍ) sıfatı da korkunçluğu daha da artırmaktadır.⁵⁵

7.5 Meleklerin, Salih Kullarla Konuşması

(إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ (تُوعَدُونَ)

“Rabbimiz Allah’tır” deyip de dosdoğru çizgide yaşayanlar, işte onların üzerine melekler şu müjdeyle inerler: “Korkmayın, kederlenmeyin, size vaad olunan cennetle sevinin!” (Fussilet 41/30)

⁵⁴ Abdurrahman Ebu Bekir Suyûtî, *el-İtkân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Mustafa Şeyh Mustafa (Beirut: Muessesetu’r-Risâle, 2008), 405.

⁵⁵ Ebususuûd, *İrşâdu’l-akli’s-selîm ilâ mezâya’l-Kitâbi’l-Kerîm*, 8/168.

(نَحْنُ أَوْلِيَاؤُكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهَى أَنْفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدْعُونَ)

“Biz, dünya hayatında da âhirette de sizin dostunuzuz. Orada, çok bağışlayıcı, çok merhametli olan Allah’tan bir ikram olarak sizin için canınızın çektiği her şey bulunacaktır” (Fussilet 41/31)

Mezkûr âyetlerde meleklerle sıratı müstakim üzerine olanlar arasında bir diyalog geçmektedir. Fakat sadece meleklerin hitabı yer almaktadır. Melekler müttakilere korkma ve, kederlenmenin olmadığını ve cennet müjdesini vermektedirler. Diyalogun son âyetinde verilen müjdeler isim cümlesi (وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدْعُونَ) ve haberlerinin de isim (نَحْنُ أَوْلِيَاؤُكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ/تَشْتَهَى أَنْفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدْعُونَ) ve şibih cümlesi (لَكُمْ) şeklinde geldiği görülmektedir. Bu kullanım müjdelerin sürekliliğine işaret etmektedir.

7.6 Kıyamet Günü Kâfirlerin Allah’a Seslenişleri

Örnek 1

(وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا رَبَّنَا أَرْنَا الَّذِينَ آصَلْنَا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ نَجْعَلُهُمَا تَحْتَ أَفْدَانِنَا لِيَكُونُوا مِنَ الْأَسْفَلِينَ)

“İnkâra sapsmış olanlar şöyle diyecekler: “Rabbimiz! Bizi saptıran şu cinleri ve insanları bize göster, onları ayaklarımızın altına alalım ki herkesten daha çok aşağılanmış olsunlar!” (Fussilet 41/29)

Cehennemliklerin rablerine seslenişi âyette dile getirilmektedir. Diyalogda iki taraf bulursa da sadece günahkârların sözlerine yer verilmekte Allah’ın herhangi bir yanıtı yer almamaktadır. Rabbimiz bunları muhatap almayarak dinleyicinin daha çok onların çaresizliğiyle baş başa kalmasını istediği düşünülebilir.

Örnek 2

(لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ)

“Muhakkak ki, sen bundan bir gaflet içinde idin, imdi senden perdeni kaldırıp açtık, artık bugün senin gözün keskindir.” (Kâf 50/22)

Bu metinde bir monolog görülmekte, kıyameti yalanlayan kişiye hitap yapılmaktadır. Günahkâr dinleyici konumundaki kişiye söylenen “Perdeni kaldırdık, bugün senin gözün keskindir.” ifadesi, dünyada gözün kulağın kalbin hakikati görmüyordu. Dünyada gaybi olanlar artık gözünle de görülmektedir denilmektedir.⁵⁶ Bu kişinin yaşayacağı korku ve endişenin boyutları dinleyiciye bırakılarak onun düşünmesi ve faal olması sağlanmaktadır.

7.7 Allah’ın Zalimler ve Yoldaşlarının Toplanması ve Sorgulanması için Meleklerle Hitabı

(أَحْشُرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ وَمَا كَانُوا يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ)

“(Allah, görevlilere buyurur:) “Toplayın o zalimleri, onların yoldaşlarını ve Allah’ın dışında taptıklarını! Hepsini cehennem yoluna sürün!” (es-Sâffât/22-23)

(وَقِفُّوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ مَا لَكُمْ لَا تَنصُرُونَ)

“Ve durdurun onları; çünkü sorguya çekilecekler! (Ey inkârcılar!) Size ne oldu ki şimdi birbirinize yardım etmiyorsunuz?” (es-Sâffât 37/24-25)

Bahse konu âyetlerde tek taraflı bir hitap görülmektedir. Allah Teâlâ görevlilere suçluların toplanması cehenneme sevki ve sorguya çekilmelerini bildirmektedir. Fakat görevlilerin herhangi bir konuşma ve cevabı yer almamaktadır. Monologda emir (قِفُّوا/أَحْشُرُوا/اهْدُوا) fillerin kullanıldığı görülmektedir. (قِفُّوا/أَحْشُرُوا) emir fiilleri tehdit ve korkutma; (اهْدُوا) ise alay maksatlıdır.⁵⁷ Rabbimiz 25. âyette onlara niçin yardımlaşmadıklarını (مَا لَكُمْ لَا تَنصُرُونَ) şeklinde sormaktadır, bu soru tahkir ve alay amaçlıdır.⁵⁸

⁵⁶ Sâbûnî, Safvetu’t-tefâsîr, 3/245.

⁵⁷ Ebussuûd, İrşâdu’l-akli’s-selîm ilâ mezâya’l-Kitâbi’l-Kerîm, 7/188.

⁵⁸ Ebussuûd, İrşâdu’l-akli’s-selîm ilâ mezâya’l-Kitâbi’l-Kerîm,7/188.

7.8 Kitabını Soldan Alan Kişinin Konuşması

(وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ فَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَابِيهٖ)

“Kitabı soldan verilen ise şöyle der: -Eyvah, keşke kitabım verilmeseydi.”

(وَلَمْ أَدْرِ مَا حِسَابِيهٖ يَا لَيْتَهَا كَانَتِ الْقَاضِيَةَ)

“Şu hesabımı hiç bilmemiş olsaydım! Keşke o (ölüm her şeyi) kesip bitirseydi.”

(مَا أَغْنَىٰ عَنِّي مَالِيهٖ هَلَّاكَ عَنِّي سُلْطَانِيهٖ)

“Malım bana fayda sağlamadı. Gücüm yok oldu gitti.”

(خُذُوهُ فَغُلُّوهُ ثُمَّ الْجَحِيمِ صَلُّوهُ ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ)

“Onu tutun ve bağlayın Sonra onu cehenneme atın Sonra da onu, yetmiş arşın uzunluğunda bir zincire bağlayınız ” (el-Hâkka 69/25-32)

Âyetlerin ilk bölümünde kitabını soldan alan bir kişinin monoloğuna şahit olmaktayız. Bu kişinin iç dünyasında yaşadığı çaresizlik diyalog yoluyla somutlaştırılmakta ve dinleyicinin bu sahneyi izlemesi sağlanmaktadır. Diyalogun ikinci bölümünde ise Allah ve zebanileri görülmekte ayrıca Allah'ın bu suçlu kişiye yapılacaklarla ilgili zebanilere verdiği emirler (اسْلُكُوهُ/غُلُّوهُ/خُذُوهُ/صَلُّوهُ) yer almaktadır. Emirlerde geçen kelimeler, ateşe atma, tutma, yakalama, bağlama, anlamlarına gelmektedir. Sanki bir suçlunun tutuklanması ve cezalandırılması diyalogdaki emirlerle somut hale getirilmektedir. Emirler silsilesi içindeki (ثُمَّ الْجَحِيمِ صَلُّوهُ) ifadesindeki (الْجَحِيمِ) kelimesinin öne geçirilmesi, fiile sadece ve ancak manaları katmak içindir. Yani başka yere değil ancak onu cehenneme atın demektir.⁵⁹

⁵⁹ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili* (İstanbul: Azim Dağıtım, 1993), 8/318.

Sonuç

Kıyamet ve âhirete dair konularda Kur'ân'ın farklı üsluplar kullandığı görülmektedir. Sık kullanılan üsluplarda biri de hıvâr üslubudur. Çünkü bu üslup dinleyicinin sanki olayları yaşıyormuş gibi hissetmesine sebep olmakta ve konular somut hale gelmektedir. Diyaloglar kimi yerde cennetlikler kimi yerde suçlular arasında geçmektedir. Bazen de cennetlik ve cehennemlikler veya bunlarla melekler arasında vuku bulmaktadır. Hıvar kimi yerlerde iki grup veya daha çok taraflar arasında bazı yerlerde ise bir tarafın konuşup diğer grubun dinlemesi şeklinde tezahür etmektedir. Dinleyiciyi daha çok düşündürmek veya konuşmayan tarafın söyleyeceklerinin bir öneminin olmaması nedeniyle bu yöntemin kullanıldığı düşünülebilir. Diyaloglarda anlatımın doğası gereği istifhamlar ve emirler kullanılmıştır. İstifhamlar cevap almaktan ziyade kınama, inkâr, şaşırma anlamı içermektedir. Hitaplarda kullanılan emirler ise tazim, kınama tehdit ve tahkir maksatlı kullanılmıştır. Diyaloglarda haber cümlelerinin bazılarında verilen bilginin kesinliğini ifade için muktezayı hale uygun olarak tekid edatı kullanılmıştır. Ayrıca haberin kesinliğini vurgulamak için fiil mazi; dinleyicilere olayı yaşıyormuş gibi hissettirmek içinde fiil muzari kullanılmıştır.

Kaynakça

- Abbas, Hüseyin. *Kasasu'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2010, s. 47.
- Abdullah b. Hamid, b.Salih. *Usulü'l-hıvâr ve âdâbühu fi'l-İslam*. Cidde, Dâru'l-Menâra, 1994.
- Ali Ferhâat, Yûsuf. *Hıvar usulühü ve zavabitühü fi eseri daveti'l-İslamiyye*. Gazze: Câmîatü'l -İslamiyye , Gazze Usulü'd-Din, 2005.
- Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2013.
- Demir, Ömer-Acar, Mustafa. *Sosyal Bilimler Sözlüğü*. İstanbul, Ağaç Yayıncılık, 1992.
- Dervîş, Muhyiddîn. *İ'râbu'l-Kurâni'l-Kerîm ve beyânühû*. 10. Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1992.
- Ebussuûd, Muhammed. *İrşâdu'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-‘Arabî, ts.
- Erdinçli, Ahmet. “*Kuran Diyaloglarında Üslûp Çeşitleri*” Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4/ 1 (Haziran -2016), 81-100.
- Fadlallah, Muhammed Hüseyin. *el-Hıvâr fi'l Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Melik, 5.Baskı,1996.
- Kazvînî, Hatîb. *el-Îzâh fi 'ulûmi'l-belağa*. thk. İbrahim Şemsettin. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 2003.
- Kutub, Seyyid. *fi Zilâli'l-Kur'ân*. çev. İ. Hakkı Şengüler vd. 16 Cilt. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2003.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru'z-Zeytûniyye, 1984.
- İbnu'l-Esîr, Ziyâuddîn. *el-Meselu's-sâir*. Kahire: Dâru'n-Nahda, ts.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 3.Baskı, 1993.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, ts.

- Mahmûd Yûsuf, Abdurrahim. *Uslûbu'l-istifhâm fi'l-Kur'ân*. Dimeşk: Mektebetu'l-Ğazâlî, 2000.
- Mustafa, İbrahim vd. *el-Mu'cemü'l-Vesît*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'd-Da'va, ts.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtihu'l-ğayb*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Tüراسi'l-Arabî, 3. Baskı, 1999.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetu't-tefâsîr*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 4. Baskı, 1981.
- Suyûtî, Abdurrahman Ebu Bekir. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Mustafa Şeyh Mustafa. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2008.
- Şayib, Ahmed. *el-Üslûb*. Kahire: Mektebetü'n-Nahda li Mısıryye, 2003.
- Şemsettin, Muhammed. *el-Hıvâr âdâbüh ve müntaleğâtüh ve terbiyetü'l-ebnaâi aleyh*. Riyad : Merkezü'l-Melik Abdülazîz li'l-Hıvâri'l-Vatanî, 2007.
- Şevkânî, Muhammed Ali. *el-Fethu'l-Rabbânî min fetâve'l-İmami's-Şevkânî* thk. Ebû Muhammed Subhî. 12 Cilt. Yemen, Mektebetü li Cebeli'l-Cedîd, ts.
- Şevir, Muhammed – Sakhan, Abdullah. *el-Kavâidü'l-hıvâri'l-fa'âl*. Riyad, Mektebetü'l-Melik Fehd, 10. Baskı. 2010.
- Taberî, Muhammed b. Cerir. *Tefsîru't-Taberî*. thk. Beşşâr Ahmed Mâruf. 7 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- Taftâzânî, Mesud b. Ömer. *Muhtasaru'l-me'ânî*. İstanbul: Haşimi Yayınları, 2017.
- Tayyib, Ahmed. “Münazara” *Mevsûatü'l-mefâhimi'l-İslamiyyeti'l-âmme*. Mısır: Meclisü'l-Ala Şüûni'l-İslamiyye. ts.
- Tekin, Mehmet. *Roman Sanatı Romanın Unsurları 1*. İstanbul: Ötüken Neşriyat A.Ş., 2001.
- Ünsel, Ziya. *Hitâbet Sanatı ve Meşhur Hatipler*. İstanbul: Fuad Gücüyener Yayınları, 1950.

Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dîni Kur'ân Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Azim Dağıtım, 1993.

Zemahşerî. *Esâsü'l-belağ*. thk. Muhammed Basil Uyûnü's-Sûd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütüb, 1998.

Zerkeşî, Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fî 'ulumi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Fadl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Dâru't-Turâs, 1984.



Harîm Kavramı Çerçevesinde İslam Çevre Hukukunu Temellendirme Denemesi

Attempt to Foundation of Islamic Environmental Law in the Framework of the Concept of Harîm

Dr. Öğr. Üyesi Nusret DEDE

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı

Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Fiqh
Bolu, Turkey

nusretdede@ibu.edu.tr

ORCID: 0000 0002 9650 3424

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 12 Mart / March 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 15 Haziran / June 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Dede, Nusret. "Harîm Kavramı Çerçevesinde İslam Çevre Hukukunu Temellendirme Denemesi". *Darülhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 2 (Haziran 2022), 108-127.

İntihal/ Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir./ This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

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

Yayıncı / Published by: Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslam Araştırmaları Merkezi/ Cankiri Karatekin University Darulhadis Islamic Studies Center

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır./ Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.

Öz

Günümüzde en çok konuşulan, sorunları ortaya konan, çözümler önerilen konuların başında çevre gelmektedir. Çevre, insanların ve diğer canlıların yaşamları boyunca ilişkilerini sürdürdükleri ve karşılıklı olarak etkileşim içinde buldukları fiziki, biyolojik, sosyal, ekonomik ve kültürel ortamdır. Sağlıklı bir yaşamın sürdürülebilmesi, ancak sağlıklı bir çevre ile mümkündür. Herkes sağlıklı ve dengeli bir çevrede yaşama hakkına sahiptir. Çevreyi geliştirmek, çevre sağlığını korumak ve çevrenin kirlenmesini önlemek, devletin yanında vatandaşların da anayasal bir görevidir. Son 50 yılda çevre kirliliğinin kritik boyutlara ulaştığını dikkate alarak, sebebinin biz olup olmadığı tartışmalarını bir kenara koyup, sağlıklı ve temiz bir çevrenin oluşturulması ve yeni nesillere teslimi için, eğitim ve bilinçlendirme başta olmak üzere gereken önlemler ivedi olarak alınmalıdır. Toplum düzenini sağlayan kurallar arasında din, görgü, örf-adet, ahlak ve hukuk kuralları bulunduğu kabul edilir. Her birinin birey ve topluma etkisi ve yaptırımı farklı olmakla birlikte, hiçbiri tamamen görmezden gelinemez. Bu çerçevede, dinlerin çevre bilinci oluşturmaya etkisini dikkate alan bazı çalışmalar yapılmıştır. İslam Hukuku birey ile yaratıcısı, birey ile diğer bireyler, birey ile toplum/devlet ve son olarak devletlerarası hakları ve görevleri düzenleyen bilim dalıdır. Bu çalışmada, “yasaklanan, korunan, dokunulmayan, saygı duyulan” gibi anlamlara gelen harîm kavramı çerçevesinde İslam Çevre Hukuku temellendirilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Fıkıh, Hukuk, Çevre, Harîm.

Abstract

Today, the environment is one of the most talked about, problems revealed and solutions proposed. The environment is the physical, biological, social, economic and cultural environment in which people and other living things maintain their relationships and interact with each other throughout their lives. Sustaining a

healthy life is only possible with a healthy environment. Everyone has the right to live in a healthy and balanced environment. Developing the environment, protecting environmental health and preventing environmental pollution is a constitutional duty of citizens as well as the state. Considering that environmental pollution has reached critical dimensions in the last 50 years, the debates on whether we are the cause or not, should be put aside, and necessary precautions, especially education and awareness raising, should be taken urgently to create a healthy and clean environment and to hand it over to new generations. It is accepted that religious rules, etiquette rules, customary rules, moral rules and legal rules, are among the rules that ensure the social order. Although the impact and sanction of each of these rules on the individual and society is different, none of them can be completely ignored. In this context, some studies have been carried out considering the effect of religions on creating environmental awareness. Islamic Law is the science that regulates the individual and his creator, the individual and the other individuals, the individual and the society/state, and finally the intersate rights and duties. In this study, Islamic Environmental Law will be tried to be grounded within the framework of the concept of harîm, which means “forbidden, protected, untouched, respected.”

Keywords: Islamic Law, Fiqh, Law, Environment, Harîm.

Giriş

Çevre, insanların ve diğer canlıların yaşamları boyunca ilişkilerini sürdürdükleri ve karşılıklı olarak etkileşim içinde buldukları fiziki, biyolojik, sosyal, ekonomik ve kültürel ortamdır.¹ Anayasal bir hak olarak herkes sağlıklı ve dengeli bir çevrede yaşama hakkına sahiptir.² Sosyal düzeni sağlayan kurallardan

¹ Çevre Kanunu (ÇK), Resmî Gazete 18132 (11.08.1983), Kanun No. 2872, md. 2.

² Türkiye Cumhuriyeti Anayasası, Resmî Gazete 17863 (18.10.1982), Kanun No. 2709, md. 56.

biri olan dinlerin çevre bilinci yaratma etkilerini dikkate alan bazı çalışmalar yapılmıştır.³

Harîm sözlükte yasaklanan, korunan, dokunulmayan, saygı duyulan gibi anlamlara gelmektedir. Bu anlamda kadınlar için harîm kelimesi kullanıldığı gibi, kadınların kullanımına özel olan evin haremlik bölümünü ifade etmek üzere, İslam âleminin tamamında değilse de en azından bir kısmında bu kelime kullanılmaktadır. Mekke’de bulunan Mescid-i Haram ve çevresi, Medine’de bulunan Mescid-i Nebî ve Kudüs’te bulunan Mescid-i Aksa, Müslümanlar için üç kutsal bölgeyi oluşturmakta ve bu bölgelere harem adı verilmektedir.⁴

Terim olarak ise harîm, ihya edilen araziden, bu arazide yapılan tesisten ve kamu mallarından hak sahiplerinin gerektiği şekilde faydalanabilmesi maksadıyla, bunların çevresinde oluşturulan ve hukuki korumaya alınan bölge ve müştemilat anlamında kullanılmaktadır.⁵

Harîm kavramının içeriğine giriş yapmadan önce, İslam Hukukunun Cahiliye hukukuna bakışına değinmekte yarar mülâhaza ediyoruz.

İslam hukuku, cahiliye hukuku uygulamalarının tamamını alıp aynen uygulama yoluna gitmemiştir. Aksi takdirde bugün bizim İslam hukuku adında bir hukuk sisteminden bahsetme imkânımız olamazdı. İslam Hukuku, Cahiliye hukukunda bulunan her şeyi, iyisiyle kötüsüyle her müesseseyi ve hukuki uygulamayı yıkıp, yerine yenilerini inşa etme yöntemine de başvurmamıştır. Bu da pek akılcı ve uygulanabilir bir tavır değildir. Bilakis İslam Hukuku, Cahiliye hukukunun tamamını

³ Örneğin bkz. Khalid, Faulün, ed. *İslâm ve Ekoloji*. Çev. Murat Çiftkaya. C. 1. 6 c. (İstanbul: İğdaş, 1992); Breuilly, Elizabeth, ve Martin Palmer, ed. *Hristiyanlık ve Ekoloji*. Çev. Mehveş Kayani. C. 2. 6 c. (İstanbul: İğdaş, 1992); Prime, Ranchor. *Hinduizm ve Ekoloji*. Çev. Mehveş Kayani, Vedat Diker, ve Mehmet Demirhan. C. 4. 6 c. (İstanbul: İğdaş, 1992); Bachelor, Martine, ve Kerry Brown. *Budizm ve Ekoloji*. Çev. Gülseren Kozak, Vedat Diker, ve Şahin Sancar. C. 5. 6 c. (İstanbul: İğdaş, 1992).

⁴ Fîrûzâbâdî, Ebu’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kûb, thk. Muhammed Nu’aym el-‘Arkasûsî, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, (Dimaşk: Müessesetü’r-Risâle, 1998), 1091-1093.

⁵ Öğüt, Salim. “Harim”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 44:188.190. İstanbul: TDV, 1997.

kabul veya tamamını ret yoluna gitmeden, onu değerlendirmeye tabi tutmuştur. İşte bu değerlendirme sonucunda üç şık karşımıza çıkmaktadır. Cahiliye döneminde yer alan ve uygulanan bazı müesseseleri ve hukuki uygulamaları, özü ve nitelikleri itibarıyla İslam'ın ruhuna uygun olması sebebiyle, aynen uygulamaya devam etmiştir. Bu durum *ibka* adıyla anılmaktadır. Öte yandan bazı müesseseler ve hukuki uygulamalar özü itibarıyla İslam'a ters olduğu için, tamamen ortadan kaldırılmıştır. Bu uygulama tarzına ise *iptal* veya *ilğa*⁶ adı verilmektedir. Cahiliye hukuku ve müesseseleri arasında İslam'ın getirdiği ilkelere öz itibarıyla uymasına rağmen, üzerinde oluşan ve uygunsuz olan bazı nitelikleri bulunanları ise, birtakım düzeltmeler yoluyla kabul ederek bünyesine katmayı tercih etmiştir. Bu kategorideki uygulamalar ise *islah* adıyla anılmaktadır.

Yukarıda bahsi geçen *ibka*, *iptal* ve *islah*a örnekler verecek olursak mesela, Cahiliye döneminde alışveriş ve nikahın birçok türü bulunmaktaydı. Bunların çoğu özü ve/veya niteliği itibarıyla İslam'a aykırı bulunduğundan dolayı yürürlükten kaldırılmıştır. İslam hukukunda caiz görülerek idame ettirilen alışveriş ve nikâh şekli ise, tarihte ilk defa İslam hukukunda ortaya konulmuş bir uygulama değildir. Cahiliye döneminde de devam eden bu uygulamalar, özü ve niteliği itibarıyla İslam'a aykırılık bulunmadığından dolayı *ibka* işlemine tabi tutulduğu söylenebilir. Cahiliyede var olan ve yaygın olarak kullanılan; içki, kumar, faiz vb. birçok müessese ve hukuki uygulama, temelde, özü itibarıyla İslam'a aykırılık taşıdığından dolayı haram kılınmış ve Cahiliye hukukundaki bu uygulamalar İslam'da iptal edilmiştir. Öte yandan mesela *zihâr*⁷ adı ile bilinen ve cahiliye döneminde yaygın olarak

⁶ Hayreddin Karaman, *Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslâm Hukuk Tarihi*. (İstanbul: Nesil Yayınları, 1989), 46.

⁷ Zihâr: Kocanın, karısını neseb, süt emme veya sihriyet sebebiyle ebediyen kendisine evlenmesi haram olan bir kadının kendisince bakılması caiz olmayan arkası, karnı, uyluğu gibi bir uzvuna benzetmesidir. Buna zihâr denilmesinin sebebi, bu benzetmenin çoğunlukla sırt (zahr) ile yapılmasından kaynaklanmaktadır. Bk. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 620.

kullanılan uygulama gibi birçokları da ıslah edilmek suretiyle İslam'da yerini almıştır. Nitekim Cahiliye döneminde bir erkek hanımına “senin sırtın benim için annemin sırtı gibidir” demesi sonucunda eşi ile boşanmış kabul edilirken, İslam bu uygulamayı bu şekliyle kabul etmeyip ıslah etmiştir. Buna göre İslam zihârı boşama saymamış, zihâr yapan erkeğin kefarete vermek suretiyle evliliğinin devamına hükmetmiş, ama ona yaklaşımadan önce de kefarete ödemeyi zorunlu hale getirmiştir.⁸

İslam'da topraklar başlıca âmire (gelişmiş), mevât (gelişmemiş) ve harîm olarak üç bölümde incelenmektedir.⁹ İster şehir ister köy veya isterse mezra olsun, insan yaşamının olduğu ve tarım yapılan her yer âmire topraktır. Âmire toprakta asıl olan mülkiyettir. İnsan yaşamının bulunmadığı, tarım yapılmayan kıraç araziler ve çöller de mevât arazi statüsündedir. Harîm ise her ikisinde de söz konusu olabilmektedir.

İslam öncesi dönemde sınırlı bir şekilde de olsa Araplar arasında uygulanan ve örf olarak da kabul gören ihya-ı mevat¹⁰ adlı bir hukuki uygulama bulunmaktaydı. Buna göre sahihsiz olması başta olmak üzere, bazı şartları taşıyan arazinin tahcir¹¹ vb. yollarla sahiplenilmesi ve mülk edinilmesi öngörülmüyordu. Bunda ülkenin imar edilmesi, çorak arazilerin yeşillendirilmesi, tarım yapılarak ülke ekonomisine katkı sağlanması, işsizlik sorununa çözüm aranması vb. birçok amaç güdülmekteydi. Bu toprak ihyası uygulamalarının özellikle fethedilen toprakların imara açılması, emeğin ödüllendirilerek üretimin teşvik edilmesi ve kalkınmanın hızlandırılması

⁸ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş & Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Mücâdele 58/1-4.

⁹ Khalid, Fazlun, ed. *İslâm ve Ekoloji*. Çev. Murat Çiftkaya. C. 1. 6 c. (İstanbul: İğdaş, 1992), 64-65; ayrıca bk. İbn Zenceveyh, Ebû Ahmed Humejd b. Mahled b. Kuteybe el-Horasânî. *Kitabü'l-Emvâl*. (Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Bühûs ve'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, 1406/1986), 2/636 vd.; Toprakların bir başka açıdan üçlü taksimi için bk. Ebû 'Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm. *Kitâbü'l-Emvâl* Thk. Muhammed Hâmid el-Fıkî, (By. Yy.), 285.

¹⁰ Aktan, Hamza. “İhya”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 44:7-9. İstanbul: TDV, 2000.

¹¹ Kaşıkçı, Osman. “Tahcîr”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 44:389-90. İstanbul: TDV, 2010.

gibi içtimaî ve iktisadî birçok yararlı sonuçları bulunduğu ve tarihî süreçte önemli bir rol üstlendiği söylenebilir.¹² İşte İslam hukuku Cahiliye döneminde var olan bu hukuki uygulamayı, ıslah etmek suretiyle bünyesine katmıştır.

Ölü arazinin ihya edilmesi yoluyla temellükü hakkında Kur'an'da herhangi bir ayet bulunmamakla birlikte, Hz. Peygamberin şu hadisi delil olarak zikredilmektedir: “Kim ölü bir araziye *ihyâ* ederse o arazi onundur.”¹³ Fıkıh ekollerinin hemen hepsi bu hadisten yola çıkarak, ölü araziye ihya edenin buna malik olma hakkı olduğunu kabul etmektedirler. Ancak bu tasarrufun hukuki sonuç doğurabilmesi için gereken şartların ne olduğu üzerinde tartışmışlardır.¹⁴ Bu tartışmaların temelinde ise bu hadisi Hz. Peygamberin hangi sıfatına dayanarak irad buyurduğu ile ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. Özetle bu hadisin Hz. Peygamberden O'nun devlet başkanı sıfatıyla sâdir olduğu, kabul gören görüştür. Nitekim Ebu Hanife (ö. 150/767) de, devlet başkanının izni olmadan yapılan ölü araziye ihya etme ile kişinin buna malik olamayacağı görüşündedir.¹⁵ Bunun bir sonucu olarak da her önüne gelen kimsenin sahipsiz bulduğu her araziye ihya etmesine imkân olmadığı açıkça anlaşılmaktadır. Bu yetkinin zamanın devlet başkanına verildiği, devlet başkanının gerekli istişareleri yaptıktan sonra, nerede bulunan arazinin, hangi şartlarla, kim tarafından ihya edilmesini uygun görürse ancak bu durumda ihya ile temellükün mümkün olduğu söylenebilir.

¹² Aktan, Hamza. “İhya”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 44:7-9. İstanbul: TDV, 2000.

¹³ (من أحيأ أرضاً ميتة فبي له و ليس لعرق ظالم حق) Mâlik b. Enes Ebû Abdullah, *el-Muvatta'*, (Beyrut: Dâru'l-Ğarb el-İslâmî, 1417/1997), “Ağziye”, 24 (No. 2166); Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1996), “Harâc”, 35-37 (No. 3073); Ebû 'İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevra et-Tirmizî. *Sünen*. (Kâhire: Dâru't-Te'sîl, 1435/2014), “Ahkâm”, 38 (No. 1432); krş. (من أعمار أرضاً ليست لأحد فهو أحق) Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el- Buhârî. *el-Câmi'u's-Sahîh*. (Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002), “el-Ĥarş ve'l-müzâra'a”, 15 (No. 2335).

¹⁴ Burhaneddin Ebû'l-Hasen Ali b. Bekir b. Abdülcelil el-Merğînânî. *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990), 4/435.

¹⁵ Merğînânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*, 4/435.

İşte ölü araziye ihya eden kimsenin bu tasarrufu dolayısıyla elde etmiş olduğu mülkiyet hakkını uygun olarak kullanabilmesi amacıyla birtakım sınırlamalar konulmuştur. Bunlardan birisi harîm kavramı ile ifade edilmektedir. Harîm, ölü araziye ihya anlayışının bir uzantısı olarak; bu arazide bulunan akarsu, açılan kuyu, dikilen ağaç, inşa edilen konut, ekip biçmeye elverişli hale getirilen ekenek vb.nin çevresinde, bunlardan tam olarak faydalanmaya imkân veren bir alanın koruma altına alınmasını ifade etmektedir.¹⁶

İhyaya konu olacak arazinin mevat olması gerektiği, mülk arazinin ihyaya konu olamayacağı açıktır. Bununla birlikte her sahipsiz arazinin ihya yoluyla temellük edilmesinin hukuken mümkün olmadığı da görülmektedir. Ahmed Akgündüz, ölü arazinin ihyaya konu olabilmesi için yerleşim yerinden en az 1.5 mil uzaklıkta bulunması gerektiğini belirtmektedir.¹⁷ Öte yandan, kamu yararına kullanılan mesela nehir, köy ve yol gibi kamuya ait mallar ihyaya asla konu olamadıkları¹⁸ gibi ayrıca bu gibi yerlerin çevresindeki belli bir alan da ölü arazi statüsünden çıkarılmış, buraların ihya yoluyla temellük edilme kapısı hukuken kapatılmıştır.¹⁹ Böylece nehir, köy, harman ve yol gibi kamusal alanlar, umumun istifadesine sürekli olarak açık tutulmak istenmiştir.²⁰

Fıkıhçılar, ihya edilerek temellük edilen araziye çevreleyen harîmin başkaları tarafından ihya yoluyla temellük edilmesi şöyle dursun, başkalarınca kullanılmasının dahi caiz olmadığına görüş birliğine varmışlardır. Ancak hangi mallara ne

¹⁶ Öğüt, Salim. "Harim". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 44:188.190. İstanbul: TDV, 1997.

¹⁷ Ahmed Akgündüz. *İslam ve Osmanlı Çevre Hukuku*, (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2009), 80-81.

¹⁸ Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yûsuf el-Fîrûzâbâdî eş-Şîrâzî. *el-Mühezzebe fî Fıkhî'l-İmâm eş-Şâfi'î*. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1995), 2/293, 294.

¹⁹ Muhyiddin Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref en-Nevevî. *Ravzatü't-Tâlibîn*. (Beyrut: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003), 4/348-358.

²⁰ Bk. Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-. *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*. (İstanbul: Pamuk Yayınları, Ty.), 414; Merğînânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*, 4/437.

büyükükte bir harîm bölge kabul edileceği ile ilgili olarak fûru fıkıh eserlerinde oldukça ayrıntılı bilgilere rastlanmaktadır. Bu çerçevede ölü arazide bulunan pınar, açılan kuyu, inşa edilen konut ve çorak iken tarıma elverişli hale getirilen arazilerin harîmi ile ilgili çeşitli bilgiler göze çarpmaktadır.²¹

1. Ölü Arazide Açılan Kuyunun Harîmi

Kuyuların harîmi hakkında doktrinde farklı görüşler bulunmaktadır. Bunun temelinde ilgili hadislerde bulunan bilgilerin farklı olması yanında, söz konusu kuyuların kullanım amacı, eski veya yeni oluşları, çap veya derinlik olarak hacimleri, toprağın su tutma özelliği gibi hususların değerlendirilmesi bulunmaktadır. Mesela fakihler insan ve hayvanların su içme ihtiyacını karşılamak amacıyla açılan kuyular ile tarımda kullanılmak ve daha çok arazi sulamak amacı güdülen kuyuların arasında fark gözettiler gibi, bu kuyuların eski veya yeni oluşları arasında da fark gözetmişlerdir. Hanefiler “Bir kimse kuyu kazdığında çevresindeki kırk arşınlık alan, hayvanların ayak basması için ona ait olur”²² hadisini delil göstererek, aslen hayvan sulama amaçlı kuyuların harîminden bahseden bu hadisi, mevat arazide açılan kuyuların harîmi için de genel bir ölçü olarak kabul ederler.²³ Nitekim Hanefi Mezhebinin bu görüşü Mecelle’de (md 1281)²⁴ kanun kisvesine bürünmüştür.²⁵ Hadiste anılan kırk arşınlık mesafeyi, kuyunun dört bir tarafından onar arşın

²¹ Merğînânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti’l-Mübtedî*, 4/435-445.

²² (من احتفر بئرا فليس لأحد ان يحفر حوله اربعين ذراعا عطنا لماشيته) Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman el-Dârimî. *el-Müsned*. (Kâhire: Dâru’t-Te’sîl, 1436/2015), “Büyû”, 81, (No. 2656); (من حفر بئرا فله اربعين ذراعا) (عطنا لماشيته) İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen*. (By: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-‘Arabiyye, Yy.), “Ruhûn”, 22 (No. 2486).

²³ Merğînânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti’l-Mübtedî*, 4/437-438.

²⁴ Arâzî-i mevâtta izn-i sultânî ile hafr olunan kuyuların ve icrâ olunan suların ve ğars olunan ağaçların harîmi beyanındadır. Md. 1281: Kuyuların harîmi yani havlısının hukuku her taraftan kırk arşundur.

²⁵ Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye, 1270-1291. maddelerinde mevât arazinin ihyası ile kuyu, pınar, nehir, kanal, ağaç vb. harîmlerini kanunlaştırmıştır.

şeklinde anlayan zayıf bir görüş bulunsa da, Hanefi mezhebinde hâkim görüş her yönden kırk arşın, yani yaklaşık yirmi metre yarıçapı kadar harîme sahip olduğudur. Ebu Hanife suyu elle çekilen ile hayvanla çekilen kuyu arasında fark gözetmezken, Ebu Yusuf (ö. 182/798) ve Muhammed (ö. 189/805) pınarın harîmi beş yüz, suyu elle çekilen kuyunun kırk, hayvanla suyu çekilen kuyunun altmış arşın harîmi olduğunu bildiren hadisi²⁶ esas almışlardır. Bu iki kuyu arasındaki fark, suyu hayvanla çekilenin ziraatte sulama amaçlı olarak kullanılması ve hayvanın suyu çekerken rahat edeceği kadar geniş bir alana ihtiyaç hissetmesidir.²⁷ Toprağın sertliği, bir başka deyişle suyu tutma özelliği de bazı Hanefilerce kuyunun harîminin çapını belirlemede etken olarak değerlendirilir.²⁸

Maliki ve Şafii mezhepleri kuyu harîminin belli bir ölçüsü bulunmadığını, bunun tespitinde toprağın suyu tutma özelliği yanında kuyunun hacmi ve istifade eden insan ve hayvanların yoğunluğunun belirleyici olduğunu düşünürler.²⁹ Kuyunun derinliği kadar harîmin yarıçapı olması gerektiğini düşünen Şafiiler de bulunmaktadır. Malikilerden Kadı İyaz, civarda açılacak atık su haznesinin bu kuyunun suyunu kirletmeyecek kadar bir mesafenin harîm olması gerektiğini söyler.

Hanbeliler Said b. Müseyyeb'den gelen hadise göre harîmi eski kuyuda elli arşın, yeni kuyuda yirmi beş arşın³⁰ ve bostan kuyusunda da beş yüz arşın olarak belirlerler. Hanbelilerden Ebu Yala el-Ferra (ö. 478/1066) ve Kelvezani (ö. 510/1116) ise kuyunun kullanım maksadını dikkate alarak, su çekme tekniğine uygun mesafeyi harîm olarak kabul ederler.

²⁶ Cemaleddin Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf, ez-Zeyla'î. *Nasbu'r-Râye fi Tahrîci Ehâdisi'l-Hidâye*, (Beyrut: Müessesetü'r-Rayyân, 1418/1997), 4/262.

²⁷ Kâsânî, Alaaddin Ebûbekir b. Mes'ûd el-. *Bedâi'u's-Sanâi' fi Tertîbi's-Şerâi'*. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 8/311-312.

²⁸ Merğînânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*, 4/437-439.

²⁹ Şîrâzî, *el-Mühhezzeb*, 2/294, 295.

³⁰ Ebû'l-Kâsım Ömer b. el-Hüseyn el-Hırakî. *el-Muhtasar*. (nşr. Muhammed Zühre eş-Şâviş. By.: 1378), 106, 107.

2. Mevat Arazide Çıkan Kaynak Suyunun Harimi

Ölü arazide çıkan kaynak suyunun harîminde de fıkıhçılar arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Maliki ve Şafiiler naslarda bu konuda bir ölçü bulunmadığından, maslahata dayanan örfe itibar edileceğini söylerken, Hanefi³¹ ve Hanbeliler pınarların harîminin her yönden beşyüz arşın olduğunu ifade eden hadisi esas almışlardır. Hanbelilerdeki bir başka görüş ise, sahibinin ihtiyacı olan mesafe kadar kaynak suyunun harîmi olmasıdır. Buna göre kaynak sahibi bin arşına bile ihtiyaç hissetse, bu alan harîm kabul edilmelidir.

3. Su Kanallarının Harimi

Su kanallarının harîmini düzenleyen direkt bir nas bulunmadığından fıkıhçılar, su kanallarının harîmini ya kuyu ve pınar hakkındaki naslara kıyasla veya örfе havale ederek ya da yetkili makamlara ihale ederek tespit yoluna gitmişlerdir.³² Ebu Hanife'ye göre, nehre benzemesi dolayısıyla kanalın harîmi bulunmaz. Muhammed ise kanalları kuyuya kıyas eder ve kanala, kuyunun harîmi kadar harîm takdir eder. Kanalın sularının boşaldığı yerin harîminin pınarlarındaki gibi olduğu, öncesinin harîmini belirleme yetkisinin ise devlet başkanına ait olduğu, temizlendiği zaman çıkan çamur ve mıcırın atıldığı yer kadar harîmi olduğu şeklinde farklı görüşler de ileri sürülmüştür. Hanbeliler ise kanalları pınarlar gibi telakki etmişlerdir.

4. Nehrin Harimi

Hanefi fıkıhçılar nehir ölü araziden geçerken harîminin bulunacağını kural olarak kabul etmişlerdir. Ancak mülk araziden geçiyorsa Ebu Hanife'ye göre aksi sabit olmadıkça harîmi yoktur. Kanal ve nehir için harîm gerekmediği görüşü,

³¹ Merğînânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*, 4/437.

³² Merğînânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*, 4/438.

aslında Ebu Hanife'nin bu görüşünün genelleştirilmesinden kaynaklanmaktadır. Ebu Yusuf ve Muhammed'e göre aynen pınar ve kuyu sahipleri gibi, nehre mücavir arazi sahipleri de harîme ihtiyaç hissederler. Maslahata binaen nehrin iki yakasının da harîmi olmalıdır. Ebu Yusuf nehrin iki yakasında da nehrin genişliğinin yarısı kadar harîminin varlığını kabul eder.³³ Muhammed ise nehrin genişliği ne kadarsa her iki yakada da o kadar harîm kabul etmektedir.³⁴ (Bkz. Tablo 1)

Tablo 1

Ebû Yûsuf Yakub b. İbrahim	Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî
X Arazi X	X Arazi X
X Harîm	X Harîm X
X Nehir X	X Nehir X
X Harîm	X Harîm X
X Arazi X	X Arazi X

Kuhistânî'ye göre her yıl temizlenmesi gereken nehirlerin harîmi bulunduğu konusunda İslam Hukukçuları arasında görüş birliği vardır. Malikiler nehre gelen insan ve hayvan izdihamını önlemek için, her iki yakadan iki bin arşın harîm tayin

³³ Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm. *Kitâbü'l-Harâc*. (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1399/1979), 100, 110.

³⁴ Merğînânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*, 4/440; *Kâsânî, Bedâi'u's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi'*, 4/312.

etmişlerdir. Şafii ve Hanbeliler kanal temizlendiğinde dışarı atılan çamur ve mıcırın kapladığı alanı kanalın harîmi kabul ederken, ırmağın harîminin belirlenmesinde ise örfü göz önüne alırlar.

Nehrin harîmine, cami dâhil hiçbir binanın yapımına izin verilmez, yapılanlar ise yıkılır. Eğer nehirden istifade edenleri engellemiyorsa, harîm alana yük yıkılmasına izin verilebilir. Malzeme saklamak için saz veya kamış gibi şeylerden basit kulübe tarzı koruma yeri yapımına izin verilebilir.

5. Ölü Arazide İnşa Edilen Evin Harimi

Ölü arazide inşa edilen evin harîmi ile ilgili de herhangi bir nas bulunmamaktadır. Bu yüzden Hanefiler ölü arazide yapılan evin harîminin bulunmadığı görüşündedirler. Ancak diğer fıkıhçıların çoğunluğuna göre, avlusunun kapladığı, oluğunun aktığı, yolunun geçtiği, kışın karının temizlenerek atıldığı, atığının döküldüğü yer, bu evin harîmidir.³⁵

6. Ölü Araziye Dikilen Ağacın Harimi

Hanefiler ölü araziye devlet başkanının izni ile dikilen ağaca da harîm belirlemişlerdir. Bu konuda, Ebu Davud'da (ö. 496/1103) rivayet edilen bir hadisi³⁶ delil olarak kullanmışlar ve ağacın harîminin yarıçapını, beş arşın olarak belirlemişlerdir. Bazıları ise bunun ağacın büyüklüğüne göre farklılık arz edeceğini ifade ederler. Hanbeliler İbn Mace'de (ö. 273/887) rivayet edilen bir hadisi³⁷ delil getirerek ağacın harîmini dallarının eriştiği yer olarak kabul ederler. Şafiiler bu konuda örfe itibar ederken, Malikiler de maslahat deliline dayanarak, bilirkişinin

³⁵ Muhyiddin Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref en-Nevevî. *Minhâcü't-Tâlibîn ve 'Umdetü'l-Müftîn*. (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1426/2005), 315.

³⁶ (إذا استأذن أحدكم أخاه ان يفرز خشبة في جداره فلا يمنعه) Ebû Dâvûd, "Akziye", 31 (No. 3634).

³⁷ (حريم النخلة مد جريدها) İbn Mâce, "Ruhûn", 23 (No. 2488-2489).

tespitine havale ederler. Malikilere göre hurma ağacının harîminin yarıçapı, altı ile on arşın civarındadır.

Maliki ve Hanefilere göre köylülerin faydalandığı mera ve orman da o köyün harîmidir. Ayrıca tarım arazisinin de harîmi vardır. Ebu Hanife tarım arazisinin harîminin sullanabilir mücavir alan olduğunu belirtir. Ebu Yusuf'a göre tarım arazisinin harîmi, sınırında durup seslenince sesin ulaştığı en uzak yere kadar ulaşır.³⁸ Şafii³⁹ ve Hanbelilere göre ise; arazinin sullanması, hayvanların bağlanması, atıkların dökülmesi için ihtiyaç duyulan alan kadar yer, o arazinin harîmidir.

Harîmle ilgili Hanefilerde hâkim olan içtihatlar, Osmanlı'da İslam Hukukunun ilk kanunlaştırma teşebbüslerinden biri olan Mecelle'de Kitâbü'ş-Şerike'de şirket-i ibaha çerçevesinde on bir madde olarak kanun kisvesi kazanmıştır.

Tablo 2

			Miktar	Birim	Mecelle md.
Kuyu	harîmi	Yarıçapı	40	arşın	1281
Pınar	harîmi	Yarıçapı	500	arşın	1282
Temizlenen Büyük Nehir	harîmi	İki yakası	Nehrin yarısı		1283
Üstü Açık Kanal	harîmi	İki taraftan	500	arşın	1285
Ölü arazide devlet izniyle dikilen ağaç	harîmi	Yarıçapı	5	arşın	1289

³⁸ Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi' fi Tertîbi's-Şerâi'*, 8/305.

³⁹ Nevevî, *Minhâcü't-Tâlibîn ve 'Umdetü'l-Müftîn*. 315-316.

Mecelle'nin 1289. Maddesi, harîmi sahibinin mülkü olarak kabul etmekte ve bu alanda başkasına tasarruf izni vermemektedir.

Nevevi'ye göre harîm, malın aslından ayrı olarak akde konu olamaz.⁴⁰ Mecelle'nin 1289. maddesine göre kişinin kendi mülkünde kazdığı kuyunun harîmi olmaz.

7. Harim Kavramının Farklı Kullanımları

Harîm bazı müellifler tarafından, kelime anlamıyla bir şekilde bağlantılı da olsa, yukarıda açıklanan terim anlamının dışında da kullanıma konu olmuştur. Mesela Süyûtî (ö. 911/1505) “*Helal ve haram açıkça bellidir...*”⁴¹ hadisine dayanarak harîmin hükmünün aslının hükmünün aynısı olduğunu ifade etmektedir. Buna göre malikin mülkü gibi harîmi de bir başkası tarafından temellük edilemez. Ayrıca mescidin harîmi de hüküm bakımından aynen mescit gibidir. Buna göre, mescitte itikâfa girmek caiz olduğu gibi, mescidin harîminde de itikâfa girilebilir. Mescit içinde imama uymak caiz olduğu gibi, harîminden de imama uyulabilir. Mescitte alışveriş caiz olmadığı gibi, mescidin harîminde de alışveriş caiz değildir. Mescide cünüp olarak girmek caiz olmadığı gibi, harîminde de cünüp olarak bulunmak caiz değildir.⁴²

⁴⁰ Nevevi, *Ravzatü't-Tâlibîn*, 4/348.

⁴¹ (الحلال بين و الحرام بين و بينهما أمور مشتبهات ...) Buhârî. “İman”, 39 (No. 52); (الحلال بين و الحرام بين و بينهما أمور مشتبهات ...) Müslim, “Müsâkât”, 107 (No. 1599); (إن الحلال بين و الحرام بين و بينهما أمور متشابهات) Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1996), “Büyû”, 3, (No. 3329); (إن الحلال بين و الحرام بين و بينهما أمور متشبهات ...) Tirmizi, “Büyû”, 1 (No. 1244); (إن الحلال بين و الحرام بين و بينهما أمور متشبهات ...) Nesâî, “Büyû”, 2 (No. 4453); (الحلال بين و الحرام بين و بينهما أمور متشبهات ...) İbn Mâce, “Fiten”, 14 (No. 3984).

⁴² Celaleddin Abdurrahman es-Süyûtî. *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*. (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983), 117-118.

Zerkeşi'ye (ö. 794/1392) göre fıkıh usulündeki teklifi hükümlerden vacip, haram ve mekruhun da harîmi vardır. Bu hükümlerin her birini kuşatanlar, onların harîmidir. Yani vacibi kuşatanlar vacibin harîmi, haramı kuşatanlar haramın harîmi, mekruhu kuşatanlar mekruhun harîmidir. Mesela hayızlı kadınla cinsel ilişkiye girmek haram olduğu gibi, bu dönemde göbekte diz kapağı arasından faydalanmak da haramdır. Mübah alana gelince, mübahın son derece geniş olması, ayrıca haram ve mekruhta olduğu gibi mübahta herhangi bir engelleme bulunmaması dolayısıyla, onun harîmi yoktur.⁴³

Bazı Malikiler namaz kılanın namaz kıldığı yeri, namaz süresince harîm olarak kabul ederler. Maliki İbn Arefe bu mesafeyi yirmi arşın harîm kabul etmiştir. Ebubekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) ise kıyam, rükû ve secde için gerekli olan mesafenin, namaz kılanın harîmi olduğunu kabul eder.

Her medeniyetin varlığa bakış açıları, haliyle çevreye bakışlarını da etkilemiştir. Salt faydacılık anlayışına sahip olanlara göre çevre, onların faydasına hizmet etmesi şartıyla ve bu amaçla korunmalıdır. İslam'da ise canlı ve cansız varlık âleminin tamamı, kendine özel birtakım haklara sahiptir. Cansız varlıklar da en azından var olma haklarına sahiptir.⁴⁴ Varlık âleminin en üst noktasında ise, en şerifli yaratık olan insan yer almaktadır. Nitekim insan, yeryüzüne halife olarak gönderilmiştir.⁴⁵ Çevre meselesine eğilmek de ibadet niteliğinde bir görev olarak değerlendirilmelidir.⁴⁶

⁴³ Bedreddin Muhammed b. Bahâdir ez-Zerkeşi. *el-Mensûr fi'l-Kavâ'id*, (By: Vezâratü'l-Evkâf ve'ş-Şüûni'l-İslâmiyye, 1405/1985), 2/46.

⁴⁴ Ali Murat Daryal. "Maddenin Var Olma Hakkı: Çevre Kirlenmesi", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13-15 (1997), 131-142.

⁴⁵ el-En'âm 6/165; en-Neml 27/62.

⁴⁶ Süleyman Kaya. *Ekoloji Bağlamında Çevre İmtihanımız*, 91. Ankara: Araştırma Yayınları, 1. Basım, 2019.

Sonuç

Yasaklanan, korunan, dokunulmayan, saygı duyulan gibi anlamlara gelen harîm İslam Hukuk doktrinde terimsel bir anlama kavuşmuştur. Bu çerçevede öncelikle ölü arazi ile ilgili olarak kuyu, kaynak suyu, su kanalı, nehir, ev, ağaç vb. varlıkların harîmi, fıkıh literatüründe tespit edilmiştir. Bu konuda Hanefi doktrini çerçevesinde oluşan içtihatlar, Mecelle’de kanunlaştırılmıştır.

Modern dönemde İslam âleminin çevreye bakışını yenilemesi gerektiği gibi, aynı zamanda yukarıda bir kısmını sunduğumuz içtihatları yeniden yorumlayarak, her birini birer hukuki norm haline getirmeye olan ihtiyaç da son derece açıktır.

Ölü arazinin ihyası çerçevesinde kuyu, pınar, nehir, kanal, ağaç vb. çevre hukukunu ilgilendiren varlıkların harîmi ile ilgili hükümler, ilk dönemden başlayarak İslam Hukuk literatürü içerisinde yer almaya başlamıştır. Meselenin günümüze bakan yönünü ise şöyle ifade etmek mümkündür: Fakirlikle mücadele ve işsizlik oranlarının azaltılması amacıyla, çorak ve verimsiz arazinin devletin yetkili organlarınca tespit edilerek, belli bir plan ve proje dahilinde, tarım amaçlı ve şartlı olarak kullanıma açılması durumunda, bir yandan üretimin artması ile fiyatlamada denge oluşacak ve diğer yandan işsizlik ve fakirlik de azalacaktır.

Kaynakça

- Akgündüz, Ahmed. *İslam ve Osmanlı Çevre Hukuku*, İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2009.
- Aktan, Hamza. “İhya”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 44:7-9. İstanbul: TDV, 2000.
- Bachelor, Martine ve Kerry Brown. *Budizm ve Ekoloji*. Çev. Gülseren Kozak, Vedat Diker ve Şahin Sancar. C. 5. 6 c. 1. Basım, İstanbul: İGDAŞ, 1992.
- Breuilly, Elizabeth, ve Martin Palmer. ed. *Hristiyanlık ve Ekoloji*. Çev. Mehveş Kayani. C. 2. 6 c. 1. Basım, İstanbul: İgdaş, 1992.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi’u’s-Sahîh*. 8 Cilt. Dâru İbn Kesîr: Dımaşk-Beyrut, 1. Basım, 1423/2002.
- ÇK, Çevre Kanunu (Kanun No. 2872). Resmî Gazete 18132 (11.08.1983).
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman el-. *el-Müsned*. 3 Cilt. Kâhire: Dâru’t-Te’sîl, 1. Basım, 1436/2015.
- Daryal, Ali Murat. “Maddenin Var Olma Hakkı: Çevre Kirlenmesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13-15 (1997).
- Ebû ‘Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm. *Kitâbü’l-Emvâl* (Thk. Muhammed Hâmid el-Fıkî). By. Yy.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş‘as es-Sicistânî. *es-Sünen*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1416/1996.
- Ebû Yûsuf, Ya‘kûb b. İbrâhîm. *Kitâbü’l-Harâc*. Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife, 1399/1979.
- Fîrûzâbâdî, Ebu’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya‘kûb. thk. Muhammed Nu‘aym el-‘Arkasûsî, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, (Dımaşk: Müessesetü’r-Risâle, 1998), 1091-1093.
- Hırakî, Ebû’l-Kâsım Ömer b. el-Hüseyn el-. *el-Muhtasar*. nşr. Muhammed Züheyr eş-Şâviş. By.: 1378.

- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen*. By: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, Yy.
- İbn Zenceveyh, Ebû Ahmed Humejd b. Mahled b. Kuteybe el-Horasânî. *Kitabü'l-Emvâl*. 3 Cilt. Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Bühûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1406/1986.
- Karaman, Hayreddin. *Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslâm Hukuk Tarihi*. İstanbul: Nesil Yayınları, 1989.
- Kâsânî, Alaaddin Ebûbekir b. Mes'ûd el-. *Bedâi'u's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi'*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l'İlmiyye, 2. Basım, 1424/2003.
- Kaşıkçı, Osman. "Tahcâr". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 44:389-90. İstanbul: TDV, 2010.
- Kaya, Süleyman. *Ekoloji Bağlamında Çevre İmtihanımız*. Ankara: Araştırma Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Khalid, Fazlun, ed. *İslâm ve Ekoloji*. Çev. Murat Çiftkaya. 1. bs. C. 1. 6 c. İstanbul: İGDAŞ, 1992.
- Komisyon. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*. Beyrut: el-Matbaatü'l-Edebiyye, Ty.
- Kur'an-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş & Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Mâlik b. Enes Ebû Abdullah, *el-Muvatta'*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarb el-İslâmî, 1417/1997.
- Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Merğînânî, Burhaneddin Ebû'l-Hasen Ali b. Bekir b. Abdülcelil el-. *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedâ*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l'İlmiyye, 1410/1990.
- Mevsîlî, Abdullah b. Mahmud b. Mevdud el-. *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*. İstanbul: Pamuk Yayınları, Ty.

- Nevevî, Muhyiddin Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref en-. *Minhâcü't-Tâlibîn ve 'Umdetü'l-Müftîn*. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1. Basım, 1426/2005.
- Nevevî, Muhyiddin Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref en-. *Ravzatü't-Tâlibîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003.
- Öğüt, Salim. "Harim". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 44:188-190. İstanbul: TDV, 1997.
- Prime, Ranchor. *Hinduizm ve Ekoloji*. Çev. Mehveş Kayani, Vedat Diker, ve Mehmet Demirhan. 1. basım. C. 4. 6 c. İstanbul: İGDAŞ, 1992.
- Süyûtî, Celaleddin Abdurrahman es-. *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1403/1983.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali, b. Yûsuf el-Fîrûzâbâdî eş-. *el-Mühezzeb fi Fıkhi'l-İmâm eş-Şâfiî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1416/1995.
- Tirmizî, Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ b. Sevra et-. *Sünen*. 3 Cilt. Kâhire: Dâru't-Te'sîl, 1435/2014.
- Türkiye Cumhuriyeti Anayasası (Kanun No. 2709). Resmî Gazete 17863 (18.10.1982).
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Bahâdır ez-. *el-Mensûr fi'l-Kavâ'id*. 3 Cilt. By: Vezâratü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, 1405/1985.
- Zeyla'î, Cemaleddin Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf, ez-. *Nasbu'r-Râye fi Tahrîci Ehâdîsi'l-Hidâye*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Rayyân, 1. Basım, 1418/1997.



Hadis Şerhlerindeki Kâmil İmân Mefhumunun Din Algısı Üzerindeki Etkileri

The Effects Of The Concept Of Perfect Belief In Hadith Commentaries On The Perception Of Religion

Dr. Mehmet Sırrı ŞİK

Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşleri Başkanlığı, Van İl Müftülüğü
Presidency of the Republic of Turkey Presidency of Religious Affairs, Provincial Mufti of Van
Van, Turkey

mehmetsirri@hotmail.com

ORCID: 0000-0001-7246-2640

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 12 Mart / March 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 15 Haziran / June 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Şık, Mehmet Sırrı. "Hadis Şerhlerindeki Kâmil İmân Mefhumunun Din Algısı Üzerindeki Etkileri". *Darülhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 2 (Haziran 2022), 129-164.

İntihal/ Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

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

Yayıncı / Published by: Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslam Araştırmaları Merkezi/ Cankiri Karatekin University Darulhadis Islamic Studies Center

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır./ Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.

Öz

Din olgusu, ancak ön gördüğü inanç esaslarıyla, söylemiyle ve eylemiyle bir bütün olarak yaşanması halinde hedefine varabilir. Aksi halde dinin insanlar üzerindeki ideallerinin gerçekleşmesi kolay olmayacaktır. Bu itibarla dinî öğretilerdeki inanç esasları ve bu esaslar doğrultusunda yapılması gerekenleri iyi tespit etmek çok önemlidir. Hatta bu konuda mümkün mertebede beşerin müdahalesine yer vermemek, saf dinin korunması açısından zarurî bir durumdur. Ne var ki, tarih içinde yaşanan bazı olaylar ve gelişen bazı durumlar karşısında dinî beyanların şerh edilmesi kaçınılmaz olmuştur. Şüphesiz ki söz konusu şerhler, dinî metinlerde geçen birtakım muğlak alanların ya da yanlış anlaşılabilir hususların açıklığa kavuşması için yapılmıştır. Bu bakımdan son derece faydalıdır. Ancak yapılan şerhlerin, dinî söylemin etki bakımından zaafa uğramasına meydan vermemesi, oldukça önem arz etmektedir. Çünkü dinin insanlar üzerinde gerçekleştirmek istediği bazı hedefleri vardır. Bu bakımdan söz konusu hedefin gerçekleşmesi ve dinî mesajların herhangi bir etki kaybına maruz kalmadan evrensel bir boyut kazanabilmesi için olduğu gibi aktarılması gerekmektedir. Bu çalışmamızda bazı rivâyetlerde geçen îmân ve mü'min kavramlarına ilişkin şerhler ve bu şerhlerin sonucunda ortaya çıkan kâmil îmân mefhumu üzerinde durulacaktır. Aynı zamanda kâmil îmân mefhumunun toplumun din algısı üzerindeki muhtemel etkileri ele alınacaktır. Ayrıca dinî metinlerin anlatımında dikkat edilecek bazı hususlar vurgulanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Şerh, Kâmil, İmân, Din, Algı.

Abstract

The phenomenon of religion might reach its goal if it is lived as a whole with the belief, discourse and action it envisages. Otherwise, it will not be easy to realize the ideals of religion on people. In this respect, it is very important to determine the

principles of belief in religious teachings and what needs to be done in line with these principles. In fact, it is essential for the protection of pure religion not to allow human intervention in this matter as much as possible. However, it has become inevitable to interpret religious statements in the face of some events and developing situations in history. Undoubtedly, the commentaries in question were made to clarify some ambiguous areas or issues that could be misunderstood in religious texts. In this respect, the commentaries are extremely useful. However, it is very important that the commentaries do not allow the religious discourse to be weakened because there are some goals that religion wants to achieve on people. In this respect, it is necessary to convey the aim in question in order for the religious messages to gain a universal dimension without any loss of influence. In this study, we will focus on the commentaries on the concepts of faith and believer in some narrations and the concept of perfect faith that emerged as a result of these commentaries. At the same time, the possible effects of the concept of perfect faith on the society's perception of religion will be discussed. In addition, some points to be considered in the expression of religious texts will be emphasized.

Keywords: Hadith, Commentary, Perfect Belief, Religion, Perception

Giriş

Diğer canlılardan farklı olarak insan hayatını anlamlı kılan en önemli husus inançtır. Dolayısıyla felsefî tartışmalarda gündeme getirilen insan ile hayvan arasındaki farkları belirlemede inanç konusunun da önemli bir fark olarak ilk sıralarda yer alması kaçınılmazdır. Zira insan, sahip olduğu inanç sayesinde varlığının hikmetini idrak etme imkânı bulmaktadır. Aynı zamanda inanç, insanoğluna değerler manzumesi sunmakta ve bu değerler doğrultusunda bir hayat yaşamasına yardımcı olmaktadır.

Söz konusu inanç İslâm olunca, insanoğlu açısından daha fazla önem arz etmektedir. Çünkü İslâm, Allah'ın kullarına yönelik son hitabıdır ve insanlık tarihi

boyunca peyderpey nazil olan ilahî dinin tekâmül etmiş halidir. “*Bugün size dininizi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm’ı uygun gördüm.*”¹ meâlindeki âyet, bu gerçeğin ifadesidir. Diğer taraftan İslâm dini, insan hayatını baştan sona tanzim etmek üzere gönderilmiştir. Dolayısıyla manevî şahsiyetin inşasından sosyal hayata, ticaretten aileye kadar her alana dair İslâm dininin öğretileri bulunmaktadır. Kısacası İslâm’ı din olarak kabullenmiş bireylerin, her yönüyle kendisini sahip olduğu inanca teslim etmesinden başka yolu yoktur. Zira İslâmiyet’in özünde Yüce Yaratan’a teslimiyet esastır. “*Allah ve Resulü herhangi bir konuda hüküm verdiklerinde artık mümin bir erkek veya kadın için başka bir tercih hakkı yoktur. Allah’ın ve Resulünün emrine itaat etmeyenler doğru yoldan açıkça sapmışlardır.*”² âyeti, söz konusu teslimiyeti beyan eden berceste âyetlerden biridir.

Şu hâlde bir taraftan dünya hayatını tanzim eden diğer taraftan ölüm sonrasını etkileyen bir dini kabullenmek ve bu dine göre istikametten ayrılmadan yaşamak ciddi bir bilinç gerektirmektedir. Bahsi geçen bilincin oluşmasının ilk basamağı ise imândır. Öyleyse, İslâm dininin ana kaynakları olan Kur’ân-ı Kerim ve Hz. Peygamberin beyanlarına göre imân/inanmak/imân etmek gibi kavramların ne ifade ettiğini ve insanda nasıl bir inkılap gerçekleştirdiğini iyi anlamak gerekmektedir. Bundan hareketle çalışmamızda, özellikle bazı hadis rivâyetlerinde geçen imân kavramını olduğu gibi tespit etmeye ve sonraki dönemlerde söz konusu kavrama getirilen şerhlere temas etmeye çalışılacaktır.

İmân konusu genel itibariyle kelimî tartışmaların gölgesinde işlenmektedir. İmânın tarifi, mahiyeti, artıp eksilmesi, kuvvetlenip zayıflaması gibi başlıklar, çoğu zaman bu konuda belirleyici olmaktadır. Bazen de imânın fazileti, dereceleri ve kemâle ermesi gibi başlıklar altında incelenmektedir. Ancak başta kâmil imân mefhumu olmak üzere imân kavramı etrafında cereyan eden tüm ihtilaflar ve getirililen farklı izahatlar, beraberinde başka tartışmaların ortaya çıkmasına yol

1 el-Maide, 5/3.

2 el-Ahzâb, 33/36.

açmıştır. Bu itibarla çalışmamızda meselenin farklı bir boyutu üzerinde durulacaktır. Özellikle şerhler yoluyla farklı bakış açılarına zemin teşkil etmiş olan imânın, yalnız haliyle anlatılmasının olumlu etkilerine vurgu yapılacaktır. Dolayısıyla bu çalışmamızda, tartışmalardan arındırılmış bir imân anlayışının yaygınlık kazanmasına ve buna dair yeni bir anlatım usulünün geliştirilmesine katkı sunma amacı güdülmüştür. Zira bu amaca binaen daha önce yazılmış bir çalışma tarafımızdan tespit edilmemiştir.

1. İmân Kavramı

İmân kavramının aslı emn/emân/emânet'tir. Emn, korkunun zâil olması neticesinde kişinin kendini güvende hissetmesidir. Emn, bazen insanın yaşadığı halin ifadesidir, bazen de insana güven veren şeyin ismidir.³ İmân ise aynı kökten olup if'âl veznindedir ve iki şekilde kullanılması mümkündür. Şayet müteaddî olarak kullanılacaksa “güven vermek” anlamına gelir. Meselâ Allah'ın “el-Mü'min” sıfatı bu manadadır. Eğer gayr-ı müteaddî olarak kullanılacaksa “güvende olmak” anlamına gelir.⁴ İmân kavramı, kimi zaman Hz. Muhammed'in (as) getirdiği şeriat/din için kullanılmaktadır. “İmân etmiş olanlar, Yahudiler, Sabiiler ve Nasraniler...”⁵ âyetinde geçen imân etmiş olanlardan maksadın Müslümanlar yani Hz. Muhammed'in dinine tabi olanlar olduğu açıktır. Bazen de imân ifadesi, hakkı tasdik edip ona boyun eğmek gibi inanç bakımından belli özellikleri taşıyanları methetmek için kullanılmaktadır. Bunun üç kriteri vardır: Kalple tasdik etmek, dil ile ikrar etmek ve azalarla amel etmektir.⁶ Bununla ilgili Kur'ân-ı Kerim'de pek çok âyet bulmak mümkündür. Nadir

3 Hüseyin b. Muhammed b. Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2009), 90.

4 Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, 91.

5 el-Maide, 5/69.

6 Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, 91. Bu değerlendirme, alimlerin üzerinde ittifak ettiği bir husus değildir. Malum olduğu üzere amel imândan bir cüz müdür, değil midir konusunda ihtilaf

de olsa, imân kavramıyla zemmin ifade edildiğini görebiliyoruz. Mesela, “*biz doğru söylesek bile sen bize imân edecek değilsin*”⁷ âyetinde geçen “imân edecek değilsin” cümlesinden inanmama veya tasdik etmeme anlaşılmaktadır. Aynı şekilde, “*Kendilerine kitaptan bir pay verilenler, cibte ve tâğûta imân ederler*”⁸ âyetinde yer alan “imân etme” mefhumu zemmedilmiştir.⁹ Zira birinci âyette güven vermeyen bir imân, ikincisinde ise batıl unsurlara imân etme söz konusudur.

İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201) de, şer'î olarak imânı “kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve azalarla amel” şeklinde tarif ettikten sonra bazı müfessirlere göre imânın Kur'ân'da beş manada kullanıldığını ifade etmiştir: 1. Tasdik,¹⁰ 2. Sadece dilin ikrarı,¹¹ 3. Tevhid,¹² 4. Tasdik, ikrar ve ameli ihtiva eden şer'î imân,¹³ 5. Namaz.¹⁴ Kimi müfessirler ise imânın, dua¹⁵ anlamına geldiğini savunmuşlardır.¹⁶ Görüldüğü üzere imân; tasdik, güvende olma, güven verme ve kalbin mutmain olması gibi anlamlara geldiği gibi, doğrudan İslâm'a tabi olmayı da ifade etmektedir.

İmân kavramı sadece dinin değil aynı zamanda felsefenin de ilgilendiği bir kavramdır. “İmân kavramı felsefede iki farklı anlamda ele alınır. İlk anlamıyla imân güven, emniyet, samimiyet ve sırdaşlık duygularının motive ettiği bir tutumu anlatır. Bu tutum, samimiyetine inanıp güvendiğimiz bir yakınlığımızla aramızdaki irtibata

yaşanmıştır. Söz konusu ihtilaflara göre imânın tarifinde farklı yaklaşımlar sergilenmiştir. İleride yeri gelince bu konuya kısaca temas edilecektir.

7 Yusuf, 12/17.

8 en-Nisâ, 4/51.

9 Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*, 91.

10 Yusuf, 12/17; Mu'min, 40/12.

11 el-Bakara, 2/62; Munâfikûn, 63/3.

12 el-Mâide, 5/5; Nahl, 16/106; Mu'min, 40/10.

13 el-Bakara, 2/25. Bu manada pek çok âyet zikretmek mümkündür.

14 el-Bakara, 2/143.

15 Yunus, 10/98.

16 Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Nüzhetü'l-a'yüni'n-nevâzir fi 'ilmi'l-vücûh ve'n-nezâ'ir* (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1987), 145.

benzer bir ilişkinin ifadesidir. Fakat din felsefesinin asıl konusu, “Tanrı vardır” önermesinin kabulü şeklinde özetleyebileceğimiz ikinci anlamdaki imândır.”¹⁷ Yani teorik olarak tanrının varlığını kabul etme ve ona inanma anlamındaki imân kavramı, din felsefesinin temelini oluşturmaktadır. Şu hâlde imânın mahiyetini belirlemek ve insanoğlu üzerindeki etkilerini ortaya çıkarmak büyük önem arz etmektedir.

2. Kur’ân-ı Kerim’e Göre İmânın Mahiyeti ve Psikolojik Etkisi

İslâm dininde imân mefhumu beşerin müdahalesine açık değildir. Yani bir kimsenin beşer sıfatıyla imânın mahiyeti, kapsamı veya yansıması üzerinde vahyin dışında bir değerlendirme yapmasının ehemmiyeti yoktur. Kısacası kullar, imân mefhumuna şekil veremez. Bundan hareketle imânı, imân etmeyi emreden Allah’tan yani gönderdiği kitaptan ve görevlendiği peygamberlerinden öğrenmeyi prensip haline getirmek gerekmektedir. Aksi halde herkesin kendi anlayışına göre bir imân tasavvuruna sahip olması kaçınılmaz olacaktır. Elbette Allah’ın bahsettiği algılama ve anlama melekelerini kullanmak suretiyle birtakım imânî hakikatlere isabet etmek mümkündür. Ancak söz konusu hakikatler vahiyle desteklenmediği müddetçe tahmin veya yorumdan öteye geçemez.

Kur’ân-ı Kerim’de üzerinde en çok durulan ve dile getirilen kavramlardan biri, şüphesiz ki imândır. Çoğu zaman imân edenlerin özelliklerine ve Allah katında elde edecekleri mükafatlara temas edilmiştir. Bazen de nasıl bir imâna sahip olunması gerektiğine işaret edilmiştir.

Buna göre; imân asla şüphe barındırmamalıdır. Nitekim sâdık mü’minleri tarif eden “Mü’minler Allah’a ve resulüne îmân eden, sonra şüpheye düşmeyen, Allah yolunda

17 Hanifi Özcan, “İmân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/216.

malları ve canlarıyla cihat eden kimselerdir; (imânlarında) sâdık olanlar işte bunlardır”¹⁸ âyeti, imânın şeksiz/şüphesiz olması gerektiğini vurgulamaktadır. Aynı şekilde Kur’ân-ı Kerim’in 28 yerinde geçen “yakîn” kavramı da genel olarak imândaki kesinliği ifade etmektedir. Özellikle âhîret gününe imân etmeyi teşvik eden âyetlerin, şüphe barındırmayan kesin imâna dikkat çektiği görülmektedir.¹⁹

Kur’ân-ı Kerim’in öngördüğü muteber imânın, zulmü ve diğer batıl unsurları barındırmaması gerekmektedir. *“İmân edenler ve imânlarına hiçbir zulüm karıştırmayanlar var ya! Onlar güvende olacaklar; aynı zamanda onlar doğru yoldadır*”²⁰ âyeti, buna işaret etmektedir. Birçok sahâbî ve müfessir, mezkûr âyette geçen ve imâna karıştırılmaması gereken zulmün, şirk yani batıl inançlar olduğu yönünde görüş belirtmişlerdir.²¹

İmân, dünya hayatını devam ettirirken yaşantı itibariyle farklı bir yaşam tarzı sergilemeyi ve manevî bir kişiliğe nail olmayı sağlarken, ahîret hayatında da akîbet itibariyle güzel ve ebedî hayata vesile olmaktadır.²² Dolayısıyla imân edenler ile etmeyenler arasında her açıdan belirgin farklılıklar zuhûr eder. Bu bakımdan Kur’ân-ı Kerim’e göre imân, teorik bilgidен veya iddiadan ziyade aksiyon yönü olan ve hayatın her safhasında etkisini fark ettiren bir özelliğe sahiptir. Zira imânın varlığı veya yokluğu, insanların da anlayacağı şekilde birtakım testlere tabi kılındıktan sonra ortaya çıkar. Bu gerçeğin delili olarak şu âyeti zikretmekte fayda vardır: *“İnsanlar, denenip sınavdan geçirilmeden, “imân ettik” demekle bırakılacaklarını mı sanıyorlar? And olsun ki biz, onlardan öncekileri de sınamıştık. Allah, elbette doğru olanları ortaya çıkaracaktır; keza O, yalancılara da mutlaka ortaya çıkaracaktır.*”²³

18 Hucurât, 49/15.

19 el-Bakara 2/4; Al-i İmran 3/9,25.

20 En’am, 6/82.

21 Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhit* (Beirut: Dâru'l Kutubi'l-İlmiyye, 1971), 4/175.

22 es-Secde 32/18-22.

23 el-Ankebût 29/2-3.

Kur'ân-ı Kerim'e göre imân, insanlarda bir hassasiyetin oluşmasına vesile olmaktadır. Dolayısıyla imân edenler, ahiret hayatını hesaba katar ve etrafında olup bitenlere karşı kayıtsız/duyarsız kalmaz; inkâr edenler gibi kör, sağır ve dilsiz bir hale bürünmezler.²⁴ Bundan hareketle imânın, cesaretlendiren ve harekete geçiren özelliklerinin olduğunu söylemek mümkündür. Aynı zamanda imân, kişinin kendini güvende hissetmesine²⁵ ve imân ile birlikte nail olduğu veliyullah/Allah dostluğu sayesinde tüm korkularından emin olmasına vesile olmaktadır.²⁶ Sonuç itibariye imân, üzülmeyen ve gevşemeyen tam bir öz güvenle dünya hayatında gereken mücadeleyi sürdürmeye yardımcı olmaktadır.²⁷ Çünkü imân, bedeninin üzerinde hâkimiyet kurabilen ruhu/manevîyatı belli bir kıvama getirmekte, insanın önüne dünya sınavını kazanacağı şekilde ulvî bir hedefi koymakta ve bu hedefe ulaştıracak erdemli bir hayatı sunmaktadır.

3. İmânın Hakikati ve İnsan Üzerindeki Hedefi ile İlgili Bazı Rivâyetler

“İmân konusu hadis kaynaklarında çok geniş bir şekilde yer almıştır. *Kütüb-i Sitte*'den *Şahîh-i Buḥârî* ile *Şahîh-i Müslim*'de, Tirmizî'nin *el-Câmi'u's-Şahîh* ve Nesâî'nin *es-Sünen*'in de “imân” adıyla müstakil birer bölüm açılmış, *Şahîh-i Müslim*'de 200 sayfaya yakın bir hacim tutan 380 hadis rivâyet edilmiştir. Hadis kaynaklarında ayrıca çeşitli başlıklar altında kaydedilen birçok rivâyet de imân konusunu ilgilendirmektedir. Bu hadisler imânın esasları, alâmetleri, amelle münasebeti ve müminin vasıfları gibi hususları açıklamaktadır.”²⁸ Ancak bu noktada özellikle imânın hakikati ve insan üzerinde gerçekleştirmek istediği hedefi ortaya koyan birkaç hadisi zikretmek istiyoruz.

24 el-Bakara 2/3-7.

25 el-En'âm 6/82.

26 el-Yunus 10/62.

27 Âl-i İmran 3/139.

28 Mustafa Sinanoğlu, “İmân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/213.

a. Ebû Hureyre'den (öl. 58/678) rivâyet edildiğine göre Rasûlullah (as) şöyle buyurmuştur: “İmân altmış küsur şubedir; haya da imândan bir şubedir.”²⁹

b. Ebû Hureyre'den rivâyet edildiğine göre Rasûlullah (as) şöyle buyurmuştur: “Hiçbiriniz, kendisi için istediğini kardeşi için de istemedikçe imân etmiş olmaz.”³⁰

c. Enes b. Mâlik'ten (öl. 93/711-712) rivâyet edildiğine göre Rasûlullah (as) şöyle buyurmuştur: “Hiçbiriniz beni çocuğundan, anne-babasından ve tüm insanlardan daha çok sevmedikçe imân etmiş olmaz.”³¹

d. Enes (b. Mâlik) tarafından nakledildiğine göre, Hz. Peygamber (as) şöyle buyurmuştur: “Şu üç özellik kimde bulunursa o kimse imânın tadını alır: Allah ve Rasûlü'nü her şeyden çok sevmek, bir kimseyi yalnızca Allah rızası için sevmek ve Allah kendisini kurtardıktan sonra tekrar inkârcılığa dönmekten ateşe atılmaktan kaçındığı gibi kaçınmak.”³²

e. Enes b. Mâlik tarafından nakledildiğine göre, Hz. Peygamber (as) şöyle buyurmuştur: “İmânın işareti, ensârı sevmektir. Münafıklığın işareti de ensâra kızmaktır.”³³

f. İbn Abbas'ın (öl. 68/687-88) rivâyet ettiği uzun bir hâdisede Rasûlullah (as) kendisine gelen Abdulkays heyetine bazı şeyleri emredip bazı şeyleri de yasakladıktan sonra kendilerine “yalnızca Allah'a imân etmenin ne demek olduğunu sormuş ve akabinde bizzat kendisi şöyle cevaplamıştır: “Allah'tan başka ilâh olmadığına ve Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğuna şahitlik etmek, namazı

29 Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî, *el-Câmi'u'l-musnedu's-sahîhu'l-muhtasar min umûri resûlillâh sallallahu aleyhi ve sellem ve sunenihi ve eyyâmih* (Beyrut: Dâru İbni Kesir, 2002), “İmân”, 3.

30 Buhârî, “İmân”, 7.

31 Buhârî, “İmân”, 8; Müslim, “İmân”, 70.

32 Buhârî, “İmân”, 9.

33 Buhârî, “İmân”, 10.

dosdoğru kılmak, zekâtı vermek, Ramazan orucunu tutmak ve ganimetin beşte birini vermektir.”³⁴

g. Ebû Hureyre’den rivâyet edildiğine göre Rasûlullah (as) şöyle buyurmuştur: “İmân etmedikçe cennete giremezsiniz. Birbirinizi sevmedikçe imân etmiş olamazsınız...”³⁵

h. Abbas b. Abdulmuttalib’ten (öl. 32/653) rivâyet edildiğine göre Rasûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: “Allah’ı rab, İslâm’ı din ve Muhammed’i (sav) peygamber olarak kabul eden kişi, imânın tadına varmıştır.”³⁶

Yukarıda zikredilen hadislere benzer farklı eserlerde birçok hadis bulmak mümkündür. Ancak konunun uzamaması için bu kadarıyla yetinilecektir. Zira çalışmamızın amacı imâna dair hadisleri zikretmek değil, söz konusu hadislerde geçen imân kavramına yapılan şerhleri ve bunun sonucunda ortaya çıkan imân algısını incelemektir.

4. Şerh Literatüründe İman

İslâmî ilimlerde “dinî metinler” diye ifade edebileceğimiz Kur’ân ve hadislerin anlaşılmasına yönelik yoğun bir çabanın gösterildiği, işin ehli açısından aşikârdır. Konumuzun dışında olması hasebiyle Kur’ân üzerinde yapılan tefsîr ve te’vîl faaliyetlerini bir kenara koyup sadece hadislere yapılan şerhlere kısaca temas etmek istiyoruz. “Hadislerin anlaşılması ve yorumlanmasına ilişkin faaliyetler daha öncesinde de mevcut olmakla beraber, üç ile dördüncü asırlardan itibaren belli hadis kitapları üzerine odaklanmaya başlamıştır. Geline yeni süreçte bu faaliyetler teknik bir çalışma alanı niteliği kazanmış ve hadis şerhçiliğinden bahsetmeye imkân

34 Buhârî, “İman”, 40.

35 Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi’u-Sahîh* (Beirut: Dâru’t-Ta’sîl, 2014), “İmân”, 93.

36 Müslim, “İmân”, 26.

vermiştir.”³⁷ Elbette ki şerh edebiyatı, hadislerin anlaşılması, yorumlanması ve dinî kavramların zihinlere yerleşmesi açısından önemli bir misyon yüklenmiştir. Ancak yapılan her şerhin mutlak anlamda doğru olduğunu ve olumlu neticeler doğurduğunu söylemek mümkün değildir. Zira aşağıda da kısaca temas edileceği üzere bazı şerhlerin, itikadî ve fikhî tartışmalarda değişik sâiklerle ön plana çıkan birtakım popüler savların/görüşlerin etkisinde kaldığını görebiliyoruz. Bu bağlamda misal teşkil etmesi açısından yukarıda zikredilen rivâyetlerde yer alan “imân/mü’min” kavramlarına yapılan bazı şerhleri zikretmek yararlı olacaktır.

Buhârî’nin ilk şârihleri arasında sayılan İbn Battâl el-Kurtubî (öl. 449/1057),³⁸ “Hiçbiriniz, kendisi için istediğini kardeşi için de istemedikçe imân etmiş olmaz”³⁹ hadisini şerh ederken tam ve kâmil imâna vurgu yapmıştır.⁴⁰

Nevevî (öl. 676/1277), alimlere göre hadiste vurgulanan “imân etmiş olmaz” ifadesinin, tam/kâmil imân etme olduğunu zikretmiştir. Zira hadiste dile getirilen söz konusu vasfa sahip olmayanların da mü’min olduğunu savunmuştur. Diğer taraftan, Ebû Amr İbnü’s-Salah’a (öl. 643/1245) göre kişinin kendi nefsi için istediğini başkası için de istemesinin, bazen çok zor olduğunu dolayısıyla buradaki maksadın kâmil imân olduğunu zikretmiştir.⁴¹

Buhârî şârihlerinden Kirmânî (öl. 786/1384), yukarıda geçen hadisnin “imân etmiş olmaz” cümlesini şöyle şerh etmiştir: Yani imânı kâmil olmaz. Burada bir mübalağa söz konusudur. Zira kişinin, İslâm’ın diğer erkanını yerine getirmeyip

37 Zişan Türcan, “Hadis Şerhçiliğinin Doğuşu ve Gelişimi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16 (01 Aralık 2009), 101-133.

38 Salih Karacabey, “Sahîh’i Buhârî’nin ilk şerhi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 4 (1992), 239.

39 Buhârî, “İmân”, 7.

40 Ebü’l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî* (Riyâd: Mektebetu’r-Rüşd, 2008), 1/65.

41 Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Sahîhi Müslim bi şerhi’n-Nevevî* (Kâhire: el-Matbaatu’l-Mısriyye, 1929), 2/16-17.

sadece kendisi için istediğini kardeşi için de istemesi, tek başına imânın kemâle ermesini sağlamaz.⁴²

Buhârî'nin en meşhur şârihi olan İbn Hacer el-Askalânî (öl. 852/1449), kendinden önceki hadis şârihlerinden alıntılar yaparak, mezkûr hadisteki imânın nefyinin kemâline delalet ettiğini dile getirerek selevin bu konudaki yaklaşımına ortak olmuştur.⁴³ Yaklaşık olarak aynı ifadeleri, “*en-Nuket*” isimli eserinde de kullanmıştır.⁴⁴

Aynı şekilde Buhârî'yi şerh eden Bedreddin el-Aynî (öl. 855/1451), mezkûr hadisin “imân etmiş olmaz” kısmının şerhinde şu ifadelere yer vermiştir: Yani kâmil imân etmiş olmaz. Çünkü imânın aslı, birinin kendi nefsi için istediğini kardeşi için de istememesi sonucunda zâil olmaz. Öyleyse hadiste vurgulanan şey, kendisi için istediğini kardeşi için de istememesi halinde kişinin imânının kemâle eremeyeceği hususudur.⁴⁵

Suyûtî (öl. 911/1505), Müslim'in tahrir ettiği aynı hadisin söz konusu kısmının şerhinde “yani tam/kâmil imân etmiş olmaz” diyerek daha önceki şârihlerin görüşünü paylaşmıştır.⁴⁶ Hakeza Ahmed Naim (öl.1353/1934) de, *Tecrid-i Sarîh* eserinin şerhinde, “maksut olan şüphesiz kemâl-i imândır” diyerek önceki şârihlere katılmıştır.⁴⁷

42 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1971), 1/95.

43 Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Dimeşk: er-Risâletu'l-Âlemiyye, 2013), 1/124.

44 Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *en-Nuket alâ Sahîhi'l-Buhârî* (Kâhire, 2005), 1/245.

45 Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-Kârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 1/232.

46 Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *ed-Dibâc fi Sahîhi'l-İmâm Müslim bin el-Haccâc* (Dâru İbn-i Affân, 1996), 1/60-61.

47 Babanzade Ahmed Naim, *Sahîhi Buhârî muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercümesi* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 2/33.

Mûsâ Şâhin Lâşin (öl. 1430/2009) de, mezkûr hadisin şerhinde kâmil imâna vurgu yapmış ve hadiste bahsi geçen vasfa sahip olmayanların da mü'min olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Arapça dilinde “falanca adam değildir” denildiğinde, nasıl ki “şahsiyeti itibariyle kâmil bir adam değildir” manası kastediliyorsa aynı şekilde “imân etmiş olmaz” ifadesinden de kâmil imânın kastedildiğini savunmuştur.⁴⁸

İmân kavramında olduğu gibi İslâm/müslim kavramına da benzer şerhlerin getirildiği görülmektedir. Mesela Buhârî'nin ilk şârihi olarak kabul edilen Hattabî (öl. 388/998),⁴⁹ “Müslüman, Müslümanların elinden ve dilinden emin olduğu kişidir...”⁵⁰ hadisinin şerhinde, kastedilenin memdûh/iyi Müslüman olduğunu savunmuştur. Gerekçesini de şöyle izah etmiştir: Zira elinden ve dilinden emin olunmayanlar, Müslüman vasfını kaybetmezler; onlar da Müslüman olabilirler.⁵¹

Son dönem alimlerinden Muhammed b. Sâlih el-Useymin (öl.1421/2001), yukarıda bahsi geçen hadisin şerhinde, “imân etmiş olmaz” kısmının izahında kişinin kendi nefsi için istediğini kardeşi için de istemesinin imândan olduğunu, aksi halde imânın yok olacağını belirtmiştir. Ancak “bu durumda yok olan imânın aslı mı, yoksa kemâli mi?” şeklinde bir soru sorduktan sonra, imânın aslının baki olduğunu, kemâlinin ise zail olduğunu ifade etmiştir.⁵²

Bu yaklaşım tarzı, başka rivayetlerde de görülmektedir. Nitekim Nevevî, “İmân etmedikçe cennete giremezsiniz. Birbirinizi sevmedikçe imân etmiş olamazsınız...”⁵³ hadisinin şerhinde “...yani birbirinizi sevmedikçe imânınız kâmil olmaz ve imân ko-

48 Mûsâ Şâhin Lâşin, *Fethu'l-mün'im şerhu Sahîhi Müslim* (Beirut: Dâru'ş-Şurûk, 2002), 1/167.

49 Salih Karacabey, "Sahîh-i Buhârî'nin İlk Şerhi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 / 1 (Ocak 1992): 239.

50 Buhârî, “İmân”, 4.

51 Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el- Hattâbî el-Büstî, *A'lâmü'l-hadis fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1988), 1/146-147.

52 Ebû Abdillâh Muhammed b. Sâlih b. Muhammed b. Süleymân el-Useymin et-Temîmî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Kâhire: el-Mektebü'l-İslâmîyye, 2008), 1/60-61.

53 Müslim, “İmân”, 93.

nusundaki haliniz düzelmez” şeklinde bir değerlendirme yapmıştır. Yani hadisteki imân-sevgi ilişkisini kâmil imâna bağlamıştır.⁵⁴ Safiyurrahmân el-Mübarekfûrî (öl. 1427/2006) de Nevevî'nin ifadelerini kendi eserine alarak aynı görüşte olduğunu ortaya koymuştur.⁵⁵ Dolayısıyla bu hadisin şerhinde de aynı yaklaşım sergilenmiş ve mü'minlerin birbirlerini sevmeleri mutlak anlamda imânın değil, kâmil manada imânın gereği olduğu sonucuna varılmıştır.

Diğer taraftan Nevevî, “Hiçbiriniz beni çocuğundan, anne-babasından ve tüm insanlardan daha çok sevmedikçe imân etmiş olmaz”⁵⁶ hadisi ile ilgili olarak kendisinden önceki bazı şârihlerin açıklamalarından alıntılar yaparak, peygamber sevgisinin hakiki bir imân için şart olduğunu, imânı kemâle ermiş olan bir kişinin peygamberi herkesten daha çok sevme bilincine sahip olması gerektiğini belirtmiştir. Hatta Kadı İyaz’a (öl. 544/1149) göre bu hakikati tasdik etmeyenlerin mü'min olamayacağını zikretmiştir.⁵⁷ Burada Kadı İyaz’ın herhangi bir kayıt veya şerh koymadan, peygamber sevgisini herkesin sevgisinden üstün tutmayanların ve buna inanmayanların mü'min olmayacağını vurgulaması, ayrıca dikkat çekici bir noktadır.

Kurtubî'ye (öl. 656/1258) göre söz konusu hadisin zahiri, Peygamber sevgisini her türlü sevgiden üstüne tutmayı gerektirmekte, O'nu sevmeyi ile tazim etmeyi eşdeğer olarak görmekte ve buna imân etmeyenlerin küfrüne delalet etmektedir. Ancak, hadisin bu manaya indirgenmesi doğru değildir. Zira Hz. Peygamberin tazimi ne sevmekle ne de en çok sevmekle alakalıdır. Nitekim sevilmeyenlerin tazim edilmesi pekâlâ mümkündür.⁵⁸

54 Nevevî, *Sahîhi Müslim bi şerhi'n-Nevevî*, 2/36.

55 Safiyurrahman el-Mübârekfûrî, *Minnetu'l-mun'im fî şerhi Sahîhi Müslim* (Riyâd: Dâr-u's-Selâm, 1999), 1/86.

56 Buhârî, “İmân”, 8; Müslim, “İmân”, 70.

57 Nevevî, *Sahîhi Müslim bi şerhi'n-Nevevî*, 2/15-16.

58 Ebü'l-Abbâs Ziyâüddîn Ahmed b. Ömer b. İbrâhîm el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Müfhim limâ eşkele min telhîsi Kitâbi Müslim* (Dimeşk: Dâr-u İbn-i Kesîr, 1996), 1/225.

Safiyurrahmân el-Mübârekfûrî'ye göre de bu ve benzeri hadislerde geçen birtakım hayırlı hasletlerin kişide olmayışı, imânın aslının ve hakikatinin olmadığı anlamına gelmez. Buradaki maksat, sadece hakiki/kâmil manada bir imânın olmayacağıdır. Yani zikredilen hasletlere sahip olunmazsa hakîkî ve kâmil imâna nail olunmaz.⁵⁹

Mûsâ Şâhin Lâşin de bu görüşe katılarak, Hz. Peygamber'i her şeyden daha çok sevmemenin, mutlak imânı değil, kâmil imânı nefyettiğini savunmuştur. Bununla birlikte Kadı İyaz'ın mezkûr görüşüne katıldığını, yani Rasûlullah'ın (sav) konumunu üste tutmanın imânın şartı olduğunu ve buna inananların mü'min olmadığını belirtmiştir. Ancak arkasından şöyle bir izahta bulunmuştur: Tazim etme ile sevgi besleme arasında fark vardır. Nitekim bazen insanlar, tazim edilip kendilerine saygı gösterildiği halde sevilmebilirler. İmân, risâleti tasdik etmeye dayalıdır. İslâm, dinî emirlere teslimiyet göstermeye dayalıdır. Muhabbet ise imânı artırır ve kemâle ermesini sağlar. İşte bu imânî derecenin üstünlüğü, Hz. Peygamber'i her şeyden daha fazla sevmeyi, anneye, babaya, evlada ve mala takdim etmeyi beraberinde getirir. Şayet kişide böyle bir duygu hasıl olmamışsa demek ki kâmil bir imâna sahip değildir. Diğer taraftan en çok sevmemek, hiç sevmemek manasında değildir. Nitekim ümmetin tamamı Hz. Peygamberi sever ama kişilerin sevgi düzeyi farklılık arz eder.⁶⁰

Yine Nevevî, kimsenin mü'min haliyle zina etmeyeceğini, hırsızlık yapmayacağını ve içki içmeyeceğini⁶¹ beyan eden hadisin şerhinde büyük günah işleyenlerin durumuna yönelik yaşanan tartışmaları hatırlatmış ve buradaki maksadın, kâmil imâna sahipken mezkûr günahların işlenemeyeceğini ifade etmiştir.⁶²

59 Safiyurrahmân el-Mübârekfûrî, *Minnetu'l-mun'im fi şerhi Sahîhi Müslim*, 1/82.

60 Mûsâ Şâhî Lâşîn, *Fethül mün'im şerhu sahîhil Müslim Araçça İthal Kitap*, 1/165-166.

61 Buhârî, "Hudûd", 30; Müslim, "İmân", 57; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 15.

62 Nevevî, *Sahîhi Müslim bi şerhi'n-Nevevî*, 2/41.

İbn Hacer el-Askalânî, aynı hadisleri değerlendirirken mezkûr cürümlerin işlenmesi halinde imânın tamamen yok olup olmadığını, günahı işledikten sonra imânın tekrar geri gelip gelmeyeceğini veya tevbe etmesi halinde durumun ne olacağını tartıştıktan sonra söz konusu hadiste geçen imândan maksadın kâmil imân olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca Tirmizî'nin (öl. 279/892) bu konudaki değerlendirmesine yer vererek, kimsenin zina veya hırsızlık gibi günahlardan dolayı tekfir edilmediğini hatırlatmıştır. Ebû Cafer el-Bakır'a (öl. 114/733) göre ise, imân İslâm'dan daha hâs olduğundan ötürü bahsi geçen günahları işleyenlerin, imândan çıksalar bile İslâm'da kalacaklarını, dolayısıyla cumhurun görüşüne uygun olarak buradaki maksadın, imânın aslı değil kemâli olduğunu zikretmiştir.⁶³

*“Şu üç özellik kimde bulunursa o kişi imânın tadına varmış demektir: Allah ve Rasulü'nü herkesten daha çok sevmek, bir kimseyi sadece Allah için sevmek ve ateşe atılmaktan çekindiği gibi imândan sonra küfre dönmekten çekinmek...”*⁶⁴ hadisine ilişkin olarak yapılan değerlendirmelerde benzer bir yaklaşım müşahede edilmektedir. Nitekim Aynî, bu hadisin şerhinde genel olarak şu ifadelerle yer vermiştir: Allah ve Rasulü'nü sevmek imânın esasıdır hatta bizzat kendisidir. Bundan dolayı hadiste zikredilen üç esas bir kalpte tam anlamıyla yerleşip istikrar bulmadığı müddetçe imânın kemâle ermesinde bahsedilemez. Nasıl ki bir meyvenin tadı ancak olgunlaştığında güzel oluyorsa, imânın tadı da imân ve amele dair bütün esasları gönülden benimsemek ve bu esasların uygulanmasından haz almakla güzel olmaktadır. Hadiste zikredilen üç esas, bu bakımdan imânın kemâle erdiğine dair önemli kriterler arasında yer almaktadır.⁶⁵ Dolayısıyla Aynî, imânın tadına varma meselesini kâmil imâna bağlamış bulunmaktadır.

Mezkûr hadislerdeki imân kavramına yapılan kâmil/kemâl ilavesi sadece hadis şerhlerinde yer almamaktadır. Aynı anlayış hadislerin Türkçe tercümelerine de

63 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 21/522.

64 Buhârî, “İmân”, 9; Müslim, “İmân”, 67.

65 Aynî, *Umdetü'l-Kârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 1/242-243.

yansımıştır. Nitekim “*Hadislerle İslâm*” eserinde bunun pek çok örneğine denk gelmek mümkündür. Mesela diğerkâmlıkla ilgili meşhur hadisin tercümesi şöyle yapılmıştır: “Hiçbiriniz kendisi için istediğini (mümin) kardeşi için de istemedikçe (gerçek manada) imân etmiş olmaz.”⁶⁶ “Hiçbiriniz beni babasından, evlâdından ve bütün insanlardan daha çok sevmedikçe gerçekten imân etmiş olmaz”⁶⁷ hadisinde ise imândan önce “gerçek” kaydı konulmuştur.⁶⁸ Benzer tercümelemler, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından hazırlanan hutbelerde de görülebilmektedir. Meselâ “güvenilirliği olmayanın imânı yoktur; sözünde durmayanın dini yoktur”⁶⁹ hadisi, 22/10/2021 tarihinde okutulan hutbede şu şekilde yer almıştır: “Emanete riayet etmeyenin imânı olgunlaşmamıştır; ahde vefa göstermeyenin ise dini kemâle ermemiştir.”⁷⁰

Görüldüğü gibi hadis şârihleri başta olmak üzere pek çok alimin değerlendirmesine göre bahsi geçen hadislerde geçen “imân/mümin” tabiriyle kâmil imân/mümin kastedilmiştir. Buna göre kâmil bir imâna sahip olan mü’minlerin, zikredilen kötü amelleri işlemeleri mümkün görülmemiştir.⁷¹ Dolayısıyla küfür ve şirk hariç olmak üzere büyük günahlar kapsamında değerlendirilen kötü amelleri işleyenlerin, yaptığını helâl saymadığı sürece mü’min olmakla beraber imânlarının kâmil olmayıp zayıf olduğu ifade edilmiştir.⁷² Hatta Allah’a ve diğer imân esaslarına imân edenlerin işledikleri isyan türü amellerin hiçbirinin imândan çıkarmadığı konusunda icmâ olduğu zikredilmiştir.⁷³

66 Heyet, *Hadislerle İslâm* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020), 3/409.

67 Buhârî, “İmân”, 8; Müslim, “İmân”, 70.

68 Heyet, *Hadislerle İslâm*, 1/524.

69 Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Müsnevu’l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982), 3/135.

70 Diyanet İşleri Başkanlığı, “Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü”, erişim: 22 Ekim 2021, <https://dinhizmetleri.diyaret.gov.tr/kategoriler/yayinlarimiz/hutbeler>.

71 Aynî, *Umdetü’l-Kârî fi şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, 21/246.

72 Nevevî, *Sahîhi Müslim bi şerhi’n-Nevevî*, 2/41.

73 Ebü’l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş’arî el-Basrî, *Risâletun ilâ ehli’sעgri bi bâbi’l-ebvâb* (Medine: Merkezi’l-Bahsi’l-İlmî ve İhyâi’t-Turâsi’l-İslâmî, 1992), 156.

Diğer taraftan kötü hasletlerin mümin kimselere yakışmadığını ifade eden hadislere yapılan şerhlerde de benzer yaklaşımların sergilendiği müşahede edilmektedir. Mesela “mümin; insanları karalamaz ve kötülemez, kimseye lânet etmez, kötü sözlü, kaba ve hayâsız değildir.”⁷⁴, “Mü’minin kalbinde îmân ve haset bir arada olmaz.”⁷⁵, “Mü’minin kalbinde îmân ve cimrilik, kötü ahlâk asla bir arada olamaz.”⁷⁶ ve “Laf taşımaya, sövüp saymaya ve soyla sople övünme ateştedir ve bir müminin karakterinde asla bulunamaz.”⁷⁷ gibi hadislerde geçen “mü’min” kavramı aynı şekilde yani “kâmil” sıfatıyla izah edilmiştir.⁷⁸ Filhakika bu tür hadisler, “imân yönüyle zafiyet içinde olanların kötü amellere açık bir yapıda olduklarına da işaret ederek dinî emir ve yasaklara riayet konusunda kâmil bir imânın önemini de ifade etmektedir. Kısacası, hadiste kâmil imân ile amel arasında doğrudan bir bağ kurularak gerçek bir imânın, amel konusundaki etki gücüne işaret edilmiştir.”⁷⁹

5. İmân Kavramı Etrafındaki Tartışmaların Şerhlere Etkisi

Malum olduğu üzere itikâdî tartışmaların en önemli konularından biri de imân meselesidir. Özellikle imânın tarifi, imân-amel ilişkisi, imânın artması veya eksilmesi gibi konular gündemdeki yerini hep korumuştur. Özellikle itikâdî mezheplerin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan söz konusu tartışmaların İslâm tarihinin ilk dönemlerinde cereyan etmiş olması, bu tartışmaların sonraki ilim dallarına da etki ettiği görülmektedir. Nitekim hadislerin konu başlıklarına göre sınıflandırılmasında

74 Tirmizî, “Birr”, 48.

75 Nesâî, “Cihâd”, 8.

76 Tirmizî, “Birr”, 41.

77 Ebü’l-Kâsım Müsnidü’l-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebîr* (Kâhire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.), 12/445.

78 Ali el-Kârî, *Mirkâtü’l-mefâtih şerhu Mişkâtü’l-Mesâbih*, thk. Cemal Aytânî (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 2001), 9/81.

79 Hüseyin Vuruşkan, “Hadislerin Diliyle İmân-ı Kâmil Kavramının Karakteri”, *Diyanet İlmî Dergi* 55 (2019), 350.

o zamanlarda gündemde olan tartışma konuları belirleyici olmuştur. Bu etkiyi görmek için hadis kitaplarının bâb başlıklarına bakmak yeterli olacaktır. Zira belirlenen bâb başlıklarında söz konusu tartışmalar açıkça kendini belli etmektedir.

Hadislerin şerhi genel olarak sonraki dönemlerde yani mezkûr tartışmalar neticesinde oluşan mezheplerin teşekkülünden sonra yapıldığı için şerh edebiyatı da doğal olarak geçmiş tartışmalardan müstağni kalamamıştır. Dolayısıyla şârihler, benimsedikleri görüşleri hadis şerhlerine yansıtmaktan kendilerini alamamışlardır. Bu durum, bir noktaya kadar makul olarak değerlendirilebilir. Ancak bu yaklaşım dinî inancı ve inanç temelinde şekillenen dinî hayatı olumsuz etkilemeye başlayacak kadar farklı bir boyut kazanmışsa, oturup üzerinde yeniden düşünmekte fayda mülâhaza ediyoruz.

Meselâ; İbn Hacer, Sahîh-i Buhârî'nin “*Kitâbu'l-İmân*” bölümündeki rivayetleri şerh etmeye başlamadan önce, imânın artıp eksilmesi ve amel-imân ilişkisi gibi kelâmî tartışmaların odağındaki temel meseleleri ele almış ve söz konusu tartışmalarda tarafını ortaya koymuştur.⁸⁰ Aynı Müellif, “*en-Nuket*” isimli eserinde imânın hasletlerini ve kapsamını izah ederken kullandığı ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla, daha önce yaşanmış olan i'tikâdî tartışmalardan etkinlenmiştir.⁸¹

Kastallânî (öl. 923/1517) de, aynı rivayetleri şerh ederken, imânın tarifi ile ilgili tartışmalardan ehl-i imânın ahiretteki durumlarına kadar tüm ihtilaflı konuları teferruatlı bir şekilde ele almış ve buna dair pek çok alimin görüşüne yer vermiştir.⁸²

Sahîh-i Müslim'in şerhlerinde de benzer etkileşimler görülmektedir. Nitekim Mûsâ Şâhîn Lâşin, *Sahîh-i Müslim*'deki “Cibril hadisi” diye meşhur olan rivayetin şerhinde imâna dair tartışmaların neredeyse tamamına değinmiştir. Ayrıca

80 Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahihi'l-Buhârî*, 1/100-101.

81 Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *en-Nuket alâ Sahihi'l-Buhârî*, 1/233-235.

82 Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî, *İrşâdu's-sârî li şerhi Sahihi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1996), 1/122-125.

Kaderiyye, Hariciyye ve Kerrâmiye gibi i'tikâdî fırkaların görüşlerine de yer vermiş ve bunları eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirmiştir.⁸³ Buna benzer hadis şârihlerinin, rivayetleri şerh ederken daha önce yaşanmış tartışmaların etkisinde kaldıklarına dair pek çok örnek vermek mümkündür.

6. Kâmil İmân/Mü'min Mefhumunun Bazı Dayanakları

Allah'ın dinini kabullenmiş ve esaslarına imân etmiş dolayısıyla Müslüman olduğunu iddia eden insanların tamamının gerek inanç gerekse amel yönünden aynı seviyede olmayışı, mü'minlerin derecelendirilmesini beraberinde getirmiştir. Özellikle bir insanın mü'min sıfatıyla yapması mümkün görülmeyen ve “büyük günah” olarak değerlendirilen bazı cürümlerin imân iddiasında bulunanlar tarafından işlenmesi ya da namaz gibi imânın şahidi mesabesinde olan ve dinin olmazsa olmazlarından sayılan bazı ibadetlerin terk edilmesi, böyle bir derecelendirmeyi adeta zorunlu kılmıştır. Çünkü imân ettiğini iddia edenin tekfir edilmesi söz konusu olmadığı gibi imânın gereğini yerine getirmeyenin de mükemmel bir Müslüman olarak değerlendirilmesi mümkün görülemezdi. Dolayısıyla söz konusu derecelendirme kaçınılmaz olmuştur. Şüphesiz ki bu derecelendirmenin en önemli ayağı nâkıs imân-kâmil imân ayrımıdır. Bu ayrımın sebebi ise imân-amel ilişkisi meselesidir. Nitekim bu konu asırlarca tartışılmış ve neticesinde farklı mezheplerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

İmân-amel ilişkisi etrafında cereyan eden ihtilafların sonucunda şu makûl görüş Müslümanların geneli tarafından benimsenmiştir: “İmân-amel ilişkisine dair ileri sürülen deliller farklı görünmekle birlikte bunların yine de birbiriyle irtibatlı olduğunu söylemek mümkündür. Zira dinin temel hükümlerine imân edilmesi hayatın bu hükümlere göre düzenlenmesini gerektirir. İslâm dini, imânın hayata yansımalarını ister. İmânın amele tesir ederek onu kemiyet ve keyfiyet yönünden daha

83 Musa Şahin Laşin, *Fethu'l-Mun'im*, 1/25-31.

iyi bir konuma getirdiği, amelin de imânı kuvvetlendirdiği, bu açıdan aralarında olumlu ve olumsuz etkileşimlerin bulunduğu bilinen bir gerçektir. Sünnî âlimlerin fikirlerini, ameli gereksiz bulan ve sadece tasdikten ibaret sayan bir imân anlayışı olarak görmek doğru olmaz. Bu anlayışı, amel eksikliğinden dolayı kişinin mü'min vasfını kaybedeceğini ileri süren Hâricî ve Mu'tezilî görüşe karşı, kalbî tasdikten ibaret bir imânın varlığı devam ettiği sürece ferdin mü'min kalacağını kabul eden kucaklayıcı bir tavır olarak değerlendirmek gerekir.”⁸⁴

Kâmil imân/mü'min mefhumu, şüphesiz ki dayanaklardan yoksun değildir. Zira bazı âyet ve hadislerin doğrudan veya dolaylı olarak kâmil imân/mü'min mefhumuna delil gösterilmesi mümkündür. Mesela “*Müminler ancak o kimselerdir ki; Allah anıldığı zaman kalpleri ürperir. Onun âyetleri kendilerine okunduğu zaman bu onların imânlarını artırır. Onlar sadece Rablerine tevekkül ederler. Onlar namazı dosdoğru kılan, kendilerine rızık olarak verdiğimiz şeylerden Allah yolunda harcayan kimselerdir. İşte onlar gerçek müminlerdir*”⁸⁵ âyeti, akıllara gerçek/kâmil mü'minleri getirmektedir. Nitekim İbn Aşur (öl. 1393/1973), bu âyetlerde geçen “hakiki mü'minler” ifadesiyle kâmil müminlerin bazı özelliklerinin anlatıldığını belirtilerek kâmil bir imânın önemine işaret edildiğini zikretmiştir.⁸⁶

Diğer taraftan bazı hadislerde vurgulanan mesajlardan kâmil imân/mü'min mefhumuna varmak pekâlâ mümkündür. Mesela İbn Abbâs'ın (öl. 68/687-88) rivâyet ettiğine göre Abdulkays koluna mensup bir heyet İslâm'ı öğrenmek için Medine'ye geldi. Heyet, sadece savaşın yasak olduğu haram aylarda Medine'ye gelebildiklerini zira Mudar kabilesinin kendilerine sıkıntı yaşattığını söylediler. Bundan dolayı Hz. Peygamber'den cennete girmelerine vesile olacak aynı zamanda kabilelerine anlatacakları bazı veciz tavsiyeler istediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber (sav) onlara sadece Allah'a imân etmelerini emretti ve sonrasında “*sadece Allah'a imân*

84 Mustafa Sinanoğlu, “İmân” (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), 22/213.

85 Enfâl 8/2-4.

86 Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Dâru't-Tunusiyye, 2008), 9/261.

etmek ne demektir, bilir misiniz?” diye sordu. Onlar, “Allah ve Resulü daha iyi bilir.” diye karşılık verdiler. Bunun üzerine Hz. Peygamber (as), “Allah’tan başka ilâh olmadığına ve Muhammed’in Allah’ın Resulü olduğuna imân etmek, namaz kılmak, zekât vermek, Ramazan orucunu tutmak ve ganimetlerin beşte birini vermektir.” buyurdu.⁸⁷ Bu hadise göre Hz. Peygamber’in, müminlere tavsiye ettiği imân; kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve beden ile amel bütünlüğünden oluşan kâmil bir imândır.⁸⁸

Kanaatimizce kâmil imân mefhumunun en açık delillerinden biri şu hadistir: *“Mü’minlerin imân bakımından en mükemmeli, ahlâk bakımından en güzel olandır.”⁸⁹* Aynı şekilde Ebû Said’ten rivâyet edilen hadiste bu konuda önemli bir delil niteliğindedir. Söz konusu hadise göre, Rasulallah’a (as), *“imân bakımından en mükemmel mü’min kimlerdir?”* şeklinde bir sorulmuş; bunun üzerine Rasûlullah (sav) şöyle cevap vermiştir: *“Canıyla ve malıyla Allah yolunda cihat eden ve bir vadide Allah’a ibadet edip kimseye kötülüğü dokunmayandır.”⁹⁰* Görüldüğü üzere bu hadislerde “en mükemmel” olarak tercüme edilen ifade “ekmel” şeklinde geçmiştir. Hadislerde geçen “ekmel” sözcüğü, “ef’al” vezninde olup efdaliyet manasını içermektedir. Yani daha kâmil veya en kâmil, en mükemmel ya da en üstün demektir. Şu hâlde imânın en mükemmel haline vurgu yapılmış olması, teorik olarak nispeten daha az olan ya da mükemmel olmayan imân fikrini akıllara getirmiştir.

Yukarıdaki âyet ve hadislerden anlaşıldığı üzere insanları imân bakımından kâmil-nâkis gibi bir ayrıma tabi tutmak mümkündür. Elbette ki bu ayrımda temel kıstas, yukarıda kısmen zikredilen ve imân etmiş olmanın gereği olarak yapılması veya kaçınılması gereken amellerdir. Dolayısıyla kâmil imân mefhumuna kaynaklık teşkil edecek delilleri Kur’ân ve sünnetten bulmak zor değildir. Söz konusu deliller ışığında kâmil imân mefhumu, “Kur’ân ve sünnet kaynaklı doğru bilgiye dayalı olarak İslâm dininin başta inanç, ibadet ve ahlâk olmak üzere bütün ilke ve

87 Buhârî, “İmân”, 40; Müslim, “İmân”, 24; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 14.

88 Hüseyin Vuruşkan, “Hadislerin Diliyle İmân-ı Kâmil Kavramının Karakteri”, 348.

89 Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 15; Tirmizî, “Radâ”, 11.

90 Ebû Davud, “Cihad”, 6.

hükümlerini öz, söz ve eylem bütünlüğü içinde tam ve eksiksiz kabul etmek”⁹¹ şeklinde özetlenmiştir.

7. Kâmil İmân Mefhumunun İmânın Kavramsal Tarifiyle İlişkisi

Yukarıda ifade edildiği üzere imânın mutlak olarak varlığı ile kemâl derecesine mazhar olması ayrı birer olgu olarak değerlendirilmiştir. Buna göre imânın, Hz. Peygamber’in Allah’tan getirdiği esasları kalple tasdik etmek ve dille ikrar etmek⁹² şeklindeki yansıması mutlak varlığının işaretidir. İmânın gerektirdiği gibi davranmak ise kemâlinin delilidir. Bu durumda imânın kapsamı ve ne olduğu meselesi, önemli bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Eğer imân sadece kalp ile tasdik ve dil ile ikrardan ibaret bir duygu ve söylem ise, o zaman Allah’a ve diğer imân esaslarına imân etmekle birlikte büyük günahlar işleyen ya da farzlar dahil olmak üzere ameli tamamen terk edenler her halükârda mü’min sayılır, dolayısıyla ebedî olarak cehennemde kalmaya maruz kalmazlar. Bu tür insanlar, kâmil olmasa da imân sahibi olarak değerlendirirler ve Allah’ın takdirine uygun olarak geçici azaba maruz kalacakları gibi affa da mazhar olabilirler.⁹³ Zira bu yaklaşıma göre imânın sübutu için önemli olan şey, Allah katından gelen her şeyi icmâlî olarak tasdik etmek ve imânın kaçınılmaz bir rüknü olan dil ile ikrar etmektir.⁹⁴ Elbette bu görüş tüm alimlerin üzerinde ittifak ettiği ve herkesi bağlayan bir görüş değildir. Nitekim Teftâzânî’nin (öl. 792/1390) kaydettiğine göre bu görüşü Pezdevî (öl. 482/1089) ve Serahsî (öl. 483/1090) başta olmak üzere bir kısım alimler savunmuştur.⁹⁵ Ancak yine Teftâzânî’nin zikrettiğine göre muhakkik alimlerin cumhuru, imânın sadece kalp ile tasdik olmaktan ibaret olduğunu görüşündedir. Tabiri caizse bu görüşün fikir babası,

91 Vuruşkan, “Hadislerin Diliyle İmân-ı Kâmil Kavramının Karakteri”, 341.

92 Sa’düddîn Mes’ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Şerhu’l-Akaidi’n-Nesefiyye* (Beyrut: İhyau’t-Turasi’l-Arabi, 2014), 114.

93 Ebû Meryem Hamza b. Usman el-Ensârî, *es-Sadefu’l-Hâvî li dureri akideti’l-İmâm et-Tahâvî*, ts., 40-41.

94 Teftâzânî, *Şerhu’l-Akaidi’n-Nesefiyye*, 114.

95 Teftâzânî, *Şerhu’l-Akaidi’n-Nesefiyye*, 115.

İmâm Mâtürîdî'dir (öl. 333/944). O, bu görüşünü bazı âyet ve hadislere dayandırmıştır. "...İmân, henüz kalbinize girmemiştir..."⁹⁶ âyeti bunlardan sadece biridir. Hadis olarak getirdiği delil ise, Hz. Peygamber'in, imân etmediğini sanarak bir kişiyi öldüren Üsâme b. Zeyd'e (öl. 54/674) "kalbini yarıp da mı baktın?"⁹⁷ diyerek sitem ettiği olaydır.

İmânın, esasen kalp ile tasdik etmek olduğunu savunan yaklaşıma göre, imânın dil ile ikrar edilmesi, sadece dünya hayatında birtakım hükümlerin icra edilebilmesi için bir şart niteliğindedir. Zira tasdik kalp ile olup batınî bir durumdur. Dolayısıyla tasdikın alameti dilin ikrarıdır ve bu ikrar sayesinde ancak kişinin mü'min olduğuna hükmedilebilir. Bununla birlikte dil ile ikrar etmediği halde kalben tasdik eden kişi, dünyadaki ahkâmın icrasında mü'min olarak kabul edilemese bile Allah katında mü'min sayılmaktadır. Buna mukabil dil ile ikrar edip kalp ile tasdik etmeyen kişi ise toplum tarafından mü'min olarak değerlendirilse bile Allah katında mü'min sayılmaz.⁹⁸

İmânı sadece kalbin tasdikinden ya da kalbin tasdiki ve dilin ikrarından ibaret sayanların yanı sıra çoğunluk tarafından savunulan üçüncü bir görüş söz konusudur. Müttekellim, muhaddis ve fakihlerin cumhuruna göre imân kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve azalarla amel etmektir.⁹⁹ Ancak amel etme unsurunun konumu ciddi tartışmaları beraberinde getirmiştir. Çünkü ameli terk etmenin sonucu hakkında mutabakat sağlanamamıştır. Nitekim Mutezile'ye göre imân iddiasında bulunduğu halde ameli terk eden kişi mü'min sayılmaz.¹⁰⁰ İmam Şafî'ye (öl. 204/820) göre ise, amel kâmil bir imânın rüknüdür.¹⁰¹ Yani İmam Şafî'ye göre tasdik ve ikrar edip amel etmeyen kişi

96 Hucûrât, 49/14.

97 Buhârî, "Meğâzî", 45; Müslim, "İmân", 158.

98 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaidi'n-Nesefiyye*, 115.

99 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaidi'n-Nesefiyye*, 116; Ebû Meryem Hamza b. Usman el-Ensari, *es-Sadefu'l-Havi li dureri akideti'l-İmam et-Tahavi*, 38.

100 Kâdî Abdulcebbar b. Ahmed el-Esedî, *el-Usûlu'l-hamse* (Kuveyt: Matbûâtü Câmîati'l-Kuveyt, 1998), 71.

101 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaidi'n-Nesefiyye*, 117.

mutlak anlamda tekfir edilmez. Ancak söz konusu kişinin kâmil bir imâna sahip olduğu da iddia edilemez.

İmânın hakikatine dair yukarıda serdedilen görüşlerden hareketle şunları ifade etmek mümkündür: İmânın kavramsal tariflerinin tahlilinde kâmil imân mefhumu gündeme gelmiş ve bu sayede farklı görüşler ileri sürülmüştür. Özellikle amelin imândan bir cüz olup olmadığı ve büyük günah işleyenlerin kafir olup olmadığı konularında kâmil imân mefhumu adeta arabulucu bir rol üstlenmiştir. Böylece ciddi ihtilaflara sebebiyet veren mezkûr zıt kutuplar, bu rahatlatıcı yaklaşım sayesinde büyük oranda etkisini yitirmiş bulunmaktadır.

8. Kâmil İmân Mefhumunun Olumlu Yansımaları

Şüphesiz ki, her bilim dalının doğuşu ve gelişimi ile ilgili kendisine has bir hikayesi vardır. Şerh edebiyatının ortaya çıkmasının da muhakkak ki bir sebebi vardır. Gerek dinî gerekse diğer bilim dallarında telif edilen şerhlere bakıldığında, her birinin bir amaca binaen ortaya çıktığını görmek mümkündür. Buna göre “şerhler bir ilim dalında meşhur olmuş genellikle muhtasar metinler üzerine kaleme alınan, bunlardaki kapalı ifadelerin açıklandığı, eksik bırakılan hususların tamamlandığı, hatalara işaret edildiği ve örneklerin çoğaltıldığı eserlerdir.”¹⁰² Hadis alanında yazılmış olan şerhler ise “bir hadisin veya bir hadis kitabında yer alan rivâyetlerin kelime ve kavramlarını açıklamak, anlaşılması zor yerlerini izah etmek, i’rabını belirtmek, hadisten çıkan hükümlere yer vermek”¹⁰³ gibi gayelerle yazılmıştır. Bazı hadis şerhleri farklı özelliklere sahip olsa bile şerhlerde genellikle şu hususların ön plana çıktığı görülmektedir:

1. Şerh edilen hadisi açıklayan bir âyet varsa ondan yararlanmak,

102 Sedat Şensoy, “Şerh”, *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2010), 38/555.

103 Mehmet Efendioğlu, “Şerh”, *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010), 38/559.

2. Hadisin konusuyla ilgili diğer hadisleri derleyip şerhi bunların ışığında yapmak,
3. Hadisin sebab-i vürûdu biliniyorsa bunu belirtmek,
4. Anlaşılması zor kelimelerin lügat manalarını vermek ve kelimelerin hangi kökten türediğini, nasıl kullanıldığını göstermek, eski Arap şiiiriyle istişhâd ederek ve dil âlimlerinin görüşlerine başvurarak açıklamak.
5. Hadisin ihtiva ettiği itikadî veya amelî hükmü belirtmek yahut verilmek istenen mesaja işaret etmek; bunu yaparken sahâbe başta olmak üzere tâbiûn ve diğer âlimlerle mezhep imamlarının farklı görüşlerine yer vermek.
6. Birbirine zıt gibi görünen hadisleri muhaddislerin çokça kullandığı cem, telif, nesh, tercih ve tevakkuf metotlarıyla açıklamak.
7. Hadiste mecazi anlatım varsa buna işaret etmek.
8. Te'vil edilecek yerleri te'vil etmek.
9. Rivâyet ve nüsha farklarına işaret etmek.
10. Gereken yerlerde siyer ve tarihe dair bilgi vermek.
11. Senetlerde geçen râvilerle metinlerde geçen kişileri tanıtmak.
12. Şerh edilen veya delil olarak kullanılan hadislerin sıhhat derecesini belirtmek.
13. Bağlı bulunduğu mezhebin görüşlerini ön plana çıkarmak.
14. Daha önce yapılmış şerhlerden nakiller yapmak.
15. İçinde yaşanan döneme ait bazı olayları ve güncel meseleleri hadisin ışığında açıklamak.¹⁰⁴

104 Mehmet Efendioğlu, “Şerh”, 38/560.

Görüldüğü üzere zamanın dinî gündemi, mezhepler arasındaki tartışmalar ve bu tartışmalarda ön plana çıkan konu ve kavramlar şerh edebiyatına önemli ölçüde etki etmiştir. Bu itibarla imân konusu, özellikle itikâdî mezheplerin ortaya çıkış sürecinde en önemli başlıklar arasında yer almış olması hasebiyle şerh edilmesinde yarar görülen meseleler arasındaki yerini almıştır. Yukarıda ifade edildiği gibi imân/mü'min kavramları, özellikle itikâdî tartışmalara konu olan yönleriyle en çok kâmil/kemâl sıfatıyla birlikte ele alınarak şerh edilmiştir. Şüphesiz ki bu şerhin pek çok faydası olmuştur. Zira eğer kâmil imân mefhumu şerhler vasıtasıyla gündeme gelmemiş olsaydı Haricîlik benzeri akımlar, belki de ümmeti istila edecek ve tekfir furyası birçok canın yanmasına neden olacaktı. Nitekim söz konusu akımların revaç bulunduğu dönemlerde toplumların ciddi sıkıntılar yaşayabildiğini en yakın örnek olan DEAŞ'tan anlamak mümkündür. Bu bakımdan kâmil imân mefhumu, çetin ihtilafların girdabında ıstırap çeken ümmetin sıkıntılarını gidermede önemli bir etkiye sahip olmuştur.

Diğer taraftan kâmil imân söylemi, bazı insanların dikkatini dinî konularda daha üstün bir makama çekmiştir. Dolayısıyla manevî bir üstünlük elde etmek için kaynaklarda belirtilen kâmil imâna ulaştırıcı amelleri işlemeye yönelik çaba içine girenler olmuştur. Özellikle tasavvuf ekollerinin bu konuda daha çok ön plana çıktığı görülmektedir. Zira tasavvuf anlayışında “sıradan bir mü'min” olmanın ötesinde manevî olarak kemâle erme düşüncesi hakimdir.¹⁰⁵

9. Kâmil İmân Mefhumunun Olumsuz Yansımaları

Kâmil imân veya kâmil mü'min ifadeleri haddi zatında elbette ki olumsuz olarak değerlendirilemez. Ancak bu kavramlar daha çok şerhler marifetiyle başka bir ifadeyle beşerî bir ürün olarak ortaya çıktığından dolayı etkisi itibariyle iki yönlü olarak değerlendirilmesinde sakınca görülmemelidir. Yukarıda bir nebze de olsa

105 Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah el-İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ'*, (Kahire: Dâru'l-Fikr. 1996), 1/22-23.

kâmil imân mefhumunun olumlu yönlerinden bahsedildi. Burada ise muhtemel olumsuzlukları, daha doğrusu olumsuz etkileri üzerinde durulacaktır. Kâmil imân mefhumunun tespit ettiğimiz olumsuz etkileri tamamen gözleme ve tecrübeye dayalı kanaatimizden ibarettir. Dolayısıyla tartışmaya açık bir yaklaşım olduğu tarafımızdan peşinen kabul edilmektedir.

Kanaatimize göre yukarıda zikredilen rivâyetlerde geçen imân/mü'min kavramlarına “kâmil” sıfatının eklenmesi, toplumun dindarlığı üzerinde birtakım olumsuz etkilere neden olmuştur. Şöyle ki; İslâm dini, muhatap aldığı toplumun hayatını inanç, ibadet, ahlak ve diğer alanlar bakımından tanzim etmek istemektedir. Yani İslâm dininin insanlık üzerinde gerçekleştirmek istediği hedefleri bulunmaktadır. Bu hedeflerin gerçekleşmesinde en etkili unsur ise şüphesiz ki dinî öğretiler ve beyanlardır. Bu itibarla gerek doğrudan Allah'tan gerekse Hz. Peygamber'den gelen dinî beyanların, olduğu gibi muhataplara ulaşması çok önemlidir. Çünkü dinin sahibi ve elçisi ile muhatapları arasında yegâne iletişim vasıtası, söz konusu dinî beyanlardır. Dolayısıyla dinî beyanların mümkün mertebede beşerin müdahalesine maruz kalmadan insanlara ulaştırılması esastır.

Ancak yukarıda kısmen değinmeye çalıştığımız değişik sebeplerden dolayı bazı dinî beyanlar şerh edilerek muhataplara ulaştırılmıştır. Günümüzde de vaaz, hutbe, sohbet ve ders halkalarında benzeri anlatımların müşahede edilmesi her daim mümkündür. Dolayısıyla genel olarak ders, sohbet, vaaz ve hutbelerle dinî eğitim alan toplumların, bu tür dinî hitapların etkisinde kalmaları son derece doğaldır. Sonuç itibariyle sürekli muhatap oldukları dinî söylemler ışığında bazı çıkarımlar yapmaları ve bu çıkarımlar doğrultusunda bir anlayışa ve hayat tarzına sahip olmaları kaçınılmaz olmaktadır. Bu noktadan hareketle şayet günümüzde ümmetin içinde namazsız, zekâtsız, oruçsuz... bir Müslümanlık anlayışından bahsedilebiliyorsa, kullanılan din dilinin bundaki payını sorgulamakta fayda bulunduğunu düşünüyoruz. Aynı şekilde mezkûr hadislerde ifade edildiği üzere mü'minlere yakışmayan her türlü olumsuz davranış, Müslüman olduğunu düşünen

bir toplumda garipsenmeden sergileniyorsa, bunların kaynağına inmek gerektiğini ifade etmek istiyoruz.

Öyle görünüyor ki, imân/mü'min kavramının kâmil sıfatının ilavesiyle şerh edilmesi, Nebevî beyanın, muhataplar üzerindeki etki gücünü hafifletmiştir. Çünkü Hz. Peygamberin “şunları şunları yapmazsanız imân etmiş olmazsınız” şeklindeki beyanları, şerhler marifetiyle etki kaybına maruz kalmış görünmektedir. Adeta Hz. Peygamberin “mü'min olamaz” dediğine “mü'min olur ama kâmil mü'min olmaz” denmiştir. Bu, bir bakıma anlam daralmasına sebep olmuştur, denilebilir. İşte, bu anlayışın etkisiyle Nebevî beyanların muhatapları olan insanlar, imânın insan hayatında gerçekleştirmek istediği inkılabı tam anlamıyla hissetmekten uzak kalmışlardır. Zira “nasıl olsa gereğini yapmasam da mü'min sayılırım” anlayışı yaygınlık kazanmıştır. Hal böyle olunca zamanla insanlar, kâmil olmasa da imân sahibi olmakla yetinir olmuşlar ve amelsiz bir Müslümanlık anlayışını benimsemişlerdir. Evet, mü'minler birbirlerini tekfir etmesinler diye iyi niyetle “kâmil” şerhi konmuş olabilir. Ancak sonuçta ifade ettiğimiz durumun ortaya çıkmasına da neden olmuştur. Yani Müslüman toplumların, dinin/imânın gereğini yerine getirmedikleri halde kendilerini mü'min olarak görmelerinin, hatta tüm ihmallere ve ihlallere rağmen derin bir endişe taşımamalarının nedenlerinden birinin, imân kavramına getirilen şerhler olduğunu düşünmekteyiz.

Yukarıda da ifade edildiği üzere hadis şârihlerinin, kâmil imân mefhumuna dair izahâtları asla yersiz değildir. Bilakis oluşan şartlar muvacehesinde olması gereken değerlendirmelerdir. Burada sorgulanması gereken husus, zamanın şartlarına göre yapılan şerhlerin, sonraki dönemlerde neden sürdürüldüğü ve gerekmediği halde niçin gündemde tutulduğu meselesidir. Yani derdin ortaya çıkması halinde dermanın devreye sokulması anlaşılabilir bir durumdur. Ama dert yokken dermana vurgu yapmak gereksizdir. Diğer taraftan ümmetin genel sorunu olmadığı halde nazarî olarak her konuyu mefhumu muhalifi ile birlikte ele alıp işleme zorunluluğu yoktur. Meselâ “... şunları yapmazsanız iman etmiş olmazsınız” şeklindeki ifadeleri izah

ederken, “yani kafir olursunuz” tarzında birtakım ilavelere ihtiyaç hissedilmemesi gerekmektedir. Bu konu aşağıda daha ayrıntılı bir şekilde işlenecektir.

10. İmân Mefhumunun Anlatımında Yeni Bir Yaklaşım Önerisi

İmân, dinin esasıdır. İmân konusundaki en ufak yanlış, dinin temelden sarsılmasına neden olabilmektedir. Bu bakımdan din/imân konusu beşerin müdahalesine açık bırakılmamıştır. “De ki, siz Allah’a dininizi mi öğretiyorsunuz?”¹⁰⁶ âyetinde beyan edildiği üzere insanların kendi bakış açılarına ya da çıkarlarına göre bir din anlayışı ortaya koymaya çalışmaları Allah tarafından zemmedilmiştir. Zira dinin muhatapları olan insanlar, din üzerinde söz söyleme hakkına sahip değildirler. İnsanlara düşen şey, Allah’ın bildirdiğini iyi anlamak ve gereğini yerine getirmektir. Bu itibarla, insanlara dini öğretmekle mükellef olanların, özellikle imân konusunu aşağıdaki hususlar ışığında yeni bir metotla anlatmalarının yararlı olacağına inanıyoruz.

1. İmân gibi dinin aslı olan bir konunun birtakım itikâdî tartışmaların gölgesinde anlatılmasından vazgeçilmelidir. Bilinmelidir ki, tartışmalar ve tefrikalar yokken imân olanca saflığı ile vardı ve bu imân sayesinde insanlık aleminde eşsiz bir inkılap yaşanmaktaydı. Dolayısıyla gerek fertlerin gerekse toplumların manevî dönüşümünde imânın güçlü etkisini hissettirecek bir anlatımın tercih edilmesi daha isabetli olacaktır.

2. Çalışmamızın başında zikrettiğimiz hadislerde ve benzerlerinde geçen ve imânın gerekliliklerine vurgu yapan Nebevî söylemler, herhangi bir şerhe meydan vermeden olduğu gibi insanlara aktarılmalıdır. İnsanların, Nebevî beyanlar karşısında kendi payına düşeni alarak kendi içinde manevî coşkuyu ve dönüşümü sağlamaya imkân verilmelidir. Nitekim Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından hazırlanan *Hadislerle İslâm* adlı eserde zaman zaman kemâl/kâmil şerhi konmadan hadislerin tercümesi olduğu verildiği görülmektedir. Örneğin şu hadislerin tercümesinde herhangi bir

106 Hucûrât, 49/16.

şerhe gidilmemiştir: “Sizden biriniz kendisi için istediğini mümin kardeşi için de istemedikçe imân etmiş olmaz.”¹⁰⁷, “İmân etmedikçe cennete giremezsiniz, aranızda sevgi ve muhabbeti ikâme etmedikçe de imân etmiş olmazsınız.”¹⁰⁸, “Bir kimse, komşusu onun kötü davranışlarından güvende olmadığı sürece imân etmiş olmaz.”¹⁰⁹ Nadir de olsa Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından hazırlanan hutbelerde de aynı yaklaşımı görmek mümkündür. Mesela 04/01/2019 tarihindeki hutbede¹¹⁰ zikredilen hadisin tercümesi şu şekilde verilmiştir: “Bir kişinin kalbinde aynı anda imân ile küfür, doğruluk ile yalancılık, hainlik ile güvenilirlik bir arada bulunmaz.”¹¹¹

3. “Şunları yapmadıkça imân etmiş olmazsınız” tarzındaki hadisler aktarılırken, “peki, ya böyle olmazsa?” şeklinde takdirî sorular sorarak meseleyi tartışmalı taraflara çekmekten uzak durulmalıdır. Burada yapılması gereken şey, Hz. Peygamberin imân ve gerekliliklerine dair vurgularını muhatapların kalbine nakşetmeye çalışmaktır. Mesela “birbirinizi sevmedikçe imân etmiş olmazsınız...”¹¹² hadisinin, yalın haliyle aktarılması mü’minler arasında muhabbet bağıını güçlendirecektir. Zira mü’minlerin, böylesi güçlü bir vurguya sahip Nebevî söyleme karşı kayıtsız kalmaları düşünülemez. Dolayısıyla mü’minler, imânın gereği ve işareti olarak olarak birbirlerine sevgi bağıyla bağlanmaları gerektiğinin bilincinde olacaklar ve bunun aksinin imânî bir sorun olduğunu düşüneceklerdir. Başka bir ifadeyle, kişisel yorumlar katmadan hadislerin olduğu gibi aktarılması halinde muhatap kitle, doğrudan Nebevî beyanların etkisi altına girecek ve kendine çekidüzen verme gereğini hissedecektir. Kaldı ki, imân felsefesine dair ulemânın gündemindeki teorik tartışmaların büyük bir kısmı

107 Heyet, *Hadislerle İslâm* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020), 3/270.

108 Heyet, *Hadislerle İslâm*, 3/358.

109 Heyet, *Hadislerle İslâm*, 3/617.

110 Diyanet İşleri Başkanlığı, “Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü”, erişim: 04 Ekim 2019, <https://dinhizmetleri.diyaret.gov.tr/kategoriler/yayinlarimiz/hutbeler>.

111 Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Müsnedu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, 2/349.

112 Müslim, “İmân”, 93.

halkın gündeminde yoktur. Yani gerekli olmadığı sürece tartışma zemini oluşturma yaklaşımı, prensip olarak kabul değerlendirilmelidir.

4. İhtilafli konuların, muhatap kitle tarafından sorgulanması halinde dikkatlerinin esas gayeye çekilmesi cihetine gidilmelidir. Hz. Peygamber'in (as) metodu bu konuda rehber alınmalıdır. Nitekim "kıyamet ne zaman kopacak?" şeklinde kendisine bir soru soran kişiye, "kıyamet için sen ne hazırladın ki?" cevabını vererek muhataba lazım olan asıl şeyi hatırlatmıştır.¹¹³

5. İmânı tarif ederken mezhep tartışmalarına girmeden Kur'ân ve sünnetin, imânın gereği olarak beyan ettiği amel konusu özellikle zikredilmelidir. Zira tasdikın alameti ikrar olduğu gibi ikrarın alameti de ameldir. Dolayısıyla bu anlayışın toplumda hâkim kılınması hedefi mutlaka gözetilmelidir. Her fırsatta sadece "imân ettim" demekle kurtulmanın mümkün olmadığı¹¹⁴ gerçeği hatırlatılmalıdır.

Sonuç

Allah'a ve Hz. Peygambere ait olan beyanlar, dinin temel metinlerini oluşturmaktadır. Bu iki kaynağın her türlü beşerî müdahaleden korunması, dinin de korunması anlamına gelir. İslâm'ın ilk dönemlerinde bu konudaki hassasiyetin son derece canlı olduğu bilinmektedir. Bundan dolayı bazı sahabîlerin yanlışlık yaparız endişesiyle hadis rivayetinden kaçındıkları malumdur. Ancak sonraki dönemlerde ortaya çıkan birtakım ihtilaflar, dile getirilen farklı görüşler ve bunlara ilişkin akıllara gelen sorular karşısında dinî metinlerin şerh edilmesi gereği hasıl olmuştur. Özellikle itikâdî konulara dair rivayetler daha çok şerhe konu olmuştur.

Yaşanan tefrikaların sonucunda insanların birbirilerini tekfir etmeye başlamasıyla birlikte bilhassa imânın tarifi ve kapsamı meselesi önemli bir gündem maddesi haline gelmiştir. Bu bağlamda öne çıkan görüşler, hadislerin şerhine de yansımıştır. Nitekim imânın gerekliliklerine vurgu yapan ve aksi halde imândan söz

113 Müslim, "Birr", 163.

114 el-Ankebût, 29/2.

edilemeyeceğini beyan eden rivayetlerde geçen imân/mü'min kavramların genellikle kâmil/kemâl sıfatıyla şerh edildiği görülmektedir. Hadis alanındaki şerh edebiyatının ilk örneklerinde yer alan bu şerhler, sonraki dönemlerde telif edilen eserlere de sirayet etmiştir. Hatta tercüme türü eserlerde de aynı şerhler dikkat çekmektedir. Dolayısıyla söz konusu şerhler ders, vaaz, hutbe ve benzeri dinî irşat yöntemleri vasıtasıyla nesilden nesile aktarılmış ve bunun üzerinde bir din algısı inşa olmuştur.

İlk bakışta imân kavramına yapılan “kâmil/kemâl” şerhi, ümmetin maslahatına yönelik olduğu görülmektedir. Zira kâmil imân/mü'min mefhumu, çetin ihtilaflara ve derin tefrikalara maruz kalmış İslâm toplumunu büyük ölçüde rahatlatmış ve birçok müslümanın değişik nedenlerden dolayı tekfir edilmesine engel teşkil etmiştir. Çünkü kâmil imân mefhumu, müslümanlar arasında yaşanmış ihtilaf ve tefrikalarda ifrat ve tefrit noktalarının orta, makul ve sağduyulu ve bir yaklaşımla önemli oranda bertaraf edilmesine vesile olmuştur. Bu bakımdan kâmil imân mefhumu farklı görüşler girdabında ortaya çıkan kavgalarda adeta ara bulucu bir rol üstlenmiştir.

Ancak rivayetlerde geçen imân/mü'min kavramına kâmil/kemâl sıfatının eklenmesi, bir açıdan bazı olumsuz sonuçları da beraberinde getirmiştir. Kanaatimize göre söz konusu şerhler, Hz. Peygamber'in (as) imâna dair mesajlarındaki etki gücünü zayıflatmıştır. Çünkü Hz. Peygamber (as), imân bakımından insanların belli bir seviyeye gelmesini arzularak “şunları yapmazsanız imân etmiş olmazsınız” tarzında altını çizerek imânın gerekliliklerine vurgu yapmış olmasına rağmen bahsi geçen şerhler, Nebevî söylemdeki bu vurguların hafifletilerek sonraki nesillere aktarılmasına meydan vermiştir. Böylece Nebevî mesajların muhataplar üzerindeki etkisi azalmıştır. Bunun sonucunda amelsiz mü'min ya da ahlakî hususlara riayet etmeyen bir dindarlık anlayışı ortaya çıkmıştır.

Bu itibarla; Nebevî mesajların herhangi bir etki kaybına maruz kalmadan nesilden nesile aktarılabilmesi için özellikle imâna ve imânın gerekliliklerine dair

rivayetlerin, yaşanmış ihtilafların etkisi altında kalmadan aktarılması önem arz etmektedir. Bu bakımdan özellikle dinî irşat faaliyetleri yürütmekle mükellef olanların, dinin saflığını koruyacak şekilde yeni bir irşat dili üzerinde çalışma yapmaları kaçınılmaz görünmektedir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-. *Umdetü'l-Kârî fi şerhi Sahihi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- Babanzâde Ahmed Naim. *Sahihi Buhari muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercümesi*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Bağdâdî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-. *Nüzhëtü'l-a'yüni'n-nevâzır fi 'ilmi'l-vücûh ve'n-nezâ'ir*. Müessesetu'r-Risâle, 1987.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fi. *El-Câmi'u'l-musnedu's-sahihi'l-muhtasar min umûri resûlillâh sallallahu aleyhi ve sellem ve sunenihi ve eyyâmih*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İbni Kesir, 2002.
- Efendioğlu, Mehmet. “Şerh”. *İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010.
- Endelüsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-. *el-Bahru'l-muhit*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kutubi'l-İlmiyye, 1971.
- Ensari, Ebu Meryem Hamza b. Usman el-. *es-Sadefu'l-Hâvî li dureri akideti'l-İmâm et-Tahâvî*, ts.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Basrî. *Risâletun ilâ ehli'seğri bi bâbi'l-ebvâb*. Medine: Merkezi'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, 1992.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Büstî. *A'lâmü'l-hadis fi şerhi Sahihi'l-Buhârî*. Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1988.
- Heyet. *Hadislerle İslâm*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *en-Nuket alâ Sahihi'l-Buhârî*. Kâhire: Mektebetu'l-İslâmiyye, 2005.

- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahihi'l-Buhârî*. Dimeşk: er-Risâletu'l-Âlemiyye, 2013.
- İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed b. Râgıb. *el-Müfredât fi garîbi'l-Çur'ân*. Dâru'l-Kalem, 2009.
- İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah el-. *Hiyyetü'l-evliyâ'*. Kahire: Dâru'l-Fikr. 1996.
- Kâdî Abdulcebbar, İbn Ahmed el-Esedî. *el-Usûlu'l-hamse*. Kuveyt: Matbûatu Câmiati'l-Kuveyt, 1998.
- Karacabey, Salih. "Sahîh'i Buhârî'nin ilk şerhi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1992) 237-247.
- Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-. *İrşâdu's-sârî li şerhi Sahihi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- Kirmânî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-. *El-Kevâkibü'd-derârî fi şerhi Sahihi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1971.
- Kurtubî, Ebü'l-Abbâs Ziyâüddîn Ahmed b. Ömer b. İbrâhîm el-Ensârî el-. *el-Müfhim limâ eşkele min telhîsi Kitâbi Müslim*. Dimeşk: Dâr-u İbn-i Kesîr, 1996.
- Kurtubî, Ebü'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî el-. *Şerhu Sahihi'l-Buhârî*. Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 2008.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-. *el-Câmi'u-Sahih*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru't-Ta'sîl, 2014.
- Lâşîn, Mûsâ Şâhî. *Fethül münim şerhu sahihil Müslim*. Beyrut: Dâru'ş-Şurûk, 2002.
- Mübârekfûrî, Safiurrahmân el-. *Minnetu'l-mun'im fi şerhi Sahihi Müslim*. Riyâd: Dâru's-Selâm, 1999.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-. *Sahih Müslim bi şerhi'n-Nevevî*. Kahire: el-Matbaatu'l-Mısriyye, 1929.

- Özcan, Hanifi. “İman”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* C. 22. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.
- Sinanoğlu, Mustafa. “İmân”. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.
- Süüyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *ed-Dibâc fi Sahihi'l İmâm Müslim bin el-Haccâc*. Daru İbn-i Affân, 1996.
- Şensoy, Sedat. “Şerh”. *İslâm Ansiklopedisi*. C. 38. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. Kâhire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-. *Şerhu'l-Akaidi'n-Nesefiyye*. Beyrut: İhyâu't-Turâsi'l-Arabi, 2014.
- Temîmî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sâlih b. Muhammed b. Süleymân el-Useymîn et-. *Şerhu Sahihi'l-Buhâri*. Kâhire: el-Mektebü'l-İslâmiyye, 2008.
- Tûnisî, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Dâru't-Tunusiyye, 2008.
- Türcan, Zişan. “Hadis Şerhçiliğinin Doğuşu ve Gelişimi”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16 (01 Aralık 2009), 101-133.
- Vuruşkan, Hüseyin. “Hadislerin Diliyle İmân-ı Kâmil Kavramının Karakteri”. *Diyanet İlmî Dergi* 55 (2019), 341.



Müslüman Tarihselcilerin Vahiy Algısında Batı Etkileri

Western Dynamics of the Perception of the Revelation in Muslim Historicists

Dr. Öğr. Üyesi Hidayet ZERTÜRK

Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir
Anabilim Dalı

*Karatekin University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, Department of
Tefsir*

Cankiri, Turkey

hidayetzerturk@karatekin.edu.tr

ORCID: 0000-0001-8252-8949

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 12 Mart / March 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 15 Haziran / June 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Zertürk, Hidayet. "Müslüman Tarihselcilerin Vahiy Algısında Batı Etkileri". *Darülhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 2 (Haziran 2022), 165-193.

İntihal/ Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir./ This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

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

Yayıncı / Published by: Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslam Araştırmaları Merkezi/ Cankiri
Karatekin University Darulhadis Islamic Studies Center

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır./ Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.

Öz

Vahiy, Allah ile peygamberi arasında keyfiyeti akılla idrak edilemeyen bir ilişkidir. Burada idrak edilememe durumu, vahiy realitesinin doğasından kaynaklanmakta olup ispat ya da nefyi gerektirmez. Öncelikle ispatlanması gereken şey, peygamberliğin doğrulanmasıdır. Zira vahiy iddiasında bulunan şahıs odur. Onun konumunu tespit etmeden vahyi araştırmak imkansızdır.

Müslüman tarihselciler, genelde Kur'an'ı yorumsama yolunu tespit adına, vahyin dayandığı temel dinamikleri göz ardı ederek, Oryantalistlerin düştükleri bazı yanlışları tekrar etmekten kurtulamamışlardır. Vahiyle ilgili rivayetlerin tetkik edilmeden referans gösterilmesi, özellikle de zayıf uydurma ve şüpheli bilgilerin temel alınması hususu, bunu açıkça göstermektedir. Ayrıca gaybî alanı oluşturan vahyin sorunsuzca soyut akılla eleştiriye tabi tutulması, bu paradoksu daha da içinden çıkılmaz bir konuma getirmektedir. Halbuki her şey, kendi yapısı ve özellikleri içinde yorumlandığı takdirde ancak anlaşılabilir olur.

Anahtar kelimeler: İslam Hukuku, Müslüman Tarihselciler, Vahiy, Kuran Tefsiri, Oryantalizm, Gayb.

Abstract

Revelation is a relationship between Allah and His prophet whose nature cannot be comprehended by the mind. The things that need to be proved is the confirmation of the prophethood. Because he is the person who claims revelation. Investigating revelation without detecting it is impossible.

Muslim historicists generally neglect the basic dynamics of Islamic Revelation in the confirmation of the way of Quran interpretation and they couldn't save themselves from repeating the same mistakes done by Orientalists. Referring narrations related to revelation without analyzing, especially using weak, fabricated

and suspicious narrations as basis openly shows this. In addition, irresponsibly criticizing the revelation related to The Unknown (al-Ghayb) by abstract reasoning makes this paradox more complicated. In fact, the only way for something to be understood is through the interpretation according to its own structure and attributes.

Keywords: Islamic law, Muslim Historicists, Revelation, Quran Interpretation, Orientalists, Al-Ghayb

Giriş

Yüce Allah, insanlara, onlar arasından seçtiği ve görevlendirdiği peygamberleri aracılığıyla buyruklarını iletmiş ve onları dolaylı olarak muhatap almıştır. Vahiy olarak adlandırılan bu olgu, çeşitli zaman diliminde suhûf/sahifeler ve kütub/kitaplar şeklinde somutlaşmıştır. İlk insan ve aynı zamanda ilk Peygamber olan Adem'den başlayan bu süreç, son Peygamber Muhammed (a.s) ile son bulmuştur. Tamamen gaybî ve manevi olan vahiy keyfiyetinin sağlam haber kaynağı içerisinde değerlendirilmesi gerektiği, onun mahiyet ve doğasının bir sonucu olmakla beraber, beşer akli, bu konuda birçok yorumsallıkta bulunmuş ve bundan böyle bu yorumların bir sentezini yapmak dini yönden zorunlu görülmüştür.

Burada, son zamanlarda gündem oluşturan tarihselci algının vahye yönelik değerlendirmelerini ve bu anlayışın Batılıların İslam vahyine ait düşünceleriyle olan ilişkileri ve benzerliklerini araştırmayı hedefledik. Sünnetin, vahiy olup olmadığı araştırmamızın kapsamında olmadığı için ona temas edilmeyecektir. Aslında, akli yorumların böyle esaslı gaybî bir meselede ne derece tutarlı bir yol izlediğini görebilmek için, Batılı ve Müslüman tarihselcilerin karşılaştırılmaları, önemli bir hususu teşkil etmektedir.

1.Vahiy ve Kapsamı

Vahiy sözlükte, vahâ, yahî vahyen şeklinde tasrif edilir. Temel anlamı, birisine bir bilgiyi gizli ve hızlı bir şekilde bildirmektir. Evhâ yûhî ihâen de bu anlamdadır. Vahâ fiili, Kur'an'da mazi sigası olarak elif ile (vahâ değil de) evhâ ve türevleri şeklinde kullanılmıştır. Ancak Kur'an'ın dışında “vahaytü” kullanımı meşhurdur. Vahiy, elçi göndermek, işaret etmek ve imada bulunmak, emretmek, yazmak; fısıldamak, ilham etmek, vesvese vermek ve çağırmak anlamlarında kullanılır. Yaşlı efendi, kral, ateş ve sese de vahâ denir. Ölüye ağıt yakan, ihâ'da bulunmuş olur. Vahiy sözcüğü aslında taşa yazı yazmaktan alınmıştır. Nitekim “vahyun fi hacerin” denilir. Bu, taşın konuşmaması gibi kişinin de bir şeyi gizlemesi ve saklaması anlamındadır. Ancak bazen bu ifade, açık ve görünen şeyde de kullanılır. Arap cahiliye şiirlerinde vahyin çoğulu vuhıyy kullanılmıştır.¹ Bu durum, Arapların zihin olarak vahyin anlamından uzak olmadıklarını göstermektedir.

Vahiy sözcüğünün Arapça kökenli mi, yoksa İbranice ve Süryanice kökenli mi olduğu yönünde dil bilginleri çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. Ancak çoğunluk, bunun Arapça kökenli olduğunu söylemektedir.²

Aşağıda geleceği üzere vahiy, terimsel olarak farklı şekillerde tanımlanmaktadır. Ancak bütün bu tanımlarda vahyin sözlükteki asıl anlamı mülahaza edildiği gibi; vahyi gönderen Allah'ın konumu ile onu alan şahsın Peygamberlik yönü de esas alınmıştır. Zira bu tanımlamalar, genel vahyi değil, hususi anlamdaki vahyi hedeflemektedir. Hulasa, Allah'ın, bir sözü ya da bir manayı-

¹ Ebu Abdurrahman el-Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l- Arabî, 2005),1038; Ebubekr b. el-Hasen b.Düreyd el-Ezdî ta. İbrahim Şemsüddin, *Cemheretü'l-lüğa*, (Beyrut: Daru'l- Kütübî'l-İlmiyye, 2005) 1/211, 678, 2/460, 723, 746; Ebu'l- Hüseyin Ahmed b. Faris b. Zekerıyya, *Mu'cemu Mekâyisi'l- lüğa*, (Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 2008),1046; Ebu Mansur Muhammed b. Ahmet el-Ezherî, *Mu'cemu Tehzîbi'l-Lüğa*, thk. Rıyad Zeki Kasım (Beyrut: Daru'l- Ma'rife, 2001), 4/3851, Mecduddin Muhammed b. Ya'kub el-Firûzabâdî, *el-Kamusu'l-Muhît*,(Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987), 1729.

² Sabri Hizmetli, *İslam Tarihi İlk Dönem*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006), 216.

ister melek vasıtasıyla olsun ister olmasın- gizli ve süratli bir biçimde Peygamber'in kalbine ilka etmesidir.³

Kâdî İyâz (öl.544/1149), ilham türlerinin vahiy olarak adlandırılmasının vahye teşbih amacıyla olduğunu ifade etmektedir.⁴

Tehânevî (öl.1354/1935), ilgili eserinde, Allah'ın, peygamberlerinden herhangi birine, kendi katından gönderdiği ilahi buyruklarını vahiy olarak zikretmektedir.⁵

Abduh (öl.1323/1905), kişinin vasıtalı ya da vasıtasız olarak Allah'tan olduğuna kesin olarak kanaat getirdiği bir bilgiyi, irfan şeklinde kendinde bulmasına vahiy gözüyle bakmaktadır. O, hasıl bil-masdar şeklinde tanımladığı vahiyden masdar anlamının da anlaşılacağını söylemekte ve mezkur tanımı, "bizim şartımıza göre" diye tavih etmektedir.⁶ Ancak tanımın efrâdını câmi', ağıyârını mani' olması temel alındığında, Abduh'un tanımı problemlili gözükmektedir. Zira kişinin, nefsinde bulunduğu ya da hissettiği irfanın, ne derece kesinlik ifade edeceği, subjektif olmaktan kurtulamaz.

Zürkanî (öl.1367/1948) ise vahiy şöyle tanımlamaktadır:" Allah'ın, kulları arasından seçtiği kişilere, irade buyurduğu her çeşit hidayet ve bilgiyi gizli ve alışıksız olunmayan bir yolla bildirmesidir."⁷

³ Hasan Diyâeddin İtr, *Vahyullâh Hakâikuh ve Hasâisuh fi'l-Kitab ve's-Sünne Nakdu Mezâimi'l-Müsteşrikîn*, (Dimaşk, Dâru'l-Ğavsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'aniyye, 2009), s., 98.

⁴ Kâdî Ebu'l-Fadl İyâz b. Musa el-Yahsûbî, *eş-Şifâ bi-Ta'rifi Hukuki'l-Mustafa*, (Dimaşk: Mektebetü'l-Ğazzâlî, 2006), 312.

⁵ Muhammed Ali et-Tehânevî, *Mevsuatu Keşşafî İslahati'l-Funûn*, çev. Abdullah el-Halidi (Beirut: Mektebetü Lübnan, ts.) 2/1776.

⁶ Muhammed Abduh, *Risaletü't-Tevhîd* tlk. Muhammed Reşid Rıda, (Beirut: Dâru İbn Hazm, 2001), 62.

⁷ Muhammed Abdulazîm ez-Zürkânî, *Menâhilu'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabî,1980) 1/63.

1.1. Vahyin Aklî İspatı

Vahiy, vahyeden Allah ile vahiyle muhatap olan insan elçi arasında gerçekleşen gaybî bir hadisedir. Şayet elçinin beyan ve tebliğ görevi olmasaydı böyle bir olgu sübjektif olarak kalacaktı. Ancak tebliğin peygamberliğin vasıflarından biri olması hasebiyle böyle bir durum söz konusu değildir. Burada vahiy aklî olarak ispatlamak için önce Peygamberliğin gerekliliğini ispat etmek gerekir. Zira vahiy o iddiada bulunan şahısla birinci derecede ilintili bir husustur. Bazıları, vahyi akli yönden ispatlama sadedinde aklın konumunu ve onun gaybla olan ilgisini anlatmaya çalışmaktadırlar.⁸ Ancak bu yön, münasip olmakla beraber yeterli sayılmaz. Zira gaybı soyut ve manevi kabul ettiğimizde aklın onu bu anlamıyla benimsemesi, vahyi benimsemesini gerektirmez. Asıl olan, vahiy aldığını iddia edenin konumudur.

Öyleyse böyle bir ispat ameliyesinden önce haber kaynaklarına yönelmemiz gerekmektedir. Akıl, haberi mutlak anlamda reddetme kapasitesine sahip değildir. Bilindiği üzere bilgi, zaman sürecine tabi olmakla muhakkak bir surette rivayete de malzeme olabilmektedir. Örneğin, herhangi bir coğrafyada, falanca tarihte meydana gelmiş bir olayı, akıl direkt kabul ya da reddetme şansına sahip değildir. Onun yapacağı ilk şey, böyle bir rivayeti haber şartları muvacehesinde araştırmaktır.

İşte, burada da yapılacak olan/yapılması gereken budur. Falanca tarihte, Arabistan'ın Mekke adlı bir bölgesinde Abdullah oğlu Muhammed adında biri, peygamberlik iddiasında bulunmuş ve bunu bazı mucizelerle ve getirdiğini beyan ettiği vahiyle o dönemin tanıklarına ispat etmiştir. Neticede, o iddiayı çürütecek bir sürü hamleler yapıldığı hâlde, hiçbir kimse başarıya ulaşamamış ve böylece on binlerce yüzbinlerce insan topluluğu o şahsın davasında haklı olduğunu nesilden nesile aktarmıştır. Öyle ki bu dava, elimizde bulunan Kur'an ile hâla somut bir biçimde önümüzde durmaktadır.

⁸ Diyaüddin İtr, a.g.e., s., 100.

Nübüvvet iddiasında bulunan bu şahıs, yetim, fakir ve tek başına olduğu hâlde, bütün engellemelere rağmen, kısa bir sürede Arap yarımadasının birçok yerine bu davayı yayma gücüne nasıl sahip olabiliyor?

O dönemde dünyanın süper güçleri olan Bizans ve Pers İmparatorlukları ve Arabistan'ın etrafındaki diğer otorite ve güçler, nasıl oluyor da ona müdahale edemiyorlar yahut da müdahale ettiklerinde niçin başarısız oluyorlar?

Ümmî olduğu Kur'an'ın açık ayetleriyle sabit olan⁹ böyle bir şahsın, kendi dönemi başta olmak üzere bütün edebiyatçılara, alimlere ve söz sahibi etkili ve yetkili kişilere meydan okumasının altında yatan güç, ilahî midir, beşerî midir?

Şayet beşerî bir güç ise niçin söz konusu güç, mezkur şahsı ortaya çıkaracağına, kendisi böyle bir teşebbüste bulunmamıştır? Nihayetinde bu gücün beşerî olmadığı aklen de kolayca anlaşılmalıdır.

Öyleyse peygamberlik iddiasında bulunan bu şahıs, -ister hissi ister akli olsun - mucize göstererek nübüvvetini ispat etmiş ve bu bilgi, bizlere açık ve kesin bir yolla kuşku ve inkara yol açmayacak biçimde ulaşmıştır.

Görülüyor ki İslâm vahyini delillendirmenin en sağlam yolu, haber kaynaklı peygamberlik vakıasını ispatlamakta yatıyor. Zira aklın soyut ve gaybî bir şeyi kabul edip etmemesi, genel bir anlamdır. Ancak Abdullah oğlu Muhammed'in (a.s) nübüvvet davası, hususi olup vahiy ondan sonra bilinebilecek bir olgudur. Vahiy, Kur'an olduğuna göre onu peygambersiz ispat nasıl mümkün olsun?!¹⁰

⁹ el-A'raf 7/157.

¹⁰ Kelamcı ve filozofların vahiy ile ilgili değerlendirmeleri için bkz. Rami Mahmud, *Fatımîler Döneminde Siyasî ve İdeolojik Bir Yapılanma: Kelamî Açardan İsmailî İnanç Sistemi*, (İstanbul: Post Yayınları, 2020), 176.

1.2. Kur'an'da ve Hadis Rivayetlerinde Vahiy

Kur'an'da vahiy lafzı yetmiş kûsûr yerde geçmektedir. Takriben kırk yerde fiil, otuz bir yerde de isim kalıbında zikredilmektedir.¹¹

Mezkûr lafız, işaret, ilham, gizli söz, vesvese, emretme, inzal/tenzil sadık rüya ve risâlet anlamlarında kullanılmıştır.¹²

Kur'an, terim anlamdaki vahyin üç çeşit olarak gerçekleştiğini ifade etmektedir: *“Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasında konuşur yahut bir elçi gönderip dilediğini ona vahyeder. O yücedir, hakimdir.”*¹³

Bunlardan birincisi, uyanık ya da uyku hâlinde gerçekleşebilir. Ancak vahiy alan peygamber onun Allah'tan olduğunu kesinlikle bilir. Kur'an, sadık rüyanın vahyin bir cüz'ü olduğuna işaret etmektedir.¹⁴ İkincisi, Allah'ın, Musa peygamber ile konuşması örneğinde olduğu gibi doğrudan bir peygamberle konuşmasıdır.¹⁵ Üçüncüsü ise Cebrail aracılığıyla gerçekleşir. Vahiy genelde bu üçüncü şekilde uyanıklık hâlinde gelmiştir. Kur'an bunu şöyle ifade etmektedir: *“Muhakkak ki o âlemlerin Rabbinin indirmesidir. Onu Ruhul-emîn (Cebrail) uyarıcılardan olasin diye, apaçık Arap diliyle senin kalbine indirmiştir.”*¹⁶

Hadis rivayetlerinde ise vahiy ve türevleri, isim ve fiil şeklinde geçmektedir. Vahiy aynen Kur'an'da olduğu gibi bunlarda da yazı, işaret, risâlet, ilham ve gizli söz/kelam anlamlarında kullanılmıştır. Bazen Kur'an karşılığında, bazen de Kur'an,

¹¹ Muhammed Said el-Lahhâm, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerim Vifka Nüzûli'l-Kelime* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2007), 259-260, 952, 1049-1050.

¹² Meryem 19/11; el-En'am 6/112; eş-Şuâra 26/192-195; el-Mâide 5/110; el-Kasas 28/7; en-Nahl 16/68-69; el-Bakara 2/253; en-Nisâ 4/164; Meryem 19/52; el-Enfâl 8/12; en-Nâs 114/1-6.

¹³ eş-Şûra 42/51.

¹⁴ es-Saffât 37 /102; el-Feth 48/27.

¹⁵ en-Nisâ 4/164

¹⁶ eş-Şuâra 26/192-195., Diyâeddin Itr, s., 105.

kıraat anlamında kullanılırken vahiy, Kur'an'ın yazılması ve hattı anlamında da kullanılmıştır.¹⁷

Vahyin üçüncü şekli yani, Cebrail vasıtası ile gerçekleşen vahiy –ki buna vahy-i celî denir- farklı biçimlerde gerçekleşmiştir:

1.Cebrail'in bizzat asli sûretinde görünmesi. Rivayetlere göre bu şekil, iki kez gerçekleşmiştir.¹⁸

2.Vahiy çingırak yahut da zil sesine benzer bir şekilde gelir ki Hz. Peygamber, bunun gayet ağır bir durum olduğunu bildirmektedir.

3.Cebrail, insan sûretinde görünür ve öylece vahiy getirir. Bazen Dıhye el-Kelbî, bazen herhangi bir arabi şeklinde gelmiştir.

4.Cebrail bazen görünmediği ve sesi işitilmediği hâlde, Hz. Peygamber'in kalbine vahyi ilka eder.¹⁹

1.3. Vahyin Temel Özellikleri

Sözlük ve terim anlamları ile ilgili naslar göz önüne alındığında vahyin temel özelliklerini şöylece tespit etmemiz mümkündür:

1.Vahiy, Allah katından olup Hz. Peygamber'in zatı dışında, bağlayıcı olarak gerçekleşir.²⁰ Peygamber'in bu konuda herhangi bir etkisi ve itirazı söz konusu olamaz. Zira Peygamberimizin vahiy alırken, elinde olmayarak bir kısım bedenî ruhî

¹⁷ A.J.Wensinck-j.p.Mensing, *Concordance Et Indices De la Tradition Musulmane*, E.J.Brûl, Leiden, 1969, 7/162-165; Mecduddin Ebu's-Saadât el-Mübarek b. Muhammed el-Cezirî İbnu'l-Esir, *en-Nihâye fi Ğaribi'l-Hadis ve'l-Eser*, thk. Halil Me'mun Eşîhâ (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 2011), 2/831-832.

¹⁸ Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalanî, *Fethu'l Bârî Şerhu Sahihi'l-Buharî*, thk Muhibüddin, el-Hatib, el-Kahire, el-Mektebetu's-Selefiyye, 3.bs., h.1407., 1/27.

¹⁹ Zürkânî, *Menâhil*, 1/63-65; Hasan Diyâeddin İtr, *a.g.e*, 105-107; Muhsin Demirci, *Vahiy Gerçeği*, İstanbul: M.Ü. İFAV Yayınları, 1996), 177-180.

²⁰ eş-Şuâra 26/192.

korkular yaşadığı örneğin, şiddetli soğuk günde alnından terler boşandığı, dizi dibinde bulunan ashabdan bazı kişilerin, vahiy anında ağırlaşan vücut baskısına dayanamadığı hadis rivayetleriyle sabittir.²¹

2.Vahiy, ansızın süratli ve gizli bir şekilde meydana gelir²² Hz. Peygamber'in vahiy konusunda bir ön bilgisi yoktur. Şayet öyle olsaydı, bu durum, itirazlara neden olabilirdi. Üstelik birçok iddiacı, ön bilgi konusunda hazırlıklı olduğunu ileri sürer ve bu yönde birçok çekişmeler ortaya çıkardı. Hatta vahiy, vahyi alanın arzusuna göre inmediği için birçok kez Hz. Peygamber, bazı konularda vahiy bekleyip durmuştur.²³

3.Vahiy Allah'ın hidayet buyruklarıdır.²⁴ İnsanları doğru yola iletmeyi, onları çirkin yollardan kurtarmayı hedefler. Dünya ve ahiret mutluluğuna vesile ölçüler ve uygulamalar şeklinde tezahür eder.

4.Vahiy alan bu konuda kesin bir bilgiye ulaştığını bilir.²⁵ Zira bu konumda olmayan vahiy, ilham ya da vesvese kabilinden olur ki bu yapı, kuşku ve ihtimallere yol açar.

5.Vahiy alan, seçilmiş kişidir²⁶ Allah, dilediği kullarını vahiyle görevlendirir. Bu konuda kimsenin kesbi bir özelliği onu vahiy almaya hak kazandırmaz.

2. Müslüman Tarihselcilerin Vahye Yaklaşımları

Vahiy konusunda genel bir fikir vermesi açısından, argümanlarıyla şöhret kazanmış bazı Müslüman tarihselcileri örnek kabilinden zikretmeye çalışacağız.

²¹ Müslim, Fedâil, 88; Tirmizî, Menâkib, 15.

²² el-Müddessir 74/1-2; el-Müzzemmil /1-2.

²³ el-Bakara 2/144.

²⁴ el-Mâide 5/44, 46; Âl-i İmran, 3/3-4.

²⁵ en-Neml 27/6

²⁶ Âl-i imran 3/74; el-Hac, 22/75; en-Nahl, 16/2. (Ayetlerin sıralamasında Mushaf tertibine uyulmalı.)

Arkoun, vahyin, epistemoloji, simyoloji, tarihsel ve antropolojik temelli bilgilerle yeniden araştırılmasını istemektedir. Ona göre bu konuda ortodoksi (sünni) teolojik ve lahuti kalıplar dışında, dil ve kültür temelleriyle günümüzün dinler tarihi ölçütlerini kullanmak gerekir. Vahiy aşkın ve tüketilen kategorilerinde gören Arkoun, ikincisini, birincinin somutlaşmış şekli saymakta, temelde ikisinin aynı şey olmadığını vurgulamaktadır.²⁷

Ebu Zeyd'e göre, Kur'an'ın Allah'ın kelamı olması, İsa Mesih'in de Allah'ın bir sözü/kelamı olması gibi Arap dili biçiminde bedenleşmiş ve dolayısıyla Allah'ın insan suretindeki sözü tavsifini hak etmiştir. Kısacası, ilahi olan beşerileşmiş ya da beşerî olan, ilâhlaşmıştır. İslâmî düşüncenin, Hz. İsa'nın çift yönlülüğünü bu bağlamda reddetmesi, aslında bir kuruntu anlamı taşımaktadır.²⁸

Abdülmeccid eş-Şerefi, Hz. Peygamber'in bazı yolculuklarında Kitap Ehli'nden bazı bilgiler elde ettiğini ve sonrasında Hira'da uzlete ve ibadete çekildiğini vurgulamaktadır. Ona göre vahiy, mana olarak Allah'tan gelse de lafız olarak Hz. Peygamber'e aittir.²⁹

Fazlurrahman, "Cebrail, onu senin kalbine indirmiştir" anlamındaki ayeti delil getirerek vahiy hem ilahi hem beşeri olmak üzere çift yönlü bir özellikte algılanmaktadır.³⁰ Ona göre Kur'an'ı Hz. Peygamber'e inzal eden Cebrail değil, ruhani bir varlıktır.³¹

²⁷ Muhammed Arkoun, *el-Almene ve'd-Din, el-İslam el-Mesihyye el-Ğarb* (Beyrut: Dâru's-Sâkî, 1996),75-77; Arkoun, *el-Fikru'l-İslâmî Nakd ve ictihad*, çev.Haşim Salih (Beyrut: Daru's-Sâkî, 2012), 83; Fethi Ahmet Polat, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar,-Hasan Hanefi, Nasr Ebu Zeyd ve Muhammed Arkoun Örneği* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 76.

²⁸ Nasr Hamid Ebu Zeyd, *Nakdûl-Hitabi'd-Dinî* (Kahire: Sînâ li'n-Neşr, 1994), 205.

²⁹ Abdülmeccid eş-Şerefi, *el-İslam Beyne'r-Risâleti ve't-Târih* (Beyrut: Dâru'l-Taliâ, 2008), 34-37.

³⁰ eş-Şuara 26/193; Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler IV*, çev.Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015),105.

³¹ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an* çev. Alparslan Açıkgenç (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), 153-154.

Öztürk de vahyin mana olarak inzal edildiğini, Hz. Peygamber'in bunları Arap diliyle formüle ettiği yönündeki görüşü benimsediğini açıkça belirtmektedir.³²

3. Oryantalistlerin Vahiyle İlgili Yorumları

Oryantalistler, İslâm vahyini, rivayet ilimlerinin ölçütlerine bağlı kalmadan, çoğu kez keyfi bir tercihle bulabildikleri bilgi malzemesine dayanarak, kendilerince bir ilmilik havası içerisinde sunmaya çalışmaktadırlar. Bu tek taraflı bakış açısının bir neticesi olarak vahiy olgusu Peygamberin kişiliğine indirgenmiş ve bunun da alt yapısı, Hristiyanlık ve Yahudilikle ilgili bilgi kalıntılarından oluşturulma yoluna gidilmiştir.

İslam dinini, Muhammadinizm/Muhammedilik ve vahyi peygamberin bir eseri³³ şeklinde tasvir eden Oryantalist algı, ne yazık ki Muhammed'in (a.s) kişiliği konusunda birçok yalan yanlış bilgi ve görüşler ortaya atmış bulunmaktadır.

Burada, Oryantalistlerin vahiyle ilgili görüşlerini detaylı bir biçimde anlatmayı hedeflemiyoruz. Ancak bu hususta genel bir malumat verip özellikle Müslüman tarihselcilerin bu yöndeki kanaatlerinin nereden kaynaklandıklarını tespit etmeyi önemseyeceğimizi belirtmek istiyoruz.

Önce şunu ifade etmeliyiz. Oryantalistlerin vahye bakışları, farklı zamanlarda birçok görüş türleriyle gündeme gelmiştir.

Orta çağda, Guibert of Nogent (öl.1124)'e göre Muhammed (a.s) bir ineği bu bağlamda eğitip terbiye edip kullanmıştır. Şöyle ki O, müminlere üç gün oruç tutmayı emretmiş ve sonrasında vahyin nasıl indiğini onlara göstereceğini söylemiştir. Ansızın eğitmiş olduğu inek ortaya çıkmış ve iki boynuzu arasında

³² Mustafa Öztürk, *Kur'an Vahiy Nüzûl* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 204.

³³ Edward W. Said, *Şarkiyatçılık Batı'nın Şark Anlayışları*, çev. Berna Yıldırım (İstanbul: Metis Yayınları, 2016), 292-293; Esmâ Atay, *İlk Dönem Oryantalistlerin Çalışmaları*, W. Muir ve D.S.Mamdiouth (Örneği) (Ankara: ASBÜ, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2006,), 89.

indirilmiş bir kitap görünmüş ve inek, Hz. Peygamber'in huzurunda rûkuya kapanmıştır. Hildbert de Peygamberin hayatıyla ilgili yazılarında, O'nun gizlice eğittiği bir öküzden bahsetmektedir. Güya ki Peygamber o öküzü istediği gibi amacına uygun kullanıyordu. Hz. Peygamber, emrettikçe öküz, onun önünde rûkûa varıyordu. Kimi de inek ve öküzün yerine deveden bahsetmektedir. Bazı Oryantalistler, bir kısım siyer rivayetlerinden yola çıkarak Hz. Peygamber'in vahiy esnasında yüzünde, gözünde ve alnında görülen terleme, renk soluması, uğultu gibi değişimleri, sara nöbeti ve histeri ile ilişkilendirmişlerdir.³⁴

Hz. Peygamber'in birkaç kez Şam'a yaptığı yolculuğu, onun Yahudi ve Hristiyanlık dini alt yapısından etkilenme noktasına vardırıran bir kısım Oryantalistler, İslâmî vahyin başlangıcını buna bağladıkları gibi; aynı zamanda onun, vahyi bazı kişisel ve dünyevi maksatları gerçekleştirmek için aracı kıldığını da iddia etmektedirler. Bunlara göre vahiy, Hz. Peygamber'in kişiliğinden ayrı olmayan soyut iç sezgi, kuruntu ve aldatmaca türünden başka bir şey değildir.³⁵

Watt (909-2006), vahiy olgusunu modern bir anlayışla yorumlamaya çalışmakta ve bunu, modern zihniyet için gerekli görmektedir. Buna göre vahiy, ilk etapta Hz. Muhammed'in beşeri bir tecrübesidir. O, Hz. Peygamber'i bu konuda samimi görmekle beraber, bunların Hz. Peygamber'in bilinçaltından geldiğini belirtmektedir. Bu görüşün asıl sahibi –onun ifadesiyle- Jung'tur. Nihayet Jung'a göre dini fikirlerin çoğu, kolektif alt şuur (maşeri vicdan) 'dan şuur seviyesine çıkan fikirlerdir.

Watt, Jung'un görüşünün yanlış anlaşılması için, onun iki temel noktaya dayandığını belirtmektedir; a. Dini fikirlerin çoğu, aynı kaynaktan gelmektedir ki bu kaynak ise insandır. b. İnsandaki bu kaynak, ondaki hayat enerjisinin yönünü

³⁴ Müştâk Beşir *el-Ğazzâlî, el-Kur'ânü'l-Kerim fî Dirasati'l- Müsteşrikîn Dirâse fî Tarihi'l-Kur'an Nüzülüh ve Tedvînuh ve Cem'uh* (Dımaşk: Daru'n-Nefais, 2008), 52.54.

³⁵ R.V.C. Bodley, *Tanrı Elçisi Muhammed*, çev. Semih Yazıcıoğlu (İstanbul: Nebioğlu Yayınevi, ts.), 46-47, 61-62.

oluşturur. Demek ki buna göre bütün varlıkların aşkın kaynağı olan Allah, kolektif alt şuur aracılığı ile faaliyet gösteriyor.

Ayrıca, kolektif alt-şuurlarda yaratıcı bir unsurun bulunduğu ona göre dikkat edilmesi gereken önemli bir noktadır. Kolektif alt şuurdan ortaya çıkan yeni fikirler, maziden tamamen kopup gelmezler. Ahd-i Atik'teki peygamberlerin durumu da böyledir. Onların kolektif alt şuur ile ortaya attıkları fikirler, daha önce varlık alanına gelen ve toplumca benimsenen görüşlerin genişletilmiş ve düzeltilmiş biçimidir. Aynı şey Kur'an'da yer alan görüşler için de geçerlidir.³⁶

Paret'e göre Kur'an, Muhammed'den kaynaklanan ifadelerden oluşan bir mecmuadan ibarettir. Değişmezlik ve zaman üstülük vasfı ise Müslümanlar tarafından ona biçilen ilahi vahiy anlayışından kaynaklanmaktadır.³⁷

Ona göre Hz. Peygamber, Kitab-ı Mukaddes kıssalarını edebi hikayecilik amacı taşımadan iktibas edip amacına uygun olarak bunları kullanmıştır. Hatta bu kıssaları kısmen gerçeğe ve özüne uygun aktarsa da onu kısmen bozmuş ve aslıyla ilgisiz hâle getirmiştir.³⁸

4. Müslüman Tarihselciler ile Oryentalistlerin Vahiy Algılarındaki Uzlaşma Yönlerine Eleştirel Yaklaşım

1. Her iki algı türü de vahyin kendi kapsamından beşeri bilimlerin olanakları aracılığıyla yeniden incelenmesini salık vermektedir. Bunun neticesinde vahiy olgusu, birçok olumsuzluklara sahne olmuştur.

Aslında inancın temelini oluşturan vahyin, o çerçevede oluşan bilgi malzemesi esas alınarak değerlendirilmesi gerekir. Tabi ki burada rivayet malzemesi ile akli

³⁶ W.M.Watt, *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, çev. Mehmet S. Aydın (Ankara: Hülbe Yayınları, 1982),148-153.

³⁷ Rudi Paret, *Kur'an Üzerine Makaleler*, çev. Ömer Özsoy (Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1995),118.

³⁸ Paret, *Kur'an Üzerine Makaleler*, 56.

yorum alanlarının ayrıştırılması gerekmektedir. Bu iki unsurun birbirine karıştırılması ya da yerinde kullanılmaması, birçok sorunu intaç etmektedir.

Şimdi, meseleyi şöyle tavzih etmeye çalışalım. İslâm vahyi, temelde gaybî bir alanı ifade etmektedir. Gayb konusu –bilindiği üzere- akılla ulaşılabilecek olmayan bir husustur. Ancak şuna dikkat etmeliyiz ki aklın bir şeyi kavrayamaması onu inkârı gerektirmez. Zira ruh gibi bu türden akılla kavranılamayan soyut varlıkların mevcudiyeti bir realitedir. Öyleyse burada aklın hareket noktası, haber ve rivayet esası üzere olmalıdır.

Daha önce anlattığımız gibi peygamberlik iddiasında bulunan kişinin, davasında doğru olup olmadığı araştırılmamıştır. Bu araştırma da bizler için ancak rivayet yolu ile mümkün olabilir. Zira bizler, O iddiada bulunan kişinin döneminde yaşamıyoruz. Öyleyse böyle bir iddia ile ortaya çıkan kişinin doğruluğunu bizlere aktaran rivayetler ile onun getirmiş olduğu vahyin somut belgesi olan Kur'an'dan başka bir kanıt kalmamaktadır.

Vahiyle ilgili araştırma yapacak kişilerin bu konudaki rivayet malzemelerini isnad anlayışı içerisinde sahih ve sakimini ayırarak hareket etmeleri gerekir. Şu noktayı da ilave etmeliyiz: Vahyin gerçekliği söz konusu rivayet malzemeleriyle tam olarak anlaşılabilir. Zira vahiy bazı keyfiyetleriyle rivayet edilse de mahiyeti itibarıyla gayb aleminden hariç görülemez. Öyleyse bu tür rivayetler, ancak vahyi anlamada yardımcı malzemeler konumunda olabilirler.

Bundan dolayı daha önce değindiğimiz üzere vahiyle ilgili olarak Abdullah oğlu Muhammed'in nübüvvetini ispata ve akabinde, onun getirdiği Kur'an'a yönelmekten başka bir çare kalmamaktadır.

Bu önemli iki temel noktanın dışında, ortaya atılan görüş ve yorumlar, subjektif olmaktan öte bir şey ifade edemez. Nitekim tedvin asrıyla başlayan Kur'an ilimleri eserlerinde zikredilen vahiyle ilgili bilgiler, zann ifade eden ahâd rivayetleri aşmamaktadır. Öyleyse nübüvvetin ispatı kaziyesi ile Kur'an'ın müşahhas mevcudiyeti, söz konusu rivayetlerle mukayese dahi edilmeden, birinci derecede

itibara alınmalıdır. Bunun benzeri Yahudilik ve Hristiyanlık kutsal metinleri için de geçerlidir. Malumdur ki kuvvetli bir bilgi varken, zayıf olanı kendiliğinden hüccet olmaktan düşer.

2. Hz. Peygamber'in bazı yolculuklarda Kitap Ehli âlimlerden yararlandığı, özellikle Varaka b.Nevfel gibi Hristiyan din adamlarından iktibasta bulunduğu hususu.

Hz. Peygamber'in Şam'a iki kez yolculuk yaptığı bazı rivayetlerde geçmektedir. İlk yolculuğu onun, on iki yaşlarında iken amcası Ebû Talib'le beraber ticaret kervanına katılarak Busra denilen yere varınca orada Süryani rahibi olan Bahira ile karşılaştığı yönündeki rivayettir. İkincisi ise onun, Hz. Hatice ile evlendikten sonra, Meysere ile beraber, takriben yirmi beş yaşlarında iken Şam'a ticaret maksadıyla yaptığı yolculukla ilgilidir.

Birinci rivayet yani, Bahira kıssası, İbn Hişam (öl.218/833)'ın *es-Siretü'n-Nebeviyye'si* ile, Taberî'nin (öl. 310/923) *Tarihu'l- Umem ve'l-Mulûk* gibi eserlerinde zikredilmektedir. Ancak mezkur rivayette geçen Ebu Bekr ve Bilal'in adları, İbn İshak'ın rivayetinde bulunmamaktadır.³⁹ Tirmizî de Ebu Musa el-Eş'ârî'ye dayandırdığı isnad ile aynı rivayeti zikretmektedir.⁴⁰

İslam alimleri Bahira kıssasını zikreden rivayetin sıhhatinde ihtilaf etmektedirler. Tirmizî'nin "hasen garib" olarak nitelediği rivayet, kimilerine göre mürseldir. İbn Hacer (öl. 852/1449) isnattaki râvilerin sika olduklarını söylemekle beraber, Ebu Bekr ve Bilal adlarının zikredilmesini, müdrec ve uydurma

³⁹ Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Tarihu'r-Rusul ve'l-Mulûk* (Beyrut:Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987), 1/519-521; Ebu Muhammed Abdulmelik b. Hişam el-Meâfirî, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, thk. Cemal Sabit (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2006), 1/136-138.

⁴⁰ Tirmizî, "Menâkıb", 3.

saymaktadır. İbn Kayyim (öl.751/1350) bu bölümün apaçık bir yanığı olduğunu belirtmektedir. İmam Zehebî, bu rivayeti cidden münker olarak nitelemektedir.⁴¹

İsnad açısından problemlili olan mezkûr rivayet, metin açısından da sağlam gözükmemektedir. Zira Ebu Bekr, iki buçuk yaş Peygamberden küçük olup takriben, dokuz buçuk yaşlarında olmalı ve Bilal de Peygamberlikten sonra köle olarak satın alındığına göre onun, orada bulunması asla mümkün değildir. Üstelik Ebu Musa el-Eşârî, olayı bizzat görmemiş ve işitmemiştir.⁴²

Şayet Hz. Peygamber, o küçük yaşta böyle bir iltifat gördüyse, niçin olaya bizzat tanıklık yapan amcası, herkesten önce İslâm dinine girmemiştir? Aynı zamanda kendisi, kırk yaşına değin böyle bir iddiayı gündeme getirmemiştir. Hatta Müslümanlar, Mekke'de muhasara altında iken Ebû Talib, böyle bir şahitliği kullanabilirken, niçin o büyük sıkıntıda bunu kullanmamıştır?

Mezkûr rivayeti isnat ve metin yönleriyle taşıdığı problemlerle kabul ettiğimizi varsayalım. Peki, bu durumda Hz. Peygamber'in, Bahira'dan herhangi bir dini telkin aldığı sabit midir? Şayet sabit ise o yemek ziyafeti süreci içerisinde nasıl oldu da dinin birçok hükümleri, Bahira tarafından anlatıldı? Veleve ki anlatıldığını kabul etsek, nasıl oldu da Hz. Peygamber, bütün bu bilgileri, vahiy başlangıcına kadar hiç uygulamadan kendisinde gizli tuttu?

Burada yapılacak olan, rivayet kabul edildiği takdirde onun içeriğinin de doğal olarak kabul edilmesidir. Halbuki bu durumda Oryantalistlerin iddialarını haklı çıkaracak herhangi bir gerekçe söz konusu olmamaktadır.

⁴¹ Mehdî Razakallah Ahmed, *es-Siretü'n-Nebeviyye fi Dav'il-Masâdiri'l-Asliyye, Dirâse Tevsikiyye Tahliliyye* (Rıyad: Dâru İmamî'd-Da've, ts.), 1/128-129.

⁴² Fethuddin Ebu'l-Feth Muhammed b. Seyyid'in-Nâs, *Uyûnu'l-Eser fi-Funûni'l-Meğâzi ve's-Şemail ve's-Siyer*. thk. Şeyh İbrahim Muhammed Ramadan (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1993), 1/55; el-Hafız Ebu'l-Fidâ İsmail b. Kesîr el-Kuraşî ed-Dımaşkî, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdurrahman el-Lâdekî-Muhammed Beydûn (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2003), 1/690. Hüseyin Algül, *İslam Tarihi* (İstanbul: Gonca Yayınevi, ts.), 1/158.

Ne gariptir ki Ş. W. Muir, Draper, Margoliouth vb. birçok Batı bilgini, Bahira olayını Hristiyanlığın bir zaferi olarak telakki etmektedirler.⁴³ Oysaki böyle bir durumda alıcı konumunda olan Hz. Peygamber'in söz konusu tebliği yapacağına, Hristiyan papazlarının bunu yapması gerekirdi. Zira asıl varken, naibine bir iş düşmez. Üstelik bir Hristiyan papazı olan Bahira, hangi yetkiye dayanarak, bu önemli bilgileri, on iki yaşındaki çocuğa sızdırmıştır?

Urmevî, Hz. Muhammed'in, (a.s) amcası ez-Zübeyr ile Yemen'e ticaret kervanıyla gittiğini ve oradakilerin onda birçok olağanüstü durumlar sezdiklerini rivayet etmektedir. Ancak bu rivayet de mürseldir. Ravilerden Osman el-Vakkasî zayıftır.⁴⁴

İkinci rivayete gelince; Hz. Peygamber, Busra ya da Tehame'deki Hubâse panayırına ulaşmış ve Nastura adlı bir rahibin kilisesinin bulunduğu mıntıkaya yakın bir ağacın gölgesinde, Meysere ile konaklamıştır.

Nastura, Meysere'ye kendi adıyla seslenip şu ağacın altındakinin kim olduğunu sormuştur. O da Harem ehlinde Kureyşli bir adam demiştir. Rahip bu ağacın altında -bir rivayete göre- İsa'dan sonra- ancak bir Peygamber konaklar, demiştir. Meysere'nin Hz. Peygamber'le ilgili Nastura'dan duydukları ve yolculukta şahit olduğu güzel hasletleri, onu fazlasıyla sevindirmiştir. Doğaldır ki Meysere, döndükten sonra gördüğü önemli olayları mevlası Hatice'ye anlatmıştır.⁴⁵

İbn İshak, yukarıdaki rivayeti isnatsız olarak aktarmıştır. İbn Hişam da aynı rivayeti İbn İshak'tan rivayet etmiştir. İbn Sa'd (öl. 230/845) et-Tabakât adlı eserinde bunu el-Vâkıdî kanalıyla zikretmektedir.⁴⁶ el-Vâkıdî ise metruk olup isnadı zayıftır.⁴⁷

⁴³ Algül, *İslam Tarihi*, 1/158.

⁴⁴ Mehdi Razakallah, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 1/130; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 2/300-301.

⁴⁵ İbn Hişam, *es-Sire*, 1/141-142.; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 1/698.

⁴⁶ Ebu Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. el-Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî, *el-Tabakâtü'l-Kübra*, thk. Ali Muhammed Ömer (Mısır: Mektebetü'l Hancî, 2001), 1/129-130.

İlgili rivayet bağlamında Nüfeyse bnt. Münve'nin Hatice'ye evlilik konusunda aracı olduğu hususu ile Şam ticaretiyle ilgili anlatılanlar, ez-Zehebî'ye göre zayıftır.⁴⁸

Yukarıdaki rivayet, metin açısından da sorunludur. Zira sözü edilen ağacın altında konaklamanın sadece Peygamberlere ait olması, mantıksızdır. Sonra orada peygamberlerin dışında kimsenin konaklamadığı, hangi yolla bilinecektir. Görülüyor ki burada açıkça bir abartı söz konusudur. Nastura ağacın altındakinin Peygamber olacağını biliyor da niçin onun kim olduğunu bilmiyor ve soruyor. Ve yine niçin onun hangi yaşta peygamber olacağını ve Meysere'nin ona iman etmesi gerektiğini kendisine söylemiyor?

Varsayalım ki mezkûr rivayet yüzdeyiz doğru olsun. Bu noktada Hz. Peygamber'in adı geçen rahipten herhangi bir bilgi aldığı zikredilmemektedir. Demek ki kendisiyle delil getirilen rivayet, bu meyanda sübjektif yorumlarla bazı noktalara taşınmak istenmektedir. Burada, ilmi davranmanın yolu, rivayet çerçevesinde kalmakla mümkündür. Bunun dışında ortaya atılan iddiaların ise bir kıymeti yoktur.

Oryantalistlerin, Hz. Peygamber'in Ehl-i Kitap alimlerinden iktibasta bulunduğunu dayandırdıkları rivayetlerden biri de Varaka b. Nevfel olayıdır.

Varaka b. Nevfel, cahiliye döneminde yaptığı araştırmalarla Hristiyan olup sonrasında İbranice'yi öğrendi ve İncil'i Allah'ın dilediği kadar okuyup anladı ve yazdı. Hz. Peygamber'le muhatap olduğu sıralarda gözleri görmeyen yaşlı bir kimseydi. Söz konusu konuşma şu şekilde rivayet edilmektedir. Hz. Hatice Varaka'ya, ey amcaoğlu dinle bak, kardeşinin oğlu ne söylüyor? Dedi. Varaka:

“Ne var, kardeşimin oğlu?” diye sorunca Hz. Peygamber gördüklerini anlattı.

Bunun üzerine Varaka dedi ki:

⁴⁷ Hafız Şihabuddin Ahmed b. Ali b.Hacer el-Askalanî, *Takribu't-Tehzib*, thk. Adil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2008), 433.

⁴⁸ Mehdî Razakallah, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 1/148.

“Bu gördüğün, Allah Teala'nın Musa'ya gönderdiği Namus-u Ekber'dir. Yani, vahiy sırrının sahibi olan Cebrail adlı melektir. Ah! Keşke senin davet günlerinde genç olsaydım! Kavmin seni yurdundan çıkaracakları vakit keşke hayatta olsam!”

Bunun üzerine Hz. Peygamber, “onlar beni çıkaracaklar mı?” diye sordu. O da “Evet. Zira senin gibi bir şey getirmiş hiç kimse yoktur ki düşmanlığa uğramasın. Şayet senin davet günlerine yetişirsem, sana son derece yardım ederim” cevabını verdi.

Varaka b. Nevfel, çok geçmeden vefat etti. Ve fetreti vahiy hadisesi oldu.⁴⁹

Yukarıdaki rivayet, aslında Abdullah oğlu Muhammed'in Peygamberliğini itiraf eden bir Hristiyan bilginin tecrübelerini ve önsezisini göstermektedir. Görüldüğü üzere Varaka, bırakın Peygamber'e bir şey öğretmeyi, onun dönemine yetişememe korkusu taşıdığı için hayflandırıyor. Hz. Peygamber'in “kavmim beni çıkaracaklar mı?” anlatımı, O'nun, önceden böyle bir olaya sebepler çerçevesinde hazırlanmadığının açık delilidir. Ayrıca Varaka'nın çok geçmeden ölmesi de onun bu dini söz konusu telkinler doğrultusunda almadığını açıkça göstermektedir.

Bu derece açık bir rivayetten hareketle İslam vahyini, Ehl-i Kitap alimlerine dayandırmak, ilmî tarafsızlığa aykırıdır. Hz. Peygamber, Varaka'ya olayı anlattığında ilk vahiyle karşılaşmış ve çok geçmeden de Varaka vefat etmiştir. Üstelik bir süre sonra vahiy fetrete uğruyor. Şimdi bu durum ve şartlarda Hz. Peygamber, Varaka'dan nasıl bir bilgi elde etmiş olabilir ki? Şayet Varaka, Peygamber yetiştirecek donanıma sahipse, neden kendisi, ölmeden önce böyle bir iddiada bulunmamıştır? Üstelik bir kısım siyer yazarlarına göre Varaka, bu karşılaşmada peygamberimize iman etmiştir.⁵⁰

⁴⁹ Algül, *İslam Tarihi*, 1/192; İbn Hişam, *es-Sîre*, 1/142-143; Muhammed b. Hibban b. Ahmed et-Temimi el-Bestî, *es-Siretü'n-Nebevîyye*, thk. Abdusselam b. Muhammed b. Ömer Allûş (Beyrut, el-Mektebu'l-İslamî, 2000), 51.

⁵⁰ Muhammed b. Muhammed Ebu Şehbe, *es-Siretü'n-Nebevîyye fî Dav'il-Kur'an ve's-Sünne* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2014), 1/261.

3. Oryantalistler vahyi Muhammed'in (a.s) kişiliğine ve onun tecrübe ve dünya görüşüne dayandırıp, onu beşeri bir olgu olarak sundukları gibi Müslüman tarihsevciler de vahyin beşeriliğini devamlı gündemde tutmaktadırlar. Vahyin mana olarak rivayeti bu argümanların en önemlilerindedir. Vahyi, Hz. Peygamber'in kişisel hayalinden kaynaklanan bir ürün şeklinde göstermek için vahiy meleği Cebrail'i devre dışı bırakmaktadırlar.

Ne gariptir ki İsa'yı ilahlaştıran Hristiyanlık düşüncesi, İslâm vahyini de Muhammed'in kişiliğiyle eşleştirerek beşerileştirmek istiyor. Halbuki vahyin beşeriliğini iddia, vahyin terimsel anlamına, mahiyetine ve dini naslardaki açık ve kesin bilgilere aykırıdır. Bunun altındaki temel saik, vahyi ilahi olmaktan çıkarıp itibarsızlaştırmaktır.

Aslında bu iddianın ciddi bir gerekçesi bulunmamaktadır. Vahiy, ilâhî bir temele sahipse -ki onların mantığına göre de öyle olmalıdır- nasıl oluyor da beşerden birisine gönderildiğinde, bu temelini yitirmiş oluyor? Örneğin, bir mektup A şahsından B şahsına intikal ettiğinde, mektup olma vasfını kaybetmez. Peki, her şeye gücü yeten bir güç tarafından gönderilen bir mesaj, nasıl oluyor da değişime uğruyor? Bunun mantıklı bir izahı bulunamaz.

Vahyin beşeriliğini, Kur'an'ın dili ve kendisine gönderilen zatın beşer olmasıyla ilişkilendirmek ispat edilebilecek bir kaziye sayılamaz. Zira Yüce Allah vahyi, kendi zatına nispet edip vahyin dilini ve onu telakki eden zatı kendisi seçmiştir.

Vahiy, Hz. Peygamber'in kendi zatıyla alakalı olsaydı, Hz. Peygamber yaklaşık olarak kırk yaşına kadar beklemez, onu daha erken ortaya koymak ister ve aynı zamanda vahyin inme süresini 22 küsûr yıl uzatma mecburiyetinde kalmazdı.

Ayrıca, kendisini uyaran ve bazen de itapta bulunan ayetleri, Kur'an'da bulundurmazdı. Nihayet bazen önemli bir meselede ayet beklemesine hiç mi hiç gerek kalmazdı. Özellikle ailesine yapılan zina iftirasında neredeyse bir ay bekleyip

durmazdı.⁵¹ Malumdur ki okuma-yazması olmayan bir zatın bu derece önemli mesajları ihtiva eden bir kitabı ortaya koyması akıl cihetiyle asla mümkün değildir.

Vahyi Hz. Peygamber'in mahsulü göstermeye çalışan oryantalist algı, Oonu bazı akıl almaz psikolojik rahatsızlıklarla nitelenmeye çalışıyorlarken, kendi bindikleri dalı kestiklerinin farkında değiller. Mademki Hz. Peygamber söz konusu illetlerle muzdarip ise onun böyle önemli bir eseri vücuda getirmesi kendi içinde bir çelişki sayılmaz mı?

Aklı başında olan herkes bilir ki, akılı selim sahibi yüzlerce, on binlerce, hatta yüzbinlerce ile ifade edilen bir topluluğun, psikolojik sorunu olan birisine ölesiye bağlanması ve asırlarca onun arkasından giden milyonlarca insanın bulunması mümkün değildir. Böyle bir durumda bunun er ya da geç gün yüzüne çıkması gerekirdi.

Vahyin mana olarak inip Hz. Peygamber'in onu kendi lisanıyla formüle etmesi anlayışı da pek tutarlı değildir. Vahiy olgusunda böyle bir ayırım söz konusu değildir. Vahye ilintilenen bu iddianın önce vahye dayalı olarak ispat edilmesi gerekir. Yüce Allah vahyi inzal, tenzil, kavil, zikir vb. birçok lafızla ifade etmektedir. Bunların hiçbirinde lafız-mana ayırımı bulunmamaktadır.

Lafız-mana ilişkisini gözden geçirelim. Mana, lafız bulunmadan soyut kalıp herhangi bir şeyle nitelenemez. Öyleyse onun, bir lafza itimat etmesi gerekmektedir. Yani, mana varlık sahasına çıkarken, lafızdan sonra ona tabi olarak oluşmaktadır. Bu düşünceye göre mana Allah'tan ise bu durumda Allah'ın Hz. Peygamber'in lafızlarına bağlı olarak vahiy indirdiği anlaşılır. Oysa ki vahyi gönderen, gönderdiği kişinin etkisinde pasifize olacaksa buna vahiy adını koymak baştan beri yanlıştır. Peki, bu durumda lafız Hz. Peygamber'e değil de Allah'a nispet ettiğimizi düşünelim. Hz. Peygamber ise manayı temsil etsin. Sormak gerekir, bu Hz. Peygamber'e nispet edilen mana, söz konusu lafza mı tabidir, yoksa yalnız başına mıdır? Lafza tabi ise

⁵¹ el-Bakara 2/144; en-Nûr 24/11-16; Abese 80/1-10.

zaten sorun yoktur. Şayet lafızdan ayrı ise tekrar sormak isteriz. Allah'a ait olmayan bir mananın, vahiy adıyla Hz. Peygamber'e nispeti, hangi ölçütlere uygun olarak vahyin yerini tutabilir?

Müslüman tarihsehciler, vahyin mana olarak Allah'a, lafız olarak da Hz. Peygamber'e aidiyetini, Kur'an ilimleriyle ilgili bazı eserlerde zikredilen bir görüşe dayandırmaktadırlar.⁵² Ancak bu görüş, nispet açısından sorunlu olup delil açısından sağlam gözükmemektedir. Şöyle ki; ez-Zerkeşî (öl. 794/1392), vahiyyle ilgili bu görüşü birilerinin es-Semerkindî'den, bu konuda üç görüş aktardığını belirtmekle, nispeti meçhul bırakmıştır.⁵³

Bu görüşün dayandığı delil, şu ayettir: “*Muhakkak ki o (Kur'an) alemlerin Rabbinin indirmesidir. Onu Ruh'u'l-Emin uyarıcılardan olası diye, apaçık bir Arap diliyle, senin kalbine indirmiştir.*”⁵⁴ Burada “alâ kalbike/senin kalbine” ifadesi, bu görüşü savunanlara göre vahyin mana olarak indiğini ifade etmektedir. İlgili ayet, baş tarafında Kur'an'a “hû” zamiriyle işaret ederek, onun alemlerin Rabbinden indirildiğini ifade etmektedir. Bu ifade tarzı –görüldüğü üzere- Kur'an'ı, lafız ve mana olarak ayırmamaktadır. Ruh'u'l Emin'den kasıt Cebrail'dir. “bi lisanin arabıyyin, mübîn” ifadesi, “el-Münzîrîne” taalluk ettiği gibi; “nezele”ye de taalluk edebilir. Birinci durumda sen bu dille inzâr edenlerden olansın, demektir. Onlar da Hud, Salih, Şuayb ve İsmail peygamberlerdir. İkinci durumda, onu Arap diliyle indirdi ki sen, onunla inzarda bulunursun, şeklindedir.⁵⁵ Her iki durumda da

⁵² Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, thk. Fevvez Ahmed Zemlî (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 2001), 1/165. Ebu Abdillâh Bedreddin Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Abdilkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 1/291.

⁵³ Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/291.

⁵⁴ eş-Şuarâ, 26/192-195.

⁵⁵ Ebu'l-Kasım Carullâh Mahmud b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf An Hakâikiki Ğavâmidit-Tenzîl ve Uyûni'l-Akâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 3/324.

Kur'an'ın lafız olarak Hz. Peygamber'e ait olduğu anlaşılmaz. Zira daha önce geçtiği üzere başka ayetlerde Kur'an'ın apaçık bir Arapça ile indirildiği ifade edilmektedir.

Aynı zamanda “ilâ kalbike” denilmeyip de “alâ kalbike” denilmesi, bir hikmete işaret etmektedir, şöyle ki; “alâ” isti'lâ ifade ettiğinden vahiy ve tenzîl, diğer varidât ve sânihatı âdiye (normalde kalbe doğan düşünceler) gibi kalbe yalnız bir noktadan ilişivermekte kalmayıp bütün kalbi üzerinden istilâ ve diğer ihsâsat ve idrakâtın (duyum ve kavrayışların) hepsini iptal ederek gelen ve her yakînin üstünde zaruri bir bilgi ve karşılık verilemeyecek bir ilâhî etki olduğunu hissettirmektedir. Cebrail, vahiy getirdiği zaman Allah'ın Elçisi'ni öyle sarıp sıkıyordu ki, canına tak ediyordu.⁵⁶

Yüce Allah Kur'an'ın, kendi katından olduğunu, aksi durumda onda birçok ihtilafın bulunacağını, Hz. Peygamber'in ilahi meşiet olmadan onu okuyup anlayamayacağını, üstelik onun kendisine ilkâ edilen ağır bir söz olduğunu ifade etmektedir. Hz. Peygamber, Kur'an'ın kıraatine tabi olmakla ve diliyle onu okurken acele etmemekle emrediliyor.⁵⁷ Bütün bu açık ayetler, Kur'an'ın hem lafız hem de mana olarak Allah'a ait olduğunu fazlasıyla ispat etmektedir.

er-Ruh ve er-Ruhu'l-Emin'in nüzül ile zikredilmesi ittifakla Cebrail'e işaret ettiği gibi; Cebrail başka bir ayette sarih bir biçimde zikredilmektedir.⁵⁸ Böyle olmasına rağmen tevile kalkışmak ve Cebrail'i, vahiy getiren bir melek olarak görmemek açıkçası oryantalizmden çıkan bir düşüncedir. Bunun altında Kur'an'ı belirsiz ve kişisel bir düşüncenin ürünü görmekten kaynaklanan bir saik yatmaktadır.

Yüce Allah, Hz. Peygamber'in vahiyden önce Kur'an'ı bilmediğini, herhangi bir kitabı okuyup eliyle de yazmadığını açıkça beyan etmektedir.⁵⁹ Bu durum, onun,

⁵⁶ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Eser Kitabevi, ts.), 1/433.

⁵⁷ en-Nisâ 4/82; Yunus 10/16; el-Kıyamet 75/16-19; el-Müzzemmil 73/5.

⁵⁸ Ebu'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr* (Beirut: Dâru İbn Hazm, 2003), 1036; el-Bakara 2/97.

⁵⁹ eş-Şûrâ 42/52; el-Ankebût 29/48.

tamamen Allah'ın izni dairesinde hareket ettiğini göstermektedir. Aksi bir durum, vahiy olgusuyla asla örtüşemez.

Sonuç

Batılı teologlar, İslam vahyini, özellikle Hz. Peygamber'in kişiliğiyle özdeşleştirmeye çalışmaktadırlar. Bunun amacı, vahyin ilâhî olma özelliğini geçersiz kılmaya matuf gözükmektedir. Doğaldır ki böylece beşerileşen bir vahiy eleştirmek daha kolay olacaktır. Ancak onlar, bu ilk adımdan sonra Peygamberimiz konusunda ortaya attıkları anlayış ve iddialarla, kendi içlerinde çelişkiye düşmektedirler. Şöyle ki; onlara göre Hz. Peygamber, bazen psikolojik sorun sergileyen bir kişiliğe sahip, bazen de okuma yazması olan kültürlü biridir. Halbuki bu iki özellik, birbiriyile taban tabana zıt şeylerdir. Birinci özellik, onu tamamen itibarsızlaştırmayı, ikinci özellik ise onun, Hristiyan din adamlarından vahiy aldığını ispat için kullanılmaktadır. Halbuki onların kullandıkları kaynaklar incelendiğinde bunun tamamen eksik, yanlış ve maksatlı bir görünüm arzettiği anlaşılmaktadır. Ne yazık ki, bazı Müslüman tarihselciler de rivayet ölçütlerini önemsemeden Batılı teologların düştükleri bu yanılgıları, çeşitli vesilelerle ve farklı üslûplarla dile getirmekten çekinmemişlerdir.

Hülasa, vahiy algısıyla malzemelerinin ciddi anlamda tashih edilmeksizin bazı iddialara mesnet gösterilmesi, oryantalistler ile Müslüman tarihselcilerin ortak sorunu olarak ortada durmaktadır.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed. *Risaletü't-Tevhîd*. thk. Muhammed Reşid Rıda. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2001.
- Ahmed, Mehdi Razakallâh. *es-Siretü'n-Nebeviyye fî Dav'il-Masâdiri'l-Asliyye Dirâse Tevsikiyye Tahliliyye*. Riyad: Dâru İmamî'd-Da've, 2003.
- Algül, Hüseyin. *İslam Tarihi*. İstanbul: Gonca Yayınevi, ts.
- Arkoun, Muhammed. *el-Almene ve'd-Din el-İslam el-Mesihîyye el-Ğarb*. Beyrut: Dâru's-Sâkî, 3.Baskı, 1996.
- Arkoun, Muhammed. *el-Fikru'l-İslamî Nakd ve İctihad*. Çev. Haşim Salih, Beyrut: Daru's-Sâkî, 6.Baskı, 2012.
- Askalanî, el-Hafız Şihabuddin Ahmed b. Ali b. Hacer. *Takribu't-Tehzib*. thk. Adil Mürşid. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2008.
- Atay, Esmâ. *İlk Dönem Oryantalistlerin Çalışmaları, W. Muir ve D.S.Mamdiouth Örneği*. Ankara: ASBÜ, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Bestî, Muhammed b. Hibban b.Ahmed et-Temimî. *es-Siretü'n-Nebeviyye*. tlk. Abdusselam b. Muhammed b. Ömer Allûş. Beyrut: el-Mektebetu'l-İslamî, 2000.
- Bodley, R.V.C. *Tanrı Elçisi Muhammed*. çev. Semih Yazıcıoğlu. İstanbul: Nebioğlu Yayınevi, İstanbul, ts.
- Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali b.Muhammed. *Zâdu'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsir*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003.
- Demirci, Muhsin. *Vahiy Gerçeği*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1996.
- Ebu Şehbe, Muhammed b. Muhammed. *es-Siretü'n-Nebeviyye fî Dav'il-Kur'an ve's-Sünne* Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2014.
- Ebu Zeyd, Nasr Hamid. *Nakdül-Hitabi'd-Dinî*. Kahire: Sînâ li'n-Neşr, 1994.
- Ezdî, Ebubekr b. el-Hasen b.Düreyd. *Cemheretü'l-lüğa*. thk. İbrahim Şemsüddin. Beyrut: Dâru'l- Kütubi'l-İlmiyye, 2005.
- Ezherî, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed. *Mu'cemu Tehzîbi'l-lüğa*. thk. Riyad Zeki Kasım. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 2001.

- Fazlurrahman. *Ana Konularıyla Kur'an*. çev. Alparslan Açıkgenç. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 8.Baskı, 2005.
- Fazlurrahman. *İslami Yenilenme Makaleler IV*. çev. Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Ferâhîdî, Ebu Abdurrahman el- Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-Ayn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2005.
- Firuzabâdi, Mecduddin Muhammed b. Yakub. *Basâiru Zevi't-Temyîz*. thk. Abdulalîm et-Tahavi, Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Firuzabâdi, Mecduddin Muhammed b. Yakub. *el-Kamusu'l-Muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987.
- Ğazzalî, Müştâk Beşir. *el-Kur'anü'l-Kerim fî Dirasati'l- Müsteşrikîn Dirâse fî Tarihi'l-Kur'an Nüzülüh ve Tedvînuh ve Cem'uh*. Dımaşk: Daru'n-Nefâis, 2008.
- Hizmetli, Sabri. *İslam Tarihi İlk Dönem*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006.
- Itr, Hasan Diyâeddin. *Vahyullâh Hakâikuh ve Hasâisuh fi'l-Kitab ve's-Sünne Nakdu Mezâimi'l-Müsteşrikîn*. Dımaşk: Dâru'l-Ğavsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'aniyye, 2009.
- İbnu'l-Esîr, Mecduddin Ebu's-Saadât el-Mübârek b.Muhammed Cezirî. *en-Nihâye fî Ğaribi'l-Hadis ve'l-Eser*. thk. Halil Me'mun Eşîhâ. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2011.
- İbn Faris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyya. *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüĝa*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2008.
- İbn Kesîr, el-Hafız Ebu'l-Fidâ İsmail el-Kuraşî ed-Dımeşkî. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. Abdurrahman el-Lâdeki-Muhammed Beydûn, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2003.
- İbn Sa'd, Ebu Abdillâh Muhammed b. el-Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî. *el-Tabakâtü'l-Kübra*. thk. Ali Muhammed Ömer. Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 2001.
- İbn Seyyid'in-Nâs, Fethu'd-Din Ebu'l-Feth Muhammed. *Uyûnu'l-Eser fi-Funûni'l-Meĝazis ve's-Şemâil ve's-Siyer*. thk. Şeyh İbrahim Muhammed Ramadan, Beyrut: Dâru'l-Kalem, Beyrut, 1993.
- Lahhâm, Muhammed Said. *el-Mu'cemu'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerim Vifka Nüzûli'l-Kelime*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2007.

- Meâfirî, Ebu Muhammed Abdulmelik b. Hişâm. *es-Siretü'n-Nebeviyye*. thk. Cemal Sabit vd. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2006.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an Vahiy Nüzûl*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.Paret, Rudi. *Kur'an Üzerine Makaleler*. çev. Ömer Özsoy. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1995.
- Polat, Fethi Ahmet Çağdaş. *İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar,-Hasan Hanefi, Nasr Ebu Zeyd ve Muhammed Arkoun Örneği-*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Rami, Mahmud. *Fatimîler Döneminde Siyasî ve İdeolojik Bir Yapılanma: Kelamî Açından İsmailî İnanç Sistemi*. İstanbul: Post yayınları, 2020.
- Suyûtî,Celeleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*. thk. Fevvez Ahmed Zemlî. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 2001.
- Şerefî, Abdülmecid. *el-İslam Beyne'r-Risâle ve't-Târih*. Beyrut: Dâru'l-Taliâ, 2008.
- Taberî, Muhammed b. Cerir. *Tarihu'r-Rusul ve'l-Mulûk*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid. *Mevsuatu Keşşafî Islahati'l-Funûn ve'l-Ulûm*. çev. Abdullah el-Halidi. Beyrut: Mektebetü Lübnan, ts.
- Yahsûbî, el-Kâdı Ebu'l- Fadl İyad b. Musa. *eş-Şifâ bi-Ta'rifi Hukuki'l-Mustafa*. Dımaşk: Mektebetü'l-Ğazzali, 2006.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Kitabevi, ts.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Carullâh Mahmud b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşaf An Hakaikiki Gavâmidî't-Tenzîl ve Uyuni'l-Akâvîl fî Vucûhi't-Te'vil*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 4.Baskı, 2006.
- Zürkânî, Muhammed Abdulazim. *Menâhîlu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire: Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabî, 1980.
- Zerkeşî, Ebu Abdillâh Bedreddin Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. *el-Burhan fî Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- W.Said, Edward. *Şarkiyatçılık Batı'nın Şark Anlayışları*. çev. Berna Yıldırım, İstanbul: Metis Yayınları, 2016.

Watt, W.M. *Modern Dünyada İslam Vahyi*. çev. Mehmet S. Aydın. Ankara: Hülbe Yayınları, 1982.

Wensinck, A.J-Mensing, J.P. *Concordance Et Indices De la Tradition Musulmane*, Leiden E.J.Brill, 1969.



Yetimlerle İlgili Âyetlerin Yorumu¹

Interpretation of Verses Regarding Orphans

Öğr. Gör. Yahya ARSLAN

Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kur'an-ı
Kerim Okuma ve Kırâat İlmi Anabilim Dalı
*Karatekin University/ Faculty of Islamic Sciences/Department of Basic Islamic Sciences/Department
of Quran Reading and Recitation Science*
Cankiri, Turkey
yahyaarslan@karatekin.edu.tr
ORCID: 0000-0002-0774-1755

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 12 Mart / March 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 15 Haziran / June 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Arslan, Yahya. "Yetimlerle İlgili Âyetlerin Yorumu". *Darülhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 2
(Haziran 2022), 194-219.

İntihal/ Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir./ This article has
been scanned Turnitin. No plagiarism detected.

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

Yayıncı / Published by: Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslam Araştırmaları Merkezi/ Cankiri
Karatekin University Darulhadis Islamic Studies Center.

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır./ Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International
License.

¹ Bu makale, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim
Dalı'nda 2017 yılında kabul edilen "Hz. Peygamber'in Hadislerinde Yetimler" adlı yüksek lisans tezimizden
üretilmiştir./ This article was produced from my M.A thesis, titled "Orphans in the Verses of Mohammed the
Prophet" that was approved by Basic Islamic Studies Department in the School of Graduate Studies of
Çanakkale Onsekiz Mart University in 2017.

Öz

Şerefli bir varlık olarak yaratılan insanın, Allah'a ve yaratılanlara karşı olmak üzere iki temel sorumluluğu vardır. Yaratılanlara karşı sorumluluklardan birisi de hiç şüphesiz yetimlere karşı olan sorumluluklardır. Genelde insanların özelde ise Müslümanların yetimlerle ilgilenmesi, onların derdiyle dertlenmesi ve ihtiyaçlarını karşılaması hem insanî hem de İslamî bir vazifedir. Kur'an-ı Kerim'e bakıldığında yetimlerle ilgili âyetlerde birtakım emir ve tavsiyeler görülecektir. Bu çalışmada yetimlerle alakalı emir ve tavsiyeleri dikkatlere sunmak ve topluma emanet edilen yetimlik meselesini gündeme taşımak amaçlanmaktadır. Yöntem olarak konu ile alakalı âyetler odak nokta seçilmiş, ardından bu âyetlerin tefsiri bağlamında klasik ve modern tefsirler ve konuyla ilgili yapılmış çalışmalar taranmıştır. Kök ve ıstılah açısından yetim kavramı izah edildikten sonra, yetimleri himaye etmek, yetimlere iyi muamelede bulunmak, yetimlerle ilgilenmek, yetimleri ıslah etmek, yetim malı yememek, yetimin malından tasarrufta bulunmak, yetime nafakasını vermek, yetimlerin evlendirilmesi ve yetimliğin sona ermesi gibi konular değerlendirilmektedir. Neticede Kur'an'ı Kerim'in yetimler hakkındaki hükümleri tespit edilerek toplu bir bakış ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Yetimlik, Yetimler, Hak.

Abstract

Human beings, the most honorable of the creatures, have two fundamental responsibilities for Allah and other creatures. The primary responsibility of men to other creatures regards the orphans and their care and needs. Caring and the orphans and meeting their basic needs are such valuable duties that Islam orders Muslims to do so. Thus, the Quran underlines the significance of the position of orphans and gives many advice and rules that believers must follow. In this study, It is proposed that the concept and the position of the "being an orphan" were

discussed through the orders and statements mentioned in the Quran. The methodology of this study is based on the verses in the Quran and then these verses were interpreted by the classical and modern tafsir methods. Also, many other studies previously done regarding these issues were comparatively used. After describing the term “ orphan” some other issues regarding orphans were discussed such as protecting, rehabilitating, and caring for, them. Moreover, it is underlined that orphans should be married and their rights should not be lurches. Lastly, the situation expressing how orphanhood ends is evaluated. In short, the general point of view regarding orphanhood was portrayed out through the Quranic verses.

Keywords: Tafsir, Quran, Orphanhood, Orphans, Right.

Giriş

Allah Teâlâ’ya karşı sorumlu olan insanoğlunun, aynı zamanda birbirlerine karşı da sorumlulukları vardır. Bunların en önemlilerinden birisi de tarihin her döneminde toplumların kanayan yarası olan yetimlere karşı sorumluluklardır. Yetimlerin diğer insanlar gibi yaşamalarını sağlamak, ihtiyaçlarını gidermek, babalarının yokluğunu hissettirmemek vicdan sahibi her bir ferdin ve toplumun hassasiyet göstermesi gereken hususlardandır. Bununla birlikte tarih, yetimlerin horlanmasına, itilip kakılmasına, haklarının ihmal edilmesine ve bedenlerinin istismarına şahitlik etmiştir.

İnsanın ahsen-i takvîm üzere yaratıldığını vurgulayan Allah Teâlâ,¹ diğer insanlarla birlikte yetimleri de bu kıvamda yaratmıştır. Yetimler de diğer insanlar gibi mükerrem varlıklardır. Allah Teâlâ’nın, şerefli kıldığı insanı yetim bırakması O’nun bir imtihanı gereğidir. Yeni doğan her bir çocuğun bir yetim adayı olduğu düşünüldüğünde, yetim olmayanın yetim olana bir üstünlüğünün olmayacağı hakikati ortaya çıkmaktadır.

¹ et-Tîn, 95/4.

Diğer yandan dünyada yaklaşık 140 milyon, ülkemizde ise 268 bin küsur yetim çocuk olduğu bilinmektedir.² Yetimlerin; insan kaçakçılığı, organ mafyası, dilenci mafyası, fuhuş mafyası, suça itilme ve madde bağımlılığı gibi tehditlere maruz kaldıkları³ hakikati dikkate alındığında, tüm bu problemlerin çözümü için yetimlerle alakalı emir ve yasakları içeren âyetlerin incelenmesi önem arz etmektedir.

Çalışmamızda, Kur'an-ı Kerim'in önemle üzerinde durduğu yetimlik meselesini ayrıntıları ile incelemek, Allah Teâlâ'nın toplumlara emanet ettiği yetimlerin hak ve hukukunun korunması, onlara hak ettikleri değerlerin verilmesi gibi hususlarda, bu emanetin yüklendiği insanlara sorumluluklarını hatırlatmak, ihmal ve istismar edilen yetimleri görüp gözetmenin, koruyup kollamanın önemine dikkatleri çekmek amaçlanmaktadır.

Bu çalışmada yöntem olarak konu ile alakalı âyetler odak nokta seçilmekte, ardından bu âyetlerin tefsiri bağlamında başta klasik tefsirler olmak üzere modern tefsirler ve konuyla ilgili yazılmış kitap, makale, tez gibi çalışmalar taranmakta, neticede yetimlik meselesi dikkatlere sunulmaktadır.

Çalışmamızda yetim kavramı izah edildikten sonra, yetimleri himaye etmek, yetimlere iyi muamelede bulunmak, yetimlerle ilgilenmek, yetimleri ıslah etmek, yetim malı yemek, yetimin malından tasarrufta bulunmak, yetime nafakasını vermek, yetimlerin evlendirilmesi ve yetimliğin sona ermesi gibi konular değerlendirilmiştir. Neticede Kur'an'ı Kerim'in önemle üzerinde durduğu, toplum tarafından genelde ezilen, horlanan, hakları çiğnenen yetimlerin ne kadar önemli bir toplumsal mesele olduğuna dikkatler çekilmiştir. Sonuç bölümünde genel bir değerlendirme yapılarak çalışma tamamlanmıştır.

² Yetim Vakfı, "2019-2020 Dünya Yetim Raporu" (Erişim 28 Mayıs 2022).

³ Yetim Vakfı, "2019-2020 Dünya Yetim Raporu"

1. Yetim Kavramı

يَتِيمٌ y-t-m kökünden türeyen yetim kelimesi “yalnız olmak, tek başına kalmak” anlamlarına gelmektedir. Yetim kelimesi aynı zamanda teklîği de ifade etmektedir. Bu bağlamda benzeri zor bulunan ve sedeften çıkan iri inci tanesine “dürretün yetîme”, öncesinde ve sonrasında şiir olmayan tek beyte “beytün yetîm” denilmektedir.⁴

Bir çocuğun ihtiyaçlarının giderilmesinde ve karşılanmasında babaya olan ihtiyacın fazlalığı dikkate alınarak yetimlik, babanın varlığına veya yokluğuna bağlanmıştır. Dolayısıyla babasını kaybetmiş, baba sevgisi ve himayesinden yoksun, yaşının küçüklüğü sebebi ile çalışamayan, geçimini temin edemeyen mala-mülke malik olmayan kişilere yetim denilmektedir.⁵ Bununla birlikte yetimlik sürekli olmayıp bülüğa kadar devam etmektedir. Bu hususu Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle ifade etmektedir: “Ergenlik çağına geldikten sonra yetimlik yoktur...”⁶ Ergenlikle birlikte insan, kendi ihtiyaçlarını görebilecek, hayatını idame ettirebilecek güce ulaştığından yetimlik de kalkmaktadır. Ancak ergenlikten sonra da kişilere yetim denmesi mecaz anlamdadır. Hz. Peygamber’e (s.a.v.) “Ebû Tâlib’in yetimi” denilmesi de bu kabildendir.⁷ Neticede babası tarafından temsil edilme durumu söz konusu olmayan, yakınları ya da devlet tarafından temsil edilmesi gereken küçük çocuğa yetim denilmektedir.⁸

⁴ Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân* (Dimeşk: Daru'l Kalem, 1991), 889.

⁵ Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Meâlimü't-tenzîl* (Beyrut: Daru İhyai't Türesi'l-Arabî, 1999), 5/268; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru Tunusiyye, 1984), 30/358.

⁶ Ebû Dâvud, “Vesâyâ”, 9.

⁷ Abdüsselam Arı, “Yetim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/501; Mustafa Öcal, “Yetim”, *Şamil İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Şamil Yayınları, 2000), 8/291.

⁸ Nurullah Eski, *Hak ve Sorumlulukları Bakımından İslam Hukukunda Yetimler* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2007), 4.

1.1. Yetimlerin Korunması

Hız. Peygamber (s.a.v.) dünyaya gözlerini bir yetim olarak açmıştır.⁹ Başta annesi olmak üzere dedesi ve amcası ona babasının yokluğunu hissettirmemek için ellerinden gelen gayreti sarf etmişlerdir. Tüm bu ilgi, alaka ve gayrete rağmen bir yetim olan Hız. Peygamber'in asıl koruyucusu Allah Teâlâ'dır. Nitekim: "*Seni yetim bulup da barındırmadı mı?*"¹⁰ âyeti bu hususu ifade etmektedir. Allah Teâlâ, kendi takdiri ve tedbiri gereği Hız. Peygamber'i (s.a.v.) önce annesinin, sonra dedesinin, daha sonra da amcasının himayesine vererek diğer insanların eli ile bu korumayı gerçekleştirmiştir.¹¹ Hız. Peygamber'in (s.a.v.) dünyaya yetim olarak gelmesini takdir eden Allah Teâlâ, onu en güzel bir şekilde terbiye etmiş, himayesini üstlenen annesi ve dedesini de almak sureti ile tekrar yetim bırakmış, sonunu önünden hayırlı yapmak üzere bizzat kendisi koruyup kollamış, ama hiçbir zaman terk etmemiştir.¹²

Hiçbir mahlûkun, üzerinde hakkı kalmaması için Hız. Peygamber'i (s.a.v.) yetim bırakan Allah Teâlâ, etrafını ashabı ile çepeçevre kuşatmak sureti ile onu barındırmış, koruyup kollamıştır.¹³ Hız. Peygamber'in (s.a.v.) Allah Teâlâ'nın korumasında olduğunu beyan eden "*Seni yetim bulup da barındırmadı mı?*"¹⁴ âyeti aynı zamanda tüm yetimlerin de O'nun korumasında olduğunu göstermektedir.

Diğer yandan Allah Teâlâ'nın koruması altında olan yetimlere sahip çıkıp korumak toplumsal bir sorumluluktur. Yetimlere sahip çıkılmadığında korumasızlıkları ve kimsesizlikleri istismar edilmek sureti ile kötü niyetli kişiler tarafından cinayet, fuhuş, uyuşturucu gibi gayr-i ahlaki işlerin objesi haline

⁹ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik İbn Hişâm, *Sîretü'n-nebeviyye* (Kahire, 1936), 1/158; Mahmud Şakir, *Hız. Âdem'den Bugüne İslam Tarihi*, çev. Ferit Aydın (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1995), 1/205.

¹⁰ ed-Duhâ, 93/6.

¹¹ Ebü'l-Fidâ İbn Keşîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm* (Daru Tayyibe, 1999), 8/426.

¹² Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Yenda Yayın-Dağıtım, ts.), 9/125.

¹³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an* (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964), 20/96.

¹⁴ ed-Duhâ, 93/6.

geleceklerdir.¹⁵ Yetimlerin, insanlıklarını muhafaza edebilmesi için bu hususun hem insanî hem de İslamî bir görev olarak değerlendirilmesi gerekmektedir.

2. Yetimlere İyi Muamelede Bulunmak

Yetimlere karşı iyi muamelede bulunmak tarih boyu tüm dinlerde bütün toplumlara yüklenmiş bir vazifedir.¹⁶ Bu vazifeyi yerine getiren toplumlar Allah Teâlâ'ya karşı verdikleri sözü yerine getiren, bu vazifeye gereken hassasiyeti göstermeyenler ise ahitlerine sadık kalmayan toplumlar olarak vasıflandırılmışlardır. Aşağıdaki âyette, İsrailoğulları'ndan söz alınırken birçok emirle beraber yetimlere iyi muamele de şart koşulmuştur:¹⁷

*"Hani, biz İsrailoğulları'ndan, "Allah'tan başkasına ibadet etmeyeceksiniz, anne babaya, yakınlara, **yetimlere**, yoksullara iyilik edeceksiniz, herkese güzel sözler söyleyeceksiniz, namazı kılacaksınız, zekâtı vereceksiniz." diye söz almıştık. Sonra pek azınız hariç, yüz çevirerek sözünüzden döndünüz."*¹⁸

Allah Teâlâ İslam'ın ilk yıllarından itibaren yetimler hususunda bir farkındalık oluşturmuş, onlara iyi muamele yapılmasını emretmiş, asıl iyiliğin neler olduğunu sıralarken bu hususu da zikrederek şöyle buyurmuştur:

*"İyilik, yüzlerinizi doğu ve batı taraflarına çevirmeniz(den ibaret) değildir. Asıl iyilik, Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, kitap ve peygamberlere iman edenlerin; mala olan sevgilerine rağmen, onu yakınlara, **yetimlere**, yoksullara, yolda kalmışa, (ihtiyacından dolayı) isteyene ve (özgürlükleri için) kölelere verenlerin; namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren,*

¹⁵ Cemal Ağırman, "Fert ve Toplumun Yetim ve Öksüzlere Karşı Sorumlulukları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/2 (2007), 21.

¹⁶ M. Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 1/114.

¹⁷ İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitt: Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, ed. Ahmet Hikmet Ünalmiş (Ankara: Akçağ Yayınları), 2/520.

¹⁸ el-Bakara, 2/83.

antlaşma yaptıklarında sözlerini yerine getirenlerin ve zorda, hastalıkta ve savaşın kızıdığı zamanlarda (direnip) sabredenlerin tutum ve davranışlarıdır. İşte bunlar, doğru olanlardır. İşte bunlar, Allah'a karşı gelmekten sakınanların ta kendileridir."¹⁹

Yetimlere yardım etmek, iyi muamelede bulunmak dini bir vazife olup ümmet olmanın da bir gereğidir.²⁰ Allah Teâlâ tarafından korunup kollanan Hz. Peygamber'in (s.a.v.), yetimlere kol kanat germesi gibi ona ümmet olmak da aynı hassasiyeti gerektirmektedir. Seyyid Kutub bu âyetin tefsiri sadedinde şu açıklamayı yapmaktadır: "Bu özveri, yetimlere dönük yüzü ile toplumda büyükler ile küçükler, güçlüler ile zayıflar arasında bir dayanışmadır. Ana-baba ilgisinden ve korumasından yoksun olan bu yavruların bu eksikliklerini karşılama, bu boşluklarını doldurma girişimidir. Böylece başıboş kalacak ümmet çocuklarının bozulma tehlikesiyle karşı karşıya gelmelerine; çocuklarını gözetmeyen, onlara yardım eli uzatmayan toplumların felâketlerle yüz yüze gelmelerine karşı koruyucu bir önlemdir."²¹ Yetimlere karşı iyi muameleyi bir dayanışma ve koruyucu bir önlem olarak değerlendirmek gerekmektedir. Ancak bu sayede yetimleri tehlikeye düşmekten korumak, zarar görmelerine engel olmak ve insanca yaşamalarına katkıda bulunmak mümkün olacaktır.

Kur'an-ı Kerim, yetimler meselesine genişçe yer ayırmış, topluma emanet edilen yetimlere karşı genelde insanların özelde ise Müslümanların takınması gereken tavırları "sarp yokuşu aşmak",²² "yetim malına en güzel surette yaklaşmak",²³ "zengin olan, iffetli olmaya çalışsın, yoksul olan uygun bir şekilde yesin"²⁴ gibi ifadelerle ortaya koymuştur. Bu hususu, yetimlere iyi muamelede bulunmayı, onları yedirip doyurmayı sarp bir yokuşu aşmak şeklinde tasvir ettiği âyette şöyle dile getirmiştir: "Fakat o, sarp yokuşu aşamadı. O sarp yokuş nedir bilir misin? Köle azat etmek veya açlık

¹⁹ el-Bakara, 2/177.

²⁰ Rukiye Aydoğdu, "Peygamber'in Yetimleri", *Diyanet Aylık Dergi* 280 (2014), 45.

²¹ Seyyid Kutub, *fi Zilâli'l-Kur'an*, çev. Salih Uçan vd. (İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1991), 1/247-248.

²² el-Beled, 90/11-16.

²³ el-En'âm, 6/152.

²⁴ en-Nisâ, 4/6.

gününde yakını olan bir yetimi yahut aç-açık bir yoksulu doyurmaktır."²⁵ Yani kişinin; nefsi, heva-hevesi ve şeytan ile mücadelesi gibi meşakkatli durumlara katlanması, bu hususlarda başarılı olması nasıl sarp bir yokuşu aşmak kadar zor ise köle azat etmek, yetim ve yoksulu doyurmak da o kadar zordur. Bunu başaranlar nefsi ve şeytan ile mücadelede kahramanlık göstererek başarılı olacaklardır. Zira bu mesele hem zor hem de mükâfatı büyük bir husustur. Ayrıca ahirette güzel bir netice elde etmenin en önemli yollarından birisi olup topluma yüklenen ödev ve sorumlulukların da yerine getirildiğinin göstergesidir.²⁶

3. Yetime İyi Muameleye Teşvik Etmek

Âyetlere bakıldığında Allah Teâlâ, yetimlere iyi muameleyi emrederken bir taraftan da bu hususlarda tavsiyelerde bulunmakta ve kötü davranışları yasaklamaktadır. Yetimi itip-kakmanın hesap ve ceza gününü yalanlamak kadar kötü bir davranış olduğunu vurgulamaktadır.

*“Gördün mü, o hesap ve ceza gününü yalanlayan! İşte o, yetimi itip kakan, yoksula yedirmeyi özendirmeyen kimsedir.”*²⁷

Yetimi itip-kakmak; hakkına engel olmak, ona zulmetmek ve yedirilip

²⁵ el-Beled, 90/11-16.

²⁶ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemaşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâ’iki gavâmizi’t-tenzîl ve ‘uyûni’-ekâvil fi vücûhi’t-te’vîl* (Beyrut: Daru’l Kitabi’l Arabi, 1986), 4/756; Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl* (Beyrut: Daru İhyai’t Tûrasi’l-Arabi, 1997), 5/314; Ebü'l-Berekât Nesefî, *Medârikü’t-tenzi’l-ve hakâiku’t-te’vîl* (Beyrut: Dar İbn Katheer, 2017), 3/645; Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 9/81-83; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur’an’ı Kerim’in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 8/4040-4041; Hayreddin Karaman vd., *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 5/626-627.

²⁷ el-Maûn, 107/1-3.

doyurulması hususunda teşvikte bulunmamak anlamlarına gelmektedir.²⁸ Elmalılı bu âyeti kerimenin tefsirinde şu bilgileri vermektedir: “Ebu Cehil bir yetimin vasisi bulunuyordu. Bir gün o yetim çıplak ona gelmiş, kendi malından bir şey istemişti. Ebu Cehil onu itivermiş ve aldırmanmıştı. Kureyş'in büyükleri de çocuğa: "Muhammed'e git de sana şefaate ediversin." demişler, alay etmek istemişlerdi. Yetim onların maksatlarını bilmediği için Rasûlullah'a gelip yardımcı olmasını istemişti. Peygamberimiz (s.a.v), hiç bir muhtacı reddetmek âdeti olmadığı için kalkmış, onunla beraber Ebu Cehil'in yanına gitmişti. Ebu Cehil "buyurun" deyip merhaba etmiş ve yetimin malını vermişti. Kureyşliler bunun üzerine Ebu Cehil'e serzenişte bulunmuşlar, "Sen de sapıttın, Muhammed gibi sabileştin." demişlerdi. Ebu Cehil: "Sapıtmadım, velâkin onun sağında solunda birer harbe (silahlı asker) gördüm, vermezsem vuracak diye korktum demiştir.”²⁹

Topluma emanet edilen yetimleri itip kakmak, horlamak, aşağılamak, istismar etmek ve gerek yetimleri gerekse yoksulları doyurma, onlara iyi muamelede bulunma hususunda teşvikte bulunmamak, dini yalanlayanların en bariz vasıflarından sayılmaktadır.³⁰

Tüm nimetlerin sahibi olan Allah Teâlâ, verdiği nimetlerin karşısında kullarına bazı görev ve sorumluluklar yüklemiştir ki yetimlere ikramı emretmek, iyi muamele hususunda teşviklerde bulunmak da bu görevler arasındadır. Kendisi yetime iyi muamelede bulunmadığı gibi başkalarını da teşvik etmemek bir taraftan merhametsizlik diğer taraftan Allah'ın emrini dikkate almamaktır.³¹

²⁸ Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm Semerkandî, *Bahrü'l-ulûm*, ts., 3/625; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyan an tefsiri'l-Kur'an* (Beyrut: İhyau Turasi'l-Arabi, 2002), 10/304; Muhammed b. Ali Şevkânî, *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min'ilmî't-tefsîr* (Dimeşk: Daru İbni Kesir, 1993), 5/611.

²⁹ Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 1999), 32/301-302; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 9/328.

³⁰ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/302.

³¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 9/329.

4. Yetimin Malını Korumak

İslam, insanların mallarını koruma altına almıştır. Yani her bir ferdin malı ona özeldir ve başkalarının buna müdahale etmesine dinimiz müsaade etmemektedir. İnsanlar, kendi mallarının korunması hususunda hassas davranmaktadırlar. Kendi mallarının korunması hususunda gösterdikleri gayreti, bakıma muhtaç olan ve malını koruyamayan yetimlerin malları hususunda da göstermeleri gerekmektedir. Zira yetimin malını koruyan vasiler, bu malı koruyarak hem yetimleri hem de toplumu zarara uğramaktan korumuş olmaktadır. Çünkü bu mallar bir yetime ait olsa da gerçekte milli bir servet olarak bütün toplumun malıdır.³²

Yetimler meselesinde birçok emir ve tavsiyelerde bulunan Kur'an-ı Kerim; onların mallarının muhafazası, çoğaltılması, değerlendirilmesi ve bir plan dâhilinde harcanılması hususunda da birtakım emirlerde bulunmuş, aynı zamanda bu hususlara dikkat etmeyenleri ise uyarmıştır.

Allah Teâlâ'nın bu husustaki emirleri şöyledir: “*Yetimleri deneyin. Evlenme çağına (buluğa) erdiklerinde, eğer reşit olduklarını görürseniz, mallarını kendilerine verin. Büyüyecekler (ve mallarını geri alacaklar) diye israf ederek ve aceleye getirerek mallarını yemeyin. (Velilerden) kim zengin ise (yetim malından yemeye) tenezzül etmesin. Kim de fakir ise, (ihtiyaç ve emeğine) uygun olarak yesin. Mallarını kendilerine geri verdiğiniz zaman da yanlarında şahit bulundurun. Hesap görücü olarak Allah yeter.*”³³

Yetimleri himayesinde bulunduran kişilerin, onları ergenlik dönemine kadar kontrol etmesi gerekmektedir. Yani yetimlerin, akıllarını kullanıp kullanamama, mallarında kendi faydalarına olacak şekilde tasarrufta bulunup bulunamama hususunda denenmesi ve kontrol edilmesi gerekmektedir. Şayet bu hususlarda yetkin oldukları görülürse ergenlik çağına geldiklerinde malları kendilerine teslim edilmelidir. Yetimler büyüdükten sonra mallarını teslim alacaklar diye israfa

³² Muhammed Ali Sâbûnî, *Tefsîru âyâtî-l ahkâmi mine'l Kurân* (Beyrut: Daru'l Kütübi'l İlmîyye, 2004), 1/310-311.

³³ en-Nisâ, 4/6.

düşmek, yetimin aleyhinde olacak şekilde harcamalarda bulunmak ise İslam ahlakı ile bağdaşmamaktadır. Diğer yandan yetimleri himaye edenlerin zengin olması durumunda onların mallarına dokunmaması emredilmekte, fakir olması durumunda ise hizmeti karşılığı kadar yetimin malından istifade etmesine müsaade edilmektedir. Bunu yaparken de aklın ve dinin kabul edebileceği kadar istifade etmesi uygun olacaktır.³⁴

5. Yetim Malı Yemek

İslam'ın ilk yıllarında, cahiliye döneminden³⁵ kalma birtakım toplumsal problemlerin ve ahlakî zafiyetlerin devam ettiği görülmektedir. Kur'an-ı Kerim toplumda devam eden bu problemlere el atmakta ve onları ya tamamen kaldırmakta ya da ıslah etmektedir. Yetimler ve onların malları hususu da Kur'an-ı Kerim'in üzerinde durduğu ve genişçe yer verdiği önemli bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Âyetlere bakıldığında yetimlerle ilgili gündeme gelebilecek ve istismar edilebilecek her bir mesele için bazı kuralların konulduğu, insanların bu meselelerde nasıl davranacakları gibi hususların izah edildiği görülmektedir. Aşağıdaki âyet, yetimlerin mallarının korunması, haksız yere yenmemesi ve haksız bir şekilde yiyenlerin âhirette karşılaşacakları muameleler gibi hususlara dikkatleri çekmektedir:

*“Yetimlerin mallarını haksız yere yiyenler, ancak ve ancak karınlarını doldurmasıya ateş yemiş olurlar ve zaten onlar çılğın bir ateşe (cehenneme) gireceklerdir.”*³⁶

Bu âyet nazil olduğunda evinde yetim himaye edenler, yetimlerin yiyeceklerini

³⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Muessesetü'r-Risale, 2000), 7/574-595; Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhîd* (Beyrut: Daru'l Fikr, 1999), 3/520-522; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/19.

³⁵ Câhiliye kavramı ve dönemi için bk. Mustafa Fayda, “Câhiliye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/17-19.

³⁶ en-Nisâ, 4/10.

ve içeceklerini kendi yiyecek ve içeceklerinden ayırmaya başlamışlardır. Bunun neticesinde yetimlerin yiyecekleri artmaya başlamış ve artan bu kısmı, haksız bir şekilde yetim malı yeriz endişesi ile saklamışlardır. Tüketilmeyen bu fazlalık ise zamanla bozulmaya başlamıştır. Âyetteki ağır tehdit karşısında korkan sahabe, yetimleri himaye etmekten uzak durmaya çalışmış ve bu hususta zor durumda kalmıştır. Durumu Hz. Peygamber'e (s.a.v.) bildirdiklerinde: *"Bir de sana yetimleri soruyorlar. De ki: "Onların durumlarını düzeltmek hayırlıdır. Eğer onlara karışıp (birlikte yaşar)sanız (sakıncası yok). (Onlar da) sizin kardeşlerinizdir. Allah bozguncuyu yapıcı olandan ayırır. Allah dileyseydi sizi zora sokardı. Şüphesiz Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir."*³⁷ âyeti inmiş ve sahabe, himaye ettikleri yetimler ile aynı sofrayı tekrar paylaşmaya başlamıştır.³⁸ Hz. Peygamber (s.a.v.), her türlü meşakkate rağmen yetimlere bakan, onları kendilerine tercih edenlerin, cennette kendisine komşu olacakları müjdesini vermiştir.³⁹ Sahabenin bu husustaki gayret ve hassasiyeti ise *"kâfilü'l-yetîm/ yetime kol kanat geren kimse"*⁴⁰ olmak içindir.⁴¹

Dolayısıyla âyette, yetimleri kendi hallerine bırakmaktansa onları kollayıp gözetlemek, onların durumlarını ıslaha çalışmak daha uygun ve hayırlı bir davranış olarak dikkatlere sunulmaktadır. Bu durumda yetimlerin hallerini düzeltmek niyeti ile onlarla bir arada durmak, mallarına el sürmek, onlara iyi bir gelecek bırakabilmek için mallarını artırmak, onları eğitmek ve terbiye etmek âyetin tavsiye ettiği önemli hususlardandır.⁴² Neticede kötü bir niyet taşımadan yetimlerin mallarından yenilmesinde bir beis yoktur. Âyette yasaklanan durum ise yetimlerin mallarının gasp edilerek kötüye kullanılması ve zayi edilmesidir.

İnsanî ve İslamî sorumluluk gereği çevredeki yetimlerin korunması, kendi

³⁷ el-Bakara, 2/220.

³⁸ Ebû Dâvûd, "Vesâya", 7.

³⁹ Buhârî, "Talâk", 25.

⁴⁰ Buhârî, "Talâk", 25.

⁴¹ Mehmet Görmez vd., *Hadislerle İslam* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 4/295.

⁴² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/89-90.

ayakları üzerinde durabilecekleri ve mallarını idare edebilecekleri seviyeye gelinceye kadar mallarının muhafazası önem arz etmektedir. Bu minvalde yetimlerin mallarını muhafaza etmek ne kadar önemli ise onların mallarını yemek, israf etmek ve kötüye kullanmak da o kadar kötü bir davranış olup aynı zamanda büyük bir günahdır.

Yetimlerin mallarının muhafazasına gelince bu birkaç şekilde gerçekleşebilmektedir. Birincisi yetimin malını atıl duruma düşürmeden, değer kaybettirmeden işleterek ve çalıştırarak artırmak şeklinde olmaktadır. İkincisi ticaret yaparak, kiraya vererek veya ekip biçerek o malı artırmaktır. Üçüncüsü ise malı zamanı geldiğinde teslim etmektir. Yani yetim, rüştüne ulaşmadan ona malını teslim etmek doğru olmadığı gibi vakti geldiğinde teslim etmeyip geciktirmek de doğru değildir.⁴³

Yetimler, Allah Teâlâ'nın toplumlara yüklediği emaneti olup onların mallarını muhafaza etmek de bu emanete sahip çıkmanın bir gereğidir. Yetimin malını haksız yere yiyenler, gasp edenler, kendi değersiz malları ile değiştirenlerin, bu emanete ihanet içerisinde olduklarını bilmeleri gerekmektedir. Tüm bunların neticesinde her bir toplumun yetimlere yönelik birtakım yasal tedbirler almasına rağmen yetimler ve malları çeşitli sebeplerle israf edilmekte ve haksız yere yenmektedir.⁴⁴

Yetim malına karşı hassasiyetin kültürümüzde de önemli bir yerinin olduğunu belirtmekte fayda vardır. Zira kamu malının korunmasında yetimin hakkı caydırıcı bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. *“Tüyü bitmemiş yetimin hakkı vardır.”* ifadesi hem insanların kötü niyetlerinin önünde bir set gibi durmakta hem de kamu malına karşı bir hassasiyet bilinci oluşturmaktadır.⁴⁵ Toplumumuzdaki bu hassasiyet ve duyarlılığın temelinde Hz. Ömer'in (r.a.) şu ifadeleri de etkili olmaktadır: *"Allah'ın malı benim yanımda yetimin malı gibidir. Şunu da bilin ki ben kendimi Allah'ın malları*

⁴³ Canan, *Kütüb-i Sitte*, 2/529-531.

⁴⁴ Ağırman, "Fert ve Toplumun Yetim ve Öksüzlere Karşı Sorumlulukları", 24.

⁴⁵ Eski, *Hak ve Sorumlulukları Bakımından İslam Hukukunda Yetimler*, 8.

üzerine yetim velisi gibi görüyorum. Zengin olursam hiç bir şey almaksızın onu dağıtırım. Fakir ve ihtiyaç sahibi olacak olursam da ondan ihtiyacım kadarını alırım."⁴⁶

Neticede yetimlerin malı hususu, Kur'an'ın önemle üzerinde durduğu, karnına ateş doldurmak kadar tehlikeli gördüğü bir mesele olup gerek yanında gerekse çevresinde yetim bulunan kişilerin yetimleri ve mallarını bir emanet hassasiyeti ile muhafaza etmeleri gerektiği bir hakikattir.

6. Yetime Nafakasını Vermek

Sosyal bir varlık olan insanın tek başına hayatını sürdürmesi mümkün görünmemektedir. Zira bazı ihtiyaçlar vardır ki bu ihtiyaçlar ancak diğer insanların yardımı ile giderilebilmektedir. Dolayısıyla her bir insan bir başka insana muhtaç durumda olup bu insanlar içerisinde de başkalarına en fazla muhtaç olan kişiler, baba gibi bir destekten mahrum olan yetimlerdir. Babadan mahrum olan yetimler nafakalarını temin etme noktasında zayıf ve muhtaç durumda olduklarından Allah Teâlâ, onların nafaka ihtiyaçlarının karşılanmasını emretmekte, din kardeşi olduklarını hatırlatmakta, yetimlere yapılacak her türlü yardım ve desteği Allah yolunda yapılan hayır kategorisinde değerlendirmekte ve şöyle buyurmaktadır:

"Sana Allah yolunda ne harcayacaklarını soruyorlar. De ki: "Hayır olarak ne harcarsanız o, ana-baba, akraba, **yetimler**, fakirler ve yolda kalmışlar içindir. Hayır olarak ne yaparsanız, gerçekten Allah onu hakkıyla bilir."⁴⁷

"Dünya ve ahiret hakkında düşünesiniz diye böyle yapıyor. Bir de sana yetimleri soruyorlar. De ki: "Onların durumlarını düzeltmek hayırlıdır. Eğer onlara karışıp (birlikte yaşar)sanız (sakıncası yok). (Onlar da) sizin kardeşlerinizdir. Allah bozguncuyu yapıcı olandan ayırır. Allah dileyseydi sizi zora sokardı. Şüphesiz Allah mutlak güç sahibidir, hüküm

⁴⁶ Muhammed Yusuf Kandehevî, *Hayâtu's-Sahâbe*, çev. Ahmet Meylani (İstanbul: Divan Yayınları, 1980), 4/251; Sâbûnî, *Tefsîru âyâtî-l ahkâmi mine'l Kurân*, 1/315.

⁴⁷ el-Bakara, 2/215.

*ve hikmet sahibidir.*⁴⁸

Görüldüğü üzere yetimlerin nafakalarını temin etmek Kur'an'ın önemle üzerinde durduğu bir konudur. Yetimlerle aynı ortamı paylaşanların, onların nafakalarını temin ederken mallarını islah etmelerinde, fayda sağlamak amacıyla mallarını kendi mallarına katmalarında herhangi bir problem görünmemektedir. Hatta bu şekilde bir muamele, kişinin, din kardeşi olmanın verdiği sorumlulukla art niyetten uzak, nafaka temininde iyi niyet sahibi olduğunu göstermektedir.⁴⁹

Âyetlerden de anlaşılacağı üzere yetimlerin nafakalarını elde etmelerini sağlamak ilgili kişilerin asli görevlerinden sayılmaktadır. Bununla birlikte Allah Teâlâ, bu vazifeyi yetimlerin yakınlarından başlamak üzere toplumun her bir ferdine yüklemektedir. Bu vazife ihmal edildiği takdirde bir sığıntı gibi büyüyen yetimler sosyal ve psikolojik problemlerle birlikte yetişerek güçsüz, faydasız bireyler olmakta, bazen de kötü yollara düşmek sureti ile topluma yük olmakta ve dezavantajlı bir konuma düşmektedir.⁵⁰ Bu nedenle yetimlik meselesinin hem insanî hem de İslamî bir vazife olduğu, zihinlerde sürekli canlı tutulması gerekmektedir.

7. Yetimin Geleceğini Düşünmek

Bir ailenin değer verdiği, önemsemediği meselelerden birisi de evlatlarına iyi bir gelecek hazırlamaktır. Bunun için aileler var güçleri ile çalışmakta, çocuklarına iyi bir ev, iyi bir araba almak, onların ileride rahat bir hayat sürmelerini sağlamak için yatırımlar yapmaktadırlar. Anne babası olan çocuklar bu imkânlarla sahipken

⁴⁸ el-Bakara, 2/220.

⁴⁹ Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî Vâhidî, *el-Basît fî tefsîri'l-Kur'ân* (İmadetü'l Bahsi'l İlmîyye, 2009), 4/160-161; Celâleddin Mahallî - Celâleddin Süyûtî, *Tefsîrü'l-Celâleyn* (Diyarbakır: Seyda Yayınları, 2016), 35; Muhammed Ebüssüûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, ts.), 1/220; Muhammed Ali Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr* (Beyrut: Dâru'l-jîl, 1979), 1/124.

⁵⁰ Ağırman, "Fert ve Toplumun Yetim ve Öksüzlere Karşı Sorumlulukları", 18.

yetimler ve onların geleceklere ne olacaktır? Hayatın ortasına düştüklerinde hangi acı gerçeklerle karşılaşacaklardır? Rızıklara kefil olan Allah Teâlâ,⁵¹ yetimleri de çaresiz bırakmamakta, onların geleceklere yakınlarından başlamak üzere topluma yüklemektedir. Adeta topluma, yetimlerin geleceğini hazırlamak gibi bir babalık görevi vermektedir. Aşağıdaki âyet bu hususu dile getirmektedir:

“Yetimleri deneyin. Evlenme çağına (bülüğa) erdiklerinde, eğer reşid olduklarını görürseniz, mallarını kendilerine verin. Büyüyecekler (ve mallarını geri alacaklar) diye israf ederek ve aceleyle getirerek mallarını yemeyin. (Velilerden) kim zengin ise (yetim malından yemeye) tenezzül etmesin. Kim de fakir ise, (ihtiyaç ve emeğine) uygun olarak yesin. Mallarını kendilerine geri verdiğiniz zaman da yanlarında şahit bulundurun. Hesap görücü olarak Allah yeter.”⁵²

Yetimler bülüğ çağına gelinceye kadar onların mallarının muhafaza edilmesi, onların geleceklere hazırlama, geleceklere için birikim yapma anlamına gelmektedir. Yetim bülüğa ulaşınca ve bülüğle birlikte rüştüne de erince,⁵³ malının hemen kendisine teslim edilmesi emri dikkat çekmektedir. Bunun için de bülüğ öncesinde yetimin malının iyi muhafaza edilmesi, haksız yere yenmemesi, israf edilmemesi ve yetimin maslahatının gözetilmesi, zengin olanın yemekten kaçınması, fakir olanın ise aklın ve dinin gerekleri doğrultusunda, hizmetinin karşılığı kadar yemesi gerekmektedir.⁵⁴

Yeni bir nizam kurmak üzere gelen İslam, buyrukları ile cahiliye dönemindeki birçok yanlış uygulamayı ortadan kaldırdığı gibi yetimlerin horlanması, mallarının

⁵¹ el-Ankebût, 29/60; ez-Zâriyât, 51/58.

⁵² en-Nisâ, 4/6.

⁵³ Rüşd kavramı için bk. Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/453; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, 2001), 1/371; Saffet Köse, “Rüşd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/298-300.

⁵⁴ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 9/498; Neseî, *Medârikü't-tenzi'l*, 1/332.

haksız yere yenmesi, eşya muamelesi görmesi gibi haksızlık ve zulümleri de ortadan kaldırarak yetimlere insanlık onurunu tekrar iade etmektedir. Neticede yetimlerin iyi bir gelecek elde edebilmeleri için başta yakınları olmak üzere emanetin sahibi olan tüm toplumun sorumlu olduğunun unutulmaması önem arz etmektedir.

8. Yetimlerin Evlendirilmesi Meselesi

Müslümanlar, Allah Teâlâ'nın emri ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünneti olan evlenme meselesinde gerekli hassasiyeti göstermekte, nikâhsız birlikteliklerden de sakınmaktadır. Yine onlar, zinadan ve zinaya yaklaştıracak işlerden uzak durmakta, *“Zinaya yaklaşmayın. Çünkü o, son derece çirkin bir iştir ve çok kötü bir yoldur.”*⁵⁵ âyetini zihinlerinde canlı tutmakta ve bu âyeti zinanın karşısında bir kalkan olarak değerlendirmektedir.

Diğer yandan gerek evlilik gerekse zina hususunda gerekli hassasiyeti göstermeyen insanlar da bulunmaktadır. Velayetleri altındaki yetimleri koruyup kollamaları gerekirken bazen kendileri o yetimlerle evlenmeyi istemektedir. Bu durumda, kimi zaman yetimlerin hakkı kötüye kullanılabilmekte ve onların hukuku hiçe sayılabilmektedir. Aşağıdaki âyette Allah Teâlâ, yetim kızlar hakkında adaletsizlik etmekten korkan ve çekinenleri, başka kadınlarla evlenmeye yönlendirmekte ve şöyle buyurmaktadır:

*“Eğer, (velisi olduğunuz) yetim kızlar (ile evlenip onlar) hakkında adaletsizlik etmekten korkarsanız, (onları değil), size helâl olan (başka) kadınlardan ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikâhlayın. Eğer (o kadınlar arasında da) adaletli davranmayacağınızdan korkarsanız o takdirde bir tane alın veya sahip olduğunuz (cariyeler) ile yetinin. Bu, adaletten ayrılmamanız için daha uygundur.”*⁵⁶

⁵⁵ el-İsrâ, 17/32.

⁵⁶ en-Nisâ, 4/3.

Yine aşağıdaki âyette de yetim kızlarla evlenme meselesi dile getirilmekte ve bu hususta insanlar adil olmaya ve hakkaniyete davet edilmektedir:

*“Kadınlar hakkında senden fetva istiyorlar. De ki: "Onlar hakkında size fetvayı Allah veriyor." Kitapta, kendilerine (verilmesi) farz kılınan (miras)ı vermediğiniz ve evlenmek istediğiniz yetim kızlara, zavallı çocuklara ve yetimlere adil davranmanıza dair, size okunmakta olan âyetler de bunu açıklıyor. Ne hayır yaparsanız şüphesiz Allah onu bilir.”*⁵⁷

Yukarıda zikrettiğimiz âyetler, esasında cahiliye döneminde yetim kızlar hakkında uygulanan çeşitli yanlış davranışları kaldırmaktadır. Zira bu dönemde yanında yetim bir kız bulunan kişi, onun kendisine ait olduğunu, artık kimsenin onunla evlenemeyeceğini göstermek için yetim kızın üzerine kendi elbisesini atardı. Bu hareket neticesinde o yetimle kimse evlenemez, kendisi ise yetim kızın güzelliği ya da çirkinliğine bakarak onunla evlenir veya evlenmezdi. Güzel ise evlenerek çirkin ise başkalarının o yetimle evlenmesini yasaklayarak yetime varis olurdu. Allah Teâlâ ise indirdiği bu âyetlerle çok çirkin bir davranış olan bu uygulamayı kaldırmaktadır.⁵⁸

Neticede yetimlerin hak ve hukukunu çiğnemedi onlarla evlenmek, onları başkalarıyla evlendirmek ve Kur’an’ın kaldırdığı cahiliye örf ve âdetlerinden uzak durmak için gayret sarf etmek gerekmektedir.

9. Yetimliğin Sona Ermesi

Yetim kavramını izah ederken söylediğimiz gibi babası olmayan çocuğa yetim denilmektedir. Ancak yetimlik bir ömür devam etmekte midir? Yoksa belli bir döneme kadar mı babası olmayan bir çocuğa yetim denilmektedir? Bu meseleye, Hz. Ali’den (r.a.) gelen bir rivayette Hz. Peygamber (s.a.v.) şu şekilde açıklık

⁵⁷ en-Nisâ, 4/127.

⁵⁸ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsir bi'l-me'sûr* (Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.), 2/709; Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, 1/279-280.

getirmektedir:

"İhtilamdan sonra yetimlik kalmaz..."⁵⁹

İbn Abbas'a (r.a), "Yetimlik ne zaman biter?" diye sorulduğunda, "Ömrüme yemin ederim ki, adam vardır, sakalı çıkar da hala kendi hakkını almaktan aciz, kendi namına bir şey vermekten acizdir. İşte kişi kendi alacağında, başkalarının alışverişi gibi doğru ve yeterli davranabiliyorsa, artık o zaman yetimlik durumu sona ermiş demektir." şeklinde bir izahta bulunmuştur.⁶⁰ İbn Abbas'ın (r.a.) açıklamasından, çocuğun rüştüne ermesi ile yetimliğinin kalkacağı anlaşılmaktadır. Bu iki rivayeti birlikte değerlendirdiğimizde yetimliğin kalkması için bülüğa ermek yetmemekte, aynı zamanda bülüğa beraber ticarete kendi faydasına olacak şeyleri gözetebilmesi, iyi ile kötüyü ayırt edebilmesi anlamına gelen ve aklî bir olgunluk olan rüştüne de ermek gerekmektedir.⁶¹

Aşağıda zikredeceğimiz âyetlerden de yetimliğin bülüğ ve rüşd ile kalkacağı çok açık bir şekilde anlaşılmaktadır:

"Evlilik çağına gelinceye kadar yetimleri (gözetip) deneyin, eğer onlarda akılcı bir olgunlaşma görürseniz hemen mallarını kendilerine verin..."⁶²

"Rüşd çağına erişinceye kadar, yetimin malına, sadece en iyi tutumla yaklaşın..."⁶³

"Yetimin malına, rüştüne erinceye kadar, ancak en güzel bir niyetle yaklaşın. Verdiğiniz sözü de yerine getirin. Çünkü verilen söz, sorumluluğu gerektirir."⁶⁴

Netice itibarıyla yetimliğin bülüğ ve rüşd ile son bulduğunu, bülüğ ve rüştüne erdiği halde kendisine yetim denilenlere ise mecazen yetim denildiğini ifade etmek

⁵⁹ Ebû Dâvûd, "Vesaya", 9.

⁶⁰ Müslim, "Cihad", 137.

⁶¹ Rüşd hakkında detaylı bilgi için bk. Köse, "Rüşd", 35/298-300; Hamdi Döndüren, "Rüşd", Şamil İslam Ansiklopedisi (İstanbul: Şamil Yayınları, 2000), 7/75-76.

⁶² en-Nisâ, 4/6.

⁶³ el-En'âm, 6/152.

⁶⁴ el-İsrâ, 17/34.

uygun olacaktır.

Sonuç

Mahlukâtın en şerefli varlıklarından olan insan, Allah Teâlâ'nın yeryüzündeki halifesi olarak yeryüzünü imar etme sorumluluğunun da sahibidir. Bu sorumluluğunu yerine getirirken bir yandan yaratıcıya diğer yandan ise yaratılanlara karşı vazifeleri bulunmaktadır. Yüce Allah'a karşı gerçek manada bir kul olmak O'na karşı en temel vazifesi iken babadan mahrumluğu ifade eden yetimleri korumak, kollamak, himaye etmek ve onları topluma kazandırmak da topluma karşı yerine getirmesi gereken vazifelerin başında gelmektedir.

Dünyaya yetim olarak gönderilen Hz. Peygamber'i (s.a.v.) kendi koruması altına alan Allah Teâlâ, Hz. Peygamber (s.a.v.) nezdinde tüm yetimleri de kendi koruması altına aldığını beyân buyurmakta ve yetimlerle alakalı olarak birçok müjde ve uyarılarda bulunmaktadır.

Allah Teâlâ'nın topluma birer emaneti olan yetimlere sahip çıkmak, onların yakınlarından başlamak üzere toplumsal bir vazife olarak tüm topluma verilmektedir. Allah Teâlâ, İslamiyet'in ilk yıllarından itibaren yetimlere iyi muameleyi emretmekte, cahiliye dönemindeki yanlış uygulamaları tamamen kaldırmakta ve yetimlere insanlık şerefini yeniden iade etmektedir.

Bununla birlikte yetimlik, bir imtihan gereği toplumsal hayatın bir hakikati olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu hakikat, yetimler için olduğu kadar onların yakınlarından başlamak üzere toplumun her bir ferdi için de imtihan sebebi sayılmaktadır. İslah edenle fesat niyeti taşıyanları ortaya çıkaran bu imtihan neticesinde, yetimlerin ıslahı için çalışıp onları topluma kazandıranlar ile fesadı için çalışıp hem yetimlere zarar veren hem de onları toplumsal bir problem haline getirenler, âhirette karşılıklarını alacaklardır.

Yalnızlığın, güçsüzlüğün, muhtaçlığın ifadesi olan yetimlik, göz ardı edilmemesi

gereken bir meseledir. Yetimler, maddi yönden desteklendiği gibi mânevî yönden de desteklenmelidir. Yetimlerin maddi ihtiyaçlarının yanında mânevî ihtiyaçları eksik bırakıldığı takdirde, bu ihtiyaçların, yetimlerin aleyhine olacak şeylerle karşılanacağı unutulmamalıdır.

Sonuç olarak, bir toplumun cenneti ya da cehennemi olabilecek yetimler hakkındaki vazifeler, en azından yetimlik ortadan kalkıncaya kadar, yerine getirildiği oranda insanî ve İslamî vazifelerin yerine getirilmiş olabileceğini ifade etmek gerekmektedir.

Kaynakça

- Ağırman, Cemal. “Fert ve Toplumun Yetim ve Öksüzlere Karşı Sorumlulukları”. *Dinbilimleri Akademik Arastırma Dergisi* 7/2 (2007), 9-30.
- Arı, Abdüsselam. “Yetim”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/501-503. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Aydoğdu, Rukiye. “Peygamber’in Yetimleri”. *Diyanet Aylık Dergi* 280 (2014).
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes‘ûd b. Muhammed el-Ferrâ’. *Meâlimü’t-tenzîl*. 5 Cilt. Beyrut: Daru İhyai’t Türesi’l-Arabî, 1999.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl*. 5 Cilt. Beyrut: Daru İhyai’t Türesi’l-Arabî, 1997.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur’an’ı Kerim’in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu’l-Buhârî*. 9 Cilt. Dımeşk: Daru Tavgi’n Necat, 2001.
- Canan, İbrahim. *Kütüb-i Sitte: Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*. ed. Ahmet Hikmet Ünalmiş. 18 Cilt. Ankara: Akçağ Yayınları, 1988.
- Döndüren, Hamdi. “Rüşd”. *Şamil İslam Ansiklopedisi*. 7/75-76. İstanbul: Şamil Yayınları, 2000.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş‘as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü’l Asriyye, ts.
- Ebüssuûd Efendi, Muhammed. *İrşâdü’l-akli’s-selîm ilâ mezâya’l-Kitâbi’l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai’t-Turasi’l-Arabî, ts.
- Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân. *el-Bahrü’l-muhît*. 10 Cilt. Beyrut: Daru’l Fikr, 1999.
- Eski, Nurullah. *Hak ve Sorumlulukları Bakımından İslam Hukukunda Yetimler*. Konya:

Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Fahredden er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 3. Basım, 1999.

Fayda, Mustafa. "Câhiliye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/17-19. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Görmez, Mehmet vd. *Hadislerle İslam*. 7 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru Tunusiyye, 1984.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. *Sîretü'n-nebeviyye*. 4 Cilt. Kahire, 1936.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*. 8 Cilt. Daru Tayyibe, 2. Basım, 1999.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 2001.

İsfahânî, Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. Dımeşk: Daru'l Kalem, 1991.

Kandehlevî, Muhammed Yusuf. *Hayâtu's-Sahâbe*. çev. Ahmet Meylani. 4 Cilt. İstanbul: Divan Yayınları, 1980.

Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2007.

Köse, Saffet. "Rüşd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/298-300. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-*

Kur'ân. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.

Mahallî, Celâleddin - Süyûtî, Celâleddin. *Tefsîrül-Celâleyn*. Diyarbakır: Seyda Yayınları, 2016.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-uyûn*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc. *Sahîh-i Müslim*. 5 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, ts.

Nesefî, Ebü'l-Berekât. *Medârikü't-tenzi'l-ve hakâiku't-te'vil*. 3 Cilt. Beyrut: Dar İbn Katheer, 7. Basım, 2017.

Öcal, Mustafa. "Yetim". *Şamil İslam Ansiklopedisi*. 8/291-292. İstanbul: Şamil Yayınları, 2000.

Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-Tefâsîr*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-jîl, 2. Basım, 1979.

Sâbûnî, Muhammed Ali. *Tefsîru âyâti-l ahkâmi min el-Kurân*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l Kütübi'l İlmiyye, 2004.

Sa'lebî, Ebü İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-beyan an tefsiri'l-Kur'an*. 10 Cilt. Beyrut: İhyau Turasi'l-Arabî, 2002.

Semerkandî, Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Bahrü'l-ulûm*. 3 Cilt, ts.

Seyyid Kutub. *fî Zilâli'l-Kur'an*. çev. Salih Uçan vd. 10 Cilt. İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1991.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsir bi'l-me'sûr*. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.

Şakir, Mahmud. *Hız. Âdem'den Bugüne İslam Tarihi*. çev. Ferit Aydın. 8 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 3. Basım, 1995.

Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye*

min'îlmi't-tefsîr. 6 Cilt. Dımeşk: Daru İbni Kesir, 1993.

Şimşek, M. Sait. *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*. 5 Cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Muessesetü'r-Risale, 2000.

Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî. *el-Basît fî tefsîri'l-Kur'ân*. 25 Cilt. İmadetü'l Bahsi'l İlmiyye, 2009.

Yetim Vakfı. "2019-2020 Dünya Yetim Raporu". Erişim 28 Mayıs 2022.
<https://yetimvakfi.org.tr>

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Yenda Yayın-Dağıtım, ts.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve'uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l Kitabi'l Arabî, 3. Basım, 1986.



Kur'ân'da Hayvanların Zikredilmesi, Hikmetleri ve Faydaları

Mentioning Animals in the Qur'an, Their Wisdom and Benefits

Mehmet YOLCU

(Yüksek Lisans)

Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İlahiyet Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir
Anabilim Dalı

Yildirim Beyazıt University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences,
Department of Tefsir
Ankara, Turkey

m_yolcu@hotmail.com

ORCID: 0000-0001-6473-5776

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 12 Mart / March 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 15 Haziran / June 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Yolcu, Mehmet. "Kur'ân'da Hayvanların Zikredilmesi, Hikmetleri ve Faydaları". *Darülhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 2 (Haziran 2022), 220-242.

İntihal/ Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. /This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

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

Yayıncı / Published by: Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslam Araştırmaları Merkezi/ Cankiri Karatekin University Darulhadis Islamic Studies Center

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır./ Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.

Öz

Kur'an'da Allah birçok âlemi yarattığından bahsetmektedir. Bu âlemlerden biri de hayvanlar âlemidir. Allah, hayvanların insanlara önemli bir nimet olarak verildiğini, insanların hayvanlardan çeşitli şekillerde istifade ettiğini, hayvanların dünya hayatının bir süsü olduğunu ve insanların hayvanlardan ibret alması gerektiğini ifade etmiştir. Kur'ân'da hayvanlar Allah'ın varlığının, peygamberliğin ve yeniden dirilmenin bir ispatı olarak da karşımıza çıkmaktadır. Hayvanlardan bahseden bu ayetler tetkik edildiğinde Allah'ın varlığı, birliği ve hayvanların yaratılış hikmetleri daha iyi anlaşılmalı olacaktır. İnsanın, kendisi için birçok fayda barındıran hayvanların yaratılışlarındaki gaye ve hikmetleri anlayarak onların haklarına riayet etmesi, bir şükür ifadesi olmasının yanında dünyadaki ekolojik dengenin korunması açısından da son derece önemlidir. Bu çalışmanın amacı, Kur'ân'da bahsi geçen hayvanların tespit edilmesi ve onların Kur'ân'a göre sağladıkları faydaların ortaya konulmasıdır. Sonuç olarak insanlar, hayvanların yaratılış gaye ve hikmetlerini daha iyi anlamalı ve onların haklarına riayet etmelidir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân-ı Kerîm, Hayvan, Hikmet, Fayda

Abstract

In the Qur'an, Allah mentions that He created many worlds. One of these realms is the animal kingdom. Allah has stated that animals are given to humans as an important blessing, that humans benefit from animals in various ways, that animals are an ornament of the worldly life, and that humans should take a lesson from animals.

Mankind has benefited from animals in many ways since the day it was created. Animals have been an important part of human life. In the Qur'an, animals appear as proof of the existence of Allah, prophethood and resurrection. When these verses about animals are examined, the existence and unity of Allah and the wisdom

behind the creation of animals will be better understood. It is extremely important for people to understand the purpose and wisdom in the creation of animals, which have many benefits for them, and to obey their rights, as well as being an expression of gratitude, in terms of preserving the ecological balance in the world.

The aim of this study is to identify the animals mentioned in the Qur'an and to reveal the benefits they provide. As a result, people should better understand the purpose and wisdom of the creation of animals and respect their rights.

Keywords: Tafsir, Quran, Animal, Wisdom, Benefit

Giriş

“Arapça aslı *hayevân* olan kelime, diğer Sâmi dillerinde de bulunan “hy /hyv” (yaşamak, canlı olmak) kökünden gelen “canlı, diri” anlamında bir isimdir.” Seyyid Şerîf el-Cürcânî’ye göre hayvan büyüyen, hisseden, irade ile hareket eden cisimdir.¹ Bu kelime, Arapça’da ve Türkçe’de *hayvân* şeklini almış ve yaygın olarak bu şekilde kullanılmaktadır.

Kur'an, insana kâinatın nasıl ve niçin yaratıldığı konusunda çok çeşitli bilgiler vermektedir. Ayrıca insanın onunla nasıl bir irtibat ve ilişki içerisinde olması gerektiği hakkında rehberlik etmektedir. Çeşitli ayetlerde, insanın yakın çevresine (yeryüzüne) ve uzak çevresine (uzaya) dikkati çekilmekte, onlar hakkında düşünmesi istenmektedir. Kur'an-ı Kerîm'in kâinatla ilgili ayetleri, insanlara Allah'ın varlığı ve birliği hakkında bilgiler vermektedir.² Ayrıca insan dışındaki diğer varlıkların insanın emrine musahhar kılındığı hatırlatılarak, canlı ve cansız varlıkların

¹ Cürcânî, Seyyid Şerîf, Tarîfât: Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü Çev. Arif Erkan. (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 91.

² el- En'am 6/38, İsrâ 17/44, Meryem 19/93.

yaratılışı, tabiat olaylarının meydana gelişi, dünyanın yapısı veya özellikleri hakkında öğrendiği bilgiler, insanı tefekküre sevk etmektedir.³

Allah kâinatı ve yaşadığımız yeryüzünü bir dengeyle yaratmıştır.⁴ İnsanın, önemli bir kulluk görevi de kainattaki bu dengeyi muhafaza etmektir. Kendisine sunulan nimetlerden yararlanırken de bu dengeyi gözetmesi gerekir.⁵ Bugün yeryüzünde yaşanan kıtlık, doğal afet, salgın ve küresel ısınma gibi sıkıntılar aslında yeryüzündeki dengenin bozulmasının bir sonucudur. Yeryüzünde ekolojik bir denge vardır. Mesela İnsanlar hayvanlardan gıda, elbise, barınma, yük taşıma ve savaş aracı olarak, hayvanlar da bitkilerden gıda ve tüketim malzemesi olarak faydalanmaktadır. Su ise tüm canlılar için hayati önem taşımaktadır. Bunlardan biri bozulduğunda, denge bozulmakta ve hepsini etkilemektedir. Dünyadaki varlıklar canlı ve cansız olarak iki kısma ayrılırken her iki kısım arasında mükemmel bir uyum ve hiyerarşi mevcuttur.⁶ İnsanlar için birçok faydaları bulunan ve bir hikmet üzere yaratılan hayvanlar, diğer varlıklar gibi ekolojik dengenin vazgeçilmez bir unsuru konumundadırlar. Ayrıca hayvanlar yaratılış itibari ile başıboş yaratılmamıştır. Ayetlerden anladığımızı göre yaratılışlarının bir gayesi vardır. Üstelik hayvanları yaratan Rabbimiz “Hayy” ismiyle onlara hayat bahşetmiştir.⁷

Allah'ın yaratmış olduğu ve bizim içinde yaşadığımız bu evrende birçok canlı bulunmaktadır. İnsanoğlunun, hayatını idame ettirebilmesi ve ihtiyaçlarını giderebilmesi için şüphesiz hayvanların önemli bir yeri vardır. Allah, Kur'an'ı Kerîm'de insanın yaratılış gayesinin kulluk etmek olduğunu, kâinatın da insanın

³ Nurettin Turgay, *Kur'an Açısından Hayvanlar ve Bitkiler* (Ankara: Fecr Yayınları, 2011), 17-18.

⁴ Kur'an-ı Kerîm Meâli, çev. Halil Altuntaş- Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), El-Rahman 55/7.

⁵ Verilen Nimetlere Şükür ve Şükredilmediği Zaman Neler Olacağı Hakkında Bkz. Arslan Karaoğlu, "Nûr Sûresi 39-40. Âyetleri Bağlamında İnkârcı Tutum ve Davranışların Allah Katındaki Değeri" Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 6/10 (Mart 2019), 10.

⁶ Ramazan Turan, "İbn Miskeveyh'in Nefs Anlayışı" Tasavvur/Tekirdağ İlahiyat Dergisi 5/1 (Haziran 2019), 208.

⁷ Sabri Erturhan, "Hayvan Öldürme İle İlgili Fikhî Hükümler" Bilimname 6/1 (Haziran 2009), 100.

istifadesine sunulduğunu⁸ vurgular. Bu vesile ile Kur'ân-ı Kerîm'de hayvanlara genişçe yer verilmiş ve faydalarına işaret edilmiştir. Hayvanların Kur'ân'da çeşitli yönleriyle bahsedilmesi elbette tesadüfi bir tutum değildir.⁹

İnsanlar gibi çift olarak¹⁰ sudan yaratılan hayvanlar, yaratılış itibariyle, uçan, yürüyen, sürünen¹¹ vb. çeşitli şekillerde ve renklerde¹² yaratılmışlardır. Bu yaratılışları alelade bir yaratılış değil, Allah'ın varlığının bir delili şeklinde muazzam bir yaratılıştır. Hayvanlar da insanlar gibi birer topluluk olarak yaratılmışlar ve o şekilde yaşamaktadırlar.¹³ Ayrıca hayvanlar yeryüzünü imar etme misyonuyla yaratılan insanın emrine de musahhar kılınmışlardır.¹⁴ İnsandan daha büyük kütle ve güce sahip deve veya sığır sürüsüne bir kişinin hükmetmesine, saatlerce sırtında yolculuk yapmasına ve yük taşımaya hayvanların boyun eğmesi etmesi bunun en güzel örneğidir. Hayvanların insanın emrine verilmiş olması, kişinin ona zulmetmesi veya bu konuda savurganlık yapması anlamına gelmez. Bilakis bu konuda merhamet ve dengenin gözetmesi emredilmiştir.¹⁵ Çünkü Allah'ın varlığının bir delili konumundaki canlı veya cansız varlıklar insan için değerli bir nimettir.¹⁶ Bu bağlamda konu "Hayvanlarda Aklın Varlığının Kur'ân Çerçevesinde

⁸ el-Mülk 67/15, el-Hicr 15/20.

⁹ 661 (1263) yılında yazılan Zekeriyâ el-Kazvî'nin Acâ'ibü'l-mahlûkât ve garâ'ibü'l-mevcûdât adlı kitabının zooloji kısmında yaklaşık 130 hayvan hakkında bilgi verilmektedir. Benzer bir önemli çalışma da Hamdullah el-Müstevfî el-Kazvî'nin Farsça Nüzhetü'l-kulûb'udur. Müellifin 740 (1339) yılında tamamladığı kitabın zooloji kısmında 228 hayvanın Farsça, Arapça, Türkçe ve Moğolca isimleri verilmiştir.

¹⁰ ez-Zâriyat 51/49.

¹¹ en-Nur 24/45.

¹² E l-Fâtır 35/28.

¹³ el-En'am 38.

¹⁴ Yasin 36/71-73.

¹⁵ Ali Osman Ateş, "İslam ve Doğal Hayatın Korunması" Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD) 3/1 (Mart 2003), 1.

¹⁶ Necmettin Çalıışkan, *Kur'ân'da İnsanın Canlı Nebât-Hayvânât ve Cansız Cemâdât Varlıkları İlişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans Tezi, 2010), 115.

Değerlendirilmesi”¹⁷ adlı makale ile “Kur’ân’da İsmi Geçen Hayvanlar ve Bunların Zikrediliş Sebepleri” adlı Yüksek Lisans tezi olarak çalışılmıştır. Ancak hayvanların faydaları ve hikmetleri konusunun daha spesifik olarak ve içerik bakımından da fayda ve hikmetleri konusunun çalışılmasının faydalı olacağı kanaati hasıl olmuştur.

1. Kur'an'da Hayvanlarla İlgili Kullanılan Lafızlar

Kur'an'ı Kerîm'de Rabbimiz bizlerin ibret alması için çeşitli misaller vermekte ve bazı kıssalar anlatmaktadır. Özellikle hayvanlar birçok kıssada yer almakta, misal getirilen hayvanlarla, insanlara çeşitli mesajlar verilmektedir. “Kur'an, insanlara dünya ve ahiretin huzur ve saadetinin yolunu göstermek gayesi ile indirilmiştir. Kur'an, kâinata, tabiat düzenine, çevreye, yeryüzündeki bitki örtüsüne, çeşitli hayvanlara bakmamızı emrederek mesajlar vermektedir. Kur'an'a bakıp içindekileri incelediğimiz zaman, onda, bu konuda çeşitli bilgilerin yer aldığını görmekteyiz. Kur'an, çevreden, çevredeki su, hayvan ve bitkilerden çok yönlü bahsetmektedir. Kur'an'ın, çeşitli hayvan ve bitkilerden bahsetmesi, tesadüfi bir olay değildir”¹⁸ Hayvanların Kur’ân’da müstakil bir canlı topluluğu olarak zikredilmesi, İslam’ın hayvanlara verdiği değer bir göstergesi olarak da düşünülebilir.¹⁹ Ayrıca 5 sûre, ismini içeriğinde bahsedilen hayvan isimlerinden almaktadır.²⁰ “Bazı hayvanlar, Kur'an'da ismen zikredildikleri gibi, bazen de genel anlamda el-en'âm,²¹ el-vuhûş,²²

¹⁷ Ahmet Gündüz, “Hayvanlarda Aklın Varlığının Kur’ân Çerçevesinde Değerlendirilmesi” Şarkiyat 10/1 (Nisan 2018), 114-142.

¹⁸ Nurettin Turgay, “Kur’ân’da Adı Geçen Bitkiler ve Hayvanlar”, Çevre ve Din Uluslararası Sempozyumu, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2008), 274.

¹⁹ Sadrul Eslam Tahiri, “İslam Hukukunda Hayvan Hakları” Universal Journal of Theology 6/1 (Haziran 2021), 388.

²⁰ bk. el-Bakara Suresi, en-Nahl Suresi, en-Neml Suresi, el-Ankebut Suresi, el-Fil Suresi.

²¹ el-Maide 5/1,95 .

²² et-Tekvir 81/5.

el-behîme,²³ dabbe,²⁴ sebu',²⁵ tayr,²⁶ gibi isimlerle de anılmaktadırlar. Şimdi kısaca bu kavramlara değinecek olursak;

En'am: Kur'an-ı Kerîm'de bir sûreye isim olan ve hayvanlar için kullanılan *En'âm* tabiri, deve, inek ve koyunların ortak adıdır. "Yürümelerindeki yumuşaklık dolayısıyla onlara bu isim verilmiştir."²⁷ Deve, sığır, koyun ve keçi²⁸ anlamında kullanılmakta olan en'am kelimesi, Kur'an'da tekil olarak bir defa, çoğul olarak otuz iki defa geçmektedir. "Kadınlar, oğullar, yük yük altın ve gümüş, salma atlar, davarlar (en'am) ve ekinler gibi nefsin şiddetle arzuladığı şeyler insana süslü gösterildi."²⁹ Bu bağlamda hayatımızı kolaylaştıran ve özellikle bizler için önemli bir gıda kaynağı olarak nimet olan bu hayvanlardan, Kur'an'ı Kerîm'de ibret almamız istenilmektedir.³⁰

Behîme: Kur'an'da "*behîmetu'l-en'am*" şeklinde; eti yenen hayvanlar veya kurbanlık hayvanlar anlamında kullanılmıştır.³¹ Bununla birlikte tanımlarda, kuş ve yırtıcı olmayan tüm hayvanlar,³² aklı olmaması ve konuşma eksikliği sebebiyle dört ayaklı tüm hayvanları³³ veya yabani hayvanların behîme sınıfına girdiği söylenmiştir.³⁴ Kur'an'da "Çeşitli hayvanlar size helal kılındı."³⁵ ayetiyle eti yenilen

²³ el-Maide, 5/1.

²⁴ el-Enfal, 8/22.

²⁵ el-Maide, 5/3.

²⁶ en-Nahl, 16/79.

²⁷ Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî, *el-Cami' li-Ahkami'l-Kur'an* (İstanbul: Buruc Yayınları, 2003), 19/199.

²⁸ Emin Işık, "En'am Suresi" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11/169.

²⁹ Âl-i İmran 3/14.

³⁰ en-Nahl 16/ 66.

³¹ el-Hacc, 22/28,34.

³² Rağîb el-İsfahanî, "Müfredât", çev. AldulbakiGüneş - Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 174.

³³ el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, 6/12.

³⁴ el-Kurtubî, *el-Cami' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, 6/13.

³⁵ el-Maide, 5/1.

hayvanların ve Hacc Sûresinde de “... Allah’ın kendilerine rızık olarak verdiği kurbanlık (behime) hayvanlar...”³⁶ şeklinde kurbanlık hayvanların zikredilmesinden, kurbanlık olsun veya olmasın, eti yenilebilen hayvanların behîme olduğunu söyleyebiliriz.

Dabbe: Sözlükte “yavaş yürümek, hastalık ve elbisedeki ıslaklık”³⁷ gibi anlamlarda kullanılan dabbe kelimesi Kur’ân’da; güve böceği, hayvan ve kıyametin alametlerinden biri olan canlı anlamlarında on dört yerde tekil ve dört yerde de çoğul olarak geçmektedir.³⁸ Canlı anlamında, “Muhakkak yeryüzünde dolaşan canlıların Allah katında en kötüsü anlamayan ve düşünmeyen sağırlarla, dilsizlerdir.”³⁹ Hayvan anlamında, “Yeryüzünde yürüyen hiçbir hayvan ve iki kanadıyla uçan hiçbir kuş yoktur ki, sizin gibi birer ümmet olmasınlar.”⁴⁰ Güve böceği anlamında “...yalnız bir güve böceği yere dayandığı esasını yiyordu...”⁴¹, kıyamet öncesi yerden çıkacak canlı anlamında “Söylenen başlarına geleceği vakit, bunlar için yerden bir canlı çıkarırız...”⁴² ayetlerini örnek olarak verebiliriz. Tefsirlerdeki bilgilere göre kıyametin alametlerinden biri de yerden çıkacak *dabbe* adındaki bir yaratıktır. Tefsirlerde bu yaratıkla ilgili bazı bilgiler bulunmakla birlikte mahiyetinin nasıl olacağı ve nerde, ne zaman ortaya çıkacağı ile ilgili net bir bilgi bulunmamaktadır. El-İsfehâniye göre bilinme imkânı da yoktur.⁴³

Vuhûş: Kur’ân’da eti yenilen hayvanlar zikredildiği gibi vahşi hayvanlara da değinilmiştir. Vuhûş, Vahş kelimesinin çoğuludur ve “Yabani hayvan” anlamındadır.

³⁶ el-Hacc, 22/28,34.

³⁷ Firuzabadi, “*el-Kamûs*”, s. 411.

³⁸ Muhammed Fuad Abdulkaki, *el-Mu’cemu’l-Mufehres li-Elfazil-Kur’âni’l-Kerîm* (Kahire, Daru’l-Kutubi’l-Mısriyye, 1945), 252.

³⁹ el-Enfal, 8/22.

⁴⁰ el-En’am, 6/38.

⁴¹ es-Sebe, 34/ 14.

⁴² en-Neml, 27/82.

⁴³ en-İsfehâni, “*Müfredât*”, s.539.

Bu kelime Kur'ân'da Tekvir Sûresinde⁴⁴ geçmektedir. Bu ayette, kıyamet hallerini anlatılan olaylardan biri vahşi hayvanların bir araya toplanmasıdır. Yabani hayvanlar yırtıcı hallerini terk ederek güvenli yer aramak için yuvalarından fırlayacaktır.⁴⁵ Kıyametin, vahşi hayvanların bile dehşetinden etkilenerek bir araya gelip miskinleştiği bir gün olması hasebiyle, insanoğlunun o gün için hazırlık yapmasının önemi anlatılmıştır. Ayrıca yırtıcı hayvan anlamında bir ayette de *sebu'* kelimesi geçmektedir.⁴⁶ "Kur'an, Allah'ın bir bağıışı olarak insanın hayvanları eğitebilme yeteneğine dikkat çekmiştir."⁴⁷

Tayr: "Kanatlı ve uçabilen hayvanlara verilen isimdir."⁴⁸ *Tayr* kelimesi çeşitli türevleriyle birlikte Kur'ân'da yirmi sekiz defa geçmektedir.⁴⁹ Kuşlar tarih boyunca insanoğlu için imrenilen varlıklar olmuştur. Uçakların yapımında model alınan kuşların, yaratılışından ibret alınması gereken varlıklar olduğunu Rabbimiz Kur'ân'da bildirmektedir.⁵⁰

Bu genel tanımların dışında Kur'ân'ı Kerîm'de birçok canlı ismen zikredilmektedir. Bunları, aslan⁵¹, at⁵², bal arısı⁵³, balık⁵⁴, bildircin⁵⁵, bit⁵⁶, çekirge⁵⁷,

⁴⁴ et-Tekvir, 81/5.

⁴⁵ el-Kurtûbî, *el-Cami' li-Ahkami'l-Kur'ân*, 19/199.

⁴⁶ bk.: el-Maide, 5/3.

⁴⁷ Abdurrahman Kasapoglu, "Kur'an'da Koşullandırma Yoluyla Öğrenme -Hayvanların Koşullandırılması-" *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 5 / 2 (Nisan 2005), 57.

⁴⁸ Muhammed b. Yakup el-Firuzabadî, *el-Kamûsu'l-Muhît* (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 2011), 821.

⁴⁹ Abdalbaki, *el-Mu'cemu'l-Mufehres*, 433.

⁵⁰ en-Nahl, 16/79.

⁵¹ el-Müddessir, 74/38-51.

⁵² Âl-i İmran, 3/14.

⁵³ en-Nahl, 16/68.

⁵⁴ el-Enbiya, 21/87.

⁵⁵ Tâ-hâ, 20/80.

⁵⁶ el-A'raf, 7/133.

⁵⁷ el-Kamer, 54/7.

deve⁵⁸, domuz⁵⁹, eşek⁶⁰, fil⁶¹, hüdhüd kuşu⁶², inek⁶³, karga⁶⁴, karınca⁶⁵, keçi⁶⁶, kelebek⁶⁷, koyun⁶⁸, köpek⁶⁹, kurbağa⁷⁰, kurt⁷¹, kuş sürüsü (ebabil)⁷², maymun⁷³, örümcek⁷⁴, sinek⁷⁵, yılan⁷⁶ olarak sıralayabiliriz. Kur'ân-ı Kerîmde anlatılan konuların veya olayların daha iyi anlaşılması için verilen örneklerde, çeşitli tasvir ve temsiller kullanılarak birçok hayvan zikredilmiştir. Bu misallerle Allah insanlara çeşitli mesajlar vermiştir.

2. Kur'ân'da Hayvanların Zikredilmesinin Hikmetleri

Kur'an'ı Kerîm'de Rabbimiz bizlerin ibret alması için birçok misal vermekte ve bazı kıssalar anlatmaktadır. Özellikle hayvanlar birçok kıssada yer almakta, misal getirilen hayvanlarla insanlara çeşitli mesajlar verilmektedir. Ayrıca bazı sureler ismini sure içeriğinde bahsedilen hayvan isimlerinden almaktadır. Ayetlerde,

⁵⁸ el-Ğâşiye, 88/17.

⁵⁹ el-En'am, 6/145, El-Maide, 5/3.

⁶⁰ en-Nahl, 16/8.

⁶¹ Fil, 105/1.

⁶² en-Neml, 27/20-28.

⁶³ el-Bakara, 2/67-71.

⁶⁴ el- Mâide, 5/31.

⁶⁵ en-Neml, 27/ 18.

⁶⁶ el-En'am, 6/143.

⁶⁷ el-Kâria, 101/4.

⁶⁸ el-En'am, 6/143.

⁶⁹ el-Kehf, 18/18.

⁷⁰ el-Araf, 7/133.

⁷¹ Yûsuf, 12/13-17.

⁷² Fîl, 105/1.

⁷³ el-Maide, 5/60.

⁷⁴ el-Ankebût, 41-43.

⁷⁵ el-Bakara, 2/26.

⁷⁶ Tâhâ, 20/20.

hayvanların zikredilmesinin elbette birçok hikmetleri vardır. Genel olarak, onları da Allah'ın yarattığını hatırlatmak, bizleri yaratılışlarındaki gaye ve hikmetleri düşündürmeye sevk etmek, helal gıda ile ilgili fikhî düzenlemek, kurban ve zekât ibadetiyle Allah'a yakınlaşmanın bir vesilesi olduklarına vurgu yapmak ve sadece Allah adına kurban edilebilecekleri inancını yerleştirmek amacıyla Kur'ân-ı Kerîm'de hayvanlar zikredilmiştir.⁷⁷

Hayvanlar, Peygamber kıssalarında mucize ve ibret konusu olarak da zikredilmişlerdir. Bunların bir kısmının imtihan sebebi olarak geldikleri belirtilirken, bir kısmının da peygamberlerin nübüvvetlerini tasdiki için delil olarak anlatıldığını görmekteyiz. Hayvanların zikredilmesinin bir sebebi de insanların istifadesine sunulduklarını hatırlatmadır. Hayvanlar insanın emrine boyun eğen ve bir kısmı binek⁷⁸ olarak, bir kısmı gıda, bir kısmı ve daha birçok faydaları bulunan canlılardır.⁷⁹ Bunlar belirtilirken iyi ve temiz şeylerin helâl, necis ve iğrenç olanların da haram kılındığına vurgu yapılır.⁸⁰ Bu bağlamda necis olanlar isim isim zikredilmemiş sadece domuzun ismi bildirilmiştir. Ancak yenilmesi helal olan deve, sığır ve koyun gibi hayvanlara çeşitli vesilelerle atıf yapılmıştır.⁸¹

Allah'ın varlığının ispatına büyük önem verilen ve bu konuda pek çok deliller sunulan Kur'ân'da hayvanların zikri ile verilen mesajlardan biri de, Allah'tan başka yaratıcının olamayacağı hatta kendileri de bir yaratılmış olan, ölü hükmündeki, Allah'tan başka tapılanların bir sineği dahi yaratamayacaklarıdır. “Sizin Allah'tan başka taptıklarınız bir sinek dahi yaratamazlar.”⁸² Allah sinek gibi küçük varlıkları dahi

⁷⁷ Celal Çayır, *Kur'ân-ı Kerîm'de Zikredilen Hayvanlar ve Zikir Sebepleri*(Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999), 14.

⁷⁸ en-Nahl, 16/8.

⁷⁹ Yasin 36/71-73.

⁸⁰ el-Bakara, 2/172; el-Maide, 5/4; el-A'raf, 7/32.

⁸¹ Çayır, “Kur'ân-ı Kerîm'de Zikredilen Hayvanlar ve Zikir Sebepleri”, 59.

⁸² en-Nahl. 16/20-21.

büyük bir sanatla yaratmıştır. Zira tüm kâinat ve içindekiler bir ölçü ve sanatla yaratılmıştır.

Kur'ân'da, hayvanların Allah'tan aldıkları görev ve talimatlarının olduğu belirtilir. Bu açıdan hayvanların bazı konularda bilgi sahibi olduklarını söyleyebiliriz.⁸³ Bu şekilde Kur'ân'da hayvanlara vahyedildiği ve bunda Allah'ın yüceliğine işaret olduğu hatırlatılır. "Rabbin, bal arısına şöyle ilham etti..."⁸⁴ bu durumdan, hayvanlar bile Allah'ın emrine uyarak yaşam sürüyorsa, o zaman akıl sahibi olan insanın tam manasıyla hayatını O'nun emrine göre tanzim etmesi gerektiği mesajını alabiliriz. Burada bal arasını zikrettik ancak bu durum diğer hayvanlar için de geçerlidir. Çünkü hayvanların yaptığı yuvalar, yön bulma becerileri, rızık temin etme gayretleri, nesillerini devam ettirmeleri hep ilahi bir ilhamla bildirilmektedir.⁸⁵ Bu bağlamda mesela kuşların uçmasının Allah'ın izni ve inayeti ile olduğu Kur'ân'da zikredilmektedir.⁸⁶

Haşr, (öldükten sonra diriliş), ahiret hayatının başlangıcı ve yeni bir hayatın dönüm noktasıdır. Dünyevileşen insan, iman etmediği ve hazırlık yapmadığı ölüm sonrası bir hayatın varlığını yani inkâr edebilmektedir. Kur'ân'da hayvanlar ile verilen mesajlardan biri de öldükten sonra dirilme anlamına gelen *haşr*'in ispatıdır. Bu sebeple tarih boyu bu konudaki inkarlara karşı peygamberlerin haşri ispat delilleri ve mucizeleri olmuştur. Allah, yeryüzünü yoktan var edip canlılara nasıl hayat verdiyse, öldükten sonra da onları öylece diriltecektir.⁸⁷ Uzeyr (a.s)'ın ve merkebinin yüz seneden fazla ölü kaldıktan sonra tekrar diriltilmesi⁸⁸, İbrahim

⁸³ Ahmet Gündüz, "Hayvanlarda Aklın Varlığının Kur'ân Çerçevesinde Değerlendirilmesi" Şarkiyat 10/1 (Nisan 2018), 125.

⁸⁴ en-Nahl, 16 / 68-69.

⁸⁵ Çayır, Kur'ân-ı Kerîm'de Zikredilen Hayvanlar ve Zikir Sebepleri, 19.

⁸⁶ en- Nahl, 16/79.

⁸⁷ el-Bakara, 2/28-29.

⁸⁸ el-Bakara, 2 / 259.

(a.s.)'ın parçalara ayırdığı kuşların tekrar diriltilerek O'na gelmesi⁸⁹, Ashab-ı Kehf kıssasında bahsedilen köpeğin durumu⁹⁰ gibi, Kur'ân'daki bazı kıssalarda öldükten sonra dirilişin ispatı için hayvanlar üzerinden mu'cizevi örneklerle mesajlar verilmiştir. Bu kıssalarda, ölümden sonra tekrar dirilmenin mümkün olacağı verilen örneklerle anlatılmış olup insanlarla olan ilişkisi veya insanların ülfetinden olsa gerek, olayda kuş, merkep ve köpek zikredilmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm'de tevhit mücadeleleri anlatılan peygamberlerin, peygamberliklerini ispat etmek için çeşitli mucizeler gösterdikleri de zikredilmektedir. Hz. Musa'nın asasını yere attığında bir yılan veya ejderhaya dönüşmesi,⁹¹ peygamberi inkâr eden Mısırlıların çekirge, haşerat ve kurbağa salgınına maruz kalması,⁹² Salih (a.s.)'a peygamberliğinin ispatına bir devenin mucize olarak verilmesi,⁹³ Süleyman (a.s.)'a hüdhüd kuşunun haber getirmesi ve Süleyman (a.s.)'a karınca ve diğer hayvanların dilinin öğretilmesi,⁹⁴ Hz. İsa(a.s.)'nın çamurdan yaptığı kuşun canlanması⁹⁵ buna örnek verilebilir. Bu misalleri incelediğimiz zaman insanların, korktuğu veya ülfet ettiği bazı hayvanların, peygamberlere verilen mucizelerin bazılarında konu edildiğini ve insanların yakinen olayları anlamasını sağladığını görüyoruz.

Allah'ın yarattığı tüm canlılar kendi arasında bir topluluk veya koloni oluşturarak yaşarlar. İnsanlar nasıl bir araya gelip ümmetler oluşturuyorsa hayvanlar da birer topluluk oluşturmaktadır. Bu şekilde Allah birlikte yaşamanın öneminden bahsederek; “Yeryüzünde gezen her türlü canlı ve (gökte) iki kanadıyla

⁸⁹ el-Bakara, 2 / 260.

⁹⁰ el-Kehf, 18/9-26.

⁹¹ el-A'raf, 7/107, Et-Taha, 20/20.

⁹² el-A'raf, 7/133.

⁹³ bk. Hûd, 11/ 64, el-A'raf, 7/73, 74, 77, el-İsra, 17/59, eş-Şems, 91/13; el-Kamer, 54/27; eş-Şuara, 26/155-157.

⁹⁴ en-Neml 27/22.

⁹⁵ Âl-i İmran, 3/49.

uçan her tür kuş, sizin gibi birer topluluktan başka bir şey değildir.”⁹⁶ buyurmaktadır. Bu hayvanların yaratıldıkları durumlarına göre Allah’ı tesbih etmekte olduğu müteaddit ayetlerde bildirilmiştir.⁹⁷ Hayvanların Kur’ân’da Allah’ı teşbih ettiklerinin zikredilmesinin nedeni, insan’ın yaratışına ve akıllı olması durumuna göre kulluk yapmasını teşvik ederek, yaratıcısı ile arasında güçlü bir iletişimi tesis etmek ve diğer yaratılan varlıkların yapısını insana tanıtmaktadır.⁹⁸ Bununla birlikte Kur’ân-ı Kerîm, haktan yüz çevirenlerin durumunu bir ayette aslandan kaçan yabani eşeklere benzetmektedir.⁹⁹ Bir başka ayette Yüce Allah, dilediğinde ayetlerini yücelteceği ifade etmekte, yüz çevirenlerin ise kendi hevâ ve heveslerine uyduğunu belirterek onları köpeklere benzetmektedir.¹⁰⁰ Bu şekilde kafirleri hayvanların özellikleriyle tasvir ederek, peygambere bu kıssaları anlatmasını ve insanların ders almalarını bildirmektedir. Cehennem ehli anlatılırken de zaman zaman hayvanlardan misaller verilmiştir. Mürselât suresinde cehennem, devasa kıvılcımlar saçan kızıl develere benzetilmiştir.¹⁰¹ Ayrıca Kur’ân, inkâr ehlinin değersiz, hatta hayvanlardan daha sefil¹⁰² durumda oldukları mesajını bizlere vermekte,¹⁰³ Allah’ı bırakıp başkasını dost edinenler de kendisine zayıf bir ağ örerek ev yapan örümceğe benzetilmektedir.¹⁰⁴ Bu benzetmelerle, iman etmeksizin geçirilen bir hayatın, kazanılan servet ve makamın insana fayda getirmeyeceğini anlıyoruz.

İslam dininin temel amaçlarından biri de insanların güzel ahlaka sahip olmalarını sağlamaktır. Kur’ân’da birçok yerde müminin sahip olması gereken ahlak

⁹⁶ el-En’am, 6/38.

⁹⁷ en-Nûr, 24/41, el-Hac, 22/18.

⁹⁸ Nihat Bülbül *Kur’ân’da İsmi Geçen Hayvanlar ve Bunların Zikrediliş Sebepleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 96.

⁹⁹ el-Müddessir, 74/50.

¹⁰⁰ el-A’raf, 7/176.

¹⁰¹ el-Mürselat, 77/ 32-33.

¹⁰² el-A’raf, 7/179.

¹⁰³ el-A’raf, 7/179.

¹⁰⁴ el-Ankebut, 29/41.

ilkeleri bazen hayvanların çirkin ve nahoş vasıfları zikredilerek, açıklanmıştır. İnsanın bu tarz davranışlardan uzak durması istenmiştir. Meselâ yüksek sesle konuşmanın çirkinliği, eşek sesine benzetilmiş,¹⁰⁵ maymun ve domuzdan örnekler verilerek insanların onların karakterinden uzak durmaları emredilmiştir.¹⁰⁶ Kendilerine Tevrat indirildiği halde onunla amel etmeyenler, kitap yüklü merkeplere benzetilmiştir.¹⁰⁷ Bu ayet, inkar ehlinin hayvanlardan daha sefil olduğu durumundan sadece iman ederek kurtulamayacağımızı bildiriyor, iman ettikten sonra imanın gereğini ibadetlerimize ve ahlakımıza samimi olarak yansıtmamız gerektiğini ifade ediyor. Zira iman eden Yahudi alimleri, iman ettikleri Tevrat'ın hükümlerine göre yaşamadıkları için öğrendikleri ilim sebebiyle kitap yüklenmiş bir merkebe benzetilmiştir. Öyleyse Allah'a inanan bir Müslümanın da sadece inandım demekle yetinmeyip toplum içerisinde ahlâkı, ibadeti ve beşerî ilişkileriyle örnek bir insan olma yolunda çaba sarf etmesi elzendir.

Kur'ân'da hayvanların zikredilmesinin bir amacı da hayvanların kurban ibadetine konu olmalarıdır. Sözlükte Allah'a yaklaştıran şey anlamındaki *kurban* kelimesi; fıkhi terim olarak “Kurban Bayramı günlerinde, İbadet niyetiyle ve belli şartlara haiz koyun, keçi, sığır ve deve cinsinden kesilen hayvana denmektedir.”¹⁰⁸ Kur'ân-ı Kerîm'de kurban ibadeti ağırlıklı olarak Maide, Hacc, Sâffat ve Kevser surelerindeki ayetlerde konu edilmekte, yukarıda da bahsettiğimiz gibi, En'am Sûresi de adını, kurbanlık ve eti helal olan hayvanlardan almaktadır.¹⁰⁹ Kurban, her ne kadar behîme dediğimiz hayvanların Allah'a yaklaşmak için kesilmesi anlamın gelse de, asıl manası Hz. Ademin iki oğlunun kıssasında da bahsedildiği gibi Allah'a yaklaşmak için sunulan şey demektir ki, bu anlamıyla diğer sadaka olan nafîle mali

¹⁰⁵ Lokman, 31/19.

¹⁰⁶ el-Mâide, 5/60.

¹⁰⁷ Cumâ, 62/5.

¹⁰⁸ Mehmet Dikmen, *İslam İlmihali*, (İstanbul: Cihan Yayınları, 2004) 468.

¹⁰⁹ Mustafa Boran, "Kurban İbadeti ve Bazı Güncel Meseleler" Helal ve Etik Araştırmalar Dergisi 2/1 (Haziran 2020), 67.

ibadetlerden daha şümulüdür.¹¹⁰ Konunun anlaşılması adına belli başlı tespit ettiğimiz bu mesajlarla iktifa edeceğiz. Ancak Kur'ân'da hayvanların zikredilmesi ile verilen mesajlar elbette bunlarla sınırlı değildir. Konu irdelendiği zaman verilmek istenen daha birçok mesaj ile karşılaşacağız.

3. Kur'ân'a Göre Hayvanların İnsanlara Faydaları

Hayvanların, Kur'ân'da zikredilmeleri ile insanlara yukarıda saydığımız birçok mesaj verilmesi yanında insanlara sağladıkları yararlarından da bahsedilmektedir. “Onların (hayvanların) üzerinde ve gemilerde taşınırsınız.”¹¹¹ “Hem binersiniz diye hem de süs olarak atları, katırları ve merkepleri de yarattı.”¹¹² Bu ve benzeri ayetlerde hayvanların insanlara birçok faydalarının olduğu bildirilmektedir.

Allah faydaları için çok çeşitli hayvanları yaratmış ve insanlarda hayatlarını daha kolay idame ettirebilmeleri amacıyla bu hayvanlardan gıda, giyim ve binek gibi çeşitli şekillerde faydalanmıştır. Faydalanırken özellikle gıda olarak tüketilen bu hayvanlardan hangilerinin helal ve hangilerinin haram kılındığı genel hatlarıyla Kur'ân-ı Kerîm'de açıklanmış, Hz. Peygamber (s.a.s.) de helal ve haram ürünlerin çerçevesini söz ve uygulamaları ile açıklık getirerek genişletmiştir.¹¹³ Bu bağlamda İnsanlar, Kur'ân'da zikredilen hayvanlardan birçok şekilde istifade etmektedirler.

3.1. Hayvanların Taşıma ve Savaş Aracı Olarak Kullanılmaları

Hayvanlar, insanlık var olduğundan beri önemli bir binit ve taşıma aracı olarak kullanılmış ve hâlâ kullanılmaya da devam edilmektedir. Ayrıca hayvanlar savaş

¹¹⁰ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'ân Dili, çev. İsmail Karaçam vd. (İstanbul, Azim Dağıtım, 1992), 3/219.

¹¹¹ el-Mu'minun 23/22.

¹¹² en-Nahl, 16/8.

¹¹³ Nur Uddin, "Eti Haram Olan Hayvanları Tespit Problemi: Kur'ân ve Sünnet Açısından Bir Değerlendirme" Helal ve Etik Araştırmalar Dergisi 3/2 (Aralık 2021), 23.

aracı olarak tarih boyunca önemli bir konuma sahip olmuştur. İnsanlar özellikle teknolojik imkanların sınırlı olduğu dönemlerde, at, eşek, deve, fil vb. hayvanlardan ulaşım, taşıma ve savaş aracı olarak birçok farklı şekillerde istifade etmişlerdir.”¹¹⁴

Kur'ân'da, savaş için koşturan, tozu toprağa katan atlara yemin edilmekte,¹¹⁵ atların savaş için hazırlanmasından bahseden ayette Müslümanların çağın önemli savaş araçlarına yatırım yapmalarına da işaret edilmektedir. “...her çeşitten kuvvet biriktirin, cihad için atlar hazırlayın.”¹¹⁶ Her çeşitten kuvvet biriktirmek, yaşanan çağda Müslümanların savunması için, çağın gerektirdiği her türlü savaş aletine sahip olmakla mümkün olacaktır. Elbette Allah'ın yardımının gelmesi de, sünnetullah gereği Müslümanın elinden gelen her şeyi yapmasına bağlıdır.

3.2. Hayvanların Gıda ve Şifa Kaynağı Olması

İnsanların, sağlıklı yaşamaları için ve hayatlarını devam ettirmeleri için aldıkları gıda maddelerinin önemli bir kısmı, hayvanlardan elde edilmektedir. Gıda olarak hayvanlardan et, süt, yumurta ve bal olarak istifade etmekteyiz. Bu gıdaların içerdiği proteinler bizler için doğal bir yiyecek olması açısından çok önemlidir. Bu maddelerin üretimini ise sadece hayvanlar yapmaktadır. Burada anlamları üzerinde durduğumuz ve başka birçok ayette haber verildiği gibi insanlar, gıda açısından hayvanlardan çok yönlü istifade edip yararlanmaktadır.

En'am suresinde “Çeşitli hayvanlar size helal kılındı.”¹¹⁷ Hacc suresinde de “Allah'ın kendilerine rızık olarak verdiği hayvanlar...”¹¹⁸ buyrulur hayvanların, insanlar için gıda kaynağı olarak helal kılınan bir nimet olduğu vurgulanmaktadır. Süt ile ilgili olarak da tertemiz bir nimetin kan ve fişkı arasından çıkarılmasının bir

¹¹⁴ Abdurrahim Ekinci, *Demîri'ninHayatu'l-Hayavani'l-Kübra Adlı Eserinde Hayvanlarla İlgili Zikrettiği Ayetlerin Analizi (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 9.*

¹¹⁵ el-Adiyat 1-6.

¹¹⁶ el-Enfal, 8/60.

¹¹⁷ el-Maide, 5/1.

¹¹⁸ el- Hacc, 22/28,34.

ibret olduğundan bahsedilmektedir. “Şüphesiz (sağmal) hayvanlarda da sizin için bir ibret vardır. Onların karınlarındaki fişki ile kan arasından (süzülen), içenlere halis ve içimi kolay süt içiriyoruz.”¹¹⁹

Nahl Suresinin “...onda insanlar için şifa vardır...”¹²⁰ ayetiyle, arılardan elde ettiğimiz balın, mucizevi bir şekilde hem gıda hem de birçok hastalığa şifa olduğu bildirilmektedir. Bal, hem lezzetli bir besin kaynağı hem de tıbbi yönden çok yararlıdır. Bu sebeple alternatif tıpta, birçok hastalığın tedavisinde başlıca şifa kaynaklarındanadır.

Hayvanların gıda olarak tüketilmesinde, faydalı ve temiz olanların helâl, necis ve iğrenç olanların haram olduğu şeklinde genel bir ölçü olduğunu görüyoruz. Bununla kitap ve sünnette konu ile ilgili bazı yasaklar, sınırlamalar ve açıklayıcı bilgiler yer almaktadır. Bu ölçülere uymak elbette müminlere fayda sağlayacaktır.¹²¹Din, insanların sadece Allah ile ilişkilerini değil beşeri ilişkilerle birlikte yeme alışkanlıklarını da düzenler. Bu sebeple gıdaları tüketirken helal tüketim zincirine de hassasiyetle riayet edilmelidir.¹²²

3.3. Barınma, Giysi ve Ev Eşyası Olarak İstifade Edilmesi

Hayvanlardan bir istifademiz de elbise, barınak ve ev eşyası olarak kullanılmasıdır. Önceden göçebe bir toplum olan Türkler için hayvan derileri en önemli barınak malzemesi olmuştur. Halen sayfiyelerde, yörük çadırlarında malzeme olarak hayvan derileri kullanılmaktadır. Kur’ân-ı Kerîm’de bu husus dile getirilmekte, hayvanların derilerinden barınak, yün, yapağı ve kıllarından giysi ve ev eşyası olarak istifade ettiğimiz belirtilmektedir.¹²³ Hayvanların yaşamımızı devam ettirmemiz için elzem olan birçok ihtiyacımızı karşılamada önemli bir nimet olduğu

¹¹⁹ en-Nahl, 16/66.

¹²⁰ en-Nahl, 16/68,69.

¹²¹ Diyanet İşleri Başkanlığı, *Hadislerle İslam* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020), 5/274.

¹²² Cemalettin Sarıçoban-Hasan Yetim, "Helal ve Sağlıklı Et ve Et Ürünleri Üretimi" Helal ve Etik Araştırmalar Dergisi 2/2 (Aralık 2020), 66.

¹²³ en-Nahl 16/80.

hatırlatılmaktadır. İnsanın dünya macerasının başladığı ilk günden itibaren hayvanların yünleri ve derileri insanlar için en kaliteli giysi malzemesi olmuştur. Bu husus “Onlarda sizi soğuğa karşı koruyacak şeyler vardır.”¹²⁴ ayetinde dile getirilmiştir. “... yünlerinden, yapağularından ve kıllarından bir süreye kadar giyilecek, dönecek eşya ve geçimlik yaptı.”¹²⁵ ayetinde de *esâsen ve metâen* (giyim-ev eşyası, ve ticaret malı) diye vurgu yapıldığı gibi hayvanların yünlerinden ve kıllarından, kilim, döşek, halı, yorgan, örtü vb. şekilde ev eşyası olarak da istifade edilmektedir.

3.4. Süs Eşyası Olarak İstifade Edilmesi

Hayvanlar doğanın süsü olduğu gibi insanlar için de süstür. Âli İmran suresinde insan için süslü gösterilen şeyler sayılmakta,¹²⁶ salma atlar gibi birçok hayvanın, süs olarak hoşlanılan ve insanlar katında kıymetli olan varlıklar olduğunu anlamaktayız. Günümüzde de at, kedi, köpek, balık ve kuş gibi hayvanlar süs amaçlı alınıp satılmaktadır. Hatta süs köpeği ve süs balığı gibi deyimler örfümüze de yerleşmiş durumdadır.

Ayrıca insanlar tarih boyunca hayvanlardan elde edilen, yün, deri, boynuz, fildişi, ipek gibi malzemeleri ev ve süs eşyası yapımında kullanmışlardır. Boynuzlarından kıymetli çakılar, biblolar, çeşitli süs eşyaları, derilerinden kıymetli kürkler yapılmakta, özellikle de ipek süs ve giyim eşyası yapımında kullanılmaktadır. İpek üretimini sadece hayvanlar yapmaktadır. İnsanların ipeğe duydukları ilgiden dolayı ipeğin cennet elbisesi olduğu, “oradaki elbiseleri de ipektir.”¹²⁷ gibi bazı ayetlerden anlaşılmaktadır

Bizlere hizmet eden ve Kur'ân'da birçok faydaları sayılan hayvanlardan nimet olarak istifade etmekteyiz. Bu sebeple insana birçok faydası bulunan hayvanlara,

¹²⁴en- Nahl 16/5.

¹²⁵en-Nahl 16/80.

¹²⁶ Âli İmran 3/14.

¹²⁷ el-Fatır 35/33.

şefkat nazarıyla bakmak insani ve vicdani bir sorumluluğumuzdur. Bu itibarla Hz. Peygamber (s.a.s.) birçok hadisinde, hayvanlara eziyet etmeyi yasaklamış ve onlara karşı merhametli olmayı emretmiştir. Hatta göktekilerin rahmetine kavuşmamız için yerdekilere merhametimizin gerekli olduğunu vurgulamıştır. “Siz, yerdekilere merhamet edin ki, göktekiler, (Allah ve melekler) de size merhamet etsin.”¹²⁸ O halde günlük hayatımızda önemli bir yere sahip olan bu canlılardan istifade ederken onlara şefkat ve merhametle yaklaşmak şiarımız olmalıdır.

Sonuç

Kur’ân’da, dünya hayatımızı şekillendirmesi ve bize rehberlik etmesi açısından çeşitli konulardan bahsedilirken hayvanlara önemli bir yer ayrılmıştır. Kur’ân-ı Kerîm’in kâinatla ilgili ayetleri, insanlara Allah’ın varlığı ve birliği hakkında çeşitli bilgiler vermektedir. Ayrıca insan dışındaki diğer varlıkların, insanın emrine musahhar kılındığı hatırlatılarak, canlı ve cansız varlıkların yaratılışı, tabiat olaylarının meydana gelişi, dünyanın yapısı veya özellikleri hakkında öğrendiği bilgiler, insanı tefekküre sevk etmektedir. Bu bağlamda hayvanların insanlara sağladığı faydalar anlatılırken onlardan ibret alınması da ifade edilmektedir. İnsanoğlunun hayatını idame ettirebilmesi için faydalandığı bu hayvanların hak ve hukuklarına riayet etmesi, verilen nimetlere bir şükür ifadesi olmasının yanında dünyadaki ekolojik dengenin korunması açısından da son derece önemlidir.

Sonuç olarak; Kur’ân-ı Kerîm’de, Allah’ın varlığının ispatı, ölümden sonra tekrar dirilişin hak olduğunun delillendirilmesi, onlarla ilgili fıkhi hükümlerin açıklanması, nimet olarak verildiklerinin hatırlatılması ve ibret alınması için birçok hayvandan bahsedilmiştir. Ayrıca Kur’ân-ı Kerîm, hayvanların insanoğlunun hizmetine gıda, şifa gıysi, barınma, ev eşyası ve hayatın süsü olarak verildiği bilgisini vererek, onların yaratılışlarındaki hikmetlerin tefekkür edilmesini istemektedir.

¹²⁸ EbûDâvûd, “Edeb” 58 (4941).

Kaynakça

- Abdulgaki, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemu'l-Mufehres li-Elfazi'l-Kur'ani'l-Kerîm*. Kahire, Daru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1945.
- Ateş, Ali Osman "*İslam ve Doğal Hayatın Korunması*" Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD) 3 / 1 (Mart 2003), 1-34.
- Boran, Mustafa. "Kurban İbadeti ve Bazı Güncel Meseleler" Helal ve Etik Araştırmalar Dergisi 2 / 1 (Haziran 2020), 64-84.
- Bülbül, Nihat. Kur'an'da İsmi Geçen Hayvanlar ve Bunların Zikrediliş Sebepleri. Erzurum: Atatürk üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Tarîfât: Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*. Çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.
- Çalışkan, Necmettin. Kur'an'da İnsanın Canlı Nebâtât-Hayvânât ve Cansız Cemâdât Varlıkları İlişkisi. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans Tezi, 2010.
- Çayır, Celal. Kur'an-ı Kerîm'de Zikredilen Hayvanlar ve Zikir Sebepleri. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Demirci, Kürşat "Hayvan" Md. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 17/81. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Dikmen, Mehmet. *İslam İlmihali*. İstanbul: Cihan Yayınları, 2005.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. *Hadislerle İslam*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 4.Basım, 2020.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî. *Sünen-i Ebu Davud*. Nşr. Muhammed MuhyiddinAbdulhamid. 4 cilt, b.y.: el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, 1431/2010

Ekinci, Abdurrahim. Demîri'nin Hayatu'l-Hayavani'l-Kübra Adlı Eserinde Hayvanlarla İlgili Zikrettiği Ayetlerin Analizi. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

el-Firuzabadî, Muhammed b. Yakup. *el-Kamûsu'l-Muhît*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 2011.

el-İsfahanî, Rağîb. *Müfredât*. çev. Aldulbaki Güneş-Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.

el-Kurtûbî, Muhammed b. Ahmed, *el-Cami' li-Ahkami'l-Kur'an*. İstanbul: Buruc Yayınları, 2003.

Erturhan, Sabri. "*Hayvan Öldürme ile İlgili Fıkhî Hükümler*", *Bilimname* 6 / 1 (Haziran 2009), 97-121.

Gündüz, Ahmet . "*Hayvanlarda Aklın Varlığının Kur'ân Çerçevesinde Değerlendirilmesi*". *Şarkiyat* 10 / 1 (Nisan 2018): 114-142.

Işık, Emin "*En'am Suresi*". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 11/169. Ankara: TDV Yayınları, 1995.

Karaoğlan, Arslan . "*Nûr Sûresi 39-40. Âyetleri Bağlamında İnkârcı Tutum ve Davranışların Allah Katındaki Değeri*". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 / 10 (Mart 2019), 7-38.

Kasapoglu, Abdurrahman . "*Kur'an'da Koşullandırma Yoluyla Öğrenme -Hayvanların Koşullandırılması-*". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5 / 2 (Nisan 2005): 57-71 .

Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.

Sarıçoban, Cemalettin- Yetim, Hasan. "*Helal ve Sağlıklı Et ve Et Ürünleri Üretimi*" *Helal ve Etik Araştırmalar Dergisi* 2/2 (Aralık 2020), 54-70.

- Tahiri, SadrulEslam. "*İslam Hukukunda Hayvan Hakları*" Universal Journal of Theology 6/1 (Haziran 2021), 386-389.
- Turan, Ramazan. "*İbnMiskeveyh'inNefs Anlayışı*" Tasavvur/Tekirdağ İlahiyat Dergisi 5/1 (Haziran 2019), 203-219.
- Turgay, Nurettin. *Kur'an Açısından Hayvanlar ve Bitkiler*. Ankara: Fecr Yayınları, 2011.
- Turgay, Nurettin. "Kur'ân'da Adı Geçen Bitkiler ve Hayvanlar" Çevre ve Din Uluslararası Sempozyumu. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2008, 274-313.
- Uddın, Nur. "*Eti Haram Olan Hayvanları Tespit Problemi: Kur'an ve Sünnet Açısından Bir Değerlendirme*" Helal ve Etik Araştırmalar Dergisi 3/2 (Aralık 2021), 23-37.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*, çev. İsmail Karaçam vd. İstanbul, Azim Dağıtım, 1992.



Ahmed Muhammed Şâkir'in Hadis ilmindeki Yeri ve Tahkik Çalışmalarına Katkısı

The Place of Ahmed Muhammed Şakir in the Science of Hadith and His Contribution to Investigative Studies

Rabia ÖZTÜRK

(Yüksek Lisans Öğrencisi)

Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı

Karatekin University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Hadith

Cankiri, Turkey

rabiiauludag@gmail.com

ORCID: 0000-0003-0104-9204

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 12 Mart / March 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 15 Haziran / June 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Öztürk, Rabia, "Ahmed Muhammed Şâkir'in Hadis ilmindeki Yeri ve Tahkik Çalışmalarına Katkısı". *Darülhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 2 (Haziran 2022), 243-267.

İntihal/ Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. /This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

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

Yayıncı / Published by: Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslam Araştırmaları Merkezi/ Cankiri Karatekin University Darulhadis Islamic Studies Center

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır./ Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.

Öz

Her asırda olduğu gibi her yüzyılda İslâm alemi birçok âlim yetiştirmiştir. Hiç şüphesiz yirminci yüzyılda yetişen alimlerden birisi de Kahire'de dünyaya gelen "Şemsu'l Eimme (İmamların güneşi), Ebal Eşbâl (Aslan yavrularının babası) Ahmed b. Muhammed Şâkir b. Ahmed b. Abdulkâdir olup Ebû'l-Alyâ'dır. Ahmed Muhammed Şâkir, İslam ve ilim dünyasına birçok eserler armağan etmiştir. Bu çalışmamızda Ahmed Muhammed Şâkir'in hayatı, doğumu ve ailesi, öğrenim hayatı, yürütmüş olduğu görevler, hocaları ve öğrencileri, ilmi yolculukları ve ilmi seviyesi, yapmış olduğu telifler ile hadis ve hadis usûlü, tefsir ve tecvid ilmi ile ilgili, fıkıh ve fıkıh usûlü, kelâm, dil ve edebiyat ile biyografi sahasında tahkik ettiği eserler hakkında bilgiler serdedilmekte ve devamında da Ahmed Muhammed Şâkir'in hadis ilmindeki yeri, hadis ilmine başlaması, tahkik çalışmalarına katkısı, kitap isimlerini tahkiki ve Ahmed Muhammed Şâkir'in cerh ve ta'dildeki metoduna yapılan eleştirilere yer verilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadîs, Tahkik, Metod, Te'lif, Eser

Abstract

All praise is due to Allah, who bestows countless blessings. Salat and greetings of Hz. May it be upon Muhammad (pbuh). As in every century, the Islamic world has trained many scholars in every century. Undoubtedly, one of the scholars who grew up in the twentieth century is "Şemsu'l Eimme Ebal Eşbâl Ahmed b. Muhammed Şâkir b. Ahmed b. Abdulkâdir and Abu'l-Alya. Ahmed Muhammed Şakir has gifted many works to the world of Islam and science. In this study, Ahmed Muhammed Şakir's life, birth and family, education life, duties, teachers and students, scientific journeys and level of knowledge, copyrights, hadith and hadith method, tafsir and tajweed are discussed, fiqh and fiqh method. Information was given about his works in the field of kalam, language and literature and biography, then information was given about Ahmed Muhammed Şakir's place in the science of hadith, his

introduction to the science of hadith, and his contribution to research studies., the verification of book titles and Ahmed Muhammed Şakir's method in cerh and ta'dil criticisms are included.

Keywords: Hadith, Verification, Method, Copyright, Work

Giriş

Yaptığımız bu çalışmanın konusu Ahmed Muhammed Şâkir'in hadis ilmindeki yeri ve tahkik çalışmalarına katkısıdır. Ancak çalışmamızda aynı zamanda diğer ilimlerdeki çalışmalarına da yer verilmekte ve onun bu ilimlere olan katkısına da dikkat çekilmektedir.

Çalışmamızın önemi ve amacı ise yirminci yüzyılın âlimlerinden biri olan ve ismini bütün İslâm dünyasına duyuran Ahmed Muhammed Şâkir'i bir nebze olsun tanıtmak, hadis ve tahkik ilmi ile ilgili yaptığı çalışmalarına işaret etmek ve bu ilim yolunda göstermiş olduğu üstün gayretlerini tanıtmaktır.

1. Hayatı

Ahmed b. Muhammed Şâkir b. Ahmed b. Abdulkâdir olup Ebû'l- Alyâ ailesindedir. Nesebi Hüseyin b. Ali b. Ebi Tâlib'e dayanmaktadır. 29 Ocak 1892 tarihinde bir cuma günü sabahı Kahire'de Derbül Ahmar bölgesinde dünyaya geldi. Babası onu “Şemsu'l Eimme” (İmamların güneşi), “Ebal Eşbâl” (Aslan yavrularının babası)” diye isimlendirdi. Çocukluğunun sekiz yılı Kahire'de geçti.¹

¹ Hayreddîn ez-Zirikli, *el-İlâm Kâmus Terâcim li-Eşheri'ricâli ve'n-Nisâi min'el-Arabi ve'l-Müsta'ribîne ve'l-Müsteşrikîne*, (Beyrut: Dâru'l-ilm lil-Melâyîn, 2002), 1/253.; Receb b. Abdulkâsûd, *es-Subhu's -Sâfir fi -Hayâti el-Allâme Ahmed Şâkir*, (Kuveyt: Mektebetü İbni Kesîr, 1994), 13.; Eşref Abdulkâsûd Abdurrahîm, *Menhecü Ahmed Muhammed Şâkir fi-Tahkikin'Nusûs*, (Mısır: İsmailiyye, Mektebetü'l İmami'l -Buhârî, 2016), 45.; Muhammed Receb el-Beyyûmî, *en-Nahdatu'l-İslâmiyyetü fi -Siyeri Â'lâmihâ el-Mu'âsirîne*, (Dimeşk, Beyrut: Dâru'l-Kalem ve ed-Dâru'ş-Şamiyye,1995), 2/90.

Annesi Esmâ Harûn Abdurrâzık Muhammed Şâkir, dört erkek, üç kız kardeşi ile beraber sekiz kardeştir. Babası Muhammed b. Ahmed b. Abdulkâdir, yukarı Mısır'da Circâ şehrinde bilinen bir aileye müntesiptir ve 1866 da Circâ da dünyaya gelmiştir. Kur'an-ı Kerim'i ezberleyip temel eğitimini aldıktan sonra Kahire'deki Ezher Üniversitesi'nde bulunan devrin en önemli alimlerinden ders almıştır. Kalyûbiyye şehrindeki mahkeme onu nâiblik makamına getirmiştir. Burada altı yıl kadar kaldı. Daha sonra 1900 yılında Sudan Kadı kudatlığına getirildi. 1904 yılında da İskenderiye ye görevlendirildi. Her ne kadar Kral Fuad'ın isteği üzerine Ezher Şeyhliğine getirilmek istense de bu teklifi kabul etmemiştir. Bu duruma şahit olan torunu Üsâme Ahmed Şâkir, sebebini sorunca, siyasi iradenin ve İngilizlerin kendi emellerinin tahakkuku için kendisini bu göreve atamak istediklerini söylemiştir. Ancak asıl amaçlarının protokolde başbakanla eşit seviyede olan Ezher Şeyhliği makamına getirildikten sonra görevine son verileceğini ve bu durumun daha fazla ses getireceğini bildiği için gelen teklifi reddettiğini söyler.²

Babası 1900 yılında Sudan'a yargıç olarak atandığında onu yanına aldı ve oğlunu Gordon Külliyesine kaydederek ilmi eğitimine başlatmış oldu. 4 yıl sonra babası İskenderiye Enstitüsü dekanlığına atandı ve ailesiyle beraber Mısır'a dönerek 1904'ten itibaren tahsilini İskenderiye'de sürdürdü. Ahmed Şâkir ilmi seven ve isteyen, aynı zamanda edebiyatla ve şiirle de meşgul olan birisiydi. İskenderiye de zamanın en ünlü edebiyatçılarıyla bir araya geldi. Bunlardan birisi Abdusselâm el-Fıkî idi. Uzun bir süre kendisinden edebiyat kitaplarının usulünü okudu. Hocası kendisinden bir şiir yazmasını istedi. Ancak kendisi bir satırdan fazla bir şey yazamayınca edebiyatı terk ederek 1909'dan vefatına kadar hadis ilmi ile iştigal etti. Ayrıca ilmî birikimine ve hayatına etki eden en büyük hocası babası Muhammed Şâkir'dir. Babasından Beğavî ve Neseî tefsiri yanında Sahih-i Müslim, Sünen-i Tirmizi ve Şemâil ile Buhârî'nin bir bölümünü okudu.³

² Usame Ahmed Şâkir, *Min a'lami'l-Asri*, (Kahire: yy. 2001), 20-21.; Ahmed Muhammed Şâkir, *Eyyamun fil'Cezîra Rihleti ilel Hicâzi ve'n Necd*, thk. Eşref Abdulkaksûd, (Kuveyt: Dâru'l Beşâiril İslâmiyye ve Merkezü'l-Verrâk lit'Türasi, 2018), 31-34.; Receb b. Abdulkaksûd, *es-Subhu's-Sâfir*, 21-22.

³ Beyyûmî, *en-Nahdatu'l-İslâmiyyetü fi -Siyeri Â'lâmihâ el-Mu'âsrine*, 2/90-91.

Ahmed Muhammed Şâkir'in değerli birçok hocası bulunmakla beraber biz burada hayatına en çok tesir eden ve kendisine icazet veren hocalarını zikredeceğiz. Bunların başında kendisine en çok etki edenlerin başında babası Muhammed Şâkir gelmektedir. Ayrıca Ahmed b. Emin eş-Şînkîti, Muhammed

Cemaleddîn el-Kasimî, yine hayatına azımsanamayacak bir etki bırakan İskenderiye'de ilk hocası olan ve kendisine fıkıh ve fıkıh usulünü sevdiren

Mahmud Ebu Dakika, Ezher 'in önde gelen âlimlerinden İbrâhim el-Cibâli,

Besyûnî b. Besyûnî b. Hasan Asel, "Hocamız İmam Hucetü'l İslâm Seyyid Muhammed Reşid Rıza" diye vasıflandırdığı Muhammed Reşid Rıza ve Ezher şeyhi Muhammed Mustafa el-Meraği gibi birçok ulemâdan ders almıştır.⁴ Ayrıca kendisine icazet veren hocalarını zikredecek olursak bunlar; Abdullah b. İdris es-Senûsi 'den kardeşi ile kendisi Buhârî'nin ve Kütübü Sitte'nin rivayetleri konusunda icazet almışlardır. Muhaddis ve muerrih olan Abdussettâr b. Abdulvehhâb ed-Dihlevî'den fıkıh, tefsir, hadis alanında icazet aldı. Ayrıca Şâkir el-İrakî'den de bütün hadis kitaplarının icazetini aldı.⁵

Ahmed Muhammed Şâkir'in elinde birçok öğrenci yetişmiştir. Ancak bu öğrencilerinden kardeşi Mahmud Muhammed Şâkir ve halasının oğlu Abdusselâm Muhammed Hârûn ön plâna çıkmaktadır.⁶

1917 yılında Ezher diplomasını aldıktan sonra Osman Paşa Mahir Medresesine müderris olarak tayin edildi. Burada dört ay devam etti. Daha sonra 1918 de Zagazîk'de bulunan Şer-i Mahkemeye kadı olarak atandı. Birçok mahkemede görev yapan Ahmed Muhammed Şâkir sırasıyla 1921 de Luksor, 1925 de Santa, 1928 de İsmailiyye, 1931-1941 de Kahire de 1947 de Mansûre de 1949 da Şîbînîl-Kom

⁴ Abdurrahîm, *Menhecü Ahmed Muhammed Şâkir*, 70-74.

⁵ Ahmed Muhammed Şâkir, *Eyyamun fil'Cezîra*, 38.; Abdurrahîm, *Menhecü Ahmed Muhammed Şâkir*, 76-85.

⁶ Abdurrahîm, *Menhecü Ahmed Muhammed Şâkir*, 100.

mahkemelerinde görevde bulunarak 1951 yılında yüksek Şer-i Mahkeme üyesi olarak emekliye ayrıldı.⁷

Ahmed Muhammed Şâkir, birçok ilim erbabı, müfekkiri ve müsteşrik gibi Arap Yarımadasına gitmeye önem vermiştir. Bu yolculuklardaki amacı muhtelifdir. Bazıları dinî, bazıları siyasî, bazıları ilmî, bazıları ise gezi niteliğindedir.⁸ Kaynaklar incelendiğinde Ahmed Muhammed Şâkir'in, Sudan, Hicaz, Necd ve Şam dışında herhangi bir yolculuğa çıktığına dair bir bilgi verilmemiştir. Sudan'a olan yolculuğu babasının Kadi'l-Kudât olarak tayini ile başlamaktadır. Kendisi 11 Mart 1900 yılında sekiz yaşında iken bu yolculuğa çıkmıştır. Hicaz ve Necd bölgesine olan yolculukları ise ya hac için ya da yetkililerin daveti üzerinedir. 1949 yılında Kral Abdülaziz tarafından, yaklaşık yedi yıl sonra da Kral Suûd b. Abdülaziz tarafından Hicaz'a davet edilmiştir. Bu yolculuklarında özel ve genel kütüphanelere sıklıkla uğrar ve buralardan istifade ederdi. Bir keresinde bir tüccarda çok nâdir bulunan “*Zehâiru'l-Mevârîs fid-Delâleti alâ Mevâdi'il Hadîs*” isimli eserin çok iyi bir nüshasını bulduğunu anlatır.⁹ Ayrıca Medine'deki “Arif Hikmet Kütüphanesi'ne” gidip edebiyat ve tarih fihristlerini ve paha biçilmez eserlerden 51 kitabı seçip gözden geçirdi. Aynı şekilde Medine'deki “Mahmudiyye Kütüphanesi'nin” kendisine açıldığını, orayı ziyaret ederek buranın el yazma eserlerle dolu olup nefis bir kütüphane olduğunu fakat çok fazla ihmal edildiğini zikreder. Yine burada İmam-ı Şâfi'nin “*el-Umm*” isimli eserini on cüz olarak orta boy bir cilt içerisinde gördüğünü, hattının da 1232 yılı Medine muhaddisi Muhammed Âbid es-Sindî'ye ait olduğunu dile getirmiştir.¹⁰

Şam yolculuğunda ise “Zahiriyye Kütüphanesini” ziyaret ederek nadir el yazmalarına muttali olmuş Şam'ın ileri gelen âlimlerinden Muhammed Behçet el-Baytâr, Halil Merdem Bey ve Şam ilmî heyet başkanıyla buluşmuştur. Zahiriyye Kütüphanesine yaptığı ziyarette birçok âlim ve ilim talebesi ile bir araya gelmiştir.

⁷ Beyyûmî, *en-Nahdatu'l-İslâmiyyetü*, 2/91; Abdurrahîm, *Menhecü Ahmed Muhammed Şâkir*, 53-54.

⁸ Şâkir, *Eyyamun fil'Cezîra*, 47.

⁹ Şâkir, *Eyyamun fil'Cezîra*, 55-60.

¹⁰ Abdurrahîm, *Menhecü Ahmed Muhammed Şâkir*, 86.

Bunlardan biride daha sonra hadis ilminde sesini çokça duyuran Nâsiruddîn el-Albâni'dir.¹¹

İlmi oluşumundaki ilk filizlenmeler babası Muhammed Şâkir'in eğitimi ile başlamıştır. Babasından Beğavî ve Nesefî tefsirini okumuş daha sonra Sahih-i Müslim, Sünen-i Tirmizî ve Şemâil ile Sahîh-i Buhârî'nin bir kısmını okuyup, tahsiline fıkıh usûlü ilminde "*fi-Cem'il Cevâmî*", *Minhâc*'a el-Esnevî'nin yazdığı şerhi ve mantık ilminde ise el-Habîsî'nin şerhi ile el-Kutb şerhi eş-Şemsiyye'yi okudu. Fıkıh alanında ise *el-Hidâye* kitabını Selef metodu ile mezheb taassubu olmadan okudu. Beyan ilminde ise *er-Risâletü'l-Beyâniyye*'yi okudu. Belki de babası Muhammed Şâkir'in hadis ilmine olan inayeti nedeniyle bu alanda derinleşmeyi yeğledi ve bütün zamanını hadis ilmiyle meşgul olmaya adadı. Ezher ve Ezher dışındaki ilim erbabından dersler almaya başladı. Özellikle devrindeki Seyyid Abdullah b. İdrîs es-Senûsî, Muhammed b. El-Emîn eş-Şinkîti, Ahmed b. Şems eş-Şinkîti, Şâkir el-İrâkî, Tahir el-Cezâirî, Muhammed Reşid Rıza gibi aralarında Mağrib ulemâsında bulunduğu birçok hocadan hadis ilmi aldı.¹²

Ahmed Muhammed Şâkir âlimlerle vasıflanacak bir ahlâka sahipti. Kendisinde en bariz bir şekilde ortaya çıkan vasıf ise ilmî emanetti. Mısırlı büyük edebiyatçı Muhammed Receb Beyyûmî onu vasıflarken; birçok dalda bariz bir şekilde ilim sahibi, muhaddis, fâkih, muhakkik ve nâkid olduğunu ve tahkik, neşir, te'lif ve araştırma alanında pek çok eser meydana getirdiğini zikreder.¹³ Muhammed Hâmid el-Fakî, onun küçüklüğünden beri Nebevî sünnete ve onun fıkına aşırı istekli olduğunu ve bu ilimde derinlere dalıp harika ve nefis kitaplar araştırdığını ve bu çalışmasının sonucunda bilinen alimlerde benzeri olmayan bir kütüphaneye hâiz olduğunu belirtirken Allah'ın ona ilmi öğretmek için özel bir sebat ve güçlü bir hafıza verdiğini dile getirmiştir. Ahmed Muhammed Şâkir, birçok hadis kitabının ihyasına azımsanamayacak bir şekilde yardım etmiş, bu hadis kitaplarını neşrederken ilmî bir

¹¹ Şâkir, *Eyyamun fil'Cezîra*, 58-59.

¹² Beyyûmî, *en-Nahdatu'l-İslâmiyyetü*, 2/90-91; Receb b. Abdulmaksûd, *es-Subhu's -Sâfir*, 23.

¹³ Şâkir, *Eyyamun fil'Cezîra*, 17.

itina göstermiştir.¹⁴ Edip Abdulvehhâb Azzâm ise onu tarif etmeğe gerek olmadığını, te'lif ettiği eserlerden tanındığını ve birçok faydalı kitap neşrettiğini belirtirken, Halil Merdem Bey ise ilmi ile âmil olan, Nebevî hadis ile ömrünü geçirmiş biri olarak vasıflandırır. Abdurrahmân el-Muallimî el-Yemani'de onu "Asrın muhakkiki" diye zikreder. Büyük müerrih ve edip Hayreddin ez-Zirikli ise "Mısırda, hadis ilminde kendisinden sonra onun benzeri gelmemiştir" diye ifade eder. Muhakkik es-Seyyid Ahmed Sakr, ilmî imtiyaza hâiz birçok kitap neşrettiğini, ilmî görüşünde sağduyulu, dikkatli bir bakış açısı ve derin bir fikre sahip olduğunu beyân ederken bu yolda çok gayret, vakit ve mal harcadığını söyler. Abdulfettâh Ebû Gudde ise onu allâme, muhaddis, fâkih, edip, lügatçi, muhakkik, kadı Ebû'l Eşbâl diye vasıflandırır. Muhaddis Muhammed Nâsiruddîn el-Albânî de onu muhaddis, müctehid, kadı diye tavsif eder.¹⁵

Kardeşi Mahmud Muhammed Şâkir, onun, ilk asırlardaki âlimlerin hadis ilmi usulünü tam anlamıyla öğrenmiş ender ilim adamlarından biri olduğunu, hadis râvileri tenkidi konusunda selef ulemâya muhalif birtakım değerlendirme ve ictihadlara sahip bulunduğunu zikretmektedir. Juynboll da onu, "Ehl-i sünnet yolundan giden bir müctehid olmasıyla birlikte birçok konuda seleflerinin görüşlerini reddederek şahsî değerlendirmelerini ortaya koymuş bir ilim ehli" olarak takdir etmektedir. Mukallidliğe karşı oluşu, otuz yılı geçen kadılık hayatında da etkisini gözler önüne sermiş, şer'î mevzularda herhangi bir mezhebe bağlı kalmaksızın şahsî görüş ve ictihadiyle kararlar vermiştir. Vermiş olduğu kararlar, gençliğinden vefatına kadar esas meşguliyeti olan sünnet konusundaki derin bilgi ve araştırmaların temel dayanağı olmuştur. Onun önceki görüşlerinden vazgeçtiğini ilân etmesi ve gerçeği her şeyin üstünde tutması, onu yüksek bir seviyeye getirmiştir. Kamerî ayların başlangıcını tesbit ederken hilâlin çıplak gözle görülmesine imkân bulunmadığı durumlarda rü'yetin yerini hesabın alması lâzım geldiği görüşünü savunan Ezher Rektörü Mustafa el-Merâgî'ye başlangıçta babası ile birlikte karşı çıkmış, bir müddet sonra delillerin Merâgî'yi desteklediğini tesbit

¹⁴ Receb b. Abdulmaksûd, *es-Subhu's-Sâfir*, 93.

¹⁵ Abdurrahîm, *Menhecü Ahmed Muhammed Şâkir*, 94-98.

edince, babasının sağlığında bir risâle yazarak Merâğî'nin haklı olduğunu itiraf etmiş ve ay başlangıcının mutlaka hesapla tayin edilmesi gerektiği kanaatine varmıştır.¹⁶

Oğlu Üsâme Şâkir'in babası hakkındaki şu sözleri onun ilmî kişiliği hakkında bir nebze olsun bilgi vermektedir:

“Babam, çileli ve ilme adanmış bir hayatta yıllarını hadis edebiyatına katkı sağlamakla geçirdi ve devlet memurluğu görevine rağmen bu çabalarını terk etmedi. Görev hayatı boyunca bir taraftan da kitap yazmaktan ve yayımlamaktan geri durmadı ve çeşitli dergilerde makaleleri yayımladı. Yazılarında sekülerizmi ve bu hayat tarzından kaynaklanan ahlâkî, kânûnî, kültürel ve siyasal çözümleri, genelde Şer’î ölçüler çerçevesinde tenkit etmekten geri kalmadı. Onun fikirleri ve fetvaları, Müslümanların kendi özlerine dönmeleri için bir nevi ikaz mahiyeti taşımaktadır.”¹⁷

Ahmed Muhammed Şâkir, te’life büyük bir önem vermiştir. Bundan dolayı bütün te’liflerini kendi el yazısı ile yazıp bitirdikten sonra bastırmıştır. Geriye te’lif ve tahkikten oluşan çok değerli bir servet bırakmıştır. Kendisi Arap lügati ile cerh ve ta’dil ilminde güçlü bir melekeye sahipti. Şâkir, 27 Zilkâde 1377’de (14 Haziran 1958) Kahire’de cumartesi günü sabah saat altıda vefat etti. Kahire bulunan “Ğafîr” mezarlığına defnedildi.

2. Eserleri

2.1. Te’lif Ettiği Eserler

1- Nizâmu’t-Talâk fi’l-İslâm: Talâk üzerine te’lif ettiği en önemli kitabıdır. Bu eseri herhangi bir mezheb taassubuna girmeden, kendi ictihadlarını yaparak, Kur’an-ı Kerim ve sarîh sünnettaki naslara dayanarak talâk biçimini ortaya koymuştur.

¹⁶ Muhammed et-Tanâhî, “Ahmed Muhammed Şâkir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/104.

¹⁷ Naci Yalçınkaya, 20. *Yüzyıl Başlarında İslâm Hukukunda Talâk(boşama) Tartışmaları Ahmed Muhammed Şâkir ve Zâhid el-Kevseri Örneği*, (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 9.

2- Evâilu's-şuhûri'l-Arabiyye: Arap aylarının başlangıçlarının hesap ile tespit edilebileceğine dair yazdığı eserdir. Astronomi hesaplarıyla ay başlangıçlarının ispatının caizliği hakkında ilmî bir araştırmadır.

3- Ebhâsun fî ahkâm (Fıkh ve Kazâ ve Kânun): Yargıç ve avukat gibi kişilerin, şer'i ve millî mahkemelerde her türlü dava sahiplerinin karşılaştıkları sosyal sorunları araştıran bir eserdir.

4- El-Kitâbu ve's-Sunnetu yecibu en yekûnâ masdara'l-kavânîni fî Mısır: Mısır kanunlarının yapılmasında Kitap ve Sünnetin esas alınması gerektiğini vurgular. Verdiği konferanstan ibaret olan bir kitaptır.

5- Es-Sem'u vet-Tâ'atü: Yirmi yedi sayfadan oluşan küçük bir risâledir. İslâm idaresi usûlü hakkında bilgiler verir.

6- Kelimetü'l-Fasl fî Müdminî'l-Hamr: Doksan yedi sayfalık bu eserde, Ahmed İbni Hanbel'in "*Müsned*" inin dokuzuncu cildinde yer alan, içkiye bağımlı olanların öldürülmesi ile ilgili hadisin tahkikini yapmaktadır. Ahmed Muhammed Şakir, içinde bulunduğu asırda Müslümanların her tabakasında erkek hatta kadınların evlerde, kulüplerde ve umuma ait yerlerde ve İslami kendisine siyasi şiar edinmiş hükümetlerin bile resmi kutlamalarda aleni olarak içki sunmasını, insanların içkiye aşırı müptela olmaları nedeni ile içkiye bağımlılığın artması karşısında bir söz bulamadığına işaret eder. Bu tür eylemleri batının bütün kötülüklerini taklit eden bazı Müslümanlarca yabancı misyon temsilcilerine bir nezaket göstergesi olarak sunulduğuna dikkat çeker. Böyle yapmadıklarında batılı efendilerinin kendilerini tenkit edeceğinden korkarlar der. İçki içmeyen Müslümanların "gerici" diye isimlendirilmesini şiddetle tenkit eder.¹⁸ Ahmed b. Hanbel'in *Müsnedini* tahkik ederken "dördüncü kez içki içenin öldürülmesi" ile ilgili hadisi inceleme gereği hisseder ve bu konuyu müstakil bir kitapta ele almaya karar verir. Ahmed Muhammed Şâkir'e göre neredeyse İslam milletlerinin sonunu getirecek olan bu içki bağımlının en doğru ilacı budur. Bu hadis tahkikini yaptığı *Müsned'in* dokuzuncu

¹⁸ Receb b. Abdulkasûd, *es-Subhu's-Sâfir*, 40.

cildinde geçmektedir. Hadis numarası 6197 dir. Abdullah b. Ömer el-Hattab'tan zayıf isnadla geldiğini ancak Müsned'de başka sahâbîlerden manasının sabit sahih isnatlarla geldiğini mülahaza eder. Konuyu sadece İbn-i Ömer'in hadisinden tahrir etmek -ki başka bir yönde ise Buhârî ve Müslim'in şartlarına göre sahihliği sabittir- veya bu babta varit olan her şeyi bir kerede bir araya toplama arasında tereddüt etti. Ancak kendisi ikinci yolu seçti. Bunun üzerine bazı hadis bilginlerinin bu hadisin mensuh olduğu iddialarına karşı araştırmasını tamamlamak için *Müsned*'de bu konu ile ilgili bulunan bütün hadislerin isnadını araştırdı. Okuyan kişinin "Dördüncü kez içki içen kişinin öldürülmesi" hadisi ile bu manada gelen bütün rivayetleri görmesi için ayrıca bu hadisin nesh edildiğini iddia edenlerin iddialarını dayandırdığı rivayetleri bir yerde toplayıp insanların gözü önüne serdi.¹⁹

7- Kelimetü Hakk: Bu eser de Kur'an'ın yalanlanması, yargıda kadının velâyeti, cehâlet ve edepsizlik, Müslümanların kiliselerdeki ayinlere katılması, Hz. Aişe'nin yaşının tahkiki, kadına dokunma ve abdestin bozulması gibi birçok meseleye değinilmektedir.

8- Eş-şer'u ve'l-lüğa: Bu risâle Arapçanın Latin harflerini kullanılarak yazılmasını öneren Abdülaziz Fehmi Paşa'ya reddiye olarak yazılmıştır.²⁰

2.2. Tahkik Ettiği Eserler

2.2.1. Hadis ve Hadis Usûlü Eserleri

1- Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'i: Ahmed Muhammed Şâkir, bu eseri numaralandırmak suretiyle modern bir baskı şeklinde kaleme almıştır. Aynı zamanda hadis isnadlarını göstererek dipnotlar vermiş, neşrini yaptığı her cilt için konularına göre düzenleyerek, hadis numaralarını gösteren bir de indeks ilave etmiştir. Ayrıca 1313 baskısındaki hadislerin sayfalarına da işaret edilmiştir. Özellikle *Talâiu Müsned* adını taşıyan çok değerli bir girişi de bulunan bu eserin, Ahmed

¹⁹ Ahmed Muhammed Şâkir, *Kelimetu'l-Fasl fi Katli Mudmini'l-Hamr*, (Kahire: Maktabatü's-Sünne, ts.), 3-4.

²⁰ Receb b. Abdülmaksûd, *es-Subhu's-Sâfir*, 27-44.

Muhammed Şâkir'in 1958'de vefatı ile beraber Hamza Ahmed ez-Zeyn tarafından tamamlandığı görülmektedir.²¹

2- Sahîh-i İbni Hibbân: Ahmed Muhammed Şâkir, bu eserin sadece birinci cildini tahkik etmiştir. Çok önemli bir mukaddimeye hâizdir. Tamamı dokuz ciltten oluşan bu eserin tahkikini tamamlayamamıştır. Bu tahkikte takip ettiği metod İbni Hibbân'ın tashihine itibar etmiş, sahih şartlarını ile ilgili görüşlerini almış, Sahîh de cumhurun şartlarına uygun bazı hadislerin derecelerini beyan etmemiştir.²³ Ahmed Muhammed Şâkir tahkikini yaptığı Sahih-i İbn-i Hibbân'a yaklaşık 45 sayfayı bulan bir mukaddime yazmıştır. Bu mukaddimeye Suûd b. Abdulaziz ve Abdulaziz Âl-Suûd'a övgü yazarak başlar. Daha sonra kitabın asıl isminin “*el-Müsned 'us-Sahih ala't-Takasım ve'l-Envâ*” olduğunu zikrederek, hadis alimlerinin bu kitabı “*et-Tekâsım vel-Envâ*” ismiyle, insanların dilinde ise “*Sahih-i İbn-i Hibbân*” ismiyle zikredildiğine işaret eder. Daha sonra ise; ben diğer iki isme rağmen *İbn-i Hibbân'ın Sahihi* ismini seçtim der. Çünkü bu ismin hangi tertip üzere olursa olsun kitabın hakikatine daha uygun olduğunu, en bilinen ve şöhretli isim olduğunu, muhaddis, fukaha ve tahrir ilmiyle uğraşanların ve bütün insanların diline en kolay gelen ismin bu olduğunu beyan etmiştir.²²

3- Sünen-i Tirmizî: Sadece iki cüz tahkik etmiştir. 1937 yılında Mustafa Bâbi'l-Halebî matbaası tarafından Kahire de neşredilmiştir. Bu eseri Ahmed Muhammed Şâkir, en güzel şekilde zabt ve tashih ederek; nüshaların rivayetlerdeki beyanlarını, lafızlarının zabtını, cümlelerinin tafsilini, manalarının şerhini, meselelerinin tahkikini ve faydasını tamamlamak için yapmış olduğu yorumları içeren bir mukaddimedir.²³

²¹ İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı*, (İstanbul: İFAV, 2020), 63; Receb b. Abdulmaksûd, *es-Subhu's-Sâfir*, 55-56.

²² Alâeddin el-Fasî Tertip, *Sahih-i İbn-i Hibbân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (Mısır: Dâru'l-Meârif, ts.), 1, 3-6-8.

²³ Ahmed Muhammed Şâkir, *Tashîhu'l-Kütübi ve Sun'ul Fehârisi'l-Mu'cemeti ve Keyfiyyeti Zabti'l-Kitabî ve Sebku'l-Müslimîne el-İfrance fi Zâlîke*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, (Beyrut: Mektebi el-Matbûâtî'l-İslâmiyye, Dârül Beşâiri'l-İslâmiyye, 2019), 5.

4- Muhtasar Sünen-i Ebî Dâvud: Münzirî'ye ait bu eseri Muhammed Hâmid el-Fıkî ²⁴ ile tahkikini müşterek yapmıştır. 1948 yılında Ensâru's-Sünne el-Muhammediyye matbaasında basılmıştır.

5- El-Bâisü'l-Hasîs Şerhu İhtisârî Ulûmi'l-Hadîs: Ahmed Muhammed Şâkir, Hâfız İbn Kesir'e ait olan *İhtisaru Ulumi'l-Hadis'i* tashîh edip, ta'likde bulunarak, el-Bâisü'l-Hasîs Şerhu ihtisârî *Ulûmi'l-Hadis* ismiyle yayımlamıştır. Muhammed Ali Sabîh matbaası tarafından Kahire de neşredilmiştir.²⁵

6- Nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser: İbn Hacer el-Askalânî'ye ait olan bu eser Dâru'l-Me'ârif tarafından Kahire'de tarihsiz olarak basılmıştır. Ancak 1954 yılında ortaya çıkmıştır.

7- Şerhu Elfiyeti's-Suyûtî: Celâleddîn es-Suyûtî'ye ait olan ve hadîs ilmine dair kaleme alınmış bu eseri Ahmed Muhammed Şâkir, 1934 yılında tahkik etmiş ve aynı yıl Mısır da bulunan İsa el-Bâbil Halebi matbaasında basılmıştır.²⁶

8- Hasâisu Müsnedi'l-İmam Ahmed: Ebû Musa el-Medîni'ye aittir. Kahire de 1946 yılında Dâru'l-Me'ârif matbaası tarafından basılmıştır.

²⁴ Muhammed Hâmid el-Fıkî 25 Mart 1892 tarihinde Nil deltasının batısındaki Buhayre vilâyetin de Şebrâhîr şehrine bağlı Cezîretüniklâl 'i neb köyünde doğdu. Ezher 'de tahsil gördü. Hâmid Ezher'e gittiğinde Hanbelî revakında yer bulamadığından Hanefî revakına kaydoldu (1904). Altıncı sınıfta hadis ve tefsir dersleri okuduğu sırada Ahmed b. Hanbel, İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye, İbn Hacer el-Askalânî, Şâtîbî ve Muhammed b. Abdülvehhâb gibi âlimlerin eserlerinden etkilenip Selefi düşüncesine yöneldi, dinî gerilemeye sebep olduğunu düşündüğü bid'at ve hurafelere karşı çıkmaya başladı. Fıkî'nin 2000 matbu kitap, yetmiş yazma eser ve 100 yazma eserin fotokopisinden oluşan kütüphanesi Kuveyt'te ki Cem 'iyyetü ihyâi't-türâsi'l-İslâmî tarafından 1988 yılında satın alınmıştır. (Ahmed Özel, *Muhammed Hâmid el-Fıkî*, 2.Baskı, (Ankara: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2020), ek-1, 454-456.

²⁵ Receb b. Abdulkaksûd, *es-Subhu's -Sâfir*, 57. Ahmed Muhammed Şâkir'in söz konusu çalışması hadis usulünün gelişim seyrini göstermesi bakımından erken dönem usul çalışmalarının izlerini taşımaktadır. Geniş bilgi için bk. Muhammed Ali Asar, Buhârî'nin Hadis Usûlü Konularına Dair Görüşleri: el-Câmi 'u's-Sahîh'in "İlim" Bölümü Çerçevesinde Bir Değerlendirme", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2020, 2/1247-1281.

²⁶ Receb B. Abdulkaksûd, *es-Subhu's -Sâfir*, 57.

9- el-Mes'adü'l-Ahmed fî Hatmi Müsnedi'l-İmam Li İbnü'l-Cezerî: İbnü'l-Cezerî'ye ait bir risaledir. 1946 yılında Dâru'l-Me'ârif matbaası tarafından neşredilmiştir.²⁷

2.2.2. Tefsir ve Tecvid Eserleri

1- Tefsîru't-Taberî: Taberî'nin tefsirini kardeşi Mahmûd Şâkir tahkîk etmiş, Ahmed Şâkir ise hadîslerini gözden geçirmiş ve tahrîc etmiştir. 14. ciltten oluşmaktadır. 1956-1958 yılları arasında Dâru'l-Me'ârif matbaası tarafından neşredilmiştir. Mahmûd Şâkir, onun bu eserine katkısını övmüş ve minnet duygularını ifade etmiştir.

2- Umdetu't-Tefsîr ani'l-Hafız İbn Kesîr: İbn Kesir tefsirinin muhtasarı olarak sadece 4 cilt halinde neşretmiştir.

3- Tefsîru'l-Celâleyn: Ali Muhammed Şâkir ile beraber hazırlamışlardır.

4-Muncidu'l-Mukriîn ve Murşidu't-Tâlibîn: İbn el-Cezerî'ye ait bir eserdir.²⁸

2.2.3. Fıkıh ve Fıkıh Usûlü Eserleri

1- el-Muhalla: İbn Hazm'ın Zâhirî fikhına dair bu eserinin yalnızca ilk 3 mücellid halinde 6 cildini tahkîk edilmiş, 1929 yılında Münîriyye Matbaasında neşredilmiştir.

2- İhkâmu'l-Ahkâm Şerhu Umdeti'l-Ahkâm: İbn Dakîk el-İd'in *Umdetu'l Ahkâm* adlı eserinin Şerhidir. Muhammed Hâmid el-Fıkî ile beraber tahkik etmişlerdir. İki cilt olarak 1953 yılında basılmıştır.

3- Er-Risâle: Muhammed b. İdris eş-Şâfiî'ye ait olan bu fıkıh usulü eser, 1940 yılında Kahire de Mustafa el- Bâbil Halebî matbaasında basılmıştır.

²⁷ Receb b. Abdulkaksûd, *es-Subhu's -Sâfir*, 57-58.

²⁸ Receb b. Abdulkaksûd, *es-Subhu's -Sâfir*, 57-58.

4- El-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm: İbn Hazm'ın bu eserini tahkîk etmiştir. Hancı matbaası tarafından üç, dört, beş, altıncı ciltler 1928-1929 yılları arasında basılmıştır.²⁹

5- Usulu's-Selâs ve Edilletuhâ: Namazın vacipleri, şartları ve rükunleriyle ilgili Muhammed b. Abdulvehhâb'ın eseridir.

6- Fetvâ fî İbtâli Vakfi'l-Cenfi ve'l-İsm: Muhammed b. Abdulvehhâb'ın eseri.

7- Er-Ravdatu'n-Nediyye Şerhu'd-Düreri'l-Behiyye: Sıddîk Hasan Hân'nın bu eserini, 1928 yılında basılan bu eserin birinci ve ikinci ciltlerini Ahmed Muhammed Şâkir tahkik etmiştir.

8- Cimâu'l-İlm: İmam Şafii'ye ait eserdir. 1940 yılında el- Bâbil Halebî matbaasında basılmıştır.³⁰

9- Kavâidu'l-Usûl ve Mekâidu'l-Fusûl: “*Tahkîku'l-asl fî ilmeyi'l usûl ve'l cedel*” isimli kitabın muhtasarıdır. Abdülmü'min b. Abdulhak'a ait bir eserdir. 1955 yılında Kahire de Dâru'l-Me'ârif matbaası tarafından basılmıştır.³¹

10- Evâilü Şuhûri'l-Arabiyye Hel Yecûzü Şer'an İsbâtuhâ bil-Hisâbi'l-Felekî: Kendisi tarafından kaleme alınan bu eser 1939 yılında Kahire'de Mustafa el-Bâbil Halebî matbaasında basıldı.

2.2.4. Kelâm Eserleri

1- Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye: Kâdı'l-Kudât Sadreddîn b. Ebil'iz el-Hanefi'ye aittir. 1954 de Mısır da basılmıştır.

2- Et-Tevhîd Ellezî Huve Hakkullah Ale'l-Abîd: Muhammed b. Abdulvehhâb'a ait olan bu kitabı tashîh ve tahkîk etmiştir.

²⁹Abdurrahîm, *Menhecü Ahmed Muhammed Şâkir*, 106.

³⁰Receb b. Abdulkaksûd, *es-Subhu's -Sâfir*, 58-59; Abdurrahîm, *Menhecü Ahmed Muhammed Şâkir*, 107.

³¹Receb b. Abdulkaksûd, *es-Subhu's -Sâfir*, 59.

3- Er-Risâletü't-Tedmüriyye: İbn Teymiye'ye ait bir eserdir. Ali Muhammed Şâkir ile tahsis ettiği bu eser 1954 yılında Mısır da basılmıştır.

4- Akîdetu Ehli's-Sunne ve'l-Cemâa: Ebûlferac İbn el-Cevzî'nin bu eserinin şerhsiz, yalnızca tahkikiyle neşretmiştir. Ali Muhammed Şâkir ile tahsis ettiği bu eser 1954 yılında Mısır da basılmıştır.

5- Lemhatu'l-İ'tikâd: İbn Kudâme'nin bu eserini tahkikiyle neşretmiştir. Ali Muhammed Şâkir ile tahsis ettiği bu eser 1954 yılında Mısır da basılmıştır.

6- El-Munâzara fi'l-Akîdeti'l-Vâsitiyye: Muhammed b. Abdulvehhab'ın bu eserini şerhsiz tahkikiyle kardeşi Ali Muhammed Şâkir ile müşterek neşretmişlerdir

7- El-Kavâidu'l-Erba': Muhammed b. Abdulvehhab'ın bu eserini şerhsiz tahkikiyle kardeşi Ali Muhammed Şâkir ile ortaklaşa tashih etmişlerdir.³²

2.2.5. Dil ve Edebiyat Eserleri

1- Lübâbu'l-Âdâb: İbn Münkız'ın İslâm ahlâkıyla ilgili eseridir. 1935 Serkis matbaasında basılmıştır.

2- El-Kâmil fi'l-Lüğa ve'l-Edeb ve'n-Nahv ve't-Tasrîf: Ebü'l-Abbas Muhammed b. Yezid el-Müberred'in Arap edebiyatına dair eseridir. Müellifimiz 2. ve 3. ciltleri tahkik etmiştir.

3-Eş-Şi'r ve'-Şuarâ: İbn Kuteybe'nin Şiir ve Arap Şairlerine dair eseridir.

4-El-Mufaddaliyyât: Ebü'l-Abbas Mufaddal ed-Dabbî'ye aittir. Abdüselam Hârun ile beraber müellifimizin müşterek tahkik ettiği eserdir. *Kitabü'l İhtiyârât* veya *Kitabü'l-Muhtârât* olarak da bilinen bu eser Arap edebiyatına dairedir.

5- El-Asmaiyyât: Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb el-Asmaî'nin divanıdır. Abdüselam Hârun ile beraber müellifimiz müşterek tahkik etmiştir.

³² Şâkir, *Eyyamun fil'Cezîra*, 67-69; Yalçınkaya, 20. Yüzyıl Başlarında İslâm Hukukunda Talâk(boşama) Tartışmaları, 13-14.

6- Islâhu'l-Mantık: İbnü's-Sikkit'e ait Arap diline dair bu eseri, Abdüsselam Hârun ile beraber müellifimiz müşterek tahkik etmiştir.

7- El-Muarrab mine'l-Kelâmi'l-A'cemi alâ Hurufi'l-Mu'cem: Ebû Mansur el-Cevâlikî'ye aittir.³³

2.2.6. Biyografik Eserler

1-Tercemetü'l-İmam Ahmed b. Hanbel: Zehebî'ye aittir.

2- Cevâmiu's-Sîra: İbn Hazm'a aittir. Bunlardan başka ilmi, İslâmî ve Siyasi makaleleri, kitap ve yazı tenkitleri bulunmaktadır. Bu çalışmalarını Abdurrahman b. Abdulaziz b. Hammad tarafından "Cemheretu Makâlâti Ahmed Muhammed Şâkir" isimli 1100 sayfalık bir eserde toplanmış ve yayımlanmıştır.³⁴

Son yazdığı yazı İbni Kuteybe'nin "eş-Şîru veş-Şu'arâ" isimli kitabının ikinci baskısının mukaddimesidir. En son üzerine çalıştığı kitap ise İbni Kesîr'in "Umdetu't-Tefsîr" isimli eserin beşinci cildinin ihtisar ve tahkik çalışması idi.³⁵

3. Ahmed Muhammed Şâkir'in Hadis İlmindeki Yeri

Ahmed Muhammed Şâkir akil bâliğ olup ilim talep etmeye başladığında yaşadığı dönem içerisinde akranları gibi edebiyat ve şiiri seven birisiydi. Bu zaman zarfında dönemin Abdusselâm el-Fakî gibi edip ve edebiyatçıları bir araya toplanmıştı. Abdusselâm el-Fakî kendisini ve kardeşi Ali'yi edebiyat alanında yetişmesi için teşvikte bulunmuş bunun üzerine ev ortamında uzun zaman edebiyat kitaplarının temelini onlara okumuştur. Belli bir süreçten sonra Abdusselâm el-Fakî öğrencilerini sınava tabî tutarak, her ikisinden de birer şiir yazmalarını talep etti. Kardeşi Ali, uzunca beyitler yazarken, Ahmed Muhammed Şâkir ise sadece bir satır yazabildi. O

³³ Receb b. Abdulmaksûd, *es-Subhu's-Sâfir*, 71; Şâkir, *Eyyamun fil'Cezîra*, 42.

³⁴ Yalçınkaya, 20. *Yüzyıl Başlarında İslâm Hukukunda Talâk(boşama) Tartışmaları*, 14.

³⁵ Abdurrahîm, *Menhecü Ahmed Muhammed Şâkir*, 66.

günden sonra kardeşi edebiyata yönelirken kendisi hadis ilmine yöneldi. O kadar ki 1909 yılından, vefatına kadar hadis ilmi ile meşgul oldu. Bunun yanı sıra tamamen edebiyattan kopmayarak eski-yeni, te'lif ve tercüme dair edebiyat okumalarını sürdürdü. Her ne kadar edebiyatı terk etmiş olsa da sonradan görüleceği üzere tahkikini ve şerhini yaptığı yüksek müstevaya sahip “*Mufaddaliyyât, Lübâbü'l-Âdâb, eş-Şi'r ve's-Şu'arâ ve Mu'arrab*” gibi birçok eseri neşretmiştir.³⁶

Hadis ilmine hizmette çok büyük hizmetler sarf etmiş, hadis ilmi onu her taraftan kuşatmıştır. İlimdeki derin vukûfiyeti onu fikhî, fetva ve yargı meselelerine çözüm üreten mütemekkin bir fikhî yaptı. Hadis araştırmalarında kendisinden en çok istifade edilen şey, tutmuş olduğu ahlâklı ve nezih bir yol ve ilmî görüşlerin münakaşasındaki uslûbu idi. Hak ne ise onu dile getirmekten geri durmamış, ilmi emaneti kendine şiar edinmişti. Muhammed Hâmid el-Fakî, “Onun Ahmed b. Hanbel'in Müsned'i için yapmış olduğu tahkikten övgüyle bahsederken küçüklüğünden beri hadis ilmine olan tutkusunu dile getirir. Hadis ilmi ile ilgili ister el yazması ister matbu olsun her taraftan birçok eser topladığı ve bunun neticesinde belki de birçok İslâm ülkesinde eşine az rastlanır bir kütüphaneye sahip olduğunu dile getirir.” Kendisinde ilim için sabır ve güçlü bir hafıza, kitap seçmede ince bir zevk bulunurdu. Akla ve nakle itibar eden, başkasının görüşünü kabul eden ve başkasını taklit etmeden kendi fikrini üreten bir kişilikti. Hadis kitaplarının ihyası noktasında azımsanamayacak kadar katkıları olmuştur.³⁷

Hadis ilmine olan katkısı dolayısıyla onun şöhreti sadece Mısır da değil bütün İslâm âleminde ilgi ile karşılanmış ve takdir görmüştür. Bunun en bariz örneklerinden biri de dönemin Diyanet İşleri Başkanı Ahmet Hamdi Akseki'nin Ahmed Muhammed Şâkir'e yazmış olduğu mektupta görülmektedir. 25 Temmuz 1950 de yazdığı bu mektupta şunları dile getirmiştir:

“Fazilet sahibi, kıymetli üstat Şeyh Ahmed Muhammed Şâkir hazretleri (Allah kendisini muhafaza buyursun).

³⁶ Şâkir, *Eyyamun fil'Cezâra*, 34-35.

³⁷ Beyyûmî, *en-Nahdatu'l-İslâmiyyetü*, 2/92-93.

Allah Teâlâ'nın selâmı ve bereketinin üzerinize olmasını, ayrıca sıhhat ve âfiyette daim olmanızı temenni ederim. Fazilet sahibi efendim! Geçmişte kıymettar telifatınızdan Nizâmü't-talâk ile eş-Şer 've'l-luga adlı eserlerinizi mütalaa ettim ve siz fazilet-meâbın er-Risâle ile Cimâu'l-ilm' (neşirlerin)deki tettebbuatınızdan çok müstefit oldum. Bunlara ilâve olmak üzere son zamanda Sünen-i Tirmizî ve Sünen-i Ebû Dâvûd üzerine olan şerhlerinize muttali oldum ki her ikisi de tam bir teşekkür ve takdiri hak etmektedir. Bununla birlikte itikadımca Müsned-i Ahmed b. Hanbel'e yönelik sunduğunuz hizmet önceliklerden daha da muazzam ve mükemmel olup lâyıkiyle teşekkür müstahaktır. Bu çalışmanızla Müsned'in mütalaasını kolaylaştırdınız ve (eseri) okuyup tetkik edenlere kıymetli ve (istifadesi) kolay bir hazine sunmak suretiyle hadîs-i şeriflere ve sünnete en önemli bir hizmette bulundunuz. Allah sizlerden razı olsun ve sizleri iki cihanda aziz eylesin. Bu yüzden siz fazilet-meâba ilim ve İslâm adına en içten selâmlarımı ve teşekkürlerimi sunmak istiyorum.

Kemâl-i tâzim ile siz fâzılın bana hediye etme lütfunda bulunduğunuz Müsned'in bir, iki, üç ve yedinci cüzlerini de aldım. Bu keremi hayatım boyunca unutamam. Bu kıymettar telifat kütüphanemin baş köşesini süsleyecektir.

Kalan bütün cüzlerin de sizin mümtaz usulünüzce çıkması bizleri sevindirecek ve bunların basılmasının nihayete ermesi bizleri mesut edecektir. Bu anı sabırsızlıkla bekliyoruz. Allah Teâlâ'dan bu ve inşallah benzerlerinin neşri için muvaffakiyetler temenni ediyoruz.

En hâlisane selâmlarımı kabul buyurunuz. Allah'ın selâmı, rahmeti ve bereketi üzerinize olsun.³⁸

Yukarıdaki beyanlardan da anlaşılacağı üzere Ahmet Muhammed Şâkir, neşre edeceği kitabı özümseyerek onunla yaşayan başarılı bir muhakkiktir. Bu da onun tahkik ilmindeki başarısının sırrıdır.

³⁸ M. Suat Mertoğlu, "Akseki'nin Ahmed Muhammed Şâkir'e Bir Mektubu", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 36 (2016), 173-174.

4. Tahkik Çalışmalarına Katkısı

Ahmet Muhammed Şâkir'in yazmış olduğu bütün kitaplarını ele alıp, ayrıntılı olarak metodolojisini incelemek müşkil bir durumdur. Fakat örnek olması bâbından tahkikini yapmış olduğu kitaplardan biri olan Müsned'i örnek vermekle yetineceğiz. Özellikle Müsned'i ele almamızdaki sebep tahkikte metodolojisinin en bariz bir şekilde ortaya çıkmasıdır. Buradaki tahkikinde şu özelliklerle temeyyüz etmektedir. İtimat ettiği el yazma nüshalarına yapmış olduğu kusursuz şerhler, kitabı başında, ortasında ve sonunda yazarına nispet etmede önem göstermesi, ciddiyet, tetkik, ayıklama ve araştırmaya ihtimam göstermesi, yazılar arasındaki hatta dikkat etmesi ister muhakkik ister okuyucu nassı için olsun bir faydayı takdim etmede özverili olması, tahkikini gerçekleştirdiği kitaplarına bakanlar onun insafını, tam bir emanette muttali olduğunu, ilmini ve ufkunu açıkça görür. Bahse konu olan konuların hakkını tam bir inayete vermesi, bütün yönleriyle onu araştırması, hadisteki isnad problemlerini çözmesi gibi. Şayet isnadda bir problem varsa onu sonuna kadar araştırıp çözüme kavuştururdu. Örneğin; Hasan-ı Basri'nin; Ebû Hureyre, Hz. Osman, Hz. Ali, Ukeyl b. Ebî Tâlib ve İbni Abbas'tan duyduğu hadis isnad problemini çözmesi gibi. Büyük muhaddislere muhalefet olsa da bir hadis hakkında hüküm vermede bağımsız bir şekilde karar vermesi yine onun en önemli özelliklerindedir. Örneğin; Zehebî, Muhammed b. Osman'ın hadisine nekerât derken, Ahmet Muhammed Şâkir ise hasen olduğunu tespit etmektedir. Raviyi zayıf görme, hadisin münker olduğuna karar verme gibi birçok örnek Müsned kitabında bulunmaktadır. Çalıştığı tüm hadisleri rakamlandırması, hadis olmaksızın sadece isnada hüküm vermesi ve şayet isnada zayıflık hükmü vermişse bunun sebebini zikretmesi gibi daha pek çok metodu olduğu söylenebilir.³⁹

³⁹ Atif et-Tihâmî Fuâd, *Şeyh Ahmed Şâkir ve Menhecühû fî Müsnedi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, (Kuveyt: Câmîati Kuveyt Meclis en-Neşri'i-İlmi, 2002), 131-132.

5. Kitap İsimleri Tahkiki

Ahmed Muhammed Şakir tahkikatlarında bazı kitapların isimlendirilmeleri ispatı konusunu da ele almış ve kendisi şüphelendiği kitap isimlerini şerh etmiştir. Bunlardan biri hadis ilminin ilk kaynaklarından sayılan İmam-ı Şâfi'nin “*er-Risâle*” adlı eseridir. İmam-ı Şâfi'nin “*er-Risâle*” isimli eserini tahkik ederken Şâfi'nin bu kitabı “*er-Risâle* diye isimlendirmedeği onu “*el-Kitap*” veya “*Kitâbi*” (kitabım) veya “*Kitâbunâ*” (kitabımız) diye isimlendirdiğini söyler.

Bir diğer çalışması olan *Sahih-i İbn Hibbân* Kitabının isimlendirilmesinde Ahmed Muhammed Şâkir, özel bir araştırma yazdı. Önemli karinelerle değerlendirdiği bu ismi seçme mevzusunda “Bu *Sahih-i İbn Hibbân*'dır” deyip bu ismi kendisinin seçtiğini dile getirmektedir; ki bu ismin insanlara daha kolay geleceğini ve en meşhur ismin muhaddisler, fukahâ ve tahrir ilmiyle uğraşanlar nezdinde bu olduğunu belirtir.⁴⁰

6. Ahmed Muhammed Şâkir'in Cerh ve Ta'dildeki Metoduna Eleştiri

Ahmed Muhammed Şâkir'in cerh ve ta'dildeki metodunun müstakim olduğu söylenir. Ancak bu konuda bazı mülahazaları da zikretmekte fayda vardır. Örneğin; Muhtalat (karışık) olan hadisleri hasen olarak ifade etmesi ve meçhul olan kimseleri tevsik etmede İbn-i Hibbân'ın yolundan gitmektedir. Bazen meçhul bir kişi üzerinde dururken başkası ortaya çıkana kadar o örtülü kalmıştır. Birçok rical de bunu yaptığı görülmektedir. Özellikle burada Ebû Gâdiye el-Yemâni'yi zikretmekte fayda vardır. Ahmed Muhammed Şâkir onun tabiînden olduğunu şahsının bilindiğini ancak şahsiyetinin meçhul olduğunu, başkası ortaya çıkarana kadar onun gizli olduğunu söyler. Oysa Ebû Gâdiye el-Yemâni meçhul birisidir.⁴¹ Yine Ahmed Muhammed Şakir, meçhul hadisleri kavî görmektedir. Bunun nedeni ise tabiîn hakkında hüsnü zanda bulunmak içindir. Buhârî'nin haklarında sessiz kaldığı ricalleri sika görmektedir. Buhârî'nin Seyf Beyya es-Sâbiriyye'yi meçhul kabul ederken, Ahmed Muhammed

⁴⁰ Abdurrahîm, *Menhecü Ahmed Muhammed Şâkir*, 230.

⁴¹ Receb b. Abdulkasûd, *es-Subhu's-Sâfir*, 75.

Şâkir'in onu İbn-i Hibbân'a tabi olarak sika görmesi bunun en bariz delilidir. Aynı şekilde Ahmed Muhammed Şâkir, Bâzâm Ebû Sâlih Mevlâ Ümmü Hâni b. Ebû Tâlib ile ilgili sika ifadesini kullanırken, onu zayıf gösterenlerin hüccetlerinin olmadığını söyler. Hâlbuki bu kişi zayıftır ve onu Buhârî, Nesâi, İbnü'l Cevz'i, Ebû Bekir b. Ebû Heysame, Yahya b. Main, Zehebî gibi âlimler zayıf olarak görmüşlerdir.⁴²

Sonuç

Ahmed Muhammed Şâkir, şüphesiz muhakkiklerin dayanağı ve hadis ilmi konusunda yüksek bir mevki de bulunduğu konusunda ortak bir fikir mevcuttur. Yargı ve tahkik konusunun da onun ulaştığı mevkiye kimse ulaşamamıştır. Bu iki alanda erkenden zirveye ulaşması ve ölene kadar bu zirve de kalması bunun en büyük göstergesidir. Babası Muhammed Şâkir ve küçük kardeşi Mahmud Şâkir her ne kadar kendi izlerini bırakmış olsa da yargı alanında Ahmed Muhammed Şâkir daha derin ve sabit bir iz geride bırakmıştır. Bu büyük âlim yargı alanında yüksek bir seviyede olduğu gibi nasların tahkiki konusunda da en dikkatli şekilde görevini ifâ etmiştir.

Şüphesiz Ahmed Muhammed Şâkir, 20. Yüzyılda bulunan en büyük İslâm âlimlerinden biri olup aynı zamanda klâsik muhaddislerin de en bariz kişiliğinden biridir. Kendisinden sonra gelen birçok hadisçi de ondan büyük hayranlıklarla ve övgü ile bahsetmiştir. Kendisinden bu kadar sitayişle bahsetmelerindeki temel neden hiç şüphesiz Ahmed b. Hanbel'in "Müsned" isimli eserine yapmış olduğu kapsamlı tahkik çalışması ile tefsir, hadis, fıkıh ve edebiyat alanında bulunan temel kitaplara yapmış olduğu tahkik çalışmalarıdır.

Kendisinden sonra gelen Muhammed Nâsıruddîn el-Elbânî, Hint ulemâsı, Abdulaziz b. Bâz, İbn-i Useymen ve Muhammed Hâmid el-Fekî gibi âlimler onun hadis ilminde ve fıkıh usûlündeki üstünlüğünde ittifak etmişlerdir. Onun üstünlüğünü sadece hadis ve fıkıh ilmiyle uğraşanlar değil, şer-i ilimler, lügat ve

⁴² Receb b. Abdumaksûd, *es-Subhu's-Sâfir*, 77-78.

edebiyat ilmi ile uğraşan âlimler, yine Arap ve İslâm el yazmaları akademileri de gayret ve başarısından övgü ile bahsetmişlerdir.

Kaynakça

- Abdurrahîm, Eşref Abdulkaksûd. *Menhecü Ahmed Muhammed Şâkir fî-Tahkikin'Nusûs*. Mısır: İsmailiyye, Mektebeti'l İmami'l -Buhârî, 2016.
- Asar, Muhammet Ali. Buhârî'nin Hadis Usûlü Konularına Dair Görüşleri. El-Câmi 'u's-Sahîh'in İlim Bölümü Çerçevesinde Bir Değerlendirme. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2020/2, 1247-1281.
- Beyyûmî, Muhammed Receb. *En-Nahdatu'l-İslâmiyyetü fî -Siyeri Â'lâmihâ el-Mu'âsirîne*. Dimeşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem ve ed-Dâru'ş-Şamiyye,1995.
- Çakan, İsmail Lütü. *Hadis Edebiyatı*. İstanbul: İFAV, 2020.
- Fuâd, Âtîf et-Tihâmî. *Eş-Şeyh Ahmed Şâkir ve Menhecühû fî Müsnedi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. Kuveyt: Câmîati Kuveyt Meclis en-Neşri'i-İlmi, 2002.
- Fasî, Alâeddin. *Sahih-i İbn-i Hibbân*. Mısır: ts.
- Mertoğlu, M. Suat. Akseki'nin Ahmed Muhammed Şâkir'e Bir Mektubu. *İslâm Araştırmalar Dergisi*, 2016/36, 173-174.
- Özel, Ahmed. *Muhammed Hâmid el- Fıkî*. 2. Baskı, Ankara: TDV, 2020.
- Receb b. Abdulkaksûd. *Es-Subhu's -Sâfir fî -Hayâti el-Allâme Ahmed Şâkir*. Kuveyt: Mektebetü İbni Kesîr, 1994.
- Şâkir, Ahmed Muhammed. *Eyyamun fil'Cezîra Rihleti ilel Hicâzi ve Necd*. Thk: Eşref Abdulkaksûd. Kuveyt: Dâru'l Beşâiril İslâmiyye ve Merkezü'l-Verrâk lit'Türasi, 2018.
- Şâkir, Ahmed Muhammed. *Tashîhu'l-Kütübi ve Sun'ul Fehârisi'l-Mu'cemeti ve Keyfiyyeti Zabti'l-Kitabî ve Sebku'l-Müslimîne el-İfrance fî Zâlike*. Thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Beyrut: Mektebi el-Matbûâtî'l-İslâmiyye, Dârül Beşâiri'l-İslâmiyye, 2019.
- Şâkir, Ahmed Muhammed. *Kelimetu'l- Fasl fî Katli Mudmini'l-Hamr*. Kahire: Maktabatu's-Sünne, ts.
- Şâkir, Üsâme Ahmed. *Min a'lâmi'l-Asri*. Kahire: yy., 2001.

- Tanâhî, Muhammed. Ahmed Muhammed Şâkir. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Yalçınkaya, Naci. 20. Yüzyıl Başlarında İslâm Hukukunda Talâk(boşama) Tartışmaları Ahmed Muhammed Şâkir ve Zâhid el-Kevseri Örneği. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Zirikli, Hayreddîn. *El-İ'lâm Kâmus Terâcim li-Eşheri'ricâli ve'n-Nisâi min'el -Arabi ve'l Müsta'ribîne ve'l Müsteşrikîne*. Beyrut: Dâru'l-ilm lil-Melâyîn, 2002.



İsnad ve Metin Analizi Üzerine Örnek Bir Çalışma

A Study Case Regarding "The Isnad and Matn Analysis"

Zeynep ALBAYRAK
(Yüksek Lisans Öğrencisi)

Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis
Anabilim Dalı

*Karatekin University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, Department of
Hadith*

Cankiri, Turkey

zeynep.zulal.za@gmail.com

ORCID: 0000-0001-6951-9431

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 12 Mart / March 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 15 Haziran / June 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Albayrak, Zeynep. "Ben İnsanlarla Savaşmakla Emrolundum' Hadisinin İsnad Analizi ve Metin Tenkidi". *Darülhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 2 (Haziran 2022), 268-303.

İntihal/ Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. /This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

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

Yayıncı / Published by: Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslam Araştırmaları Merkezi/ Cankiri Karatekin University Darulhadis Islamic Studies Center

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır./ Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.

Öz

Hadis müdevvenâtının iman, cihat, namaz, zekât, irtidat gibi farklı babları arasında çokça zikredilen “Ben insanlarla, Allah’tan başka ilâh olmadığını söyleyinceye kadar savaşmakla emrolundum. Kim Allah’tan başka ilah yoktur derse, İslâm’ın hakkı müstesna, malını ve canını benden korumuş olur. Onların hesabı Allah’a kalmıştır” hadisinin farklı varyantlarını, mümkün olduğunca ilk kaynaklardan alarak bu rivayetlerin isnad analizleri yapılarak sened zinciri şemaları çıkartılacak, daha sonra râvilerin cerh ve ta’dil açısından durumları tesbit edilerek rivayetlerin senedlerinin merfû, mevkuf, maktû olup olmadığı ve sıhhat tespitine dair değerlendirme yapılacak olup ikinci kısımda metin tenkidi yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Emrolundum, Savaşmakla, Cihad, La ilahe illallah, İsnad

Abstract

Among the different babs of the hadith such as faith, jihad, prayer, zakat and irtidat, it is often mentioned that "I am commanded to fight with people until they say that there is no god but Allah. Whoever says that there is no god but Allah, with the exception of the right of Islam, will protect his property and his life from me. Their calculations are up to Allah" will be taken from the first sources as much as possible and the sened chain diagrams will be drawn up by taking the different variants of the hadith from the first sources and the sened chain diagrams will be made, then the status of the narrators in terms of jarh and ta'dil will be determined and the evaluation of whether the deeds of the narrations are merfû, mevkuf, maktû and health will be determined and the text will be criticized in the second part.

Keywords: Hadith, i was ordered, By fighting, Jihad, La ilahe illallah, Isnad

Giriş

Cihat kavramı İslâmî literatürde “dinî emirleri öğrenip ona göre yaşamak ve başkalarına öğretmek, iyiliği emredip kötülükten sakındırmaya çalışmak, İslâm’ı tebliğ, nefse ve dış düşmanlara karşı mücadele vermek” şeklinde çok geniş bir manaya sahip olmakla beraber fıkıh literatüründe daha çok müslüman olmayanlarla savaş¹, manasında kullanılmıştır.

Birçok sahih rivayet ile günümüze ulaşan “Ben insanlar Allah’tan başka ilâhın olmadığına, Muhammed’in de Allah’ın elçisi olduğuna şehâdet edinceye, namaz kılincaya, zekât verinceye kadar onlarla savaş etmekle emrolundum. Bunları yaptılar mı, kanlarını, mallarını bana karşı korumuş (emniyet altına almış) olurlar. İslâm’ın hakkı hariç. Artık (samimi olup olmadıklarına dair) durumları Allah’a kalmıştır” hadisi, hadis müdevvenâtı içerisinde iman, cihat, namaz, zekât, irtidat, i’tisam gibi farklı bablar da yer almıştır. Yine bu hadis, fıkıh kitaplarında da aynı başlıklar altında çeşitli içtihatlarla hatta bazı mezhep tartışmalarına dahi konu edilmiştir.

Hadisin çeşitli fıkıh bablarına konu edilmesi, hadise farklı farklı bağlamlar kazandırmış, hadis ana konusundan koparılarak birçok fetva ve içtihada konu edilmiştir.

Bir rivayeti doğru anlayabilmek için o rivayetin bütün tariklerinin sened ve metin açısından değerlendirilmesi oldukça önemlidir. Biz de bu çalışmamızın birinci bölümünde mezkûr rivayetin sened tenkidini çalışmamızın ikinci bölümünde ise metin tenkidini inceleyeceğiz.

Çalışmamızda zikredilen hadisin farklı varyant ve farklı zincire sahip olan rivayetlerini ana kaynaklardan ele alarak Kütüb-i Sitte kaynakları olan Buhârî (öl. 256/870), Müslim (öl. 261/875), İbn Mâce (öl. 273/887), Ebû Dâvûd (öl. 275/889), Tirmizî (öl. 279/892) ve Nesâî (öl. 303/915) de geçen bütün tariklerin sened

¹Ahmet Özel, “Cihad”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1993), 7/527-531.

zincirlerini çıkartıp isnad şemalarını yapacak ve her ne kadar Buhârî ve Müslim râvileri sika olsa da son dönemlerde yapılan olumsuz Buhârî ve Müslim tenkitlerine bir cevap niteliği taşımasını temenni ederek Buhârî ve Müslim râvilerini de cerh ve ta'dil açısından inceleyeceğiz. Daha sonra senedlerin merfû, mevkuf, maktû olup olmadığına ve sihat tespitine dair değerlendirme yapacağız.

1. Hadisin Sened Tenkidi

1.1. Râvilerin Tanıtımı ve Cerh-Ta'dil Açısından Değerlendirilmesi

Burada mezkûr hadisin bütün râvilerini musanniflere göre gruplandırarak, tek incelemeye çalışacağız. Ayrıca hakkında bilgi verdiğimiz râvileri ise tekrar değerlendirmeyeceğiz.

1.1.1. Buhârî'nin Râvileri

Buhârî'nin el-Câmiu's-Sahîh'inde 'Ben insanlarla savaşmakla emrolundum' hadisi yedi yerde² karşımıza çıkmaktadır. Altı yerde senedli zikredilmişken, bir yerde sadece sebebi vürûd mahiyetinde olduğu için muallak nakledilmiştir. Bu hadislerden bir tanesi "hattâ yeşhedü" formunda gelmiş olup beş tanesi "hattâ yekûlü" formunda gelmiştir ve lafızlarda bazı farklılıklar da bulunmaktadır.

Ancak biz çalışmamızın bu bölümünde sadece isnad analizi yapacağımızdan metindeki farklılıklara ve isnad zinciri olmayıp sadece sebebi vürûdu zikredilen hadise değinmeyip cilt ve sayfa numarası vermekle iktifa ederek, isnad zinciri olan hadislerin de râvilerini cerh ve ta'dil açısından değerlendireceğiz. Sahâbî olan râvileri değerlendirmeye tabi tutmayacağız çünkü sahâbîlerin hepsi adildir.

² Ebû Abdillâh Muhammed el-b. Buhârî, *Sahîh-i Buhârî*, 1. Bs, 9 c. (Dar'ut -Tavki'n-Necât, 1422) "İman",15, "Salât",28, "Zekât",1, "Cihad" ,101, "İstitâbe",3, "İ'tisâm",2-28.

Buhârî birinci tarik³: İbn Ömer> Muhammed b. Zeyd b. Abdullah b. Ömer b. Hattâb>Vâkıd b. Muhammed b. Zeyd el-Adevî> Şu'be b. Haccâc> Ebû Ravhi'l- Haramî b. Umâre> Abdullah b. Muhammed el-Müsnedî zinciri ile gelen İbn Ömer tarikindeki râviler:

Muhammed b. Zeyd b. Abdullah b. Ömer b. Hattâb: 3. Tabakadan olup, tâbiîndendir, Kureşî, Adevî, Medenî nisbeleriyle anılır. h.101 ile 110 arasında vefat etmiştir. “Sikadır”,⁴ “hadisiyle ihticâc olunur”.⁵

Vâkıd b. Muhammed b. Zeyd el-Adevî: 6. Tabakadan olup, tâbiûnun küçüklerindedir. Kureşî, Adevî, Medenî nisbeleriyle anılır. Yemen’de doğmuştur. H. 140’ da vefat etmiştir. “Sikadır, hadisiyle ihticâc olunur”,⁶ İbni Hâtim’de “hadisiyle ihticâc olunur” ifadesini kullanmaktadır.⁷

Şu'be b. Haccâc: 7. Tabakadandır. Etbâu't-Tâbiîn'in büyüklerindedir. Lakabı Hâfız, künyesi Ebû Bistam, el-Hâfız, el-Becelî, Basrî gibi nisbelerle anılır. Basra’da ikamet etmiştir h.82-83 yılında dünyaya gelmiş, h. 160 da Basra’da vefat etmiştir. “Sika”⁸ dir, “Ahmed b. Hanbel, (الثبت)”⁹ olduğunu ifade etmektedir.

Ebû Ravhi'l- Haramî b. Umâre: 9 Tabakadandır. Etbâu't-Tâbiîn'in küçüklerindedir. Künyesi Ebû Ravh, el-Basrî, el-Ezderî nisbeleridir. Atik'in azatlısı,

³ Buhârî “İman”,15.

⁴ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb* (Daru'l-Asime, t.y.), 1/846.

⁵ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl* (Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 1271), 7/256.

⁶ Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf el-Mizzî Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî 'Esmâi'r-Ricâl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1400), 30/414.

⁷ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 9/32.

⁸ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 4/369.

⁹ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 12/479.

Şu'be'nin arkadaşıdır. H.201'de vefat etmiştir. Ebû Hâtim hakkında “sadûk”¹⁰, İbn Hacer'de “sadûkun bihim”¹¹ tabirini kullanmıştır.

Abdullah b. Muhammed el-Müsnedî: 10. Tabakadandır. Etbâu't-Tâbiîn'den hadis nakledenlerdendir. Tam adı Abdullah b. Muhammed b. Abdullah b. Cafer b. el-Yemân b. Ahnes b. Hânis'dir. El-Müsnedî diye meşhur olmuştur. Lakabı el-Müsnedî, el-Hâfız, nisbesi Cafî, Müsnedî, Hâfız'dır. H.220-229 tarihinde Buhara'da vefat etmiştir. Ebû Hâtim “sadûk”¹² diyor, İbn Hibban'ın Sikat'ında “Mutkin”¹³ dediği ifade ediliyor. İbn Hacer “sika bir Hâfızdır”¹⁴ diyor.

Bu zincirle gelen hadis-i şerifi,¹⁵ incelediğimizde yukarıda da tek tek ele aldığımız râvilerinin cerh ve ta'dil açısından bir kusuruna rastlayamadık. Merfûdur, semâ lafzıyla ve âli isnadla gelmiştir.

Buhârî ikinci tarik¹⁶: Enes b. Mâlik> Humeyd et-Tavîl> Abdullah İbn Mübârek> Nuaym b. Hammâd> zinciri ile gelen Enes b. Mâlik tarikindeki râviler:

Humeyd et-Tavîl: 5. Tabakadandır. Tâbiîn'in küçüklerindedir. Tam adı Humeyd b. Ebi Humeyd'dir. Lakabı et-Tavîl, künyesi Ebû Ubeyd, nesebi el-Basrî, et-Tavîl, mevlâdır. H.68'de doğmuş, h.140-142-143'te vefat etmiştir. Ebû Hâtim “Sika”¹⁷, İbn Hacer “Müdeellis bir sikadır”¹⁸ demektedir.

Abdullah İbn Mübârek: 8. Tabakadandır. Etbâu't-Tâbiîn'dendir. Tam ismi Abdullah İbn Mübârek b. Vâdih, künyesi Ebû Abdurrahman, nesebi el-Mervezî'dir.

¹⁰ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, 3/307.

¹¹ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 1/228.

¹² Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 16/59.

¹³ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 16/59.

¹⁴ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 1/542.

¹⁵ Buhârî “İman”, 15, Müslim “İman”, 22.

¹⁶ Buhârî “Salât”, 28.

¹⁷ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 7/355.

¹⁸ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 1/274.

Horasan ve Kûfe’de ikamet etmiştir. H.118-119’da doğmuştur, h.181-182’de vefat etmiştir. İbn Hacer “sika ve sebt”,¹⁹ Ebû Hâtim “sika, imam”²⁰ demişlerdir.

Nuaym b. Hammâd: 10. Tabakadandır. Tam ismi Nuaym b. Hammâd b. Muaviye b. Hâris b. Hemmâm b. Seleme b. Malik’tir. Fârid diye şöhret bulmuştur. Lakabı A’ver, künyesi Ebû Abdullah, nesebi el-Huzzaî, el-Mervezî’dir. Mısır’da ikamet etmiş, h.227-228-229 yılında Bağdat’ta vefat etmiştir. Ebû Hâtim “sıdk”,²¹ İbn Hibban da Sikat’ında “bazen hata ve vehm ediyor”²² demiştir. İbn Hacer de “çok hata yapıyor fakat ferâizi koruyor”²³ demiştir.

Bu zincirle gelen hadis-i şerifi, incelediğimizde yukarıda da tek tek ele aldığımız râvilerinin cerh ve ta’dil açısından vehm sahibi ve hata edenlerin olduğunu görmekteyiz. Merfûdur, âli isnadla gelmiştir. Muan’andır.

Buhârî üçüncü tarik²⁴: Ömer b. Hattâb> Ebû Hüreyre> Abdullah b. Abdullah b. Utbe b. Mes’ûd> Zührî> Şuayb> Ebû’l-Yemân zinciri ile gelen Ebû Hüreyre tarikindeki râviler:

Abdullah b. Abdullah b. Utbe b. Mes’ûd: 3. Tabakadandır. Tâbiîndendir. Künyesi Ebû Abdullah, nesebi el-Hendelî, el-Medenî, el-Kuraşî’dir, Medine de ikamet etmiş, h. 94-95 yıllarında vefat etmiştir. İbn Hacer “sika”²⁵, Zührî “‘O’nda Vakıanın kendinden (olandan) başka bir şey bulamadım”²⁶ demiştir.

Zührî: 4. Tabakanın büyüklerinden olan Zührî tâbiîndendir. Tam adı Muhammed b. Müslim b. Ubeydullah b. Abdullah b. Şihâb b. Abdullah b. el- Hâris b.

¹⁹ İbn Hacer, *Takrîbü’t-Tehzîb*, 1/540.

²⁰ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve’t-Ta’dîl*, 5/179.

²¹ Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, 19/466.

²² Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, 19/466.

²³ İbn Hacer, *Takrîbü’t-Tehzîb*, 1/1006.

²⁴ Buhârî “Zekât”, 1.

²⁵ İbn Hacer, *Takrîbü’t-Tehzîb*, 1/640.

²⁶ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve’t-Ta’dîl*, 5/319.

Zühre b. Merra b. Kâ'b'dır. Lakabı Hâfız, künyesi Ebû Bekr, nesebi Hâfız, Kuraşî, Zührî, Medenî'dir. H.58 de doğmuş Medine ve Şam'da yaşamış, h.123-124-125 yılında Şam'da vefat etmiştir. İbn Hacer "Hâfızdır, Mutkin ve Sebt olduğuna dair ittifak vardır"²⁷ demiştir.

Şuayb b. Ebi Hamza: 7. Tabakadandır. Etbâu't-Tâbiîn'in büyüklerindedir. Dinar diye de anılır. Lakabı Hâfız, Nesebi el-Hâfız, el-Humsî, el Kuraşî'dir, Ziyad'ın azatlısıdır, h. 162-163'te vefat etmiştir. Ebû Hâtim, Ya'kub b. Şeybe, Abdullah el-Aclî, Nesâî "sika"²⁸ demiştir.

Yemân'il Hakem İbnü'n-Nâfi': 10. Tabakadandır. Etbâu't-Tâbiîn'dendir. İsmi el-Hakem b. Nâfi'dir. Künyesi olan Ebû'l Yemân ismi ile şöhret bulmuştur. Nesebi el-Humusî'dir, mevlâdır. Ebû Hâtim "sadûk, sika"²⁹, İbn Hacer de "sika ve sebt"³⁰ demiştir.

Bu zincirle gelen hadis-i şerifi, incelediğimizde yukarıda da tek tek ele aldığımız râvilerinin cerh ve ta'dil açısından bir kusura rastlamamaktayız. Merfûdur, semâ lafızlarıyla ve âli isnadla gelmiştir.

Buhârî dördüncü tarik³¹: Ebû Hüreyre> Saîd b. Müseyyeb> Zührî> Şuayb> Ebû'l-Yemân zinciri ile gelen Ebû Hüreyre tarikindeki râviler:

Saîd b. Müseyyeb: 2. Tabakadandır. Tam adı Saîd b. Müseyyeb b. Hazn b. Ebi Vehb b. Amr b. A'iz b. Umrân b. Mahzûm'dur. Künyesi Ebû Muhammed, nesebi el-Kuraşî, el-Mahzûmî, el-Medenî'dir. H. 15'te Medine'de doğdu, h.87-93-94-95-100-

²⁷ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 1/896.

²⁸ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 12/516.

²⁹ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 3/129; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 7/146.

³⁰ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 1/264.

³¹ Buhârî "Cihad",101.

105'de Şam'da vefat etmiştir. Ebû Zür'a er-Râzî "sika imam"³² demiştir. İbn Hacer, "O'nun Mürsellerinin esahhu'l-merâsil"³³ olduğunu söylemiştir.

Bu zincirle gelen hadis-i şerifi, incelediğimizde yukarıda da tek tek ele aldığımız râvilerinin cerh ve ta'dil açısından bir kusura rastlamamaktayız. Merfûdur, semâ lafızlarıyla ve muttasıl bir senedle gelmiştir.

Buhârî beşinci tarik³⁴: Ömer b. Hattâb> Ebû Hüreyre> Abdullah b. Abdullah b. Utbe b. Mes'ûd> Zührî> Ukayl> Leys> Yahyâ b. Bükeyr, zinciri ile gelen Ebû Hüreyre tarikindeki râviler:

Ukayl: 9. Tabakadandır. Tam adı Ukayl b. Halit b. Ukayl'dır. Künyesi Ebû Halit'dir. Osman b. Affân'ın azatlısıdır. Nesebi el-Kuraşî'dir. H. 141-142-144'te Mısır'da vefat etmiştir. Ebû Hâtim "la be'se bih"³⁵, İbn Hacer "sika sebt"³⁶ olduğunu ifade etmişlerdir.

Leys: 7. Tabakadandır. Tam adı el-Leys b. Sa'd b. Abdurrahman'dır. Lakabı el-Hâfız, Şeyhu'l İslam, künyesi Ebû'l Hâris, nesebi el-İsbehâni'l Aslî, el-Mısırî'dir. Abdurrahman b. Halit b. Müsafir'in azatlısıdır. H.93-94 yılında doğmuş, h. 175-176-177'de vefat etmiştir. İbn Hacer "sika sebt fakih meşhur imam"³⁷ demiştir.

Yahyâ b. Bükeyr: 10. tabakadandır. Tam adı Yahyâ b. Abdullah b. Bükeyr'dir. Lakabı Hâfız, Künyesi Ebû Zekerîya, nesebi Kuraşî, Mısırî, Hâfız, Şamî'dir. H. 154'te doğmuş, h.231-232'de vefat etmiştir. Ebû Hâtim "hadisi yazılır ihticâc olunmaz"³⁸ demiştir.

³² İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, 4/59.

³³ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 1/388.

³⁴ Buhârî "İstitâbe",3.

³⁵ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, 7/43.

³⁶ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 1/682.

³⁷ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 1/817.

³⁸ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 31/401.

Bu zincirle gelen hadis-i şerifi incelediğimizde yukarıda da tek tek ele aldığımız râvilerinin cerh ve ta'dil açısından Yahyâ b. Bükeyr'e Ebû Hâtim hadisi yazılır ihticâc olunmaz dediğini belirtmiştik. Merfûdur, semâ lafızlarıyla ve muttasıl bir senedle gelmiştir.

Buhârî altıncı tarik³⁹: Ömer b. Hattâb> Ebû Hüreyre> Abdullah b. Abdullah b. Utbe b. Mes'ûd> Zührî> Ukayl> Leys> Kuteybe b. Said, zinciri ile gelen Ebû Hüreyre tarikindeki râviler:

Kuteybe b. Said: 10. Tabakadandır. Tam adı Kuteybe b. Said b. Cemil b. Tarif b. Abdullah'dır. Ali ve Yahyâ da denilir. Lakabı Kuteybe, künyesi Ebû Recâ, nesebi el-Bağlanî, el-Belhî, el-Cevval'dir. Sâkıf'ın azatlısıdır. H.148-150'de doğmuş h.240-241'de vefat etmiştir. İbn Hacer "sika sebt"⁴⁰, Ebû Hâtim "sika", Nesâî "sika sadûk"⁴¹ demişlerdir.

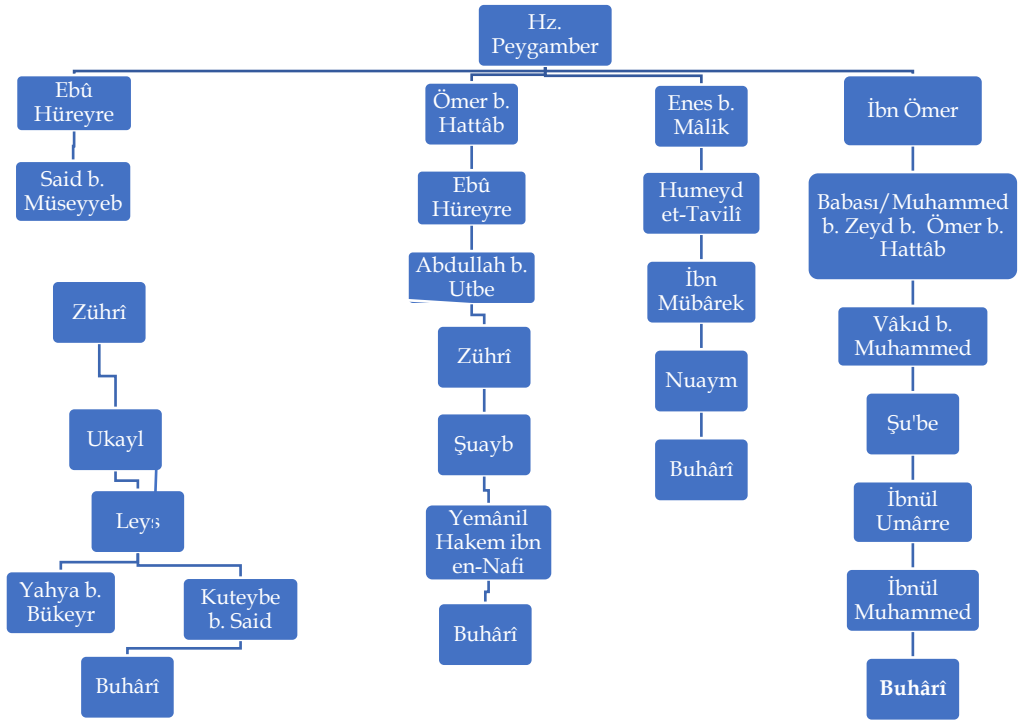
Bu zincirle gelen hadis-i şerifi, incelediğimizde yukarıda da tek tek ele aldığımız râvilerinin cerh ve ta'dil açısından râvilerinde bir kusur bulunmamaktadır. Merfûdur, muttasıl bir senedle gelmiştir. Muan'andır. (Bu hadis Müslim'in 29 numaralı hadisi ile aynı senede sahiptir.)

³⁹ Buhârî "İ'tisâm",2.

⁴⁰ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 1/799.

⁴¹ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 23/523.

Şekil 1: Buhârî Tariklerinin İsnad Şeması



1.1.2. Müslim'in Râvileri

Müslim'in el-Câmiu's-Sahîh'inde 'Ben insanlarla savaşmakla emrolundum' hadisi beş yerde⁴² karşımıza çıkmaktadır. Bu hadislerden iki tanesi "hatta yeşhedü" formunda gelmiş olup üç tanesi "hatta yekûlü" formunda gelmiştir ve lafızlarda bazı farklılıklar da bulunmaktadır.

İsnad zinciri olan hadislerin de râvilerini cerh ve ta'dil açısından değerlendireceğiz. Sahâbî olan râvileri değerlendirmeye tabi tutmayacağız çünkü sahâbîlerin hepsi adildir.

Müslim birinci tarik⁴³: Ömer b. Hattâb> Ebû Hüreyre> Abdullah b. Abdullah b. Utbe b. Mes'ûd> Zührî> Ukayl> Leys> Kuteybe b. Said, zinciri ile gelen Ebû Hüreyre tarikindeki râviler: (Bu hadis yukarıda incelediğimiz Buhârî'nin 6. Hadisi ile aynı zincirdir.)

Bu zincirle gelen hadis-i şerifi, incelediğimizde yukarıda da tek tek ele aldığımız râvilerinin cerh ve ta'dil açısından râvilerinde bir kusur bulunmamaktadır. Merfûdur, muttasıl bir senedle gelmiştir. Muan'andır.

Müslim ikinci tarik⁴⁴: Ebû Hüreyre> Said b. Müseyyeb> İbn Şihâb ez-Zührî> Yunus> İbn Vehb> Ahmed b. İsa, Ebû Tahir, Harmele b. Yahyâ zinciri ile gelen Ebû Hüreyre tarikindeki râviler:

Yunus: 7. Tabakadandır. Tam adı Yunus b. Yezîd b. Ebi Necat'tır. Künyesi Ebû Yezîd, nesebi el-Kuraşî'dir. Muaviye'nin mevlâsıdır. H.152'de Mısır'da vefat etmiştir. 159 ve 160 rivayeti de vardır. İbn Hacer "ancak Zührî'den rivayet ettiklerinde sika, Zührî'nin dışındakilerde hata etmiştir"⁴⁵, Ebû Zür'a da "la be'se bih"⁴⁶ demiştir.

⁴² Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *Sahih-i Müslim* (Beyrut: İhyau't-Türasî'l-Arabi, t.y.) "İman", 29-30-31-32-33.

⁴³ Müslim "İman", 29.

⁴⁴ Müslim "İman", 30.

⁴⁵ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 1/1100.

İbn Vehb: 9. Tabakadandır. Abdullah b. Vehb b. Müslim'dir. Lakabı Hâfız, künyesi Ebû Muhammed, nesebi el-Kuraşî, el-Mısırî'dir. H. 125'te doğmuş, h. 197'de Mısır'da vefat etmiştir. İbn Hacer "sika, hâfız, âbid",⁴⁷ Ebû Hâtim "sadûk, salihu'l-hadis"⁴⁸ demiştir.

Ahmed b. İsa: 10. Tabakadandır. Tam adı Ahmed b. İsa Hisân'dır. Lakabı et-Tüsterî, nesebi el-Mısırî, el-Askerî'dir. H. 243'te Bağdat'ta vefat etmiştir. Hatip el-Bağdadi "hüccet değildir, saduktur"⁴⁹ demiştir.

Ebû Tahir: 10. Tabakadandır. Tam adı Ahmed b. Amr b. Abdullah b. Amr b. Serh'dir. Lakabı Hâfız, künyesi Ebû Tahir, nesebi, Hâfız Mısırî, Kuraşî'dir. Mevlâdır. H. 249-250'de vefat etmiştir. Ebû Hâtim "la be'se bihi",⁵⁰ İbn Hacer "sika"⁵¹ demiştir.

Harmele b. Yahyâ: 11. Tabakadır. Tam adı Harmele b. Yahyâ b. Abdullah b. Harmele b. Umrâ'dır. Lakabı el-Hâfız, Künyesi Ebû Hafs, nesebi el-Mısırî, el-Muhaddis'dir. H. 160 veya 166'da doğmuş, h. 243-244'te vefat etmiştir. İbn Hacer "sadûk",⁵² Ebû Hâtim "hadisi yazılır, ihticâc olunmaz"⁵³ demiştir.

Bu zincirle gelen hadis-i şerifi, incelediğimizde yukarıda da tek tek ele aldığımız râvilerinin cerh ve ta'dil açısından zabta dair kusur olduğunu görmekteyiz fakat hadisin hem şahit hem mütâbîleri mevcuttur. Merfûdur, muttasıl bir senedle gelmiştir.

Müslim üçüncü tarik⁵⁴:

⁴⁶ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 32/551.

⁴⁷ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 1/556.

⁴⁸ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 16/277.

⁴⁹ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 1/96.

⁵⁰ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 1/515.

⁵¹ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 1/96.

⁵² İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 1/229.

⁵³ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 3/274.

⁵⁴ Müslim "İman", 31.

Ebû Hüreyre> Ebî/ Abdurrahman b. Ya'kub> A'la b. Abdurrahman b. Ya'kub> Ravh> Yezîd b. Zürey'> Ümeyye b. Besdâm> Müslim

...A'la> Abdül'azîz Ya'ni ed-Derâverdî> Ahmed b. Abde'd- Dâbî> Müslim, zinciri ile gelen Ebû Hüreyre tarikindeki râviler:

Abdurrahman b. Ya'kub: 3. Tabakadandır. Tam adı Abdurrahman b. Ya'kub'dur. Nesebi el-Medenî'dir. H.101-110'da vefat etmiştir. İbn Hacer "sika",⁵⁵ İbn Hibban "sika"⁵⁶ demiştir.

A'la b. Abdurrahman b. Ya'kub: 5. Tabakadandır. Tam adı A'la b. Abdurrahman b. Ya'kub, künyesi Ebû Şibl, nesebi Medenî'dir, mevlâdır. H.130-132-139'da vefat etmiştir. İbn Hacer "sadûk, bazen vehmeder",⁵⁷ İbn Hibban "sika"⁵⁸ demiştir.

Ravh: 6. Tabakadandır. Tam adı Ravh b. el-Kasım, künyesi Ebû Gıyâs, nesebi el-Temimî, el-Anberî, el-Basrî'dir. H. 141'de vefat etmiştir. İbn Hacer "sika, Hâfız",⁵⁹ Ebû Hâtim, Yahyâ b. Maîn, Ebû Zür'a "sika"⁶⁰ demişlerdir.

Yezîd b. Zürey': 8. Tabakadandır. Lakabı Hâfız, künyesi Ebû Muaviye, nesebi el-Ayşî, el-Basrî'dir. H.101'de doğmuş, h. 182-183'te vefat etmiştir. İbn Hibban "zamanın en verâ sahibi olanlarından",⁶¹ İbn Hacer "sika, sebt"⁶² olduğunu belirtmişlerdir.

Ümeyye b. Besdâm: 10. Tabakadandır. Tam adı Ümeyye b. Besdâm b. Münteşir, lakabı Hâfız, künyesi Ebû Bekr, nesebi el-Ayşî, el-Basrî, el-Hâfız'dır. H.128-131'de vefat etmiştir. İbn Hacer "sadûk"⁶³, Ebû Hâtim "sıdk"⁶⁴ olduğunu söylemişlerdir.

⁵⁵ İbn Hacer, *Takribü't-Tehzîb*, 1/605.

⁵⁶ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 17/18.

⁵⁷ İbn Hacer, *Takribü't-Tehzîb*, 1/771.

⁵⁸ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 22/520.

⁵⁹ İbn Hacer, *Takribü't-Tehzîb*, 1/330.

⁶⁰ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 9/252.

⁶¹ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 32/124.

⁶² İbn Hacer, *Takribü't-Tehzîb*, 1/1074.

⁶³ İbn Hacer, *Takribü't-Tehzîb*, 1/152.

Abdül'azîz Ya'ni ed-Derâverdî: 8. Tabakadandır. Tam adı Abdül'azîz b. Muhammed b. Ubeyd b. Ebi Ubeyd, künyesi Ebû Muhammed, nesebi ed-Derâverdî, el-İsbehânî'dir. Medine ve Horasan'da ikamet etmiş, h.182-186-187-189'da Medine'de vefat etmiştir. İbn Hacer "sadûk",⁶⁵ demiştir.

Ahmed b. Abde'd- Dâbî: 10. Tabakadandır. Tam adı Ahmed b. Abde b. Musa, künyesi Ebû Abdullah, nesebi Dabi, Basrî'dir. h. 245'te vefat etmiştir. İbn Hacer "sika",⁶⁶ Ebû Hâtim "sika"⁶⁷ demiştir.

Bu zincirle gelen hadis-i şerifi, incelediğimizde yukarıda da tek tek ele aldığımız râvilerinin cerh ve ta'dil açısından bir kusur olmadığını görmekteyiz. Merfûdur, muttasıl bir senedle gelmiştir.

Müslim dördüncü tarik⁶⁸:

Cabir> Ebû Zübeyr> Süfyân> Abdurrahman Ya'ni İbn Mehdî, Muhammed b. Müsennâ> Müslim,

...Süfyân> Vekî'> Ebû Bekr b. Ebî Şeybe> Müslim, zinciri ile gelen Cabir tarikindeki râviler:

Ebû Zübeyr: 4. Tabakadandır. Tam adı Muhammed b. Müslim b. Tedrüs, künyesi, Ebû Zübeyr, nesebi Kuraşî, el-Mekkî, Hâkim b. Hizam'ın azatlısı'dır. Mekke'de ikamet etmiş. H.126-128'de vefat etmiştir. Ebû Hâtim "hadisiyle ihticâc olunur",⁶⁹ "sadûk ancak tedlis yapar"⁷⁰ demiştir.

⁶⁴ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, 2/303; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 3/329.

⁶⁵ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 1/615.

⁶⁶ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 1/94.

⁶⁷ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, 2/62.

⁶⁸ Müslim "İman", 32.

⁶⁹ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 26/402.

⁷⁰ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 1/895.

Süfyân: 7. Tabakanın büyüklerindendir. Tam adı Süfyân b. Saîd b. Mesrûk, künyesi Ebû Abdullah, neseb es-Sevrî, el-Kûfî'dir. h. 95-96-97 'de doğmuş, Kûfe 'de ikamet etmiş, h.159-160-161-162'de Basra'da vefat etmiştir. İbn Hacer "sika hâfız, fakih âbid, imam hüccet"⁷¹ olduğunu söylemiştir.

Ya'ni İbn Mehdî: 9. Tabakadandır. Tam adı Abdurrahman b. Mehdi b. Hisân b. Abdurrahman, lakabı Hâfız, künyesi Ebû Saîd, nesebi Hâfız, el-Basrî'dir. el-Ezdî'nin azatlısıdır. H. 134-135-136'da doğmuş, Basra'da h.198'de vefat etmiştir. İbn Hacer "sika sebt hâfız, arif bir rical vel-hadis"⁷² demiştir.

Muhammed b. Müsennâ: 10. Tabakadandır. Tam adı Muhammed b. Müsennâ b. Ubeyd b. Kays b. Dînâr'dır. Şöhreti ez-Zemen, lakabı el-Hâfız, ez-Zemen, künyesi Ebû Musa, nesebi el-Anzerî, el-Basrî, el-Hâfız'dır. h.167'de doğmuş, Basra'da ikamet etmiş, h. 250-251-252'de Basra'da vefat etmiştir. İbn Hacer "sika sebt",⁷³ olduğunu söylüyor. İbn Hibban 'da Sikat kitabında zikrediyor⁷⁴.

Vekî': 9. Tabakanın büyüklerindendir. Tam adı Vekî' b. Cerrâh b. Melih, lakabı Hâfız, Künyesi Ebû Süfyân, nesebi er-Ruâsî, Nîsâbü'rî, E'velî'dir. H.127-128-129'da doğmuş, h.196-197-198'de Mekke'de vefat etmiştir. İbn Hacer "sika Hâfız âbid"⁷⁵, İbn Hibban Sikat'ında "mutkin" demiştir.

Ebû Bekr b. Ebî Şeybe: 10. Tabakadandır. Tam adı Abdullah b. Muhammed b. Ebi Şeybe'dir. İbrahim b. Osman diye de anılır. Lakabı el-Hâfız, Künyesi Ebû Bekr, nesebi el-Vâsidi'l-Aslî, el-Kûfî'dir. h. 159'da doğmuş, h. 234-235'de Kûfe'de vefat etmiştir. Ebû Hâtim "Kûfiyyûn sikatun"⁷⁶ İbn Hacer "sika hâfız, sahibu't-tesanif"⁷⁷ olduğunu söylemişlerdir.

⁷¹ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 1/97.

⁷² İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 1/601.

⁷³ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 1/892.

⁷⁴ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 26/359.

⁷⁵ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 1/1037.

⁷⁶ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 5/160.

Bu zincirle gelen hadis-i şerifi, incelediğimizde yukarıda da tek tek ele aldığımız râvilerinin cerh ve ta'dil açısından bir kusuru olmadığını görmekteyiz. Merfûdur, muttasıl bir senedle gelmiştir.

Müslim beşinci tarik⁷⁸: Abdullah b. Ömer> Muhammed b. Zeyd b. Abdullah b. Ömer b. Hattâb>Vâkîd b. Muhammed b. Zeyd el-Adevî> Şu'be b. Haccâc> Abdülmelik İbn Sabâh> Ebû Gassâni'l Mismeî Mâlik b. Abdullah> Müslim, zinciri ile gelen Cabir tarikindeki râviler:

Abdülmelik İbn Sabah: 9. Tabakadandır. Tam adı Abdullah b. es-Sabah, künyesi Ebû Muhammed, nesebi el-Mismaî, es- San'anî, el-Basrî'dir. h.199-200'de vefat etmiştir. İbn Hacer "sadûk"⁷⁹, Ebû Hâtim "sâlih"⁸⁰ demişlerdir.

Ebû Gassâni'l Mismeî Mâlik b. Abdullah: 10. Tabakadandır. Adı Mâlik b. Abdulvahit, künyesi Ebû Gassân, nesebi el-Mismeî, el-Basrî'dir. h.230'da Basra'da vefat etmiştir. İbn Hacer "sika"⁸¹, demiştir, İbn Hibban da Sikat'ında zikretmiştir⁸².

Bu zincirle gelen hadis-i şerifi, incelediğimizde yukarıda tek tek ele aldığımız râvilerinin cerh ve ta'dil açısından bir kusuru olmadığını görmekteyiz. Merfûdur, muttasıl bir senedle gelmiştir.

⁷⁷ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 1/540.

⁷⁸ Müslim "İman", 33.

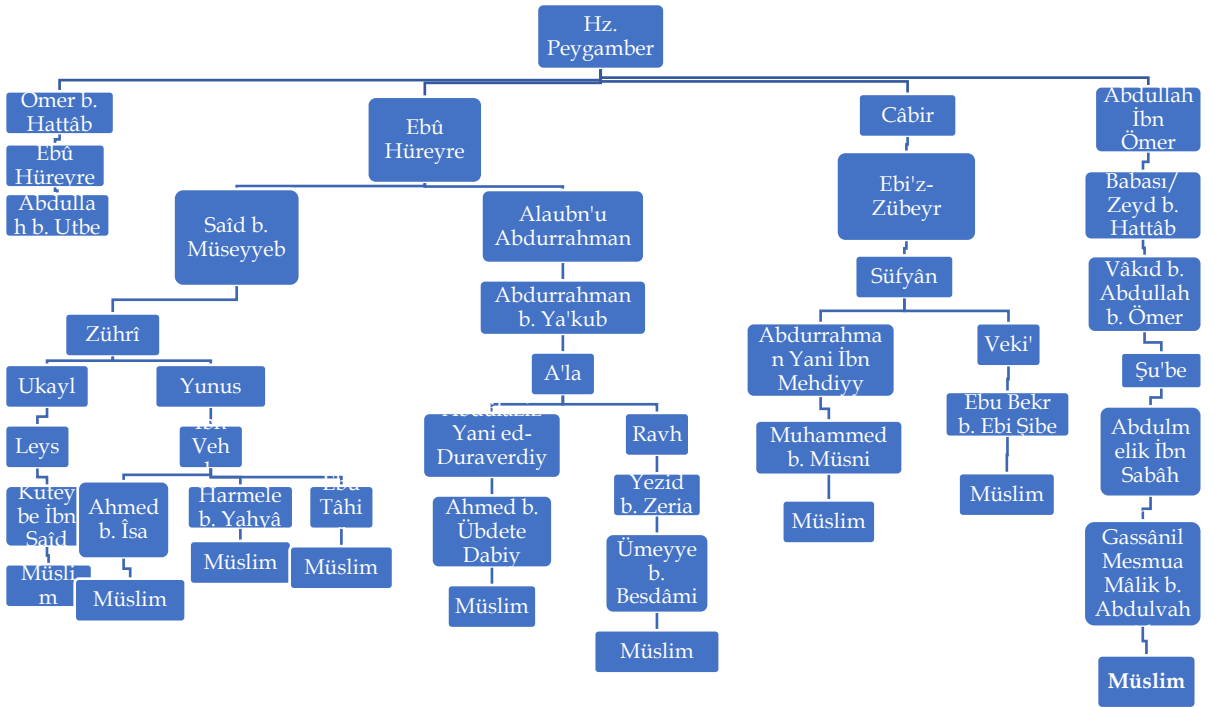
⁷⁹ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 1/673.

⁸⁰ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 5/354; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 18/331.

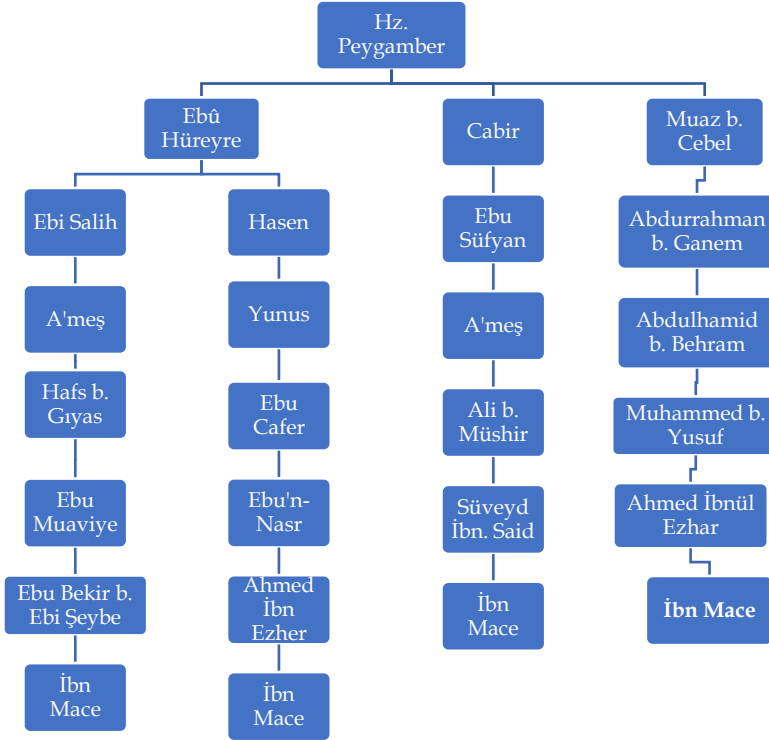
⁸¹ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 1/916.

⁸² Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 27/150.

Şekil 2: Müslim Tariklerinin İsnad Şeması

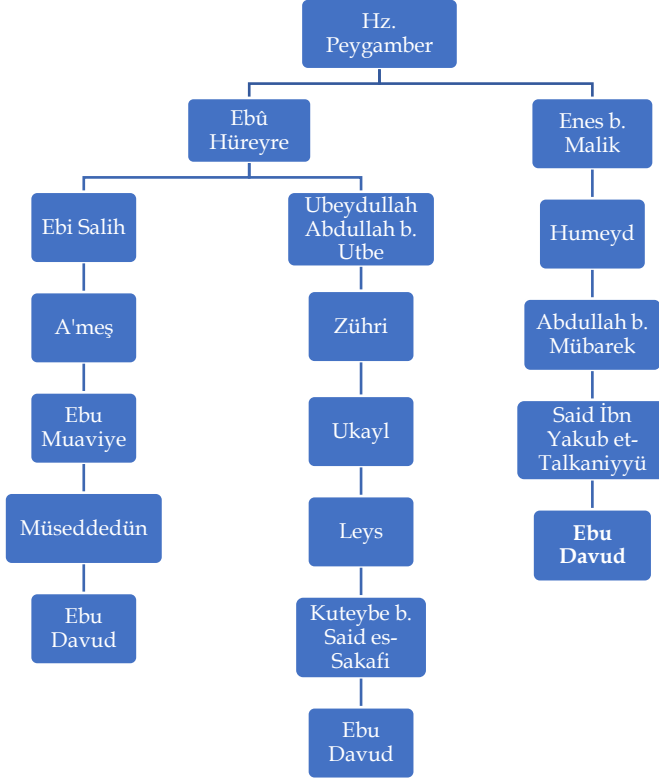


Şekil 3: İbn Mâce Tariklerinin İsnad Şeması⁸³



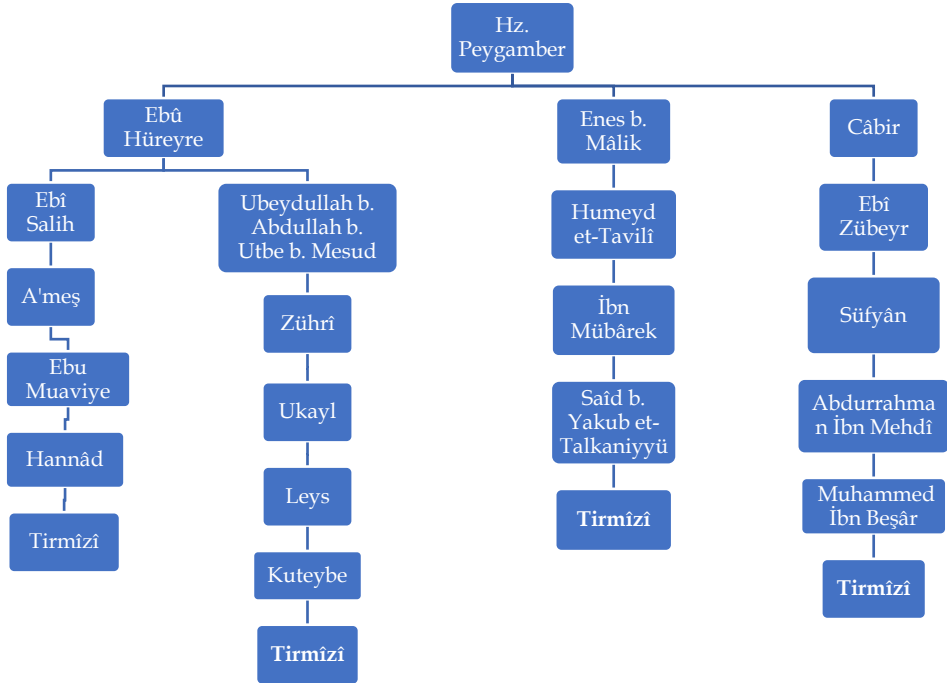
⁸³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, t.y.

Şekil 4: Ebû Dâvûd Tariklerinin İsnad Şeması⁸⁴

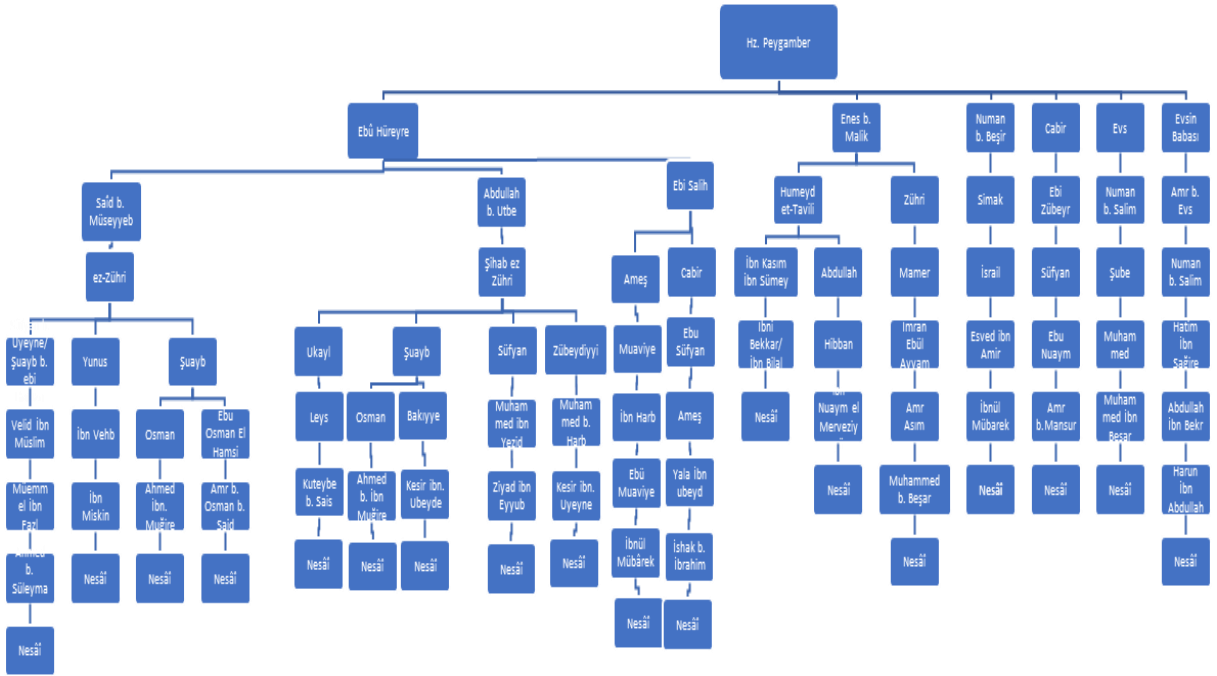


⁸⁴ Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (Beyrut: Mektebetü'l- Asriye, t.y.).

Şekil 5: Tirmîzî Tariklerinin İsnad Şeması⁸⁵



⁸⁵ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) b. Musa Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî* (Beyrut: Daru'l- Ğarbi'l-İslami, t.y.).

Şekil 6: Nesâî Tariklerinin İsnad Şeması⁸⁶

⁸⁶ Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî Nesâî, *Sünen-i en-Nesâî'l Kübra* (Beirut: Daru'l Kitabü'l-İlmiyye, t.y.).

1.1.3. Senedlerin Değerlendirilmesi

Kütüb-i Sitte'nin tamamını tarayarak "Ben İnsanlarla savaşmakla emrolundum" hadisinin Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, İbn Mâce, Tirmizî ve Nesâî'de geçen bütün isnad şemalarını oluşturduk.

Buhârî ve Müslim'de isnad tablolarını oluşturup bu zincirde adı geçen râvileri tek tek inceledik, cerh ve ta'dil açısından ele aldık. Senet zincirlerinin sıhhatine, merfû, mevkuf, maktû ve muttasıl olup olmamasına göre değerlendirme yaptık.

Çalışmamızda Buhârî de altı, Müslim'de beş tariki ve bu on bir tarikte kırk bir râviyi inceledik. Bu değerlendirmeler sonucunda Buhârî'nin Kitabı's-Salâh 28 de geçen hadisin sened zinciri açısından en az râviye (4) sahip olması sebebiyle diğer rivayetlere nazaran âli isnada sahip olduğu görülür. Fakat senet zincirinde bulunan Humeyd et-Tavîl için Ebû Hâtim'in müdellis bir sika ifadesine yer vermiştik. Fakat rivayetleri Kütüb-i Sitte'de yer alan ve güvenilir bir râvi kabul edilen Humeyd, Enes b. Malik'ten olan bir kısım rivayetlerinde tedlîs yaptığı gerekçesiyle tenkit edilmişse de bu tür rivayetlerinde düşürdüğü râvinin hocası Sâbit el-Bünânî gibi sika bir râvi olması sebebiyle bu durum onun güvenilirliğini pek etkilememiştir.⁸⁷

Buhârî'de Kitabı'l İrtidat 101'de geçen rivayetin sened zincirinde geçen Yahyâ b. Bükeyr için Ebû Hâtim'in ihticâc olunmaz dediğini, yine Müslim'in Kitabı'l İman 30 numaralı hadisinde Hermele b. Yahyâ için Ebû Hâtim'in ihticâc olunmaz dediğini de aktarmıştık.

Hülâsa incelediğimiz on bir tarik kırk bir râviden sadece üç râvi ile ilgili zabt kusuruna rastladık. Diğer râvilerin hiçbirinde adalet ve zabt kusurlarına rastlayamadık.

Bu rivayetlerin her birinin şahit ve mütâbîlerinin olması ve sıhhatli senedlerle gelmesi gibi durumlar bize göstermiştir ki bu rivayet sahih senedli olup, Buhârî ve

⁸⁷ Ali Toksarı, "Humeyd et-Tavîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1998), 18/ 356-357.

Müslim’de Sünen-i Kavî şeklinde beş sahâbî kanalıyla gelmesi sebebiyle merfû, senedinde kopukluk olmaması sebebiyle de muttasıl olduğunu müşahede ettik.

2. Hadisin Metin Tenkidi

Yukarıda sened tenkidini ele aldığımız “Ben insanlarla, Allah’tan başka ilâh olmadığını söyleyinceye kadar savaşmakla emrolundum. Kim Allah’tan başka ilah yoktur derse, İslâm’ın hakkı müstesna, malını ve canını benden korumuş olur. Onların hesabı Allah’a kalmıştır.”⁸⁸ şeklindeki cihad hadisinin metin tenkidini ele alacağız.

İncelediğimiz rivâyetin Buhârî ve Müslim’de geçen metinlerinde zikredilen kelime farklılıklarını da dikkate aldığımızda, on iki farklı metin öbeği halinde yer aldığını görmekteyiz. Büyük ölçüde benzerlik arz ettiğini gözlemlediğimiz bu metinlerin lafız farklılıklarını içine alan tablo ile şöyle sınıflandırabiliriz.

⁸⁸ Buhârî “Kitabu’z-Zekât”, 1.

Buhârî	Buhârî	Buhârî	Buhârî	Buhârî	Buhârî	Buhârî	Müslî	Müslî	Müslî	Müslî	Müslî	Lafızlar
✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ
	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓		✓		حَتَّى يَقُولُوا
✓									✓		✓	حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ
✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ،
✓											✓	، وَأَنْ مُحَمَّدًا رَسُولَ
	✓					✓				✓		اللَّهِ،
	✓											فَإِذَا قَالُوا
	✓											هَا
		✓	✓	✓	✓		✓	✓				فَمَنْ قَالَ
		✓										هَا
			✓	✓	✓	✓	✓	✓		✓		لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ،
		✓	✓	✓			✓					فَقَدْ
		✓	✓	✓	✓		✓	✓				عَصَمَ مِنِّي
✓											✓	وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ،
									✓			وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ، فَإِذَا
										✓		فَعَلُوا
												وَيُؤْمِنُوا بِي وَبِمَا
												جَنَّتْ بِهِ فَإِذَا فَعَلُوا
✓										✓		ذَلِكَ
✓						✓			✓	✓	✓	عَصَمُوا مِنِّي
	✓											وَصَلُّوا صَلَاتِنَا،
												وَاسْتَقْبَلُوا قِبْلَتِنَا،
												وَدَبَحُوا دَبِيحَتِنَا، فَقَدْ
												حَرَمْتُ عَلَيْنَا
✓	✓					✓			✓	✓	✓	دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ
			✓									نَفْسَهُ وَمَالَهُ،
		✓		✓	✓		✓	✓				مَالَهُ وَنَفْسَهُ
✓												إِلَّا بِحَقِّ الْإِسْلَامِ،
		✓	✓	✓	✓		✓	✓				إِلَّا بِحَقِّهِ،
	✓					✓			✓	✓	✓	إِلَّا بِحَقِّهَا
✓	✓					✓			✓	✓	✓	وَجِسَابِهِمْ عَلَى اللَّهِ»
		✓	✓	✓	✓		✓	✓				وَجِسَابِهِ عَلَى اللَّهِ «

Hadisin yukarıdaki metinlerini incelediğimizde, aralarında farklılıklar bulunmakla birlikte büyük ölçüde benzerlikler taşıdıklarını müşahede etmekteyiz. Hadisin farklı tarîklerinde zikredilen lafız farklılıklarının manadaki bütünlüğü bozmadığı, bazı metinlerde manayı genişlettiği, metinleri bütünüyle ele aldığımızda da aralarında çelişki bulunmadığı aksine mana cihetinden birbirlerini tamamladıkları görülmektedir.

2.1. Buhârî ve Müslim’de Lafız Farklılıklarıyla Beraber On İki Metin Öbeği Bulunan Cihat Hadisinin Cem’ Edilmesi

Önce rivayetin mahiyetini kavramamız için rivayetin tariklerinin bazılarında yer alan şu hadiseyi ve Hz. Ömer ile Hz. Ebû Bekir’in diyalogunu ele alarak başlamak gerekir. Zira sahabenin bu hadisi anladığı formatı ancak böyle kavrayıp doğru kanaate ve sonuca ulaşabiliriz.⁸⁹

Ebû Hüreyre dedi ki: Resûlullah vefat ettikten ve Ebû Bekir halife seçildikten sonra Araplardan küfre dönenler oldu. Ömer b. el-Hattâb Ebû Bekir’e şöyle dedi: Resûlullah, “İnsanlarla “la ilâhe illallah” deyinceye kadar savaşmakla emrolundum. Her kim ki bunu söylese malını ve canını benden korumuş olur. Ancak onun (İslam’ın) hakkı hariç. Onun hesabı ise Allah’a aittir.” Bunun üzerine Ebû Bekir şöyle cevap verdi: “Vallahi kim namaz ile zekâtın arasını ayırırsa onunla kesinlikle savaşırım. Çünkü zekât malın hakkıdır. Vallahi eğer Resûlullah’a verdikleri bir yuları bana vermeseler bunun için onlarla savaşırım.” Hz. Ömer ise şöyle cevap verdi: “Vallahi ben Allah’ın Ebû Bekir’in kalbine savaşma yönünde bir genişlik verdiğini gördüm ve onun doğru yolda olduğuna kanaat getirdim.”⁹⁰

⁸⁹ Hadisin farklı tariklerinin anlamaya etkisi açısından bk. Muhammet Ali Asar, “Yorum Bağlam Ekseninde Hadislerde İrtidat”, *İslami İlimler Perspektifinden Dinden Dönme İrtidat* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021), 85.

⁹⁰ Müslim “İman”, 29.

Peygamber (s.a.v.) Hicretin 11. yılında Rebülevvel ayının 12'sinde pazartesi günü vefat ettiğinde bazıları bu acı habere inanmak istemezken bazıları da Sa'd b. Ubâde ile beraber toplanarak seçilecek halîfe konusunu görüşmeye başladılar. Hz. Ömer (r.a.) Ensâr'ın bir kısmının Sa'd b. Ubâde'ye "Seni halîfe seçelim" diye teklif ettiklerini duyunca, Hz. Ebû Bekir ile beraber oraya gitti. Konu tartışılıp görüşüldükten sonra Ömer (r.a.) Hz. Ebû Bekir'e: Ver elini, dedi ve ona biat etti. Ondan sonra da oradakilerin hepsi biat etti. Fakat bazı müslüman gruplar dinden dönmeye başladılar. Hattabî'ye göre bunlar iki sınıftır:⁹¹

1. Dinden tamamen dönenler. Ebû Hüreyre'nin (rivayetin bazı tariklerinde geçtiği ifade ile) "Araplardan bazıları dinden döndü" sözüyle anlatmak istediği bunlardır ki iki taifeye ayrılmaktadırlar:

a. Müseylimetü'l-Kezzâb'ın Peygamberlik iddiasını tasdik eden Benû Hanîfe ile el-Esvedü'l-Ansî'ye uyanlardır. Bunların hepsi Muhammed (s.a.)'in Peygamberliğini inkâr ediyorlardı. Hz. Ebu Bekir bunlarla savaştı. Sonunda Müseylimetü'l-Kezzâb'ı Yemâme'de, el-Ansî'yi de San'a'da öldürttü. Onlara uyanların çoğu da öldürüldü, kalanlar ise, kaçtı ve dağıldı.

b. Dinin bütün hükümlerini inkâr edip namaz-zekât gibi ibadetleri terk edenlerdir. Bunlar câhiliye devrindeki hallerine dönmüşlerdi.

2. Namazla zekâtı birbirinden ayıranlar. Bunlar namazın farz olduğunu kabul ediyor, fakat zekâtı tanımıyorlardı. Bunların içinde zekât vermek isteyip de reislerinden korktukları için veremeyenler de vardı. Meselâ Benû Yerbu' kabilesi kendi aralarında zekâtlarını toplamış, tam Hz. Ebû Bekir'e göndermek üzere iken Mâlik b. Nüveyre bunu duymuş ve toplanan zekâtları göndertmemiş, kabileyeye dağıtmıştır. Bazıları da Allah'ın (c.c.) "Onların mallarından, kendilerini temizleyeceğin bir zekât al"⁹² meâlindeki hitabı yalnız Peygamber (s.a.v.)'e

⁹¹ Hüseyin Kayapınar - Necati Yeniçel, *Sünen-i Ebû Dâvûd Terceme ve Şerhi* (İstanbul: Şamil Yayınevi, t.y.), 2043-2044.

⁹² Tevbe 9/9.

mahsustur. Çünkü zekât sahibini hiçbir kimse Resûlullah (s.a.) kadar temizleyemez”⁹³ diye haklı olduklarını, âyet-i kerimeyi yanlış te’vil ederek ileri sürmüş ve zekât vermek istememişlerdir.

Hiz. Ömer’in Hiz. Ebû Bekir’e olan itirazı bunlarla yani bu ikinci maddede anlatılanlarla ilgilidir. Hiz. Ömer’in itirazı, delil olarak ileriye sürdüğü hadisin zahirine bakıp üzerinde fazla düşünmediği içindir. Hiz. Ebû Bekir ise, namaz kılmayanlarla harp edileceğine ashâb-ı kiramın icmaı bulunduğunu bildiği için, zekâtı namaza kıyas etmiştir.⁹⁴ Hiz. Ömer, Hiz. Ebû Bekir’in haklı olduğunu kabul etmiş, harbin lüzumu konusunda ona tâbi olmuştur.

Tariklerde ortak manaya ulaşmak için;

Bu çalışmayı yaparken incelediğimiz her rivayetin geçtiği yerde yanına kaynağını ve ele alış sıramızı parantez () içerisinde belirteceğiz. Toplam da on iki rivayeti ele alarak ortak manaya ulaşmaya çalışacağız.

Esas aldığımız;⁹⁵

“أَمَرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَمَنْ قَالَهَا فَقَدْ عَصَمَ مِنِّي مَالَهُ وَنَفْسَهُ إِلَّا بِحَقِّهِ، وَحِسَابُهُ عَلَيَّ
اللَّهُ”

Rivayeti “Ben insanları, Allah’tan başka ilâh olmadığını söyleyinceye kadar öldürmekle emrolundum. Kim Allah’tan başka ilah yoktur derse, islâm’ın hakkı müstesna, malını ve canını benden korumuş olur. Onların hesabı Allah’a kalmıştır” şeklindedir.

⁹³ Kayapınar - Yeniell, *Sünen-i Ebû Dâvûd Terceme ve Şerhi*, 2043.

⁹⁴ Kayapınar - Yeniell, *Sünen-i Ebû Dâvûd Terceme ve Şerhi*, 2044.

⁹⁵ Buhârî “Zekât”,1.

Tablo 7’de gösterdiğimiz gibi bu yedi tarikte⁹⁶ lafız farklılıkları manayı değiştirmeyecek ve genişletmeyecek derecede cüzi miktardadır.

Mezkûr rivayetlerin toplamda ele aldığımız on iki söz öbeğinin adeta çekirdek manasını taşıdıklarını görmekteyiz. Onun için burada çalışmamızda esas aldığımız⁹⁷ rivayetle beraber bu rivayetleri de esas kabul edeceğiz. Ve üzerine manalarında genişlemeye sebep olan ek lafızların ilave edildiği diğer tariklerle beraber cem’ etmenin imkân dahilinde olup olmadığını inceleyip nasıl ortak manaya hamledileceğine dair bir çalışma sunacağız.

Metinde geçen, “Allah’tan başka ilah yoktur deyinceye kadar” cümlesini Müslim,⁹⁸ “Allah’tan başka ilah olmadığına şehadet edinceye, bana ve benim getirdiklerime iman edinceye kadar” şeklinde rivayet etmiştir. Buhari’nin İbn Ömer’den rivayeti⁹⁹ ise; “İnsanlar, Allah’tan başka bir ilah olmadığına, Muhammed’in Allah’ın resulü olduğuna inanıp namaz kılincaya ve zekâtı verinceye kadar onlarla savaşmakla emrolundum.” şeklinde ifade edilmiştir. Aynı ifade sadece **لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ** lafzı olmadığı halde (manaya tesiri yok) Müslim¹⁰⁰ de geçmektedir.

Bu da gösteriyor ki insanlar sadece “lâ ilahe illallah” demekle kurtulamazlar. Müslümanların kendilerine cihad ilân etmeleri, yani kendilerine savaş açmalarından kurtulabilmeleri için Allah’a iman ettikleri gibi, Allah’ın Resulüne ve onun getirdiklerine de iman etmeleri gerekir. Ancak Hanefî ulemâsından Aynî’nin açıklamasına göre, mevzumuzu teşkil eden bu hadiste sadece, “la ilahe illallah” dedikleri için İslamiyet’i kabul ettiklerine hükmedilip malları ve canları saldırıdan masum kalacakları ifade edilen kimseler, putperestlerdir. Çünkü bunlar, “...Onlara Allah’tan başka tanrı yoktur dendiği zaman büyüklük tasarlardı.”¹⁰¹ âyet-i

⁹⁶ Buhârî “Zekât”,1, “Cihad” ,101, “İstitâbe”,3, “İ’tisâm”, 2-28; Müslim “İmân”,29-30.

⁹⁷ Buhârî “Zekât” 1.

⁹⁸ Müslim “İmân”, 31.

⁹⁹ Buhârî “İmân”,15.

¹⁰⁰ Müslim “İmân”,33.

¹⁰¹ Saffât, 37/35.

kerâmesinde de ifade edildiği gibi kelime-i tevhidi söylemeye yanaşmazlardı. Kelime-i tevhidi söylemeleri İslamiyet’i kabul etmeleri anlamına gelirdi.¹⁰² Bu bakımdan bu hadis, sâdece Kelime-i tevhidi söylemeye yanaşmayan putperestlerle ilgilidir.

O Halde Kelime-i tevhidi söyledikleri halde Hz. Peygamberi tasdik etmeyen Ehl-i Kitap bu hükme dahil değildir. Onların, Müslüman olduklarına hükmedilebilmesi için kelime-i tevhidi söyledikleri gibi, Resûlullah’ ın peygamberliğini ve onun getirdiklerini de tasdik etmeleri gerekir. “Allah’tan başka ilâh yoktur, ifadesinin Muhammed O’nun Resulüdür,” ifadesini de kapsadığı ve makama uygun bir kısaltma yapıldığı İbn Ömer¹⁰³ ile Enes b. Mâlik¹⁰⁴ (r.anhümâ)’nın rivayetlerinden anlaşılmaktadır.

Buraya kadar ele aldığımız tariklerde; sadece Kelime-i tevhidi içine alan rivayetlerin putperestlerle, Allah’ın birliğine imanın yanında Hz. Peygambere ve onun getirdiklerine iman etmeyi içine alan rivayetlerin de Ehl-i kitapla ilgili olduğu şekliyle manayı ortak hale getirebiliriz.¹⁰⁵

Son olarak ele alacağımız Buhârî’nin¹⁰⁶ Enes (r.a.)’den rivayetine göre Peygamber (s.a.v): “Ben insanları, Allah’tan başka ilâh olmadığını söyleyinceye kadar ve bizim kiblemize dönünceye, kestiklerimizi yiyinceye, bizim gibi namaz kılincaya kadar insanlarla savaşmakla emrolundum. Bunları yaparlarsa, onların kanları ve malları bize haram olur. Ancak Kelime-i tevhidin hakkı başka. Onların hesabı Allah’a kalmıştır” buyurmuştur.

¹⁰² Kayapınar - Yenieş, *Sünen-i Ebû Dâvûd Terceme ve Şerhi*, 3428.

¹⁰³ Buhârî “İmân”,15.

¹⁰⁴ Buhârî “Salât”,28.

¹⁰⁵ Hadiste bağlam için bk. Muhammed Ali Asar, “Yorum-Bağlam İlişkisi Bakımından Hutbelerde Hadis Kullanımı”, *Bilimname*, 41, 2020/1, 608.

¹⁰⁶ Buhârî “Salât”,28.

Kelime-i tevhidin hakkı veya Buhârî¹⁰⁷ de geçtiği lafızın “İslam” hakkı üç halde onların mallarına ve kanlarına taalluk eder:

1. Zina etmeleri halinde,
2. Allah’ın haram kıldığı bir cana kıymaları halinde,
3. Dinden dönmeleri halinde.

Bu durumdan yaptıklarının cezalarını, bazen mallarıyla bazen de kanlarıyla öderler ve Müslümanların mükellef oldukları bütün yükümlülükleri yerine getirmekle sorumlu oldukları anlaşılmaktadır.

2.2. Cihat Hadisine İtikadî Açıdan Bakış

Buhârî Sahihinde imanı söz ve fiil diye tarif eder. Tarifinde geçen, “amel” den maksat, vücudun bütün organlarıyla yapılan amelle birlikte kalbin ameli, yani tasdikidir. Buhârî bu tarifıyla “Kalbin tasdikiyle birlikte ibadeti de” imanın bir rüknü saymıştır.

İman meselesine bu açıdan bakınca elbette kalpte tasdik bulunup bulunmaması söz konusu olur. Fakat meseleye kullar açısından bakınca durum tamamen farklıdır. Çünkü insanlar başkalarının kalbinde tasdik bulunup bulunmadığını tahkik ve tespit etme imkanına sahip değillerdir.

Selef-i Sâlihîn ise imanı, “kalp ile tasdik dil ile ikrar ve vücudun tüm organlarıyla ameldir” şeklinde tarif etmişlerdir. Selef bu tarifle amelin imandan bir cüz olduğunu ve amelsiz bir kimsede imanın bulunamayacağını değil de imanın kemâle ermesi için amelin şart olduğunu, Mu’tezile ise aynı ifadeyle amelsiz imanın olamayacağını kastetmiştir.¹⁰⁸

¹⁰⁷ Buhârî “İmân”, 5.

¹⁰⁸ Kayapınar - Yenieş, *Sünen-i Ebû Dâvûd Terceme ve Şerhi*, 3427.

Bütün bu izahları şu üç maddede toplayabiliriz.

1. Bazılarına göre iman dil ile ikrar kalp ile tasdiktir.

2. Kerrâmiye'ye göre sadece dil ile ikrardan ibarettir.

3. Mu'tezile'ye göre ise dil ile İkrar, kalp ile tasdik ve vücudun diğer organlarıyla amel etmekten ibarettir.

Çalışmamıza konu olan rivayetin; müşriklere, Ehl-i kitaba ve Müslümanlara hitap eden yönlerini ve müslüman olabilmek için gereken unsurları ilgili yerlerde ele aldık. Onun için burada tekrar değinmeyeceğiz.

Ancak bütün tariklerin metninin sonunda geçen “onların hesabı Allah’a aittir.” **وَحِسَابُهُ عَلَى اللَّهِ** cümlesinde ki maksadı bu konuyla bağlantılı olarak izah edecek olursak; bazı kimselerin zahirde inanmış göründükleri halde aslında kalplerinde saklamış oldukları küfür, nifak ve gizli yerlerde işlemiş oldukları suçlar olarak kabul edilebilir ve bunların cezasının ahirete kaldığı anlaşılır. Çünkü insanlar, İnsanların kalplerini anlamakla ve gizli hallerini araştırmakla mükellef değillerdir zira zahire göre hükmetmekle mükelleftirler. Bu bakımdan bu gibi gizli hallerin hesabı Allah’a aittir.

2.3. Cihat Hadisinin Kur'an'a Arzı

Bahse konu cihâd hadisine ait incelediğimiz rivayetlerin Kur'ân'a arzı noktasında değerlendirmeyi Bakara Sûresi 190-191-192-193. Âyeti Kerîmeleri kapsamında ele alacağız.

“Fitne ortadan kalkıncaya ve din yalnız Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın; fakat vazgeçerlerse, artık zalimlerden başkasına saldırmak yoktur.” (Bakara, 2/193)

Burada savaşılması emredilenler de Bakara 190. âyetteki topluluk, yani Müslümanlara karşı savaş açanlardır. 193. Âyetteki fitne kelimesi eski müfessirlerin çoğu tarafından “Allah'a ortak koşma, inkâr etme (küfür)” şeklinde açıklanmıştır

(Taberî, II, 194; Zemahşerî, I, 118; Şevkânî, I, 210). Fakat biz bu konuda Bakara 192. Âyette zikri geçen “onlar vazgeçerlerse Allah bağışlayandır esirgeyendir” ve Bakara 193. Âyet-i Kerîme de zikredilen “eğer onlar vazgeçerse artık zalimlerden başkasına düşmanlık olmaz” ifadelerine baktığımızda, düşman müslüman oluncaya kadar savaş sürdürülemez müşrikte olsalar savaştan el çektiklerinde Müslümanlarında el çekmesi gerektiği anlaşılmaktadır.¹⁰⁹

Ayet-i kerîme’deki fitne kelimesini Fahreddin er-Râzî; Müslümanları dinlerinden döndürme tehlikesi ve riski, bu yöndeki baskılar, tertipler ve düşman tarafından gelebilecek toplu saldırı riski olarak açıklamaktadır.¹¹⁰

O hâlde bu âyete göre savaşın ana hedefi, şirkin tamamen ortadan kaldırılması ve herkesi müslüman yapmak değildir. Zaten herkesi müslüman yapmak da makul ve mümkün görünmemektedir. Çünkü iman zorlama işi değildir, gönüllülük esasına bağlı bir durumdur. Zorlama ile dile getirilen imanın da ibadetin de bir hükmü ve değeri yoktur.

Yine bu hadis-i şerifi Tevbe suresi 5-11. ayetler ışığında değerlendirirsek aradaki benzerlik bize hadis-i şerifin kaynağını ve hangi bağlamda değerlendirilmesi gerektiğini gösterecektir.¹¹¹

Sonuç olarak bu âyetlerdeki ve cihâd hadisindeki maksat birbirleriyle örtüşmekte, tenakuz ve çelişki içermemektedir. Dolayısı ile bu hadisin senet tahlilinden sonra metin tenkidinde de görüyoruz ki; cihâd hadisi, sahih, merfû senetli ve metnin içeriği de Kur’ân’a uygun olup metin bakımından da sahihtir.

¹⁰⁹ Süleyman Ateş, *Kur’an-ı Kerim Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988), 1/277.

¹¹⁰ Komisyon, *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007), 2: 1/300.

¹¹¹ Detaylı bilgi için bk. Ahmet Yücel, “Hz. Peygamber’in Cihad Anlayışı ve Günümüze Yansımaları (Cihad Hadisleri ve Değerlendirilmesi)”, *İslam Kaynaklarında, Geleneğinde ve Günümüzde Cihad*, 2016. Bs (İstanbul: Kuramer, t.y.).

Sonuç

Yukarıda da belirttiğimiz tariklerin yedi tanesinde ana metnin “Ben insanlarla, Allah’tan başka ilâh olmadığını söyleyinceye kadar savaşmakla emrolundum. Kim Allah’tan başka ilah yoktur derse, İslâm’ın hakkı müstesna, malını ve canını benden korumuş olur. Onların hesabı Allah’a kalmıştır” şeklinde olduğu ve bu halleriyle müşriklere, -Kelime-i tevhitten maksadın Kelime-i şehadetin manasını da kapsadığı görüşünde olanlara göre- Ehli kitaba, -bizim kiblemize dönünceye, kestiklerimizi yiyinceye, bizim gibi namaz kılincaya kadar- gibi ziyadelerin olduğu tariklerin de Müslümanlara yönelik hitabın olduğu anlaşılmaktadır.

“Onların hesabı Allah’a aittir.” Cümlesi ile insanların zahirde inanmış göründükleri halde aslında kalplerinde saklamış oldukları küfür, nifak ve gizli yerlerde işlemiş oldukları suçlar gibi gizli hallerin hesabı Allah’a aittir.

Bu hadisin senet tahlilinden sonra metin tenkidinde de görüyoruz ki; cihâd hadisi, sahih, merfû senetli ve metnin içeriği de Kur’ân’a uygun olup metin bakımından da sahihtir.

Kaynakça

- Asar, Muhammet Ali. “Yorum Bağlam Ekseninde Hadislerde İrtidat”, *İslami İlimler Perspektifinden Dinden Dönme İrtidat*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021.
- Asar, Muhammet Ali. “Yorum-Bağlam İlişkisi Bakımından Hutbelerde Hadis Kullanımı”. *Bilimname*. 41 (2020): 603-632.
- Ateş, Süleyman. *Kur'an-ı Kerim Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed el-b. *Sahîh-i Buhârî*. 1. Bs, 9 Cilt. Dar'ut -Tavki'n-Necât, 1422.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. Beyrut: Mektebetü'l- Asriye, t.y.
- Hüseyin Kayapınar - Necati Yenieli. *Sünen-i Ebû Dâvûd Terceme ve Şerhi*. 17 Cilt. İstanbul: Şamil Yayınevi, t.y.
- İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve't-Ta'dîl*. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 1271.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Takrîbü't-Tehzîb*. 1 Cilt. Daru'l- Asime, t.y.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Sünen-i İbn Mâce*. t.y. <http://www.al-islam.com>.
- Komisyon. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf el-Mizzî. *Tehzîbu'l-Kemâl fî 'Esmâi'r-Ricâl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1400.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahih-i Müslim*. Beyrut: İhyau't-Türasi'l-Arabi, t.y.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Sünen-i en-Nesâî'l Kübra*. Beyrut: Daru'l Kitabü'l- İlmiyye, t.y.
- Özel, Ahmet. “Cihad”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1993.

- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) b. Musa. *Sünen-i Tirmizî*. Beyrut: Daru'l- Ğarbi'l-İslami, t.y.
- Toksarı, Ali. "Humejd et-Tavîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18: 356-357. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1998.
- Yücel, Ahmet. "Hz. Peygamber'in Cihad Anlayışı ve Günümüze Yansımaları (Cihad Hadisleri ve Değerlendirilmesi)". *İslam Kaynaklarında, Geleneğinde ve Günümüzde Cihad*. 2016. Bs. İstanbul: Kuramer, t.y.



“Hadislerde Allah Tasavvuru” Adlı Kitabın Tanıtımı¹

Introduction of the “Hadislerde Allah Tasavvuru”

Ar. Gör. Nurdan GENÇ

Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis
Anabilim Dalı

*Karatekin University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, Department of
Hadith*

Cankiri, Turkey

nurdangenc@karatekin.edu.tr

ORCID: 0000-0002-1826-8975

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap Kritiği / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 12 Mart / March 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 15 Haziran / June 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Genç, Nurdan. “Hadislerde Allah Tasavvuru” Adlı Kitabın Tanıtımı”. *Darülhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 2 (Haziran 2022), 304-313.

İntihal/ Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

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

Yayıncı / Published by: Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslam Araştırmaları Merkezi/ Cankiri
Karatekin University Darulhadis Islamic Studies Center

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır./ Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.

¹ Asar, Muhammet Ali. *Hadislerde Allah Tasavvuru*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.

Öz

Hadis literatürünün oluşmasında hadisleri bir araya toplama ve tasnif etme gayesi olduğu gibi müellifin yaşadığı dönemin fikhî ve kelimî konularına cevap verme isteği de etkili olmuştur. Özellikle ehl-i hadis kelamın tartışma konularına eser temelli cevap üretebilmek için eserlerinde bu konulara yer vermişlerdir. Allah Teâla'nın vahdeti, sıfatları gibi kelamın temel konularına dair hadisler, rivayet kitaplarında yer almıştır. Söz konusu hadislerin hadis ilmi açısından değeri, nasıl anlaşıldığı ve kullanıldığı sorularının cevaplanması için Muhammet Ali Asar'ın Hadislerde Allah Tasavvuru isimli kitabı, ilahiyat öğrencileri ve hadis meraklıları için önemli bilgiler içermektedir.

Anahtar Kelime: Hadis, Allah, Rivayet, Ehl-i hadis, Rey.

Abstract

In the formation of the hadith literature, the aim of collecting and classifying the hadiths, as well as the desire of the author to respond to the fiqh and theological issues of the period in which he lived, was also effective. In particular, they included these issues in their works in order to produce work-based answers to the discussion issues of the Ahl-i hadith kalam. The hadiths about the basic subjects of kalam, such as the unity of Allah and His attributes, are included in the narration books. In order to answer the questions of the value of the hadiths in question in terms of the science of hadith, how they are understood and used, Muhammet Ali Asar's book, The Imagination of Allah in Hadiths, contains important information for theology students and hadith enthusiasts.

Keywords: Hadith, Allah, Narration, Ahl-i hadith, Ray.

Her eser çağının ürünüdür. Hadis edebiyatı genel itibariyle her ne kadar tasnif türü çalışmalardan müteşekkil olsa da bunların telif edilmesinde yalnızca hadisleri bir araya toplama ve bunları konularına göre kategorize etme gayesi etkili değildir. Hadis alanında yazılan kitaplar, büyük oranda muhaddislerin kendi dönemlerinin tartışma konularına dair hadis rivayetleri ile fikirlerini beyan etme arzusu ve her ilmî konuyu hadis rivayetleri üzerinden temellendirme gayesi ile kaleme alınmış eserlerdir. Bu sebeple dönemin fikhî, itikadî tartışmalarının yansımalarını, temel hadis kaynaklarında yer verilen başlıklarda ve müellifin rivayet seçimlerinde görmek mümkündür. Allah'ın sıfatları konusu sahabeden itibaren tarih boyunca alimlerin gündemini meşgul eden meselelerden biri olarak hadis edebiyatının da konuları arasına girmiştir. Muhammet Ali Asar'ın 2012 yılında doktora tezi olarak hazırladığı çalışma, kelim ilminin temel meselelerinden olan Allah tasavvuru ve Allah'ın sıfatları konularının rivayetlerdeki temelleri, konunun hadis eserlerine yansımaları, söz konusu rivayetlerin muhaddislerce nasıl anlaşıldığı ve muhaddislerin özellikle müteşabih sıfatlar konusundaki algıları gibi konuları ele almaktadır. Söz konusu çalışma 2020 yılında *Hadislerde Allah Tasavvuru* başlığı ile kitap olarak basılmıştır.

Hadis edebiyatı içerisinde yapılacak bir tarama ile Allah tasavvuruna, Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatlarına dair tek bir eserde çalışılması mümkün olmayacak sayıda rivayete ulaşılabilir. Bu sebeple Asar, çalışmanın boyutunu *Kütüb-i Tis'a* ve meşhur hadis eserlerinde yer alan müsned-merfu rivayetler ile sınırlandırmıştır. Bu çerçevede tespit edilen rivayetlerin nasıl anlaşıldığı sorusu ise ehl-i sünnet hadisçiler merkeze alınarak kelim ve hadis alimlerinin görüşleri doğrultusunda cevaplanmaya çalışılmıştır. Eserde, muhaddislerin Allah tasavvuru ve bunun hadis eserlerine yansımalarının izini sürmek amacı taşındığından sahabeden itibaren Allah'ın sıfatları konusunun (müteşabih-haberî sıfatlar) nasıl anlaşıldığı kronolojik olarak ele alınmış; çalışmanın hacmini aşacağı için rivayetlerin tahricine ve sened tenkidine yer verilmemesi uygun görülmüştür. Bununla birlikte çalışmada bazı

rivayetlerin tahriç ve tahliline yer veriliyor olması (s. 113) rivayet-dirayet bütünlüğündeki insicama olumsuz etkide bulunmuştur, denilebilir.

Eser, giriş ve üç bölümden oluşmakta sonuç ile nihayete ermektedir. Giriş bölümünde çalışmanın amacına, konusuna ve kaynaklarına yer verildikten sonra “Allah”, “İsim”, “Sıfat” ve “Zat” kavramları kelimî yönleriyle ele alınarak, rivayetlerde Allah tasavvuru hakkındaki mülahazalar öncesinde okuyucunun zihni alt yapısının hazırlandığı ve zihnine ön bilgi inşasının yapıldığı görülmektedir. Konunun kelimî ilmindeki yeri, farklı kelimî ekollerin veya alimlerin savunduğu görüşler çerçevesinde ele alınması, konuyla ilgili rivayetlerin muhaddislerce nasıl anlaşıldığının bilinmesi açısından önemlidir. Zira *Kütüb-i Tis’a* dediğimiz eserlerin kaleme alınması hicri II. ve III. yüzyıllara denk gelmektedir ki, bu dönemde henüz İslamî disiplinlerin sınırlarının net bir şekilde birbirinden ayrıldığı söylenemez. Bununla birlikte söz konusu hadis kaynakları yalnızca rivayetleri bir araya toplamak veya konularına göre bunları sınıflandırmak gibi kısıtlı gayelerle telif edilmiş değildir. Bu eserlerde müellifin cümlelerinden ziyade rivayetlere yer verilmiş olması, ehl-i hadisin ilim anlayışının ve kendini ifade etme yönteminin bir tezahürüdür. Ehl-i hadis hadissiz ilim olmayacağı anlayışı bağlamında dönemin itikadî, kelimî, fikhî meselelerine dair görüşlerini *bâb* başlıkları ve bu başlıklar altında yer verdikleri rivayetler ile serdetmişlerdir. Bu bağlamda, konunun yalnızca tek bir yönden bilinmesi yeterli olmaz, kelimî veçhesi ve birlikte diğer veçheleri ile ele alınmadıkça hadis eserlerinde, muhaddislerin konuyu nasıl anladıkları hakkında fikir yürütmek doğru olmayacaktır. Yazar da bu sebeple olacak ki, konuyu kelimî yönleri ile ele alırken hadis eserlerindeki yansımalarına da değinmeyi ihmal etmemiştir.

Giriş bölümünde çalışmanın amacı, konusu ve kaynaklarına yer verildikten sonra Allah, İsim, Sıfat ve Zat kavramları kelimî yönleriyle ele alınarak, rivayetlerde Allah tasavvuru hakkındaki mülahazalar öncesinde okuyucunun zihni alt yapısı hazırlanmıştır.

Birinci bölüm olan “İslam Öncesi Dönemde Allah Tasavvuru” başlığı altında ehli-i kitabın Allah tasavvuru ile cahiliye döneminde hâkim olan tanrı tasavvuru ele alınarak, İslam öncesi ve sonrası Allah tasavvurunun karşılaştırılmasına imkân verilmiş ve konunun hadis rivayetlerindeki izi sürülmüştür. Çalışmanın sınırları ve hacmi gereği belirli bir çerçevede ele alınmış olmakla birlikte hadis rivayetlerinde İslam öncesi öğelerin incelenmesi açısından dikkat çekici olan bu yaklaşım, kaynakların genişletilmesi ile daha da derinleştirmeye müsait bir mahiyet arz etmektedir.

Eserin ikinci bölümünde yani “Hadis Rivayetlerinde Allah Tasavvuru” ana başlığında ise konu varlık, birlik, isim ve sıfat kavramları üzerinden ele alınmıştır. Kavramların ele alındığı her başlıkta metot olarak her bir kavram kelâmî yönleriyle ve ayetlerdeki yeri bağlamında açıklanmış; böylece kavramın hadis rivayetleri içerisindeki yerinin ve alimlerin bu rivayetleri nasıl okuduklarının tahlil edilmesini sağlayacak bir zemin oluşturulmuştur. Varlık konusu, bu bölümün ilk başlığı olarak öncelikle ayetlerden hareketle insanın yaratılışı, hayvan ve bitkilerin yaratılışı, tabiat ve tabiattakilerin yaratılışı olmak üzere üç delil üzerinden ele alınmıştır. Ardından konunun rivayetlerdeki yansımalarına bakıldığında, ayetlerdeki yoğunluğun rivayetlerde yer almamış olmasının sebeplerine dikkat çekilerek bunlardan en önemlisinin Hz. Peygamber’in muhatabı olan müşriklerin/Mekkelilerin en temel probleminin tanrı tasavvuru olduğu üzerinde durulmuştur. Buna göre birinci bölümde daha detaylı olarak incelendiği üzere Hz. Peygamber’in ilk muhataplarında -Mekke halkı/Kureyşliler- hâlihazırda Allah’ın varlığı konusunda bir inanç problemi bulunmamaktaydı. Çünkü onlar Allah’ın varlığını kabul ediyorlardı. Nitekim öncesinde ifade edildiği gibi inanç noktasında Hz. Peygamber’in o günkü muhataplarının tanrı tasavvuru, tanrının varlığı üzerine kurulu olmakla beraber tanrıya ulaşmada, onunla iletişime geçmede veya onu tazim etmede vesilelere gerek olduğu algısı ile örülmüştü. Bu sebeple yazar, rivayetlerde Allah’ın varlığından ziyade mevcut inancın tashihinin amaçlandığına dikkat çekmektedir. Varlık konusunun hadis rivayetlerinde sınırlı bir yer tutmasındaki bir

diğer sebep ise Allah’ın varlığı konusunda Kur’ân’ın detaylı ve aklî deliller sunmuş olmasıdır. Yer verilen rivayetlerde de Hz. Peygamber’in dualarında Allah’ın varlığına dair ayetleri zikrettiği, sahabenin kendisine Allah’ın varlığı konusunda sorduğu sorulara cevap verirken konuyla ilgili ifadelerinde söz konusu ayetlere atıfta bulunduğu veya ayette geçen ifadelere yakın ifadeler kullandığı söylenebilir. Yazar, buradan hareketle Hz. Peygamber’in, Allah’ın varlığını ispat etmedeki yöntemini “Kur’ânî, aklî ve vicdanî” bir yöntem olarak tanımlamıştır. (s. 88)

Hz. Peygamber’in hadislerinde Allah tasavvuru, varlıktan ziyade birlik yani tevhit konusu üzerinde yoğunlaşmaktadır ki, bu konu eserde bir diğer başlık altında incelenmiştir. Nitekim yukarıda da zikredildiği gibi Hz. Peygamber’in muhataplarında var olan Allah tasavvuru ile tebliğ edilen Allah tasavvuru arasındaki en temel fark Allah’ın birliği hakkındadır. Bu sebeple ikinci bölümde “Birlik başlık sadece bu şekilde mi?” başlığı altında Cibril hadisi gibi Hz. Peygamber’in kendisinin tevhit inancını benimsediği, tevhidin yalnızca inanç değil kişinin hayatı, ahlakı ve ibadetlerinde de görünür olması gerektiği, Allah’ın kendisine ortak/ortaklar koşulmasından razı olmadığı, ümmetinin bu hataya düşmesi endişesi ve şirkin kötülüğü ile ilgili pek çok rivayete yer verilmiştir. Bunun yanında söz konusu rivayetlerde dikkat çeken bir diğer husus ise Hz. Peygamber’in farklı vesileler ile inananların tevhit kelimelerini zikretmelerini tavsiye etmesi ve bir peygamber olarak kendisini tazim etmek amacıyla dahi olsa tevhidi zedeleyecek söz ve davranışlarından sakındırmasıdır. Müellif, tevhit konusunun ayet ve hadislerde yoğun bir şekilde yer almasının, Hz. Peygamber’in öncelikle kendi yaşadığı coğrafyada putperestliği ortadan kaldırmak, gelecekte bu tür inançlara karşı sağlam bir tevhit akidesi oluşturmak ve gayr-i Müslimlerin tanrı tasavvurlarını tashih etmek amacına matuf olduğu şeklinde yorumlamıştır. (s. 103)

İkinci bölümde yer alan “İsimler” başlığı altında esma-ı hüsnâ ve Allah’ın isimlerinin tevkiî olup olmadığı, Allah’ı nasslarda yer almayan isimler ile isimlendirmenin cevazı gibi Allah’ın isimleri hakkındaki tartışmalar, “En güzel isimler Allah’ındır; bu güzel isimlerle O’na dua edin, O’nun isimleri hakkında doğru

inançtan sapanları kendi başlarına bırakın. Onlar yaptıklarının cezasını çekecekler!” (el-A'râf 7/180) ayeti merkezinde ve Ehl-i Sünnet, Şia, Mu'tezile, Kerrâmiye gibi kelim ekollerinin görüşleri çerçevesinde ele alınmıştır. Bu bağlamda delil olarak kullanılan çeşitli ayetlerin zikredilmesinin ardından isim rivayetlerinin kritiğine geçilmiştir.

İsim rivayetleri öncelikle doksan dokuz ismin sayıldığı ve sayılmadığı rivayetler olmak üzere iki grup şeklinde ele alınmış ve her iki grup için de isnad şemalarına yer verilmiştir. “İsimlerin sayılmadığı rivayetler”in, meşhur hadis kitaplarında Ebu Hüreyre (öl. 58/678) tarihi ile yer aldığı ve bu rivayetlerin merfû, muttasıl, meşhur ve sahih olduğu hükmü zikredilmiştir. Bununla birlikte Ebu Hüreyre dışında diğer meşhur sahabiler kanalıyla gelerek daha çok tarih, tasavvuf türü eserlerde yer alan rivayetler hakkında ise umumiyetle mevzu veya zayıf hükmünün verildiği nakledilmiştir.

İkinci grup olarak “İsimlerin Sayıldığı Rivayetler”e gelindiğinde burada söz konusu rivayetlerin en meşhuru ve en sağlamı olması sebebiyle Tirmizî (öl. 279/892) rivayeti esas alınarak İbn Mâce (öl. 273/887), Hakîm en-Nîsâbûrî (öl. 405/1014), İbn Hibbân (öl. 354/965) ve Beyhakî (öl. 458/1066) rivayetlerinde Allah'ın isimlerinden hangilerinin ve kaç tanesinin zikredildiği çerçevesinde bir karşılaştırmaya gidilmiş ve elde edilen verilerin tablo olarak sunulması ile bu karşılaştırma somutlaştırılmıştır. Ardından rivayetin sened tahlili yapılarak nihayetinde isimlerin sayıldığı kısmın râvi tasarrufu ile metne eklendiğine dolayısıyla rivayetin müdrec bir rivayet olduğuna dikkat çekilmiştir.

İsim rivayetlerinin anlam ve yorumu hakkında temelde iki görüşün bulunduğu hususu eserde “İsim Rivayetlerinin Anlaşılması ve Yorumlanması” başlığı altında ele alınmıştır. Bunlardan ilki olan ve genel kabulü yansıtan görüş Allah'ın isimlerinin doksan dokuz ile sınırlı olmadığıdır. Eserde bu görüş, Kur'ân-ı Kerim'de zikredilen isimlerin doksan dokuzdan fazla olması sebebiyle zarureten, diğer rivayetlerde Allah'ın kullarına bildirmeyip kendi ilminde saklı tuttuğunun bildirilmesi sebebiyle

nassen delillendirilmiştir (s. 136). Diğer görüş ise Zahirî mezhebinin öncü isimlerinden olan İbn Hazm’ın (öl. 456/1064) savunduğu Allah’ın isimlerinin doksan dokuz ile sınırlı olduğu görüşüdür ki, bu görüş mezhebin zahiriliğe bağlı kalan ilim anlayışı çerçevesinde tutarlı olduğu söylenebilir.

“İsimlerin sayılmadığı rivayetler” hakkında hadis kaynaklarında yer alması sebebiyle olsa gerek Ebu Hüreyre rivayeti merkeze alınmış; aynı şekilde isimlerin sayıldığı rivayetlerde de Ebu Hüreyre rivayeti tercih edilmiştir. Ancak dikkat çeken husus birinci grup rivayetlerin yer aldığı kaynaklara dair bir değerlendirme yapılmazken ikinci grup rivayetler için, yer aldığı kaynaklara göre metin karşılaştırılması yapılmasıdır. Metinlerin bu şekilde karşılaştırılması metin tenkidi, rivayetin çeşitliliği ve üçüncü, dördüncü ve beşinci asırlarda metnin değişiminin görülmesi açısından oldukça kıymetlidir. Bununla birlikte Giriş bölümünde de ifade edildiği üzere eserde çalışmanın sınırları ve hacmi göz önünde bulundurulduğundan dahil edilmemiş olsa da rivayetlerin karşılaştırmasında Musannef türü eserlerin ve sened tahlilinin eklenmesi hasıl olacak faydayı ziyadeleştirebilirdi. Birinci grup rivayetler için sened tahlili yapılmaması eksiklik olarak göze çarpmaktadır.

İsimler ile ilgili rivayetlerden bir diğeri de ism-i a’zam rivayetleridir. Söz konusu rivayetlerde hangi ismin ism-i a’zam olduğu farklılık arz etmektedir. Genel itibariyle senetleri sağlam olmayan bu rivayetler *Sahihayn*’da yer almamıştır. Müslim’in eserine aldığı, surelerin/ayetlerin efdaliyeti hakkındaki Übey b. Kâ’b rivayeti ise bazı muhaddislerce ism-i a’zam olarak anlaşılmıştır. Oysa bu rivayette ism-i a’zam’dan bahsedilmez. Senetleri itibariyle güvenilir olmayan ve birbirinden farklı metinlere sahip olan bu rivayetlerden hareketle bir veya birkaç ismin ism-i a’zam olarak kabul edilmesinin doğru bir yaklaşım olmadığı sonucuna ulaşan müellif konuyla ilgili görüşlerini “...kulun Rabbinin yüceliğini bilip, itiraf ederek zikrettiği her isim, ism-i a’zamdır.” cümlesi ile ifade etmiştir.

Bölümün son başlığı kelimelerin temel meselelerinden olan sıfatlar konusuna ayrılmıştır. Eserde bu konu rivayetlerde yer aldığı şekilde ele alınmakla birlikte

öncelikle bu konudaki ayet ve hadislerin anlaşılmasında benimsenen metotlara yer verilmiştir. Bu bağlamda mananın herhangi bir yorum yapılmaksızın Allah'a bırakılması anlamında, ehl-i hadis ve selevin benimsediği *tevfiz* metodu ve tam tersi manada, metni yorumlayarak maksadı anlamaya çalışan haleften Mutezile ve ehl-i sünnet alimlerin benimsediği *tevil* metodu alt başlıklar halinde detaylı olarak ele alınmıştır.

İslam dünyasında ortaya çıkan fitne ortamı ve bazı mezhep ve ekollerin görüşlerini Kur'an ve sünnetten hareketle inşa etmek yerine nassı kendi görüşlerini temellendirmek için kullanması bu bağlamda tevilin de yetersiz kalması ile hadis uydurma faaliyetleri görülmeye başlanmıştır. Uydurma faaliyetlerinde kasıtlı hadis uyduranların etkisi de göz ardı edilmemelidir. Allah Teala hakkındaki uydurma rivayetlerde de gerek semavi dinlerin etkisi gerek kültürel öğelerin izleri görülebilmektedir. Uydurma rivayetlerde zikredilen temel özelliklerden hareketle çizilen Allah tasavvuru, "insan biçimli, cismen çok büyük, siyasi ve itikadi ihtilaflarda taraftar, kavmiyetçi ve ibadete katılan" başlıkları altında ele alınmıştır.

Çalışmanın sonuçları ise kısaca şu şekilde ifade edilebilir; rivayetlerde Allah'ın varlığından ziyade birliği üzerinde durulmuştur. Bu durum Hz. Peygamber'in muhataplarının inanç durumları ile açıklanabilir. Nitekim onların itikadında Allah'ın varlığı değil birliği yani tevhid konusunda sıkıntılar var idi. Bununla birlikte Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetlerden hareketle onun Allah'ın varlığını ispat konusunda Kur'anî, vicdanî ve aklî bir yöntem benimsediği söylenebilir. Allah'ın varlığı ve birliği konusundaki rivayetler ayetleri teyit ederken Allah'ın isimleri ve sıfatları konusunda muhtelif rivayetler bulunmaktadır. Söz konusu rivayetlerin anlaşılması ve yorumlanması noktasında ortaya çıkan farklılıklar da hadis eserlerine yansımıştır.

Örneğine çok da rastlayamadığımız bir şekilde İslami ilimlerin farklı disiplinlerine değinen bir konunun ele alındığı *Hadislerde Allah Tasavvuru* adlı eseri literatüre kıymetli katkılar sunan müfîd bir eserdir.

Kaynakça

Asar, Muhammet Ali. *Hadislerde Allah Tasavvuru*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.