

ISSN 1305-2632 | e-ISSN 2147-8279

Sayı | Issue: 38 (EKİM | OCTOBER 2022)

# USU

İSLAM ARAŞTIRMALARI  
Islamic Studies بحوث إسلامية

 istanbul  
Zaim  
Universitesi



# USUL İSLAM ARAŞTIRMALARI

بحوث إسلامية

ISSN 1305-2632 | e-ISSN 2147-827

Sayı/Issue 38 | Yıl/Year 2022

Sahibi/Owner	İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi adına Prof. Dr. Ahmet Cevat Acar
Yazı İşleri Müdürü/ Managing Editor	Prof. Dr. Hasan Kamil Yılmaz
Editör/Editor	Doç. Dr. Mustafa Öztürk
Editör Yardımcıları/ Associate Editors	Arş. Gör. Elif Beyza Demirtaş Arş. Gör. Muhammed Furkan Cinisli
Alan Editörleri/ Executive Editors	
Tefsir/Tafsir	Prof. Dr. Abdulmuttalip Arpa Doç. Dr. Muhammed Abay
Hadis/Hadith	Prof. Dr. Erdiñç Ahatlı Prof. Dr. Hayati Yılmaz
Fıkıh/Fiqh	Prof. Dr. Hacı Mehmet Günay Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Hamdi Yıldırım Dr. Abdullah Tırabzon
Kelam/Kalam	Prof. Dr. Çağfer Karadaş Doç. Dr. Fikret Soyal
Tasavvuf/Sufism	Prof. Dr. Necdet Tosun Doç. Dr. Veysel Akkaya
Arap Dili ve Belagatı/ Arabic Language and Rhetoric	Dr. Öğr. Üyesi Osman Yılmaz
İslam Tarihi ve Sanatları/ Islamic History and Arts	Prof. Dr. Ziya Kazıcı Doç. Dr. Osman Aydınlı
Felsefe ve Din Bilimleri/ Philosophy and Religious Sciences	Dr. Öğr. Üyesi Faruk Kanger
Kitâbiyat/ Book Review	Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Tırabzon
Dil Editörleri/ Language Editors	
Türkçe/Turkish	Dr. Öğr. Üyesi Özlem Güneş Arş. Gör. Ayşe Hilal Öztürk Arş. Gör. Hatice Şanlıbayrak
İngilizce/English	Arş. Gör. Elif Beyza Demirtaş
Arapça/Arabic	Uzman İyat Erbakan Arş. Gör. Büşra Yüksel
Yayın Sekreteri/ Assistant Editor	Seybetullah Yüce
Tasarım/Design	Muhammed Fatih Küçük
Baskı/Printed by	Erkam Yayın San. ve Tic. A.Ş.

Yayın Kurulu/  
*Editorial Board*

Prof. Dr. Ahmet Bostancı  
Prof. Dr. Bilal Gökür  
Prof. Dr. Erdiñ Ahatlı  
Prof. Dr. Hasan Kamil Yılmaz  
Prof. Dr. Hayati Yılmaz  
Prof. Dr. Necmettin Gökür  
Prof. Dr. Recep Cici  
Doç. Dr. Muhammet Abay  
Doç. Dr. Osman Aydınlı  
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Hamdi Yıldırım  
Dr. Öğr. Üyesi Osman Yılmaz  
Osman Acun

Danışma Kurulu/  
*Advisory Board*

Prof. Dr. Abdulmuttalip Arpa (İ. Sabahattin Zaim Üni.)  
Prof. Dr. Adem Apak (Bursa Uludağ Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ahmet Yaman (Necmettin Erbakan Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ali Bulut (İstanbul Üniversitesi)  
Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul Üniversitesi)  
Prof. Dr. Faruk Beşer (Emekli Öğretim Üyesi)  
Prof. Dr. Hacı Ahmet Özdemir (Necmettin Erbakan Üni.)  
Prof. Dr. İsmail Adak (Yalova Üniversitesi)  
Prof. Dr. Kaşif Hamdi Okur (Hitit Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mehmet Emin Maşalı (İstanbul Medeniyet Üni.)  
Prof. Dr. Mehmet Özşenel (Marmara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mesut Okumuş (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Muhsin Akbaş (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi)  
Prof. Dr. Musa Yıldız (Gazi Üniversitesi)  
Prof. Dr. Nuh Arslantaş (Melbourne Başkonsolosluğu)  
Prof. Dr. Raşit Küçük (TDV İSAM)  
Prof. Dr. Saim Kayadibi (Karabük Üniversitesi)  
Prof. Dr. Süleyman Baki (Tetova Devlet Üniversitesi)  
Prof. Dr. Zekeriya Güler (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)  
Prof. Dr. Zulkifli Mohd Yusoff (University of Malaya)  
Doç. Dr. Esra Gözeler (Ankara Üniversitesi)  
Doç. Dr. Süleyman Kaya (İstanbul Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Tırabzon (İstanbul Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi A. Hamdi Yıldırım (İ. Sabahattin Zaim Üni.)  
Dr. Öğr. Üyesi Adem Ergül (İ. Sabahattin Zaim Üni.)  
Dr. Öğr. Üyesi Mohammad Jaber Thalji (Yarmouk Uni.)  
Dr. Öğr. Üyesi Rahile Kızılkaya Yılmaz (Marmara Üni.)  
Engin Yılmaz (İHAM)

*Usul İslam Araştırmaları* yılda iki sayı (Nisan, Ekim) yayımlanan  
Ulusal, hakemli, bilimsel, akademik bir dergidir.  
Dergide yer alan yazıların ilmi ve fikri sorumluluğu yazarlara aittir.

Altunizade Yerleşkesi, Kuşbakışi Caddesi, No: 2,  
34662, Üsküdar – İstanbul, Türkiye  
Tel: +90 (212) 692 88 44, E-posta: usul@izu.edu.tr  
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/usul>

© İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi (İZU), 2022  
ISSN 1305-2632 | e-ISSN 2147-827



# USUL İSLAM ARAŞTIRMALARI

Islamic Studies بحوث إسلامية

Sayı/Issue 38 • Yıl/Year 2022

**Editörden/Editorial** \_\_\_\_\_ VII

## **Makaleler/Articles**

İmam Muhammed'in el-Asl Adlı Eserinde İstihsan Kelimesi ve  
Türevlerinin Geçmediği İstihsan Örnekleri Üzerine Bazı Mülâhazalar  
Some Remarks on Istihsan Examples of Imam Muhammad's Al-Asl in Which  
the Word Istihsan and Its Derivatives Are Not Used

لامحظات على أمثلة الاستحسان في كتاب الأصل للإمام محمد، الذي لم تُستخدم فيها لفظة الاستحسان  
أو

حَاد مشتاقاتها

Özlem Kahya Öncel \_\_\_\_\_ 1

Nebevî Kaynaklar Çerçevesinde Depreme Mânevî Hazırlık  
The Spiritual Preparation Against Earthquake in The Framework of Prophetic  
Sources

لاتدابير لامعنوية للزلازل في إطار لامصادر لانبوية

Ahmet Tahir Dayhan \_\_\_\_\_ 31

Mes'ûdî'nin Tarih Yazıcılığında Bir İstitrât Örneği Olarak Abbâsîler ile Bizans  
Arasındaki Esir Mübadeleleri

Captive Exchanges Between Abbasid Caliphate and Byzantium as an  
Example of Digression in al-Mas'ûdî's Historiography

كذر الألفية بين العباسية والبيزنطية كمثال الاستطراد في كتابة التاريخ المسعودي

Zeynep Kaya Ünal \_\_\_\_\_ 55

İslam Hukukuna Göre Velinin Evlilik Sözleşmesindeki Yetkileri:Usûl-i  
fıkıh ve Makâsıdu’ş-şerîa Bağlamında Karşılaştırmalı Bir Tahlil  
The Authority of al-Walî the Guardian in Marriage Contract in Islamic  
Jurisprudence: A Comparative Jurisprudential Study with Inference of  
Usûl al-Fiğh and Maqâsid al-Shari’a

صلاحيات الولي في عقد النكاح في الفقه الإسلامي  
"دراسة فقهية مقارنة مع الاستدلال بأصول الفقه ومقاصد الشريعة"

Ehsan Alhammami \_\_\_\_\_ 81

Hz. Peygamber’in Cevâmiu’l-Kelim Özelliği ve İlgili Literatür  
The Prophet’s Laconism Feature and Related Literature  
خصائص جوامع الكلم النبوي ومصادرها

Azamat Zhamashev \_\_\_\_\_ 113

Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Projesinin Yönetimsel Açından  
Değerlendirilmesi

Evaluation of the Hafız Project Together with Formal Education from  
Administrative Perspective

التقييم الإداري لمشروع دمج حفظ القرآن الكريم مع التعليم النظامي

Rahime Kuloğlu-Faruk Kanger \_\_\_\_\_ 141

### **Kitap Tanıtımları/Book Reviews**

Ortaçağ Felsefesi: Skolastisizm

Tamer Yıldırım \_\_\_\_\_ 173

Çelişkili Hadisler ve Çözüm Yolları

Fatih Uluköylü \_\_\_\_\_ 181

Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü

Halid Yıldırım \_\_\_\_\_ 187

**Yayın İlkeleri/Editorial Guidelines** \_\_\_\_\_ 195



## EDİTÖR'DEN | EDITORIAL

Değerli Okuyucularımız,

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi-İslami İlimler Fakültesi bünyesindeki Usul İslam Araştırmaları Dergisi'nin 38. sayısını sizlere sunmaktan mutluluk ve heyecan duymaktayız. Dergimiz, sosyal bilimler/ilahiyat alanında, yayımladığı makalelerle akademik dünyanın bilgi birikimine katkı sağlamaya devam etmektedir. Bu sayıda altı bilimsel makale ve üç kitap tanıtımıyla karşınızdayız.

İlk makale, Dr. Özlem Kahya Öncel tarafından “İmam Muhammed'in el-Asl Adlı Eserinde İstihsan Kelimesi ve Türevlerinin Geçmediği İstihsan Örnekleri Üzerine Bazı Mülâhazalar” ismiyle kaleme alınmıştır. Çalışmada, Hanefî mezhebinin ilk ve temel eserlerinden biri olan el-Asl'ın muhtevası çerçevesinde “istihsan” kelimesi ve türevlerinin kullanılmadığı örnekler üzerinde bir tetkik yapılmış, bu tetkikte özellikle söz konusu örnekler dışarıda bırakıldığında el-Asl'daki istihsan anlayışı hakkında kapsayıcı ve isâbetli sonuçlara ulaşmanın mümkün olmadığı gösterilmeye çalışılmıştır.

İkinci makale, “Nebevî Kaynaklar Çerçevesinde Depreme Mânevî Hazırlık” başlığıyla Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Tahir Dayhan'a aittir. Dayhan, araştırmasında depremden en az zararla kurtulmak için alınacak maddî tedbirlerin dinî bir zorunluluk olduğuna ve depremi “tedbirsiz bir tevekkülle” karşılamanın sakıncasına değinmenin yanında deprem öncesinde, sırasında ve sonrasında oruç, sadaka, dua, tövbe, tesbîh, tekbîr, salavât ve namaz gibi ibadetlerle Allah'a yönelerek alınması gereken mânevî tedbirleri nebevî perspektiften serdetmektedir.

Üçüncü makale, Arş. Gör. Zeynep Kaya Ünal tarafından “Mes'ûdî'nin Tarih Yazıcılığında Bir İstitrât Örneği Olarak Abbâsîler ile Bizans Arasındaki Esir Mübadeleleri” ismiyle kaleme alınmıştır.

Çalışmada Mes‘ûdî’nin istitrât (ara söz) kullanımının seyrini takip etmek için öncelikle müellifin bu üsluba sıklıkla yer verdiği eseri Mürûcû’z-zeheb’deki örneklerden hareketle, mezkûr üslûbu hangi amaçlarla kullandığı gösterilmiştir. Ardından et-Tenbîh ve’l-işrâf’taki bir istitrât olan esir değişimleriyle ilgili bölüm, söz konusu üslûbun gelişimi bağlamında değerlendirilmiştir.

Dördüncü makale, “İslam Hukukuna Göre Velinin Evlilik Sözleşmesindeki Yetkileri: Usûl-i fıkıh ve Makâsıdu’ş-şerîa Bağlamında Karşılaştırmalı Bir Tahlil” başlığıyla Arapça olarak hazırlanmıştır. Dr. Ehsan Alhammami’nin kaleme aldığı çalışma, başlıkta ifade edilen karşılaştırmalı ekseninde evlilikte “veli” ile “vasilik” konusunun şartları ile fukahânın bu şartlarla ilgili fikir ayrılıkları serdedilmekte, özellikle kadın söz konusu olduğunda velinin izni ve icbarı gibi hususlar çok boyutlu olarak tetkik edilmektedir. Çalışmada, fukahâ arasındaki ihtilafli görüşlerin tearuzu, zâhirî delillerin incelenmesi, metnin semantik açıdan yorumlanması ve makâsıdın anlaşılması gibi usullerle giderilebilmektedir.

Beşinci makale, Dr. Azamat Zhamashev’e ait olup dergimizde “Hz. Peygamber’in Cevâmiu’l-Kelim Özelliği ve İlgili Literatür” ismiyle yer almaktadır. Makalede, Resûlullah’ın fesâhat ve belâgatı ile cevâmiu’l-kelim tabiri incelenmiş, Cevâmiu’l-kelim kabilinden olan rivayetlerin muhaddisler nezdindeki durumu ve onlar tarafından nasıl aktarıldığı ele alınmıştır. Ayrıca cevâmiu’l-kelim ile ilgili yirmi eser tespit edilip tanıtılmıştır.

Altıncı makale, Rahime Kuloğlu ve Dr. Öğr. Üyesi Faruk Kanger tarafından hazırlanmıştır. “Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Projesinin Yönetimsel Açıdan Değerlendirilmesi” başlıklı makalede, Türkiye genelinde proje kapsamına alınan 11 İmam Hatip Ortaokulu yöneticisinin görüşlerine müracaat edilmiş, bulgular tartışılarak “örgün eğitimde hafızlık projesi” betimsel analiz yöntemiyle incelenmiştir.

Araştırmanın, alanda yapılacak diğer çalışmalara ışık tutacağı ve literatüre katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Dergimizin kitâbiyat kısmında ise Doç. Dr. Tamer Yıldırım, Filiz Didem Çoban Sarı'nın çevirisi olan Joseph Rickaby'nin "Ortaçağ Felsefesi: Skolastisizm" isimli eserinin tanıtım ve değerlendirmesini yaparken Fatih Uluköylü, Prof. Dr. Yavuz Köktaş'ın "Çelişkili Hadisler ve Çözüm Yolları"nın, Halid Yıldırım da Seyit Mehmet Uğur'un "Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usulü"nü tanıtım ve değerlendirmesini yapmıştır.

Bu sayının hazırlanmasında emeği geçen tüm yazarlarımıza, sekreterimize, alan editörlerimize, dil ve yazım editörlerimize, hakem olarak görev yapan bütün akademisyenlerimize, yayın kurulu adına şükranlarımızı arz ederiz. Ayrıca dergimizle ilgili taleplerimizi daima memnuniyetle karşılayan dekanımız Prof. Dr. Hasan Kâmil Yılmaz hocamıza çok teşekkür ederiz.

Doç. Dr. Mustafa Öztürk

Editör



**Usul İslam Araştırmaları**  
ISSN 1305-2632 | e-ISSN 2147-8279  
Ekim/October 2022, 38 (38): 1-30

**İmam Muhammed'in el-Asl Adlı Eserinde İstihsan Kelimesi ve  
Türevlerinin Geçmediği İstihsan Örnekleri Üzerine Bazı Mülâhazalar**

Some Remarks on Istihsan Examples of Imam Muhammad's al-Asl in  
Which the Word Istihsan and Its Derivatives Are Not Used

**Özlem Kahya Öncel**

Dr.

ravza.medine@hotmail.com | ORCID: 0000-0002-2301-3643

**Makale Bilgisi/Article Information**

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

**Geliş Tarihi/Received:** 16 Haziran/June 2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 15 Ağustos/August 2022

**Yayın Tarihi/Published:** 01 Ekim/October 2022

**Yayın Sezonu/Pub Date Season:** Ekim/October

**Cilt/Volume:** 38 **Sayı/Issue:** 38 **Sayfa/Pages:** 1-30

**Cite as/Atıf:** Kahya Öncel, Özlem. "İmam Muhammed'in el-Asl Adlı Eserinde İstihsan Kelimesi ve Türevlerinin Geçmediği İstihsan Örnekleri Üzerine Bazı Mülâhazalar [Some Remarks on Istihsan Examples of Imam Muhammad's al-Asl in Which the Word Istihsan and Its Derivatives Are Not Used]". Usul İslam Araştırmaları-Usul Islamic Studies 38/38 (Ekim 2022): 1-30.  
<https://doi.org/10.56361/usul.1131658>

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

**Yayıncı/Published by:** İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi/İstanbul Sabahattin Zaim University.

**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 (Özlem Kahya Öncel).

**Öz\***

Hanefî usûl düşüncesinin özgün kimliğini en iyi şekilde yansıtan istihsan kavramı üzerine bugüne kadar birçok çalışma yapılmış; bunlardan bir kısmı istihsan prensibinin uygulamadaki yeri ve işlevini ortaya koymayı hedeflediğinden belirli bir Hanefî furû' fıkıh eserinde yürütülmüştür. Biz de bu makâlemizde Hanefî mezhebinin ilk ve temel eserlerinden biri olan *el-Asl*'ın tamamını okuyarak ulaştığımız istihsan örnekleri içerisinden “istihsan” kelimesi ve türevlerinin kullanılmadığı örnekler üzerinde bir inceleme yaptık. İncelemelerimiz neticesinde bu örneklerin bir kısmında sadece kıyas kavramının kullanıldığı sonucuna vardık. Sadece kıyas kavramının kullanıldığı bu örneklerin bazısında kıyasın terk edildiğinin de açıkça dile getirildiğini gördük. Örneklerin diğer bir kısmında ise istihsan yahut kıyası karşılamak üzere “hasen”, “ehabbu ileyye”, “kabih” gibi farklı lafız ve ibârelerin tercih edildiğini; bir bölümünde ise sadece istihsan gerekçesine yahut hükmüne yer verilmekle yetinildiğini tespit ettik. Bu örnekler göz ardı edilemeyecek kadar çok sayıda olup bu makâle de söz konusu örneklerin dışarıda bırakıldığı bir araştırma ile *el-Asl*'daki istihsan anlayışı hakkında kapsayıcı ve isâbetli sonuçlara ulaşmanın mümkün olmadığını göstermeyi amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Teşekkül Dönemi, Fıkıh Usûlü, el-Asl, İstihsan, Kıyas.

---

\* Bu makâle Prof. Dr. Hasan Hacak danışmanlığında hazırlanan “İmam Muhammed'in *el-Asl* Adlı Eserinde İstihsan” başlıklı tezimizden üretilmiştir.

## Some Remarks on *Istihsan* Examples of Imam Muhammad's *al-Asl* in Which the Word *Istihsan* and Its Derivatives Are Not Used

### Abstract

Many studies have been conducted on the concept of *istihsan* a term which best reflects the original identity of the Hanafi legal theory. Some of them were carried out in a specific Hanafi *furū*' law work, as they aimed to reveal the place and function of the principle of *istihsan* in practice. In this article, we examine the examples of *istihsan* in which the word *istihsan* and its derivatives are not used that we selected by reading the entirety of *al-Asl*, which is the most basic and voluminous work of the Hanafi school. As a result of this examination, it is understood that to indicate *istihsan* and *qiyas*, some examples use only the concept of *qiyas*, some use different words and phrases while some others are contented with enouncing only the legal ground or the provision of *istihsan*. Additionally, in this article, we aim to show that it is not possible to reach comprehensive and accurate conclusions about the understanding of *istihsan* when the numerous examples which are addressed in this article from *al-Asl* are ignored.

**Keywords:** Formation period, *Fiqh* method, *al-Asl*, *Istihsan*, *Qiyas*.

ملاحظات على أمثلة الاستحسان في كتاب الأصل للإمام محمد، التي لم تُستخدم فيها لفظة

الاستحسان أو أحد مشتقاتها

### الملخص

يعد مفهوم الاستحسان حسب اعتقادنا من أكثر المواضيع التي تعكس الهوية الحقيقية للفكر الحنفي الأصولي. وهناك العديد من الدراسات التي بحثت هذا المفهوم حتى يومنا هذا. بعض هذه الدراسات كانت تحذف لبيان مكانة ووظيفة مبدأ الاستحسان في التطبيقات العملية؛ لذلك فقد ارتكزت على مرجع محدد من كتب الفروع في المذهب الحنفي. وهذا ما سلكناه في بحثنا هذا أيضاً، فقد اعتمدنا على كتاب الأصل الذي يعد المرجع الأساسي والأكثر حجماً في المذهب الحنفي، وبعد قراءة شاملة للكتاب توصلنا إلى أمثلة الاستحسان التي لم تستخدم فيها لفظة الاستحسان أو أحد مشتقاتها، ثم قمنا بدراستها، وكانت خلاصة هذه الدراسة أن بعض هذه الأمثلة استخدم فيها مفهوم القياس فقط لا غير. وهذه الأمثلة التي استخدم فيها مفهوم القياس وجدنا أن بعضها قد ذكر فيه بصريح العبارة ترك القياس. أما البعض الآخر فقد وجدنا أنه رجح فيها استخدام عبارات مثل: "حسن"، "أحب إليه"، "قيح" وغيرها للتعبير عن القياس أو الاستحسان. ووجدنا في القسم الآخر من الأمثلة أنه اكتفى فيها بذكر وجه الاستحسان أو حكمه، وتحذف في هذا البحث لبيان أن هذه الأمثلة الواردة في كتاب "الأصل" من الكثرة بمكان بحيث لا يمكن الوصول إلى نتائج شاملة وصائبة حول مفهوم الاستحسان إذا تغاضينا عنها أو استثنيناها.

الكلمات المفتاحية: دور التأسيس، أصول الفقه، الأصل، الاستحسان، القياس.

## Giriş

Hanefî mezhebinin tevâtür yoluyla ulaşan ve mezhep imamlarının görüşlerini en doğru şekilde aktaran zâhiru'r-rivâye eserleri içerisinde en hacimlisi *el-Asl*'dir. Kaynaklarda İmam Muhammed'in ilk telif ettiği eserin *el-Asl* olduğu belirtilmekte<sup>1</sup>, hâkim kanaat da bu yöndedir.<sup>2</sup> Eserin ne zaman yazıldığı tam olarak bilinmemekle birlikte “Velâ” ve “Mefkûd” bölümlerinde geçen tarihî verilerden ve diğer bazı ipuçlarından hareketle İmam Muhammed'in *el-Asl*'ı yaklaşık 160 (776/777) yılında yazmaya başlamış olabileceği düşünülmektedir.<sup>3</sup> Serahsî ilk telifini tamamlamasının ardından İmam Muhammed'in *el-Asl*'ı –az bir kısmı hariç- yeniden yazdığını nakleder. Bu bilgiye “radâ” bölümünün başında yer veren Serahsî, bölümün İmam Muhammed'e aidiyeti hususunda âlimler arasında görüş ayrılığı bulunduğunu; oysaki radâ kitabının ilk yazılan kitaplardan olup ikinci kez gözden geçirilmeyen kısımda yer aldığını ifade eder.<sup>4</sup> Dolayısıyla diğer kitaplar ile radâ kitabı arasında bulunan, âlimleri bölümün yazarı konusunda şüpheye düşürecek nitelikteki uslûp farklılığının da bundan kaynaklandığı söylenebilir. Burada araştırmamız açısından önemli bir nokta, radâ kitabında eserin ikinci kez telif edilen kitaplarından farklı olarak nass, sünnet, icmâ' gibi delillere sıklıkla yer verilmiş olmasıdır. Buradan hareketle İmam Muhammed'in eseri ikinci kez gözden geçirdiği sırada delil ve gerekçelerin çoğunu çıkardığı sonucuna varılmıştır. Bununla beraber eserin gözden geçirilmiş olan ikinci versiyonunda da -her ne kadar ilkinde nazaran daha az sıklıkta olsa da- akli ve nakli delillere yer verilmiştir. Araştırma konumuz olan istihsan da bu deliller arasında bulunup *el-Asl*'da pek çok yerde geçmektedir. Bazı örneklerde tek başına gelen istihsan

---

<sup>1</sup> Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an esâmî'l-kütübî ve'l-fünûn*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabi, ts.), 1/81, 2/1282.

<sup>2</sup> Bk. Halit Ünal, “*el-Asl*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 3/494; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkhu Âlimleri*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006), 17.

<sup>3</sup> Mehmet Boynukalın, *İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybani'nin Kitabü'l-Asl Adlı Eserinin Tanıtımı ve Fıkıh Usulü Açısından Tahlili*, (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2009), 83-84.

<sup>4</sup> Bk. Ebû Bekir Şemsü'l-cimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *el-Mebsût*, (Kâhire: Matbaatü's-Saâde, 1324-1331/1906-1913), 30/287.



kavramı, bazısında kıyas ile birlikte bir kavram çifti olarak İmam Muhammed'in diğer eserlerinde görülmeyen sıklıkta karşımıza çıkmaktadır.<sup>5</sup>

Belirli bir eserde belirli bir kavram araştırması yapmak için ilk olarak bahsi geçen kavramın eserde geçtiği yerlerin tespiti şarttır. Ancak biz *el-Asl*'ın tamamını istihsan prensibi merkezinde okuduğumuzda söz konusu tespit çalışmasının başlangıç olarak şart olmakla birlikte yeterli olmadığına şahit olduk. Daha açık ifade edecek olursak *el-Asl*'da geçen istihsan örneklerinin göz ardı edilemeyecek kadar büyük bir bölümünde ne istihsan kelimesi ne de türevlerine yer verildiğini; bunun yerine bazen sadece kıyas kavramının bazen de tamamen farklı ifade ve ibârelerin kullanıldığını tespit ettik. Örneklerin bir kısmında ise sadece istihsan gerekçesinin yahut yalnızca istihsana dayalı hükmün verilmesi ile yetinildiğini gördük. Bu örneklerin birer istihsan örneği olduğu bilgisine ise *el-Asl*'ın kendi üslûbundan ve getirdiği açıklamalardan ulaşmak mümkün olmakla birlikte bilhassa son grup istihsan örneklerinde bu bilgiye ancak müteahhir dönem furû' fıkıh eserleri ile yapılan mukayeseli okumalar neticesinde ulaşılabilir. Biz de bu nedenle *el-Asl*'ı Serahsî'nin *el-Mebsût* adlı eseri ile eş zamanlı bir okumaya tâbi tuttuk.

*el-Asl*'daki istihsan örneklerini bu açıdan incelemeye geçmeden önce konunun daha iyi anlaşılabilmesi için istihsan kavramı hakkında kısa bir ön bilgi vermenin gerekli olduğunu düşünüyoruz.

## I. Hanefî Usûl Eserlerinde İstihsan Kavramı

### A. İstihsan Kavramının Tanımı

Arapça “حسن” kökünden türeyen “istihsan” kelimesi, sözlükte “bir şeyi iyi ve güzel bulmak”, “beğenmek”<sup>6</sup>, “bir şeyin iyi ve güzel olduğuna inanmak”<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Tespitler için bk. Boynukalın, *İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybani'nin Kitabü'l-Asl Adlı Eserinin Tanıtımı*, 71, 110, 118.

<sup>6</sup> İsmâil b. Hammâd Cevherî, *es-Sihâh Tâcu'l-luga ve Sihâhu'l-Arabîyye*, thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr, (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990), “hasen”, 5/2099; İmâm el-Allâme Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, tsh. Emin Muhammed Abdulvehhâb, Muhammed es-Sâdık el-Ubeydî, (Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1997), “faslu'l-hâ el-mühmele”, 3/177, 180.

<sup>7</sup> Ali b. Muhammed eş-Şerîf Cürçânî, *Kitâbu't-ta'rîfât*, (Beyrut: Mektebet-ü Lübnan, 1985), “elif”, 18.

anlamlarına gelip “bir şeyi çirkin görmek” anlamındaki “استقبح” kelimesinin zıddıdır.<sup>8</sup>

Farklı görüşler bulunmakla birlikte hâkim kanaat istihsan kavramını teknik anlamı ile ilk defa kullanan ismin Ebû Hanîfe olduğu yönündedir.<sup>9</sup> Ancak ne kendisinden ne de öğrencileri Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed’den istihsanın tanımı hakkında bize bir bilgi ulaşmamıştır. İlk istihsan tanımı ise Ebu’l-Hasen el-Kerhî’ye (ö. 340/952) nispet edilen “İstihsan, müctehidin bir meselede, daha kuvvetli bir sebepten dolayı benzeri meselelerde verdiği hükümden vazgeçerek başka bir hükmü esas almasıdır” şeklindeki tarifdir.<sup>10</sup>

Hanefî usûlünü sistemli şekilde sunan ve usûle dair kavramları belirli bir ilmî metoda göre ele alan günümüze ulaşmış ilk kapsamlı usûl eseri Cessâs’ın (ö. 370/981) olup<sup>11</sup> ona göre ise istihsan, “kendisine nispetle üstünlüğü bulunan bir delil sebebiyle kıyasın terk edilmesidir. Bu da iki şekilde olur: Birincisi, iki “asıl” ile benzerlik gösteren ve bunlar arasında kalan bir “fer”in bu iki asıldan birine ilhâkını gerektiren bir delâlet sebebiyle o asla ilhâk edilmesidir. İkincisi ise illetin varlığı ile birlikte hükmün tahsisidir.”<sup>12</sup>

İstihsanın bir başka tanımı Debûsî’ye (ö. 430/1038) ait olup o, istihsanı “kıyâs-ı celî ile çelişen bir çeşit delilin adıdır; öyle ki kıyasla varılan hüküm istihsan ile varılan hükümden farklı olup birbirleri ile teâruz halindedirler” şeklinde tanımlar.<sup>13</sup>

İstihsanın Hanefî usûl literatüründe bunlardan başka birçok tanımı daha yapılmış; usûl âlimleri istihsanın mâhiyetini tam olarak ortaya koyabilmek adına

<sup>8</sup> Cevherî, “kubuh”, 1/394; İbn Manzûr, “Faslu’l-kâf”, 11/8.

<sup>9</sup> Bk. Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî İbn Hazm (ö. 456/1064), *Mulahhas-u İbtâli’l-kıyas ve’r-re’y ve’l-istihsan ve’t-taklîd ve’t-ta’lîl*, tdk. İbn Temîm ez-Zâhirî, thk. Saîd el-Afgânî, (Beyrût: Dâru’l-Fıkr, 1969), 5, 9; Muhammed Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh Derslerinde İrâde, Kazâ ve Kader*, (İstanbul: Moralite Yayınları, 2012), 96.

<sup>10</sup> Ebu’l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. et-Tayyib Basrî, *Kitâbu’l-Mu’temed fi usûli’l-fıkh*, thk. Muhammed Hamidullah, (Dımeşk: el-Ma’hedü’l-İlmî El-Fransî Li’d-Dirâsâti’l-Arabiyyeti, 1965), 2/840; Ebu’l-Feth Alâeddin Muhammed b. Abdülhamid Üsmendî, *Bezlü’n-nazar fi’l-usûl*, thk. Muhammed Zeki Abdülber, (Kahire: Mektebet-ü dâri’t-türâs, 1992), 648; Alâuddin Abdulaziz b. Ahmed Buhârî, *Keşfü’l-esrâr an Usûl-i Fıkh el-Pezdevî*, tdk. ve thr. Muhammed el-Mu’tasım Billâh el-Bağdâdî, (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-Arabî, 1997), 4/7-8.

<sup>11</sup> Soner Duman, “Usûlü’l-fıkh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/218-219.

<sup>12</sup> Bk. İmam Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, (Kuveyt: Vizâretü’l-Evkâf ve’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, 1994), 4/234.

<sup>13</sup> Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsâ Debûsî (ö. 430/1038) *Takvîmu’l-edille fi usûli’l-fıkh*, thk. Şeyh Halîl Muhyiddin el-Meys, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmîyye, 2001), 404.

yoğun bir mesâi harcamışlardır. Bu isimlerden biri de Serahsî olup sadece usûl değil furû‘ eseri *el-Mebsût*’ta da istihsanın birçok tarifini vermiştir. O, istihsanı usûlünde “bir meselenin hükmü üzerinde kapsayıcı biçimde fikir yürütmeden önce ilk olarak vehimde öne çıkan (akla gelen) zâhir kıyasa aykırı; ancak bu mesele ve daha önce çözümlenmiş benzerleri üzerinde iyice fikir yürütüldüğünde ise bu aykırı delilin daha kuvvetli ve kendisi ile amel edilmesinin zorunlu olduğu ortaya çıkan (şer’i) bir delildir.” şeklinde tarif eder.<sup>14</sup> Furû‘ eserinde naklettiği tariflerin ise özünü kolaylık ve müsâmaha ilkesinin oluşturduğunu söyleyebiliriz.<sup>15</sup>

## B. İstihsan Çeşitleri

İstihsan çeşitleri, istihsanın hücciyeti ile de doğrudan ilgili olduğundan usûl eserlerinde bu konu büyük bir titizlikle ele alınmış; her bir istihsan türü, örnekleri ile birlikte açıklanmaya çalışılmıştır. İstihsanı ilk defa kısımlara ayırıp inceleyen isim ise Cessâs olup ona göre istihsanın iki anlamı vardır. Bunlardan ilki fikhî konularda müctehidin icthâdı ve görüşüne bırakılan bir takım miktar, sayı ve ölçülerin belirlenmesi anlamındaki istihsandır.<sup>16</sup> Bu tür, daha sonra “takdirî hüküm istihsanı” şeklinde isimlendirilmiştir.<sup>17</sup> Cessâs ve aynı istihsan türünü usûlünde zikreden Serashî, âlimler arasında meşrûiyetine dâir bir ihtilâfın bilinmediği bu istihsan çeşidine boşanmış kadınlara verilecek nafaka ve mut’a miktarlarının tespitini örnek verirler. Nitekim ilgili âyetler<sup>18</sup> bu konuda bilgi vermezken miktarın tayini müctehide bırakılmıştır.<sup>19</sup>

Asıl ihtilâf konusu olan ve bizim de çalışmamızda esas aldığımız istihsan türü ise Hanefî usûl bilginleri tarafından farklı yöntemlerle taksim edilir. Nitekim Cessâs, istihsanın bu ikinci türünü iki ana kategoride inceleyip ilk kısmı

<sup>14</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Serahsî, *Usûlu’s-Serahsî*, thk. Ebu’l-Vefâ el-Afgânî, (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1973), 2/200.

<sup>15</sup> Tarifler için bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 10/145.

<sup>16</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 4/233.

<sup>17</sup> İbrahim Kâfi Dönmez, *İslam Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslam Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları* (İstanbul: Atatürk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, 1981), 128, 132; Muharrem Önder, *Hanefî Mezhebinde İstihsan Anlayışı ve Uygulaması* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 191.

<sup>18</sup> “... Onların (annelerin) yiyeceği, giyeceği örfü uygun olarak babaya aittir.” *Diyanet İşleri Meali (Yeni)*, (Erişim 9 Haziran 2022), el-Bakara 2/233; “ Kendilerine el sürmeden ya da mehir belirlemeden kadınları boşarsanız size bir günah yoktur. (Bu durumda) –eli geniş olan gücüne, eli dar olan da gücüne göre olmak üzere- onlara, aklın ve dinin gereklerine uygun olarak mut’a verin. Bu, iyilik yapanlar üzerinde bir borçtur.” (el-Bakara 2/236)

<sup>19</sup> Bk. Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 4/233; Serahsî, *el-Usûl*, 2/200.

“bir fer’in her biri ile benzerlik gösterdiği iki asıl arasında gidip gelmesidir ki bunu gerekli kulan bir delâlet sebebiyle bunlardan birine ihlâk edilmesi vâcib olur” şeklinde açıklarken ikinci kısmı illetin tahsîsi merkezinde nass, icmâ’ ve kıyas olarak üçe ayırır.<sup>20</sup> Buna karşın Debûsî, Cessâs’ın bu ikili taksimini benimsemeyip istihsanı hafî kıyas, nass, icmâ’ ve zarûret sebebiyle istihsan şeklinde dört türü kapsayan tek bir sınıflandırmaya tabi tutar.<sup>21</sup> Serahsî ve Pezdevî, Debûsî ile benzer şekilde istihsanı kısımlara ayırmakla birlikte hafî kıyas istihsanını diğer türlerden ayrı olarak ele alırlar. Ayrıca Pezdevî, Cessâs ve Debûsî’nin aksine “nass” sebebiyle istihsanı, “eser” sebebiyle istihsan olarak adlandırır.<sup>22</sup>

Özetle söyleyecek olursak Hanefî mezhebinde –usûlcüler arasında bir takım farklılıklar bulunmakla birlikte- istihsan; hafî kıyas, eser, icmâ’ ve zarûret sebebiyle istihsan olmak üzere dört kısma ayrılır.<sup>23</sup> Hafî kıyas istihsanına hemen hemen bütün usûl eserlerinde geçen yırtıcı kuşların artığı meselenini örnek verebiliriz. Nitekim Cessâs, Hanefî mezhebinde yırtıcı kuşların artığının temiz kabul edildiğini fakat açık kıyasa göre necis olması gerektiğini belirtir. Burada yırtıcı kuşların artığı, etlerinin yenilmesi haram olan yırtıcı hayvanların artığına kıyas edilir. Yırtıcı hayvanların artığı ise etlerine tabi olduğundan haramdır. Ancak bu konuda istihsana başvurulmuş ve yırtıcı kuşların artığı, bir başka asla; insanoğlunun ve eti yenilen hayvanların artığına kıyas edilerek temiz kabul edilmiştir. Gerekçesi ise yırtıcı kuşların suyu temiz kemikten ibâret olan gagalarıyla içmeleri ve bu nedenle suya salyalarının karışmıyor olması ile açıklanmıştır.<sup>24</sup>

Eser sebebiyle istihsana icâre akdini örnek verebiliriz. Nitekim kira sözleşmesi akdin konusunun ma’dûm olması sebebiyle kıyasa göre geçerli bir işlem değildir. Ancak Hz. Peygamber (sav)’in “İşçinin ücretini teri kurumadan

<sup>20</sup> Bk. Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 4/234, 243.

<sup>21</sup> Bk. Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 405.

<sup>22</sup> Fahrû’l-İslâm Ali b. Muhammed Pezdevî, *Usûlü’l-Pezdevî (Kenzü’l-vusûl ilâ ma’rifeti’l-usûl)*, thk. Said Bekdaş, (Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 2014), 611; Serahsî, *el-Usûl*, 2/202-203.

<sup>23</sup> İstihsanın farklı bağlamlarda yapılmış başka taksimleri de vardır. Söz gelimi Pezdevî kıyası, tesiri zayıf olan açık kıyas ve fesâdî açık, sıhhati ve tesiri gizli kıyas şeklinde; istihsanı ise kendisi gizli olsa bile tesiri güçlü istihsan ve tesiri açık, fesadî gizli istihsan olarak iki kısma ayırır. (Bk. Pezdevî, *el-Usûl*, 611.) Hafî ve celi kıyasın farklı kategorilerde yapılan başka taksimleri de bulunmakta olup gerek bu sınıflandırmalara gerekse hafî ve celi kıyas türlerinin birbirleri ile karşı karşıya gelme ihtimallerine burada yer vermedik.

<sup>24</sup> Bk. Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, 4/245.

*önce ödeyiniz*'<sup>25</sup> hadisi sebebiyle kira akdinin istihsana göre geçerli olduğuna hükmedilmiştir. Hadiste ücretin verilmesi konusundaki emrin, akdin sıhhatine delâlet ettiği ifade edilmiştir.<sup>26</sup>

İcmâ' sebebiyle istihsana istisnâ' akdini örnek gösterebiliriz. Zîrâ istisnâ' akdi tıpkı icârede olduğu gibi ma'dûmun satımı olmasından ötürü kıyasa göre câiz değildir. Ancak Debûsî, burada icmâ' sebebiyle istihsana başvurulduğunu belirtir ve icmâ'ın oluşma sebebini bu konuda ümmetin hiçbir itiraz söz konusu olmaksızın bir teâmülünün bulunması ile açıklar.<sup>27</sup>

İstihsanın son türü olan zarûret sebebiyle istihsana ise gerek yırtıcı kuşların arttığı meselesi gerekse icâre akdi örnek verilebilir. Nitekim Serahsî icâre akdini zarûret sebebiyle istihsan örneği olarak kabul edip istihsan gerekçesini insanların akde duydukları ihtiyaç ile açıklarken<sup>28</sup> Abdülazîz Buhârî, yırtıcı kuşların arttığı konusunda belvâ manasının gerçekleştirdiğini; kuşların havadan gelmeleri nedeniyle yırtıcı hayvanların aksine özellikle çöllerde su kaplarından uzak tutulmalarının mümkün olmadığını ve bu nedenle örneğin zarûret sebebiyle istihsan olarak da kabul edilebileceğini ifade eder.<sup>29</sup>

Hanefî usûl eserlerinde istihsan gerekçeleri bu dört tür ile sınırlı tutulsa da furû' fıkıh eserlerinde burada zikredilenlerden başka gerekçelerin de kıyası terk sebebi olarak gösterildiklerini görüyoruz. Bu gerekçelerden biri örf olup aslında bazı usûl eserlerinde her ne kadar doğrudan "örf" kavramı kullanılarak ela alınmasa da icmâ' sebebiyle istihsan ile iç içe şekilde incelenmiştir.<sup>30</sup> Yine ihtiyât da bir diğer istihsan gerekçesi olarak furû' fıkıh eserlerinde yer alır.<sup>31</sup> Bundan başka ihtiyaç ve meşakkat halinin<sup>32</sup>, zararı önleme<sup>33</sup>, fayda ve yararın gözetilmesi<sup>34</sup> gayelerinin birer istihsan vechi olarak karşımıza çıktığı birçok örnek vardır. İstihsanın mahiyetine dâir bu kısa bilgilerden sonra asıl konumuza;

<sup>25</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd b. Mâce, *Sünen-ü İbn Mâce* (Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle, 2009), "Ruhûn", 4 (No. 2443); Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Musa el-Beyhakî, *es-Sünenü's-sagîr li'l-Beyhakî* (Karataş: Câmîati'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1989), 2/321.

<sup>26</sup> Abdülazîz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/10-11.

<sup>27</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 405.

<sup>28</sup> Serahsî, *el-Usûl*, 2/203.

<sup>29</sup> Abdülazîz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/14-15.

<sup>30</sup> Bk. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 4/247-248; Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 405.

<sup>31</sup> Örnek olarak bk. Şeybânî, *el-Asl*, 4/479-480.

<sup>32</sup> Örnek olarak bk. Şeybânî, *el-Asl*, 4/189; 10/228.

<sup>33</sup> Örnek olarak bk. Şeybânî, *el-Asl*, 9/250.

<sup>34</sup> Örnek olarak bk. Şeybânî, *el-Asl*, 6/330.

*el-Asl'*da istihsan kelimesi ve türevlerinin kullanılmadığı istihsan örneklerine geçebiliriz.

## II. *el-Asl'*da İstihsan Kelimesi ve Türevlerinin Geçmediği İstihsan Örnekleri

### A. Sadece Kıyas Kelimesi ve Türevlerinin Kullanıldığı İstihsan Örnekleri

*el-Asl'*da geçen istihsan örneklerinin bir kısmında “*Bu ikisi kıyasa göre aynıdır; ancak biz kıyası bırakıyoruz*”(هما في القياس سواء إلا أنا ندع القياس)<sup>35</sup>, “*Kıyasa göre şöyle olması gerekirdi... fakat biz kıyası terkettik*” (كان ينبغي في) <sup>36</sup>, “*Bu konuda kıyası terkettim*” (تركت القياس)<sup>37</sup> ibârelerinde olduğu gibi hükmü aranan meselede kıyasın terk edildiği “ودع” yahut “ترك” fiillerinden biri kullanılarak açıkça belirtilirken “*Bu ve ilki kıyasa göre aynıdır... ve biz bu konuda kıyası tercih etmiyoruz*” (هذا و الأول سواء في القياس) <sup>38</sup> örneğinde olduğu gibi kimi yerde de kıyasla amel edilmediği dile getirilerek hükmün istihsana göre çözümlendiğine açıkça işaret edilir. Eserde geçen bazı örneklerde ise incelenen meselede istihsana başvurulduğu, kıyasa göre hüküm verildiği takdirde son derece ağır ve çirkin sonuçların ortaya çıkacağı vurgulanmasından anlaşılmaktadır. “*Şayet bu konuda kıyası alırsak ... Bu aşırı derecede kötü olur*” (ولو أخذنا بالقياس في هذا... فهذا) <sup>39</sup> ifadesinde olduğu gibi. *el-Asl'*da burada zikrettiklerimizden başka, kıyasa göre hüküm verilmediğini gösteren daha birçok ibâre bulunmakta olup biz bu türden istihsan örneklerine yemin bahsinde geçen bir konuyu örnek gösterebiliriz:

“Dâbbe”ye binmeyeceğine yemin eden ve bu konuda herhangi bir niyeti de olmayan bir kişinin durumunun incelendiği örnekte bu kişi ata/beygire, eşeğe ve katıra binerse yemininin bozulacağı ifade edilir. Aynı kişi “dâbbe” olarak isimlendirilmeyen; söz gelimi deve gibi bir hayvana binecek olsa kıyasa göre

<sup>35</sup> Muhammed b. Hasan Şeybâni, *el-Asl*, nşr. Mehmet Boynukalın (Beyrut: Dâr-u İbn Hazm, 2012), 1/33, 252; 2/533.

<sup>36</sup> Şeybâni, *el-Asl*, 7/576; 8/300. Ayrıca bk. *el-Asl*, 3/273; 4/592.

<sup>37</sup> Şeybâni, *el-Asl*, 5/528.

<sup>38</sup> Şeybâni, *el-Asl*, 7/153. Ayrıca bk. *el-Asl*, 10/497.

<sup>39</sup> Şeybâni, *el-Asl*, 5/509. Ayrıca bk. *el-Asl*, 7/42.

hüküm yine bu şekildedir. (و كذلك ... في القياس)<sup>40</sup> Kıyasa dayalı hükmün gerekçesi “dâbbe” kelimesinin yeryüzünde sürünen/dolaşan şey anlamına gelip bu hayvanların hepsini kapsaması ile açıklanmış; “*Yer yüzünde yürüyen hayvanlar (دابة) ve (gökyüzünde) iki kanadıyla uçan kuşlardan ne varsa hepsi sizin gibi topluluklardır*”<sup>41</sup> âyeti de burada delil gösterilmiştir.<sup>42</sup> Ancak *el-Asl*'da “*fakat ben bu konuda kıyası bırakıyorum*” (و كني أدع القياس في ذلك) denilerek kıyasın terk edildiği; yemin sırasında kullanılan ifadeye –kişinin niyet etmesi durumu hariç- insanlar bu ifadeyi hangi anlamda kullanıyorlarsa o anlamın yükleneceği belirtilmiştir. (... على معاني كلام الناس ...) Bununla birlikte meselenin hiçbir yerinde istihsana başvurulduğuna yönelik bir ifade de kullanılmamıştır.<sup>43</sup> Kâsânî, bu meselede umûm bir lafzın, örf ve âdetin esas alınması ile tahsise uğradığını ve kişinin aslında bu yemini ile bütün hayvanları kasdetmediğinin açık olduğunu iler sürer.<sup>44</sup> Gerek *el-Asl*'da geçen “... على معاني كلام الناس ...” şeklindeki ibâre gerek Kâsânî'nin açıklamaları örneğin örf sebebiyle istihsan örneği olduğunu göstermektedir.

Kıyasın terk edildiğinin açıkça belirtildiği bir başka örnek mirasçılar arasında ortak olan yıkılmak üzere bir duvar hakkındadır. Şöyle ki duvarın yıkılmak üzere olduğu mirasçıların birine bildirilecek olsa ancak bahsi geçen kişi herhangi bir önlem almadığı için duvar yıkılarak birinin ölümüne sebep olsa kıyasa göre hiçbir mirasçının diyet ödeme sorumluluğu yoktur. (فانه ينبغي في القياس ...) *el-Asl*'da söz konusu hükmün gerekçesi kendisine haber verilen mirasçının diğerlerinin izni olmaksızın duvarı yıkmaya imkânının olmaması ile açıklanır. Ancak burada kıyasın bırakıldığı (و لكننا ندع القياس) ve kendisine duvarın durumu haber verilen mirasçının duvardaki hissesi oranınca tazminle yükümlü olmasına hükmedildiği ifade edilmiştir.<sup>45</sup> Çünkü bu kişi, diğer mirasçıları durumdan haberdâr ederek duvarın yıkılmasını isteyebilirdi. Kaldı ki duvarın yıkılmak üzere olduğunu ortakların hepsine birden bildirmek oldukça zordur. Eğer bir

<sup>40</sup> Şeybânî, *el-Asl*, 2/345.

<sup>41</sup> el-En'âm 6/38. (وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ) Yine Hüd sûresi 6. âyette مِنْ شَرِّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ 55. âyette ise الدَّوَابِّ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رُزْقُهَا buyrulmaktadır.

<sup>42</sup> Bk. Serahî, *el-Mebsût*, 9/12; İmam Alâuddin Ebî Bekir b. Mes'ûd Kâsânî, *Bedâiu's-sanai' fi tertîbi's-şerâi'*, thk. Ali Muhammed Muavviz - Adil Ahmed Abdulmevcûd, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 4/151.

<sup>43</sup> Şeybânî, *el-Asl*, 2/345.

<sup>44</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanai'*, 4/151.

<sup>45</sup> Şeybânî, *el-Asl*, 7/28.

kısmına bildirmek haber verilen kişinin payı nispetinde geçerli sayılmazsa bu ölen kişiye de zarar vermek anlamına gelir.<sup>46</sup> Son açıklamalardan hareketle örneğin zararı önleme sebebiyle istihsan örneği olduğunu söyleyebiliriz.

*el-Asl*'da geçen bazı istihsan örneklerinde ise yukarıda zikrettiklerimizden farklı olarak kıyasın terk edildiği açıkça dile getirilmez. Ancak “*Bu ve ilki kıyasa göre eşittir*” (هذا وذاك سواء في القياس)<sup>47</sup>, “*Bu ikisi kıyasa göre aynıdır*” (هما في القياس سواء)<sup>48</sup>, “*Kıyasa göre o bunun benzeridir*” (كان مثل ... ذلك في القياس)<sup>49</sup>, “*Bu konuda kıyas, şöyle olmasıdır*” (و القياس في هذا أنها)<sup>50</sup>, “*Kıyasa göre şöyle olması gerekirdi*” (كان ينبغي في القياس أن يكون)<sup>51</sup> gibi farklı ibârelerle meselenin kıyasa göre çözümü verilip ardından mesele kıyasa aykırı şekilde hükme bağlanarak istihsana başvurulduğu gösterilmiş olur. Bu örneklerin bir kısmında kıyasla amel edilmeme nedenine de metinde yer verilir. Taharet başlığı altında geçen bir örnek *el-Asl*'da şu şekilde işlenmiştir:

“- Elbiseye bulaşıp da kuruyan bir meniye bir kişi kazıyacak olsa bu konudaki görüşün nedir?

- Bu, o kimse için yeterlidir. (Nitekim) bize Hz. Âişe (r.a.)’dan onun Resûlullah (sav)’in elbisesindeki meniye ovalayıp sürttüğüne dâir bir rivâyet ulaştı.

- Şayet elbiseye kan yahut dışkı bulaşır da o kişi bunları kazırsa (buna ne dersin)?

- Bu, yeterli olmaz.

- Bu iki durum arasındaki fark nedir?

- Kıyasa göre her ikisi de eşittir. Ancak meni hakkında eser gelmiştir ki biz de onunla amel ettik.” (هما في القياس سواء غير انه جاء في المنى اثر فاخذنا به)<sup>52</sup>

*el-Asl*'dan alıntılarla verdiğimiz metinde görüldüğü üzere burada kıyas lafzı kullanılmakla birlikte terk edildiği açıkça dile getirilmemiş; fakat kıyasa

<sup>46</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 27/10.

<sup>47</sup> Şeybânî, *el-Asl*, 7/194.

<sup>48</sup> Şeybânî, *el-Asl*, 1/135.

<sup>49</sup> Şeybânî, *el-Asl*, 3/12.

<sup>50</sup> Şeybânî, *el-Asl*, 4/402.

<sup>51</sup> Şeybânî, *el-Asl*, 4/447; 5/508. Ayrıca bk. *el-Asl*, 3/13.

<sup>52</sup> Şeybânî, *el-Asl*, 1/47.



aykırı hükmü gerektiren bir eser ile amel edildiği ifade edilmiştir. Nitekim kıyasa göre tıpkı kan ve dışkıda olduğu gibi meninin kazınmasının da elbisenin temiz sayılması için yeterli olmaması gerekirdi. Çünkü kazımak sadece elbisenin dışındaki pisliği giderirken elbisenin içine işleyen necâset yalnızca su ile giderilebilir. Ancak bu meselede, Hz. Âişe'den nakledilen hadis<sup>53</sup> sebebiyle istihsânen elbisenin temiz olduğuna hükmedilmiştir.<sup>54</sup> *el-Asl*'da burada yer verdiklerimizden başka sadece kıyas kavramının geçtiği çok sayıda istihsan örneği daha vardır.<sup>55</sup>

## B. İstihsan Yahut Kıyas Kavramına İşaret Eden Lafızların Kullanıldığı İstihsan Örnekleri

*el-Asl*'da, bazı istihsan örneklerinde istihsan yahut kıyas kavramı geçmemekle birlikte bazı lafız ve ibâreler, doğrudan istihsan kavramını karşılamak yahut istihsana dayalı hükme işaret etmek; benzer şekilde bazen de kıyas kavramını karşılamak üzere kullanılırlar. Bu türden ifadelere ayrı başlıklar altında yer verebiliriz:

### 1. Hasen (حسن)

İstihsan kavramının kendisinden türediği “حسن” kelimesi *el-Asl*'da istihsan hükmüne işaret etmek üzere kullanılan lafızlardan biridir. Eserde birçok yerde sözlük anlamı ile geçen bu kavram<sup>56</sup>, tespit edebildiğimiz kadarıyla iki yerde istihsanı karşılamak üzere kullanılmıştır. Bu örneklerden biri boşamaya tanıklık hususundadır. Şöyle ki kadına ait bir şahit bâin talakla boşamaya dair tanıklıkta bulunsa ve kadın bu şahidinin âdil bir kimse olduğunu; diğer şahidinin ise şehir içinde bulunduğunu iddia etse ve hâkimden diğer şahidi gelinceye kadar kendisini âdil bir kimsenin yanında bırakmasını istese; böyle bir durumda hâkimin kadına üç gün süre vermesinin ve diğer şahidin ne yapacağını görünceye kadar kadın ile eşinin ayrı yerlerde kalmasına hükmetmesinin güzel olacağı ifade edilir. (فذلك حسن)<sup>57</sup>

<sup>53</sup> Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünen-ü Ebî Dâvûd*, (Riyad: Dâru's-Selâm, 2009), “Tahâret”, 134 (No. 371-373).

<sup>54</sup> Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 1/ 81.

<sup>55</sup> Örnek olarak bk. Şeybânî, *el-Asl*, 1/47, 135, 145; 2/317, 533; 3/13, 37, 388; 4/402, 509; 5/528; 6/210; 7/181; 8/163, 171; 10/219; 11/362.

<sup>56</sup> Örnek olarak bk. Şeybânî, *el-Asl*, 1/53, 61, 109; 4/30.

<sup>57</sup> Şeybânî, *el-Asl*, 4/524.

Serahsî, kıyasa göre hâkimin karı-kocayı birbirinden ayırmaması gerektiğini ifade eder. Çünkü delil; yani bu meselede bir kişinin tanıklığı boşamaya hükmetmek için yeterli değildir. Ancak tanıklık hususundaki bu kâide incelediğimiz örnekte terk edilerek kadına üç gün süre verilmesine hükmedilmiştir. İstihsan gerekçesine dâir farklı bir takım izâhlar getirilse de bizce içlerinde en öncelikli olanı ihtiyâtı gözetmeye yönelik açıklamalardır. Nitekim istihsana dayalı bu hüküm ile bâin talakla boşanmış olma ihtimali bulunan bir kadının helallîği noktasında ihtiyâta uygun hareket edilmiş olacaktır. Diğer yandan bu hükmün koca açısından büyük bir zararı da yoktur.<sup>58</sup> Şunu da belirtelim hâkim, kadının, eşinin yanında kalmasına hükmederse bunda bir sakınca da bulunmaz.<sup>59</sup>

Yukarıda görüldüğü üzere *el-Asl*'da bu meselenin işlendiği paragrafta kıyas ve istihsandan söz edilmemekle birlikte “hasen” olarak nitelendirilen bu hüküm, Serahsî tarafından istihsana dayalı bir hüküm olarak açıklanmıştır. Tıpkı bu örnekte olduğu gibi “hasen” lafzının istihsanı karşılamak üzere kullanıldığı başka bir mesele daha vardır.<sup>60</sup>

## 2. Ehabbu ileyye (أحب إلي)

*el-Asl*'da, tespit edebildiğimiz kadarıyla üç yerde istihsanı karşılamak üzere “*bana göre daha sevimlidir, güzeldir*” anlamındaki “أحب إلي” ibâresi kullanılır. Hünsâ başlığı altında geçen bir meseleyi bu ibârenin kullanıldığı yerlere örnek verebiliriz. Şöyle ki mürâhık hünsâ cemaatle namaz kılacağı zaman başörtüsü takması ve erkeklerin arkasında, kadınların önünde namaz kılması gerekir. Şayet kadınların safında namaz kılacak olursa bu durumda ne yapacağı sorusuna, *el-Asl*'da “*namazını iâde etmesi bana göre daha güzeldir*” (أحب إلي) şeklinde yanıt verilir.<sup>61</sup> İşte namazın tekrarına dâir bu hüküm istihsana dayalı olup kıyasa göre henüz baliğ olmadığından namazı tekrar kılması şart değildir. Ancak ibadetlerde asloğan ihtiyât olduğundan istihsânen bu kişi bulûğa ermiş gibi kabul edilir. Çünkü şayet erkek ise ne başörtüsü kullanmasının ne de erkek safı ile kadın safı arasında durmasının onun namazına bir zararı

---

<sup>58</sup> Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 6/152.

<sup>59</sup> Bk. Şeybânî, *el-Asl*, 4/ 524.

<sup>60</sup> Şeybânî, *el-Asl*, 2/38.

<sup>61</sup> Şeybânî, *el-Asl*, 9/324.

bulunmaz.<sup>62</sup> Namazın tekrar kılınması hususundaki istihsana dayalı hükme farklı eserlerde de temas edilirken içlerinde Serahsî'nin de bulunduğu bir kısım fukahâ, hüsnânın mürâhık olması durumunda -bâliğ olmasının aksine- namazı tekrar kılmasının vâcib değil müstehap olduğunu ifade eder.<sup>63</sup>

Tahâret bahsinde geçen bir başka örnek ise şu şekildedir:

“- Tüküren ve tükürüğünde sarılık gören kimse hakkındaki görüşün nedir? Bu durum abdestini bozar mı?

- Hayır, bozmaz.

- Şayet kan ve tükürük -biri diğerine galib gelmeksizin- eşit miktarda olursa bu konudaki görüşün nedir?

- Tekrar abdest alması ve bu konuda sika (güvenilir, ihtiyâtlı) olanı tercih etmesi bana göre daha güzeldir. (أحب الي)”<sup>64</sup>

Kıyas ve istihsan kavramlarının geçmediği yukarıdaki paragrafta, istihsana işaret etmek üzere “ehabbu ileyye” ibâresi kullanıldığı gibi istihsan gerekçesi de açıkça zikredilmiştir. Kıyasa göre böyle bir durumda abdestin tekrarlanması gerekli değildir. Serahsî, kıyasın gerekçesini abdestli olma hali kesin bilgiye dayanırken abdestin bozulması hususunda kişinin şüphe içerisinde olması ile açıklar. Ancak *el-Asl*'dan alıntılanarak verdiğimiz metinde de açıkça ifade edildiği üzere ihtiyâten tekrar abdest alması güzel görülmüştür. Serahsî, kıyas ve istihsan hükümlerinden biri tekrar abdest almayı gerektirirken diğerinin gerektirmediğini ve bu hususta ihtiyâta göre davranmanın Hz. Peygamber (sav)'den nakledilen “*Haram ile helal bir şeyde birleşirse haramlık helalliğe gâlip getirilir*”<sup>65</sup> hadisi gereği daha öncelikli olduğunu dile getirir. Serahsî

<sup>62</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 30/106-107.

<sup>63</sup> Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen el-Bârî ez-Zeylaî, *Tebyinü'l-hakâik şerh-u Kenzi'd-dekâik ve Hâşiyetü'ş-Şelebî*, (Kâhire: El-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîre, 1313/1895), 6/215; Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed b. Nüceym, *el-Bahru'r-râik şerh-u Kenzi'd-dakâik*, (Muhammed b. Hüseyin b. Ali et-Türî'nin tekmiyesi ve İbn Âbidin'in hâşiyesi ile birlikte), (y.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, ts.), 8/539; Serahsî, *el-Mebsût*, 30/107.

<sup>64</sup> Şeybânî, *el-Asl*, 1/44.

<sup>65</sup> Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîbu'r-rahman el-A'zamî, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1983), 7/199.

ayrıca burada “ehabbu ileyye” ifadesinin aslında istihsan hükmünün vâcip olmadığına işaret ettiğini de ileri sürer.<sup>66</sup>

Gerek “hasen” lafzı gerekse “ehabbu ileyye” ifadesine verdiğimiz örneklerin hepsi dikkat edileceği üzere birer ihtiyât sebebiyle istihsan örneğidir. Örneklerin bir diğer ortak noktası ise her birinde istihsan hükmü ile amel etmenin zorunlu/vâcip olmayışıdır. İstihsanın bağlayıcılığı ile ilgili bu durum usûl eserlerinde ele alınan ve tartışma konusu olan meselerden biri olup Hanefî mezhebinde hâkim kanaat kıyas ve istihsana dayalı hükümlerin karşı karşıya geldiği bir meselede artık kıyas ile amel etme imkânının bulunmadığı yönündedir.<sup>67</sup> Hatta Debûsî ve Serahsî'nin aksi bir iddanın küfür olacağına yönelik açıklamaları da literatürdeki yerini almıştır.<sup>68</sup> Hal böyle iken bilhassa Serahsî'nin yukarıda “ehabbu ileyye” ifadesi üzerinden yaptığı açıklamalar oldukça dikkat çekicidir. Bu durumu örneklerin her birinin ihtiyât sebebiyle istihsan örneği olmaları ve hiç birinde doğrudan istihsan ve kıyas kavramlarının kullanılmamış olması ile ilişkilendirmek mümkün olsa da *el-Asl*'da yer alan, birer ihtiyât sebebiyle istihsan örneği olmalarına rağmen kıyasın uygulanma imkânının kalmadığı<sup>69</sup>; kezâ doğrudan istihsan kavramı kullanılmakla birlikte açıkça istihsan hükmünün bağlayıcı olmadığını gösteren ifadelerin yer aldığı örnekler<sup>70</sup> bu noktada bir genelleme yapmayı engeller. İstihsanın bağlayıcılığı ile ilgili bu konu müstakil bir araştırmayı gerektirdiğinden ve çalışmamızın sınırlarını aştığından burada bu bilgilerle iktifâ ediyoruz.

### 3. Kabîh (قبیح)

“Hasen” ve “ehabbu ileyye” ibârelerinden farklı olarak bazı ifade ve lafızlar *el-Asl*'da kıyas kavramını karşılamak üzere kullanılırlar. Bunlardan biri “قبیح” lafzı olup eserde birçok yerde kıyas ve istihsan kavramları ile birlikte

<sup>66</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 1/77. “Ehabbu ileyye” ibâresinin istihsanı karşılamak üzere kullanıldığı bir başka örnek için bk. Şeybânî, *el-Asl*, 7/272.

<sup>67</sup> Pezdevî'nin aksi yönde; yani istihsan karşısındaki kıyas ile amel etmenin mümkün olduğu şeklinde anlaşılabilir bir takım ifadeleri bulunmaktadır. Şârihler tarafından onun bu açıklamaları farklı şekillerde yorumlanmıştır. (Bk. Pezdevî, *el-Usûl*, 611; Abdülazîz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/9-10; Kıvamüddin Emir Kâtib b. Emir Ömer el-Farâbî el-İtkânî, *eş-Şâmil fî şerh-i Usûli'l-Pezdevî*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 488), 321a-b.

<sup>68</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 2/404; Serahsî, *el-Mebsût*, 2/201.

<sup>69</sup> Bk. Şeybânî, *el-Asl*, 1/27-28, 37-38, 4/369, 4/479-480. Bu örneklerin hiç birinde istihsanı benimseyen mezheb imamı yahut imamlarının aynı zamanda kıyas ile de amel edilebileceğine yönelik bir ifadesi bulunmaz.

<sup>70</sup> Şeybânî, *el-Asl*, 2/266.

kullanılırken<sup>71</sup> bazen de tek başına istihsanın zıddı olarak ve kıyasa dayalı hükme işaret etmek üzere gerek bu şekilde gerekse fiil formunda (أستقبح) geçer. Biz ise burada tek başına ve kıyas hükmüne işaret etmek üzere kullanıldığı yerlere örnek vereceğiz.

*el-Asl*'da hadlerde zamanaşımının mümkün olup olamayacağı ile ilgili bir meselenin anlatıldığı pasajda “kabih” lafzına fiil formunda rastlamaktayız. Şöyle ki iki kişinin bir adamın hırsızlık yaptığına dair tanıklık etmeleri ve bu hırsızlık suçunun üzerinden de zaman geçmiş olması halinde söz konusu şahitler hâkim tarafından adaletleri bilinen kimseler dahi olsalar ve hatta hırsızlığı anlatıp kesinleştirseler de suçu işleyene had cezası uygulanmaz. Tıpkı hırsızlık gibi zina ve sarhoşluk yapıldığına dair tanıklıkta da had cezası zamanaşımı olması halinde tatbik edilmez. *el-Asl*'da bu hükme Hz. Ömer (r.a.)'tan yapılan “*hangi kavim haddi gerektiren bir suça şahit olup da suçun işlendiği sırada buna tanıklık etmezse sonra ettiğinde ancak kin ve nefretinden dolayı etmiştir*”<sup>72</sup> şeklindeki rivâyet delil gösterilir ve bu naklin devamında “*ben gençliğimde hırsızlık yapmış, şarap içmiş, zina etmiş bir kimsenin yüz yaşından sonra getirilip de benim de ona had vurmamı kötü görürüm (أستقبح)*” ifadeleri kullanılmıştır.<sup>73</sup> Her ne kadar konunun incelendiği bu paragrafta kıyas ve istihsandan söz edilmese de meselenin istihsana göre çözümlendiğini, *el-Asl*'da başka bir yerde geçen “*had cezası zamanaşımına uğradığında ben ondan haddi düşürmeyi istihsan ederim*” cümlesinden anlıyoruz.<sup>74</sup> Görüldüğü üzere bu örnekte “istikbâh” lafzı, “istihsan”ın zıddı olarak ve kıyasa dayalı hükme işaret etmek üzere kullanılmıştır.

Meselenin kıyas ve istihsan yönlerini ise şu şekilde açıklayabiliriz: Hanefî İmamları zamanaşımı hususunda Allah hakkı-kul hakkı ayırımına gitmekte<sup>75</sup> ve sadece Allah hakkı olan had cezalarında zamanaşımını dikkate

<sup>71</sup> Örnek olarak bk. Şeybânî, *el-Asl*, 5/509, 7/42.

<sup>72</sup> Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 7/432.

<sup>73</sup> Şeybânî, *el-Asl*, 7/253.

<sup>74</sup> Şeybânî, *el-Asl*, 7/202.

<sup>75</sup> Allah hakları denilince iman ve ibadet gibi yalnızca Allah'a yöneltilen, sadece O'nun lâıyk olduğu haklar ve aynı zamanda belirli bir kişi ve zümreyi değil kamu yarar ve düzenini ilgilendiren haklar kastedilir. Hanefî fakihler usûl ve furû' eserlerinde sırf Allah hakkı olan fiil veya hükümleri sekiz kategoride ele almışlardır. Bu sekiz gruptan biri de tam cezalar olup bunlar hadlerden hırsızlık, zina, şarap içme, silahlı gasp ve eşkiyalık suçlarına verilen cezalardır. Kul hakları ise sonuçta kamu yararını ilgilendirse bile ilk planda ferde ait bir menfaatin korunmasını hedef alan ve ferde söz hakkının verildiği haklardır. Bunların dışında bir yönü ile Allah hakkı bir yönüyle de kul hakkı

almaktadır. Nitekim *el-Asl*'da zina, hırsızlık, içki içme cezalarında işletilen zamanaşımı kuralının kazf, içerisinde kısas yahut erş bulunan yaralamalarla ilgili cezalarda -tanıklık ister yeni ister eski bir suça dair olsun-işletilemeyeceği ve haddin uygulanacağı belirtilir. Hükmün gerekçesi ise bunların insanlara ait haklar yani kul hakları olmaları ile açıklanır.<sup>76</sup> İmam Şâfiî'nin de benimsediği kıyas hükmüne göre ise zamanaşımının cezayı düşürmemesi açısından haklar arasında bir fark yoktur.<sup>77</sup>

İstihsan hükmünün gerekçesi *el-Asl*'da Hz. Ömer (r.a.)'dan nakledilen rivâyete dayandırılrsa da farklı furû' fıkıh eserlerinde başka açıklamalar da yapılmaktadır. Bahsi geçen eserlerin birleştiği nokta ise üzerinden uzun zaman geçen bir suç hakkındaki tanıklıkta töhmet ve şüphenin bulunuyor olmasıdır. Söz konusu şahitliğin ilk zamanda yapıldığı takdirde bunun Allah rızası için yapılmış bir şahitlik olduğu düşünülürken başlangıçta suçu örtme taraftarı olan kişinin bundan vazgeçip daha sonra suça tanıklık girişiminde bulunmasının kin ve düşmanlık şüphesini akla getireceği ileri sürülür. Tam da bu nedenle Allah hakkı olan suçlarda üzerinden zaman geçtikten sonra yapılan tanıklıklar kabul edilmez. Şunu da belirtelim ki mezhep imamları her ne kadar had uygulanmasa da söz gelimi hırsızlık suçunda çalınan malın tazmin edileceğini belirtirler. Çünkü bu, kul hakkı kısmına dâhildir ve zamanaşımı ile düşmez.<sup>78</sup> *el-Asl*'da "kâbih" kelimesi ve türevlerinin yukarıdaki örnekte olduğu gibi kıyasa dayalı hükme işaret etmek üzere kullanıldığı başka yerler de vardır.<sup>79</sup>

#### 4. Bu ikisi arasındaki fark nedir? (من أين اختلف)

*el-Asl*'da bazı istihsan örneklerinde "bu ikisi arasındaki fark nedir?" şeklinde geçen soru formundaki ibâre, hükmü aranan mesele ile bir başka mesele arasında benzerlik kurulduğunu; ancak benzer olmalarına rağmen aynı hükmü almadıklarını göstermek üzere kullanılmıştır. Bu tür örneklerde sorunun kendisi terk edilen kıyasa; verilen yanıt ise istihsan gerekçesine işaret

---

niteliği taşıyan haklar da bulunmaktadır. Kazf (zina iftirası) ve kısas cezaları da bu grupta yer alırlar. Ali Bardakoğlu, "Hak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/142-143.

<sup>76</sup> Şeybânî, *el-Asl*, 7/253.

<sup>77</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 9/69.

<sup>78</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 9/69; Muhammed b. Ferâmurz Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm fî şerh-i Gureri'l-ahkâm*, (Karaçi: Mir Muhammed Kütüphanesi Yayınları, ts.), 2/67.

<sup>79</sup> Bk. Şeybânî, *el-Asl*, 1/163, 2/79.

etmektedir. Namaz bahsindeki karşılıklı konuşma şeklinde ele alınan bir meseleyi burada örnek verebiliriz:

“-Namaz kılan bir adamın arkasında başka bir kişi Kur’ân öğreniyor olsa ve namaz kılan kişiden hatırlatma yapmasını istese o da birçok kez hatırlatmada bulursa, bu konu hakkındaki görüşün nedir?

- Bu durum onun namazını bozar ve tekrar kılması gerekir.

- İmamla namaz kılan ve imam okurken ona hatırlatmada bulunan kimse hakkında ne düşünüyorsun? Bu onun namazını bozar mı?

- Hayır, bozmaz.

- Bununla ilk durum arasındaki fark nedir? (من أين اختلف)

- Çünkü imama uyan kişinin maksadı tilâvettir; ilkininki ise ta’lîm.”<sup>80</sup>

İlk durumda; yani namaz kılan kişinin Kur’ân öğrenen kimseye hatırlatma yapması halinde namazının bozuluyor olması bu olayın karşılıklı konuşma gibi değerlendirilmesinden kaynaklanır. Burada Kur’ân okuyan kişi, “Okuduğum kısımdan sonra ne geliyor? Bana hatırlat” demiş; namaz kılan ise “Okuduğun kısımdan sonrası şöyledir. Bunu benden öğren” yanıtını vermiş gibi kabul edilir ki bu, yukarıdaki metinde de geçtiği üzere bir öğrenme-öğretme yani ta’lîm ilişkisidir. Söz konusu diyalog aralarında gerçekten geçmiş olsa idi namaz kılan kişinin namazının bozulacağı da kesindi. Bu durum ile imama uyan kimsenin imama hatırlatmada bulunması arasında ne fark olduğu sorularak kıyasa göre imama hatırlatma yapan kişinin durumunun da aynı olması gerektiğine ve dolayısıyla namazının bozulacağına işaret edilmiş olur.<sup>81</sup> Ancak yine metinde geçtiği üzere bu iki mesele ilkinde ta’lîm ikincisinde tilâvet maksadı bulunduğu için niyet bakımından birbirlerinden farklı kabul edilmişlerdir. Kıyasın terk edilmesi de aslında bu nedenledir. Bununla birlikte Serahsî, istihsana dayalı hükmün gerekçesini açıklamak üzere Hz. Peygamber (sav) ve sahabeden farklı nakillerde de bulunmuştur. Zîrâ nakledildiğine göre Resûlullâh (sav) namaz sırasında okuduğu sûrenin bir kısmını unutmuş; namazını bitirdikten sonra “Aranızda Übeyy yok muydu?” diye sorup Übeyy’in orada olduğunu öğrenince “Keşke bana hatırlatsaydın” buyurmuştur. Yine Hz.

---

<sup>80</sup> Şeybânî, *el-Asl*, 1/170-171.

<sup>81</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 1/193.

Ali (r.a.)’tan imama hatırlatma yapılmasını tavsiye ettiği bir rivâyet nakledildiği gibi İbn Ömer (r.a.)’ın namaz sırasında sûreyi hatırlayamadığı bunun üzerine Nâfi‘in ona hatırlatmada bulunduğu da rivâyet edilmiştir.<sup>82</sup>

*el-Asl*’da “من أين اختلف” ibâresinin tek başına kıyası karşılamak üzere kullanıldığı başka örnekler de vardır.<sup>83</sup> Bununla birlikte *el-Asl*’da bu ibâreye kıyas-istihsan ikili ile birlikte rastlamak da mümkündür.<sup>84</sup>

### 5. ... ve ... eşittir(سواء)

“سواء” lafzı, *el-Asl*’da, “Bu ikisi kıyasa göre eşittir; fakat ben bunu istihsan ediyorum ve bu konuda kıyası bırakıyorum” (هما سواء في القياس ولكني )<sup>85</sup>; “Biz, bu ve ilki kıyasa göre aynı oldukları halde bunu ilk bâba kıyas etmiyoruz” (ولا نقيس هذا بالأول وهذا والأول في القياس سواء)<sup>86</sup> şeklindeki ibârelerde olduğu gibi kıyas-istihsan ikilisi yahut sadece kıyas ile birlikte sıklıkla kullanılmaktadır. Bununla birlikte söz konusu lafzın kıyası karşılayacak şekilde tek başına geçtiği yerler de vardır. Tek başına geçtiği ve bizim tespit edebildiğimiz bir örnek şöyledir:

“- Cuma günü imam teşehhüdeyken ona yetişen kimse hakkındaki görüşün nedir? Cuma namazını mı kılar?

- Evet.

- Neden?

- Senin görüşüne göre mukîmin namazına dâhil olan seferî kaç rekât kılar?

- Dört rekât olarak mukîmin namazını kılar.

- İşte bu ve o eşittir (فهذا و ذلك سواء); İmamın namazına yetişmişken ona imamın namazının vâcip olduğunu görmüyor musun? Bu durumda imamın namazına başlamış ve niyet etmişken nasıl onun namazından başka bir namaz kılar?

<sup>82</sup> Bu ve diğer açıklamalar için bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 1/193-194.

<sup>83</sup> Şeybânî, *el-Asl*, 1/171-172. Bu ibârenin kullanıldığı bir başka örnekte ise yapılan kıyas işlemi, istihsana dayalı bir hükme kıyas olup istihsanın ta’diyesi ile ilgilidir. Bk. Şeybânî, *el-Asl*, 1/96-97.

<sup>84</sup> Örnek olarak bk. Şeybânî, *el-Asl*, 7/215-216.

<sup>85</sup> Şeybânî, *el-Asl*, 11/299.

<sup>86</sup> Şeybânî, *el-Asl*, 11/210.



- Muhammed dedi ki: Şayet son rekâte yetişmemişse Cuma namazını dört rekât kılar. Bu Züfer'in de görüşüdür.”<sup>87</sup>

Kıyas ve istihsan kavramlarının kullanılmadığı bu örnekte Cuma günü imam teşehhütteyken namaza yetişen kişinin durumu, mukîme uyan seferiye benzetilir ve seferî, mukîme uyduğunda nasıl ki namazı dört rekât kılıyorsa bu kişinin de iki rekât olarak Cuma namazını kılması gerektiği belirtilir. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf tarafından benimsenen bu hüküm kıyasa dayalı olup yapılan kıyas işlemine işaret etmek üzere yukarıdaki metinde de görüldüğü üzere “işte bu ve o eşittir” (فهذا و ذلك سواء) ibâresi kullanılmıştır.

Kıyas hükmünü benimseyenlerin görüşlerini temellendirmek üzere getirdikleri delil ise Hz. Peygamber (sav)’den nakledilen “*Yetiştiginizi kınız, kaçırdığınızı kaza ediniz*”<sup>88</sup> hadisidir. Nitekim bahsi geçen kişi her ne kadar iki rekâtı kaçırmış olsa da teşehhüde yetiştiği için Cuma namazına yetişmiş sayılır. Bunun delili niyet ederken öğle namazına değil de Cuma namazına niyet etmiş olmasıdır. Ancak *el-Asl*'dan alıntılanarak verdiğimiz metinde de görüldüğü üzere İmam Muhammed ve Züfer, son rekâte yetişemediği takdirde bu kişinin Cuma namazını dört rekât kılması gerektiği görüşünü benimsemiştir. Serahsî, İmam Muhammed'in burada ihtiyâta uygun hareket ettiğini belirterek istihsan gerekçesine de açıklık getirmiş olur. Ayrıca “*Kim Cuma namazından imamla bir rekâte yetişirse Cuma'ya yetişmiş olur. Şayet cemaat otururken yetişecek olursa dört rekât kılar*”<sup>89</sup> hadisi de bu hükme delil olarak gösterilir.<sup>90</sup>

İstihsan ve kıyas kavramlarına işaret eden lafızlarla ilgili bilgileri sonlandırmadan önce şunu belirtelim ki *el-Asl*'da bu başlık altında yer verdiklerimizin dışında farklı bir takım lafız ve ibârelerin de istihsan yahut kıyas

<sup>87</sup> Şeybânî, *el-Asl*, 1/312-313.

<sup>88</sup> Abdürrezzâk, *Musannef*, 2/287; Ebû Adullah Muhammed b. İsmail Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, (Dımaşk-Beyrut: Dâr-u İbni'l-Kesir, 2002), “Cuma”, 18 (No. 908); İbn Mâce, “Mesâcid”, 14 (No. 775); Ebû Dâvûd, “Salât” 54 (No. 572).

<sup>89</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed b. Mehdî b. Mes'ûd b. Nu'mân b. Dînâr Dârekutnî, *Sünenü'l-Dârekutnî*, nşr. Şuayb Arnâvûtî, Hasan Şelebî, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 2/318; Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali b. Musa el-Hüsrevcirdî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 3/287-288.

<sup>90</sup> Kıyası benimseyenler tarafından gerek bu hadise gerekse ilgili açıklamalara farklı yorumlar yapılmaktadır. Nitekim hadis, cemaat selam vermiş halde otururken yetişmesi şeklinde yorumlanırken burada ihtiyâta göre davranmanın bir anlamının olmadığı da açıkça dile getirilmiştir. Çünkü bu, öğle namazı ise Cuma namazı için yapmış olduğu başlama tekbiri üzerine bina etmesi mümkün olmayacaktır; yok eğer Cuma ise Cuma namazı, dört rekât kılınmaz. Bk. Serahsî, *el-Mebûsât*, 2/35.

hükmüne işaret etmek üzere birden fazla yerde kullanıldıklarını görüyoruz. Nitekim eserde bazı yerlerde kıyasa göre yapılması yahut işlenmesi câiz yahut geçerli olmayan bir fiilin vukûunda istihsânen bir sakıncanın bulunmadığını göstermek üzere “*bunda bir sakınca yoktur*” (... لا بأس بـ)<sup>91</sup>; kıyasa göre yükümlülüğün devam etmesi gerekirken istihsânen ilgili kişinin sorumluluk ve borçtan kurtulduğunu göstermek üzere üzere “*bundan berîdir*” (كان يرينا منه)<sup>92</sup> ve kıyasa dayalı hükümde bir faydanın bulunmadığına işaret etmek üzere “*bunda hayır yoktur*” (فلا خير في ذلك)<sup>93</sup> ibârelerinin birden fazla defa kullanıldığını tespit ettik. Ancak şu var ki bu ibâreler kıyas ve istihsan karşılımları bakımından yukarıda zikrettiklerimizden farklı olarak zayıf birer işaretlerdir. Bir diğer anlatımla bu ifadelerle kıyas ve istihsan arasındaki bağlantı, yukarıdaki lafızlarla bu kavram çifti arasındaki bağlantı kadar güçlü değildir.

### **C. İstihsan-Kıyas Kavramları Yahut Onlara İşaret Eden Lafızların Kullanılmadığı İstihsan Örnekleri**

Araştırmamızın başında *el-Asl*'da geçen bazı istihsan örneklerinde ne istihsan-kıyas kavramlarına ne de onları karşılayan herhangi bir ifade ve ibâreye yer verildiğini; bunun yerine örneklerin bir kısmında gerekçesi ile birlikte istihsan hükmünün; bazısında ise sadece istihsan hükmünün zikredilmesi ile yetinildiğini dile getirmiştik. Bu örnekler arasında Hanefî usûl eserlerinde başlıca istihsan örnekleri olarak gösterilen meselelerin de bulunuyor olması bizce konuyu daha da dikkat çekici kılmaktadır. Her iki türden istihsan örneğinin *el-Asl*'da nasıl ele alındıklarına birer örnek vererek konuya açıklık kazandırabiliriz. Şöyle ki oruç ile ilgili bir mesele eserde şu şekilde işlenir:

“- Ramazan ayında oruçlu olduğunu unutarak yiyip-içen yahut cinsel ilişkiye giren kişi hakkındaki görüşün nedir?

- O günün orucunu tamamlaması gerekir, kaza yapması ise gerekli değildir. Bilhassa yeme-içme hususunda bu hükmün bir örneği, Resûlullah (sav)'den bize ulaşmıştır.”<sup>94</sup>

<sup>91</sup> Bk. Şeybânî, *el-Asl*, 5/224

<sup>92</sup> Bk. Şeybânî, *el-Asl*, 11/279.

<sup>93</sup> Bk. Şeybânî, *el-Asl*, 2/381-382.

<sup>94</sup> Şeybânî, *el-Asl*, 2/150.

Eser sebebiyle istihsanın en meşhur örneklerinden biri olan unutarak yiyip-içen kişinin orucunun durumu<sup>95</sup> ile ilgili mesele yukarıdaki metinde görüldüğü üzere *el-Asl*'de kıyas ve istihsan kavamlarına değinilmeksizin; ancak istihsan gerekçesine yer verilerek işlenmiştir. Böyle bir durumda kıyasa göre bu kişinin orucunun bozulması gerekirdi. Çünkü orucun rüknü olan imsâk burada ortadan kalkmıştır. Ancak *el-Asl*'de işaret edildiği üzere bu konuda Hz. Peygamber (sav)'den gelen bir hadis sebebiyle kıyas terk edilerek istihsânen bahsi geçen kişinin orucunun bozulmamasına hükmedilmiştir. Söz konusu hadis Ebû Hureyre (r.a.)'dan nakledilen, Ramazan ayında oruçlu iken unutarak yiyip içtiğini söylemek üzere kendisine gelen sahabîye Hz. Peygamber (sav)'in “*Seni Allah yedirmiş ve içirmiştir. Orucunu tamamla*”<sup>96</sup> buyurduğuna dâir rivâyettir.<sup>97</sup> *el-Asl*'de gerekçesi ile birlikte istihsan hükmüne de yer verilen, bu türden çok sayıda istihsan örneği daha vardır. Bu örneklerin bir kısmında yukarıda olduğu gibi istihsan gerekçesi olarak bir eserden söz edilirken<sup>98</sup> bazısında ise orfe<sup>99</sup>, zarûret haline<sup>100</sup>, kıyasa<sup>101</sup> yahut ihtiyâta<sup>102</sup> işaret eden bir takım lafızlar kullanılmıştır.

Hanefî usûl ve furû' eserlerinde yer alan meşhur istihsan örneklerinden biri de selem sözleşmesi<sup>103</sup> olup bu akit *el-Asl*'de şu şekilde ele alınmıştır:

“Bir kimse, ölçüsü, vâdesi ve iyi, orta yahut düşük şeklinde kalitesi belirli olmak üzere gıda maddesinde selem akdi yapsa ve îfa (teslim) yerini de şart koşsa bu akid geçerlidir. Bunlardan birini belirlemeyecek olursa bu takdirde selem fasid olur”<sup>104</sup>

Selem akdinin kıyas ve istihsana göre hükmünün ne olduğu hususunda herhangi bir açıklamanın yer almadığı paragrafta bir önceki örnekten farklı olarak istihsanın gerekçesine de değinilmemiştir. “*Nitelikleri belirlenen vâdeli*

<sup>95</sup> Bk. Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 405; Pezdevî, *el-Usûl*, 611; Serahsî, *el-Usûl*, 2/202.

<sup>96</sup> Buhârî, “Savm”, 26 (No. 1933); İbn Mâce, “Siyâm”, 15 (No. 1673); Ebû Dâvûd, “Siyam”, 39 (No.2398).

<sup>97</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 3/65.

<sup>98</sup> Şeybânî, *el-Asl*, 1/45-46, 143; 2/150, 457; 4/119-121, 528, 587-588; 5/97-99; 6/17-18, 573; 7/27, 211-212; 8/5; 9/364-366; 10/183-184, 186-187, 521; 11/519.

<sup>99</sup> Şeybânî, *el-Asl*, 2/278-279, 331, 492; 4/179-180.

<sup>100</sup> Şeybânî, *el-Asl*, 2/169, 213.

<sup>101</sup> Şeybânî, *el-Asl*, 1/264-265; 3/445; 4/179-180; 6/231, 565; 9/185.

<sup>102</sup> Şeybânî, *el-Asl*, 1/37-38; 4/482-483.

<sup>103</sup> Pezdevî, *el-Usûl*, 611; Serahsî, *el-Usûl*, 2/203.

<sup>104</sup> Şeybânî, *el-Asl*, 2/371.

*malın peşin bedelle satımı*”<sup>105</sup> anlamındaki selem akdi, istihsânen cevâz verilmiş bir sözleşme türüdür. Nitekim tanımından da anlaşılacağı üzere selem akdinde, elde olmayan bir şeyin; yani ma’dûmun satışı söz konusudur ki bu câiz değildir. Ancak Hz. Peygamber (sav)’den nakledilen bir takım rivâyetler sebebiyle kıyas terk edilerek istihsânen selem akdinin cevâzına hükmedilmiştir. Nitekim Abdullah b. Abbas (r.a.)’ın rivâyetine göre Hz. Peygamber (sav) Medine’ye hicret ettiği sırada Medine halkının tarım ürünlerini peşin bedel karşılığı bir veya iki yıllık vâde ile sattıklarını; yani selem akdi yaptıklarını görür. Bunun üzerine ise “*her kim bir şeyde selem yaparsa bunu belirli ölçüye, belirli tartıya göre ve belirli bir süre tayin ederek yapsın*”<sup>106</sup> buyururlar. Ayrıca “*Ey iman edenler! Belirlenmiş bir süre için birbirinize borçlandığınız zaman onu yazın*”<sup>107</sup> âyeti ve “*(Hz. Peygamber) kişinin elinde olmayan şeyi satmasını yasaklayıp seleme izin (ruhsat) verdi*”<sup>108</sup> hadisi de istihsan hükmünün delilleri arasında zikredilir.<sup>109</sup> *el-Asl*’da bunun gibi kıyas yahut istihsan kavramlarına veya onlara işaret eden ifadelere yer verilmeksizin sadece istihsan hükmünün zikredilmesi ile yetinilen çok sayıda istihsan örneği daha vardır.<sup>110</sup>

İstihsan-kıyas kavramlarından herhangi birinin yahut onlara işaret eden ibâre yahut ifadelerin kullanılmadığı bu örneklerle bakıldığında ilk grupta yani istihsan hükmü ile birlikte gerekçesinin de zikredildiği örneklerde eser sebebiyle istihsanın; ikinci grupta yani sadece istihsan hükmünün verildiği örneklerde ise örf sebebiyle istihsanın diğer türlere oranla daha fazla sayıda olduklarını tespit ettik. Yine eser sebebiyle istihsanın ikinci grupta da azımsanamayacak sayıda örneği vardır. Bilhassa eser sebebiyle istihsan açısından bu durum söz konusu istihsan türünün gerçekte bir istihsan olup olmadığı ile ilgili tartışmaları hatıra getirebilir. Nitekim Hallâf ve Zerkâ, nassa dayalı bir hükmün istihsan olarak isimlendirilmesine karşı çıkar. Hatta Zerkâ bu nedenle Hanefîler’in klasik istihsan taksimini ve nassın türler arasında yer almasını eleştirir. Çünkü özetle

<sup>105</sup> Bilal Aybakan, “Selem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/402-403.

<sup>106</sup> Buhârî, “Selem”, 1 (No: 2239), 2 (No: 2240), 7 (No: 2253)

<sup>107</sup> el-Bakara 2/282.

<sup>108</sup> Cemaleddin Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed Zeylaî, *Nasbu’r-râye li ehâdisi’l-Hidâye meâ Hâşiyetihi*, thk. Muhammed Avvâme, (Beyrut: Müessesetü’r-Reyyân, 1997), 4/45.

<sup>109</sup> Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 12/124.

<sup>110</sup> Bunlardan bir kaç için bk. Şeybânî, 1/37, 161-162, 186, 2/26, 191, 207; 3/300-301, 319, 448, 4/23-24, 63, 284, 5/17-18, 49, 106, 6/63, 211, 586, 7/214, 270, 8/21, 25-26, 33, 9/9, 353, 551, 10/239, 348, 354, 470, 11/22, 270, 548, 12/128, 141.

onlara göre burada hüküm nassa dayalı olduğu için bu hükme ayrıca istihsan ismi verilmesinin bir anlamı yoktur. Bu noktada hükmün kıyasa muâriz olmasının da bir önemi bulunmamaktadır.<sup>111</sup> Söz konusu iddialar, her ne kadar *el-Asl*'da da eser sebebiyle istihsanın gerçekte bir istihsan türü olarak kabul edilmediği için bu türden örneklerde kıyas yahut istihsan kavramlarına yer verilmediği gibi bir düşünceye sevkedebilirse de yine *el-Asl*'da geçen ve gerekçesi açıkça eser olarak gösterilen onlarca istihsan örneğinin varlığı düşünüldüğünde<sup>112</sup> bu ihtimal ortadan kalkacaktır. Ancak gerek bu örnekler gerekse yukarıda zikrettiğimiz ve kıyas kavramının kullanılmadığı bütün örnekler açısından bir soru zihinlerde canlılığını korumaya devam eder: Bahsi geçen örneklere ait meseleler müteahhir fukahânın iddia ettiği gibi mezhebin kurucu imamları tarafından da gerçekten istihsana dayalı olarak mı çözümlendiler yoksa bu, sadece sonraki dönem fakîhlerin yorumu mu?<sup>113</sup>

## Sonuç

İstihsanın mâhiyeti tam olarak kavranmadan Hanefî usûl düşüncesinin anlaşılması mümkün değildir. Mezhebin hukuk düşüncesinin eksenini oluşturan temel prensiplerden biri olan istihsan anlayışını ise tam olarak kavrayabilmek ilk uygulama örneklerine vâkıf olmayı gerektirir. Bir diğer anlatımla her ne kadar usûl eserlerinde ortaya konulan istihsan teorisi vasıtası ile istihsan kavramı hakkında ana hatları ile bilgi sahibi olmak mümkün olsa da bütün yönleri ile istihsanı kuşatabilmek ancak pratikteki yerinin görülmesi ile mümkündür. Burada istihsanın teknik anlamı ile ilk defa kullanıldığı döneme ait uygulamalar; yani mezhebin kurucu imamlarının istihsan uygulamaları ve bu uygulamalardan hareketle imamların istihsan düşüncesinin ortaya konulması ise istihsanın teşekkül döneminden müteahhir döneme uzanan serüvenini takip edebilmek için son derece önemlidir. Bu anlamda mezhebin en temel kaynağı olan *el-Asl* üzerinde yapılacak istihsan merkezli bir çalışmanın, eserin Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in ortak çalışması olduğu düşünüldüğünde

---

<sup>111</sup> Zerkâ burada Sünnet'in yanında icmâ' için de aynı eleştirileri yapar. Benzer şekilde Hallâf'ın eleştirileri nassın yanında kıyasa dayalı hükümler için de geçerlidir. (Bk. Abdülvehhâb Hallâf, *Mesâdiru't-teşrii'l-İslâmiyyi fimâ lâ nassa fihi* (Kuveyt: Dâru'l-kalem, 1982), 75; Mustafa Ahmed Zerkâ, *İslam Hukuk Ekolleri ve Maslahat Teorisi*, çev. Ali Pekcan, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007), 154-155; a.mlf., *el-Fikhu'l-İslâmi fi sevbihî'l-cedid: el-Mehalü'l-fikhiyyi'l-âm* (Dimaşk: Matbaatü'l-İnşâ, 1965), 1/85-86.

<sup>112</sup> Örnek olarak bk. Şeybânî *el-Asl*, 1/145, 2/504, 3/272, 10/526.

<sup>113</sup> Bu konu ile ilgili açıklamalara sonuç bölümünde değineceğiz.

mezhebin kurucu imamlarının istihsan düşüncesinin ortaya konulabilmesi için oldukça mühim olduğu açıktır.

Belirli bir eser üzerinde yapılan kavram çalışmalarında araştırmaya ilk olarak o kavramın yahut türevlerinin eserde geçtiği yerlerin tespiti ile başlandığına yukarıda değinilmişti. Ancak benzer bazı çalışmalarda sadece bu aşama ile yetinildiğine ve bu türden kısıtlı bir tarama neticesinde ulaşılan verilerden hareketle bir takım tespitlere gidilmeye çalışıldığına şahit oluyoruz. Bu yöntem ise incelenen konu hakkında bütüncül bir resim sunmayı engellerken kimi zaman bir takım hatalı sonuçlara ulaşmaya da sebep olabilmektedir. Biz de bu makâlemizde *el-Asl*'da geçen, istihsan kavramının kullanılmadığı istihsan örneklerini inceleyerek tamamlayıcı bir çalışma yapmayı hedefledik. *el-Asl*'ın tamamını okuyarak ulaştığımız veriler neticesinde ise eserde yüzlerce istihsan örneğinde istihsan kavramının kullanılmadığını; bunun yerine bazen -kimisinde terk edildiği de açıkça ifade edilmek suretiyle- sadece kıyas kavramının bazen de istihsan yahut kıyası karşılamak üzere “حسن”, “احب الي”, “قبیح”, “من اين اختلف”, “من اين اختلف” ve “سواء” lafız ve ibârelerinin kullanıldığını tespit ettik. Örneklerin diğer bir kısmında ise sadece istihsan hükmü ve gerekçesine yer verildiğini gördük.

İnceleme konumuz olan örneklerin bir bölümünde meselenin istihsana göre çözümlendiği sonucuna *el-Asl*'dan ulaşmak mümkün olmakla birlikte bir kısmında bu sonuca, Serahsî başta olmak üzere müteahhir dönem eserlere başvurularak ulaşılmaktadır. Bu noktada –yukarıda da işaret ettiğimiz üzere- Serahsî tarafından istihsan örneği olarak gösterilen meselelerin gerçekte de birer istihsan örneği olup olmadıkları; bir diğer ifade ile meselenin mezhep imamları tarafından da istihsana başvurularak çözümlenip çözümlenmedikleri hususunda bir şüphe oluşabilir. Bu haklı bir şüphe olup bu konuda kesin bir bilgi vermek her zaman mümkün değildir. Ancak *el-Asl* hakkında bilgiler verdiğimiz giriş bölümünde değindiğimiz üzere İmam Muhammed eserini tamamladıktan sonra ikinci kez gözden geçirmiş ve bu sırada delil ve gerekçeleri eserinden ayıklamıştır. Bizce bu bilgiyi nakleden Serahsî'nin eserin ilk versiyonunu görmüş olması muhtemeldir. *el-Mebsût*'da geçen bazı bilgiler de bu ihtimali destekler niteliktedir. Nitekim biz her iki eseri paralel olarak okuduğumuz sırada Serahsî'nin *el-Asl*'a nispetle bir takım nakillerde bulunduğunu; ancak naklettiği bu rivâyetlerin elimizdeki nüshada yer olmadığını; hatta bazı rivâyetlerin *el-Asl*'daki bilgiler ile çelişki arz ettiğini tespit ettik. Bu durumu, her ne kadar râvî hatası gibi farklı bir nedene bağlamak mümkün olsa da yine Serahsî'nin, *el-*

*Asl'*ın gözden geçirilmemiş nüshalarını görmüş olması ile açıklamak da imkân dâhilindedir.<sup>114</sup> Bu nedenle biz Serahsî başta olmak üzere müteahhir dönem Hanefî fakîhleri tarafından yapılan kıyas ve istihsan hükümlerine yönelik açıklamaların son derece önemli olduğu kanaatindeyiz.

*el-Asl'*da istihsan kavramı üzerine yapılacak bir incelemede hangi ibâre ve ifadelerin dikkate alınması gerektiği konusunda araştırmacıya bir veri sunan bu makâlemiz yine bu eserde yapılacak farklı kavram çalışmaları sırasında benimsenmesi gereken yöntem hakkında da bir takım ipuçları vermektedir. Şöyle ki *el-Asl'* henüz terimleşme sürecinin tamamlanmadığı bir dönemde kalem alındığından eserde bir kavramı karşılamak üzere birden fazla ifade kullanılmış olabileceği gibi yine bir ifadenin birden fazla kavramı karşılamak üzere geçmiş olması da muhtemeldir. Söz gelimi biz *el-Asl'*da örfe dayanarak meselelerin hükme bağlandığını ve bu meselelerin bir kısmında “örf” kelimesinden türeyen “ma'rûf” vb. ifadelerin kullanıldığını<sup>115</sup>; bununla birlikte yine örfü karşılamak üzere birçok yerde “amel” kelimesinin de tercih edildiğini görüyoruz.<sup>116</sup> Aslında bu durum sadece *el-Asl'*da değil; benzer eserlerde de karşılaşılabilecek olan bir durumdur. Dolayısıyla eser merkezli kavram çalışmaları sırasında resmin tamamını görebilmek için bu hususa dikkat etmek elzemdir.

---

<sup>114</sup> Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Boynukalın, *İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybani'nin Kitabü'l-Asl Adlı Eserinin Tanıtımı*, 90-93.

<sup>115</sup> Bk. Şeybânî, *el-Asl*, 5/500.

<sup>116</sup> Bk. Şeybânî, *el-Asl*, 3/445.

## Kaynakça

- Abdürrezzâk, Ebû Bekir b. Hemmâm San'ânî. *el-Musannef*. thk. Habîbu'r-rahman el-A'zamî. 10 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2. Basım, 1403/1983.
- Aybakan, Bilal. "Selem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/402-405. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Bardakoğlu, Ali. "Hak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/139-151. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Basrî, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. et-Tayyib. *Kitâbu'l-Mu'temed fî usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Hamidullah. 2 Cilt. Dimeşk: el-Ma'hedü'l-İlmî el-Fransî li'd-Dirâsâti'l-Arabiyyeti, 1965.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Musa. *es-Sünenü's-sagîr li'l-Beyhakî*. 4 Cilt. Karataş: Câmîatü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1989.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali b. Musa. *es-Sünenü'l-kübrâ*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1424/2003.
- Buhârî, Alâuddin Abdulazîz b. Ahmed, *Keşfü'l-esrâr an Usûli'l-Fahru'l-İslâm el-Pezdevî*. thk. ve thr. Muhammed el-Mu'tasım Billâh el-Bağdâdî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 3. Basım, 1997.
- Boynukalın, Mehmet. *İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybani'nin Kitâbü'l-Asl Adlı Eserinin Tanıtımı ve Fıkıh Usulü Açısından Tahlili*. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 1. Basım, 2009.
- Cessâs, İmam Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fî'l-usûl*. thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. 4 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1994.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcu'l-luga ve Sihâhu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 4. Basım, 1990.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf. *Kitâbu't-ta'rifât*. Beyrut: Mektebet-ü Lübnan, 1985.
- Dârekutnî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed b. Mehdî b. Mes'ûd b. Nu'mân b. Dînâr. *Sünenü'l-Dârekutnî*. nşr. Şuayb Arnavûtî, Hasan Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsâ. *Takvîmu'l-edille fî usûli'l-fikh*. thk. Şeyh Halîl Muhyiddîn el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2001.
- Diyanet İşleri Meali (Yeni)*. 9 Haziran 2022. <https://www.kuranmeali.com/index.php>
- Dönmez, İbrahim Kâfi. *İslam Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslam Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları*. İstanbul: Atatürk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Doktora Tezi, 1981.
- Duman, Soner. Usûlü'l-fikh, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/218-220. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Ebû Adullah Muhammed b. İsmail Buhârî. *Sahîhu'l-Buhârî*. Dımaşk-Beyrut: Dâr-u İbni'l-Kesir, 1. Basım, 2002.
- Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünen-ü Ebî Dâvûd*. Riyad: Dâru's-Selâm, 2009.



- Hallâf, Abdülvehhâb. *Mesâdiru't-teşrî'l-İslâmiyyi fimâ lâ nassa fihî*. Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 5. Basım, 1982.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî. *Mulahhas-u İbtâli'l-kıyas ve'r-re'y ve'l-istihsan ve't-taklîd ve't-ta'lîl*. tdk. İbn Temîm ez-Zâhirî. thk. Saîd el-Afgânî. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1969.
- İbn Manzûr, İmâm el-Allâme Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî. *Lisânu'l-Arab*. tsh. Emîn Muhammed Abdülvehhâb. Muhammed es-Sâdık el-Ubeydî. 18 Cilt. Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2. Basım, 1997.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd. *Sünen-ü İbn Mâce*. Dımaşk: Müessesetu'r-Risâle, 1. Basım, 2009.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrahim b. Muhammed b. Nüceym. *el-Bahru'r-râik şerh-u Kenzi'd-dakâik*. (Muhammed b. Hüseyin b. Ali et-Tûrî'nin tekmiyesi ve İbn Âbidîn'in hâşiyesi ile birlikte). 8 Cilt. y.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, 2. Basım, ts.
- İtkânî, Kıvamüddîn Emir Kâtib b. Emir Ömer el-Farâbî. *eş-Şâmil fî şerh-i Usûli'l-Pezdevî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 488, 334b.
- Kâsânî, İmam Alâuddîn Ebî Bekir b. Mes'ûd. *Bedâiu's-sana'i' fî tertibi's-şerâi'*. thk. Ali Muhammed Muavviz. Adil Ahmed Abdulmevcûd. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2003.
- Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmuraz. *Dürerü'l-hükkâm fî şerh-i Gureri'l-ahkâm*. 2 Cilt. Karaçi: Mir Muhammed Kütüphanesi Yayınları, ts.
- Özel, Ahmet. *Haneî Fıkhi Âlimleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2. Basım, 2006.
- Önder, Muharrem. *Haneî Mezhebinde İstihsan Anlayışı ve Uygulaması*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1. Basım, 2014.
- Pezdevî, Fahrü'l-İslam Ali b. Muhammed. *Usûlü'l-Pezdevî (Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl)*. thk. Said Bekdaş. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1. Basım, 2014.
- Serahsî, Ebû Bekir Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Kâhire: Matbaatü's-Saâde, 1324-1331/1906-1913.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *Usûlu's-Serahsî*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1973.
- Seyyid Bey, Muhammed. *Usûl-i Fıkıh Derlerinde İrâde, Kazâ ve Kader*. İstanbul: Moralite Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *el-Asl*. nşr. Mehmet Boynukalın. 12 Cilt. Beyrut: Dâr-u İbn Hazm, 2012.
- Ünal, Halit. "el-Asl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/494-495. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Üsmendî, Ebu'l-Feth Alâeddin Muhammed b. Abdülhamid. *Bezlü'n-nazar fî'l-usûl*. thk. Muhammed Zeki Abdülber. Kahire: Mektebet-ü Dâri't-Türâs, 1. Basım, 1992.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed. *İslam Hukuk Ekolleri ve Maslahat Teorisi*. çev. Ali Pekcan. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007.

Zerkâ, Mustafa Ahmed. *el-Fıkhü'l-İslâmî fî sevbihi'l-cedid: el-Medhalü'l-fikhiyyi'l-âm*. 3 Cilt. Dımaşk: Matbaatü'l-İnşâ, 9. Basım, 1965.

Zeylâî, Cemaleddin Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed. *Nasbu'r-râye li ehâdîsi'l-Hidâye meâ Hâşiyetihi*. thk. Muhammed Avvâme. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1. Basım, 1997.

Zeylâî, Fahreddîn Osman b. Ali b. Mihcen el-Bârîî. *Tebyînü'l-hakâik şerh-u Kenzi'd-dekâik ve Hâşiyetü'ş-Şelebî*. 6 Cilt. Kâhire: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîre, 1. Basım, 1313/1895.

## Usul İslam Araştırmaları

ISSN 1305-2632 | e-ISSN 2147-8279

Ekim/October 2022, 38 (38): 31-54

### Nebevî Kaynaklar Çerçevesinde Depreme Mânevî Hazırlık

The Spiritual Preparation Against Earthquake in The Framework of Prophetic Sources

Ahmet Tahir Dayhan

Dr. Öğr. Üyesi, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı,  
atdayhan@gmail.com | ORCID: 0000-0003-3447-651X

### Makale Bilgisi/Article Information

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

**Geliş Tarihi/Received:** 25 Haziran/June 2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 01 Eylül/September 2022

**Yayın Tarihi/Published:** 01 Ekim/October 2022

**Yayın Sezonu/Pub Date Season:** Ekim/October

**Cilt/Volume:** 38

**Sayı/Issue:** 38

**Sayfa/Pages:** 31-54

**Cite as/Atıf:** Dayhan, Ahmet Tahir. “Nebevî Kaynaklar Çerçevesinde Depreme Mânevî Hazırlık [The Spiritual Preparation Against Earthquake in The Framework of Prophetic Sources]”. Usul İslam Araştırmaları-Usul Islamic Studies 38/38 (Ekim 2022): 31-54.

<https://doi.org/10.56361/usul.1135655>

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

**Yayıncı/Published by:** İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi/İstanbul Sabahattin Zaim University.

**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 (Ahmet Tahir Dayhan).

**Öz\***

“Afet ve acil durum yönetimi” kavramı, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in “Tedbir gibi akıl yok!” uyarısının yanına konulduğunda daha anlamlı hale gelmektedir. Bununla birlikte; deprem öncesinde alınması gereken “mânevî tedbirlerin” neler olabileceği sorusuna cevap aramamız gerekmektedir. “Deveni bağlayıp öyle tevekkül et” hadisinin ikinci kısmı olan tevekkül, “maddî tedbir”le çelişmediği gibi, insanları depremin ürpertici tarafıyla yüzleşmeye mânen ve rühen hazırlama görevini de ifa etmektedir. Araştırmamızda, İslâm tarihinin arşivci âlim ve muhaddislerinden Celâlüddin es-Süyûtî (ö. 911/1505)’nin, deprem üzerine özel olarak te’lif ettiği ve 20 kûsur kaynağa atıfla hicrî 94 ilâ 905 (713-1500) tarihleri arasında yaşanan 113 depremi kayda geçirdiği *Keşfü’s-Salsale an Vasfi’z-Zelzele* adlı eserinden alıntılar yapılmış; Şâfiî, İbn Ebî Şeybe, İbn Ebî’-d-Dünyâ, Ebû Nuaym ve Beyhakî gibi muhaddislerin kitaplarından ve bazı fıkıh kaynaklarından hareketle Hz. Peygamber’in hadisleri, Hz. Ali, İbn Abbâs, İbn Mes’ûd gibi sahâbîlerin sözleri, Ömer b. Abdilaziz ve Hz. Ali’nin torunu Ali b. Hüseyin gibi alimlerin tavsiyeleri aktarılmış; deprem öncesinde, sırasında ve sonrasında yapılması gereken oruç, sadaka, dua, tövbe, tesbîh, tekbîr, salavât ve namaz (salâtü’l-âyât) gibi ibadetlere yer verilmiştir. Depremden en az zararla kurtulmak için alınacak maddî tedbirlerin dinî bir zorunluluk olduğuna ve depremi “tedbirsiz bir tevekkülle” karşılamamanın sakıncasına ayrıca temas edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Doğal Afet, Deprem, Deprem namazı, Süyûtî, Keşfü’s-Salsale.

---

\* Bu çalışma, 5-6 Nisan 2019’da İzmir’de gerçekleşen “ERASMUS International Academic Research Symposium in Educational and Social Sciences” başlıklı uluslararası sempozyumda sunulan bildirinin, gözden geçirilerek yeniden düzenlenmiş halidir.

## The Spiritual Preparation Against Earthquake in The Framework of Prophetic Sources

### Abstract

The concept of “disaster and emergency management” gains a further meaning when placed beside the Prophetic warning: “There is no wisdom like precaution!”. Yet it is important to search for the answer of the question what could be the spiritual precaution in the context of “stance and glance of a believer” against fatal cataclysm like earthquake. The second part of the hadith: “Tie your camel and trust (in Allah)” i.e. “reliance” does not contradict with physical precaution, rather prepares people spiritually and inwardly in the face of the terrifying aspect of earthquake. In this research, through citations from the book *Kashf al-Salsalah an Wasf al-Zalzalah* written on seism, recording around 113 temblors occurred between (94-905 AH/713-1500 CE) giving reference to nearly 20 sources by al-Suyuti (d. 911/1505) one of the prominent muhaddiths and archivist scholars of Islamic history; some prophetic hadiths and words of companions/followers are transmitted, different acts of worship like prayer, fasting, charity, repentance, *tasbih*, *takbir*, salutation etc. that must be performed during and after the quake are mentioned.

**Keywords:** Natural Disaster, Earthquake, Al-Suyuti, *Salat al-Ayaat*, *Kashf al-Salsalah*.

### التدابير المعنوية للزلازل في إطار المصادر النبوية

#### الملخص

يكتسب مفهوم "إدارة الكوارث والطوارئ" معنى إضافياً عند وضعه بجانب التحذير النبوي: "لا عقل كالتدبير!". ومع ذلك نحن بحاجة إلى البحث عن إجابة لسؤال "ما هي التدابير المعنوية؟" التي يجب اتخاذها قبل وقوع الزلزال. إن التوكل الذي هو الشق الثاني من حديث: "اعْقَلْهَا وَتَوَكَّلْ" كما أنه لا يتعارض مع التدبير المادي، فإنه كذلك يؤدي مهمة تحية الناس معنوياً وروحياً لمواجهة الجانب المرعب من الزلزال. وفي بحثنا هذا، قد تمت اقتباسات مهمة من كتاب السيوطي (ت. 911/1505) الذي هو أحد المحدثين البارزين والعلماء المؤرخين في التاريخ الإسلامي، المسمى بـ "كشف الصلصلة عن وصف الزلزلة" المكتوب على الزلزلة خاصة والذي سجل فيه حوالي 113 زلزالاً حدثت بين (94-905 هـ) مستنداً على ما يقارب من 20 مصدراً؛ وتم أيضاً نقل الأحاديث النبوية من كتب علماء الحديث مثل الإمام الشافعي وابن أبي شيبة وابن أبي الدنيا وأبي نعيم والبيهقي ومن المصادر الفقهية وأقوال الصحابة مثل علي وابن عباس وابن مسعود وتوصيات العلماء مثل عمر بن عبد العزيز و علي بن الحسين بن علي (رضي الله عنهم أجمعين). وذكرنا في البحث عن الصوم والصدقة والدعاء والتوبة والتسبيح والتكبير والصلاة على النبي وصلوات الآيات (عند وقوع الآيات العظيمة مثل الكسوف والخسوف والزلزلة) وما إلى ذلك من العبادات التي يجب أدائها قبل الزلزال وأثناءه وبعده.

**الكلمات المفتاحية:** الكوارث الطبيعية، زلزال، صلاة الزلزال، السيوطي، كشف الصلصلة.

## Giriş

Yaşadığımız dünya, sayısız lütuf ve nimet arasına çok sayıda âfet ve felaketin sürpriz paketleriyle serpiştirildiği bir büyük “imtihan arenası”ndan ibaret. Zaman oluyor, gerçekleşmesinden ümit kesilen emeller bir anda insanın karşısına çıkıyor; zaman oluyor, kıyamet provası gibi tecellî eden bir musibetle bütün emellerin önü “ecelle” kesiliveriyor.<sup>1</sup> Ancak olan-biten her şeyin ortak paydasında duran inkâr edilemez bir gerçek var: hepsi de Allah’tan; Allah’ın izni, Allah’ın emir ve iradesi ile varlık buluyor. Bu hakikatin inananlar nezdinde yadsınamaz bir yansıması var: Birinde şükran için dergâhına başvuru mercî kimse, diğesinde ğufrân için huzûruna baş konulan yine O.

*“Nimet olarak size ulaşan ne varsa, Allah’tandır. Sonra size bir zarar dokunduğu zaman da yalnız O’na yalvarırsınız.”<sup>2</sup>*

*“Gaybın anahtarları O’nun yanındadır; onları O’ndan başkası bilmez. O, karada ve denizde ne varsa bilir; O’nun haberi olmadan tek bir yaprak bile düşmez. O yerin karanlıkları içindeki tek bir taneyi dahi bilir. Yaş ve kuru hiçbir şey yoktur ki, apaçık-net bir kitapta bulunmasın.”<sup>3</sup>*

*“Allah’ın izni olmaksızın hiçbir musibet isabet etmez. Kim Allah’a inanırsa, Allah onun kalbini doğruya yöneltir. Allah her şeyi bilendir.”<sup>4</sup>*

Bununla birlikte mü’min, her tatlı izzet gibi her acı zilletin de bir sebebe bağlı olarak yaratıldığını bilir ve iki halde de çetin bir imtihan vermekte olduğunun bilincindedir.

*“Başınıza gelen herhangi bir musibet, kendi ellerinizle işledikleriniz yüzündendir. Bununla beraber Allah çoğunu affeder.”<sup>5</sup>*

---

<sup>1</sup> Peygamber Efendimizin, emel ve ecelin kaçınılmaz kesişme noktalarını yere çizdiği temsili çizgilerle ashâbına anlatırken söylediği şu sözler son derece manidardır: “... Bir musibet oku yolunu şaşırarak insana değmese bile, bir diğeri değer. Bu da değmezse ecel oku değer”. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî (Mevsûatü's-sünne: el-Kütübü's-sitte ve şürühuhâ, 1-2-3)*, (Tunus-İstanbul: Dâru Sahnûn-Çağrı Yayınları, 1413/1992), “Rikâk”, 4 (No. 6054); Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevra et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî (Mevsûatü's-sünne: el-Kütübü's-sitte ve şürühuhâ, 12-13-14)*, (Tunus-İstanbul: Dâru Sahnûn-Çağrı Yayınları, 1413/1992), “Sifatü'l-Kiyâmeti ve'r-Rikâk”, 22 (No. 2454).

<sup>2</sup> *Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Meâli*, çev. Sadrettin Gümüş - Hayrettin Karaman - Ali Özek - İbrahim Kafî Dönmez - Mustafa Çağırıcı - Ali Turgut (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), en-Nahl 16/53.

<sup>3</sup> el-En'âm 6/59.

<sup>4</sup> et-Teğâbün 64/11.

<sup>5</sup> eş-Şûrâ 42/30.

Göklerde ve yerde olan, insanoğluna musahhar kılınmış ve hizmetine sunulmuş her ne varsa,<sup>6</sup> ilâhî bir fermanla ansızın şiddetli bir azab ve sınama aracına dönüşebilir. Bir yanda göktaşları, karadelikler, kuyruklu yıldızlar; diğer yanda depremler, volkanlar, dev dalgalar, hortumlar... Hiçbiri Arş'tan aksine bir emir gelmediği sürece dünyaya ve üzerindeki hayatlara karşı tehdit oluşturmuyorlar. Ama aralarından özellikle ikisi var ki, her an yerküreyi insansız gezegen haline getirebilecek muazzam bir potansiyele sahipken, uzun aralıklarla ve küçük öfke nöbetleriyle âdetâ “biz buradayız” diyerek varlıklarını daima hatırlatmaktalar: Biri göktaşları, diğeri ise depremler...<sup>7</sup>

### 1. Risk Altındaki Düzen ve Denge

Bilim adamları, uzayda dünya ile birlikte ve onun süratine denk hızda (80-100.000 km/saat) yol alan yüzbinlerce göktaşı arasından, futbol topundan daha büyük parçaların niçin ara sıra dünya ile çarpışmadığına bilimsel bir açıklama getiremiyorlar. Öyle ki, serseri mayın gibi uzayda yol alan 1 km. çapında ve 1 milyar ton ağırlığında devasa bir asteroidin 45 derecelik bir açıyla yeryüzüne düşmesi, 50 bin megatona eşdeğer nükleer patlama etkisi yaparak dünya nüfusunun 1/4'ünü yok etmeye kafidir.<sup>8</sup>

Dünyada her gün çok çok hafif (3.0 magnitüd'den küçük) büyüklükte 9000 deprem meydana gelmektedir. 8.0 ve daha büyük değerdeki deprem sayısı ise yılda sadece bir'dir. 3.0 ve 8.0 arasında yer alan deprem adedi, yılda 56.000 olarak tahmin edilmektedir<sup>9</sup>. Tsunamilere ve can kaybına yol açan büyük depremlerin sayısının artmasına, her defasında çok nüfuslu büyük şehirleri vurmasına ne engel olabilir? Hele de, sismologların ittifakıyla; “var olan koşullarda depremin

<sup>6</sup> Lokmân 31/20; el-Câsiye 45/13.

<sup>7</sup> Bu noktada, depremlerin sebep olduğu can kaybindan çok daha fazlasına mal olan ve Allah Teâlâ'nın “misal getirmekten çekinmeyeceğini” beyan ettiği sivrisineğin (el-Bakara 2/26), yılda 725 bin kurban almakla “dünyanın en ölümcül hayvanı” unvanını taşıdığını hatırlatmalıyız. Bk. “What Are The World's Deadliest Animals?”, *BBC News*, (Erişim 1 Haziran 2022). Ancak yine de, aradaki “ansızın olma” ve “hazırlıksız yakalanma” farkı nedeniyle insanoğlunun sivrisinekten, diğer doğal âfetlerden korktuğu kadar korkmadığını biliyoruz.

<sup>8</sup> Nitekim 66 milyon yıl önce şimdiki Meksika'nın Yucatán yarımadası kıyılarına düşerek Chicxulub kraterini oluşturan 10 km. çapındaki bir kuyruklu yıldızın, dinazor neslinin yeryüzünden silinmesine yol açtığı ileri sürülmektedir. Bk. Mike Wall, “Asteroid That Killed The Dinosaurs: Likely Origin And What We Know About The Famous Space Rock”, *Space.com* (Erişim 1 Haziran 2022), (New York: 16.08.2021).

<sup>9</sup> Bk. “Genel Bilgiler”, *Boğaziçi Üniversitesi Kandilli Rasathanesi ve Deprem Araştırma Enstitüsü* (Erişim 1 Haziran 2022), (İstanbul: 1995-2000).

önceden belirlenmesi olanaksızdır” denilerek meselenin “gaybî” boyutuna teslimiyet gösterilmişken.

Tektonik, sismik, topografik, coğrafi ve iklimsel yapısı gereği yerkürede doğal âfetlere maruz kalmayacak hiçbir toplu yerleşkenin, semâvî ya da arzî felaketlerin tamamından emniyette olan hiçbir bölgenin var olamayacağı bir varsayım değil; tarih ve tecrübeye dayalı bir gerçektir.

Yeryüzü sakinlerini kuşatan bu kaçınılmaz tablo bile, her türlü tehlike ve âfet riskine rağmen varoluş sürecindeki devamlılığın, düzen ve dengenin, aslında “bahşedilmişlik”ten ibaret olduğunu, kâinat üzerindeki “mutlak tasarruf”un yalnızca yüce Allah’a ait olduğunu ve insanın Rabbi tarafından durmaksızın korunup-kollandığını ispata yeterli değil midir?<sup>10</sup>

Gezegene bu derece hakimiyetsizlik ve onun sıra dışı davranışları karşısındaki bunca acziyet, düşünüp ibret alanlar için, Allah’ın kudretini tefekkürde ve O’na kulluk bilincini geliştirmede önemli bir rol oynar. Tefekkür edince görülür ki, önlenmesi mümkün olmayan nice felaketler, insan mantığının alabileceği doğal görünümlü sebep-sonuç ilişkileri neticesinde ortaya çıkarlar. Bununla birlikte zâhirî görüntülerinin ardında, pek çok bâtinî hikmeti de taşırlar. En azından her biri, bir “sınama” vasıtasıdırlar.

*“Her canlı, ölümü tadar. Bir deneme olarak sizi hayırla da, şerle de imtihan ederiz. Ve siz, ancak bize döndürüleceksiniz.”*<sup>11</sup>

*“Andolsun ki sizi biraz korku ve açlık; mallardan, canlardan ve ürünlerden biraz azaltma ile deneriz. Ey Peygamber, sabredenleri müjdele! Ki onlar, kendilerine bir belâ geldiği zaman: ‘Biz Allah’ın kullarıyız ve sonunda O’na döneceğiz’ derler. İşte onlara Rablerinden mağfiretler ve rahmet vardır; işte onlar, doğru yola erenlerdir.”*<sup>12</sup>

## 2. Musîbet Sınavı

Musibetlerle sınanan insan, hiç ayrılmayacakmış gibi tutkuyla bağlandığı bu dünyaya, aslında her biri birer pamuk ipliğinden farksız bağlarla tutunduğunu;

---

<sup>10</sup> Hz. Peygamber (s.a.v.)’in ifadesiyle Kur’ân âyetlerinin “en büyüğü” ve “seyyidi/efendisi” olan Âyetü’l-kürsî, şu cümlelerle sona erer: “O’nun kürsisi gökleri ve yeri içine alır. Onları koruyup gözetmek kendisine ağır gelmez. O yücedir, büyüktür!” el-Bakara 2/255.

<sup>11</sup> el-Enbiyâ 21/35.

<sup>12</sup> el-Bakara 2/155-157.



nimetlerle sınanan insana kıyasla daha çabuk anlar. Kendi nefsi de dâhil her şeyin, kâinatın sahibinden geldiğini ve süresini doldurduğu an yine ona döneceğini farkeder.

*“Allah’ın izni olmaksızın hiç bir nefis için ölmek yoktur. O, belli bir süreye göre yazılmıştır. Kim dünya nimetini isterse, kendisine ondan veririz; kim de ahiret sevabını isterse, ona da bundan veririz. Biz şükredenleri mükâfatlandıracağız.”*<sup>13</sup>

*“Eğer Allah sana bir sıkıntı verirse O’ndan başkası onu gideremez. Sana bir hayır ve nimet de verirse... Zaten O her şeye olduğu gibi, buna da elbette kâdirdir.”*<sup>14</sup>

*“O, günahı bağışlayan, tövbeyi kabul eden, cezası şiddetli, lütfu bol olandır. O’ndan başka tanrı yoktur, dönüş O’nadır.”*<sup>15</sup>

Yüce yaratıcının, felaketleri tetikleyen sebep zincirlerini -tıpkı gaybın anahtarları gibi- elinde bulundurduğuna, harekete geçirmek için zamanı ve zemini belirleme yetkisinin sadece kendi zâtına ait olduğuna işaret eden çok sayıda Kur’ân âyeti vardır. Özellikle de yeryüzünde fesad ve kötülük çıkararak yaratılış gayelerini unutan, ilahi mesajdan uzaklaşanlara hitap eden bu âyetler, onları dengesini bozdukları şeyle, yani “yeryüzünün bizzat kendisiyle” tehdit ederler.

*“Kötülük tuzakları kuranlar, Allah’ın, kendilerini yere geçirmeyeceğinden veya kendilerine bilemeyecekleri bir yerden azabın gelmeyeceğinden veya onlar dönüp dolaşırlarken Allah’ın kendilerini yakalamayacağından emin midirler? Onlar Allah’ı âciz bırakacak değillerdir. Veya onları korkutmak üzere yakalayvereceğinden emin midirler? Demek ki Rabbiniz, elbette çok esirgeyicidir, çok merhametlidir.”*<sup>16</sup>

İnkarcılara yönelik olarak indirilen bu âyetlerin mü’minleri de uyarın; deyim yerindeyse “Rabbin kırmızı çizgilerinden” onları sakındıran yönü de dikkate alınmalıdır.

*“Yeryüzünü size boyun eğdiren O’dur. Şu halde yerin omuzlarında dolaşın ve Allah’ın rızından yiyin. Dönüş ancak O’nadır. Yüceler yücesi olan Allah’ın*

<sup>13</sup> Âlû İmrân 3/145.

<sup>14</sup> el-En’âm 6/17.

<sup>15</sup> el-Gâfir 40/3.

<sup>16</sup> en-Nahl 16/45-47.

sizi yerin dibine geçirmesinden emin misiniz? O zaman bir bakmışsınız, yer sallanıp çalkalanmaktadır. Yahut O'nun size taş yağdıran bir kasırga göndermesinden emin misiniz? Fakat bu tehdidimin ne demek olduğunu yakında öğrenirsiniz!”<sup>17</sup>

### 3. Kul Olmanın Bedeli Şükürle Ödenir

Kaçış kapılarının tamamını kapatan böylesine inzâr yüklü cümlelerin ağırlığı altındaki insanın önünde, “Allah’a itaat” ve “nimetlerin şükürünü edâ”dan başka bir seçenek kalmamış gibidir. Zira gerek dünya ve gerekse ahiretteki cezanın gerçek muhatabı, O’na kulluktan yüz çevirenlerdir:

“Biz nankörden başkasına ceza mı veririz?”<sup>18</sup>

Ebû Hureyre (r.a.)’den rivâyet edilen bir hadis-i kudsi’de Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmaktadırlar:

“Rabbiniz azze ve celle diyor ki: Eğer kullarım bana hakkıyla itaat etselerdi, ben onlara yağmuru gece yağdırır, gündüz de üzerlerine güneşi doğdururdum. Onlara gök gürlleme sesini de hiç duyurmazdım”.<sup>19</sup>

Ancak Hz. Ömer (r.a.)’den nakledilen bir başka rivâyete göre; “Efendimiz (s.a.v.) gök gürlütüsü duyduğunda:

اللَّهُمَّ لَا تَقْتُلْنَا بِعَضْبِكَ وَلَا تُهْلِكْنَا بِعَذَابِكَ وَعَافِنَا قَبْلَ ذَلِكَ

‘Allahım bizi gazabınla öldürme, azâbınla helâk etme, bundan önce canımızı afiyet üzere al!’ diye duâ ederlerdi”.<sup>20</sup>

Allah katında Hz. Peygamber ve ashâbından daha mutî kullar ve daha hayırlı bir nesil bulunmadığına, buna rağmen onları bile korkuya sevkeden uyarıcı alâmetler gönderildiğine bakılırsa, Kur’ân-ı Kerîm’de sözü geçen her dünyevî ceza ve musibetten bir tutam, mü’minlere de tattırılacak demektir. Bu, münkirler

<sup>17</sup> el-Mülk 67/15-17.

<sup>18</sup> es-Sebe’ 34/17.

<sup>19</sup> Ebû Dâvud Süleyman b. Dâvud et-Tayâlisî el-Fârisî el-Basrî, *el-Müsned*, thk. Muhammed b. Abdilmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hecr li’t-Tibâati ve’n-Neşr, 1419/1999), 4/312 (No. 2709); Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel (Mevsûatü’s-sünne: el-Kütübü’s-sitte ve şürühühâ, 21-22-23)*, (Tunus-İstanbul: Dâru Sahnûn-Çağrı Yayınları, 1413/1992), 2/359 (No. 8693); Ebû Abdillâh el-Hâkim Muhammed b. Abdillâh en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ale’s-Sahihayn*, thk. Mustafâ Abdülkâdir Atâ, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1411/1990), 2/380 (No. 3331).

<sup>20</sup> Tirmizî, “Daavât”, 50 (No. 3450); Ebu’l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî, *Kitâbü’d-Duâ’*, thk. Mustafâ Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1413/1992), 304 (No. 981).

için “ceza, gazap ve azap” alâmeti iken, mü’minler için “rahmet, bereket ve nasihat” vesilesi olmaktadır/olmalıdır.<sup>21</sup>

#### 4. Aklın Tövbesi Tedbirdir

Teknolojik gelişmelerin ve bu alana ait ar-ge çalışmalarının ortaya koyduğu kurallara göre inşaat yapmak veya eski binaları güçlendirmek, yapı denetimini sağlamak, iç ve dış mimariyi depremde en az hasar görececek şekilde dizayn etmek, deprem esnasında ve sonrasında daha çok hayatın kurtulmasına yarayacak önlemler üzerinde çalışmak... Bunların hepsi, depreme duyarlı herkesin sıklıkla duyduğu veya okuduğu “maddî tedbirler”den birkaçıdır.<sup>22</sup> “Afet ve acil durum yönetimi” kavramı, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in “Tedbir gibi akıl yok!”<sup>23</sup> uyarısının yanına konulunca, daha bir anlam kazanmaktadır.<sup>24</sup>

Ne var ki hepsi de, büyük bir maddî güç ve sıkı bir devlet denetimi olmaksızın hayata geçirilmesi imkânsız tedbirlerdir. Bu yüzdendir ki; 1766’daki büyük depremden bu yana 240 yıllık periyodu tamamladığı için yeni bir büyük depreme maruz kalması beklenen İstanbul için, endişeli bekleyiş sürmektedir. Mânevî hasar bir yana, yeni bir Marmara depreminin milletin omuzlarına yükleyeceği maddî zararı tahmin etmenin zorluğu ortadadır. Daha önce yaşanılanlardan ders çıkarılmadığı içindir ki, yıkımın tahmini boyutu her geçen gün katlanarak büyümektedir. Bu noktada şu âyetteki ilahî serzenişi hatırlamamak elde değildir:

<sup>21</sup> Zelzelenin mahiyetini bu sözlerle anlatan, Hz. Enes’in Hz. Âişe’den naklettiği bir rivâyet için bk. Hâkim, *el-Müstedrek*, 4/561 (No. 8575).

<sup>22</sup> İnternet ortamında yapılacak basit bir araştırma, alınması gereken bir dizi önlem hakkında gerekli bilgiye ulaşmak için yeterlidir. Bu bilgiler arasında “Amerikan Uluslararası Kurtarma Ekibi” (ARTI) şefi ve afet yöneticisi Doug Copp.’in 10 maddeden oluşan tavsiyeleri, oldukça dikkat çekicidir. Copp.’ın; eşyaların altına girerek “çömel ve korun” (duck and cover) uygulaması yerine, büyük objelerin yanında yıkılma esnasında oluşacak “hayat üçgeni” (triangle of life) adı verilen boşluklara “cenin pozisyonu” olarak uzanmanın çok daha etkili bir korunma yöntemi olduğu yönündeki iddiası, geçtiğimiz 10 yılda gündemi en fazla meşgul eden ve en çok tartışılan konulardan biri olmuştur. İngilizce metin, Türkçe çevirisi ve iddianın eleştirisi için bk. David Mikkelson, “Triangle of Life - Earthquake Survival Tips”, *Snopes Media Group Inc.* (Erişim 1 Haziran 2022), (US: 31.03.2014); Hikmet Toprak, “Deprem Sırasında Yapmanız Gerekenler... ÜÇGEN...”, *Toprak Home Page: Hosted by Dokuz Eylül University* (Erişim 1 Haziran 2022), (İzmir: 21.10.2005).

<sup>23</sup> İbn Hibbân Ebû Hâtim Muhammed el-Büstî es-Sicistânî, *es-Sahih (Sahihu’bni Hibbân bi tertibi’bni Belbân)*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1414/1993), 2/76 (No. 361).

<sup>24</sup> Bk. “AFAD ve Tarihesi”, *T.C. İçişleri Bakanlığı Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı* (Erişim 1 Haziran 2022).

*“Onlar, her yıl bir veya iki kez çeşitli belâlarla imtihan edildiklerini görmüyorlar mı? Sonra da ne tövbe ediyorlar ne de ibret alıyorlar.”<sup>25</sup>*

## 5. Kobe: Teknolojik Yenilginin Simgesi

Deprem söz konusu olunca, meselenin bir başka yönü daha ortaya çıkıyor ki, o da: “teknolojik yenilgi”. Japonya’nın önde gelen sanayi kentlerinden Kobe, “depreme karşı tedbir” çerçevesinde yapılan bütün yatırım ve harcamalara karşın, 1995 yılının Ocak ayındaki felakette, en dayanıklı şekilde inşa edildiği zannedilen binaların kâğıttan yapılmışçasına yıkıldığına şahid oldu. Bu vesileyle şu âyet-i kerîmenin güçlü sesi mü’minlerin yüreklerinde bir kere daha yankılandı:

*“Onlar Allah’ın tuzağına yakalanmayacaklarından emin midirler? Oysa hüsrana uğrayan toplum dışında hiç kimse, kendini Allah’ın tuzağından emin sayamaz.”<sup>26</sup>*

Şu halde yaşanılması mukadder olan felâketlere karşı, özellikle de deprem gibi çapı büyük bir musîbete karşı “inançlı insanın duruş ve bakışı” bağlamında, deprem öncesinde alınması gereken “mânevî tedbirlerin” neler olabileceği sorusuna cevap aramamız gerekmektedir.

## 6. Depreme Mânevî Hazırlık

“Deveni bağlayıp öyle tevekkül et”<sup>27</sup> nasihati veren bir peygamberin ümmetinden beklenenin, 17 Ağustos 99’dan bu yana özdeyiş haline gelen “deprem değil bina öldürür” sloganından hareketle maddî önlemler için özel bir çaba sarfetmek olduğu şüphe götürmeyen bir gerçektir. Ne var ki bizim üzerinde durduğumuz konu, hadis-i şerifin ikinci kısmı, yani işin “tevekkül” tarafıyla daha çok ilgilidir.<sup>28</sup> Diğerine nazaran, hakkında daha az bilgiye sahip olduğunu

---

<sup>25</sup> et-Tevbe 9/126.

<sup>26</sup> el-A’râf 7/99.

<sup>27</sup> İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 2/510 (No. 731).

<sup>28</sup> Burada, İstanbul Şehremâneti Me’mûrin Müdürü Osman Nuri Ergin (ö. 1961)’in, “Yangına Karşı Sigorta Usûlü” başlıklı; müslümanların yangın, zarar ve hasara karşı sigorta anlayışının, evlerinin bir köşesine “Yâ Hâfız”, “Fallâhu Hayrun Hâfızan ve Hüve Erhamü’r-Râhimin”, “Tevekkeltü Alellah” gibi ibareleri hâvî levhalar asarak savn-ı samedânîye sığınmaktan ibaret olduğuna dair bir parça müstehzî yazısına atıfta bulunmalıyız. O yazının dipnotunda, Müşir Fuad Paşa (ö. 1931)’nın yüksek düzey ecnebî bir misafire İstanbul’un müslüman mahallelerini gezdirirken, her evin önüne asılı bu nevi levhaların mahiyeti sorulunca: “Müslüman sigorta şirketlerinin yaftalarıdır” cevabını verdiği kaydedilmektedir. Modernliğe geçiş döneminin geleneği kötüleyen eleştirici yaklaşımını hissettiren ve hâdisenin tarafı bir bakış açısıyla yorumlandığı izlenimi veren söz konusu yazı için bk. Osman Nuri Ergin, *Mecelle-i Umûr-ı Belediyye (1922)*, (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, No. 21, 1995), 3/1152-1153. İnternet ortamında, Müşir Fuad Paşa’ya

tahmin ettiğimiz bu ikinci kısım, “maddî tedbir”le çelişmediği gibi, insanları depremin ürpertici tarafıyla yüzleşmeye mânen ve rûhen hazırlama, deprem sonrası ortaya çıkması muhtemel ruhsal çöküntüyle başa çıkma görevini de ifa etmektedir. Varoluşun gayesini unutmamak, kâinat üzerindeki gerçek hükümlerliliğin Allah Teâlâ’ya ait olduğunu hatırlamak ve “korkuyu fırsata dönüştürmek” adına önem arzetmektedir.<sup>29</sup>

Aşağıda, İslâm tarihinin her dalda son derece değerli eserler vermiş önde gelen arşivci âlim ve muhaddislerinden Celâlüddîn es-Süyûtî (ö. 911/1505)’nin, deprem üzerine özel olarak te’lif ettiği *Keşfü’s-Salsale an Vasfi’z-Zelzele* adlı eserinden bazı alıntılar yapacağız. İslâm’dan önce meydana gelen ve Hz. Peygamber, Hz. Ömer, Hz. Ali zamanında vukû bulan depremler hakkında bilgi verilen eserde, 20 küsur kaynağa atıfla hicrî 94 ilâ 905 (713-1500) tarihleri arasında yaşanan 113 depremin kayda geçirildiğini görmekteyiz.<sup>30</sup>

## 7. Emniyetin Anahtarı Allah Teâlâ’nın Rızasını Kazanmaktır

İmam Süyûtî, esere İbn Ebi’-d-Dünyâ (ö. 281/894)’nın *Kitâbü’l-Ukûbâtî’l-İlâhiyye* ve Ebu’ş-Şeyh b. Hayyân (ö. 369/979)’ın *Kitâbü’l-Azame*’sinde Abdullah b. Abbâs (r.a.)’dan nakledilen ve kendi sözü olan (mevâkûf) bir rivâyetle şöyle giriş yapmaktadır:

“Allah Teâlâ, adına ‘kaf’ denen ve arzı çepeçevre kuşatmış olan bir dağ (ümmü’l-cibâl: dağların anası) yaratmıştır. Damarları, yerin üzerinde döndüğü kayaya kadar uzanır. Diğer dağları ondan filizlendirmiştir ve damarlarıyla onları birbirine ağ gibi geçirmiştir. Allah bir şehri sarsmayı murad ettiği zaman bu dağa

---

atfedilen bu sözlerin bir benzerinin, daha önce Keçecizâde Fuad Paşa (ö. 1869) tarafından İngiliz büyükelçisine söylendiğine dair başka nakillere de rastlanmaktadır. Ancak bu durum, isim benzerliğinin neden olduğu bir yanlışdan kaynaklanmış olabilir. Bk. Yusuf Yaman, “Nüktedanlardan Nükteler”, *Academia.edu* (Erişim 1 Haziran 2022); Hasan Pulur, “Keçecizâdeler...”, *Milliyet* (Erişim 1 Haziran 2022), (İstanbul: 03.02.2008).

<sup>29</sup> Başa gelen felaketele dinî bir anlam yüklemenin, felaketin nedenlerini kavramaya yardımcı olduğuna, belirsizlik ve kuşukları ortadan kaldırarak kayıp ve trajedilerle mücadele etmeyi sağladığına dair bk. Talip Küçükcan - Ali Köse, *Doğal Afetler ve Din: Marmara Depremi Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2000), 17. Depremi Allah’ın bir cezası veya uyarısı yahut bütününe için motor olduğunu ortaya koyan bir araştırma için bk. Ejder Okumuş, “Tabii Afetler, Din ve Toplum: Marmara Depremi Örneği”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 15/3 (2002), 363.

<sup>30</sup> Bk. Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebi Bekr el-Hudayrî es-Süyûtî, *Keşfü’s-salsale an vasfi’z-zelzele*, thk. Muhammed Kemâlüddîn İzzüddîn (Beirut: Âlemü’l-Kütüb, 1407/1987), 133-156.

emreder; o da bu şehrin yakınındaki damarı titretir ve sallar. Bu yüzdendir ki bir şehir sallanırken öbürü sallanmaz”.<sup>31</sup>

İbn Abbâs’ın; “Yeri uzatıp yaydık, oraya sabit dağlar yerleştirdik, yine orada miktarı ve ölçüsü belirli olan şeyler bitirdik” (el-Hicr 15/19) âyetiyle birlikte düşünülmesi gereken ve günümüzdeki teknolojik verileri destekleyen bu ifadesi dikkate şayandır. Zira en yeni araştırmalara istinaden, yeryüzündeki sismik aktivitenin, birbirine kenetlenmiş ve dünya yüzeyinin yaklaşık %95’ini kaplayan yedisi büyük olmak üzere, yirmi civarında “tektonik plaka”dan herhangi birine bağlı olarak gerçekleştiği kabul edilmektedir.<sup>32</sup>

Ebü Bekr İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849) ve İbn Ebi’d-Dünyâ tarafından mürsel bir senedle doğrudan Peygamber efendimiz (s.a.v.)’den rivâyet edilen bir hadis şöyledir:

“Nebî (s.a.v.) zamanında Medine’de zelzele oldu. Allah Rasûlü elini yere koyarak ‘Sakin ol! Daha vakti gelmedi!’ dedi ve sonra ashâbına dönerek ‘Rabbiniz sizden kendisini razı/hoşnut etmenizi istiyor. O’nu hoşnut ediniz!’ buyurdu”.<sup>33</sup>

<sup>31</sup> İbn Ebi’d-Dünyâ Ebü Bekr Abdullah b. Muhammed el-Bağdâdî el-Kuraşî, *Kitâbü'l-Ukûbât (el-Ukûbâtü'l-ilâhiyye li'l-efrâdi ve'l-cemâât)*, thk. Muhammed Hayr Ramadân Yûsuf (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1416/1996), 32 (No. 22); Ebu’s-Şeyh Ebü Muhammed Abdullah b. Muhammed el-İsbahâni, *Kitâbü'l-Azame*, thk. Rıdâullah b. Muhammed İdrîs el-Mübârekfûri (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1408/1988), 4/1489 (No. 980). İbn Abbâs’ın bu iki eserdeki cümlesi, yine Süyûtî tarafından el-Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) ve İbn Asâkir (ö. 571/1176)’den nakledilen diğer cümlesiyle birleştirilerek tercüme edilmiştir. “Horasan’ın Câhız’ı” olarak bilinen filozof Ebü Zeyd el-Belhî (ö. 322/934), *el-Bed’ü ve'l-Târîh* isimli eserinde şöyle demektedir: “Her bölgenin Kâf dağına bağlanan bir damarı vardır. Allah bir kavmi yere geçirmek istediğinde, ondan sorumlu olan melçe o damarı sallaması için işaret buyurur” şeklinde rivâyet edilen kıssa eğer sahih ise -öyle zannediyorum ki- ancak Ehl-i kitâb cihetinden sahihtir. Ki onlar sahip oldukları nimetler bakımından emniyette değillerdir. Bu bir teşbih’tir ve halkın kavrayışına uygun bir takrib’tir. Bunların hiçbirinin kendiliğinden olmadığını, ancak Allah’ın fiili ile gerçekleştiğini öğretebilmek içindir. Bk. Ebü Zeyd Ahmed b. Sehl el-Belhî, *Kitâbü'l-bed’i ve'l-târîh*, thk. Hafîl İmrân el-Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1417/1997), 1/128-129. Ali Köse ve Talip Küçükcân, Belhî’nin ibaresini “müsülmanlara Ehl-i kitaptan geçmiş bir rivâyet” şeklinde anlayarak bizzat hatalı bir çeviri yapmışlardır. Krş. Küçükcân - Köse, *Doğal Âfetler ve Din*, 58.

<sup>32</sup> National Geographic, “What is an Earthquake?”, *Forces of Nature* (Erişim 1 Haziran 2022); Benjamin Elisha Sawe, “How Many Tectonic Plates Are There?”, *WorldAtlas* (Erişim 1 Haziran 2022), (Kanada: 12.08.2020).

<sup>33</sup> Ebü Bekr b. Ebî Şeybe Abdullah b. Muhammed el-Absî el-Kûfî, *el-Kitâbü'l-Musanneffi'l-ehâdisi ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1988), 2/221 (No. 8334); İbn Ebi’d-Dünyâ, *el-Ukûbât*, 29 (No. 18). Abdullah b. Mes’ûd (r.a.), valiliği zamanında Kûfe’de deprem olunca, Hz. Peygamber (s.a.v.)’den nakledilen bu son cümlenin aynısını söylemiştir: “Ey insanlar! Rabbiniz sizden kendisini hoşnut etmenizi istiyor. O’nu hoşnut ediniz!”. Bk. Ebü Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te’vili âyi'l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hecl li’-Tibâati ve’n-Neşr, 1. Basım, 1422/2001), 14/638.

إِنَّ رَبَّكُمْ يَسْتَعِينُكُمْ فَأَغْتَبُوهُ

Müfessir Taberî (ö. 310/922)'nin naklettiğine göre, Abdullah b. Mes'ûd (r.a.), valiliği zamanında Küfe'de deprem olunca, Hz. Peygamber'den rivâyet edilen bu son cümlenin aynısını söylemiştir.<sup>34</sup>

Ebu'l-Kâsim er-Râfî (ö. 623/1226)'nin *et-Tedvîn fî Ahbâri Kazvîn*'inde nakledildiğine göre, Ali b. el-Hüseyn (Zeynülâbidîn, Hz. Ali'nin torunu, ö. 94/713) şöyle demiştir:

“Küsûf (güneş/ay tutulması) veya zelzeleyle karşılaştığınızda Allah'a sığının, O'na dönün, küsûf namazı kılın. Zelzele olduğunda küsûf namazının arkasından şu âyeti okuyun:

إِنَّ اللَّهَ يُمَسِّكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا . وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ . إِنَّهُ كَانَ خَلِيمًا غَفُورًا

“Şüphesiz Allah gökleri ve yeri, nizamları bozulmasın diye tutuyor. Andolsun ki onların nizamı eğer bir bozulursa, kendisinden başka hiç kimse onları tutamaz. Şüphesiz O halîmdir, çok bağışlayıcıdır.”<sup>35</sup>

Sonra şöyle deyin:

يَا مَنْ يُمَسِّكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ ، أُمْسِكْ عَنَّا السُّوءَ

(Ey göğü, izin verdiği hariç, yere düşmekten uzak tutan! Bu musîbeti de bizden uzak tut!).

Eğer zelzele çoğalırsa, sakinleşinceye kadar *her Pazartesi ve Perşembe günü oruç tutun*. Ve yaptıklarınızdan dolayı Rabbinize *tövbe edin*. Kardeşlerinize de böyle yapmalarını emredin. İnşâallah sükûnete erecektir”.<sup>36</sup>

## 8. Deprem Namazı: Salâtü'l-Âyât

İmam Şâfiî'nin (ö. 204/819) *el-Ümm*'de ve Beyhakî (ö. 458/1066)'nin *es-Sünenü'l-Kübrâ*'da naklettiklerine göre Hz. Ali (r.a.) zelzele olunca altı rükû'lu ve dört secdeli bir namaz kılmıştır. İlk rek'atte beş kez rükûya giderek iki secde etmiş, ikinci rek'atte ise tek rükû ile iki secde etmiştir. Ancak İmam Şâfiî; “Bu

<sup>34</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8/98.

<sup>35</sup> el-Fâtır 35/41.

<sup>36</sup> Ebu'l-Kâsim Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfî el-Kazvîni, *et-Tedvîn fî ahbâri Kazvîn*, thk. Azizullah el-Utâridî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1408/1987), 3/498.

hadis bizim yanımızda sâbit olsaydı (bize Hz. Ali'den sahih olarak gelmiş olsaydı) biz de aynısını söyledik” diyerek rivâyeti tenkid etmektedir. Beyhakî ise Şâfiî'nin bu sözü üzerine, Abdürrezzâk-Ma'mer b. Râşid-Katâde kanalıyla İbn Abbâs'ın Basra'da meydana gelen bir deprem sonrasında kıldığı üçer rükûlu ikişer secdeli iki rekatlık namaza dair rivâyeti nakletmiştir ki sonunda İbn Abbâs şöyle der: “İşte salâtü'l-âyât böyle kılınır!”<sup>37</sup> Bunu destekler mahiyette, Hz. Âişe'nin de: “Salâtü'l-âyât dört secde ve altı rükû'dan ibarettir” dediği rivâyet edilmektedir.<sup>38</sup>

Saîd b. Mansûr (ö. 227/842)'un *Sünen*'inde ise, İbn Abbâs'ın bir gece yarısı deprem olunca ertesi gün beraberindekilere şöyle namaz kıldırıldığı nakledilmiştir:

“Tekbir aldı ve kıraat etti (Fatiha ve okuyacağı diğer âyetleri okudu) ve rükûa vardı. Sonra başını kaldırdı. Tekrar kıraat etti ve tekrar rükûa vardı. Sonra başını kaldırdı ve yine kıraat etti. Sonra rükû ve secdeleri yaptı. Namazı, dört secde ve altı rükûdan oluşan bir namazdı”<sup>39</sup>

## 9. Deprem Öncesinde, Sırasında ve Sonrasında Yapılacaklar

Süyûti'nin eserinde nakledilen rivâyetlerden hareketle, depreme hazırlık veya (imkân dâhilinde) deprem sonrasında kapsayan safhada, ibadet nev'inden yapılması gerekenler, maddeler halinde şöyle sıralanabilir:

### 9.1. Namaz

Son rivâyetten anladığımıza göre, sahâbe-i kirâmın “deprem namazı”, “2 rek'at, 6 rükû ve 4 secde”den oluşan nâfile bir namazdır. Her rek'atte üç rükû ve diğer namazlardaki gibi mutad iki secde bulunmaktadır. Kıyâmda “kavâriu'l-kur'ân” diye isimlendirilen; ins ve cin şeytanlarının şerrinden ve her türlü musibetten koruduğu için sıkça okunan (Âyetü'l-kürsî, Bakara sûresinin son kısmı, İhlâs ve Muavvizeteyn gibi) âyetlerle, zecr ve nehiy içeren, kalplere korku

<sup>37</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *Kitâbü'l-Ümm*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1410/1990), 7/177; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali b. Mûsâ el-Beyhakî el-Horasânî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, (Haydarâbad: Meclisü Dâirati'l-Meârif, 1344/1925), 3/343 (No. 6608-6609). İbn Abbâs'ın kıldırıldığı bu namaz, ayrıntıya girmeksizin “dört secde ve altı rükû” denilerek İbn Ebî Şeybe tarafından da nakledilmektedir. Bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/220 (No. 8333).

<sup>38</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/218 (No. 8314); 7/322 (No. 36498).

<sup>39</sup> Saîd b. Mansûr'un *Sünen*'inin büyük bir bölümü hala kayıp olduğundan, Süyûti'nin oradan naklettiği yukarıdaki metin, bugün elimizde mevcut matbû nüshalarda yer almamaktadır.



salan uyarı âyetlerinin okunması,<sup>40</sup> namaz sonunda ise, yukarıda Hz. Ali (r.a.)'nin torunu Zeynülâbidîn'den nakledilen ve aşağıda gelecek olan duâların yapılması müstahsendir.

Deprem namazının kendisine kıyas edildiği “küsûf namazı”yla ilgili bir rivâyeti de buraya almakta fayda görüyoruz. Ebû Dâvud'un Kabîsa b. el-Muhârik el-Hilâlî (r.a.)'den naklettiği bir hadiste şöyle denilmektedir:

“Güneş tutulduğu zaman Hz. Peygamber iki rek'at namaz kıldı ve her ikisinde de kıyâmı uzattı, güneş açılınca da namazdan ayrıldı. Daha sonra şöyle buyurdu: Bu olaylar Allah'ın büyüklüğünü gösteren delillerdir. Allah Teâlâ bunlarla kullarını korkutmak istiyor. Bunları gördüğünüz zaman, en son kıldığınızı farz namaz gibi bir namaz kılın”<sup>41</sup>

Hanefî fukahâsından İbnü'l-Hümâm es-Sivâsî (ö. 861/1457) şöyle der:

“Sahâbenin en son kıldıkları namaz sabah namazıydı. Çünkü küsûf namazı (Semure hadisinde belirtildiği üzere) güneşin iki mızrak boyu yükselmesi sırasında kılınmıştı”<sup>42</sup>

Şu halde deprem namazının iki rek'at olmasının dayanağı söz konusu küsûf namazıdır ve istenirse dört rek'at olarak da kılınabilir.<sup>43</sup>

Bazı fıkıh kaynaklarında, şu ilave bilgiler yer almaktadır: Deprem namazının her bir rek'atında üç kere rükûdan kıyâma kalkıldığında, sûre yarım kalmışsa bırakılan yerden kırâate devam edilir; bitmişse Fatıha ile birlikte yeni bir sûre okunur. İmam Şâfî başta olmak üzere fukahânın çoğunluğuna göre,

<sup>40</sup> Ebû Bekr el-Hallâl (ö. 311/924)'in bugün elimizde tamamı bulunmayan “Kitâbü'l-İlel”inde Ahmed b. Hanbel'den naklettiğine göre; hicretin 94. yılında Hıms'ta meydana gelen deprem sırasında mescede sığınan halka sabah namazını kıldıran Eyfa' b. Abdi'l-Kelâî (ö. 106/725), takvalı olmaya çağırarak tahzîr ve inzâr ağırlıklı bir konuşma yapmış, Kur'an'dan kavâri' âyetlerini seçerek okumuş, onlara “Lâ ilâhe illallah, Allahu ekber, Elhamdülillah, Sübhânallah, Lâ havle ve lâ kuvvete illâ billâh” demelerini ve istiğfâr etmelerini tavsiye etmiş, üç gün boyunca her namazın arkasından va'z u nasihate aynı şekilde devam etmiştir. Bk. Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ahmed b. Receb el-Hanbelî, *Fethu'l-bâri fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Târik b. İvâdillah b. Muhammed (Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1422/2001), 6/330.

<sup>41</sup> Ebû Dâvud Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvud (Mevsûatü's-sünne: el-Kütübü's-sitte ve şürühuhâ, 7-8-9-10-11)*, (Tunus-İstanbul: Dâru Sahnûn-Çağrı Yayınları, 1413/1992), “Salât”, 262 (No. 1185).

<sup>42</sup> İbnü'l-Hümâm Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî, *Fethu'l-kadir (Şerhu'l-Hidâye)*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 2/86-87.

<sup>43</sup> Hz. Peygamber'in bu namazı, güneş görününceye dek peş peşe iki rek'at iki rek'at şeklinde kıldığı da rivâyet edilmiştir. Bk. Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî el-Horasânî, *Sünenü'n-Nesâî (Mevsûatü's-sünne: el-Kütübü's-sitte ve şürühuhâ, 15-16)*, (Tunus-İstanbul: Dâru Sahnûn-Çağrı Yayınları, 1413/1992), “Küsûf”, 16 (No. 1487).

küsûfeyn (güneş ve ay tutulması) dışındaki; zelzele, gök gürlemesi-yıldırım, gündüz çöken karanlık, kasırga, sağanak yağış gibi alâmetler görüldüğünde cemaatle namaz kılınmaz. Münferiden namaz kılınması, münferiden duâ ve niyazda bulunulması müstehaptır”.<sup>44</sup> Ancak bir kısım ulemâ, İbn Abbâs’dan nakledilen rivâyetin lafzına bakarak, cemaatle de kılınabileceğini söylemişlerdir.<sup>45</sup> Ebû Hanîfe’den itibaren bütün Hanefî âlimleri, yukarıda sayılan durumlarda namaz kılmanın –Şafîilerdeki gibi- müstehap olduğunu söylerken, Hanbelîler; bunlar arasından yalnızca “devam eden zelzele” için küsûf namazı gibi bir namaz kılınacağını söylemişlerdir. Zira onlara göre, küsûf ve zelzele dışındaki alametler için Hz. Peygamber (s.a.v.)’den de ashâbından da herhangi bir rivâyet nakledilmiş değildir.<sup>46</sup>

Deprem sonrası kılınacak olan hususî bir namazın yanı sıra, isteğe bağlı herhangi bir namaza durulması veya doğrudan secdeye kapanılması ile ilgili olarak, Beyhakî’nin İbn Mes’ûd (r.a.)’dan naklettiği şu sözleri kaydetmeliyiz: “Semâdan gürültü (gök gürültüsü) duyduğunuzda hemen namaza durunuz”.<sup>47</sup>

Bir başka rivâyette ise İbn Abbâs (r.a.) Hz. Peygamber (s.a.v.)’in şöyle buyurduğunu bildirmektedir: “Bir âyet (olağandışı bir alâmet) gördüğünüzde secdeye kapanın!”.

Hatta İbn Abbâs, bir gün kendisine Safiyye bt. Huyeyy (r.anhâ, ö. 50/670)’in vefat ettiği haberi verilince hemen secdeye kapanmış, yaptığına şaşıranlara ise bu hadisi okuyarak; “Hangi âyet Nebî (s.a.v.)’nin zevcelerinin gidişinden daha büyük olabilir ki?” demiştir.<sup>48</sup>

Şu halde, her türlü felâket ve âfette yapılacak ilk ibadet, (mümkünse) secdeye kapanmak olmalıdır.<sup>49</sup>

## 9.2. Sadaka, Duâ ve Tövbe

<sup>44</sup> Şafîî, *el-Ümm*, 1/409.

<sup>45</sup> Ebû İbrâhîm Muhammed b. İsmâil el-Emîr es-San’ânî, *Sübülü’s-selâm şerhu bülüğü’l-merâm* (Kahire: Mektebetü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1379/1960), 2/77 (No. 9).

<sup>46</sup> “es-Salâtü li Gayri’l-Küsûfi mine’l-Âyât”, *el-Mevsûatü’l-Fikhiyye*, nşr. Vizâratü’l-Evkâf ve’ş-Şüûni’l-İslâmiyye/Devletü’l-Kuveyt, (Mısır: Metâbiu Dâri’s-Safve, 1410-1414/1990-1993), 27/258.

<sup>47</sup> Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 3/343 (No. 6173).

<sup>48</sup> Ebû Dâvud, “Salât”, 269 (No. 1197); Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 3/343 (No. 6172).

<sup>49</sup> İmam Mâlik’e nisbet edilen görüşlerden birine göre; küsûf (güneş tutulması) dışındaki zelzele ve diğer âyetler/alâmetler için namaz kılınmaz. Eşheb’in naklettiği ve Lahmî’nin tercih ettiği diğer bir kavle göre ise namaz kılınabilir. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Uleyş el-Mâlikî, *Minahu’l-celil şerhu muhtasari Halil* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1409/1989), 1/469.

Ebü Nuaym el-Asbahânî (ö. 430/1039)'nin *Hilyetü'l-Evliyâ*'da Ca'fer b. Burkân'dan rivâyet ettiğine göre kendisi şunları anlatmıştır:

“Ömer b. Abdilaziz (ö. 101/719) Şam'da meydana gelen depremden sonra bize mektup gönderdi. Şöyle yazmıştı: ‘Bu sarsıntı Allah’ın kullarını cezalandırdığı bir şeydir. Bütün şehirlere mektup gönderdim ve şöyle dedim: Şu ayın şu günü şu saat çıkınız; isteyen tasaddukta bulunsun. Zira Allah Teâlâ; وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى (Temizlenen, Rabbinin adını anıp O’na kulluk eden kimse kuşkusuz kurtuluşa ermiştir) buyurmuştur.<sup>50</sup> Ve babanız Âdem aleyhisselâm’ın dediği gibi deyiniz: رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ (Rabbimiz biz kendimize zulmettik. Eğer sen bize mağfiret ve merhamet etmezsen mutlaka ziyan edenlerden oluruz).<sup>51</sup> Ve Nûh aleyhisselâm’ın dediği gibi deyiniz: وَإِلَّا تَغْفِرْ لِي وَتَرْحَمْنِي أَكُونَ مِنَ الْخَاسِرِينَ (Eğer beni bağışlamaz ve esirgemezsen ben ziyan edenlerden olurum).<sup>52</sup> Ve Mûsâ aleyhisselâmın dediği gibi deyiniz: رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي (Rabbim, doğrusu ben kendime zulmettim, beni bağışla).<sup>53</sup> Ve Zü'n-Nûn (Yûnus) aleyhisselâmın (balığın karnında) dediği gibi deyiniz: لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ (Senden başka hiçbir ilah yoktur. Seni bütün noksanlıklardan tenzih ederim. Gerçekten ben zâlimlerden oldum)<sup>54</sup>.”<sup>55</sup>

Sadaka vermenin ve hayır işlemenin Allah Teâlâ'nın öfkesini dindireceğini ifade eden şu hadis-i şerif, edinilmesi kolay olduğu halde sıklıkla ihmal edilen mânevî bir kalkandan bahseder:

صَنَائِعُ الْمَعْرُوفِ تَقِي مَصَارِعَ السُّوءِ وَصَدَقَةُ السِّرِّ تُطْفِئُ غَضَبَ الرَّبِّ

“Ma'rûf-hayırlı işler/iyilikler, sıkıntılı anlardan/kötü durumlardan korur. Gizli sadaka da Rabbin gazabını söndürür”.<sup>56</sup>

Netice olarak; küçük şiddetteki sarsıntılar sonrası daha büyük depremlerin beklendiği zamanlarda, Cenâb-ı Hakk’ı hoşnut etmek için “sadaka vermek” (hatta imkanı olanların bir araya gelerek topluca kurban kesmeleri) yerinde olacağı gibi, dört büyük peygamberin duâlarının aynısıyla duâ edilmesi elzemedir. Bu duâlar, yukarıda tarifi geçen namazdan sonra okunabileceği gibi, ihtiyaç duyulduğu her

<sup>50</sup> el-A'lâ 87/14-15.

<sup>51</sup> el-A'râf 7/23.

<sup>52</sup> el-Hûd 11/47.

<sup>53</sup> el-Kasas 28/16.

<sup>54</sup> el-Enbiyâ 21/87.

<sup>55</sup> Ebü Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed el-Asbahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Mısır: Dâru's-Seâde, 1394/1974), 5/304.

<sup>56</sup> Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdî b. Abdilmeccid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994), 8/261 (No. 8014); Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Târik b. İvadillah b. Muhammed - Abdülmuhsin b. İbrâhim el-Hüseynî (Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1415/1995), 1/289 (No. 943), 6/163 (No. 6086).

an da okunabilir. Bir de, Zeynülâbidîn'in tavsiyeleri ışığında, "tövbe etmek" unutulmamalıdır.

### 9.3. Tesbîh, Tekbîr ve Salavât

Deprem öncesi sadaka vermek, duâ edip yakarmak ve tövbe etmek gibi, "tesbîh etmek, tekbîr getirmek ve salât ü selâm okumak" da müstehaptır.<sup>57</sup>

Yukarıdaki nakillerden, deprem öncesi veya sonrasında yedi tür ibadete devam etmemizin yerinde olacağı anlaşılmaktadır. Nasıl "tesbîh" etmemiz gerektiği konusunda ise tavsiye olunabilecek en iyi şey; namaz sonrasında tesbîhâta başlamadan önce okuduğumuz ilk cümleler olsa gerekir:

سُبْحَانَ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاللَّهُ أَكْبَرُ

Zira Allah Rasûlü (s.a.v.): "Böyle demem, bana güneşin üzerine doğduğu her şeyden daha sevimlidir" buyurmaktadır.<sup>58</sup> Bir de "mîzanda ağır basan ve dile hafif gelen iki kelime" daha vardır ki onları da unutmamalıdır:<sup>59</sup>

سُبْحَانَ اللَّهِ وَبِحَمْدِهِ سُبْحَانَ اللَّهِ الْعَظِيمِ

Süyûtî'nin eserinden alıntıladığımız bilgiler dışında, bazı hadis kaynaklarında tesbit ettiğimiz iki duânın da depremle ilgili olduğunu ve okunmasında fayda bulunduğunu belirtmeliyiz.

Aşağıda zikredilen ilk duâ, Peygamber Efendimizin gazve veya sefere çıktığında geceleyeceği zaman okuduğu duânın baş tarafıdır.<sup>60</sup> İkincisi ise, birçok hadis kaynağında Hasf (yer yarılıp içine batırılmak) ile ilgili bir duâ olarak Hz. Peygamber (s.a.v.)'den nakledilmiştir.<sup>61</sup>

يَا أَرْضُ، رَبِّي وَرَبُّكَ اللَّهُ، أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ شَرِّكَ، وَشَرِّ مَا فِيكَ، وَشَرِّ مَا خَلِقَ فِيكَ، وَشَرِّ مَا دَبَّ (مَا يَدْبُ) عَلَيْكَ

<sup>57</sup> Süyûtî, *Keşfü's-salsale*, 153-154.

<sup>58</sup> Ebu'l-Hüseyn b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî en-Nisâbüri, *Sahîhu Müslim (Mevsûatü's-sünne: el-Kütübü's-sitte ve şürühuhâ, 4-5-6)*, (Tunus-İstanbul: Dâru Sahnûn-Çağrı Yayınları, 1413/1992), "ez-Zikr ve'd-Duâ' ve't-Tevbe", 32 (No. 2695); Tirmizî, "Daavât", 129 (No. 3597).

<sup>59</sup> Buhârî, "el-Eymân ve'n-Nüzûr", 18 (No. 6304).

<sup>60</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/132 (No. 6161), 3/124 (No. 12271).

<sup>61</sup> Ebü Dâvud, "Edeb", 110 (No. 5074); İbn Mâce Ebü Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünenü 'bni Mâce (Mevsûatü's-sünne: el-Kütübü's-sitte ve şürühuhâ, 17-18)*, (Tunus-İstanbul: Dâru Sahnûn-Çağrı Yayınları, 1413/1992), "Duâ", 14 (No. 3871); Ebü Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî el-Horasânî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasen Abdülmün'im Şelebî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 7/203 (No. 7813), 9/208 (No. 10322); İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 3/241 (No. 961); Taberânî, *ed-Duâ'*, 116 (No. 305).

“Ey Rabbimin arzı! Senin Rabbin de Allah’dır. Senin şerrinden, sendeki şeylerin şerrinden, senin içinde yaratılmış şeylerin şerrinden ve senin üzerinde yürüyen şeylerin şerrinden Allah’a sığınırım”.

اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ الْعَفْوَ وَالْعَافِيَةَ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ الْعَفْوَ وَالْعَافِيَةَ فِي دِينِي وَدُنْيَايَ وَأَهْلِي وَمَالِي، اللَّهُمَّ اسْتُرْ عَوْرَاتِي وَأَمْرِي رُوعَاتِي، وَاحْفَظْني مِنْ بَيْنِ يَدَيْكَ وَمِنْ خَلْفِي وَعَنْ يَمِينِي وَعَنْ شِمَالِي وَمِنْ فَوْقِي، وَأَعُوذُ بِعَظَمَتِكَ أَنْ أُغْتَالَ مِنْ تَحْتِي

“Allahum! Senden dünya ve ahirette bağışlanma ve afiyet dilerim. Allahum! Senden dinim ve dünyamda, ailem ve malım hususunda bağışlanma ve afiyet dilerim. Allahım! Ayıplarımı ört, korkularımdan beni emîn kıl. Önümden-arkamdan, sağımdan-solumdan ve üstümden gelecek felaketlere karşı beni koru. Altımdan gafıl avlanarak helâk olmaktan senin azametine sığınırım”.

## 10. Kazâ ve Kadere İman ile Tedbirsiz Tevekkül Arasındaki Fark

Depremden “mânevî bakımdan” korunmanın arzettiğimiz yolları dışında, en az zararlar kurtulmak için alınacak maddî tedbirlerin de bunlara eklenmesi dinî bir zorunluluktur. Geçmişte, depremi “tedbirsiz bir tevekkülle” karşılayanlar, hatta başvurulmuş maddî anlamdaki çarelere “kadere rıza göstermeme” olarak bakanları tenkid mahiyetinde, Süyûtî’nin yukarıda nakiller yaptığımız kitabına aldığı şu anekdot dikkate şayandır:<sup>62</sup>

“Hanefîlerden Kâdîhân’ın *Fetâvâ*’sında şunu gördüm: Bir kimse bir evde depreme yakalanırsa, bazılarının zannettiği gibi oradan kaçması ve geniş bir meydana çıkması mekruh değildir. Hatta kaçması müstehaptır. Zira rivâyet edildiğine göre; Rasûlullah (s.a.v.) eğik duran yüksek bir duvarın önünden geçerken hızla yürümeye başladı. Kendisine ‘Allah’ın kazâsından mı kaçırıyorsun?’ diye sorulunca; ‘Allah’ın kazâsından kaçışım da Allah’ın bir kazâsıdır’ buyurdu. Bir başka rivâyette ise Hz. Peygamber’in cevabı şöyledir: “Ânî ölümünden hoşlanmam, korkarım”.<sup>63</sup>

<sup>62</sup> Süyûtî, *Keşfü’s-salsale*, 155-156.

<sup>63</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/356 (No. 8651); Ebû Ya’lâ Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ et-Temimî el-Mevsilî, *Müsnedü Ebî Ya’lâ*, thk. Hüseyin Selim Esed (Dımeşk: Dâru’l-Me’mûn li’t-Türâs, 1404/1984), 11/491 (No. 6612); Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali b. Müsâ el-Beyhakî el-Horasânî, *Şuabü’l-îmân*, thk. Abdülaliyy Abdülhamîd Hâmid - Muhtâr Ahmed en-Nedvî (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1423/2003), 2/492 (No. 1297, 1298). Bu cevabın bir benzerine Hz. Ömer’in sözlerinde de rastlıyoruz. Hicretin 18. yılında Filistin’deki Amvâs/Amvâs köyünde ortaya çıkan ve oradan Şam bölgesine yayılan İslâm tarihinin ilk vebâ salgını sırasında, 36 bin kişilik Şam ordusunu kumanda eden Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh (r.a.)’ın, bölgeyi terketmesini isteyen halife Hz. Ömer’e: “Yoksa Allah’ın

## Sonuç

Kur'ân'a göre, etrafımızı saran, (ga)nimet olarak algıladığımız ve bedelsiz verildiğini sandığımız her şey, gerektiğinde birer cezalandırma vasıtasına dönüşecek biçimde yaratılmıştır:

*“Göklerde ve yerde bulunanlar hep Allah'ındır. Bu, Allah'ın, kötülük edenleri yaptıklarıyla cezalandırması, güzel davrananları da daha güzeliyle mükâfatlandırması içindir.”*<sup>64</sup>

Âyet-i kerîme, dünyada işlenen iyilik ve kötülüklerin ahirette karşılıksız kalmayacağını haber verdiği gibi, bu karşılıkların daha dünyadayken alınmaya başlayacağına da işaret etmektedir. Âd kavminin âkıbetinden bahseden şu âyeti okuyalım:

*“Bundan dolayı biz de onlara dünya hayatında rezillik azâbını tattırmak için o uğursuz günlerde dondurucu bir rüzgâr gönderdik. Ahiret azabı ise elbette daha çok rezil ü rüsvâ edicidir. Üstelik onlara yardım da edilmez.”*<sup>65</sup>

Şu halde, gökte ve yerde “doğal âfet” kıyafetine bürünerek arz-ı endâm eden bütün imtihan vasıtaları, bir yandan “nankörlüğü kınamak”, diğer yandan “sabrı sınamak” için gönderilmekte; aynı anda iki farklı görevi îfâ edecek şekilde tecellî etmektedirler. İbn Mes'ûd (r.a.)'un, Kûfe'de vali olduğu sırada kendisine ulaşan deprem haberi üzerine; “Muhammed (s.a.v.)'in ashâbı olan bizler, âyetleri (sıradışı hâdiseleri) bereket sayardık; sizler ise korkutma (tahvîf) sayıyorsunuz”<sup>66</sup> demesinin ardındaki sebep de muhtemelen budur. “Katıksız iman sahibi olan ashâb, aniden ortaya çıkan her âfeti, derece kazandıran birer mükâfat olarak görürken ve Allah'ı razı etmek için daha çok amel işlemeye teşvik sebebi sayarken; siz iman ve amelinizde nasıl bir eksiklik hissediyorsunuz da korkuya kapılıyorsunuz?” demek istemiş olmalıdır.

Ashâb-ı kirâm'ın gözünde, “Andolsun ki sizi biraz korku ve açlık; mallardan, canlardan ve ürünlerden biraz azaltma ile deneriz. Ey Peygamber,

---

kaderinden mi kaçıyorsunuz?” itirazına, “Evet Allah'ın kaderinden, yine Allah'ın kaderine kaçıyoruz” cevabını vermişti. Bk. Buhârî, “Tıbb”, 29 (No. 5397); Müslim, “Selâm”, 98 (No. 2219).

<sup>64</sup> en-Necm 53/31.

<sup>65</sup> Fussilet 41/16.

<sup>66</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî (Mevsûatü's-sünne: el-Kütübü's-sitte ve şürühühâ, 19)*, (Tunus-İstanbul: Dâru Sahnûn-Çağrı Yayınları, 1413/1992), “Mukaddime”, 5 (No. 29-30).

sabredenleri müjdele!”<sup>67</sup> âyeti ile “Bir deneme olarak sizi hayırla da, şerle de imtihan ederiz”<sup>68</sup> âyetinin tefsiriydi depremler. Onlar, başa gelen her musîbetin, kendi yapıp-ettikleriyle mutlaka bağlantılı; ama aynı zamanda onlara da keffâret olarak meydana geldiğini biliyor ve buna inanıyorlardı. Âfetin mantığını kavramanın en kestirme yolu, neticesine bakmaktı onlara göre:

*“Dağlar gibi dalgalar onları kuşattığı zaman, dini yalnız Allah’a has kılarak ihlâsla O’na yalvarırlar. Allah onları karaya çıkararak kurtardığı vakit içlerinden bir kısmı orta yolu tutar. Zaten bizim âyetlerimizi, ancak hâin nankörler bilerek inkâr eder.”*<sup>69</sup>

Yüce Rabbimizin cezasından affına, gazabından rahmetine, sarsıntısından sükûnetine kaçabilmek ümidimiz; âfetini ibadete, musîbetini tevbeyle, tahvîfini duâya çevirebilmek gayretimiz olmalıdır:

“Duâ, inen belâyâ ve inmeyen belâyâ karşı faydalıdır. Ey Allah’ın kulları duâya sarılınız!”<sup>70</sup>

---

<sup>67</sup> el-Bakara 2/155.

<sup>68</sup> el-Enbiyâ 21/35.

<sup>69</sup> Lokmân 31/32.

<sup>70</sup> Tirmizî, “Daavât”, 102 (No. 3548).

## Kaynakça

- BBC, "What Are The World's Deadliest Animals?". *BBC News*. Erişim 1 Haziran 2022. United Kingdom: 15.06.2016. <https://www.bbc.com/news/world-36320744>
- Belhî, Ebû Zeyd Ahmed b. Sehl. *Kitâbü'l-bed'i ve't-târîh*. thk. Halîl İmrân el-Mansûr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1417/1997.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali b. Mûsâ el- el-Horasânî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. 10 Cilt. Haydarâbad: Meclisü Dâirati'l-Meârif, 1. Basım, 1344/1925.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali b. Mûsâ el- el-Horasânî. *Şuabü'l-îmân*. thk. Abdülaliyy Abdülhamîd Hâmid - Muhtâr Ahmed en-Nedvî. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1423/2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî (Mevsûatü's-sünne: el-Kütübü's-sitte ve şürühuhâ, 1-2-3)*. 8 Cilt. Tunus-İstanbul: Dâru Sahnûn-Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrrahmân. *Sünenü'd-Dârimî (Mevsûatü's-sünne: el-Kütübü's-sitte ve şürühuhâ, 19)*. 1 Cilt. Tunus-İstanbul: Dâru Sahnûn-Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Devlettü'l-Kuveyt. "es-Salâtü li Ğayri'l-Küsûfi mine'l-Âyât". *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye*. nşr. Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye. 45 Cilt. 27/258. Mısır: Metâbiu Dâri's-Safve, 1. Basım, 1410-1414/1990-1993.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvud (Mevsûatü's-sünne: el-Kütübü's-sitte ve şürühuhâ, 7-8-9-10-11)*. 5 Cilt. Tunus-İstanbul: Dâru Sahnûn-Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed el-Asbahânî. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. 10 Cilt. Mısır: Dâru's-Seâde, 1394/1974.
- Ebu's-Şeyh, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-İsbahânî. *Kitâbü'l-Azame*. thk. Rıdâullâh b. Muhammed İdrîs el-Mübârekfûrî. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1408/1988.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî. *Müsnedü Ebî Ya'lâ*. thk. Hüseyin Selîm Esed. 13 Cilt. Dîmeşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1. Basım, 1404/1984.
- Ergin, Osman Nuri. *Mecelle-i Umûr-ı Beledîyye (1922)*. 9 Cilt. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, No. 21, 1995.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nîsâbüri. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafâ Abdülkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1411/1990.
- İçişleri Bakanlığı, Türkiye Cumhuriyeti. "AFAD ve Tarihçesi". *T.C. İçişleri Bakanlığı Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı*. Erişim 1 Haziran 2022. <https://www.afad.gov.tr/afad-hakkinda>
- İbn Ebi'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed el-Bağdâdî el-Kuraşî. *Kitâbü'l-Ukûbât (el-Ukûbâtü'l-ilâhiyye li'l-efrâdi ve'l-cemâât)*. thk. Muhammed Hayr Ramadân Yûsuf. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1416/1996.
- İbn Ebi Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed el-Absî el-Kûfî. *el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-ehâdisi ve'l-âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1409/1988.



- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed el-Büstî es-Sicistânî. *es-Sahîh (Sahîhu'bnî Hibbân bi tertîbi'bnî Belbân)*. thk. Şuayb el-Arnaût. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1414/1993.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî. *Fethu'l-kadîr (Şerhu'l-Hidâye)*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *Sünenü'bnî Mâce (Mevsûatü's-sünne: el-Kütübü's-sitte ve şürühuhâ, 17-18)*. 2 Cilt. Tunus-İstanbul: Dâru Sahnûn-Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- İbn Receb, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ahmed el-Hanbelî. *Fethu'l-bârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Târık b. İvadillâh b. Muhammed. 6 Cilt. Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 2. Basım, 1422/2001.
- Kandilli. “Genel Bilgiler”. *Boğaziçi Üniversitesi Kandilli Rasathanesi ve Deprem Araştırma Enstitüsü*. Erişim 1 Haziran 2022. İstanbul: 1995-2000. [http://www.koeri.boun.edu.tr/sismo/bilgi/sss\\_tr.htm](http://www.koeri.boun.edu.tr/sismo/bilgi/sss_tr.htm)
- Kazvîni, Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfîi. *et-Tedvîn fî ahbâri Kazvîn*. thk. Azîzullah el-Utâridî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1408/1987.
- Köse, Ali - Küçükcan, Talip. *Doğal Afetler ve Din: Marmara Depremi Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2000.
- Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Meâli*. çev. Sadrettin Gümüş - Hayrettin Karaman - Ali Özek - İbrahim Kafi Dönmez - Mustafa Çağırıcı - Ali Turgut. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 4. Basım, 2022.
- Mikkelson, David. “Triangle of Life - Earthquake Survival Tips”. *Snopes Media Group Inc*. Erişim 1 Haziran 2022. US: 31.03.2014. [www.snopes.com/fact-check/triangle-of-life](http://www.snopes.com/fact-check/triangle-of-life)
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî en-Nisâbüri. *Sahîhu Müslim (Mevsûatü's-sünne: el-Kütübü's-sitte ve şürühuhâ, 4-5-6)*. 3 Cilt. Tunus-İstanbul: Dâru Sahnûn-Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- National Geographic. “What is an Earthquake?”. *Forces of Nature*. Erişim 1 Haziran 2022. <https://www.nationalgeographic.org/forces-nature/earthquakes.html>
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb el-Horasânî. *Sünenü'n-Nesâî (Mevsûatü's-sünne: el-Kütübü's-sitte ve şürühuhâ, 15-16)*. 8 Cilt. Tunus-İstanbul: Dâru Sahnûn-Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb el-Horasânî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasen Abdülmün'im Şelebî. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1421/2001.
- Okumuş, Ejder. “Tabii Afetler, Din ve Toplum: Marmara Depremi Örneği”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 15/3 (2002), 339-373.
- Pulur, Hasan. “Keçecizadeler...”. *Milliyet*. Erişim 1 Haziran 2022. İstanbul: 03.02.2008. <https://www.milliyet.com.tr/yazarlar/hasan-pulur/kececizadeler-237693?sessionid=2>
- San'ânî, Ebû İbrahim Muhammed b. İsmail el-Emîr. *Sübülü's-selâm şerhu bülûği'l-merâm*. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 4. Basım, 1379/1960.
- Sawe, Benjamin Elisha. “How Many Tectonic Plates Are There?”. *WorldAtlas*. Erişim 1 Haziran 2022. Kanada: 12.08.2020. <https://www.worldatlas.com/articles/major-tectonic-plates-on-earth.html>

- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr el-Hudayrî. *Keşfü's-salsale an vaşfi'z-zelzele*. thk. Muhammed Kemâlüddîn İzzüddîn. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1407/1987.
- Şâfiû, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *Kitâbü'l-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife. 1410/1990.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *Müsnedü Ahmede'bni Hanbel (Mevsûatü's-sünne: el-Kütübü's-sitte ve şürühuhâ, 21-22-23)*. 6 Cilt. Tunus-İstanbul: Dâru Sahnûn-Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb. *Kitâbü'd-Duâ'*. thk. Mustafâ Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1413/1992.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Târik b. İvadillâh b. Muhammed - Abdülmuhsin b. İbrâhim el-Hüseynî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1415/1995.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, 1415/1994.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hecr li'-Tibâati ve'n-Neşr, 1. Basım, 1422/2001.
- Tayâlisî, Ebû Dâvud Süleyman b. Dâvud el-Fârisî el-Basrî. *el-Müsned*. thk. Muhammed b. Abdilmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Kahire: Dâru Hecr li'-Tibâati ve'n-Neşr, 1. Basım, 1419/1999.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevra. *Sünenü't-Tirmizî (Mevsûatü's-sünne: el-Kütübü's-sitte ve şürühuhâ, 12-13-14)*. 5 Cilt. Tunus-İstanbul: Dâru Sahnûn-Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Toprak, Hikmet. “Deprem Sırasında Yapmanız Gerekenler... ÜÇGEN...”. *Toprak Home Page: Hosted by Dokuz Eylül University*. Erişim 1 Haziran 2022. İzmir: 21.10.2005. [web.deu.edu.tr/atiksu/ana76/ana76-6.html](http://web.deu.edu.tr/atiksu/ana76/ana76-6.html)
- Uleyş, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Mâlikî. *Minahu'l-celîl şerhu muhtasari Halîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1409/1989.
- Wall, Mark. “Asteroid That Killed The Dinosaurs: Likely Origin And What We Know About The Famous Space Rock”. *Space.com*. Erişim 1 Haziran 2022. New York: 16.08.2021. <https://www.space.com/dinosaur-impactor-origin>
- Yaman, Yusuf. “Nüktedanlardan Nükteleler”. *Academia.edu*. Erişim 1 Haziran 2022. İstanbul: 03.02.2008. <https://www.academia.edu/6509171>

## Usul İslam Araştırmaları

ISSN 1305-2632 | e-ISSN 2147-8279

Ekim/October 2022, 38 (38): 55-80

### Mes‘ûdî’nin Tarih Yazıcılığında Bir İstitrât Örneği Olarak Abbâsiler ile Bizans Arasındaki Esir Mübadeleleri

Captive Exchanges Between Abbasid Caliphate and Byzantium as an  
Example of Digression in al-Mas‘ûdî’s Historiography

**Zeynep Kaya Ünal**

Arş. Gör., Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi  
ve Sanatları Anabilim Dalı, İslam Tarihi Bilim Dalı.

zeynep.kaya@marmara.edu.tr | ORCID: 0000-0002-0346-1043

#### Makale Bilgisi/Article Information

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

**Geliş Tarihi/Received:** 15 Ağustos/August 2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 03 Eylül/September 2022

**Yayın Tarihi/Published:** 01 Ekim/October 2022

**Yayın Sezonu/Pub Date Season:** Ekim/October

**Cilt/Volume:** 38

**Sayı/Issue:** 38

**Sayfa/Pages:** 55-80

**Cite as/Atf:** Kaya Ünal, Zeynep. “Mes‘ûdî’nin Tarih Yazıcılığında Bir İstitrât  
Örneği Olarak Abbâsiler ile Bizans Arasındaki Esir Mübadeleleri [Captive  
Exchanges Between Abbasid Caliphate and Byzantium as an Example of Digression  
in al-Mas‘ûdî’s Historiography]”. Usul İslam Araştırmaları-Usul Islamic Studies  
38/38 (Ekim 2022): 55-80.  
<https://doi.org/10.56361/usul.1162492>

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

**Yayıncı/Published by:** İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi/İstanbul Sabahattin  
Zaim University.

**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 Kaya Ünal).

### Özet

Mes'ûdî'nin *ahbâr* alanında günümüze ulaşan iki eseri bulunmaktadır. Müellifin tarih yazımında *ahbâr*, tüm ilimlerin kendisinden çıktığı ana membadır. Dolayısıyla siyasetten felsefeye, edebiyattan kültüre oldukça geniş bir sahayı kapsamaktadır. Bu sebeple Mes'ûdî, “her bâbda başlıkta zikredilmeyen konulara” da yer verdiğini belirtmiştir. Ancak bunu gerçekleştirmek için, konu başlıklarıyla ilişkili meselelerin ele alınmasını mümkün kılacak bir üsluba ihtiyaç vardır. Mes'ûdî bu ihtiyacı, edebiyat sahasında bir anlatı unsuru olan istitrâtı (ara söz) tarih yazıcılığına dahil ederek karşılamış; bu sayede ilgili gördüğü konuları metnin içerisine yerleştirmiştir. İstitrât vesilesiyle hem otobiyografik bilgilere yer verme hem de biyocoğrafya, sosyo-kültürel unsurlar, felsefî meseleler gibi pek çok konuyu içine alan kapsamlı bir metin inşa etme imkânına kavuşmuştur. Fakat müellifin üslubunda istitrâtın görevi bununla sınırlı değildir. Zira *Mürücü'z-zehab*'de bölümlerin içinde kullanılan istitratlar, *et-Tenbîh ve'l-işrâf*'a geldiğinde bizzat bölüm olarak sunulabilmektedir. Abbâsîler ile Bizans arasındaki esir değişimlerini inceleyen ara söz de böyledir. Bu makalede Mes'ûdî'nin istitrât kullanımının seyrini takip etmek için; öncelikle müellifin bu üsluba sıklıkla yer verdiği eseri *Mürücü'z-zehab*'deki örneklerden hareketle, mezkûr usulü hangi amaçlarla kullandığına dikkat çekilecektir. Akabinde esir mübadelelerini inceleyen *et-Tenbîh ve'l-işrâf*'taki bölüm, söz konusu metodun gelişimi bağlamında değerlendirilecektir.

**Anahtar kelimeler:** İslâm Tarihçiliği, Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-işrâf*, İstitrât, Esir Mübadeleleri

## Captive Exchanges Between Abbasid Caliphate and Byzantium as an Example of Digression in al-Mas'ûdî's Historiography

### Abstract

al-Mas'ûdî has two works that have survived in the field of *akhbar*. In his historiography, *akhbar* is the main source from which all sciences emerge. Therefore, it covers a wide field. For this reason, al-Mas'ûdî stated that he included "subjects that are not mentioned in the title in every chapter". However, to achieve this, there is a need for a style that will make it possible to deal with the issues related to the headings. al-Mas'ûdî met this need by including digression (istitrat), which is a narrative element in literature, in historiography. In this way, he placed the relevant subjects in the text. However, digression's task in his style is not limited to this. Because the digressions used in the chapters in *Murûj al-dhahab*, can be presented as a section when it comes to *al-Tanbîh wa al-ishrâf*. The digression that examines the captive exchanges between the Abbasids and Byzantium is such. In this article, to follow Mas'ûdî's use of digression, firstly, it will be pointed out for what purposes he used the aforementioned method, based on the examples in *Murûj*. Subsequently, the section examining the exchange in *al-Tanbîh* will be evaluated in the context of the development of the method.

**Keywords:** Islamic Historiography, al-Mas'ûdî, *al-Tanbîh wa al-ishrâf*, Digression, Captive Exchanges

### ذكر الألفية بين العباسية والبيزنطية كمثال الاستطراد في كتابة التاريخ المسعودي

#### ملخص

للمسعودي كتابان باقيا حتى يومنا هذا في مجال الأخبار. في كتابة تاريخ المسعودي، فإن الأخبار هي المصدر الرئيسي الذي يستخرج منه كل علم. لذلك، فهو يغطي مجالاً واسعاً جداً من السياسة إلى الفلسفة، ومن الأدب إلى الثقافة. لهذا السبب، ذكر المسعودي أيضاً "أنه يأتي في كل باب مما ذكرناه من أنواع العلوم وفنون الأخبار والآثار ما لم تأت عليه تراجم الأبواب". ولتحقق ذلك، هناك حاجة إلى أسلوب يجعل من الممكن التعامل مع القضايا المتعلقة بتراجم الموضوعات. وقد راح المسعودي هذه الحاجة بتضمين الاستطراد، وهو عنصر سردي في مجال الأدب، في التأريخ. وبجهد الطريقة، وضع الموضوعات التي رأى أنها ذات صلة بالنص الأصلي. بمناسبة الاستطراد أتاحت له الفرصة التضمين معلومات السيرة الذاتية وإنشاء نص شامل يغطي العديد من الموضوعات. ومع ذلك، فإن مهمة الاستطراد في أسلوب المؤلف لا تقتصر على هذا. لأن يمكن عرض الاستطرادات المستخدمة في أبواب مروج الذهب باب تاما في التنبيه والإشراف. مثال هذا الاستطراد الذي يفحص الغدية بين العباسيين والبيزنطيين. في هذا المقال، لتابعة مسار استخدام المسعودي للاستطراد، أولاً، سيتم الإشارة إلى الأغراض التي استخدمها بجهد الطريقة، بناءً على الأمثلة الموجودة في المروج. بعد ذلك، سيتم تقييم القسم الذي يدرس تبادل الأسرى في التنبيه في سياق تطوير هذا الأسلوب.

الكلمات المفتاحية: كتابة التاريخ الإسلامي، المسعودي، التنبيه والإشراف، الاستطراد، الألفية

## Giriş

Tarih ve coğrafya ilmine yaptığı katkılar ile tanınan Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî (öl. 345/956), hayatının çoğunu seyahat ederek geçirmiştir. O gün bilinen dünyanın büyük bölümünü ziyaret eden müellif eserlerinde; seyahatlerinde edindiği bilgiler, karşılaştığı meşhur kimseler, erişebildiği kitaplar gibi çok farklı konulara yer vermektedir. Müellifin *ahbâr* alanında yararlandığı materyalin çeşitliliğinden kaynaklanan bu konu genişliği, eserlerinin birincil tarih kaynağı olarak değerini artıran bir unsur olarak öne çıkmaktadır. Nitekim günümüze ulaşan iki eseri *Mürûcü'z-zeheb ve meâdinü'l-cevher fi tuhafî'l-eşrâf mine'l-mülûk ve ehli'd-dirâyât* ile *et-Tenbîh ve'l-işrâf*, bu sahada kaleme alınmıştır.

Mes'ûdî'nin ilim tasnifinde, bütün ilimlerin ana kaynağı *ahbârdır*.<sup>1</sup> Bu tanımlamada *ahbâr* ile *tarih* birbirini doğrudan karşılayan iki terim değildir. *Tarih* daha ziyade takvim bilimleri ve kronolojiyle ilgiliyken; *ahbâr*, tarih yazımının edebiyatla harmanlanmış bir türüdür. Müellif *Mürûc*'un girişinde yer verdiği kaynak listesinde de *ahbâr* ile *tarih* telifini farklı ihtisas sahaları olarak değerlendirmiştir.<sup>2</sup> Ona göre *ahbâr*, bir taraftan fıkha ve güzel ahlaka diğer taraftan hükümdarların siyasetine ve edebiyata kaynaklık eden ilim dalıdır.<sup>3</sup> Mes'ûdî, bütün ilimlerin *ahbârdan* neşet ettiğini ifade ederken bir anlamda kendi telif serüvenine de işaret etmektedir. Çünkü hayatı boyunca kelâm, dinler ve mezhepler tarihi, seyahatname gibi pek çok türde eser veren müellifin yazın yolculuğu *ahbâr* ile sona ermiştir. Öyle ki yaşamının son döneminde kaleme aldığı eserlerin çoğu bu sahadadır.<sup>4</sup> *Mürûc* ile *et-Tenbîh* arasında *ahbâr* alanında üç eser daha yazmıştır.<sup>5</sup> Bu durum onun ilim tasnifinde *ahbârı* en yüksek merteye kabul etmesinin bir sonucu olarak; kendi telif sürecinin, nihai ilim olan *ahbâra*

---

<sup>1</sup> Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali el-Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*, thk. Kemal Hasan Mer'î (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1425/2005), 2/53.

<sup>2</sup> Mes'ûdî, *Mürûc*, 2/16-23.

<sup>3</sup> "Fıkıh ondan çıkar, fesahat ondan yararlanır, ashâb-ı kıyas (müteteklimler) [hükümlerini] onun üzerine bina eder. Makâlât ehli ondan hüküm çıkarır. İnsanlar bilgiyi ondan alır. Filozofların örnekleri onda bulunur. Güzel ahlak ondan alınır. Edebiyat ve hükümdarların siyaseti konusunda ona başvurulur. Her ilginçlik onunla bilinir... Ahbâr ilminin diğer ilimlere üstün olduğu açıktır." Mes'ûdî, *Mürûc*, 2/53.

<sup>4</sup> Telif ettiği otuz altı kitabın açıklamalı bibliyografyası için bk. Tarîf Khalidî, *Islamic Historiography: The Histories of Mas'ûdî* (Albany: State University of New York Press, 1975), 154-164.

<sup>5</sup> Bunlar *Fünûnü'l-me'ârif ve mâ cerâ fi'd-dühûri's-sevâlif*, *Zehâirü'l-ulûm ve mâ kâne fi sâlihi'd-dühûr ve el-İstizkâr limâ cerâ fi sâlihi'l-âsâr*'dir. Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali el-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-işrâf*, thk. Abdullah İsmâil es-Sâvî (Kahire: Mektebetü's-Şarki'l-İslâmiyye, 1357/1938), 85.

vardığı şeklinde yorumlanabilir.<sup>6</sup> Müellifin yazın yolculuğu bu şekilde bir tekâmül süreci olarak değerlendirilirse, bu zincirin son halkası da *et-Tenbîh* olmaktadır.

Hayatının son döneminde Mısır'ın Fustat şehrine yerleşen Mes'ûdi, bugün elimizde bulunan iki eseri *Mürûc* ve *et-Tenbîh*'i burada telif etmiştir. Ansiklopedik nitelikteki bu eserler kâinatın yaratılışı ve coğrafya konularıyla başlamakta, tarihle devam etmektedir. Rum ve Sâsânî hükümdarlarına geniş yer ayrılmış, Hindistan ve Çin'e dair malumat verilmiş, sadece coğrafi açıdan değil tarihsel açıdan da bilinen dünyanın genel bir tablosu çizilmeye çalışılmıştır. Eserlerin İslâm tarihine tahsis edilen bölümü ise müellifin dönemine kadar ulaşmaktadır. Hem çağdaşı olan hem de kaynakları arasında yer alan *Târihü'l-ümem ve'l-mülûk* yazarı Taberî'nin (öl. 310/923) aksine Mes'ûdi, eserlerini yıl esası yerine halifelerin dönemlerine göre tasnif etmiştir. Müellif, Taberî'den övgüyle bahsettiği halde onun rivayet nakline dayanan yazın metodunu da tercih etmemiştir.<sup>7</sup> İsnadları hafzetmeyi usul olarak benimsemiş, nadiren senetli rivayetlere yer vermiştir.<sup>8</sup> *et-Tenbîh ve'l-işrâf*, Mes'ûdi'nin son eseri olmanın yanı sıra tüm eserlerinin muhtasarı olması bakımından da dikkate değerdir. Zira içerdiği konular açısından *Mürûcü'z-zeheb* ile neredeyse aynıdır. Ancak *Mürûc*'da sıklıkla rastlanan konular arası geçişler, meselelerin farklı bölümlerde parçalara bölünerek tartışılması, anlatıma konuyla doğrudan ilgili olmayan meselelerin dahil edilmesi gibi metnin akışını bozduğu düşünülen unsurlar *et-Tenbîh*'te yer almamaktadır.

Makalenin konusunu teşkil eden *et-Tenbîh*'teki “Müslümanlarla Rumlar Arasındaki Esir Değişimleri” başlığı, iki eser arasında konu açısından göze çarpan farklılıklardan biridir.<sup>9</sup> İki eserin içerikleri incelendiğinde genel temâyül, hacminin de bir neticesi olarak *Mürûc*'da konuların hem daha çeşitli hem de daha ayrıntılı ele alınmasıdır. Ancak esir değişimleriyle ilgili bahis, bunun tam tersi bir yönelimle yazılmıştır. Zira Mes'ûdi *Mürûc*'da, *et-Tenbîh*'te zikrettiği esir mübadelelerinden sadece üç tanesine yer vermiş, onları da topluca anlatmak yerine müteferrik olarak ilgili halifelerin dönemlerini işlerken kaydetmiştir.

<sup>6</sup> Tarif Khalidi, *Arabic Historical Thought in the Classical Period* (Cambridge : Cambridge University, 1994), 133.

<sup>7</sup> Mes'ûdi, *Mürûc*, 1/13.

<sup>8</sup> Taberî'den nakledilen bazı rivayetler için bk. Mes'ûdi, *Mürûc*, 2/222; 3/8, vd.

<sup>9</sup> Mes'ûdi, *et-Tenbîh*, 160-166.

Burada dikkate değer olan bir diğer nokta Mes'ûdî'nin bu başlığı, *et-Tenbîh*'in peygamberler tarihiyle başlayan ve İslâm tarihiyle devam eden bölümüne geçmeden hemen önce mütalaa etmiş olmasıdır. Çünkü Abbâsiler dönemiyle ilgili bir konu olmasına rağmen, İslâm tarihi anlatısının takvime uygun bir noktada kaydedilmemiştir. Bilakis konunun kronolojik tasnife giriş yapmadan önce irdelenmesi tercih edilmiştir. Dolayısıyla kendi içinde tarihi seyrine uygun olarak anlatılan esir değişimleri, eserin genel kronolojisi bakımından dışarıda kalmaktadır. Bu, başlığın istitrât olduğuna işaret eden önemli bir noktadır.

### Mes'ûdî'nin İstitrât Kullanımı

İstitrât, nazım ya da nesir olsun edebî metinlerde konuyla doğrudan bağlantısı bulunmayan meselelerin, bir münasebet ihdâs edilerek ara söz şeklinde anlatılmasına verilen isimdir.<sup>10</sup> İstitrât, Mes'ûdî'nin eserlerinde sık rastlanan bir anlatı unsurudur. Zira müellif konudan konuya geçerek ya da bir meseleye farklı bölümlerde tekrar yer vererek oldukça parçalı anlatıma sahip bir metin ortaya koymuştur. Bu durum özellikle *Mürûc* için geçerlidir.<sup>11</sup> Kendisi de *Mürûc*'un içeriğinde “her bâbda, başlığında zikredilmeyen konulara yer verdiğini” ifade etmektedir.<sup>12</sup> Çünkü yer altı sularına nasıl ulaşılacağı<sup>13</sup> ya da at yarışları<sup>14</sup> gibi konular eserde anlatıldığı halde, dışarıdan bakan okuyucu için hangi başlıkta kaydedilmiş olabileceklerini tahmin etmek mümkün değildir. Oysa müellif denizlerle ilgili bilgi verirken çiftçilerin yeraltı su kaynaklarını bulmak için kullandıkları metodları da zikretmiştir. Benzer şekilde Emevî halifesi Velîd b. Yezîd'in (125-126/743-744) at yarışlarına düşkün olduğunu kaydetmekle yetinmemiş, bu yarışların nasıl düzenlendiği ya da yarışlara hangi atların katıldığıyla ilgili ayrıntılı bilgilere yer vermiştir. Mes'ûdî'nin telif usulündeki konuyu bölen bu anlatılara, istitrât adı verilmektedir.<sup>15</sup>

<sup>10</sup> İsmail Durmuş, “İstitrât”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23/401-402.

<sup>11</sup> Örneğin; Mes'ûdî, Abbâsiler döneminde vezirlik gibi önemli devlet görevlerinde bulunmuş bir aile olan Bermekilerin gözden düşüşünü anlattığı bölümde aşk ile ilgili uzun bir istitrâta yer vermiştir. Bu istitrâtın, müellifin Bermekilerin çöküşüyle ilgili fikirlerini ifade edecek şekilde yorumlandığı bir araştırma için bk. Julie Scott-Meisami, “Mas'ûdî on Love and the Fall of the Barmakids”, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 121/2 (1989), 252-277.

<sup>12</sup> Mes'ûdî, *Mürûc*, 1/22-23.

<sup>13</sup> Mes'ûdî, *Mürûc*, 3/102.

<sup>14</sup> Mes'ûdî, *Mürûc*, 3/181.

<sup>15</sup> Cevad Ali, “Mevâridü Târîhi'l-Mes'ûdî”, *Sümer* 20/1-2 (1964), 21.



Telif unsuru olarak istitrât; konuyla ilgili başka izahlara yer vermek, okuyucunun ya da dinleyicilerin ilgisini canlı tutmak gibi çeşitli amaçlarla araya anekdot ya da hikâye eklemek şeklinde uygulanmaktadır.<sup>16</sup> Aslında bu hedefler Mes'ûdi'nin eserlerinde belirttikleriyle uyumludur. Çünkü o, *ahbâr* ilminin hem bilgili hem bilgisiz kimselere hitap ettiğini ve herkesin istifade edeceği şekilde telif edildiğini ifade etmektedir.<sup>17</sup> Diğer taraftan bu şekildeki ara söz kullanımı, parçalı anlatıma sebep olması dolayısıyla, müellifin eleştirildiği ana noktalardan birini teşkil etmektedir. Hatta eserlerinde derinliği olmayan sathî bilgilere yer verdiği<sup>18</sup> ya da aynı anda tek bir meseleye yoğunlaşmak yerine birden fazla konuyla ilgilendiği için böyle bir anlatımın ortaya çıktığı düşünülmüştür.<sup>19</sup> Bir açıdan *Mürûc*'daki konu dağınıklığından yola çıkılarak, istitrâtların bir eksiklik olarak yorumlanması doğaldır. Diğer taraftan *et-Tenbîh* incelendiğinde müellifin konuyu böldüğü düşünülebilecek bu tür ara sözlere oldukça az yer verdiği görülmektedir. Eserin içeriği, konu başlıklarında belirtilen konularla sınırlı tutulmuş, başlığın çizdiği sınırlara çoğunlukla sadık kalınmıştır. Ayrıca esir değişimlerini anlatan kısımda olduğu gibi istitrâtlar da başka konuların içine serpiştirilmemiş, bilakis kendi içinde tam bir metin olarak kaleme alınmıştır. Bu değişim müellifin istitrât metodunu yazın serüveni boyunca geliştirdiği şekilde yorumlanabilir. Dolayısıyla *Mürûc*'daki istitrâtların temel özellikleri değerlendirilerek Mes'ûdi'nin tarih yazıcılığında bu metodu ne amaçla kullandığı ve geliştirdiği, neticede de *et-Tenbîh*'te nasıl uyguladığı tespit edilebilir.

*Mürûc*'da yer alan istitrâtlar kullanım alanlarına bakıldığında temelde iki tür altında toplanabilir: Anekdotalar ve açıklamalar. Hükümdarlar, yöneticiler ya da toplumun önde gelen simalarıyla ilgili çok sayıda anekdota yer veren müellif, bu ara sözleri onların karakterlerini tanımlamak ya da siyasî duruşlarını ortaya koymak için bir araç olarak kullanmıştır. Meselâ; Hz. Ebû Bekir (11-13/632-634) ile Ebû Süfyân (öl. 31/651-52) arasındaki diyalog, halifenin İslâmî anlayışı cahiliyeden getirilen değer yargılarının üstünde tutmasını vurgulamaktadır.<sup>20</sup>

<sup>16</sup> Durmuş, "İstitrât", 23/401.

<sup>17</sup> "وهو علم يستمتع بسماعه العالم والجاهل، ويستعذب موقعه الأحق والعاقل" Mes'ûdi, *Mürûc*, 2/53.

<sup>18</sup> C. Brockelmann, "al-Mas'ûdî", *The Encyclopaedia of Islam*, ed. M. Th. Houtsma ve A. J. Wensick vd. (Leiden: Brill, 1936), 3/403; C. Brockelmann, "Mes'ûdî", *İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1979), 8/144.

<sup>19</sup> Cevad Ali, "Mevâridü Târîhi'l-Mes'ûdî", 21.

<sup>20</sup> Hz. Ebû Bekir Ebû Süfyân'ı huzuruna çağırarak azarlamış, Ebû Süfyân da kendisini affettirmek için halifeye yaltaklanmaya başlamıştır. Halifenin babası Ebû Kuhâfe, sesleri işitip durumu öğrenince

Benzer şekilde Yezîd b. Muâviye'nin (60-64/680-683) babasının siyasî tutumunu sürdürmeyi hedeflediğine işaret eden noktaları Abdülmelik b. Mervân (65-86/685-705) ile arasında geçen konuşmadan okumak mümkündür.<sup>21</sup> Mes'ûdi bu tür anekdotları çoğunlukla halifelerin dönemini anlatırken ya da ilgili şahısların vefatı hakkında bilgi verirken aktarmıştır. Örneğin; Velîd b. Abdülmelik döneminde (86-96/705-715) vefat haberine yer verdiği Ubeydullah b. Abbâs'la (öl. 58/678) ilgili anekdot, onun cömertliğinden bahsetmektedir.<sup>22</sup> Açıklamalarda ise Mes'ûdi'nin otobiyografik bilgilere yer verdiği ve seyahatleri sırasında gördüğü kimselerden ya da karşılaştığı durumlardan bahsettiği dikkati çekmektedir.<sup>23</sup> Ayrıca farklı dini ve mezhebi inanışlar,<sup>24</sup> yeryüzünde konuşulan diller<sup>25</sup> gibi çok çeşitli konularda elde ettiği bilgiyi de açıklama türünden ara sözlerle aktarmıştır. Aslında bu istitrâtlar sayesinde eserin çerçevesi sosyal tarih, mezhepler tarihi, hatta coğrafyanın tarih üzerindeki etkisini inceleyen çevre tarihi gibi bugün tarih sahasının alt dalları olarak görülen geniş bir alanı kapsayabilmektedir.

Mes'ûdi'nin hangi tür ara sözleri kullandığı genel hatlarıyla belirlendikten sonra, bu istitrâtların metin içindeki görevleri değerlendirilebilir. Çünkü ara sözler metne dışarıdan yapılan müdahaleler izlenimi verdiklerinden, eseri istitrâtları dışarıda tutarak değerlendirme temayülü ortaya çıkabilmektedir. Oysa istitrâtlar da metnin içeriğini ve anlamını şekillendiren temel bir unsurdur. Ara sözlerin işlevleri; akış kronolojisini kırarak zamanı genişletmek, zaman ve mekân bakımından farklı bir duruma geçiş imkânı sağlamak, neden-sonuç ilişkisinin kurulmasını temin etmek ve metnin mesajını zaman üstü bir konuma taşımak

---

oğlunu "daha dün Kureyş'in efendisi" olan Ebû Süfyan'a karşı sesini yükseltmemesi için uyarmıştır. Ancak Hz. Ebû Bekir "Babacım! Allah İslâm'la bir kavmi yüceltti bir başkasını zelil etti." şeklinde cevap vermiştir. Mes'ûdi, *Mürûc*, 2/236.

<sup>21</sup> Yezîd, talebi üzerine Abdülmelik b. Mervân'a Hicaz bölgesinde çok kıymetli bir arazi tahsis etmiştir. Bu ihsanı yapmasının sebebini açıklarken "İnsanlar onun halife olacağını iddia ediyorlar. Eğer doğru söylüyorlarsa aramızı yapmış olduk. Eğer yalan söylüyorlarsa da onu kendimize bağlamış olduk." ifadelerini kullanmıştır. Mes'ûdi, *Mürûc*, 3/61. Yezîd'in bu tavrı babası Muâviye'nin insanlarla ilişkilerinde belli bir mesafeyi korumaya özen gösteren; bu amaçla kendisinden uzaklaştıklarında onlara yakınlaşıp, kendisine yaklaştıklarında ise uzaklaştığını açıkladığı ifadeleriyle uyumludur. Ahmed b. Ebû Ya'kûb Ya'kûbi, *Târîhu Ahmed b. Ebi Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih el-Kâtibi'l-Abbâsî ma'rûf bi'l-Ya'kûbi*, thk. M. Th. Houtsma, (Leiden: Brill, 1883), 2/283.

<sup>22</sup> Mes'ûdi, *Mürûc*, 3/135.

<sup>23</sup> Mes'ûdi, *Mürûc*, 1/14, 99, vd.

<sup>24</sup> Mes'ûdi, *Mürûc*, 2/101, 192, vd.

<sup>25</sup> Mes'ûdi, *Mürûc*, 1/175; 2/152, vd.

şeklinde genel başlıklar halinde sıralanmaktadır.<sup>26</sup> Burada zikredilen maddeler, *et-Tenbîh*'te yer alan "Müslümanlar ile Bizans Arasındaki Esir Değişimleri" başlığının metindeki işlevini açıklamak için uygun bir zemin teşkil etmektedir.

Mes'ûdî, eserlerini yeryüzünün coğrafyasını ve ilkçağlarda yaşayan yedi milletin tarihini açıklayacak şekilde tasnif etmiştir. Bu milletlerin tarihini anlatırken kendi içlerinde kronolojik bir sistem benimsemiş, konuyu alt bölümlere ayırmak için ise hanedanları esas alan bir tasnife yönelmiştir. Hakkında en geniş malumat verdiği milletlerin Farisiler ve Rumlar olduğu görülmektedir. Rumlar hakkında bilgi verirken; Yunan tarihinden başlayarak Bizans'ın hâkimiyetine, yani kendi yaşadığı döneme kadar uzanmıştır. Bizans tarihini anlattığı bölümde ise hanedanlık değişimleri dışında İslâm'ın yayılışını da mihenk taşı olarak benimsemiş, hicreti milat olarak kaydetmiştir.<sup>27</sup> Ancak Bizans siyâsî tarihini anlatmayı bitirdikten sonra peygamberler tarihi ile başlattığı İslâm tarihine geçmeden önce yer verdiği iki konu daha bulunmaktadır. Bunların ilki "Roma'nın Sınırları" başlığını taşımakta ve Bizans topraklarının uzandığı son noktalar ile ülkenin dokuz eyaletinden bahsetmektedir. İkincisi de Abbâsiler ile Bizans arasındaki esir değişimleridir.<sup>28</sup>

*Mürûc*'da tarihi seyri içinde ilgili yerlerde geçen esir değişimi haberleri *et-Tenbîh*'te daha geniş bir kaynak havuzundan yararlanılarak bir araya getirilmiş ve bütüncül bir üslupla sunulmuştur. Aslında *et-Tenbîh*'in üslûp itibarıyla *Mürûc* ile kıyaslandığında daha açık bir anlatıma sahip olduğu görülmektedir. Zira *et-Tenbîh*'te başlık-içerik uyumu sağlanmış, konuların ele alınış metodu netleştirilmiştir. Dolayısıyla daha az anekdot ve ara söze yer verilmiş; kullanılan istitrâtlar dahi tam bir anlatı halinde sunulmuştur. Yukarıda zikredildiği üzere *et-Tenbîh* Mes'ûdî'nin tarih yazımının en müttekâmil hali olarak kabul edilirse mezkûr değişimlerin bilinçli tercihler sonucu ortaya çıktığı neticesine varılabilir. Bu durumda *ahbâr* sahasının geniş konu havuzunu kapsamak için kullanılan istitrât metodunun da, belli bir meseleyi bütüncül bir bakış açısı ve kronolojik

<sup>26</sup> Mustafa Duman, "Yapısal ve İşlevsel Bir Anlatı Unsuru Olarak Ara Sözler: Kutadgu Bilig Örneği", *Milli Folklor* 16/124 (15 Aralık 2019), 22-24.

<sup>27</sup> Mes'ûdî, *et-Tenbîh*, 134.

<sup>28</sup> Burada Mes'ûdî, müslüman ve Rum ifadelerine yer vermektedir. Ancak belirttiğine göre; Emevîler döneminde bireysel fidyeye anlaşmaları yapılmışsa da devletler arasında bir anlaşma neticesinde gerçekleşen esir değişimi olmamıştır. Bu sebeple bahsi geçen mübadeleler Abbâsiler dönemine aittir. Mes'ûdî, *et-Tenbîh*, 160.

tasnifine uygun olarak ele alan bir tür monografi halinde sunulmasına doğru geliştiği söylenebilir. Bu haliyle Mes‘ûdî’nin mezkûr usulle yazdığı bir başlık, tarih yazımında rivayetçi tarihçiliğin karşı kutbunu temsil etmektedir. Bu da aynı zamanda Mes‘ûdî’nin *târih* ile *ahbârı* ayrı noktalarda konumlandırılan tutumuyla birlikte değerlendirildiğinde; böyle bir monografi sayılabilecek örnek istitrâtın, *ahbâr* yazımının bir unsuru olarak ele alınabileceğini göstermektedir.

Esir değişimleri örneği üzerinden istitrât kullanımıyla Mes‘ûdî’nin ulaştığı geniş çerçeveyi tespit edebilmek için, aynı dönemde kaleme alınmış ve bu konuyu işleyen eserlerden istifade etmek gerekmektedir. Mes‘ûdî’den önce umûmî tarih alanında eser veren isimler arasında, müellifin kaynağı olarak da işaret etmesinden ötürü öne çıkan isim Taberî’dir. *Târihü’l-ümem ve’l-mülûk*’ta da Abbâsîler dönemi rivayetleri arasında esir mübadeleleri hakkında bilgiler bulunmaktadır. Mes‘ûdî ile çağdaş kabul edilebilecek ve onlar gibi umûmî tarih sahasında eser telif etmiş bir diğer müellif ise Ya‘kûbî’dir (öl. 292/905’ten sonra). Ayrıca Ya‘kûbî’nin, Şii temayülüyle anılması ve seyyah olması gibi Mes‘ûdî’yle başka ortak noktaları da mevcuttur. Genel tarih sahasında daha erken bir dönemde eser kaleme alan Halife b. Hayyât’ın (öl. 240/854-55) *Târih*’inde de konuyla ilgili bilgiler bulunmaktadır. Dolayısıyla Halife b. Hayyât, Ya‘kûbî ve Taberî’nin konuyla ilgili verdiği bilgiler, esir değişimlerini ele alan *et-Tenbîh*’teki mezkûr başlıktakilerle birlikte değerlendirilerek Mes‘ûdî’nin tarih yazımındaki kaynaklık durumları tespit edilebilir. Aynı zamanda bu sayede müellifin istitrât metodunu tarih yazıcılığında kullanmasının, kendisinden önce aynı alanda kaleme alınan eserlerden farklı olarak hangi noktada gelişim sağladığına dair bir yoruma ulaşılabilir. Zira elde edilen bilgiler temel alınarak, Mes‘ûdî’nin mezkur istitrâtı yazarken ortaya koyduğu *ahbâr* metodu yorumlanabilir.

### Esir Değişimleri

İslâm’ın doğuşuyla birlikte karşı karşıya geldiği iki egemen güçten biri olan Bizans İmparatorluğu, Sâsânî devletinin ortadan kaldırılmasıyla birlikte, İslâm dünyasının cihat için yöneldiği ana güzergâhı teşkil etmiştir. Müslümanların yaz ve kış aylarında Bizans topraklarına düzenli seferler (savâif ve şevâtî) yapmaları, Hz. Ömer döneminde başlayan bir gelenektir ve Abbâsîler zamanında da devam etmiştir. Merkezî yönetim güçlü olmadığı durumlarda bile sugûr (sınır boyları) bölgelerini elinde tutan Abbâsîlere bağlı hanedanlar, seferlerin sürdürülmesine gayret göstermişlerdir. Dolayısıyla taraflar Anadolu

topraklarında, çatışmaların devam etmesi nedeniyle, güç dengesini korumaya çalışmıştır. Savaş ortamı, tarafların sürekli olarak esir almalarını ve barış anlaşması sağlandığında bu esirlerin mübadele edilmesini gerekli kılmaktadır. Mes'ûdî *et-Tenbîh*'te on iki tanesini güvenilir kabul ettiği, altısını ise “meşhur ve maruf olmadıkları için” sahih saymadığı esir değişimine yer vermiştir.<sup>29</sup> Aşağıda bu mübadelelerle ilgili verilen bilgiler Halife b. Hayyât, Ya'kubî ve Taberî'nin verdiği bilgilerle birlikte sırasıyla anlatılmaktadır.

Abbâsiler ile Bizans arasında kaynaklarda tespit edilen ilk esir değişimi, Mes'ûdî'nin listesinde yer almamaktadır. Tâberî'nin naklettiği bilgiye göre Halife Mansûr (136-158/754-775) döneminde 139/756-757 senesinde icra edilen mübadele ile Bizanslıların Malatya ve Erzurum gibi müslümanların yaşadıkları bölgelerden ele geçirdikleri esirler kurtarılmıştır.<sup>30</sup>

Mes'ûdî'nin ifade ettiğine göre Bizans ile Araplar arasında ilk esir değişimi, 189/804-805 senesinde Hârûnürreşîd döneminde (170-193/786-809) vuku bulmuştur. Müellifin kabul ettiği on iki mübadele anlaşmasının ilki budur. Ancak bu tarihten önceye tekabül eden iki mübadeleye daha bölümün sonunda, rivayetleri doğru kabul etmediğini belirterek yer vermiştir. İlki, Mehdî-Billâh (158-169/775-785) döneminde vuku bulan ve müellifin Nakkâş el-Antakî tarafından yönetildiğini belirtmekle iktifa ettiği mübadeledir.<sup>31</sup> Halife b. Hayyât'ın 167/783-84 yılında Abdülhamid b. Dahhâk önderliğinde hayata geçirildiğini ifade ettiği anlaşma da bu olabilir.<sup>32</sup> Bu mübadele, Ya'kubî'nin naklettiği 159/776 yılında Bizanslıların Samsat'a (Samosata) düzenledikleri saldırıda çok sayıda esir ele geçirdiklerini belirten haberle ilgilidir.<sup>33</sup> Burada ele geçirilen esirler 8 yıl sonra yapılan bu anlaşmada kurtarılmış olmalıdır.

<sup>29</sup> Mes'ûdî, *et-Tenbîh*, 160-166. Burada “esir değişimleri” şeklinde tanımlanan “الأفدية” kelimesi, kefalet vermek, bedelini karşılamak anlamlarında kullanılmakla birlikte; fideye ödeyerek esirleri kurtarmak manasını da içermektedir. Mes'ûdî'nin kayıtlarında -aşağıdaki açıklamalarda görüleceği üzere- esirlerin kurtarılması için ödenen bedel, yine bir esirdir. Bu sebeple makale içerisinde esir değişimi, mübadele, fideye anlaşması benzeri kullanımların tamamı, aynı kelimenin farklı şekilde ifade edilmiş halleridir. Fideye yani mübadele anlaşmasından ayrı olarak esir değişiminin yürütülmesi ile ilgili farklı bir Arapça tabir kullanılmamıştır.

<sup>30</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Târihü't-Taberî: Târihü'l-ümem ve'l-mülük*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Me'ârif bi Mısır, ts.), 7/500; Casim Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri (610-847)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2015), 80.

<sup>31</sup> Mes'ûdî, *et-Tenbîh*, 166.

<sup>32</sup> Halife b. Hayyât, *Târihu Halife b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziya el-Umerî (Riyad: Dâru Taybe, 1985), 439; Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri*, 83-84.

<sup>33</sup> Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri*, 84.

Hârûnürreşîd dönemi Bizans ile ilişkiler açısından oldukça hareketlidir. Halife, Bizans üzerine çıkılan seferlerin sürekliliğini sağlamış, avâsım ve sugûr bölgelerini tahkim etmiş, harap edilen sınır şehirlerini yeniden imar etmiştir.<sup>34</sup> Bu durum fidiye anlaşmalarında da karşılığını bulmaktadır. Nitekim Halîfe b. Hayyât, Hârûnürreşîd'in hilafet makamına geldiği 170/786 yılı olayları arasında bir fidiye anlaşmasını kaydetmektedir.<sup>35</sup> Mes'ûdî'nin hakkında bilgi verdiği, 189'dan önceye tekabül eden diğer fidiye anlaşması da Hârûnürreşîd dönemine tekabül etmektedir. Buna göre Şam bölgesi sugûr komutanı İyâz b. Sinan, Şevval 181/Kasım-Aralık 797 tarihinde esir değişimini yönetmiştir.<sup>36</sup> 797 senesi aynı zamanda, İmparatoriçe Irene'in, adına devlet işlerini yürüttüğü oğlu VI. Konstantinos'u öldürerek, Bizans tahtına oturduğu senedir.<sup>37</sup> İmparatorluk tahtındaki bu değişim, sınırlardaki güvenliğin, mübadele anlaşması yapılarak sağlanmasını gerektirmiş olabilir. Verilen bilgiye göre; Hârûnürreşîd'in Safsaf seferinden sonra vuku bulduğu ifade edilen bu esir değişiminde Tarsus valisi Ebû Süleym Ferec'in önderliğinde, 30.000 müslüman askerle birlikte ulemâ, eşraf ve halk hazır bulunmuş; toplam 3700 esir kurtarılmıştır.<sup>38</sup>

Mes'ûdî'nin bu başlıkta "ilk mübadele (الفداء الأول)" şeklinde kaydettiği esir değişimi de Hârûnürreşîd zamanındadır. Bu mübadele 189/804-805 senesinde Bizans İmparatoru I. Nikephoros (802-811) ile varılan anlaşma uyarınca Lâmis'te yapılmıştır. Mes'ûdî'nin verdiği bilgiye göre Abbâsî ordusu 40 gün Lâmis'te konaklamış, esir değişimi on iki gün sürmüştür; bu sürede 3700 erkek ve kadın müslüman özgürlüğe kavuşturulmuştur. Mübadeleyi sugûr âmili olarak görev yapan Ebû Süleym yürütmüştür.<sup>39</sup> Taberî, bu fidiye anlaşmasıyla Bizans topraklarında kurtarılmayan müslüman esir kalmadığını kaydetmektedir.<sup>40</sup> Aynı dönemdeki "ikinci mübadele" 192/807-808 senesindedir. Mübadelede 7 günde sugûr âmili Sâbit b. Nasr b. Mâlik el-Huzâî'nin sorumluluğunda, 2500'den fazla

<sup>34</sup> Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri*, 85.

<sup>35</sup> Halife b. Hayyât, *Târîh*, 448.

<sup>36</sup> Mes'ûdî, *et-Tenbîh*, 166.

<sup>37</sup> Işın Demirkent, "Bizans", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 6/235.

<sup>38</sup> Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri*, 88.

<sup>39</sup> Mes'ûdî, *et-Tenbîh*, 160. Ebû Süleym et-Türkî, Hârûnürreşîd'den sonra Emin (809-813) döneminde de görevini sürdürmüştür. Casım Avcı, "Sugûr", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 37/473.

<sup>40</sup> Taberî, *Târîhü't-Taberî*, 8/318.

kadın ve erkek müslüman kurtarılmıştır.<sup>41</sup> Mes'ûdi bu esir değişiminin Lâmis'te olduğunu belirtirken Taberî, mekanı Bodandun (Pozantı) şeklinde kaydetmiştir.<sup>42</sup>

Mes'ûdi, Hârûnürreşîd zamanındaki iki fidye anlaşmasının akabinde üçüncü olarak Vâsik-Billâh (227-232/842-847) dönemindeki mübadeleye yer vermektedir. Bu sıralama, aradaki üç Abbâsî halifesinin döneminde Bizans'la diplomatik ilişkilerin zayıf olduğuna ya da barışçıl şekilde yürütülmediğine işaret ediyor olabilir. Diğer taraftan müellifin bölümün sonunda zikrettiği ve listesine almadığı fidye anlaşmalarının ikisi, bu zaman diliminde yer almaktadır. Ayrıca bu iki anlaşma da Sâbit b. Nasr tarafından yerine getirilmiştir. Bunların ilki Emîn'in (193-198/809-813) hilafeti esnasında Zilkade 194/Ağustos-Eylül 810'te, ikincisi ise Me'mûn (198-218/813-833) döneminde Zilkade 201/Mayıs-Haziran 817'de gerçekleştirilmiştir.<sup>43</sup>

Mes'ûdi'nin "üçüncü mübadele" olarak kaydettiği ve kaynaklarda kendisine nispeten daha fazla yer bulan Vâsik-Billâh zamanındaki esir değişimi, Muharrem 231/Eylül 845'de gerçekleşmiştir. Kaynaklarda daha çok zikredilmesinde, hem aşure gününe tesadüf etmesi hem de esirlerin Mu'tezile mezhebinin temel görüşlerinden Halku'l-Kur'ân (Kur'ân-ı Kerîm'in yaratılmış olduğu) ve Rü'yettullah (Allah'ın ahirette görülemeyeceği) konularında imtihana tabi tutulmaları etkili olmuştur. Bizans İmparatoru III. Mihail b. Theophilos (842-867) zamanında Hakan el-Hâdim et-Türki'nin sorumluluğunda yerine getirilen esir değişimi yine Lâmis'te yapılmış; on günde 4362<sup>44</sup> esir kurtarılmıştır.<sup>45</sup> Bu sırada Mihail henüz çocuk olduğu için onun adına devlet işlerini annesi Theodora yürütmektedir.<sup>46</sup> Esir değişimi sırasında Hakan ile birlikte, esirleri inanışları konusunda imtihan edilmelerini sağlamak için, Kâdılkudât Ahmed b. Ebû Dâvud'un görevlendirdiği Ebû Remle isimli bir zat daha hazır bulunmuştur. Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu söyleyenler ve ahirette Rü'yettullah'ı reddedenler kurtulmuş, bu görüşleri kabul etmeyenler Bizanslılara

<sup>41</sup> Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri*, 177.

<sup>42</sup> Taberî, *Târîhü't-Taberî*, 8/340; Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri*, 89.

<sup>43</sup> Mes'ûdi, *et-Tenbih*, 166.

<sup>44</sup> Mes'ûdi ayrıca sâife seferlerinden bahseden kitaplarda 4047 ya da daha az esir de denildiğini ifade etmektedir. Ya'kübi 500 erkek ve 700 kadın için fidye verildiğini kaydetmiştir.

<sup>45</sup> Mes'ûdi ayrıca Müslim b. Ebû Müslim el-Cermi'nin ortaya çıktığı şehir olan Zibatra halkının şehirlerinden çıkarıldığını belirtmektedir. Mes'ûdi, *et-Tenbih*, 162. Zibatra, Malatya yakınlarında bir şehirdi. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, (Beyrut: Daru Sâdr, 1977), 3/130-131.

<sup>46</sup> Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri*, 95.

iade edilmiş; hatta bu görüşleri kabul etmeyenlerden bir grup, hıristiyan topraklarına dönmeyi kendi istekleriyle tercih etmiştir.<sup>47</sup> Ebû Remle ve ordu komutanı Ca'fer b. Ahmed, Lâmis Nehri'ndeki köprü'nün üzerinde durup, kurtarılan herkesi imtihana tabi tutmuşlardır. Bunlara ayrıca ödül olarak iki dinar ve iki elbise de verilmiştir.<sup>48</sup>

Taberî, Vâsik-Billâh zamanındaki bu anlaşmanın nasıl gerçekleştiğini ayrıntılı bir şekilde aktarmaktadır. Rivayet, mübadeleyi yürütenlerden Hakan'ın arkadaşı ve Bizanslılarla arasındaki elçisi olan Ahmed b. Ebû Kahtabe'den gelmektedir. Buna göre Hakan ve Tarsus ahalisinden bir heyet Vâsik-Billâh'a gelerek *sâhibü'l-mezâlimden*<sup>49</sup> şikâyet etmiş ve azlını sağlamıştır. Bu sebeple Bizans İmparatoru Mihail b. Teophilos'un elçisinin fidye anlaşması önerisiyle geldiği sırada Hakan da başkentte bulunmaktadır. Vâsik-Billâh bu teklifi Hakan'a danışarak kabul etmiş; 230 yılı sonlarında yapılan anlaşmanın gereklerinin yerine getirileceği gün olarak 231 senesi Muharrem'i aşure gününü kararlaştırmıştır. Başlangıçta mübadelede yer alacak esirler arasına yaşlı ve çocukların dahil olması hususunda çıkan anlaşmazlık, herkesin yaşına bakılmaksızın esir değişiminde yer alması kararıyla çözüme kavuşturulmuştur. Vâsik-Billâh, Bizanlıların elindeki esir sayısına ulaşabilmek için ülkenin farklı bölgelerinden esirler satın almış; hatta yeterli kişiyi bulamayınca kendi sarayındaki yaşlı Rum kadınları da mübadeleye dahil etmiştir. Diğer taraftan Vâsik-Billâh esirlerin inançları sebebiyle imtihan edilmeleri için Ebû Remle Yahyâ b. Âdem el-Kerhî ile Ca'fer b. Ahmed b. el-Hazzâ'ı görevlendirmiştir. Taraflar aşure günü mübadele için Lâmis'te<sup>50</sup> bir araya geldiklerinde kurtarılacak esirlerin sayısının; müslüman topraklarında yaşayan zımmîlerden 500 kadar kişi, 600 müslüman kadın ve çocuk ile birlikte toplam 4600 kişiye ulaştığı tespit edilmiştir. Buna mukâbil, Hakan'ın elçileri Bizanslıların elindeki esirleri kontrol ettiklerinde 3000 adam ve 500 kadın

<sup>47</sup> Mes'ûdî, *et-Tenbîh*, 162.

<sup>48</sup> Taberî rivayetlerinde hem bir dinar verilmesini emrettiği hem de iki dinar verildiği yer almaktadır. Taberî, *Târihü't-Taberî*, 9/142, 144.

<sup>49</sup> Mezâlim mahkemelerini yürütmekle görevli âmil.

<sup>50</sup> Taberî mübadele'nin vuku bulduğu yeri, "اللمس" olarak isimlendirmektedir. Mu'cemü'l-büldân'da bu isimde bir belde yer almamaktadır. Diğer taraftan anlaşmayla ilgili diğer rivayetler, nehirde yapıldığına dair bilgiler ve Hakan'ın Tarsus Âmili olması sebebiyle bunun Lâmis isminin yazımındaki bir farklılıktan kaynaklandığı neticesine ulaşmaktadır. Taberî, *Târihü't-Taberî*, 9/143. Ayrıca bu mübadele'nin Göksu nehrinde yapıldığı da ifade edilmektedir. Kadir Kan, "Vâsik-Billâh", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42/549. Ancak rivayetlerin tamamının Lâmis Nehri'ni (Limonlu Çayı) işaret ettiği göz önünde bulundurulduğunda bu bilginin hatalı olduğu anlaşılmaktadır.



olduğunu görmüşlerdir. Otuz yıldır Bizans elinde esir olan Muhammed b. Kerim bu mübadele sayesinde kurtulduğunu anlatmıştır.<sup>51</sup>

Taberî'nin yukarıda zikredilen rivayetlerinde, esir değişiminin oldukça canlı tasvirleri yer almaktadır. Rivayetlerden birinde, mübadele taraflarının nehrin hangi bölgesine yerleştiği açıklanmaktadır. Buna göre; nehrin sığ bölgesinde müslümanlar doğu, Bizanslılar ise batı tarafta konuşlanmıştır. Mübadele, esirlerin iki yakadan aynı anda hareket etmesiyle gerçekleştirilmiştir. İki esir nehrin ortasında karşılaştıktan sonra kendi bölgelerinin sınırına girince müslümanlar tekbir getirmiş; Rumlar kendi dillerinde tezahürat yapmıştır. Diğer bir betimlemede müslümanların ve Bizanslıların iki ayrı köprü kurdukları ve herkesin kendi esirini kendi köprüsünden gönderdiği ifade edilmektedir. Bir başka rivayette bu mübadele anlaşmasının gereğini yerine getirmek için bir araya gelen müslümanların sayısının çokluğundan bahsedilmektedir. Hatta bu durum, baskın ihtimali dolayısıyla Bizans İmparatorunu endişelendirmiş; bunun üzerine Hakan, Bizanslılara yurtlarına ulaşmaları için kırk gün mühlet vererek emniyet içerisinde yolculuk yapmalarını temin etmiştir. Neticede, müslümanlar ancak kırk günün dolmasıyla birlikte gazaya çıkmışlardır.<sup>52</sup> Taberî'nin naklettiği rivayetlerde müslümanların sayısının çokluğu vurgulanmış, fide isteğinin Bizans tarafından geldiği ve Bizans İmparatoru III. Mikhail'in mübadele sırasında askeriyeye birlikte hazır bulunduğu ifade edilmiştir.<sup>53</sup>

“Dördüncü mübadele” Halife Mütevekkil-Alellah (232-247/847-861) zamanında Şevval 241/Şubat-Mart 856 tarihinde vuku bulmuştur. Bizans imparatoru bu dönemde de III. Mikhail'dir. 2200 kişinin özgür kaldığı anlaşmayı Şüneyf yürütmüş; Kadı Ca'fer b. Abdülvâhid el-Hâşimî ve Şam bölgesi sugûr âmili Ali b. Yahyâ el-Ermenî, mübadele yapılırken Lâmis'te hazır bulunmuştur.<sup>54</sup> Ali b. Yahyâ 239/855-56'dan itibaren Bizans topraklarına düzenlediği saldırılarda

<sup>51</sup> Taberî, bu haberin devamında toplam 4460 esir ve 3000 erkek 500 kadın esir olduğunu ifade eden rivayetler de kaydetmiştir.

<sup>52</sup> Taberî, *Târihü't-Taberî*, 9/143-144.

<sup>53</sup> Bizans imparatorunun mübadelede hazır bulunduğunu belirten rivayetlere karşı şüpheli yaklaşmak gerekmektedir. Zira Taberî, 241 senesi esir değişimi anlaşmasını III. Mikhail'in yerine annesi Theodora'nın istediğini de nakletmektedir. Bk. Taberî, *Târihü't-Taberî*, 9/202. Diğer taraftan Bizans araştırmacısı Ostrogorsky, mezkûr mübadele için Vâsik-Billâh'ın iç çatışmalar nedeniyle barış yapmak zorunda kaldığı değerlendirmesini yapmıştır. Bk. Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi* (Ankara : Türk Tarih Kurumu, 2015), 207. Ancak bu durum Taberî'nin rivayetlerinde anlatılanları yansıtmamaktadır. Zira bu haberlerde Bizans saldırıya daha açık tavsif edilmiştir.

<sup>54</sup> Mes'ûdi, *et-Tenbih*, 162.

ciddi bir ilerleme kat etmiştir.<sup>55</sup> Dördüncü mübadele bu ilerlemenin neticesinde ele geçirilen esirlerle ilgili olmalıdır.

Mütevekkil-Alellah dönemindeki bu anlaşmaya Taberî de yer vermektedir. Buna göre III. Mikhail'in yerine devlet işlerini yürüten Theodora esirlerin sayısı 20000'e yaklaşıncı fidiye anlaşması talebinde bulunmuştur.<sup>56</sup> Bu talep kabul edilince Theodora'nın elçisi Corcis, 5 Recep'ten 23 Şevval'e kadar esirleri toplamak için izin istemiş; anlaşma bu şart üzere 5 Recep'te hazırlanmış, esir değişimi ise Ramazan Bayramı'nda icra edilmiştir (1 Şevval 241/12 Şubat 856 Çarşamba). Corcis sugûr bölgesine doğru<sup>57</sup> elli kişilik bir grupla yola çıkarken; Şüneyf el-Hâdim Şaban ayının ortasında 30'u Türklerden 100 süvariyle hareket etmiştir. Esir değişimi Rum toprağı olan Lâmis Nehri'nde 12 Şevval'de yapılmıştır. Bu anlaşmayla 125'i kadın 785 esir kurtarılmıştır.<sup>58</sup> 241 senesi esir değişimi Ya'kübî'nin eserinde de kaydedilmiştir. Buna göre; Şüneyf'in gerçekleştirdiğı anlaşmayı o dönemde sugûr âmili olan Ahmed b. Yahyâ el-Ermenî yönetmiş, müslüman beldelerden topladığı esirleri ve satın aldığı hıristiyan köleleri yanında Lâmis köprüsüne getirmiştir.<sup>59</sup> Bu haberde savaş esirlerinin bir araya getirilmesi dışında hıristiyan kölelerin de satın alındığı özellikle belirtilmiştir. Bu durum Vâsik-Billâh'ın saraydaki yaşlı Rum kadınları da esir sayısını artırmak için mübadeleye dahil ettiğini belirten yukarıdaki rivayetle birlikte değerlendirildiğinde; uygulamanın amacının, anlaşma için yeterli kişiyi toplamak olduğu anlaşılmaktadır.

"Beşinci mübadele" 246 yılı Safer ayı başında (Nisan-Mayıs 860) vuku bulmuştur. Abbasoğulları Şia'sından Nasr b. el-Ezher et-Tâ'î eş-Şî'i ile Şam bölgesi sugûr âmili Ali b. Yahyâ el-Ermenî'nin sorumluluğundaki fidiye anlaşması, yine III. Mikhail dönemindedir. Bu anlaşma uyarınca 7 günde 2367 erkek ve kadın müslüman kurtarılmıştır.<sup>60</sup> Mes'ûdî'nin -kabul ettiği mübadeleler sıralamasına dahil etmeden bölüm sonunda- zikrettiğı bir esir değişimi ise bundan kısa bir süre sonraya tarihlenmektedir. Buna göre Muhammed b. Ali'nin koordine

---

<sup>55</sup> Mahmut Kırkpınar, "Mütevekkil-Alellah, Ca'fer b. Muhammed", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32/213.

<sup>56</sup> Aynı nakilde bu esirlerin 12000'ini öldürdüğü de belirtilmektedir.

<sup>57</sup> Nakilde Receb ayının bitmesine 8 gün kala cumartesi günü ibaresi yer almaktadır. Tarih çevirme kılavuzu 22 Receb'i Cuma, 23 Receb'i Cumartesi olarak vermektedir.

<sup>58</sup> Taberî, *Târihü't-Taberî*, 9/202-203.

<sup>59</sup> Ya'kübî, *Târih*, 2/599-600.

<sup>60</sup> Mes'ûdî, *et-Tenbih*, 162-163.

ettiği 247/861 yılındaki mübadele, Halife Mütevekkil-Alellah ve Bizans imparatoru III. Mikhail dönemine tekabül etmektedir.<sup>61</sup> Ancak yapılan mübadele anlaşmalarının genel aralığı dikkate alındığında bir sene arayla iki anlaşmanın yapılması karşılaşılan bir durum değildir. Mes'ûdî bu ikisi arasından, sıhhatine kani olduğu 246/860 senesi esir değişimini tercih etmiştir. Diğer taraftan Mes'ûdî, Nasr b. el-Ezher'in fidye anlaşmasının akabinde -kendilerine mülaki olduğu bazı eserlerde- bu mübadelenin Mu'tez-Billâh (252-255/866-869) zamanında 253/867 senesinde gerçekleştiğinin belirtildiğini de kaydetmektedir. Bu rivayetlere göre Şefî' el-Hâdim'in koordine ettiği esir değişiminde I. Basileios (867-886) Bizans imparatorudur.<sup>62</sup> Mezkûr bilgiler bir arada değerlendirildiğinde üç farklı tarih zikredildiği halde hepsinin aynı mübadeleden bahsettiği sonucuna ulaşılabilir.

Mes'ûdî'nin "Esir Değişimleri" bölümünün sonunda "meşhur ve maruf" olmadıklarını belirterek zikrettiği son esir değişimi Ramazan 258/Temmuz-Ağustos 872 tarihlidir. Mu'temid-Alellah (256-279/870-892) zamanındaki mübadeleyi Şefî' ve Muhammed b. Ali yürütmüştür.<sup>63</sup> Bu dönemde Bizans tahtında I. Basileios bulunmaktadır. Bu esir değişimi anlaşması, *Târîhü'l-Ya'kûbî*'de de Muhammed b. Ali b. Yahyâ el-Ermenî eliyle Lâmis'te icra edildiği belirtilerek yer almaktadır. Ayrıca müslümanlar, Bizanslılara esir değişimini kabul etmek için dört aylık bir musalaha şart koşmuşlardır.<sup>64</sup>

"Altıncı mübadele" 283 senesi Şaban ayında (Eylül-Ekim 896) Halife Mu'tazid-Billâh (279-289/892-902) döneminde vuku bulmuştur. Bu sırada Bizans tahtında VI. Leon (886-912) bulunmaktadır.<sup>65</sup> Bu esir değişimini Abbâsîlere bağlı iç işlerinde serbest bir Türk hanedanı olan Tolunoğulları yürütmüştür. Tolunoğulları bağılıklarını sürdürdükleri Abbâsîler ile Recep 273/Aralık 886 tarihinde Mısır'daki hükümlerinin tanınması ve Suriye, Filistin, Sugûr, Anadolu, İrminiye ve el-Cezîre bölgelerinin hakimiyetinin 30 yıllığına kendilerine bırakılması kaydıyla anlaşma sağlamıştır. Bunun neticesi olarak Bizans ile mücadeleye 280/893 yılında Tolunoğlu hükümdarı Humâreveyh

<sup>61</sup> Mes'ûdî, *et-Tenbîh*, 166.

<sup>62</sup> Mes'ûdî, *et-Tenbîh*, 163.

<sup>63</sup> Mes'ûdî, *et-Tenbîh*, 166.

<sup>64</sup> Ya'kûbî, *Târîh*, 2/624.

<sup>65</sup> Mes'ûdî, *et-Tenbîh*, 163.

başlamıştır.<sup>66</sup> Bu mücadele Mes'ûdî'nin anlatısında 282/895-96 yılında yapıldığı belirtilen mübadele anlaşmasına kadar devam etmiştir. Mes'ûdî Bizans ile mücadele eden İslâm devletinin Tolunoğulları olduğunu, esir değişimini yöneten Şam bölgesi sugûr komutanı Ahmed b. Togan'ın, Humâreveyh'in kumandanı olduğunu belirterek ifade etmektedir. Anlaşmayı Humâreveyh yapmış; ancak aynı yıl Zilkade ayında Dımaşk'ta öldürülmesi sebebiyle mübadele, yerine geçen oğlu Ceys döneminde vuku bulmuştur.<sup>67</sup> Hanedan mensuplarının taht mücadelesi sırasında güçlü komutanlar tarafından tahta geçirilen Ceys, bu sırada henüz 14 yaşındadır.<sup>68</sup> Esir değişimi Lâmis'te gerçekleştirilmiş; on gün içinde 2495 kadın ve erkek<sup>69</sup> esir kurtarılmıştır.<sup>70</sup>

Mes'ûdî 283 senesinde Tolunoğulları'nın yürüttüğü bu mübadeleden *Mürûcü'z-zehab*'de de bahsetmektedir. Burada müellif, mübadelenin Salı günü yapıldığını da eklemekte ve Ceys b. Humâreveyh'in esir değişimi yapıldığı sırada ordusuyla Şam'dan Mısır'a doğru ilerlemekte olduğunu bildirmektedir.<sup>71</sup> Bu bilgileri *et-Tenbîh*'te tekrar etmemiştir.

*et-Tenbîh ve'l-işrâf* ta bu tarihten itibaren kaydedilen iki fidyeye anlaşması Halife Müktefi-Billâh (289-295/902-908) ile VI. Leon (886-912) zamanında yapılmıştır. “Yedinci mübadele”, bozulduğu için “fidâü'l-gadr” olarak adlandırılmaktadır ve Zilkade 292/Eylül-Ekim 905 tarihinde Şam bölgesi sugûr âmili Rüstem b. Berdû el-Fergânî tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu anlaşma sayesinde Lâmis'te 4 günde 1155<sup>72</sup> müslüman kadın ve erkek kurtarılmıştır. Ancak mübadele tamamlanmadan Bizanslılar anlaşmayı bozarak esirlerin geri kalanıyla birlikte çekilmişlerdir. Dolayısıyla anlaşmanın gerektirdiği şekilde mübadele ancak Şevval 295/Temmuz-Ağustos 908'de tamamlanabilmiştir. Yine esir değişimini Rüstem yürütmüş, böylece geriye kalan 2842 kadın ve erkek esir özgürlüğüne kavuşmuştur.<sup>73</sup>

<sup>66</sup> Nadir Özkuyumcu, “Tolunoğulları”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 41/234.

<sup>67</sup> Mes'ûdî, *et-Tenbîh*, 163.

<sup>68</sup> Özkuyumcu, “Tolunoğulları”, 41/234.

<sup>69</sup> Mes'ûdî, rivayetlerde 3000 sayısının verildiğini de eklemektedir.

<sup>70</sup> Mes'ûdî, *et-Tenbîh*, 163.

<sup>71</sup> Mes'ûdî, *Mürûc*, 4/205.

<sup>72</sup> *Mürûcü'z-zehab*'de bu sayı 1154 olarak verilmiştir.

<sup>73</sup> Mes'ûdî, *et-Tenbîh*, 163; Mes'ûdî, *Mürûc*, 4/222-223.

“Dokuzuncu ve onuncu mübadele” Halife Muktedir-Billâh (908-932) ve VII. Kostantinos<sup>74</sup> (913-959) zamanındadır. Rebûlâhîr 305/Eylül-Ekim 917'de Şam ve Antakya sugûr âmîli Mûnis ve yardımcısı Ebû 'Umeyr Adî b. Ahmed b. Abdûlbâkî et-Temîmî'nin yürüttükleri mübadele Lâmis'te yapılmıştır. Bu sayede 8 günde 3336 erkek ve kadın esir kurtarılmıştır.<sup>75</sup> Nitekim Bizanslılar 298/911'de çok sayıda müslüman ele geçirmişti.<sup>76</sup> Bu esirlerin büyük kısmı mezkûr mübadelede İslâm topraklarına dönmüş olabilir. Muktedir-Billâh döneminin diğer esir değişimi, Receb 313/Eylül-Ekim 925'de Müflih başkanlığında Lâmis'te gerçekleştirilmiştir, on dokuz günde toplam 3983 erkek ve kadın müslüman esaretten kurtulmuştur.

Râzî-Billâh (322-329/934-940) döneminde yapılan “on birinci mübadele” Şam bölgesi sugûr âmîli İbn Rukâ eş-Şeybânî'nin liderliğinde 326 senesi Zilkade ayının sonu ile Zilhicce ayında (Eylül-Ekim 938) Lâmis'te yapılmıştır. 16 gün süren mübadelede 6300'den fazla erkek ve kadın müslüman özgürlüğe kavuşmuştur.<sup>77</sup>

“On ikinci mübadele” Mes'ûdî'nin *et-Tenbîh*'i kaleme aldığı dönemde de Abbâsî halifesi olan Mutî'-Lillah (946-974) zamanındadır. Mes'ûdî bunun kendi dönemine kadar yapılan son mübadele olduğunu belirtmektedir. Anlattığına göre; Rebûlevvel 335/Eylül-Ekim 946 tarihindeki bu esir değişimini, Hamdânî hükümdarı Seyfûddeve'nin Şam bölgesi sugûr âmîli Nasr es-Sümlî yönetmiştir. Bu mübadelede 2483 erkek ve kadın müslüman kurtarılmıştır. Bizanslıların elinde fazla esir bulunduğu için 230 esir borç kalmış, Seyfûddeve el-Hamdânî daha sonra bu esirleri göndererek anlaşmayı tamamlamıştır.<sup>78</sup> Bu dönemde bir taraftan İhşîdilerle çatışma halinde olan Hamdânîler, Bizans'a karşı düzenlenen sâife seferlerini sürdürmekteydi.<sup>79</sup> Dolayısıyla mübadele sürecini de onlar yürütmüştür.

<sup>74</sup> Mes'ûdî VII. Kostantin dönemini ikiye ayırarak ele almaktadır. İlk dönem Kostantin ve Armanus dönemi isimlendirmesi ile henüz çocuk yaştaki imparatorun devlet işlerine, Armanus'un baktığı süreyi kapsamaktadır. İkinci dönemi ise Kostantin dönemi olarak zikretmektedir.

<sup>75</sup> Mes'ûdî, *et-Tenbîh*, 163.

<sup>76</sup> Abdülkerim Özeydin, “Muktedir-Billâh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31/144.

<sup>77</sup> Mes'ûdî, *et-Tenbîh*, 164.

<sup>78</sup> Mes'ûdî, *et-Tenbîh*, 165.

<sup>79</sup> Abdülkerim Özeydin, “Seyfûddeve el-Hamdânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 37/36.

## Değerlendirme

Abbâsîlerin ikinci halifesi olan Mansûr döneminde başlayan mübadele anlaşmaları Mes'ûdî'nin eserini kaleme aldığı dönemde Abbâsî halifesi olan Mutî'-Lillâh'ın yönetimine kadar (139-313/756-925) 174 kameri, 169 şemsi yıl boyunca devam etmiştir. Tespit edilen yirmi bir esir değişiminden on dokuz tanesini, Mes'ûdî *et-Tenbih ve'l-işrâf*'ında kaydetmektedir. Bu mübadeleler arasında uzun süreli aralıkların bulunduğu üç dönem tespit edilmiştir. Bunların ilki Taberî'nin kaydettiği Mansûr dönemindeki ile Mehdî-Billâh döneminde Halife b. Hayyât'ın tarihini verdiği esir değişimi arasındaki 28 yıllık süreçtir (139-167/756-784). Bu tarihler Mansûr'un hilafetinin sonu ile Mehdî-Billâh'nin hilafetinin başına denk gelmektedir. İkincisi Me'mûn dönemi ile Vâsik-Billâh zamanındaki mübadelelerin arasındaki 30 yıllık süredir (201-231/817-845). Bu tarihlerde hilafet makamında, Mu'tasım-Billâh (218-227/833-842) bulunmaktadır. Valiliği zamanında Me'mûn'un Bizans seferlerine iştirak eden Mu'tasım-Billâh, Türk kumandanların desteğiyle halife olmuştur. Hilafeti süresince Bizans seferleri devam etmiş, Ammûriye (Amorion) onun zamanında fethedilmiştir. Bizans ile diplomatik ilişkiler, elçiler vasıtasıyla sürdürülmüştür. Ancak Me'mûn barışçı bir yaklaşım takip etmemiştir. Meselâ; Theophilos'un (829-842) Ammûriye fethinde ele geçirilen 150 Bizanslı komutanı serbest bırakmak için gösterdiği çabaya olumsuz yanıt vermiştir.<sup>80</sup> Dolayısıyla bu dönemde uzun süre mübadele anlaşması yapılmamasının sebebi, kaynaklarda doğrudan belirtilmese dahi, halifenin Bizans karşısında sürdürdüğü siyaset olmalıdır. Uzun süre fidye anlaşması yapılmayan son dönem Mu'temid-Alellah'ın halifeliğinin başında yapılan ile Mu'tazid-Billâh zamanının sonundaki mübadeleler arasındaki 25 yıldır (258-283/872-896).

Zikredilen esir değişimlerinin tamamının Lâmis'te yapıldığı anlaşılmaktadır. Mes'ûdî bu bölgenin Akdeniz kıyısında ve Tarsus'a yaklaşık 35 mil uzaklıkta olduğunu belirtmektedir.<sup>81</sup> *Mu'cemü'l-büldân*'da bölgenin Lâmis Nehri'nin Rum Denizi'ne (Akdeniz) kavuştuğu yerde, Tarsus sugûruna bağlı bir belde olduğu ifade edilmektedir. Ayrıca Yâkût el-Hamevî, tarafların bu bölgeye ulaşım sağladığı güzergaha dair de malumat vermiş; Bizanslıların denizden gemileriyle, müslümanların ise kara yolunu takip ederek geldiklerini ifade

---

<sup>80</sup> Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri*, 93-94.

<sup>81</sup> Mes'ûdî, *et-Tenbih*, 160.

etmiştir.<sup>82</sup> Yukarıda zikredilen rivayetlerde de nehrin doğu yakasının müslümanların, batı yakasının ise Bizanslılar'ın karargâh kurduğu noktalar olduğu, mübadeleyi gerçekleştirmek için müslümanların Bizans tarafına (nehrin batı yakasına) geçtikleri veya mübadelenin köprüler vasıtasıyla sağlandığına dair bilgiler yer almaktadır. Bunlardan hareketle nehrin iki devlet arasında doğal sınır konumunda bulunduğu düşünülebilir. Nitekim Bizans araştırmacısı Ostrogorsky, Lamos'un (Lâmis) Bizans-Arap sınırı olduğunu ifade etmektedir.<sup>83</sup>

Mes'ûdi'nin kaydettiği on dokuz tarihten onu; Temmuz, Ağustos, Eylül ve Ekim aylarına tekâbül etmektedir. Bunlar arasında ise Eylül, Ekim tarihi özellikle öne çıkmaktadır. Ayrıca Vâsik-Billâh devrindeki anlaşmayı anlatırken müellif, kurtarılan esirlerin sayısının farklı olduğundan "Savaif Kitabı"nda bahsedildiğini belirtmiştir. Buna göre esir değişimlerinin yarısı, müslümanların yaz aylarında Bizans topraklarına düzenledikleri akınların neticesinde sağlanan anlaşmalar olmalıdır. Zira kış seferlerinin sonucu olabilecek tarihler sadece üç tanedir ve geriye kalan mübadele anlaşmaları için hangi ayda gerçekleştiğiyle ilgili bilgi bulunmamaktadır. Verilen tarihlerden hareketle esir değişimlerinin büyük kalabalıklar halinde hareket etmenin hava şartları bakımından daha elverişli olduğu bahar ve yaz aylarında yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu bakımdan Mayıs-Haziran aylarına denk gelen 817 (Zilkade 201) yılı esir değişimi de bu kategoriye dahil edilebilir.

Esir değişiminin gerçekleştirilmesi için en az bir haftalık süre gerektiği, Mes'ûdi'nin verdiği bilgilerden çıkarılabilir. Zira bundan kısa süren tek mübadele, 292/905 yılında anlaşmanın dört günün sonunda bozulması üzerine yarım kalmış ve bu sebeple "fidâü'l-gadr/فداء الغدر" olarak isimlendirilmiştir. En uzun süren esir değişimi ise Receb 313/Eylül-Ekim 925 tarihinde on dokuz gün devam etmiştir. Ancak özgürlüğüne kavuşan esir sayısının en fazla olduğu mübadele bu değildir. Bilakis 326/938 yılında icra edilen ve on altı gün süren

<sup>82</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 5/8. Beldenin isminin okunuşuyla ilgili araştırmacılar farklı usuller benimsemişlerdir. Ramazan Şeşen *et-Tenbih ve'l-işraf* tercümesinde *Mu'cemü'l-büldân*'a uygun olarak Lâmis okunuşunu tercih etmiştir. Diğer taraftan Lamas ve Lamos kullanımı da bulunmaktadır. Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali el-Mes'ûdi, *Kitabü't-Tenbih ve'l-İşraf* (Coğrafya ve Tarih), çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2018). Ali Sinan Bilgili, "Tarsus", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40/111-114. Casim Avcı, "Rum", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35/212-215; Avcı, "Sugür", 37/473-474.

<sup>83</sup> Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, 845-846.

mübadelede, diğerlerinde ortalama 3000 esir kurtarılırken, 6300'den fazla kişi serbest kalmıştır. Bu bilgiler, esir sayıları ile değişim süresinin çoğunlukla birbiriyle uyumlu olduğunu göstermekte; dolayısıyla Mes'ûdî'nin verdiği malumatın güvenilirliğini artırmaktadır.

*et-Tenbih ve'l-işrâf*'ta esirlerin kimliği hakkında herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Askerlerin mi yoksa halkın mı yoğunlukta olduğu ya da yönetim kademesinden kimselerin bulunup bulunmadığı açık değildir. İade edilen esirlerle ilgili de aynı durum söz konusudur. Diğer taraftan Bizans kaynaklarında 223/837 yılındaki Amorion (Ammûriye) savaşında Halife Mu'tasım'ın İmparator Theophilos'u yenilgiye uğrattığında, Bizans'ın asillerinden esirler ele geçirdiği kaydedilmektedir. Bunların Suriye'ye götürüldüğü ve 6 Mart 845/22 Cemâziyelâhir 230'da öldürüldükleri belirtilmektedir.<sup>84</sup> Oysa İmparator Theophilos, 150 komutanını kurtarmak için bir elçi heyeti görevlendirmiştir.<sup>85</sup> Esirlerin katledildiği haberi, bu heyetin çabasının sonuç vermediğini göstermektedir. Diğer taraftan mübadele haberlerinde kadınların ve çocukların da kurtarıldığının belirtilmesi, sadece askerlerin değil halkın da esir alındığına bir işarettir.

Mes'ûdî'nin Bizans imparatorlarının kimliğini tespit etmeye özen göstermesinin kendi tarih metoduyla ilgili olduğu, onun verdiği bilgiler ile tespit edilen diğer rivayetler karşılaştırıldığında ortaya çıkmaktadır. Çünkü genel temayül Bizans imparatorları için "Sâhibu'r-Rûm" benzeri tabirlerin tercih edilmesi yönündedir.<sup>86</sup> Buna mukabil Mes'ûdî her anlaşmanın hangi imparator döneminde gerçekleştiğini belirtmiş, gerekli olduğu durumda imparatorla ilgili malumat da eklemiştir. Diğer İslâm tarihi kaynaklarında Bizans tahtında o dönemde kimin bulunduğuna işaret edilmemiş olması, Mes'ûdî'nin bu bilgileri yabancı kaynaklardan almış olabileceğini akla getirmektedir.

Zikredilmesi gereken son nokta Mes'ûdî'yle karşılaştırması yapılan diğer kaynakların hiçbirinde müellifin verdiği kadar geniş hatlarıyla esir değişimlerinin anlatılmamasıdır. Hatta bu eserlerde Mes'ûdî'nin zikrettiği çoğu mübadelenin kaydı dahi bulunmamaktadır. Ayrıca Mes'ûdî'nin verdiği bilgiler, Ya'kubî ve

---

<sup>84</sup> Warren T. Treadgold, "The Chronological Accuracy of the 'Chronicle' of Symeon the Logothete for the Years 813-845", *Dumbarton Oaks Papers*, 33 (1979), 157.

<sup>85</sup> Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri*, 94.

<sup>86</sup> Taberî, *Târihü't-Taberî*, 9/141, 213, 218, vd.



Taberî'nin kaydettiği mübadele haberleriyle ortak noktalara sahip olmasına karşın Halîfe b. Hayyât'ın aktardıklarıyla hiçbir meselede mutabakat arz etmemektedir. Buradan müellifin Halîfe b. Hayyât'ın *Târih*'ini kaynak olarak kullanmadığı neticesine ulaşılabilir. Dolayısıyla bu konudaki temel kaynakların umumi tarihlerden ziyade, "Savâif Kitapları" ifadesinde işaret edildiği üzere Bizans topraklarına yapılan akınları işleyen eserler olduğu düşünülebilir.

### Sonuç

Mes'ûdî'nin bütün mübadeleleri tespit ederek, esir değişimlerine dair monografik özellikte bir metin ortaya koyduğu görülmektedir. Ancak konuyu en muhtasar eserinde bir istitrât olarak ele alması metni kısa tutmasına sebep olmuş, dolayısıyla daha önce *Mürûc*'da bahsettiği meseleleri de tekrar etmekten geri durmuştur. Zira Mes'ûdî *et-Tenbîh*'le, eserin isminin de ifade ettiği üzere, diğer teliflerinde ele aldığı konuları kısa bir şekilde zikrederek eski kitaplarına işaret etmeyi amaçlamaktadır. Nitekim *ahbâr* alanında yedinci bir eser telif etmesinin ana gayesi, eski kitaplarındaki konulara dikkat çekmek ve onlarda eksik kalan hususlara açıklık getirmektir.<sup>87</sup> Ancak bu açıklayıcı üslup, hadiselerin geniş tavsiflerinin yapılacağı anlamına gelmemektedir. Çünkü onun mübadelelere dair anlatısı yaşananları yansıtmakta, Taberî'nin Vâsik-Billâh dönemindeki "üçüncü mübadele" ile ilgili ayrıntılı rivayetler naklettiği örneğin oldukça gerisinde kalmaktadır. Zira Mes'ûdî esir değişimlerinin fiziksel şartlarından bahsetmez ya da o esnada yaşananları tasavvur etme imkanı tanıyacak betimlemelerle açık bir tablo sunmaz. Daha çok temel bilgileri vermekle ve bir anlamda kayıt tutmakla yetinmiştir.

İstitrâtlar aslen metni bölen unsurlar olmalarına karşın bu örnekte, Mes'ûdî'nin ara sözü bir metod olarak konu bütünlüğünü sağlayacak şekilde nasıl dönüştürdüğünü görmek mümkündür. Zira fidyeye anlaşmalarının kronolojik tasnifteki yerlerinde ayrı ayrı zikredilmek yerine bir başlık altında toplanması, "Değerlendirme"de ulaşılan sonuçların ortaya konmasını kolaylaştıran ve bu neticelerin okuyucunun gözünden kaçmasına engel olan bir tavrı göstermektedir. Ayrıca tespit ettiği rivayetleri sadece sıralamak yerine kendi güvenilirlik kriterlerine göre bunları tasnif etmesi, Mes'ûdî'nin ulaşabildiği kaynaklardan

<sup>87</sup> Mes'ûdî, *et-Tenbîh*, 1.

topladığı bütün bilgileri ince bir eleştirel süzgeçten geçirdikten sonra kullandığını da gözler önüne sermektedir. Zira hakikate mutabık kabul ettiği haberleri on iki esir değişimi şeklinde sıralamıştır. Diğer taraftan ayrı bir tasnifle güvenilir bulmadığı rivayetlerden bahsetmesi, tespit ettiği bilgilerle ilgili son kanaati okuyucuya bıraktığına da işaret etmektedir. Böylece müellif sadece bulduğu bilgileri aktaran bir tarihçi olmadığını ortaya koymuştur. Netice itibariyle Mes‘ûdî’nin *Mürûc*’da eleştirilmesine sebep olan bir anlatı türü olarak istitrât, *et-Tenbîh*’te tarih yazımının asli unsuru şeklinde özenli bir araştırma ve eleştiri sürecini ortaya koyan bir usule dönüşmüştür.

## Kaynakça

- Avcı, Casim. *İslâm-Bizans İlişkileri (610-847)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2015.
- Avcı, Casim. "Rum". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/212-215. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Avcı, Casim. "Sugûr". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/473-474. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Bilgili, Ali Sinan. "Tarsus". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/111-114. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Brockelmann, Carl. "al-Mas'ûdî". *The Encyclopaedia of Islam*. ed. M. Th. Houtsma ve A. J. Wensick vd. 3/403-404. Leiden: Brill, 1936.
- Brockelmann, Carl. "Mes'ûdî". *İslâm Ansiklopedisi*. 8/144-145. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1979.
- Cevad Ali. "Mevâridü Târîhi'l-Mes'ûdî". *Sümer*. 20/1-2 (1964), 1-48.
- Demirkent, Işın. "Bizans". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/230-244. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Duman, Mustafa. "Yapısal ve İşlevsel Bir Anlatı Unsuru Olarak Ara Sözcükler: Kutadgu Bilig Örneği". *Milli Folklor*. 16/124 (15 Aralık 2019), 17-29.
- Durmuş, İsmail. "İstitrât". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/401-402. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Halîfe b. Hayyât. *Târîhu Halîfe b. Hayyât*. thk. Ekrem Ziya el-Umerî. Riyad: Dâru Taybe, 1985.
- Kan, Kadir. "Vâsik-Billâh". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/548-549. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Khalidi, Tarif. *Arabic Historical Thought in the Classical Period*. Cambridge: Cambridge University, 1994.
- Khalidi, Tarif. *Islamic Historiography: The Histories of Mas'ûdî*. Albany: State University of New York Press, 1975.
- Kırkpınar, Mahmut. "Mütevekkil-Alellah, Ca'fer b. Muhammed". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/212-214. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Meisami, Julie Scott. "Mas'ûdî on Love and the Fall of the Barmakids". *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 121/2 (1989), 252-277. <https://www.jstor.org/stable/25212487>
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali. *et-Tenbih ve'l-işraf*. thk. Abdullah İsmâil. Kahire: Mektebetü'ş-Şarkî'l-İslâmiyye, 1357/1938.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali. *Kitabü't-Tenbih ve'l-İşraf (Coğrafya ve Tarih)*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2018.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali. *Mürûcü'z-zehab ve me'âdinü'l-cevher*. thk. Kemal Hasan Mer'î. 4 cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1425/2005.
- Ostrogorsky, Georg. *Bizans Devleti Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2015.
- Özaydın, Abdülkerim. "Muktedir-Billâh". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/144-

145. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Özaydın, Abdülkerim. “Seyfüddevle el-Hamdânî”. *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/35-36. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Özkuyumcu, Nadir. “Tolunoğulları”. *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/233-236. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhü’l-Taberî: Târîhü’l-ümem ve’l-mülük*. thk. Muhammed Ebu’l-Fazl İbrahim. 11 cilt. Kahire: Dâru’l-Me’ârif bi Mısır, ts.

Treadgold, Warren T. “The Chronological Accuracy of the ‘Chronicle’ of Symeon the Logothete for the Years 813-845”. *Dumbarton Oaks Papers*. 33 (1979), 157.

Ya’kûbî, Ahmed b. Ebû Ya’kûb. *Târîhu Ahmed b. Ebî Ya’kûb b. Ca’fer b. Vehb b. Vâzih el-Kâtibi’l-Abbâsi ma’rûf bi’l-Ya’kûbî*. thk. M. Th. Houtsma. 2 cilt. Leiden: Brill, 1883.

Yâkût el-Hamevî. *Mu’cemü’l-büldân*. 6 cilt. Beyrut: Daru Sâdır, 1977.a

## Usul İslam Araştırmaları

ISSN 1305-2632 | e-ISSN 2147-8279

Ekim/October 2022, 38 (38): 81-112

صلاحيات الولي في عقد النكاح في الفقه الإسلامي

"دراسة فقهية مقارنة مع الاستدلال بأصول الفقه ومقاصد الشريعة"

The Authority of al-Walî the Guardian in Marriage Contract in  
Islamic Jurisprudence: A Comparative Jurisprudential Study with  
Inference of Usûl al-Fiqh and Maqâsid al-Shari‘a

إحسان عبد المجيد الحمّامي / Ehsan Alhammami

Dr. Öğr. Üyesi, Daawa İslami Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku  
Anabilim Dalı,  
ehsanha2003@hotmail.com | ORCID: 0000-0001-5788-7798

### Makale Bilgisi/Article Information

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

**Geliş Tarihi/Received:** 11 Nisan/April 2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 21 Temmuz/July 2022

**Yayın Tarihi/Published:** 01 Ekim/October 2022

**Yayın Sezonu/Pub Date Season:** Ekim/October

**Cilt/Volume:** 38

**Sayı/Issue:** 38

**Sayfa/Pages:** 81-112

**Cite as/Atıf:** Alhammami, Ehsan. "صلاحيات الولي في عقد النكاح في الفقه الإسلامي" [The Authority of al-Walî the Guardian in Marriage Contract in Islamic Jurisprudence: A Comparative Jurisprudential Study with Inference of Usûl al-Fiqh and Maqâsid al-Shari‘a]. Usul İslam Araştırmaları-Usul Islamic Studies 38/38 (Ekim 2022): 81-112.  
<https://doi.org/10.56361/usul.1101822>

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

**Yayıncı/Published by:** İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi/İstanbul Sabahattin Zaim University.

**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 (Ehsan Alhammami).

### الملخص

إن دراسة الأحكام الشرعية التي تنظم بناء الأسرة تبيّن أن النكاح أهم ركائز هذه الأسرة، فقد اعتنى الشارع بهذا العقد اعتناء ظاهرًا، ودعا إلى إقامة العائلة وراعى أحكامها من خلال نصوص كثيرة في القرآن والسنة، لذلك كان لا بد من دراسة عقد النكاح من خلال البحث في ضوابطه وشروطه التي يقوم عليها. تأتي أهمية هذا البحث من خلال دراسته أحد هذه الضوابط؛ ألا وهو الولي، ومن ثم شروط الولاية، مع مناقشة اختلاف الفقهاء في هذه الشروط. كما يبيّن هذا البحث اختلاف الفقهاء في جواز مباشرة المرأة عقد نكاحها بنفسها أو منعها من هذه المباشرة وفق شروط معينة. إضافة إلى أن هذا البحث يدرس آراء الفقهاء في حكم استئذان المرأة في عقد زواجها، وحق وليها في إجبارها على النكاح دون استئذائها، ثم الترجيح بينها بناء على الأدلة الصريحة والظاهرة ودلالات الألفاظ وفق القواعد الأصولية وفهم مقصود الشارع من خطابه. وقد توصل الباحث إلى أن مراعاة مقاصد الشريعة تيسر على المجتهدين الترجيح بين الأدلة المتعارضة بما يتناسب مع روح التشريع، ولا يخرج عن مقصوده. الكلمات المفتاحية: نكاح، ولاية، أهلية، فقه، مقاصد.

## The Authority of al-Walî the Guardian in Marriage Contract in Islamic Jurisprudence: A Comparative Jurisprudential Study with Inference of Usûl al-Fiqh and Maqâsid al-Shari‘a

### Abstract

Studying the provisions of Sharia, that regulate the structure of the family, shows that marriage is the most important pillar of the family. Sharî (i.e the lawgiver) has taken care of marriage contract and called to establish families through many texts in the Qur’an and Sunnah. Therefore, it is necessary to study the marriage contract by researching its conditions. The importance of this research comes through studying one of these conditions, which is al-walî (i.e.the guardian) and controls of Wilayet (i.e.guardianship), with a discussion of the jurists’ differences in these conditions. This research also shows different views of jurists in the permissibility of a woman signing or preventing her marriage contract on her own according to certain conditions. In addition, this research studies the opinions of jurists on the ruling on a woman’s permission in her marriage contract, and the right of her Walî to force her to marry without her permission. Then, researcher presents preferences between these opinions based on the explicit evidence, interpretation of text semantically according to usul al-fiqh and understanding intention of Sharî speech. The researcher concluded that observing the purposes of Sharia makes it easier for Mujtahids to weigh between different evidence.

**Keywords:** Marriage, Guardianship, Eligibility, Jurisprudence, Objectives.

# **İslam Hukukuna Göre Velinin Evlilik Sözleşmesindeki Yetkileri: Usûl-i fıkıh ve Makâsıdu's-şerîa Bağlamında Karşılaştırmalı Bir Tahlil**

## **Öz**

Aile kurumunu düzenleyen şer'î hükümler çok yönlü olarak irdelendiğinde evliliğin, aile için önemli bir yerde durduğu görülmektedir. Kur'ân ve sünnette pek çok defa aile kurumuna dikkat çekilmiştir. Dolayısıyla evlilik sözleşmesinin temel esasları incelenerek tespit edilmek zorundadır. Bu çalışmada, "veli" ile "vasîlik" konusunun şartları ile fukahânın bu şartlarla ilgili fikir ayrılıkları tetkik edilip değerlendirilmektedir. Fukahâ, bir kadının nikâh sözleşmesini belirli şartlar altında kendi başına başlatması ve bu nikaha izin verenler ile sözleşmeyi üstlenen veli olmaksızın nikâhın batıl olduğunu söyleyenler arasında gidip gelmiştir. Makalemizde bazı durumlarda kadına evlilik sözleşmesini başlatma izni verilmesinin hükmü ele alınmakla birlikte kadının izninin gerekli olduğunu söyleyen fakihler ile bazı durumlarda velisinin kadını zorlayabileceği hatta kadının evliliğinin velisinin sorumluluğunda olduğunu söyleyen fakihlerin görüşleri çok boyutlu olarak incelenmektedir. Fukahânın konuyla ilgili tartışmalı ve aralarında tercih edilebilecek bazı görüşleri vardır. Bu görüşlerin birbirleriyle olan çelişkisi; zâhirî delillerin incelenmesi, metnin semantik açıdan yorumlanması ve Şâri'in maksadının anlaşılması gibi usullerle giderilebilmeye çalışılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Evlilik, Velayet, Ehliyet, Fıkıh, Makasid.

## أ. المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله محمد النبي الأمين وآله وصحبه أجمعين، وبعد: يهدف هذا البحث إلى دراسة حكم اشتراط الولي في عقد النكاح، وحكم استئذان المرأة في عقد زواجها، وبيان مذاهب الفقهاء وأدلتهم ومناقشتها، والترجيح بينها وفق مصادر الشريعة ومقاصدها، بالإضافة إلى تعرض البحث للشروط المتعلقة بالولي، ثم دراسة أثر إجراء هذا العقد دون ولي من بطلان أو فساد أو غير ذلك من أحكام. وقد اعتمدت في هذه الدراسة على عرض الآراء، وبيان ما ترجح لدي من ذلك، بما أجد من قوة الدليل -من حيث الرواية والدراية؛ سنناً ومتمناً- والانسجام مع أصول الفقه ومقاصد الشريعة، والله المستعان وهو حسبي ونعم الوكيل.

## ب. أهمية البحث

تعد مسألة الولاية عموماً وشروط القائمين عليها من المسائل التي لا تفتأ تحتاج إلى اجتهاد وتطبيق حسب مقتضيات كل زمان، بناء على القواعد العامة والأسس التي وضعتها الشريعة، ومن ذلك مسألة ولاية النكاح وما يتعلق بها من شروط وملابسات ذكرها الفقهاء، واختلفوا فيها بناء على التوسع في فهم النص الشرعي من حيث دلالات ألفاظه، ومفهومه، وإمكانية تعليل وروده، إلى غيرها من القواعد الأصولية التي بنى عليها الفقهاء اجتهاداتهم واستنباطاتهم وفتاويهم، حسبما ترجح لديهم من قوة الدليل، والقواعد التي وضعها كل إمام في مذهبه، بما لا يتعارض مع احتمالية النص لكل هذه الاجتهادات، فكان لا بد من عرض هذه المسألة وبيان الراجح فيها على ما سيأتي في هذه الورقة البحثية التي جاءت في ثلاثة مباحث مع خاتمة ونتائج.

## تمهيد:

إن الاعتناء بضبط نظام العائلة من مقصد الشرائع البشرية كلها، وهو من أول ما عُني به الإنسان المدني في إقامة أصول مدنيته، وقد جاءت شريعة الإسلام مهممة على شرائع الحق، فكانت الأحكام التي شرعتها للعائلة أعدل الأحكام وأوثقها، ومن ذلك أحكام النكاح التي قصد الشارع إلى ضبطها ومراعاتها، ومن أهمها ما يتعلق بالولاية على المرأة في عقد نكاحها، حيث كانت هذه المراعاة مقاصد عظيمة تتجلى في أنّ الولاية على المرأة رعايةً لحقها وصيانةً لكامل أدمجها، وإيصالها إلى مرادها على أشرف وجه وأكملها، مع مراعاة حقها في اختيار من ترضاه زوجاً لها؛ إن كانت مؤهلة لهذا النظر والاختيار في مثل هذا العقد الذي لا تساهل فيه؛ إذ إنه أساس بناء العائلة المسلمة وقوام وجودها. وأما إن كانت عقدة النكاح لأولياتها فإن الأمر يختلف، حيث يكون الأمر شوري بينها وبين أولياتها، فهم يرمون عقده، ولها أن تطيب نفسها بهذا النكاح فيما فيه الخيرة لها، مع مراعاة ما يجب عليها وعلى



وليها رعايته، فإن وقع ضرر عليها بسبب أوليائها فاستدراك هذا الضرر الحاصل منهم أهون من استدراكه منها حين تتولاه بنفسها؛ إذ ليست هذه الولاية ولاية قهر وإكراه، وإنما هي حفظ للحقوق وصيانة للأعراض وتمسك بالفضيلة<sup>1</sup>.

### تحرير محل النزاع:

لا بد قبل الخوض في آراء الفقهاء وأدلّتهم من توضيح سبب الخلاف بينهم، وتحرير محل النزاع، وذلك كالآتي:

### أولاً: فيما يتعلق بالبلوغ والعقل:

عدّ الحنفية **البلوغ والعقل** سببين في جواز تولي المرأة عقد نكاحها -بكرًا كانت أم ثيبًا- فخرجت بذلك الصغيرة والمجنونة مطلقًا.

أما الجمهور فقد ذهبوا إلى منع المرأة من تولي هذا العقد؛ فلا يجوز لها تزويج نفسها مطلقًا -صغيرة كانت أم بالغة، وبكرًا أم ثيبًا، وسيأتي بيان أدلة الفريقين ضمن البحث<sup>2</sup>.

إذًا: لا خلاف في عدم انعقاد نكاح الصغيرة أو المجنونة الكبيرة -بكرًا أم ثيبًا- دون ولي.

بينما ورد الخلاف في انعقاد نكاح الحرة البالغة العاقلة -بكرًا أم ثيبًا- دون ولي.

ثانيًا: فيما يتعلق باستئذان المرأة وعدمه:

ذهب الحنفية إلى أنه لا يجوز إجبار البالغة العاقلة على النكاح، فإن كانت صغيرة فيجوز إجبارها مطلقًا -بكرًا كانت أم ثيبًا، وذلك بناءً على شرطهم البلوغ والعقل في جواز توليها هذا العقد.

بينما عدّ الجمهور البكارة سببًا في الإيجار؛ فإن كانت بكرًا -صغيرة أم بالغة- فيجوز للأب إجبارها، أما إن كانت ثيبًا فلا يجوز إجبارها مطلقًا -صغيرة كانت أم بالغة-<sup>3</sup>.

مما سبق يتضح أن محل النزاع بين الفريقين يمكن تقسيمه في مسألتين رئيسيتين هما:

1- الخلاف في انعقاد نكاح الحرة البالغة العاقلة -بكرًا أم ثيبًا- دون ولي.

<sup>1</sup> محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تج: محمد الطاهر المسماوي، (ط1- دار الفانس، عمان، الأردن، 1420هـ -1999م)، 172- 174؛

إسماعيل الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، (المعهد العلمي للفكر الإسلامي، ط1-1995م)، 155- 166.

<sup>2</sup> سيأتي تفصيل ذلك مع المصادر عند الحديث عن مذاهب الفقهاء في اشتراط الولي من هذا البحث.

<sup>3</sup> سيأتي تفصيل ذلك مع المصادر عند الحديث عن مذاهب الفقهاء في اشتراط الولي من هذا البحث.

2- الخلاف في حالات انعقاد نكاحها بإذنها ورضاها أو بإجبارها ودون إذن منها.

وهذا ما سيتضح بيانه وتفصيله ومناقشته خلال هذا البحث إن شاء الله.

### أ. تعريف الولاية وشروطها

#### أ.أ. تعريف الولاية لغة واصطلاحاً:

1. الولاية لغة: بفتح الواو وكسرهما تعني: النصرة والسلطة وتولي الأمر<sup>4</sup>.

2. أما الولاية في الاصطلاح: فهي "قيام شخص مقام آخر بإقامة الشرع له"<sup>5</sup>. أو بمعنى آخر: "قيام شخص راشد على

شخص قاصر في تدبير شؤونه الشخصية والمالية"<sup>6</sup>.

#### أ.ب. شروط الولي :

اتفق الفقهاء على اشتراط: الإسلام والحرية والبلوغ والعقل والذكورية. واختلفوا في: العدالة والرشد: حيث اشترطهما الشافعية والحنابلة<sup>7</sup>، وذهب الحنفية إلى أن الفاسق يجوز له أن يزوج ابنته الصغيرة، أما الفاسق الذي لا يبالي بتمت ستره فلا ينفذ تزويجه إلا بشرط المصلحة؛ كإنكاحها من كفءٍ ومهر المثل<sup>8</sup>.

وعدهما المالكية شرطي كمال لا صحة، فلا تُسَلَّب ولاية الفاسق على الراجح، إلا إذا كان معه عدلٌ في درجته؛ فيقدم

عليه<sup>9</sup>.

<sup>4</sup> جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، (ط1)، دار الفكر، بيروت، 1410/1990م، مادة ولي، 407/15؛ مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، (ط2)، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1407/1987م، مادة ولي، 1344؛ محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، (ط)، دار العلوم الإنسانية، دمشق، دت)، مادة: ولي، 345.

<sup>5</sup> برهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدي، (ط1- دار الكتب العلمية، 1990/1410)، 97/4؛ محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي، رد المختار شرح الدر المختار، المشهور بحاشية ابن عابدين، (ط2- دار الفكر، بيروت، 1386هـ)، 54/3-55.

<sup>6</sup> محمد رواس قلعه جي وحامد صادق قنبي، معجم لغة الفقهاء، (ط- دار النفايس، بيروت، 1405هـ)، 510.

<sup>7</sup> محمد بن إدريس الشافعي، الأم، (ط2- دارالمعرفة، بيروت، 1393هـ)، 14/5-15-19؛ محيي الدين يحيى بن شرف النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، (ط2 -المنكب الإسلامي، بيروت، 1405هـ)، 67-62/7؛ موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، المغني، (ط1- دار الفكر، بيروت، 1404هـ-1984م)، 17-16/7؛ علي بن سليمان الخليلي المرادوي، الإنصاف في مسائل الخلاف، تج. محمد حامد الفقي، (ط- دار إحياء التراث العربي، بيروت، دت)، 72/8-74.

<sup>8</sup> محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، المبسوط، (ط- دار المعرفة، بيروت، 1406هـ)، 223/4؛ علاء الدين بن مسعود الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (ط2- دار الكتاب العربي، بيروت، 1982م)، 237/2-241؛ ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، 54/3 و77.

<sup>9</sup> مالك بن أنس الأصبحي، المدونة الكبرى برواية سنحون، (ط- دار صادر، بيروت، دت)، 176/4-177؛ محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، حاشية على الشرح الكبير لمختصر خليل، (تج. محمد عليش، ط- دار الفكر، بيروت، دت)، 230/2-231؛ محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، (ط، دار الفكر، بيروت، دت)، 9/2-10.

ب. مذاهب الفقهاء في اشتراط الولي وأدلتهم ومناقشتها:

### ب.أ. آراء الفقهاء في اشتراط الولي

أولاً- ذهب الحنفية: إلى انعقاد نكاح الحرة العاقلة البالغة-بكرًا كانت أم ثيبًا- دون ولي، وأنه لا يجوز للولي إجبارها على النكاح<sup>10</sup>.

أما الصغيرة والمجنونة الكبيرة، فلا ينعقد نكاحها بغير ولي- بكرًا كانت أم ثيبًا- والولاية هنا ولاية حتم وإيجاب، وتثبت إحرارًا للكفء؛ حيث إنها لتتحقق الحاجة<sup>11</sup>.

ثانيًا- وذهب جمهور الفقهاء- المالكية والشافعية والحنابلة-: إلى أنه لا يصح النكاح بغير ولي، سواء كانت بكرًا أم ثيبًا، صغيرة أم بالغة، فإن حصل بفسخ نكاحها قبل الدخول وبعده، وإن أصابها فلها الصداق<sup>12</sup>.

كما قالوا إنه يجوز للأب أن يزوج البكر-صغيرة كانت أم بالغة- بغير إذنها، ولكنه يستحب له استئذان البالغة، ولو أجبرها صح النكاح<sup>13</sup>، وأما غير الأب فلا بد له من استئذنها، فإن أقرت جاز عليها، وإن أنكرت لم تجبر عليه<sup>14</sup>، وإذنها سكوتها<sup>15</sup>.

وفي حالة عدم وجود ولي من العصبة فالولي العام هو القاضي؛ حيث إنه ولي من لا ولي له<sup>16</sup>.

أما الثيب فلا يجوز إنكاحها بغير إذنها- صغيرة كانت أم بالغة<sup>17</sup>،- وإذنها كلامها، ولا بد من النطق؛ لأن سكوتها لا يعد رضا<sup>18</sup>.

### ب. ب. أدلة الفقهاء في اشتراط الولي أوعدم اشتراطه مع مناقشتها

<sup>10</sup> الكاساني، بدائع الصنائع، 2/241

<sup>11</sup> السرخسي، المبسوط، 214-212/4 و218-217؛ المرغيناني، الهداية، 198/1؛ ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، 3/55

<sup>12</sup> مالك، المدونة، 4/165؛ محمد بن أحمد بن جزى الغرناطي، قوانين الأحكام الشرعية ومسائل الفروق الفقهية، (ط. دار العلم للملايين، بيروت، د.ت)، 133؛ الشافعي، الأم، 13/5 و166؛ ابن قدامة، المغني، 5/7-6؛ منصور بن يونس البهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع، (ط- دار الفكر، بيروت، 1402هـ-1982م)، 48/5

<sup>13</sup> مالك، المدونة، 4/159-157؛ مالك بن أنس، الموطأ، تج. محمد فؤاد عبد الباقي، (ط. دار إحياء التراث العربي، بيروت)، "النكاح"، رقم 1094، 2/525؛ الشافعي، الأم، 5/17 و20 و167-168؛ محمد بن أحمد الشهير بالخطيب الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، (ط- دار الفكر، بيروت، د.ت)، 3/149؛ ابن قدامة، المغني 5/7-6؛ منصور بن يونس البهوتي، الروض المربع، (ط-مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، ت. 1390 هـ)، 3/72.

<sup>14</sup> انظر الشافعي، الأم 5/17 و20.

<sup>15</sup> مالك، المدونة 4/159-157؛ الشافعي، الأم 5/18 و167-168.

<sup>16</sup> لقوله صلى الله عليه وسلم: "لا نكاح إلا بولي، والسلطان ولي من لا ولي له". أخرجه محمد بن يزيد ابن ماجه القزويني، السنن، تج. محمد فؤاد عبد الباقي، (ط-دار الفكر، بيروت، د.ت)، "النكاح"، رقم: 1880.

<sup>17</sup> الشافعي، الأم، 5/18 و167-168؛ النووي، روضة الطالبين، 7/54

<sup>18</sup> مالك، المدونة، 4/157؛ الشافعي، الأم 5/18 و167-168.

ب.ب.1: أدلة الحنفية في انعقاد نكاح العاقلة البالغة دون ولي، ومناقشتها:

1) قوله تعالى: ﴿فلا تحلّ له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره﴾ البقرة: 230/2.

وجه الاستدلال: أنّ الله عز وجل أضاف العقد إليهن في هذه الآية، فدل على أنّها تملك مباشرة بنفسها دون ولي<sup>19</sup>.

واعترض عليهم: بأنه لا وجه لاستدلالهم بقوله تعالى: ﴿حتى تنكح زوجاً غيره﴾، لأن الله قد أضاف العقد إليها أيضاً في قوله تعالى: ﴿فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن﴾. وذكر القرطبي أن سبب النزول دليل للجمهور في اشتراط الولي، وهو الأصح<sup>20</sup>. كما أن قوله تعالى ﴿ولا تُنكحوا المشركين حتى يؤمنوا﴾ دليل بالنص على أن لا نكاح إلا بولي<sup>21</sup>. وكذلك قوله تعالى: ﴿وأنكحوا الأيامى منكم﴾ النور: 32/24 هو خطاب موجه للرجال في الإنكاح، ولو كان الأمر إلى النساء لذكرهن<sup>22</sup>.

2) عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "الأمّ أحق بنفسها من وليها، والبكر تُستأذن في نفسها، وإذنها صماتها"<sup>23</sup>.

وجه الاستدلال: أن الأمّ من لا زوج لها-بكرًا كانت أم ثيبًا- كما هو مقتضاها في اللغة<sup>24</sup>، فليس للولي مباشرة العقد إلا إذا رضيت، وقد جعلها أحق بمبايعته منه، كما أن العقد صح منه، فوجب أن يصح منها<sup>25</sup>.

واعترض على حديث ابن عباس السابق: "الأمّ أحق بنفسها من وليها.." بأنه ليس فيه ما احتجوا به، فالقصد بالأمّ هنا الثيب خاصة<sup>26</sup>؛ لأنها جعلت مقابلة للبكر في الحديث، وهو أكثر استعمالها في اللغة<sup>27</sup>. وهذا ما فسره الرواية الأخرى: "التيب أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأمر، وإذنها سكوتها" وفي رواية "والبكر يستأذنها أبوها في نفسها..<sup>28</sup>، كما أنه قد روي

<sup>19</sup> أحمد بن علي الرازي الجصاص، أحكام القرآن، تج. محمد الصادق قمحاوي، (ط- دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1405هـ)، 102/2-100/2؛ السرخسي، المبسوط، 5/11.

<sup>20</sup> محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (ط- دار الشعب، القاهرة، 1372هـ)، 3/159.

<sup>21</sup> القرطبي، المصدر السابق، 3/72.

<sup>22</sup> القرطبي، المصدر السابق، 3/73 و289/12 في تفسير سورة النور: الآية 32.

<sup>23</sup> أخرجه مالك في الموطأ، "النكاح"، 1092؛ ومسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، المسند الصحيح المختصر، تج. محمد فؤاد عبد الباقي، (ط- دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت)، "النكاح"، 1421؛ وسليمان بن الأشعث السجستاني، أبوداود، كتاب السنن، ضبط وتعليق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (ط- دار الفكر، بيروت، د.ت)، "النكاح"، 2098؛ ومحمد بن عيسى الترمذي، الجامع الصحيح، تج. أحمد محمد شاكر، (ط- دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت)، "النكاح"، 1108، وقال: هذا حديث حسن صحيح؛ وأحمد بن شعيب النسائي، السنن الكبرى، تج. د. عبد الغفار سليمان البنداري، سيد كسروي حسن، (ط- دار الكتب العلمية، بيروت، 1411هـ-1991م)، "النكاح"، 5371-5372 بلقفاً: "...والثيبه تستأمر في نفسها..".

<sup>24</sup> ابن منظور، لسان العرب، مادة أم، 39/12؛ الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مادة أم، 1078؛ الرازي، مختار الصحاح، أم، 27.

<sup>25</sup> السرخسي، المبسوط، 12/5؛ ابن عابدين: حاشية ابن عابدين 55/3؛ محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم، (ط- دار الحديث، القاهرة، د.ت)، 3/182.

<sup>26</sup> مجد الدين المبارك ابن الأثير الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، (ط. دار إحياء الكتب العربية، بيروت، د.ت)، مادة أم، باب الهزبة مع الباء، 85/1.

<sup>27</sup> النووي، شرح المنهاج على صحيح مسلم، 203/9؛ والزيلعي، نصب الرابة، 3/193.

<sup>28</sup> أخرجه مسلم، "النكاح"، 1421؛ وأبو داود، "النكاح"، 2099؛ ومحمد بن حبان بن أحمد البستي، الصحيح، تج. شعيب الأرنؤوط، (ط2)، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1414هـ-1993م)، "النكاح"، 4088.

عن ابن عباس- راوي الحديث- قوله صلى الله عليه وسلم: " لا نكاح إلا بولي" وبه كان يفتي، وأما قوله "الأم أحق بنفسها" فيحتمل: أنها أحق من وليها في كل شيء من عقد وغيره، ويحتمل أنها أحق بالرضا، أي لا تُزوج حتى تنطق بالإذن بخلاف البكر، ولكن لما صح قوله صلى الله عليه وسلم: "لا نكاح إلا بولي" مع غيره من الأحاديث الدالة على اشتراط الولي، تعين الاحتمال الثاني، بمعنى أنها شريكة في الحق مع الولي، وحققها وأكد من حقه، فلا تجوز ولا يزوجه إلا برضاها وأمرها، وإن أبت فالنكاح مفسوخ<sup>29</sup>.

(3) حديث الخنساء بنت خدام، حيث جاءت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقالت: إن أبي زوجني من ابن أخيه ليرفع بي خسيسته، وأنا كارهة، فقال: "أجيزي ما صنع أبوك"، فقالت: مالي رغبة فيما صنع أبي، فقال: "أذهبي فلا نكاح لك، انكحي من شئت"، فقالت أجزت ما صنع أبي، ولكني أردت أن يعلم النساء أن ليس للآباء من أمور بناقم شيء<sup>30</sup>. وجه الاستدلال: أن النبي صلى الله عليه وسلم رد نكاحها الذي عقده أبوها، وأذن لها أن تنكح من شاءت، وهذا يعني الإذن لها في تولي عقدها بنفسها، وذلك لقوله صلى الله عليه وسلم: "انكحي من شئت"<sup>31</sup>.

ويعترض على حديث الخنساء بقول ابن الجوزي<sup>32</sup>: "وأما قوله: انكحي من شئت، فقد رواه أبو سلمة مرسلًا، والمرسل ليس بحجة<sup>33</sup>. ولو قلنا إنه حجة فالمراد تحييز الأكتفاء"<sup>34</sup> أي أن لها اختيار الأزواج، وليس تولي العقد ومباشرته. وذكر الزيلعي اعتراضًا آخر حيث رجح أن الخنساء كانت ثيبًا لا بكرًا؛ فقال: "وقع في كتاب النسائي أنها كانت بكرًا، والصحيح أنها كانت ثيبًا كما رواه البخاري"<sup>35</sup>.

<sup>29</sup> النووي، شرح المنهاج على مسلم، 9/ 203-205؛ الترمذي، "النكاح"، رقم 1101-1102/3، 407/3، ومحمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري، تحفة الأحمدي شرح الجامع الصحيح للترمذي، (ط. دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت)، 4/206.

<sup>30</sup> أخرجه أبو داود، "النكاح"، 2101، عن خنساء بلفظ "أن أبها زوجها وهي ثيب...". وابن ماجه، "النكاح"، 1874 بلفظ: "جاءت فتاة إلى النبي صلى الله عليه وسلم...". وقال الكناي: هذا إسناد صحيح رجاله ثقات. أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل الكناي، مصباح الرجاجة، نج. محمد المنقفي الكششواوي، (ط2-دار العربية، بيروت، 1403هـ)، 2/102.

<sup>31</sup> السرخسي، المبسوط، 5/12؛ ابن عابدين: حاشية ابن عابدين 55/3؛ الزيلعي الحنفي، نصب الرأية لأحاديث الهداية، 3/182.

<sup>32</sup> هو عبد الرحمن أبو الفرج ابن الجوزي، 508-597هـ، الفقيه الحنبلي، له تصانيف كثيرة، منها: الموضوعات، زاد المسير في علم التفسير. ثمس الدين أحمد بن أبي بكر بن جلكان، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، تدقيق د. إحسان عباس، (ط. دار صادر بيروت، 1397-1977م)، 2/370.

<sup>33</sup> المرسل عند علماء الأصول أهم من المرسل عند علماء الحديث؛ حيث إن المحدثين يخصصونه بما سقط منه الصحابي. يوسف بن عبد الله بن عبد البر القرطبي، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، (ط. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، د. ت)، 19/1؛ أحمد بن علي، المعروف بالخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، مراجعة: عبد الحلیم محمد عبد الحلیم وعبد الرحمن حسن محمود، (ط2- دار الكتب الحديثة- القاهرة، د. ت)، 58، و546. وعند الأصوليين يشمل المرسل كل هذه الأقسام مما سقط منه راي واحد أو راويان فأكثر كالمعطل. محمد بن الحسين بن الفراء الحنبلي، الهدى في أصول الفقه، تحقيق وتعليق: الدكتور أحمد بن علي سير الملباكي، (مؤسسة الرسالة- بيروت، ط1-1400هـ)، 3/906؛ سليمان بن خلف الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول، نج: د. عبد الله محمد الجبوري، (مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1-1409هـ-1989م)، 1/538؛ أحمد بن عبد الرحمن بن موسى الزيلعي، القرواني، المعروف بملولو، التوضيح في شرح التنقيح، شرح "تنقيح الفصول" للقراني المالكي، (المطبعة التونسية- تونس، ط- 1328هـ)، 326.

<sup>34</sup> الزيلعي، نصب الرأية، 3/182.

<sup>35</sup> الزيلعي، المصدر السابق، 3/190.

4) من المعقول: أنها تصرفت في خالص حقها، لكونها عاقلة حرة مميزة، كتصرفها في المال والبيع، فتكون ولية نفسها في النكاح قياساً على ذلك، وإنما يطالب الولي بالتزويج لنوع من المروءة، كيلا تنسب إلى الرعونة والوقاحة، فيستحب لها تفويض أمرها إليه<sup>36</sup>.

وأجاب النووي وابن حجر عن تخصيص أبي حنيفة عموم الأحاديث الواردة في اشتراط الولي بالقياس على البيع والتصرف في المال، أنه عمل سائق في الأصول—أي تخصيص العموم بالقياس<sup>37</sup>—إلا أن حديث معقل بن يسار حين أراد عضل أخته، ومنعها من العودة لزواجها—على ما سيأتي بيانه في أدلة الجمهور—يرفع هذا القياس، ويمنع الأخذ به، لوضوح الحادثة في أنه لا ولاية للمرأة في تزويج نفسها، وإلا لما استطاع معقل منع أخته من ذلك<sup>38</sup>.

كما أن قياس عقد الزواج على عقد البيع فيه نظر، للاختلاف الحاصل بين ما يترتب على البيع وما يترتب على الزواج، فالمرأة لا عهد لها بمخالطة الرجال، وربما خدعها غير الكفاء، فصار الضرر في ما يترتب على الزواج في بعض الأحوال يتعدى المرأة إلى أوليائها، فيقع عليهم من الضرر من ذلك في أعراضهم وأنسابهم ما لا يقارن بالضرر في البيع، لذلك ناسب أن يأتي في التشريع اشتراط الولي لعقد الزواج، خلافاً لعقد البيع للمرأة، وبذلك فارق العقود المالية التي يجوز للمرأة التصرف فيها<sup>39</sup>.

وقد يجاب عن هذا: بأن المفروض كون المرأة عاقلة حسنة التصرف غير محجور عليها، ولذا كان من حقها أن تتصرف في بيعها وشراؤها بدون حجر، وأما أنها قد تغبن في اختيار الزوج الكفاء، فكذلك يقال: إنها قد تغبن في بيع سلعة مهمة غبنًا ضارًا بما أكثر من الضرر بعقد زواج على غير الكفاء؛ لأنه إن ثبت عدم كفاءته فرق القاضي بينهما، أما إذا باعت شيئًا ذا قيمة مالية وغنبت فيه غبنًا فاحشًا وهلك في يد مفلس فإنه يضيع عليها، ولا يسعها أن تتلافى ما ترتب على هذا البيع من الضرر<sup>40</sup>.

## ب.ب.2. أدلة الجمهور في بطلان النكاح دون ولي، ومناقشتها:

<sup>36</sup> السرخسي، المبسوط 12/5-13؛ ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، 3/55.

<sup>37</sup> قال ابن الحاجب في مختصرالمنتهى: "الأئمة الأربعة... على جواز تخصيص العموم بالقياس". عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، شرح العضد لمختصر المنتهى، (دار الكتب العلمية- بيروت، ط2- 1403هـ)، 2/ 153؛ وقال القرافي مبيّنًا لمخصصات العموم: "وهي عند مالك خمسة عشر، فيجوز عند مالك تخصيصه بالعقل.. وبالقياس الجلي والخفي للكتاب والسنة المتواترة". أحمد بن إدريس القرافي، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، تج: طه عبد الرؤوف سعد، (شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط1- 1393هـ - 1973م)، 202- 203؛ وقال الشريف التلمساني: "يجوز تخصيص عموم خير الواحد بالقياس عند الجمهور... وكذلك يجوز عندهم تخصيص عموم القرآن بالقياس". محمد بن أحمد بن علي الإدريسي التلمساني، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، تج: محمد علي فركوس، (مؤسسة الريان- بيروت، ط1- 1419هـ- 1998م)، 105.

<sup>38</sup> أحمد بن علي بن حجرالعسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تج: محب الدين الخطيب، (ط1، دار الريان للتراث، القاهرة، 1407هـ-1986م)، "النكاح"، رقم 187/9 4837؛ والنووي، شرح المنهاج على مسلم، 9/205

<sup>39</sup> أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي، أنوار البروق في أنواء الفروق، المشهور بالفروق، ضبطه وصححه: خليل المنصور، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط1- 1418هـ- 1998م)، 3/ 171.

<sup>40</sup> ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، 84/3، عبد الرحمن بن محمد عوض الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة، (دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط2، 1424هـ - 2003م)، 4/ 46-47.

(1) قوله تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَلْيُغْنِ أَجْلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ﴾ البقرة: 232/2.

قال الشافعي: "هذه آية في كتاب الله دلالة على أن ليس للمرأة الحرة أن تُنكح نفسها"<sup>41</sup>. ونزلت في معقل بن يسار حيث كانت أخته تحت رجل فطلقها ثم خلى عنها حتى انقضت عدتها، ثم خطبها، فحرم معقل من ذلك آنفاً، فقال: خلى عنها وهو يقدر عليها، ثم يخطبها، فحال بينه وبينها، فأُنزل الله: ﴿وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ﴾ إلى آخر الآية، فدعا رسول الله فقرأ عليه، فترك الحمية واستقاد لأمر الله<sup>42</sup>، وعرضها هو الامتناع عن تزويجها، مما يدل على أن نكاحها إلى الولي مطلقاً، لأن أخت معقل كانت ثيباً، ولو كان الأمر إليها دون وليها لزوجت نفسها، ولم تحتج إليه، فالخطاب إذاً في قوله تعالى: فلا تعضلوها.. للأولياء، وأن الأمر إليهم في التزويج مع رضاهن<sup>43</sup>. فدل الحديث على أنه يشترط الولي في النكاح، ولو لم يكن شرطاً لكانت رغبة الرجل في زوجته ورغبتها فيه كافية<sup>44</sup>.

(2) قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ﴾. النور: 32/24.

ففي أمر الله عز وجل عباده بالزواج توجيةً للأبلاء وأولياء الأمور لتزويج من لم يتزوج ممن هم تحت ولايتهم، على اعتبار أعمارهم وتجربتهم لأنهم أقدر على معرفة مقاصد النكاح وآثاره وثماره، ويكون ذلك أدعى لهم على حث أبنائهم وتيسير أمور الزواج عليهم<sup>45</sup>.

(3) ما رواه عائشة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "أثماً امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فإن أصابها فلها الصداق بما استحلت من فرجها، فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له"<sup>46</sup>.

<sup>41</sup> الشافعي، الأم، 5/166.

<sup>42</sup> أخرجه محمد بن إسماعيل الجعفي البخاري، الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله وسننه وأيامه، (ط3-دار ابن كثير، بيروت، 1407 هـ-1987م)، "الطلاق"، 5021؛ وأخرجه أيضاً في كتاب التفسير، باب: ﴿وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَلْيُغْنِ أَجْلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ﴾، 4255؛ ومحمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله، 321-405هـ، المستدرک علی الصحیحین، تج. مصطفى عبد القادر عطا، (ط1-دار الكتب العلمية، بيروت، 1411هـ-1990م)، "النكاح"، 2719، وقال: حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجه مسلم.

<sup>43</sup> القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 3/72 و158-159؛ محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، (ط. دار الفكر، بيروت، 1405هـ)، 4/488؛ إسماعيل بن كثير، تفسير القرآن العظيم، (ط. دار الفكر، بيروت، 1401هـ)، 1/283؛ ابن عبد البر، التمهيد، 91-19/89.

<sup>44</sup> محمد بن علي الشوكاني، نيل الأوطار شرح منقى الأخبار، (ط- دار الجليل، بيروت، 1973م)، 6/149.

<sup>45</sup> محمد بن مصطفى العمادي، أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، المشهور بتفسير أبي السعود، (ط. دار إحياء التراث العربي - بيروت)، 6/171.

<sup>46</sup> أخرجه أبو داود، السنن، "النكاح"، 2083، بلفظ: "...بغير إذن موليها، فنكاحها باطل ثلاث مرات..!؛ والتزمذي، السنن، "النكاح"، 1102..". وقال: هذا حديث حسن؛ والحاكم في المستدرک، "النكاح"، 2706 و2708 وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه. وقال: ولا تغفل هذه الروايات بحديث ابن عُليّة وسؤاله ابن جريح عنه، وقوله: إني سألت الزهري عنه، فقد ينسى الثقة الحافظ الحديث بعد أن حدث به. الحاكم، المستدرک 2/183.

وجه الاستدلال: أنه عليه الصلاة والسلام ذكر أعم الألفاظ، التي هي أدوات الشرط، وجمع بين "أي" و"ما" مبالغة في التعميم، مع ابتداء الكلام بمهما، مما يعني أنه قصد تأسيسَ شرع بقرائن بيّنة، وليس جوابًا عن سؤال أو إشكال<sup>47</sup>. فالحديث ظاهر في القصد إلى اشتراط الولي في نكاح المرأة أيًا كانت، بكرًا أم ثيبًا.

اعترض عليهم: بأن المقصود بالمرأة في الحديث "أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها" هو الصغيرة دون غيرها<sup>48</sup>.

وجوابه: أن الصغيرة لا يطلق عليها امرأة في اللغة، كما لا يسمى الصبي رجلًا<sup>49</sup>، وقد سبق أن قوله: "أئماً.." يفيد التعميم، فيشمل الصغيرة والكبيرة.

كما أن الحنفية أنفسهم ألزموا سقوط التأويل السابق على مذهبهم؛ حيث ذهبوا إلى أن الصغيرة لو زوجت نفسها فإن النكاح ينعقد صحيحًا، لكنه موقوف النفاذ على إجازة الولي<sup>50</sup>.

كما اعترض الحنفية على هذا الحديث بأنه مطعون فيه؛ وذلك لأن الزهري نفسه قد سئل عنه فلم يعرفه.

وأجيب عن هذا بأن عدم معرفة الزهري لا تضر، فقد ينسى الثقة الحافظ الحديث بعد أن حدث به، كما أن راوي الحديث - وهو سليمان بن موسى - ثقة.

ويمكن القول: إن هذا جواب ضعيف؛ لأنه ما دام مصدر الحديث المروي عنه - وهو الزهري - لم يعرفه وأنكره، فإن ذلك يضعف الثقة جزئًا<sup>51</sup>.

(4) ما رواه ابن عباس وأبو موسى الأشعري رضي الله عنهما أنه صلى الله عليه وسلم قال: " لا نكاح إلا بولي"<sup>52</sup>.

وجه الاستدلال: أن لا هي النافية للجنس، فنفت الصحة عن جنس النكاح مطلقًا. أي لا نكاح صحيحًا ثابتًا إلا بولي؛ إذ إن كلام الشارع محمول على الحقائق الشرعية، أي لا نكاح شرعيًا قائم إلا بولي، وذلك يقتضي نفي الصحة وليس الكمال<sup>53</sup>.

<sup>47</sup> عبد الملك بن عبد الله الجوني، البرهان في أصول الفقه، علق عليه: صلاح بن محمد بن عويضة، (ط1- دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ-1997م)، 196/1-197.

<sup>48</sup> السرخسي، المبسوط، 213-212/4.

<sup>49</sup> الجوني، البرهان، 1/195.

<sup>50</sup> السرخسي، المبسوط، 11/ 5.

<sup>51</sup> الحاكم، المستدرک، 183/2.

<sup>52</sup> أخرجه ابن ماجه، "النكاح"، 1880 عن عكرمة عن ابن عباس، و1881 عن أبي موسى الأشعري، وقال الكناي: إسناد ضعيف من جهة حجاج بن أرطاة وهو مدلس، ولم يسمع من عكرمة، ولكن تابعه عليه سليمان بن موسى وهو ثقة. الكناي، مصباح الزجاجة، 2/103؛ والترمذي، "النكاح"، 1101 عن أبي موسى، و1102 عن عائشة. وقال أبو عيسى: حديث عائشة عندي حسن.

<sup>53</sup> النووي، شرح المنهاج على صحيح مسلم، 9/205؛ محمد بن محمد الغزالي، أبو حامد، المستصفي من علم الأصول، (دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، د.ت)، 686-687، 718، و1/686-718.



واعترض على الحديث بأن النفي هنا للكمال لا للصحة<sup>54</sup>.

وأجاب الجمهور: كما سبق بأن كلام الشارع محمول على الحقائق الشرعية، أي لا نكاح شرعياً إلا بولي. وذلك يقتضي نفي الصحة، وليس الكمال. كما أن العلة في منعها صيانتها عن مباشرة ما يشعر بوقاحتها، وذلك يناهز حال أهل المروءة<sup>55</sup>.

(5) ما رواه مالك عن سعيد بن المسيّب أنه قال: قال عمر بن الخطاب: " لا تنكح المرأة إلا بإذن وليها، أو ذي الرأي من أهلها، أو السلطان"<sup>56</sup>.

والمقصود بالمرأة هنا: البكر والثيب<sup>57</sup>. وقال مالك: " يفرّق بينها وبين زوجها، دخل بها أو لم يدخل بها، بغير إذن الولي"<sup>58</sup>.

واعترض عليهم: بأن المقصود بالمرأة هنا كما سبق في الحديث "أما امرأة نكحت بغير إذن وليها" هو الصغيرة دون غيرها<sup>59</sup>.

وجوابه: كما سبق أن الصغيرة لا يطلق عليها امرأة في اللغة، كما أنه قصد بما البكر والثيب مطلقاً<sup>60</sup>.

### ب.ب.3. الترجيح بين الأدلة:

من خلال مناقشة الأدلة السابقة في اشتراط الولي، يتضح أن أدلة الحنفية لم تخلُ من الاعتراضات التي تضعف الاستدلال بها، ولا تنهض أمام ما ذهب إليه الجمهور وأدلتهم في ذلك؛ إذ إن دلالة الأحاديث صريحة وظاهرة في فهم مقصود الشارع من الخطاب، وهو بطلان النكاح دون ولي كحديث: "لا نكاح إلا بولي"، وحديث "أما امرأة نكحت بغير إذن وليها..."، والتصريح بالبطلان "فنكاحها باطل" ثم تكراره ثلاثاً، مما يعني عدم مشروعيتها. ومن المعلوم أن الشارع قاصد إلى حفظ الأعراض، واعتناء الشريعة بأمر النكاح من أسمى مقاصدها، لأنه أصل نظام العائلة وسر وجودها<sup>61</sup>، والمحافظة على هذا المقصد تقتضي العناية بتحصيله ورعايته، وتولي الولي عقد مولاته يهيئه إلى أن يكون عوناً على حراسة حالها وحصانتها، وأن تكون عشيرته وأنصاره ومن يلوذ به عوناً له في الذبّ عن ذلك<sup>62</sup>، كما أن تزويجه لمؤنته إنما هو لعظيم شفقتة ورحمته بما وخبرته بالرجال، وهذا لا يتأتى لها، إضافة إلى

54 ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، 3/56.

55 النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم، 205/9؛ ابن قدامة، المغني، 7/6.

56 أخرجه مالك في الموطأ، "النكاح"، 1093؛ وعلي بن عمر الدارقطني، السنن، تج. السيد عبد الله هاشم يماني المدني، (ط-دار المعرفة، بيروت، 1386هـ-1966م)، "النكاح"، 32؛ وأحمد بن الحسين بن علي بن موسى البيهقي، السنن الكبرى، تج. محمد عبد القادر عطاء، (ط-دار الباز، مكة المكرمة، 1414هـ-1994م)، "النكاح"، 13418.

57 مالك، المدونة، 163-162/4.

58 مالك، المصدر السابق، 4/166.

59 ص: 9 من هذا البحث.

60 مالك، المدونة، 163-162/4.

61 محمد الظاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 319.

62 الجويني، البرهان، 1/194؛ ابن عاشور، المصدر السابق، 321-319.

أن أن تويّ الولي عقد المرأة وإنكاحها يُظهر أن المرأة لم تتولّ الركون إلى الرجل الناكح دون معرفة ذويها واستشارتهم، وهذا من أول الفروق وأهمها بين النكاح والزنى والمخادنة والبيعاء<sup>63</sup> - عيادًا بالله -.

ومن مقاصد الشريعة المطهرة حماية حقوق الفرد والمجتمع، والمحافظة على الأنساب، وأخذ كل الاحتياطات لمنع اختلاطها، لذا وضعت للزواج الشرعي شروطاً وضوابط لحماية حق الرجل والمرأة والولد، وقد كثر في هذا الزمان وجود بناتٍ يُخرجن عن طاعة أوليائهن ويتزوَّجن من يُرذَن، وتعرَّضنَّ بذلك إلى أخطار جسيمة، فكانت العودة إلى رأي الجمهور أقوى وأحكم، والظروف الحاضرة تريح ذلك، وإذا وُجدت المصلحة فتمَّ شرعُ الله.

كما يريح هذا ما نصَّ عليه الإمام القرابي - في بيان الاختلاف الحاصل بين ما يترتب على البيع وما يترتب على الزواج، وأنه لا قياس بينهما هنا - مبيناً قصد الشارع، حيث قال في الفرق بين قاعدة الحجر على النسوان في الأبخضاع وبين قاعدة عدم الحجر عليهن في الأموال: "والفرق من وجوه: أحدها: أن الأبخضاع أشد خطراً وأعظم قدرًا، فناسب ألا تفوض إلا لكامل العقل ينظر في مصالحها، والأموال خسيصة بالنسبة إليها، فجاز تفويضها لمالكها؛ إذ الأصل ألا يتصرف في المال إلا مالكه .

ثانيها: أن الأبخضاع يعرض لها تنفيذ الأغراض في تحصيل الشهوات القوية التي يبذل لأجلها عظيم المال، ومثل هذا الهوى يغطي على عقل المرأة وجوه المصالح لضعفه، فتلقني نفسها لأجل هواها فيما يريدها في دنياها وأخرها، فحجر عليها على الإطلاق لاحتمال توقع الهوى المفسد، ولا يحصل في المال مثل هذا الهوى والشهوة القاهرة التي ربما حصل الجنون وذهاب العقل بسبب فواتها. وثالثها: أن المفسدة إذا حصلت في الأبخضاع بسبب زواج غير الأكفاء وصل الضرر وتعدى للأولياء العار والفضيحة الشنعاء، وإذا حصل الفساد في المال لا يكاد يتعدى المرأة، وليس فيه من العار والفضيحة ما في الأبخضاع والاستيلاء عليها من الأراذل والأخساء، فهذه فروق عظيمة بين القاعدتين، وقد سُئل بعض الفضلاء عن المرأة تزوج نفسها، فقال في الجواب: "المرأة محل الزلل والعار إذا وقع لم يزل"<sup>64</sup>.

ولذلك أبضاً وضع الشارع للزواج من القيود والضوابط ما جعله متميزاً على سائر عقود المعاملات، وفي إسناد عقد النكاح إلى الأولياء من الرجال الذين هم أكمل نظرًا وأوفر عقلاً وأشد حرصًا على صيانة أعضائهم وأنسابهم تكريمًا للمرأة وصيانة لها، وحفظًا للأنسب والأعراض من العار والزلل، وبذلك فارق العقود المالية التي يجوز للمرأة التصرف فيها، لأنها مهما قيل في أهميتها فلا تصل أو تقارب مكانة عقد النكاح في جلالة قدره، وعظم خطره، وشرف مقاصده.

<sup>63</sup> شمس الدين محمد بن أبي بكر، ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تح. عبد الرحمن الوكيل، (ط. دار إحياء التراث العربي - بيروت، د.ت)، 3/ 141.

<sup>64</sup> القرابي، الفروق، 3/171.

وفي هذا يقول ابن العربي المالكي -رحمه الله- "فلم يجعل الله تعالى العقد إلى المرأة أولاً مخافة أن تغلب شهوتها عقلها فتضع نفسها في غير موضعها ... ولما كانت فائدة الولي في النكاح حفظ المرأة من الوقوع في غير الكفاء فتلوث نفسها وتلحق العار بحسبها"<sup>65</sup>.

ولا بدّ من بيان أن الشريعة حين اشترطت أن يتم الوليُّ عقد الزواج، لما ترتب على ذلك مصالح مهمة، وعدم صحة العقد دون مراعاة ذلك - كما ترجح لدينا - إلا أنها لم تترك الأمر للولي كما يشاء ويختار، فأوجب عليه القيام بما فيه مصلحة المرأة، وحرّمت تزويجها من لا ترضاه، كما منعت من منعها الزواج - وهو المعروف بالعضل - وهذا ما سيأتي بيانه في المبحث الآتي بعون الله.

### ج. مذاهب الفقهاء في استئذان البكر والتيب وأدلتهم ومناقشتها

اختلفت آراء الفقهاء في البكر والتيب من حيث وجوب استئذان كليٍّ منهما في عقد نكاحها، بين من أجاز إنكاحها بغير إذنها، ومن لم يجزه، وقال ببطالانه على تفصيل وتفريع كما سيأتي في المطالب الآتية.

### ج.أ. آراء الفقهاء وأدلتهم في استئذان البكر ومناقشتها

اتفق الفقهاء على أنه لا إذن للبكر الصغيرة، وكذلك البكر المجنونة - سواء كانت صغيرة أم كبيرة - في النكاح، واختلفوا في البكر البالغة العاقلة، كما سيأتي بيانه:

### ج.أ.1. آراء الفقهاء في استئذان البكر

أولاً - ذهب الحنفية: إلى وجوب استئذان الحرة العاقلة البالغة البكر، وأنه لا يجوز للولي إجبارها على النكاح<sup>66</sup>.  
ثانياً - وذهب جمهور الفقهاء - المالكية والشافعية والحنابلة -: إلى أنه يجوز للأب أن يزوج البكر - صغيرة كانت أم بالغة - بغير إذنها، وذلك ملزم لها، وهو أحق بها من نفسها، ولكنه يستحب له استئذان البالغة، ولو أجزأها صح النكاح<sup>67</sup>، وأما غير الأب فلا بد له من استئذائها، فإن أقرت جاز عليها، وإن أنكرت لم تجز عليه<sup>68</sup>، وإذنها سكوها<sup>69</sup>.

### ج.أ.2. أدلة الحنفية في وجوب استئذان البكر البالغة العاقلة ومناقشتها:

<sup>65</sup> محمد بن عبد الله بن محمد العربي، القبس في شرح موطن مالك بن أنس، 468-543هـ، تح. الدكتور عبد الله ولد كريمة، (ط.1 - دار الغرب الإسلامي - بيروت، 1992م)، 3/ 684-685.

<sup>66</sup> الكاساني، بدائع الصنائع، 2/241.

<sup>67</sup> مالك، المدونة 157/4-159؛ مالك، الموطأ، "النكاح"، رقم 1094، 2/525؛ الشافعي، الأم 17/5 و20، 167-168؛ البهوتي، كشف الفناء، 5/48.

<sup>68</sup> الشافعي، الأم 17/5 و20.

<sup>69</sup> مالك، المدونة 157/4-159؛ الشافعي، الأم 18/5 و167-168.

(1) عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما: "أن جارية بكراً أتت النبي صلى الله عليه وسلم فذكرت أن أباهما زوجها وهي كارهة، فخيرها النبي صلى الله عليه وسلم"<sup>70</sup>.

واعترض عليه: بأن حديث عكرمة عن ابن عباس، مرسل عن عكرمة، وقد ذكره أبو داود بعد تخريجه للحديث حيث قال: "لم يذكر عكرمة ابن عباس، وكذلك رواه الناس مرسلًا عن عكرمة عن النبي صلى الله عليه وسلم"<sup>71</sup>، وصرح الدارقطني بإرساله فقال: "الصحیح أنه مرسل"<sup>72</sup>، فلا حجة فيه لإرساله، إضافة إلى معارضته حديث ابن عباس في صحيح مسلم "الأم أحق بنفسها.."، وقد سبق رأي ابن عباس وفتواه، وأن المقصود به الثيب<sup>73</sup>.

(2) حديث الخنساء السابق، حيث جاءت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم .. فقال: "اذهي فلا نكاح لك، انكحي من شئت.."<sup>74</sup>.

وجه الاستدلال: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يستفسر عنها، أب بكر أم ثيب؟! مما يستفاد منه أن الحكم لا يختلف بينهما<sup>75</sup>.

ويعترض على حديث الخنساء بما سبق عن ابن الجوزي والزبيعي، وأن الصحيح كونها ثيبًا، فلم يميز إجبارها لذلك<sup>76</sup>.

(3) ما ورد في الحديث " في البكر يزوجه وليها، فإن سكنت فقد رضيت، وإن أبت لم تكره"، وفي رواية: " فلا جواز عليها"، وفي رواية أخرى: " البكر تستأمر في نفسها"<sup>77</sup>.

قالوا: ذلك يدل على أن أصل الرضا معتبر منها، وهو سكوتها، كما أن المعنى في الحديثين: أن البكر البالغة العاقلة حرة مخاطبة، فلا يجوز تزويجها بغير رضاها كالثيب<sup>78</sup>.

<sup>70</sup> أخرجه أبو داود، السنن، "النكاح"، 2096-2097 وقال: لم يذكر ابن عباس، وكذلك رواه الناس مرسلًا عن عكرمة عن النبي صلى الله عليه وسلم؛ والنسائي، السنن، "النكاح"، 5387، بلفظ: "فرد النبي صلى الله عليه وسلم نكاحها"، والدارقطني، السنن، "النكاح"، 48-52 وقال: الصحيح أنه مرسل.

<sup>71</sup> أخرجه أبو داود، السنن، "النكاح"، 2096-2097.

<sup>72</sup> الدارقطني، السنن، "النكاح"، 48-52.

<sup>73</sup> النووي شرح المنهاج على مسلم، 9/ 203-205؛ الترمذي، "النكاح"، رقم 1101-1102/3 407، وباب ما جاء في استثمار البكر والثيب، رقم 416/11083؛ المباركفوري، تحفة الأحوذى شرح الترمذي، 206/4؛ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، مادة أم، باب الهمة مع الباء، 85/1.

<sup>74</sup> سبق تخريجه: ص 7، المبحث الثاني، المطلب الثاني، أدلة الحنفية في انعقاد نكاح العاقلة البالغة دون ولي.

<sup>75</sup> السرخسي، المبسوط، 5/2.

<sup>76</sup> الزبيعي، نصب الرأية، 3/182 و 190.

<sup>77</sup> أخرجه أبو داود بلفظ "تستأمر البيعة..."، "النكاح"، 2093؛ والترمذي، "النكاح"، 1109 وقال: حديث حسن؛ وابن حبان، "النكاح"، 4079؛ والحاكم، "النكاح"، 2702 عن أبي موسى بلفظ "فإن سكنت فهو رضاها، وإن كرهت فلا كره عليها"، وقال: حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه.

<sup>78</sup> السرخسي، المبسوط، 2/5-3 و 10؛ المرغيناني، الهداية، 197-196/1.

(4) إنها حرة مخاطبة، فليس للغير عليها ولاية الإجمار، وسبب الولاية على الصغيرة قصور عقلها، وقد كمل بالبلوغ، بدليل توجه الخطاب إليها، فصارت كالغلام إذا بلغ، وولايتها في النكاح كقدرتها على التصرف في المال بعد البلوغ<sup>79</sup>.

ج.أ.3. أدلة الجمهور في عدم وجوب استئذان البكر -مطلقاً- في إنكاحها، أي في جواز إنكاحها بغير إذنها،

ومناقشتها:

(1) عن عائشة رضي الله عنها قالت: "تزوجني النبي صلى الله عليه وسلم وأنا بنت ست سنين، وبنى بي وأنا

بنت تسع سنين"<sup>80</sup>.

فالأب أحق بالبكر من نفسها لإنكاح أبي بكر عائشة -رضي الله عنهما- للنبي صلى الله عليه وسلم<sup>81</sup>.

وقال النووي -رحمه الله-: هذا صريح في جواز تزويج الأب الصغيرة بغير إذنها، لأنه لا إذن لها، وأجمع المسلمون على

ذلك لهذا الحديث<sup>82</sup>.

واعترض على ذلك بأن: حديث عائشة رضي الله عنها لا خلاف فيه أنه يجوز للأب إجبار الصغيرة على إنكاحها بغير

إذنها<sup>83</sup>، أما الخلاف فهو في البكر البالغة، حيث لا حجة هنا على عدم استئذنها، لعدم دلالة الحديث على ذلك.

(2) ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "تستأمر البيّمة في نفسها، فإن

سكنت فهو إذنها، وإن أبت فلا جواز عليها"<sup>84</sup>. لأن الولي ليس أبها، والمقصود بالبيّمة هنا: البكر البيّمة، ولا تشاور البيّمة إلا

إذا كانت بالغة، لأن التي لم تبلغ لا إذن لها، فلا تستأذن أصلاً، وإذا شوورت البيّمة في نفسها فأنكرت لم يجز عليها، وما صممت

عنه وأقرته جاز عليها، وذلك إذنها<sup>85</sup>.

واعترض عليه أيضاً بأن حديث البكر البيّمة صريح في وجوب الاستئذان إذا كانت بالغة بخلاف الصغيرة<sup>86</sup>، وهذا لا

إشكال فيه أيضاً.

<sup>79</sup> المرغيناني، الهداية، 1/96.

<sup>80</sup> أخرجه مسلم، الجامع الصحيح، "النكاح"، 422، وفي رواية "....تزوجها وهي بنت سبع سنين، وزفت إليه وهي بنت تسع سنين...".

<sup>81</sup> الشافعي، الأم، 17/5 و20.

<sup>82</sup> النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم، 9/206.

<sup>83</sup> النووي، المصدر السابق نفسه.

<sup>84</sup> أخرجه أبو داود، "النكاح"، 2093؛ والترمذي، "النكاح"، 1109 وقال: حديث حسن؛ وابن حبان، "النكاح"، 4079؛ والحاكم، "النكاح"، 2702 عن

أبي موسى بلفظ "فإن سكنت فهو رضاها، وإن كرهت فلا كره عليها" وقال: حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه.

<sup>85</sup> مالك، المدونة، 159/4؛ المباركفوري، تحفة الأحوذى شرح الترمذي، 4/207.

<sup>86</sup> مالك، المصدر السابق نفسه؛ المباركفوري، المصدر السابق نفسه.

(3) حديث ابن عباس- رضي الله عنهما- السابق: " الأيم أحق بنفسها من وليها .."<sup>87</sup>.

وجه الاستدلال: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فرق بين البكر والثيب؛ فجعل الثيب أحق بنفسها من وليها، وصرح بذلك، وجعل البكر تستأذن في نفسها، مما يدل على أن ولي البكر أحق بها منها<sup>88</sup>.

وأما أمره في استثمار البكر، واستئذنها في نفسها فهو محمول على الندب، وهذا أمر اختيار لا فرض، لأنه لو لم يكن له تزويجها- إذا كرهت- فهي كالثيب، مما يعني أن كل امرأة أحق بنفسها من وليها، وهذا لا صحة له لمخالفته للحديث، فيستحب استئذنها إذا كانت مكلفة-لحديث مسلم- وتطبيياً لحاظرها، أما غير المكلفة فلا إذن لها<sup>89</sup>.

وقد حمل الإمام مالك- البكر- في الحديث على البكر اليتيمة، حيث لا إيجاب للأولياء عليها إلا الأب، أما غيره فلا بد من استئذنها لها<sup>90</sup>.

وأجيب عن هذا الاستدلال: بأن حمل حديث مسلم "الأيم أحق.." في استئذان البالغة على الاستحباب والندب دون الوجوب فيه تكلف ظاهر، لصراحة الحديث في أن البكر تستأذن في نفسها لقوله: " والبكر تُستأذن في نفسها"، ولو كان الولي هو الأب، لقوله في الرواية الأخرى: "والبكر يستأذنها أبوها..<sup>91</sup> فلا حجة للجهمور في ذلك أيضاً.

كما أن الحديث عام في إرادة البكر مطلقاً، ولا وجه في حمله على البكر اليتيمة فقط كما ذهب إليه الإمام مالك، وذلك لرواية "يستأذنها أبوها".

#### ج.أ.4. الترجيح بين الأدلة:

إن مراعاة مقاصد الشارع في العائلة تقتضي أن لا يستغل الرجال ولايتهم بسبب ضعف المرأة واستكانتها لهم، فيسلبوها حقوقها الطبيعية في التزوج بالكفء الذي ترغب فيه، عن طريق التحكم فيها، ومنعها من استعمال ذلك الحق، وهذا يتضمن أن للمرأة الحرية في اختيار الكفء الذي تريده زوجاً؛ فمنعها من مباشرة الزواج بنفسها لا يقتضي منعها من حرية الاختيار.

كما أن خطاب الأولياء بحق الولاية في النكاح يدل على معنى دقيق جليل؛ وهو ضرورة احترام الرابطة بين المرأة وبين أهلها الكافلين لها؛ حيث إن المرأة ملزمة بأن يباشر وليها عقدة النكاح خوفاً من حدوث تصدع في رابطة القرابة والمودة، والأولياء

<sup>87</sup> سبق ترجمته: ص 6 من هذا البحث.

<sup>88</sup> ابن حجر، فتح الباري: 193/9؛ ابن عبد البر، التمهيد، 79-19/77.

<sup>89</sup> النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم، 204/9 و206.

<sup>90</sup> مالك، المدونة، 4/158.

<sup>91</sup> ابن حجر، فتح الباري، 193/9؛ ابن عبد البر، التمهيد، 79-19/77.

ملزمون ألا يستغلوا هذه الحالة، فيتمادوا في سلب حقوقهن، والنتيجة المترتبة على الخطابين واحدة، وهي أن لا تمنع المرأة من التزوج بمن ترغب فيه متى كان كفوفاً صالحاً.

وما لا ريب فيه أن لهذين الرأيين - القول بوجوب الولي، مع القول باستئذان البالغة العاقلة - علاقة شديدة بالحالة الاجتماعية في كل زمان ومكان، فالذين يحجرون على المرأة في عقد الزواج؛ يرون أن فيها جهة ضعف طبيعية بارزة، وهي خضوعها للرجال وتأثرها بهم، وبديهي أن هذه الحالة ضررها لا يقتصر على المرأة فحسب، بل يتعداها إلى الأسرة بتمامها؛ لأنهم يتعيرون بإدخال عنصر أجنبي فيهم لا يدانينهم في نسبهم ولا حسبهم، وربما جر ذلك إلى مأساة محزنة، فمن الواجب أن يُؤكَّل أمر اختيار الزوج للأولياء الذين يستطيعون أن يجتاروا ما فيه خير المرأة وخير الأسرة مع صيانتها واحترامها، ومن جهة أخرى كان لا بد من رضا المرأة، قبل أن يرم الولي عقدها، خصوصاً في حالة تزويجها وهي بكر رشيدة، وإلا فإن التصرف يعدُّ حجراً عليها بدون موجب، ويترتب على إجبارها نتائج سلبية تكون فيها شقاء المرأة وهدم الأسرة وانحطاط كرامتها. كما أن حرمانها من الكفء المناسب ربما أدى إلى انحيازها للخطاب وشكواها للحاكم، وهذا يوصل إلى عداء الأسرة فيما بينها، ويترب عليه مأساة لا حدَّ لها، وهذا كثير واقع لا يمكن الإغضاء عنه من قبل التشريع الإسلامي المشهور بدقته وجلاله<sup>92</sup>.

وبناء على ما سبق يمكن القول: إنَّ ما ذهب إليه الحنفية في استئذان البكر البالغة العاقلة، وعدم إجبارها على النكاح، هو الراجح، كونه أنسب لمراعاة قصد الشارع من النكاح، وهو دوام الألفة والمحبة والاستقرار بين الزوجين، وأدعى إلى بناء الأسرة المترابطة<sup>93</sup>، وذلك بإعطاء الفتاة حرية الرأي في اختيار الشخص الذي ستقيم معه أهم لبنة في المجتمع، وخاصة إذا كانت الفتاة راجحة العقل، واعية لمقاصد النكاح، غير مستهترة بالأخلاق الإسلامية، فهذه أولى أن تستشار وتستأذن في شأن نكاحها.

كما أن المنع من النكاح بدون ولي - فيما ذهب إليه الجمهور - لا يتنافى مع وجوب استئذان البكر البالغة العاقلة، فمثلها في ذلك كالثيب التي أدركت مقاصد النكاح وخبرته بالتجربة؛ لأن هذه البكر البالغة قادرة كذلك على فهم مقاصد النكاح تبعاً لنضجها ووعيتها، فلا أقل من استئذائها في أهم أمر من أمور حياتها، وذلك لما يترب عليها من مسؤولية - إلى جانب الرجل - في النهوض بمستقبل العائلة.

وأما أدلة الجمهور فهي مقتصرة على جواز إجبار البكر الصغيرة لا غير، وهذا باتفاق الفقهاء.

### ج.ب. آراء الفقهاء وأدلتهم في استئذان الثيب ومناقشتها

<sup>92</sup> الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة، 4/31.

<sup>93</sup> ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 319-321.

اتفق الفقهاء على وجوب استئذان الثيب البالغة في نكاحها، وأنه لا يقع إلا بإذنها، أما الثيب الصغيرة فاشتراط الجمهور إذنها، ولم يشترطه الحنفية، وبيان ذلك فيما يأتي:

### ج.ب.1. آراء الفقهاء في استئذان الثيب

أولاً- ذهب الحنفية: إلى وجوب استئذان الحرة العاقلة البالغة الثيب، وأنه لا يجوز للولي إجبارها على النكاح<sup>94</sup>.

أما الصغيرة الثيب والمجنونة الكبيرة الثيب، فلا ينعقد نكاحهما بغير ولي، والولاية هنا ولاية حتم وإيجاب، وتثبت إحراراً للكفء؛ حيث إنها لتحقق الحاجة<sup>95</sup>.

ثانياً- وذهب جمهور الفقهاء- المالكية والشافعية والحنابلة-: إلى أنه لا يجوز للولي مطلقاً- الأب وغيره- أن يزوج الثيب- صغيرة كانت أم بالغة- بغير إذنها<sup>96</sup>، وإذنها كلامها، ولا بد من النطق؛ لأن سكوتها لا يعد رضا<sup>97</sup>.

### ج.ب.2. أدلة الحنفية في جواز إنكاح الثيب الصغيرة دون إذنها:

(1) قوله تعالى: ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ﴾ النور: 32/24.

وجه الاستدلال: أن الأيم اسم لأنتى لا زوج لها، صغيرة أو كبيرة، بكراً أو ثيباً<sup>98</sup>، فتثبت الولاية عامة إلا من خص بدليل<sup>99</sup>، وحيث خصت الكبيرة بالدليل كما سبق، فتبقى الصغيرة على العموم في ثبوت الولاية عليها.

(2) إن الولاية كانت ثابتة قبل زوال البكارة، لوجود شرط ثبوتها، وهو حاجة الصغيرة إلى النكاح لاستيفاء مصالحها بعد البلوغ، وعارض الثبوت الطارئ له أثره في زيادة الحاجة إلى النكاح، فلما ثبتت الولاية على البكر الصغيرة؛ فلأن تثبت على الثيب الصغيرة أولى<sup>100</sup>.

(3) إن المقصود من قوله عليه الصلاة والسلام " الأيم أحق بنفسها.. " هو البالغة الكبيرة دون الصغيرة؛ لأنه علق بما لا يتحقق إلا بعد البلوغ من المشورة<sup>101</sup>.

<sup>94</sup> الكاساني، بدائع الصنائع، 2/241.

<sup>95</sup> السرخسي، المبسوط، 214-212/4 و 217-218؛ ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، 3/55.

<sup>96</sup> الشافعي، الأم، 5/18 و 167-168؛ النووي، روضة الطالبين، 7/54.

<sup>97</sup> مالك، المدونة، 4/157؛ الشافعي، الأم 5/18 و 167-168.

<sup>98</sup> القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 12/239؛ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 3/287؛ محمد بن علي بن محمد الشوكاني، فتح القدير، ط. دار الفكر، بيروت، د. ت، 4/27.

<sup>99</sup> الكاساني، بدائع الصنائع، 2/245.

<sup>100</sup> الكاساني، المصدر السابق نفسه.

<sup>101</sup> السرخسي، المبسوط، 4/218؛ الكاساني، بدائع الصنائع، 2/245.



4) إن في إثبات الولاية في صغرها، إحرارًا للكفء الذي لا يتفق في كل وقت<sup>102</sup>.

5) إن الولي في الثيب الصغيرة قد ولي من لا يملك التصرف في نفسه وماله، فيستبد بالعقد عليها كالبكر الصغيرة، والشرع أقام رأي الولي مقام رأيها باعتبار صغرها، وهذا الصغر لا يزول بالثبوت<sup>103</sup>.

### ج.ب.3. أدلة الجمهور في وجوب إذن الثيب مطلقاً-الصغيرة والكبيرة:-

1) حديث "الأم أحق بنفسها من وليها.." وقد مر وجه الاستدلال به عند الجمهور، ولم يفرق بين الثيب الصغيرة والثيب الكبيرة.

2) عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لا تنكح الأيم حتى تستأمر، ولا تنكح البكر حتى تستأذن، قالوا: يا رسول الله، وكيف إذنها؟ قال: أن تسكت"<sup>104</sup>.

قال الترمذي: "والعمل على هذا عند أهل العلم أن الثيب لا تزوج حتى تستأمر، وإلا فالنكاح مفسوخ إذا لم ترض وكرهت ذلك"<sup>105</sup>، لأن الأيم - الثيب - عرفت مقصود النكاح فلا تجبر عليه، بخلاف البكر<sup>106</sup>.

3) ما روي عن خنساء بنت خدام الأنصارية أن أباه زوجها وهي ثيب، فكرهت ذلك، فجاءت رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكرت ذلك له، فرد نكاحها<sup>107</sup>.

فالثيب أحق بنفسها من الولي، حيث رد رسول الله صلى الله عليه وسلم نكاح الخنساء عند كرهها<sup>108</sup>.

ورضى المرأة بمن يتزوجه من الحقوق الشرعية التي أوجبها الشرع لها، وقد منحتها الشريعة حق فسخ عقد النكاح الذي لم ترض به، ضماناً لثبوت حقتها في الرضا بالنكاح، ونفيًا لإجبارها على الزواج بمن تكرهه.

4) حديث معقل بن يسار السابق حيث نزل فيه قوله تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغْنَهُنَّ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضُوا بَيْنَهُمُ بِالْمَعْرُوفِ﴾ البقرة: 232/2، وذلك أنه "كانت أخته تحت رجل فطلقها ثم خلى عنها حتى انقضت عدتها، ثم خطبها، فحمي معقل من ذلك آنفًا، فقال: خلى عنها وهو يقدر عليها، ثم يخطبها، فحال بينه

<sup>102</sup> السرخسي، المبسوط، 213-212/4.

<sup>103</sup> السرخسي، المصدر السابق، 4/218.

<sup>104</sup> أخرجه الترمذي، "النكاح"، 1107 بلفظ "..وإذها الصموت" وقال: حديث حسن صحيح؛ والنسائي، "النكاح"، 5377، ورقم 5378 بلفظ "لا تنكح الثيب ..".

<sup>105</sup> الترمذي، سنن الترمذي، 3/415.

<sup>106</sup> الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، 3/149.

<sup>107</sup> أخرجه الترمذي، "النكاح"، رقم 1108، والنسائي، "النكاح"، رقم 5380، وباب في البكر تزوجها أبوها وهي كارهة، رقم 5382-5383.

<sup>108</sup> الشافعي، الأم، 5/167-168.

وبينها، فأنزل الله: ﴿وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ﴾ إلى آخر الآية، فدعاه رسول الله فقراً عليه، فترك الحمية واستقاد لأمر الله<sup>109</sup>، وعضلها هو الامتناع عن تزويجها، وقد كان عضل النساء في الجاهلية معروف وذلك من أجل أن تفتدي المرأة نفسها، فلما جاء الإسلام حرم العضل، وجعل للمرأة الحق في أن ترفع أمرها إلى الحاكم من أجل الظلم الواقع عليها بالعضل من الولي، وللحاكم إلزام الولي بالتزويج أو ينقل الولاية إلى غيره، فإن لم يوجد فالحاكم هو الولي<sup>110</sup>.

#### ج.ب.4. مناقشة الأدلة والترجيح بينها:

من الواضح أن رأي الحنفية يعتمد على قياس الثيب الصغيرة على البكر الصغيرة، وذلك بجامع علة الصغر بينهما، ومن ثم حاجة الصغيرة إلى من يقوم برعاية مصالحها والتصرف فيها، فكان للولي إجبارها على النكاح سواء كانت بكرًا أم ثيبًا، إلا أنهم لم يعتدوا بتجربة الثيب الصغيرة، وما يمكن أن تستفيده من ممارسة النكاح، بخلاف البكر!!

أما أدلة الجمهور فتطبق على الثيب - البالغة والصغيرة - لأنها عرفت مقصود النكاح، وأصبحت قادرة على تمييز مصالحها، ومن ثم يمكن استثمارها ومشاورتها في أمر زواجها.

ومرّ في البحث أن المنع من النكاح بدون ولي - فيما ذهب إليه الجمهور - لا يتناقى مع وجوب استئذان البكر البالغة العاقلة، فمتئها في ذلك كالثيب التي أدركت مقاصد النكاح وخبرته بالتجربة؛ لأن هذه الثيب، وإن كانت صغيرة، فإنها كذلك قادرة على فهم مقاصد النكاح تبعًا لخبرتها وتجربتها، فلا أقل من استئذائها في أهم أمر من أمور حياتها، وخاصة أنها خبرت الرجال، فصار رأيها مؤثرًا في قبولها ورفضها، وكل ذلك مما قصد إليه الشارع من توطيد أركان العائلة، وأن تقوم على أسس قوية، ولا بدّ أن في التجربة التي مرت بها تلك المرأة دورًا في فهم ما يترتب عليها تجاه أسرتها وبناء عائلتها.

وبناء على ما سبق فالراجح ما ذهب إليه الجمهور لعموم الأدلة في ذلك، وهذا من مظاهر تكريم المرأة في الإسلام أن جعل لها الحق في اختيار زوجها وشريك حياتها، كونه يتناسب مع قصد الشارع من ضمان بناء الأسرة القائمة على المحبة والتفاهم، وهو من أهم مقاصد أحكام العائلة<sup>111</sup>.

وما سبق في حديث معقل بن يسار صورة جلية لتكريم المرأة في الإسلام أن حرم عضلها إذا تقدم لخطبتها الأكفاء، وفيه بيان اهتمام الإسلام بالمرأة ورفع الظلم عنها بما لا يوجد في شريعة من الشرائع أو دين من الأديان. وقد ذكر ابن رشد أنّ منع الولي من عضل وليّته هو حكمٌ محلّ اتفاق علماء المسلمين، فقال: "واتفقوا على أنه ليس للولي أن يعضل وليّته إذا دعت إلى كفاء"<sup>112</sup>.

<sup>109</sup> سبق ترجمته: ص 9 من البحث.

<sup>110</sup> القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 3/72، 158-159؛ محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، (ط. دار الفكر، بيروت، ط1405هـ)، 4/488؛ ابن كثير، ابن عبد البر، التمهيد، 91-91/19/89.

<sup>111</sup> ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 319.

<sup>112</sup> ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 3/42.

## الخاتمة: وتشمل النتائج مع التوصيات

بعد ما سبق بيانه ومناقشته في هذا البحث يمكن استنباط النتائج والتوصيات الآتية:

1. لا بد من وجود الولي الذي يقوم بمباشرة عقد النكاح عن المرأة، وإلا فإن مباشرتها للنكاح بنفسها يجعل العقد باطلاً لا أصل له.
2. إنّ مشروعية اشتراط الولي صيانة للمرأة، وحرص على حقوقها، وحفاظ على عنصر الكفاءة بين الزوجين، حتى تستقر الأمور بعد ذلك، وتجسد المرأة من يشاركها في حل المشكلات التي تقع يعد الزواج.
3. لا يجوز إجبار البالغة العاقلة على النكاح - بكراً كانت أم ثيباً-، ولا بد من إذنها ورضاها، وإذن البكر سكوتها أو صمتها الدال على الرضا، أما الثيب فإذنها النطق، ولا يعتبر سكوتها رضا.
4. لا يجوز للولي أن يمنع موليته من نكاح الخاطب الكفء- بحسب شروط الكفاءة المعتبرة شرعاً- وإلا فإنه يكون في حكم العاضل، وهذا مما يمكن دراسته والبحث فيه على ضوء مصادر الشريعة ومقاصدها.
5. إن شرط الولي مع إعطاء المرأة حقها في نكاح الخاطب الكفء، يوضح المقاصد الشرعية من اشتراط الولي، وعظم الشريعة الإسلامية التي راعت كل الجوانب، فحفظت الحقوق ونظمت الأمور بما تتحقق معه المصالح للجميع، فالجمع بين اشتراط الولاية في النكاح ومقاصدها الشرعية، وتحريم العضل، وتحريم تزويج المرأة من لم ترض بالزواج منه، تبيّن المصالح الشرعية في تشريع هذا الحكم الرياني.
6. حفظ الأعراس يدخل تحت حفظ النسل الذي يعدّ من كليات الشريعة الخمس- الدين والنفس والعقل والنسل والمال- والتي دعا الشارع إلى حمايتها ورعايتها، ومن مظاهر ذلك ما حرصت عليه الشريعة من وضع شروط معينة في عقود خطبة، كعقد النكاح، من مثل اشتراط وجوب الولي والشاهدين وما إلى ذلك، مما يجب دراسته بالتفصيل، والبحث فيه بما يتناسب مع تلك المقاصد؛ حيث يسهم كل شرط أو ركن أو ضابط- بقدر ما- في تحقيق المقاصد الشرعية والغايات الإسلامية.
7. إن مراعاة مقاصد الشريعة تقي من الوقوع في مخاطر العقود المحرمة التي تؤدي إلى فساد العائلة والشباب اليوم، وخاصة ما نتج عن الاختلاط بالثقافة الغربية وما دخل إلى مجتمعاتنا منها، فكان لا بدّ من صدّها وبيان فسادها<sup>113</sup>.
8. ضرورة توثيق عقد النكاح في المحاكم الشرعية اليوم، ضماناً للحقوق، ومنعاً للتنازع، وحفظاً للأنساب، وهذا ما يتناسب مع مقصد الشارع من سد ذريعة الفساد، وقد كان الزواج ينقصد على عهد النبي صلى الله عليه وسلم بحضور الولي والشهود والزوج، ولم يوجد ما يسمى بالتوثيق، ومع ذلك فقد رأيت الآن كل قوانين الأحوال الشخصية الإلزام بتسجيل عقود الزواج، وإن

<sup>113</sup> ممدوح عزمي، الزواج العربي، (ط. دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، د. ت)، 11.

تفاوتت فيما بينها في الطريقة والأثر المترتب على ذلك. ولهذا فإن القول بتوثيق عقد الزواج مراعاة للواقع المعاصر، يعدّ من أحسن السياسة الشرعية التي أُلزم بها ولاة الأمور الرعية؛ لما في ذلك من مراعاة المصالح، والحفاظ على الحقوق، ودرء المفسدات التي لا حصر لها عند عدم التوثيق<sup>114</sup>.

9. إن مراعاة مقاصد الشريعة تيسر على المجتهدين الترجيح بين الأدلة المتعارضة، وذلك بما يتناسب مع روح التشريع، ولا يخرج عن مقصوده، وهذا ما كان ظاهرًا في الترجيح بين الأدلة الواردة في هذا البحث.

وأخيرًا، أسأل الله أن أكون قد وقّفت فيما ذهبت إليه. والله الموفق وهو الهادي إلى سواء السبيل.

<sup>114</sup> حسن السيد حامد خطاب، مقاصد النكاح وآثارها، دراسة فقهية مقارنة، (كلية العلوم والآداب، العلا- المدينة المنورة، 1439هـ- 2009)، 84-86.

## المصادر والمراجع

- ابن الأثير: مجد الدين المبارك بن محمد الجزري، ت(606هـ)، النهاية في غريب الحديث والأثر، (ط- دار إحياء الكتب العربية، بيروت، د.ت).
- ابن جزي: محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي، (693-741هـ)، قوانين الأحكام الشرعية ومسائل الفروق الفقهية، (ط. دار العلم للملايين، بيروت، د.ت).
- ابن حبان: أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد البستي، ت(354هـ)، الصحيح، تحقيق شعيب الأرنؤوط، (2ط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1414هـ-1993م).
- ابن حجر: شهاب الدين أحمد بن علي بن حجرالعسقلاني، أبو الفضل، (773-852هـ)، الدراية في تخريج أحاديث الهداية، تحقيق عبد الله هاشم يماني، (ط- دار المعرفة، بيروت، د.ت).
- ابن حجر -المقدم-، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، مع مقدمته: هدي الساري، تحقيق: محب الدين الخطيب، وترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، ط- دار المعرفة، بيروت، 1379هـ (دار الريان للتراث، القاهرة، ط1-1407هـ-1986م).
- ابن خلكان: شمس الدين أحمد بن أبي بكر، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، تدقيق د. إحسان عباس، (ط-دار صادر بيروت، 1397-1977م).
- ابن رشد: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي، ، ت (595هـ)، بداية المنجد ونهاية المقتصد، (ط-دار الفكر، بيروت، د.ت) .
- ابن الصلاح: أبو عمرو، عثمان بن عبد الرحمن الكردي الشهرزوري، المعروف بابن الصلاح، ت: 643هـ، علوم الحديث- مقدمة ابن الصلاح- ، تحقيق: الدكتورة عائشة عبد الرحمن، (دار الكتب والوثائق القومية- مصر، ط- 1974م).
- ابن عابدين: محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي، ت (1252هـ)، رد المختار شرح الدر المختار، المشهور بمحاشية ابن عابدين ، مع تكملة لابنه علاء الدين محمد، ت(1306هـ)، (ط2- دار الفكر، بيروت، 1386هـ).
- ابن عاشور: محمد الطاهر بن عاشور، (1296-1379هـ/1879- 1973 م)، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي، (ط1-دار النفائس، عمان، الأردن، 1420هـ- 1999م).
- ابن عبد البر: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر القرطبي، (368-463هـ)، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، (ط- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، د.ت).
- ابن العربي: محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن أحمد بن العربي المعافري الإشبيلي، أبو بكر، القبس في شرح موطأ مالك بن أنس ، (468-543هـ)، تح. الدكتور عبد الله ولد كرم، (ط.1- دار الغرب الإسلامي - بيروت، 1992م).
- ابن قدامة: موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، (541-620هـ)، المغني، (ط1-دار الفكر، بيروت، 1404هـ-1984م).
- ابن القيم: شمس الدين محمد بن أبي بكر الشهير بابن قيم الجوزية، ت(751هـ)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: عبد الرحمن الوكيل، (ط- دار إحياء التراث العربي- بيروت، د.ت)، (وطبعة- شركة الطباعة الفنية المتحدة، 1968م).
- ابن كثير: أبو الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي، ت(774هـ)، تفسير القرآن العظيم، (ط-دار الفكر، بيروت، 1401هـ).
- ابن ماجه: أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، (207-275هـ)، السنن، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، (ط-دار الفكر، بيروت، د.ت).
- ابن منظور: جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، (630-711هـ)، لسان العرب، (ط1، دار الفكر، بيروت، 1410هـ-1990م).
- أبو داود: سليمان بن الأشعث السجستاني، (202-275هـ)، كتاب السنن، مراجعة وضبط وتعليق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (ط-دار الفكر، د.ت).

أبو يعلى: القاضي أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن أحمد بن الفراء البغدادي الحنبلي، (380-458هـ)، العُدّة في أصول الفقه، تحقيق وتعليق: الدكتور أحمد بن علي سير المباركي، (مؤسسة الرسالة- بيروت، ط1- 1400هـ).

الإيجي: عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، ت: 756هـ، شرح العضد لمختصر المنتهى، مع حاشيتي التفتازاني والشريف الجرجاني، (دار الكتب العلمية- بيروت، ط2- 1403هـ).

البايجي: القاضي أبو الوليد سليمان بن خلف، ت(474هـ)، إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق: د. عبد الله محمد الجبوري، (مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1-1409هـ-1989م).

البخاري: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي (194-256 هـ)، الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله وسننه وأيامه، ضبط وشرح وترقيم الدكتور مصطفى ديب البغا، (ط3- دار ابن كثير، بيروت، 1407 هـ-1987م).

البهوتي: منصور بن يونس بن إدريس، (1000-1051هـ)، الروض المربع، (ط-مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، 1390 هـ).

البهوتي- المتقدم-، كشاف القناع عن متن الإقناع، (ط- دار الفكر، بيروت، 1402هـ-1982م).

البيهقي: أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى، (384-458هـ)، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، (ط- دار الباز، مكة المكرمة، 1414هـ-1994م).

الترمذي: أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة، (209-279هـ)، الجامع الصحيح، تحقيق أحمد محمد شاكر، (ط- دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت).

التملساني: محمد بن أحمد بن علي الإدريسي الحسيني، أبو عبد الله العلوي المعروف بالشريف التلمساني، (710-771هـ)، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، دراسة وتحقيق: محمد علي فركوس، (المكتبة الملكية- مكة المكرمة، مؤسسة الريان- بيروت، ط1- 1419هـ-1998م).

الجزيري: عبد الرحمن بن محمد عوض الجزيري (المتوفى: 1360هـ)، الفقه على المذاهب الأربعة، (ط2، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط2، 1424 هـ - 2003 م).

الجصاص: أبو بكر أحمد بن علي الرازي، (305-370)، أحكام القرآن، تحقيق محمد الصادق قمحاوي، (ط- دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1405هـ).

الجويني: إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، (419-478 هـ)، البرهان في أصول الفقه، علق عليه وخرج أحاديثه: صلاح بن محمد بن عويضة، (ط1- دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ-1997م).

الحاكم: أبو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري، (321-405هـ)، المستدرک على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، (ط1- دار الكتب العلمية، بيروت، 1411هـ-1990م).

الحسيني: إسماعيل الحسيني، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1-1995م).

حلولو: أبو العباس، أحمد بن عبد الرحمن بن موسى بن عبد الحق المغربي، البزليتي، القيرواني، المالكي، المعروف بلولو، توفي في تونس- على الراجح- 898هـ، التوضيح في شرح التنقيح، شرح "تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول" للقرافي المالكي، ت: 684هـ، مطبوع بمامش: "تنقيح الفصول"، (المطبعة التونسية- تونس، ط- 1328هـ).

الخطيب البغدادي: الحافظ أبو بكر، أحمد بن علي، المعروف بالخطيب البغدادي، ت: 463هـ، الكفاية في علم الرواية، تقديم: محمد الحافظ التيجاني، مراجعة: عبد الحليم محمد عبد الحليم وعبد الرحمن حسن محمود، (ط2- دار الكتب الحديثة- القاهرة، ومكتبة المنى- بغداد، د.ت).

الدارقطني: علي بن عمر البغدادي، (306-385هـ)، السنن، تحقيق: السيد عبد الله هاشم يماني المدني، (ط- دار المعرفة، بيروت، 1386هـ-1966م).

الرددير: أبو البركات أحمد بن محمد بن أحمد المالكي، ت(1201هـ)، الشرح الكبير على مختصر خليل، تحقيق محمد عليش، (ط- دار الفكر، بيروت، د.ت).

الدسوقي: محمد بن أحمد بن عرفة، ت(1230هـ)، حاشية على الشرح الكبير لمختصر خليل، تحقيق محمد عليش، (ط- دار الفكر، بيروت، د.ت).  
الرازي: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، كان حياً (666هـ)، مختار الصحاح، ضبط وتخريج: الدكتور مصطفى ديب البغا، ط، (دار العلوم الإنسانية، دمشق، د.ت).

الزبيدي: مرتضى محمد بن محمد، ت (1205هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، (مطبعة حكومة الكويت، د.ت).

الزيلي: جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف الخنفي، ت(762هـ)، نصب الراية لأحاديث الهداية، (ط- دار الحديث، القاهرة، د.ت).

السرخسي: أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل، ت(490 هـ)، المسبوط، (ط- دار المعرفة، بيروت، 1406هـ).

الشافعي: أبو عبد الله محمد بن إدريس، (150-204هـ)، الأم، (ط2- دارالمعرفة، بيروت، 1393هـ).

الشافعي - المتقدم-، ترتيب مسند الإمام الشافعي، (ط- دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت).

الشربيني: محمد بن أحمد الشهرى بالخطيب الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، (ط- دار الفكر، بيروت، د.ت).

الشوكاني: محمد بن علي بن محمد، ت(1250هـ)، فتح القدير، (ط- دار الفكر، بيروت، د.ت).

الشوكاني - المتقدم-، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، (ط- دار الجيل، بيروت، 1973م). و(ط2مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة)، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد ومصطفى محمد الفوارى.

الصنعاني: أبو بكر عبد الرزاق بن همام، (126-211هـ)، المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، (ط2- المكتب الإسلامي، بيروت، 1403هـ).

الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير، ت(310هـ)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، (دار الفكر، بيروت، ط1405هـ).

العمادي: محمد بن محمد بن مصطفى العمادي، أبو السعود، (ت 982هـ)، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، المشهور بتفسير أبي السعود، (ط. دار إحياء التراث العربي - بيروت)،.

الغزالي: الإمام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، (445-505هـ): المستصفى من علم الأصول، ومعه كتاب فواتح الرحموت للعلامة عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري بشرح مسلم الثبوت في أصول الفقه للشيخ محب الله بن عبد الشكور، ت(1119هـ)، تقديم وضبط وتعليق: الشيخ إبراهيم محمد رمضان، (دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت ط1: 1414هـ - 1994م).

الفيروز آبادي: مجد الدين محمد بن يعقوب، ت (817هـ)، القاموس المحيط، (ط2- مؤسسة الرسالة، بيروت، 1407هـ-1987م).

القرافي: شهاب الدين أبو العباس، أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن بن عبد الله الصنهاجي، البهنسي، المالكي، ت: 684هـ، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، (مكتبة الكليات الأزهرية- القاهرة، وشركة الطباعة الفنية المتحدة، ط1- 1393هـ - 1973م).

القرافي-المتقدم-، أنوار البروق في أنوار الفروق، المشهور بالفروق، ضبطه وصححه: خليل المنصور، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط1- 1418هـ- 1998م)،

القرطبي: أبو عبد الله محمد بن أحمد، ت(671 هـ)، الجامع لأحكام القرآن، ط2- دار الشعب، القاهرة، 1372هـ (ط- دار الكتب العلمية، بيروت، 1413هـ-1993م).

قلعه جي وقتبي: محمد رواس قلعه جي وحامد صادق قتيبي، معجم لغة الفقهاء، (ط- دار الفنائس، بيروت، 1405هـ).

الكاساني: علاء الدين أبو بكر بن مسعود، ت(587 هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (ط2- دار الكتاب العربي، بيروت، 1982م).

- الكناني: أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل، (762-840هـ)، مصباح الرجاجة، تحقيق: محمد المنتقى الكشناوي، (ط2-دار العربية، بيروت، 1403 هـ).
- مالك: أبو عبد الله مالك بن أنس بن مالك الأصبحي، (93-179هـ)، المدونة الكبرى برواية سنخون عن عبد الرحمن بن القاسم، (ط-دار صادر، بيروت، د.ت).
- مالك-المتقدم-، الموطأ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ط-دار إحياء التراث العربي، بيروت (ط- عيسى الحلبي 1370هـ-1951م).
- المباركفوري: أبو العلاء محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم، (1283-1353هـ)، تحفة الأحمدي شرح الجامع الصحيح للترمذي، (ط- دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت).
- المرداوي: أبو الحسن علي بن سليمان الحنبلي، (817-885 هـ)، الإنصاف في مسائل الخلاف، تحقيق محمد حامد الفقي، (ط-دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت).
- المرغيناني: برهان الدين أبو الحسن علي بن أبي بكر بن عبد الجليل، (511-593 هـ)، الهداية شرح بداية المبتدي، ط-المكتبة الإسلامية، بيروت (ط1- دار الكتب العلمية، 1410-1990)
- مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، (206-261هـ)، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، المعروف ب: صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، (ط-دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت).
- النسائي: أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، (215-303هـ)، السنن الكبرى، تحقيق: د. عبد الغفار سليمان البنداري، سيد كسروي حسن، ط1-دار الكتب العلمية، بيروت، 1411هـ-1991م (ط1-دار الفكر، بيروت، 1348هـ-1930م).
- النووي: محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، (631-676هـ)، روضة الطالبين وعمدة المفتين، (ط2-المكتب الإسلامي، بيروت، 1405هـ).
- النووي- المتقدم-: المنهاج شرح صحيح مسلم، (ط2-دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1392هـ).



## Kaynakça

- Ahmed b. Ebü Bekir el-Bûsîrî. *Misbâhu 'z-Züccâce*. Beyrut: Dârü'l-Arabi, 2. Basım, 1403.
- Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî. *İhkâmü'l-Fuşûl fî Ahkâmî'l-Uşûl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1989.
- Beyhakî, Ebü Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. Mekke-i Mükerrreme: Dârü'l-Baz, 1994.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi 'u 'ş-Şahîh*. Beyrut: Dârü İbn Kesir, 3. Basım, 1989.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn. *er-Ravzü'l-Mürbi*. Riyad: Mektebetü'r-Riyad el-Hadisa, 1. Basım, 1390.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn. *Keşşâfü'l-Kinâ' 'an Metni'l-İknâ*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1. Basım, 1982.
- Cessâs, Ebü Bekr Ahmed b. Alî Er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'an*. Beyrut: Dârü 'İhya-i Turasi'l-Arabi, 1. Basım, 1405.
- Cezîrî, Abdurrahmân b. Muhammed b. İvaz. *el-Fikh 'al e'l-Mezâhibi'l-Erba'a*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2003.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-Burhân fî Uşûli'l-Fikh*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım 1997.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *es-Sünen*. Beyrut: Dârü'l- Marife, 1. Basım, 1966.
- Derdîr, Ebü'l-Berekât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed ed-Derdîr el-Adevî. *eş-Şerhu'l-Kebîr 'alâ Muhtaşari Sîdi Halîl*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, t.s.
- Desûkî, Muhammed b. Ahmed b. Arafe. *Hâşiye 'al e 'ş-Şerhi'l-Kebîr*. Beyrut: Dârü'l-Fikr.
- Ebü Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Ebü Ya'lâ el-Ferrâ, Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef. *el-'udde fî Uşûli'l-Fikh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1400.
- Ebüsuûd Efendî. *İrşâdü'l-'akli's-Selî*. Beyrut: Dârü 'İhya-i Turasi'l-Arabi.
- es-San'ânî, Ebü Bekr Abdürrezâk b. Hemmâm b. Nâfî' es-San'ânî el-Himyerî. *el-Muşannef*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslami, 2. Basım, 1403.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-Muhtî*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1987.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Müstaşfâ fî 'ilmi'l-Uşûl*. Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1. Basım, 1994.
- Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Müstedrek*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1990.
- Hatîb, el-Bağdâdî, Ebü Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Kifâye fî 'ilmi'r-Rivâye*. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hâdise, ts.

- Hulûlû, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdirrahmân b. Mûsâ b. Abdilhak. *et-Tavzîh Şerhu't-Tenkîh*. Tunus: el-Matbaat'ü-Tunusiyye, 1. Basım, 1328.
- Îcî, Adudüddin Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *Şerhu Muhtaşari'l-Müntehâ*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım 1403.
- İbn Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddin Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. *et-Temhîd Limâ Fi'l-Muvaţta' Mine'l-Me'ânî Ve'l-Esânîd*. Fas: Vezaretü'l-Avkaf ve'ş-şü'ünü'l-İslamiyye, ts.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dimaşkî. *Reddü'l-Muhtâr*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, 1386.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Âşûr. *Makased eş-şaria el- İslamiyya*. Ürdün: Dârü'n-Nâfâ'is, 1. Basım, 1999.
- İbn Cüzey, Muhammed b. Ahmed b. Cüzey el-Kelbî el-Girnâfî. *Qavânînu'l-Ahkâmî's-Şer'iyye ve Mesâ'ilü'l-Furû'ü'l-Fikhiyye*. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, ts.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî Ebû'l-Fazl. *Fethu'l-Bâri bi-Şerhi Şahîhi'l-Buhâri*. Kahire: Dârü'r-Reyyan li't-Turas, 1. Basım, 1986.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî Ebû'l-Fazl. *ed-Dirâye fî Tahrici Ehâdisi'l-Hidâye*. Beyrut: Dârü'l-Marife, ts.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhî. *Vefeyâtü'l-A'yân*. Beyrut: Dârü's-Sadr, ts.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *el-Müsnedü's-Şahîh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1993.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb ez-Zürâî ed-Dimaşkî el-Hanbelî. *İ'lâmü'l-Muvakki'in an Rabbi'l-âlemîn*. Beyrut: Dârü'l-İhya-i't-Turasi'l-Arabî, ts.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Kesîr ed-Dimaşkî. *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-azî*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1. Basım, 1401.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî. *el-Muğnî*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1. Basım, 1986.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid Mâce el-Kazvîni. *es-Sünen*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- İbn Manzûr, Cemâlüddin Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerre. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1. Basım, 1990.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî. *Bidayetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l Muktesid*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *el-Kabes fî Şerhi Muvaţta'î Mâlik b. Enes*. Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslami, 1. Basım, 1992.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddin el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî. *en-Nihâye fî Ğaribi'l-Ĥadîş ve'l-Eşer*. Beyrut: Dârü'l-İhya-i'l-Kütübi'l-Arabîyye, ts.
- İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, Ebû Amr Takiyyüddin Osmân b. Salâhiddin Abdirrahmân b. Mûsâ. *Ulûmü'l-Ĥadîş*. Mısır: Dârü'l-Kütübi ve'l-Vesa'iki'l-Kavmiyye, 1. Basım, 1974.

- Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Misrî. *Şerhu Tenkîhi'l-Fuşûl*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, ts.
- Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Misrî. *el-Furûk*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1998.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'î'u's-Şanâ'î fi Tertibi's-Şerâ'î*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1982.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Fer. *el-Câmi li-Ahkâmi'l-Şur'ân*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1413.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta'*. İsa'l-Halabi Yayinevi, ts.
- Merdâvî, Ebû'l-Hasen Al âüddîn Alî b. Süleymân b. Ahmed. *el-İnsâf fi Ma'rifeti'r-Râcih Mine'l-Hilâf*. Beyrut: Dârü'İhya-i't-Turasi'l-Arabi, ts.
- Mergînânî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelil el-Fergânî. *el-Hidâye*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1990.
- Mübârekpürî, Ebû'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdîrrahî. *Tuhfetü'l-Ahvezi Şerhu Câmi'i't-Tirmizî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Müslim b. Haccâc, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-Şahîh*. Beyrut: Dârü'İhya-i't-Turasi'l-Arabi, ts.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1. Basım, 1930.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Ravzatü't-Tâlibîn ve 'umdetü'l-Müttakîn*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslami, 2. Basım, 1405.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Minhâc fi Şerhi Şahîhi Müslim b. el-Haccâc*. Beyrut: Dârü'İhya-i Turasi'l-Arabi, 2. Basım, 1392.
- Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir b. Abdilkâdir. *Muhtârü's-Şihâh*. Şam: Dârü'l-Ulumi'l-İnsaniyye, ts.
- Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî. *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*. Beyrut: Dârü's-Sadr, ts.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dârü'l-Marife, 1. Basım, 1406.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Ümm*. Beyrut: Dârü'l-Marife, 2. Basım, 1393.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Müsned*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-Kâdir*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Neylü'l-Evtâr Şerhu Münteke'l-Ahbâr*. Beyrut: Dârü'l-Jil, 1. Basım, 1973.
- Şirbînî, Hatîb eş-Şirbînî el-Kâhirî. *Mugni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Me'ânî Elfâzi'l-Minhâc*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.

- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmi 'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-  
Kur'an*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Tilimsânî, Muhammed b. Ahmed b. Alî el-İdrîsî el-Alvînî. *Miftâhu'l-Vüçûl ilâ Binâ'i'l-Fürû'  
al e'l-Uşûl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1998.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmi'u's-Şahîh*. Beyrut: Dârü 'İhya-i't-  
Turasi'l-Arabi, ts.
- Zebîdî, Muhammed Murtaşâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-  
Hüseynî. *Tâcü'l-'arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. Küveyt: Matbâ'tu Hükümeti'l-Küveyt,  
ts.
- Zeylaî, Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeylaî. *Naşbü'r-Râye li-Tahrîci Ehâdîsi'l-Hidâye*.  
Kahire: Dârü'l-Hadis, ts.

## Usul İslam Araştırmaları

ISSN 1305-2632 | e-ISSN 2147-8279

Ekim/October 2022, 38 (38): 113-137

### Hz. Peygamber'in Cevâmiu'l-Kelim Özelliği ve İlgili Literatür

The Prophet's Laconism Feature and Related Literature

**Azamat Zhamashev**

Dr. Nur-Mübarek Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Almatı, Kazakistan,  
azamat.jam@outlook.com | ORCID: 0000-0001-6431-1447

#### Makale Bilgisi/Article Information

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

**Geliş Tarihi/Received:** 29 Temmuz/July 2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 02 Eylül/September 2022

**Yayın Tarihi/Published:** 01 Ekim/October 2022

**Yayın Sezonu/Pub Date Season:** Ekim/October

**Cilt/Volume:** 38

**Sayı/Issue:** 38

**Sayfa/Pages:** 113-137

**Cite as/Atıf:** Zhamashev, Azamat. "Hz. Peygamber'in Cevâmiu'l-Kelim Özelliği ve İlgili Literatür [The Prophet's Laconism Feature and Related Literature]". Usul İslam Araştırmaları-Usul Islamic Studies 38/38 (Ekim 2022): 113-137.  
<https://doi.org/10.56361/usul.1151073>

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

**Yayıncı/Published by:** İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi/İstanbul Sabahattin Zaim University.

**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 (Azamat Zhamashev).

### Öz

İnsanların düşüncelerini ve duygularını aktarmak için kendilerine has bir dilleri üslupları vardır. Bununla kişi kendini ve misyonunu temsil eder. Hz. Peygamber de gönderildiği davayı temsil etmek üzere belli bir dil ve üsluba sahip idi. Zira Resûlullah'ın, Allah Teâla'nın gözetimi altında büyümesi, onun cevâmiu'l-kelim türünden olan sözleri söylemesinde önemli bir yere sahiptir. Yine Hz. Peygamber'in yetiştiği çevresinin, onun fesâhetli ve belâğatlı konuşmasına büyük etkisi olduğu söylenebilir. Bu çalışmada Resûlullah'ın fesâhat ve belâğatı ile cevâmiu'l-kelim tabiri incelenmiş, bu ifadenin Resûlullah'tan önce kullanılıp kullanılmadığı ortaya konulmuştur. Cevâmiu'l-kelim kabilinden olan rivayetlerin muhaddisler nezdindeki durumu tespit edilmiş, bunlarla birlikte cevâmiu'l-kelim özelliğine sahip rivayetlerin muhaddisler tarafından nasıl aktarıldığı irdelenmiştir. Ayrıca cevâmiu'l-kelim ile ilgili 20 literatür tespit edilip tanıtılmıştır. Cevâmiu'l-kelim özellikli hadisleri kaleme alan âlimlerin kimlikleri tespit edilip hangi alanda uzman oldukları ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu âlimlerin tespit edilen cevâmiu'l-kelim ile ilgili yazdıkları teliflerinin muhtevası incelenmiş, irdelenmiş ve hangi konuların daha çok ele alındığı açığa çıkarılmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Cevâmiu'l-kelim, Fesâhat, Belâğat, Literatür.

## The Prophet's Laconism Feature and Related Literature

### Abstract

Every person has his own style to express his feelings, thoughts and dreams. By this, a person represents himself and his mission. The Prophet also had a certain style to represent the mission he was sent for. The fact that the Messenger of Allah has grown up under the supervision of Allah has an important place in his using the words of laconism. It can also be said that the environment in which the Prophet was raised have had a major impact on his fluency and eloquent speech. In this study, the Prophet's fluency, eloquent speech and laconism is examined. It is revealed whether the term laconism was used before the Prophet. The status of the narratives of laconism in the eyes of *muhaddiths* is determined. In addition, how the narratives of laconism are conveyed by *muhaddiths* are examined and 20 books about laconism are introduced. The identities of the scholars who narrated the *hadiths* of laconism are determined and it is tried to put forward in which fields they were experts. The contents of the books written by these scholars about laconism are examined and the subjects which were discussed are revealed.

**Keywords:** *Hadith*, Laconism, Fluency, Eloquent, Literature.

### خصائص جوامع الكلم النبوي ومصادرها

#### الخلاصة

لكل إنسان أسلوب محادثة ولغة له يُعلم شعوره وأفكاره وأحلامه وبه يُشخص نفسه ويظهر رسالته، وكذلك كان للنبي صلى الله عليه وسلم أسلوب معيّن لإظهار شأنه وما أرسل به، والمكانة المهمة في إلقائي النبي صلى الله عليه وسلم جوامع الكلم أنه نشأ تحت حراسة الله تعالى. وأيضاً يمكن أن نقول أن البيئة التي نشأ فيها الرسول صلى الله عليه وسلم كان لها تأثير كبير على بلاغته وفصاحته. وفي هذه الدراسة قد فُصح جوامع كلم نبينا صلى الله عليه وسلم مع فصاحته وبلاغته ويبيّن أن كلمة جوامع الكلم كان يستعمل قبل رسول الله صلى الله عليه وسلم أو لم يستعمل. وجلّت مرتبة بيان جوامع الكلم عند المحدثين وأيضاً بُحث وكشف كيف روى ونقل المحدثون الأحاديث بخصوص جوامع الكلم. وتجلّى عشرين رسالة عن جوامع الكلم ودُؤن. وظهرت ذاتية العلماء الذين كتبوا جوامع الكلم، وقُدّم تخصصهم، وقد بُحث محتوى حقوق التأليف والنشر التي كتبها هؤلاء العلماء حول الكشف عن جوامع الكلم وتجلّي أي مطالب نُوقشت أكثر الكلمات الدالة: حديث، جوامع الكلم، فصاحة، المصادر، طلاقة اللسان

## Giriş

Cevâmiu'l-kelim kavramı Hz. Peygamber ile kullanılmaya başlanmış ve sonraki dönemlerden itibaren ulema tarafından incelenmeye tabi tutulmuştur. Allâh Resûlü (s.a.s) irat ettiği hutbelerinde ve konuşmalarında düşüncelerini açık seçik, hikmet dolu bir dille veciz kelimelerle ifade etmiştir. O, Allah'ın mesajını insanlara tebliğ ederken zaman ve mekânın durumunu dikkate alarak farklı üsluplar kullanmıştır. Cevâmiu'l-kelim olarak isimlendirilen bu üslûbu özellikle önemli mesajlar verirken söylemiştir.

Günümüzde Hz. Peygamber'in cevâmiu'l-kelim özelliğine dair birçok çalışma yapılmıştır. Ramazan Kazancı, *Hz. Peygamber'in Üslûbunda Cevâmiu'l-Kelim* adlı bir tebliğ sunmuştur.<sup>1</sup> Bu tebliğde üslup çeşitleri ele alınırken Hz. Peygamber'in cevâmiu'l-kelim özelliğine sahip hadisleri belli bir tasnife tabi tutularak incelenmiştir. Ahmet Uzun, hazırladığı yüksek lisans tezinde önce Buhâri ve *Sahih*'i hakkında genişçe bilgi vermiş, daha sonra cevâmiu'l-kelime mana olarak yakın ıstılahları incelemiş ve hadislerin cevâmiu'l-kelim niteliğine sahip olma kriterlerinden bahsetmiştir. En sonunda *Sahih*'te geçen cevâmiu'l-kelim özelliğine sahip hadisler tahlil edilmiştir.<sup>2</sup> Hediye Gültekin ise yüksek lisans tezinde kırk hadis türlerinden bahsetmiş ve cevâmiu'l-kelim niteliği ile ilgili genel bilgiler vermiştir. Daha sonra bu konuda eser telif etmiş olan Samakovlu'nun eserini tercüme ve tahlil etmiş, hadisleri tahriç etmiştir.<sup>3</sup> Abdurrahman Ece bu konuda yazdığı makalesinde cevâmiu'l-kelim hakkında genel bilgiler vermiş ve söz konusu rivayeti tetkik etmiştir.<sup>4</sup>

Bu makalede, zikredilen çalışmalardan farklı olarak cevâmiu'l-kelim kavramı etraflıca ele alınmış, Hz. Peygamber'in cevâmiu'l-kelim özelliği, fesâhat ve belâğatı, hadis rivayetinde cevâmiu'l-kelim niteliği incelenmiştir. Daha sonra cevâmiu'l-kelim hakkında gerek ismen gerekse muhteva olarak ilgili literatür incelenmiş ve söz konusu eserler hakkında bilgiler verilmiştir. Bu tabirin ne

---

<sup>1</sup> Ramazan Kazancı, "Hz. Peygamber'in Üslûbunda Cevâmiu'l-Kelim", *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu*, (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2001).

<sup>2</sup> Ahmet Uzun, *Sahih-i Buhari'deki Cevâmiu'l-Kelim Nitelikli Hadislerin Değerlendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008).

<sup>3</sup> Hediye Gültekin, *Samakovlu Ahmed Keşefi Efendi'nin "Cevâmiu'l-Kelim Türü Kırk Hadis" Şerhi, Tercümesi, Tahriç ve Tahlili* (Isparta, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014).

<sup>4</sup> Abdurrahman Ece, "Bana Cevâmiu'l-Kelim (Özlü Sözler) Verildi Hadisinin Tahlili", *Fatih Sultan Mehmet İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 13 (2019), 57-89.



zamandan itibaren kullanılmaya başlandığı tespit edilerek, ilgili literatürün tarihsel serüveni ortaya konulmuştur.

## 1. Cevâmiu'l-Kelim Kavramı

Cevâmi toplayan anlamındaki *câmi* ' , kelime de söz anlamındaki kelimenin çoğuludur.<sup>5</sup> Özlü söz ve veciz kelam anlamına gelen Cevâmiu'l-kelim az sözle çok anlam ifade etme anlamlarını da içerir.<sup>6</sup> Bu durum, Resûlullah'ın özelliklerinden biridir. Hiz. Peygamber, bir hadiste “*Bana cevâmiu'l-kelim bahşedildi*”<sup>7</sup> veya yine bir hadisinde “*Ben cevâmiu'l-kelim ile gönderildim*”<sup>8</sup> buyurmuştur.<sup>9</sup>

Yaptığımız tetkiklerde İslam öncesinde cevâmiu'l-kelim tabirinin başkaları hakkında kullanıldığına dair herhangi bir kayda rastlayabilmiş değiliz. Bu sebeple cevâmiu'l-kelim tabirinin ilk defa Resûlullah tarafından kendine has bir kullanım olarak ortaya çıktığını düşünüyörüz. Bununla birlikte, sonraki dönemlerde, cevâmiu'l-kelim kapsamına dâhil olan ve olmayan sözlerden ve bu tür sözler söyleyebilme niteliğine sahip kimselerden bahsedilmiştir. Mesela Ömer b. Abdilaziz cevâmiu'l-kelim'i bilmeyip kırık dökük konuşana hayret ederim<sup>10</sup> sözleriyle, veciz konuşmayı ve sözdeki fazlalıkları terk etmeyi kastetmiş, bu ifadenin Peygamber dışında başkaları için de kullanılabileceğini ima etmiştir. Meşhur şair İbnü'l-Mu'tez'in (ö. 296/908) ‘cevâmiu'l-kelim verilen şairlerdendir’ denilerek methedilmesi benzer bir kullanımdır. Sonuç olarak cevâmiu'l-kelim için az sözle çok mana ifade eden özlü söz denilebilir. Bu kullanım ilk defa ve özel anlamda Hiz. Peygamber'e ait bir kullanım olarak başlamış, sonrasında nadiren de olsa başkaları için de kullanılmıştır.

## 2. Cevâmiu'l-Kelim Açısından Hadislerde Dil ve Üslup

<sup>5</sup> İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-arab* (Beyrut: Dâru'l-sadr, ts), “cema” 8/53-54.

<sup>6</sup> Abdullah Aydınli, *Hadis İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: Hadisevi Yayınları, 2006), 62.

<sup>7</sup> Müslim b. Haccac el-Kuşeyri, *Sahihu Müslim*, (Riyad: Daru's-Selam, 2000) “Mesâcid”, 5; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmıyye, 2008) 2/250, 268, 314, 412, 442, 501.

<sup>8</sup> Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahihu'l-Buhârî*, nşr. Halil b. Me'mun (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1425/2004), “Cihâd”, 122; “Ta'bir”, 22; “İ'tisâm”, 1.

<sup>9</sup> M. Yaşar Kandemir, “Cevâmiu'l-kelim” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul, TDV Yayınları, 1993), 7/440.

<sup>10</sup> İbnü'l-Esîr, Ebu's-Seâdât Mecduddin el-Mubârek b. Muhammed el-Cezerî, *en-Nihâye fi garibi'l-hadis ve'l-eser*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Kahire, Dâru lhyâi'l-kütübi'l-arabiyye, ts), 1/295.

## 2.1. Hz. Peygamber’de Dil ve Üslûp

İnsanların duygu ve düşüncelerini anlatmak için kendine özgü bir dili ve ifade yöntemi vardır. Kişi bu ifade gücüyle kendini temsil eder. Hz. Peygamber de gönderildiği davayı temsil etmek üzere kendine özgü bir dil ve üsluba sahip idi. Hz. Peygamber’in dil ve üslubu Arapçayı açık seçik kullanması yönüyle ortaya çıkar.

## 2.2. Hz. Peygamber’in Fesâhat ve Belâğatı

Hz. Peygamber’in açık ve seçik konuşması anlamak onun fasîhliğini be belîğ oluşunu anlamakla açığa çıkar. Fesâhat kelimesi sözlükte açık olmak ve ortaya çıkmak anlamlarına gelir.<sup>11</sup> Terim olarak da sözü, mâna ve maksadına uygun olarak ifade etmek diye tarif edilmiştir.<sup>12</sup>

“Belâğat” kelimesi ise sözlükte nihayete ermek ve ulaşmak anlamlarına gelir.<sup>13</sup> Terim olarak ise fasih kelamla mukteza-i hale uygun konuşmak demektir.<sup>14</sup> Fesâhat dilin lafızlarıyla ilgilidir. Belâğat ise konuşmadaki üslûbla ilgilidir.<sup>15</sup>

Hz. Peygamber’in dilinin ve üslûbunun oluşmasında yetiştiği çevre dikkat çeken ilk unsurlardandır. Resûlullah, Arap lehçelerinin en fasihine sahip olduğu söylenen Kureyş kabilesine mensuptur. Ayrıca çocukluğunu saf ve katıksız bir Arapça konuşan Benî Sa’d kabilesi arasında geçirmiştir.<sup>16</sup>

Hz. Peygamber’in fesâhat ve belâğatının en üst seviyede olması, onun bizzat Allah’ın terbiyesinde ve gözetimi altında bulunmasıyla irtibatlıdır. Hz. Peygamber’in *Rabbim beni terbiye etti ve benim terbiyemi güzel yaptı.*<sup>17</sup> mealindeki hadisi de bu duruma dikkat çekmektedir. Hatta kendisine veciz söz söyleme niteliğinin Allah Teâla tarafından bahşedildiğini bildirmek üzere *Bana cevâmiu’l-kelim verildi* buyurmuştur.

<sup>11</sup> İbn Manzûr, “fesaha”, 2/544-545; Firûzâbâdi, Ebû Tâhir Mecduddin Muhammed b. Ya’kûb, *Besâiru zevi’t-temyiz fi letâifi’l-kitâbi’l-azîz* (Beyrut: el-Mektebetü’l-ilmîyye, ts), 299.

<sup>12</sup> Sadeddin Mes’ûd b. Ömer et-Taftazânî, *Muhtasarü’l-meânî* (Dimaşk, Dâru’l-fikr, 1411), 15.

<sup>13</sup> İbn Manzûr, “belağa”, 8/419.

<sup>14</sup> Taftazânî, *Muhtasarü’l-meânî*, 13.

<sup>15</sup> Mustafa Öztürk, *Mevâlinin Hadis Rivâyetindeki Yeri* (İstanbul, Yedirenk, 2012), 398.

<sup>16</sup> Ahmed Emîn, *Duha’l-İslâm* (Kahire: el-Mektebetü’n-nahda, ts), 2/247, 248.

<sup>17</sup> Ebû’l-Fadl Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir es-Suyûtî, *Tedribü’r-râvî fi şerhi Takrîbi’n-Nevevî* thk. Ahmed Ömer Haşim (Beyrut, y.y., 1417/1996), 1/12; Münâvî, Muhammed Abdurraûf, *Feyzu’l-kadîr şerhu’l-Câmii’s-sağîr min ehâdisi’l-beşîri’n-nezîr* tsh. Ahmed Abdusselam (Beyrut, y.y., 1415/1994), 1/290, 291.

Ayrıca, nübüvvetle birlikte muhatap kılındığı vahiy, Resûlullah'ın söz dizimi ve edebî üslûbuna etki etmiştir. Kur'ân'ın fasih ve belîğ olması ve insanları etkilemesi söz seçim ve diziminde ayrıca ifade akışında kendini gösterir. Bu itibarla vahiyle irtibat kuran, onu özümseyip insanlara açıklayan Hz. Peygamber'in, Kur'ân'ın üslûbundan, söz söyleme tarzından ve söz diziminden bir anlamda onun fesâhat ve belâğatından etkilenmemesi mümkün değildir.

Resûlullah'ın hadislerindeki belâğatı Kur'ân ile insanların konuştuıkları dil arasında bir seviyede olduğunu dile getirenler olmuştur. Nitekim Mustafa Sâdık er-Râfî'î, Hz. Peygamber'in hadislerindeki belâğatı, Kur'ân ile diğer insanların sözleri arasında bir yerdedir demiştir. Ona göre, Hz. Peygamber vahiy alması itibariyle, Kur'ân'ın belâğatından etkilenmiştir ve Kur'ân'daki belâğat hadislerine de yansımıştır. Ancak hadislerdeki belâğat, Kur'ân'ın icâzının insan gücü sınırında olan kısmından ibarettir. Onun sözleri insanların sözlerinin bir derece üstüneyken Kur'ân'dan da aşığıda bir derecededir.<sup>18</sup> Bu bakımdan Hz. Peygamber'in belâğatı, bazen Kur'ân'ın söz ve ifade özelliklerini yansıtırken, bazen de bir insan olması hasebiyle, beyân gücü daha mütevâzı düzeylerde kalmıştır.

Hz. Peygamber'in davet, tebliğ, talim ve beyân gibi görevleri genellikle anlatıma dayalıdır. Bu sebeple o, bu vazifelerini tam manasıyla ifa etmek için dilin bütün anlatım yöntemlerini kullanmıştır. Hz. Peygamber (sav) söyleyeceklerini yeri geldiğinde açıkça ve sade bir üslupla yeri geldiğinde ise Arap dilinin bütün sanatsal ifadelerini kullanarak ifade edebilmiştir.<sup>19</sup> Hz. Peygamber kişilere, topluma, elçilere ve yöneticilere hitap ettiği zaman herkesin seviyesine uygun konuşmuştur. Mesela o, devlet yöneticilerine gönderdiği mektuplarda, onların durumlarına uygun bir dil kullanmıştır. Fars Kisrâ'sına gönderdiği mektupta sade bir üslûp kullanmış, Arab kabilelerinden Ebâhil kabilesi başkanına gönderdiği mektupta, Arapçayı bilmeleri ve belâğat yönlerinin olmaları nedeniyle daha belâğatlı ifadeler kullanmıştır.<sup>20</sup> Ebu Dâvûd (ö. 275/889) İslâm'ın özünün ve temel ilkelerinin dört hadisın anlamı içerisinde mündemiç olduğunu ifade eden sözleri, hadislerdeki belâğat ve fesâhat özelliğini ortaya

<sup>18</sup> Mustafa Sadık er-Râfî'î, *Târîhu âdâbi'l-Arab* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1394/1974), 377.

<sup>19</sup> Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ, *et-Tasvîru'l-fennî fi'l-hadîsi'n-nebevî* (Beyrut, Mektebetü'l-İslamiyye, 1409/1988), 86.

<sup>20</sup> er-Râfî'î, *Târîhu âdâbi'l-Arab*, 2/160.

koymaktadır.<sup>21</sup> Bu durum, sadece bir-iki rivâyetle de sınırlı değildir. Câhız (ö. 225/868) da Hz. Peygamber'in söz söylediğinde durum ve şarta göre gerekli durumda uzatabildiğini gerekli durumda da daha az lafızlarla daha çok mana ifade eden kelimeler kullandığını söyler. Aynı zamanda o, Resûlullah'ın sözlerini, "Allah tarafından teyit edilmiş, heybetle tatlılığı, özlü ifade ile güzel anlatımı ihtiva eden kabule şayan sözler" olarak anlatır.<sup>22</sup> Mâverdi (ö. 450/1058) de, hadislerin başkalarının cümleleriyle karıştığında o hadislerin dil ve üslup özelliğine bakılarak başkalarının sözlerinin Hz. Peygamber'in sözlerinden arındırılabilceğini söyler. Zira hak ile batıl asla karışmaz der.<sup>23</sup> Aynı zamanda Hz. Peygamber'in üslûbu hakkında bilgi veren kaynaklar, onun hızlı konuşmadığını, açık-seçik konuştuğunu, öyle ki kelimelerinin sayılabileceğini, dolayısıyla huzurundaki kimsenin sözlerini bu sebeple kolaylıkla öğrenebileceğini belirtmektedirler. Netice itibariyle, Resûlullah'ın Arapçayı kullanma konusunda hem çevre olarak hem de ilâhî anlamda özel bir ayrıcalığa sahip olduğunu söyleyebiliriz.

### 3. Hz. Peygamber'in Cevâmiu'l-Kelim Özelliği

Hz. Peygamber, sadece kendisine verilen hususiyetleri zikrettiği bir hadisinde şöyle buyurmuştur: *Ben cevâmiu'l-kelim ile gönderildim. Aynı zamanda (bir aylık mesafedeki düşmanların gönüllerine) korku salmak suretiyle yardım olundum. Bir de ben uyuduğum sırada bana yerdeki hazinelerin anahtarları getirildi de benim iki avcumun içine konuldu.*<sup>24</sup>

Yukarıda da ifade edildiği üzere cevâmiu'l-kelim, az lafızla çok mana ifade eden sözlere denir. Hadisteki cevâmiu'l-kelim ifadesiyle Kur'ân-ı Kerim kast edildiği söylenmiştir.<sup>25</sup> Bu konuda farklı görüşler de mevcuttur. Mesela Herevî

<sup>21</sup> Ebû'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Şihâbüddin el-Bağdadî İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm ve'l-hikem fi şerhi hamsine hadîsen min cevâmiu'l-kelim*, thk. Şuayb el-Arnaût, İbrahim Baces (Beyrut, y.y., 1419/1999), 1/26.

<sup>22</sup> Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn* (Kahire: y.y., 1367/1948), 2/16, 17.

<sup>23</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdi, *A'lâmü'n-nübüvve*, thk. Muhammed el-Mu'tasim (Beyrut: y.y., 1407/1987), 298.

<sup>24</sup> Buhârî, "Ta'bir", 22, "İ'tisâm", 1, "Cihad", 122; Müslim, "Mesâcid", 5, 7,8, "Eşribe", 71.

<sup>25</sup> Ahmed b. Ali İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki, Abdulaziz b. Abdillâh b. Bâz (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1379/1959), 2/360.

cevâmiu'l-kelim ile Kur'ân'ın kastedildiğini belirtirken<sup>26</sup>, Buhârî<sup>27</sup>, İbnüt-Tîn<sup>28</sup>, Nevevî<sup>29</sup>, Kastallânî<sup>30</sup> ve İbn Hacer<sup>31</sup> bununla öncelikle Kur'ân'ın, sonra da bir kısım hadislerin kastedildiği görüşündedirler. Diğer taraftan İbn Şihâb ez-Zühri, el-Hattâbi, Cürcânî ve Aynî gibi âlimler bu tabirin özellikle bazı hadislerle şamil olduğunu söylemektedirler.<sup>32</sup>

Hz. Peygamber, fesâhat ve belâğat sahibi olması nedeniyle kelimelerin anlamlarının künhünü bilebilmekte ve önceki milletlere verilen kitaplarda bulunan konuları hikmetli kelimelerle çok boyutlu anlam kazanacak bir dille ifade edebilmekteydi. Mesela cevâmiu'l-kelim'den olan *Ameller ancak niyetlere göredir*<sup>33</sup> hadisi, bazı âlimlere göre dinin yarısına, bazılarına göre ise İslâm'ın üçte birine veya dörtte birine şâmilidir. Bu hadisten Abdurrahman b. Mehdî otuz, Şâfîî ise yetmiş konunun çıktığını beyan etmiştir.<sup>34</sup> Ayrıca, *Ameller niyetlere göredir* hadisinin, *Sahîh-i Buhârî*'nin on bir<sup>35</sup> yerinde tekrar edilmesi de muhtevastaki bu zenginliğin tabii bir sonucudur.

Hz. Peygamber'e verilen cevâmiu'l-kelimi tasavvuf ehli kendince yorumlamıştır. Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) Allah Teâlâ'nın eşyanın isimlerini Hz. Âdem'e öğretmesinin anlamını açıklarken Hz. Âdem'e eşyanın sadece isimlerinin öğretildiğini, ancak Allah Rasûlü'ne eşyanın künhüne vakıf olma hususiyetinin verildiğini ifade etmişlerdir.<sup>36</sup> İbnü'l-Arabî'ye göre bütün peygamberler bir kelimedir ve hakikatleri diğer peygamberlerden farklıdır. Bu kelimelerin tamamı ise Resûlullah'a verilmiştir. Hz. Peygamber'in bu özelliğine *Hakikat-ı Muhammediyye ve Kelime-i Muhammediyye* denilir. İşte İbnü'l-

<sup>26</sup> Bedrüddin Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1426/2005), 25/24; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 24/251; Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 54.

<sup>27</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 12/401; Ebu'l-Abbas Şihabuddin Ahmed Kastallânî, *İrşadü's-sari li-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1410/1990), 10/299; İsmail Lutfî Çakan, *Müslüman Kimliği* (İstanbul: Nesil yayımları, 2003), 77.

<sup>28</sup> Ahmed Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim Tercemesi ve Şerhi* (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1973), 3/1541.

<sup>29</sup> İbn Receb, *Câmiu'l-ulûm ve'l-hikem*, 1/7.

<sup>30</sup> Kastallânî, *İrşadü's-sari*, 10/299-300.

<sup>31</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 13/247.

<sup>32</sup> Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitabu't-Ta'rifât* (Beyrut, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1983), 76; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 25/24.

<sup>33</sup> Buhârî, "Bed'u'l-vahy", 1; "İmân", 41; "İtk", 6; "Nikâh", 5; "Nüzûr", 23; "Hiyel", 1; "Talâk", 11; "Menâkıbü'l-ensâr", 45; "Eymân", 23; Müslim, "İmâre", 155.

<sup>34</sup> Kandemir, "Cevâmiu'l-kelim", 7/440.

<sup>35</sup> Buhârî, "Bed'u'l-vahy", 1; "İmân", 41; "İtk", 6; "Nikâh", 5; "Nüzûr", 23; "Hiyel", 1; "Talâk", 11; "Menâkıb", 3685; "Menâkıbü'l-ensâr", 45; "Eymân", 23.

<sup>36</sup> Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, thk. Osman Yahyâ (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 1985/1405), 2/171.

Arabî'ye göre hakikate ermiş ârifler cevâmiu'l-kelim özelliğine ulaşabilirler.<sup>37</sup>

#### 4. Cevâmiu'l-Kelim Hadislerinin Rivâyet Özelliği

Cevâmiu'l-kelim hadislerinin rivâyet özelliği ifadesiyle, bu tür hadislerin lafız olarak mı ya da mana olarak mı rivayet edildiğini konu etmekteyiz. Muhaddislere göre manen rivayet caiz olduğu için rivayetler genellikle manayla rivayet edilmişlerdir. Ancak mana ile rivayetin caiz olabilmesi için de belirli şartlara riayet edilmesi gerekir.<sup>38</sup> Bu şartlardan biri de hadisin cevâmiu'l-kelim olmamasıdır. Yani cevâmiu'l-kelim türündeki hadisler lafzen rivayet edilmelidir.<sup>39</sup> Teorik olarak böyle bir şart usul kitaplarında geçmekle birlikte, bu durumun pratikte geçerliliğini ne kadar koruduğu da merak konusudur. Dolayısıyla, burada hadislerin lafzen ve manen rivayeti bağlamında, söz konusu merakın giderilmesine yönelik bir incelemeyi amaçlamaktayız.

##### 4.1. Lafzen Rivâyet

İslâm'ın Kur'ân'dan, sonraki ikinci kaynağının sünnet olduğu kabul edilir. Bunun için hadislerin, Hz. Peygamber'den işitildiği gibi aynı lafızlarla nakledilmeleri gerekir. Hz. Peygamber bu konuda şöyle buyurmuştur: *Bizden bir hadis öğrenip de öğrendiği gibi başkalarına ulaştırmanın Allah yüzünü ağartsın.*<sup>40</sup> Bu, hadislerin lafzan rivâyet edilmesinin önceliğine işarettir. Zira Hz. Peygamber'in tahiyyat duasını öğretirken bu duada *resûl* ifadesini kullanan el-Berâ b. Âzib'e *nebi* kelimesini kullanmasını söylemiştir.<sup>41</sup>

Hz. Peygamber'in hadislerini bize ulaştıran sahabe hadislerin lafızlarını mümkün olduğunca değiştirmiyorlardı. Sahabenin çoğunluğu hadisin Hz. Peygamber'den işitildiği gibi rivayet edilmesinin gerekli olduğunu düşünüyorlardı. İbn Ömer, *Münafiğın örneği, iki koyun sürüsü arasında kalan koyunun örneği gibidir* hadisindeki bir kelimeyi anlamı bozmayacak bir şekilde *kemeseli'ş-şati'r-râbidati* diyerek nakleden birine kızmış ve şöyle demiştir:

<sup>37</sup> Abdürrâzık Mahmûd, *el-Mu'cemü's-sufi* (Cidde, Dâru Mâcid Asîri, 2004/1425), 274.

<sup>38</sup> Abdullah Hikmet Atan, *Mana ile Hadis Rivayeti* (İstanbul, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 1999), 55-56.

<sup>39</sup> Muhammed Cemâleddin el-Kâsimî, *Kavâidu't-tahdis min fûnûni mustalahi'l-hadis*, thk. Muhammed Behcet el-Baytâr (Beyrut, y.y., 1407/1987), 232; Ebû Zehv, M. Muhammed, *el-Hadis ve'l-muhaddisûn* (Beyrut, y.y., 1404/1984), 204; Talat Koçyiğit, *Hadis Usulü* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 220.

<sup>40</sup> Ebu Ali Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî* (Riyad, Mektebetü'l-Meârif, ts), "İlim", 7.

<sup>41</sup> Buhari, "Vudu", 75; Müslim, "Zikir", 56; Tirmizî, "Dua", 16.

Yazıklar olsun sana! Allah Resulü'ne yalan isnad etme.<sup>42</sup> Yine İbn Ömer, İslâm'ın beş esasını nakleden bir başkasına, Ramazan orucunu sona almasını ifade etmiş ve Hz. Peygamber'den nasıl işitmişse o şekilde nakletmesini söylemiştir.<sup>43</sup>

Bu misaller, en azından bazı sahâbilerin hadislerin lafzen nakledilmesini önemsemediğini gösterir. Sonraki nesiller olan tabiin ve tebe-i tabiin dönemlerinde de bazı muhaddisler hadislerin lafzen rivayet edilmesi gerektiği görüştüdedirler. Kâsım b. Muhammed, İbn Sîrîn, İbrahim b. Meysere, İbn Mehdî, Recâ b. Hayve, İbn Uyeyne, Abdu'l-Vâris bunlardandır. Lafzen rivayet konusunda zikredilen muhaddisler Hz. Peygamberin yukarıda da naklettiğimiz *işittiği gibi rivayet eden* hadisini delil olarak zikretmişlerdir.<sup>44</sup> Bu hadislerin lafzen rivayet edilmesinin gerekli ve şart olduğunu ileri sürenlerin delilidir.

Hız. Peygamber, kendi dönemindeki insanlar içinde en belîğ konuşanı ve cevâmiu'l-kelim özelliğinin sahibi olduğu için nakledilen hadislerinin, mana ile rivayet edilmesini zorlaştırır ve farklı lafızlarla nakledildiği takdirde anlamın bozulması sonucunu doğurabilirdi. Zira daha önce naklettiğimiz hadisin devamında *olabilir ki, içinde fikh hâмили olan kimseler, (işittikleri hadisleri) kendilerinden daha fakih bir kimseye ulaştırırlar* ifadesi yer alır. Bu durum rivayetlerin manalarının farklı şekillerde algılanabileceğini gösteren bir delildir.

## 4.2. Manen Rivayet

Manen rivayet, bir hadisin Hz. Peygamber'in kullandığı ifadelerin aynı anlamlara gelen başka kelimelerle değiştirilerek veya genel manası nakledilerek rivayet edilmesidir. Hadisin aynen hatırlanamaması durumunda yapılması caiz görülen manen rivayette mananın bozulmaması gereklidir. Dolayısıyla mana ile rivayet sadece ehil kimseler tarafından yapılması gereken bir uygulamadır.<sup>45</sup>

Beyhakî'nin (ö. 458/1066) şöyle söylediği nakledilir: Zührî'ye, hadiste takdim ve tehir yapmanın hükmünü sorduk, dedi ki: Bu Kur'ân'da bile caizdir<sup>46</sup>

<sup>42</sup> Müslim, "Münâfikîn", 17.; Ebu Abdırrahman Ahmed b. Şu'ayb b. Ali en-Nesâi, *Sünenü'n-Nesai* (Riyad: Mektebetü'l-Ma'arif, ts), "İmân", 31.

<sup>43</sup> Ebü Bekir Ahmed b. Ali Hatib el-Bağdâdı, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, thk. Ahmed Ömer Haşim (Beyrut: y.y., 1406/1986), 173.

<sup>44</sup> Hatib, *el-Kifâye*, 173; Koçyiğit, *Hadis Usulü*, 219.

<sup>45</sup> Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, "Rivayet bi'l-Ma'na" 261; İbrahim Bayraktar, *Edebi ve İlmî Açıdan Hadis* (İzmir, Işık yayınları, 1993), 41.

<sup>46</sup> Yani açıklama ve yorum yapıldığında caizdir, okurken ve aktarıırken değil. Bazen okuma ve aktarma esnasında da takdim tehir olabilir. Ancak bu, surenin bir bölümü için söz konusudur. Mesela, Kehf suresinin ortasından başlayıp okur, sonra da isterse baştan başlayıp devam eder.

hadiste niye caiz olmasın? Manayı tam ifade etmişsen, haramı helâl, helâli de haram kılmamışsan, bunda bir sakınca yoktur. Vekî'in de şöyle dediği nakledilmiştir: Manayla aktarmaya izin verilmemiş olsaydı, insanlar helak olurdu. Hz. Peygamber'in sözlerini unutma durumunda mana ile aktarmayı selef bilginlerinin çoğunluğu caiz görmüştür.<sup>47</sup>

Ancak manen rivâyet bazı şartlarla caizdir. Bu şartlarda hadisin lafzıyla amel edilmemesi, cevâmiu'l-kelîm olmaması, eş anlamlı kelimenin kullanılmış olması, ravinin hadisi tam anlamıyla anlamış olması, Arapçayı bilmesi, lafızları bilmesi ve ezberlemesi, mana ile nakleden kişinin sahâbî olması, mana ile rivayet ettiğini açıklaması gibi bazı şartlar ileri sürülmüştür.<sup>48</sup>

Bunları bilen âlim bir râvinin, manen rivâyet etmesi, ulemanın çoğunluğuna göre caizdir. Bu türlü ihtilaflar hadislerin kitaplarda yer almasından önceki zamanlara mahsustur. Hadisler kitaplara yazıldıktan sonra, onların lafızlarını değiştirmek doğru değildir. Görüldüğü üzere mana ile hadis rivayetinin şartlarından biri de nakledilen hadislerin cevâmiu'l-kelîm cinsinden olmamasıdır. Hadislerin tamamında cevâmiu'l-kelîm niteliğini var sayan bazı âlimler, bu özelliği mâna ile hadis rivâyetine engel olarak görmüşler ve hadisler başka bir ibare ile nakledildiğinde noksan ve ziyadedden emin olunamayacağını iddia etmişlerdir.<sup>49</sup> Cemâleddin el-Kâsimî (ö. 1332/1914) de mana ile rivayet edilen hadislerin cevâmiu'l-kelîm türünden olmaması gerektiğini belirtmiştir.<sup>50</sup> Buna göre rivâyet edilen hadis cevâmiu'l-kelîm türünden olmazsa mana ile rivayet edilebilir. Zira hadis cevâmiu'l-kelîm olmazsa mana dikkate alınır lafız dikkate alınmaz.<sup>51</sup>

Hadis rivayetinde mana ile rivayete caiz diyen âlimler hadisin cevâmiu'l-kelîm olmaması üzerinde çokça durmuşlardır. Zira manaya rivayet eden ravi bu tür bir hadisin tüm manalarına vakıf olamayabilir. Âlimlerin bu konudaki titizlikleri hadisin doğru nakledilmesi ve doğru anlaşılması gayesine matuftur. Cevâmiu'l-kelîm türünden olan hadislerin, anlamları kapalı câmi' kelimelerini

<sup>47</sup> Ebû Zehv, *el-Hadîs ve'l-muhaddîsîn*, 203-204.

<sup>48</sup> Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî İbnu's-Salâh., *Ulümü'l-hadîs*, thk. Nureddin İtr (Beyrut, y.y., 1401/1981), 105; Kâsimî, *Kavâidu't-tahdîs*, 232; Nureddin İtr, *Menhecü'n-nakd fi ulümü'l-hadîs* (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1981), 228, 230.

<sup>49</sup> Atan, *Mana ile Hadîs Rivayeti*, 151.

<sup>50</sup> Kâsimî, *Kavâidu't-tahdîs*, 232.

<sup>51</sup> Suyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 2/102.



(الكلمة الجامعة غامضة المعنى) mâna ile rivâyet ederken doğru olarak ifade etmede birtakım problemlerle karşılaşılabilir. Kimi Hanefî usulcülere göre ravinin hem dile hem de fikha vâkıf olması onun bütün rivayetlerinde cevâmiu'l-kelim bir hadisi de manayla rivayet etmesini sağlayabilir. Ancak Pezdevî (ö. 482/ 1089) gibi bazı âlimler cevâmiu'l-kelim türü hadislerde manayla rivayet edilmesinin sakıncalarını belirtmişlerdir.<sup>52</sup> Buna göre cevâmiu'l-kelim niteliğinde olan hadisleri mana ile rivâyet etmek caiz değildir.

Muhaddisler hadis rivâyet ettikleri zaman, cevâmiu'l-kelim kabilinden olan hadisleri, takdim tehirle lafızları değiştirerek rivâyet etmişlerdir. Örnek olarak Hz. Peygamber bir hadis-i şerîfte şöyle buyurmuştur: (الخراج بالضمان): *Menfaat, sorumluluğu üstlenme karşılığıdır.*<sup>53</sup> Bu hadisi aynı muhtevâ ile mâna rivâyetiyle (قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم: أن خراج العبد بضمانه) *Hz. Peygamber, kulun menfaat sorumluluğu üstlenilmesi karşılığında olacağına hükmetti,*<sup>54</sup> şeklinde söylenmesinden, muhaddislerin cevâmiu'l-kelim türünden olan hadisleri naklettiklerinde lafza önem vermediklerini görmek mümkündür. Başka bir meşhur hadiste Resûlullah şöyle buyurmuş: (إنما الأعمال بالنية) *Ameller ancak niyetlere göredir*<sup>55</sup> Başka bir tarikle ise, (إنَّ الأعمال بالنية)<sup>56</sup> bir rivayette (الأعمال بالنية)<sup>57</sup> gibi farklı farklı lafızlarla gelmiştir. Yine başka bir hadiste zikredilen Tahiyât Duası bu kabildendir. Bu duayı Hz. Peygamber bir sûre gibi sahâbeye öğretmiş ancak bu duada bile farklı bölgelerde veya mezheplerde farklı lafızlarla rivayet edilmiştir. Hasılı, her ne kadar usûl ilminde cevâmiu'l-kelim kabilinden olan hadisleri mana ile rivâyet etmenin caiz olmadığı şart koşulmuş ise de bu duruma pratikte tam olarak uyulmadığı görülmektedir.

## 5. Cevâmiu'l-Kelim Literatürü

Cevâmiu'l-kelim kabilinden olan hadisler hadis kaynaklarında dağınık bir şekilde bulunmaktadır. Âlimler cevâmiu'l-kelim niteliğinde olan hadisleri toplayarak eserler kaleme almışlardır. Bu bölümde Salâhaddin el-Müneccid'in

<sup>52</sup> Atan, *Mana ile Hadis Rivayeti*, 151-152.

<sup>53</sup> Tirmizî, "Buyû", 53; Nesâî, "Buyû", 15.

<sup>54</sup> Nesâî, "Buyû", 15; Ahmed, *Müsned*, VI, 208, 237.

<sup>55</sup> Buhârî, "Nüzûr", 23; "Hiyel", 1; Müslim, "İmâre", 155; Tirmizî; "Fedâilu'l-cihâd", 16; Nesâî, "Tahâret", 59; "Talâk", 24.

<sup>56</sup> Buhârî, "Bed'u'l-vahy", 1, "İmân", 41.

<sup>57</sup> Ahmed, *el-Müsned*, 1/25, 43.

“*Mu‘cemu mâ ullife ‘an rasûlillâh*” isimli kitabında “cevâmiu’l-kelim” başlığı altında zikrettiği on yedi eseri ve buna ilâve olarak tespit ettiğimiz üç eserle (Bunlar: İbn Receb’in, *Câmiu’l-ulûm ve’l-hikem*’i, Rızaeddin’in, *Cevâmiu’l-kelim*’i ve *şerhi*, et-Ticâni’nin, *Cevâmiu’l-kelim*’i) birlikte toplam yirmi bir eseri tanıtacağız. Bu eserler cevamiu’l-kelim isimli eserler ve muhtevası cevamiu’l-kelim olan eserler diye iki ana başlık altında incelenecektir. Burada sözü uzatmamak için müelliflerin hayatları ele alınmayacak sadece eserleri üzerinde durulacaktır.

## 5.1. Cevâmiu’l-Kelim İsimli Eserler

### 5.1.1. İbnü’s Sünnî’nin (ö. 364/975) el-İcâz ve’l-cevâmiu’l-kelim’i

Müellif’in *el-İcâz ve’l-cevâmiu’l-kelim* isimli eseri birçok kaynakta zikredilmekle birlikte<sup>58</sup> onun günümüze gelip gelmediği hakkında herhangi bir bilgiye ulaşabilmiş değiliz.

### 5.1.2. Kaffâl eş-Şâî’nin (ö. 365/976) Cevâmi’ul-kelim’i

Tam ismi *Cevâmiu’l-kelim fi’l-hadis mine’l-mevâ’iz ve’l-hikem* olan eser, genel olarak itikat, ibadet ve ahlâk konularını ihtiva etmektedir. Her konuya ayetlerle başlayan müellif eserine 200 kadar hadis almış ve hadislerin kaynaklarını da belirtmiştir. Mesela *Kütüb-i sitte* ve *Beyhakî* gibi muteber eserleri hadislerin kaynağı olarak göstermiştir. Bunun yanında konuların anlaşılması sadedinden Selef âlimlerinin hikmetli sözlerine bolca yer vermiştir. Eser, Hacı Selim Ağa kütüphanesinde, 481 numarada kayıtlıdır. Eserin yazma nüshası 149 varaktan oluşmaktadır.

### 5.1.3. İbn Arabiyye’nin (ö. 659/1260) Cevâmiu’l-kelim’i

Müellif’in *Cevâmiu’l-kelim nebeviye* isimli eseri birçok kaynaklarda zikredilmektedir.<sup>59</sup> Ancak eser hakkında herhangi bir bilgi elde edilememiştir.

### 5.1.4. İbn Teymiyye’nin (ö. 728/1328) Cevâmiu’l-kelimi’t-tayyib’i

---

<sup>58</sup> İbn Receb, *Câmiu’l-ulûm ve’l-hikem*, 1/9; Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah, *Kesfu’z-zûmân an esâmi’l-kütübi ve’l-fünûn*, tsh. Muallim Rıfat-Şerafettin Yaltkaya (İstanbul: 1360/1941), 1/205; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu‘cemü’l-müellifîn* (Beyrut: Dâru ihyâi’t-türâsi’l-arabi, ts), 2/80.

<sup>59</sup> Ticâni, Selahaddin, *Cevâmi’u’l-Kelim min ehadis-i seyidi’l-Arab ve’l-Acem* (Mısır: y.y., 1999), 375-376; Kehhâle, *Mu‘cemü’l-müellifîn*, 6/261.

İbn Teymiye'nin *Cevâmiu'l-Kelimi't-Tayyib* isimli eseri günümüzde *el-Kelimi't-tayyib min ezkâri'n-nebî* adıyla farklı tahkiklerle basılmış bulunmaktadır. *el-Kelimi't-Tayyib* Nevevî'nin *el-Ezkâr*'ının kısaltılmış şeklidir. Kitabın kayıp olan kısımlarının tespit edilmesinde *el-Ezkâr* önemli bilgiler vermiştir. Ayrıca bu esere İbn Teymiye'nin öğrencisi olan İbnü'l-Kayyim tarafından *el-Vâbilü's-Sayyib* adıyla bir şerh yazılmıştır. Bu şerhin *el-Kelimi't-Tayyib'in* eksik kısımlarının tamamlanmasında son derece önemlidir.

Müellif eserinde kısa, veciz hadisleri toplamıştır. Kitap, günlük hayatta yapılması tavsiye edilen dua ve zikirlerle ilgili rivayetleri içermektedir. 253 hadisten meydana gelen eser,

ألا أتيتكم بخير أعمالكم (Sizlere amellerin en iyisini haber vereyim mi?) hadisiyle başlayıp, نِعْمَ الْبَيْتَ الْحَمَامَ يَدْخُلُهُ الْمُسْلِمُ (Müslüman'ın girdiği hamam, ne güzel yerdir) hadisiyle son bulmaktadır. Muhakkikin tesbitine göre kitapta, 160 sahih, 36 hasen, 46 zayıf, 7 aşırı zayıf ve 4 de mevzu hadis bulunmaktadır.

### 5.1.5. İbn Receb'in (ö. 795/1393) Câmîu'l-ulûm ve'l-hikem'i

İbn Receb'in *Câmîu'l-ulûm ve'l-hikem fi şerhi hamsine hadisen min cevâmiu'l-kelim* isimli eseri Nevevî'nin *el-Erbaûn*'una sekiz hadis ekleyerek yazdığı şerhtir. Müellif mukaddimesinde, söz konusu eserini, talebelerinin isteği üzerine Cevâmiu'l-kelim kabilinden olan hadisleri bir araya getirerek tamamladığını söylemektedir.<sup>60</sup>

Eser, Nevevî'nin aldığı إنما الأعمال بالنيات (Niyetler amellere göre) hadisiyle başlayıp, Hz. Peygamberin لا يزال لسانك رطبا من ذكر الله (Dilin Allah'ın zikriyle devamlı yaş olsun) hadisiyle son bulmaktadır. Eserdeki hadisler, Kur'an ayetleri, benzer rivayetler ve selef âlimlerinin görüşleriyle şerh edilmiştir. İbn Receb, açıklamalarını desteklemek için şiirler zikretmiştir.

Bununla birlikte, eserde hadislerin sıhhat derecesi ve benzer rivayetler tartışılmıştır. Aynı zamanda, hadislerle ilgili fikhî hükümler de zikredilmektedir. Günümüze ulaşan eserin çeşitli neşirleri yapılmıştır.

### 5.1.6. Kavukcî'nin (ö. 1305/1888) Elfu hadîsin min cevâmi'i kelim'i

<sup>60</sup> İbn Receb, *Câmîu'l-ulûm ve'l-hikem*, 1/9.

Müellifin eserinin ismi, *Elfu hadîsin min cevâmi'i kelim* adlı eserinde *Tenvîrû'l-kulûb ve 'l-ebâr min ehâdisi 'l-Mustafa 'l-muhtâr*' dır. Bu eserde 1000 hadisi hece tertibine göre sıralamış ve 1000 sahabî ise bazı âlimler ve velilerin kısa tabakâtını yazmıştır.<sup>61</sup>

### 5.1.7. Rızâeddîn'in (ö. 1859/1936) *Cevamiu'l-kelim*'i ve şerh'i

Müellif eserini rüşdiye mekteplerindeki çocukların hem ahlakî gelişimleri hem de Arapçalarının gelişmesi için Suyûtî'nin *el-Câmiu's-sağir*'inden seçmiştir. Eser Kazan'da 1326'da basılmıştır.

Alfabetik olarak tertip edilen risalede toplam 317 hadis bulunmaktadır. Kitaba en uygun isim olarak *Cevâmiu'l-kelim* adını verdiğini, lafız ve harekelerin tespitinde sözlüklere müracaat ettiğini belirtmektedir. Müellif eserine niyetinin salih olduğunu göstermek için *إنما الأعمال بالنيات* (Ameller niyetlere göredir) hadisi ile başlayarak, *يهرم ابن ادم ويشب منه اثنتان الحرص على المال والحرص على العمر*, hadisiyle bitirmiştir. Genellikle kısa hadisleri bir araya getirmiştir.

Yukarıda Rızâeddin b. Fahreddin'in *Cevâmiu'l-kelim* isimli bir risale yazmasının hem Arapçaya başlayan talebelere ders kitabı, hem de ahlakî açıdan onlara faydalı olması gibi sebeplere dayandığını zikretmiştik. O, daha sonra bu hadislerin tercüme ve şerh edilmesi gerektiğinin farkına vararak, bu şerhi yazdığını kaydetmektedir.<sup>62</sup> Orenburg'ta 1916 yılında basılan eser, 1996'da Kazan'da yeniden neşredilmiştir.

Eser'in girişinde, her Müslüman'ın ilim öğrenmesi ve Hz. Peygamber'i tanması gereğinden bahsedilmiştir. Rızâeddin b. Fahreddin, Hz. Peygamber'den sahih senetlerle nakledilen hadislerin ümmet için "düsturu'l-amel" olması gereken "kaideler" ve de dünya ve ahiret saadetine erıştiren yollar olduğunu belirtir.

Rızâeddin b. Fahreddin, eserini yazarken muteber şerhleri kullandığını ve ahlak ve sosyal konulardaki hadisleri harfen değil muhtevasını gözeterek tercüme

---

<sup>61</sup> Abdülkadir Şenel, "Kâvukî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/72.

<sup>62</sup> Rızâeddin b. Fahreddin, *Cevami'u'l-kelim şerhi* (Kazan: Kitab Neşriyatı, 1913), 5.

ettiğini belirtmiştir. Mesela bir hadiste geçen *kölelerimiz*<sup>63</sup> ifadesini güncelleştirerek *hadimlerimiz* şeklinde çevirmiştir.

Müellif eserin son kısmında, zikrettiği bazı hadisleri *et-Terđib ve 't-terhib*, *Mesâbihu's-sünne* ve *el-Câmiu's-sağır* adlı eserlerden naklettiğini belirtir. Ama bu tür hadislerin az olduğunu, hadislerin çoğunun birincil kaynaklardan nakledildiğini söylemektedir.

### 5.1.8. et-Ticâni'nin, Cevamiu'l-kelim'i

Muâsır âlimlerden Tunuslu Salâhuddîn et-Ticâni, tam ismi *Cevâmiu'l-kelim min ehâdisi'l-seyyidi'l-arab ve'l-acem* olan eserinin mukaddimesinde şöyle der: *H. Peygamberin cevâmiu'l-kelim kabilinden olan 3000 hadisini bir araya getirdim. Bu hadislerin hiçbiri yedi kelimeyi aşmamaktadır. Bununla birlikte, hasen derecesinde hadislerin yanında zayıf hadisler de bulunmamaktadır. Öğrencilere kolaylık bakımından alfabetik olarak düzenlenmiştir.*

Müellif esere cevâmiu'l-kelim kabilinden olan hadisleri toplarken, hadislerin sadece kısa olmasını dikkate almıştır. Eserde H. Peygamberin fiili hadisleri de çok miktarda bulunmaktadır. Örnek olarak şu hadisi zikredebiliriz: *كان يحنجم* (H. Peygamber kan aldırdı) Bu gibi örnekler çoktur. Çalışmamızın birinci bölümünde, cevâmiu'l-kelimi anlatırken, ona H. Peygamberin kısa, veciz ve çok mana ifade eden şözleri diye tarif etmiştik. Bu tarife göre hadislerin kavli olması gerekmektedir.

429 sayfadan oluşan eserin son kısmında hadis usûlü konularına yer verilmiştir. Eser *إئتوا الدعوة إذا دعيتهم* (Davet edildiğinizde icabet edin) hadisi ile başlayıp *اليمين الفاجرة تذهب المال* (Yalan yemin malı yok eder) hadisiyle son bulmaktadır.

## 5.2. Muhtevası Cevâmiu'l-Kelim Olan Eserler

### 5.2.1. İbn Düreyd'in (ö. 321/933) el-Muctenâ'sı

İbn Düreyd, eserinin mukaddimesinde; *şiirleri, güzel manaları, hikmetli şözleri ve seçilmiş hadisleri içeren bu kitabın ismini Müctena diye adlandırdık*

<sup>63</sup> Buhârî, "İman", 22; Müslim, "İman", 40.

diyerek, önceki alimlerin şu sözünü nakleder: *eğer söyleyeceklerini veciz olarak ifade edersen, bu daha tesirli olur.*<sup>64</sup>

İbn Düreyd, *el-Müctenâ*'sına daha çok ahlak konuları ihtiva eden cevâmiu'l-kelim nitelikli hadisleri almıştır. Zaten bu türün ilk örneğini bu eseriyle İbn Düreyd ortaya koymuştur. Şu hadisleri örnek olarak zikredebiliriz:

Eser, لا يتطحن فيها عزان (iki dişi keçi bir-biriyle toslaşmaz) hadisiyle başlayıp, يا أيها الذي قد غره الأمل (Ey emeli aldatan kimse) şiiri ile son bulmaktadır. Müellif, önce hadisleri zikredip, sonra da açıklamasını yapar. İbn Düreyd'in *el-Muctena*'sını Ebü'l-Yümn el-Kindî nakletmiştir. Eserde, cevâmiu'l-kelim hadisler başta olmak üzere halifelerin, sahabeden bazılarının âlimlerin, ediplerin ve felsefecilerin hikmetli sözlerini ve bazı şiirleri bir araya getirmiştir.

Eseri literatüre kazandıran müsteşrik Fritz Krenkow'dır. Söz konusu olan eseri iki nüshadan derlemiştir. Birincisi, Oxford kütüphanesindeki nüsha, ikincisi ise Britanya müzesinde bulunan nüshadır.<sup>65</sup>

### 5.2.2. Seâlibî'nin (ö. 429/1038) el-İ'câz ve'l-îcâz'ı

Eser beş bابتan oluşmaktadır. Bunlar başlıca şunlardır:

1. Kur'ân'ın müciz ve mu'ciz oluşu, 2. Hz. Peygamberin cevâmiu'l-kelimi ve ilgili hadisler, 3. Dört halife, sahâbe ve tabiinden bazı kimselerin hikmetli sözleri, 4. Câhiliyye devrindeki kralların sözleri, 5. Müslüman halifelerinin hikmetli sözleri.

Burada ikinci kısım bizim konumuzla doğrudan ilgilidir. Hz. Peygamberin yaklaşık 50 hadisini ihtiva etmektedir. Genellikle kısa hadisler seçilmiştir.

Seâlibî'nin bu eserini Fahreddîn er-Râzî *Ahâsinu kelâmi'n-nebî* adıyla ihtisar etmiştir. Bu eser hakkında hiçbir bilgiye ulaşamadık.

### 5.2.3. Muhammed el-Kerâcekî (ö. 449/1057) Ma'dinü'l-cevâhir ve riyâzatul-havâtir'i

<sup>64</sup> İbn Düreyd, Muhammed b. Hasen el-Ezdî, *el-Muctena* (Dimaşk: Dâru'l-fıkr, 1982), 15.

<sup>65</sup> İbn Düreyd, *el-Muctena*, 3.

Muhammed el-Kerâcekî'nin *Ma'dinü'l-cevâhir ve riyâztu'l-havâtur fi akvâli'n-nebî* isimli kitabı kaynaklarda geçmektedir.<sup>66</sup> Ancak biz onun yazma veya matbu herhangi bir nüshasına ulaşabilmiş değiliz.

#### 5.2.4. el-Kudâî'nin (ö. 454/1062) Şihâbul-ahbâr'ı

Kudâî, *Şihabu'l-ahbâr* isimli kitabını, hadislerin ilk kelimelerinin özelliklerine göre sıralamış, bu ilk kelimeleri ortak lafızlara göre sınıflandırmış ve nahiv esaslı alfabetik olarak tertip etmiştir.

*Şihâbü'l-Ahbâr*'da, her tabakadan insana hitap eden öğütler, ahlakî değer ölçüleri ve insan zihnini harekete geçiren fikirler vardır. Prof. Dr. Ali Yardım söz konusu kitabı tercüme edip yayınlamıştır.<sup>67</sup>

#### 5.2.5. Uklîşî'nin (ö. 550/1155) el-Ğurar, el-Kevkab ve en-Necm isimli eserleri

Kaynaklarda Uklîşî'nin *el-Ğurar min kelâmi seyyidi'l-beşer* isimli eseri geçmekle<sup>68</sup> beraber eser hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamadık.

Müellifin *el-Kevkabü'd-dürri el-Müstehrec min kelâmi'n-nebî* adlı eserini Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî, İbn Mâce, Muvatta, Dârekutnî, İbn Ebî Şeybe ve Bezzâr'ın kitaplarından seçtiği hadislerle oluşturmuştur. Hangi kitaptan hadis aldığını belirtmek için belli rumuzlar kullanır. Meselâ, Buhârî'yi "ب" harfiyle gösterir.

İtikat, ibadet, ahlâk konularını ihtiva eden eser alfabetik bir sistemle bablara göre tertip edilmiştir. Son kısmına dua hadislerini derlemiştir. Kitabın hacmi 87 sayfadır.

Kitabın yazması Beyâzıt Kütüphanesinde 1055 numarada kayıtlı olarak bulunmaktadır.

Uklîşî mevzumuzla ilgili üçüncü eseri olan *en-Nücem min kelâmi seyyidi'l-arab ve'l-acem*'in mukaddimesinde, onu telif sebebini, daha önce yazmış olduğu

<sup>66</sup> Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali, *Târihu Bağdâd* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, ts), II, 510.

<sup>67</sup> Ali Yardım, *Şihabu'l-Ahbar Tercümesi* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2000)

<sup>68</sup> Hayruddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: y.y., 1990), 1/259.

*el-Gurer* isimli eserindeki hadis-i şeriflerin ezberlenmesini daha kolay hâle getirmek için kaleme aldığını söylemektedir.

Müellifin telif ettiği bu eser on baktan oluşmaktadır ve eserini nahiv esaslı olarak eserini tertip etmiştir. Eser, Çorlulu Ali Paşa kütüphanesinde, 443 numarada kayıtlıdır. Yazma nüshası 10 varaktan oluşmaktadır. Eser, Kahire’de 1302/1884 senesinde basılmıştır.

### **5.2.6. Cemmâîlî’nin (ö. 600/1203) Nihâyetü’l-murâd’ı**

Bazı kaynaklarda onun iki yüz cüze yakın müsvedde halinde *Nihâyetü’l-murâd min kelâmi hayri’l-‘ibâd* adlı çalışması zikredilmektedir.<sup>69</sup> Eser hakkında herhangi bir bilgi tespit edilememiştir.

### **5.2.7. Alî b. Hamid’in (ö. 653/1256) Şemsü’l-ahyâr el-muntekâ’sı**

Ali b. Humeyd’in *Şemsü’l-ahyâr el-Muntekâ min kelâmin-nebî el-muhtâr* isimli eseri kaynaklarda zikredilmektedir.<sup>70</sup> Ancak bu eser hakkında da hiçbir bilgiye ulaşılamamıştır.

### **5.2.8. İbnü’l-Cezerî’nin (ö. 833/1429) el-Hisnü’l-hasîn’i**

İbnü’l-Cezerî *el-Hisnü’l-hasîn min kelâmi seyyidi’l-mürselîn* isimli eserini 791’de Dimaşk’ta tamamlamıştır.<sup>71</sup> (İbnü’l-Cezerî, 1421/2000, 173). Eserinde *Kütüb-i sitte* temel kaynak olmak üzere birçok temel hadis kaynağından dua ve zikir konularında hadisleri derlemiştir.

Eser الدعاء هو العبادة (Dua ibadettir) hadisiyle başlayıp من صلى على النبي (Kim Hz. Peygamber’e salavât getirirse) hadisiyle son bulmaktadır. Müellif bu çalışmasına kısa ve özlü hadisleri almıştır.

Ayrıca İbnü’l-Cezerî eserini *Uddetü’l-Hisnü’l-hasîn min kelâmi seyyidi’l-mürselîn* ismiyle ihtisar etmiştir. Yine ona *Miftâhu’l-Hisni’l-hasîn* isimli bir de şerh yazmıştır.

---

<sup>69</sup> Hatîb, *Târihu Bağdâd*, 1/310; Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: y.y., 1404/1986) 21/447.

<sup>70</sup> Selahaddîn Müneccid, *Mu’cem ma üllife an Rasulillah* (Beyrut: Daru’l-Kitabi’l-Cedid, 1402/1982), 45.

<sup>71</sup> Ebü’l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Cezerî, *el-Hisnü’l-hasîn min kelâmi Seyyidi’l-mürselîn*, thk. Hayrullah Şerif (Beyrut: Dâru’l-beşâiri’l-İslâmiyye, 1421/2000), 173.



### 5.2.9. el-Bekrî, Ebü'l-Hasan es-Sıddîkî'nin (ö. 952/1545) el-Cevherü's-semîn'i

Ebü'l-Hasan el-Bekrî'nin “*el-Cevherü's-semîn min kelâmi seyidi'l-mürselîn*” adlı eserinde kırk hadis topladığını kaynaklardan öğreniyoruz.<sup>72</sup> Eser hakkında herhangi bir bilgi elde edilememiştir.

### 5.2.10. Sıddîk, Hasan Hân (ö. 1307/1890) el-Hırzu'l-meknûn'u

Bazı kaynaklarda onun *el-Hırzu'l-meknûn* isimli çalışması zikredilmektedir.<sup>73</sup> Ancak esere ve eser hakkında bir bilgiye erişilememiştir.

Yukarıda aktarılan konuyla ilgili literatüre göre Hz. Peygamber'in cevâmiu'l-kelim niteliğindeki hadisleri ilk defa IV/X. yüzyılda oluşmuştur. Bu literatürün ilk örneği İbn Düreyd'in kaleme aldığı *el-Müctenâ* adlı eseridir. Bunun yanında İbnü's-Sünnî'nin, *el-İcâz ve cevâmiu'l-kelim*'i ve Kaffâl eş-Şâşî'nin, *Cevâmiu'l-kelim*'ini zikredebiliriz. Yine kısa lafızlı hadisleri bir araya getirenlerin ilkleri içerisinde el-Kudâî'nin *Şihâbu'l-ahbâr*'ı gelmektedir.

Bu konuda orijinal eserlerden, İbn Düreyd'in *el-Müctenâ*'sını ve el-Kudâî'nin *Şihâbu'l-ahbâr*'ını sayabiliriz. Zira daha sora yapılan çalışmaların bu eserlerden oldukça istifade ettiği görülür. Mesela Uklîşî'nin *en-Nücem* isimli eserini kaleme alırken muhteva ve şekil olarak el-Kudâî'nin *Şihâbu'l-ahbâr*'ından etkilendiği gözden kaçmamaktadır.

Cevâmiu'l-kelim özellikli hadisleri kaleme alan âlimlerin çoğu hem dilci hem de muhaddis olanlardır. Fakat tanıttığımız yirmi eser içerisindeki her bir hadis, tarifi verilen cevâmiu'l-kelim türüyle örtüşmemektedir. Eserlerde bazen uzun hadisler, bazen de kısa ama çok mana ifade etmeyen hadisler getirilmiştir. Hatta zaman zaman fiilî hadislerin bile zikredildiği görülmektedir. Hâlbuki cevâmiu'l-kelim hadislerinin kavli rivayetler olması zorunludur.

Ele aldığımız eserlerde, sahih ve hasen türünden makbul ve muteber hadisler bulunmakla birlikte, zayıf hadisler, aynı zamanda az da olsa uydurma hadisler bulunmaktadır. Bu durum ilgili müelliflerin kitaplarını kaleme alırken, hadislerin sıhhatine yönelik öncelikli bir tavır içinde olmadıklarını gösterir.

<sup>72</sup> Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, 1/239.

<sup>73</sup> Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, 1/239.

Hemen her konudaki rivayetlere yer veren bu edebiyatın çoğu zaman dua muhtevalı hadislerden oluşmaktadır. Nevevî'nin *Ezkâr*'ını bu edebiyata dâhil etmek mümkündür. Hatta Nevevî'den sonra gelenler, bu söz konusu olan eseri ihtisar yaparak, küçük bir risale haline getirenler de görülmektedir.

### **Sonuç**

*Hz. Peygamberin Cevâmiu'l-Kelim Özelliği ve İlgili Literatür* isimli bu makalede şu sonuçlara varılmıştır:

Hz. Peygamberin bir kısım hadislerinde görülen cevâmiu'l-kelim türünden olan sözler, nübüvvetten önceki zamanlarda bulunsa da bu ifadenin tabir olarak Hz. Peygamberle birlikte kullanıldığını açıkça ifade edebiliriz. Bunun yanında daha sonra cevâmiu'l-kelim tabirinin başkaları için de kullanıldığı görülmektedir.

Hz. Peygamberin cevâmiu'l-kelim özelliğini anlamak için, öncelikle onun fesâhatının ve belâğatının iyi kavranılması gerekmektedir. Resûlullah'ın, Allah Teâla'nın gözetimi altında büyümesi, onun cevâmiu'l-kelim türünden olan sözleri söylemesinde önemli bir yere sahiptir. Yine Hz. Peygamberin yettiği çevresi, onun fesâhetli ve belâğatlı konuşmasına büyük etkisi olduğunu söyleyebiliriz. Yani Hz. Peygamber'in dili kullanma konusundaki üstünlüğü hem bulunduğu ortam hem de vahiyle irtibatı ve Allah'ın denetiminde olmasından dolayı özel bir konumdadır.

Âlimlerin çoğu, hadislerin belirli şartlarla mana ile rivayet edileceğini caiz görmüşler ve cevâmiu'l-kelim kabilinden olan hadislerin lâfzen rivayet edilmesini şart koşmuşlardır. Böyle bir şart teorik olarak ortaya atılmış olsa bile, pratikte bazı cevâmiu'l-kelim nitelikli hadislerin mana ile rivayet edildiği anlaşılmaktadır. İlgili literatür IV/X yüzyılda ilk defa ortaya çıkmıştır. İlk olarak ise İbn Düreyd *el-Müctenâ* isimli eseriyle bir ürünü kaleme almıştır.

Ayrıca, cevâmiu'l-kelim özellikli hadisleri kaleme alan âlimlerin çoğunun hem dilci hem de muhaddis oldukları görülmektedir. Hemen her konudaki rivayetlere yer veren bu edebiyatın bir kısmı, genellikle dua muhtevalı hadislerden oluşması dikkati çekmektedir. Netice itibariyle cevâmiu'l-kelim tabirini ve literatürünü ele alan bu çalışma, Hz. Peygamberin cevâmiu'l-kelim özelliği ile ilgili araştırma yapanlar için konunun kavramsal çerçevesini ve konuyla ilgili yazılan eserleri ortaya koymuştur.

## Kaynakça

- Ahmed Emîn. *Duha'l-İslâm*. Kahire: el-Mektebetü'n-nahda, ts.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2008.
- Atan, Abdullah Hikmet. *Mana ile Hadis Rivayeti*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 1999.
- Aynî, Bedrüddin Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed. *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1426/2005.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: Hadisevi Yayınları, 2006.
- Bağdâdî. *İzâhü'l-meknûn fi'z-zeyli an Keşfi'z-zunûn*. Beyrut: Dâru ihyâu't-turâsi'l-arabiyye, t.s.
- Bayraktar, İbrahim. *Edebi ve İlmî Açıdan Hadis*. İzmir: Işık yayınları, 1993.
- Brockelmann, Carl. *Târîhu'l-edebi'l-arabî*. çev. Abdulhalim en-Neccâr. Kahire: Dâru'l-meârif, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, thk. Halil b. Me'mun, 1425/2004.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-Tebyîn*. 4 Cilt. Kahire: 1367/1948.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Kitabu't-Ta'rifât*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1983.
- Çakan, İsmail Lutfî. *Müslüman kimliği*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2003.
- Davudoğlu, Ahmed. *Sahih-i Müslim Tercemesi ve Şerhi*. İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1973.
- Ebû Zehv, M. Muhammed. *el-Hadîs ve'l-muhaddisîn*. Beyrut: 1404/1984.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistani. *Sünenü Ebî Dâvûd*. Riyad: Mektebetü'l-meârif, 2007.
- Ece, Abdurrahman. "Bana Cevâmîu'l-Kelim (Özlu Sözler) Verildi Hadisinin Tahlili". Fatih Sultan Mehmet İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi 13 (2019), 57-89. DOI: 10.16947/fsmia.582357
- Firûzâbâdî, Ebû Tâhir Mecduddin Muhammed b. Ya'kûb. *Besâiru zevi't-temyiz fi letâifi'l-kitâbi'l-azîz*. Beyrut: el-Mektebetü'l-ilmîyye, ts.
- Gültekin, Hediye. *Samakovlu Ahmed Keşefî Efendi'nin "Cevâmîu'l-Kelim Türü Kırk Hadis" Şerhi, Tercümesi, Tahriç ve Tahlili*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdullâh. *Mu'cemü'l-büldân*. Beyrut: ts.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*. thk. Ahmed Ömer Haşim. Beyrut: 1406/1986.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *Târîhu Bağdâd*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.
- İbn Düreyd, Muhammed b. Hasen el-Ezdi. *el-Müctena*. Dımaşk: Dâru'l-fikr, 1982.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali. *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, Abdulaziz b. Abdillâh b. Bâz. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1379/1959.

- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekr. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zemân*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: 1398/1978.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni. *Sünenü İbni Mâce*. Riyad: Mektebetü'l-meârif, ts.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-arab*. Beyrut: Dâru'l-sadr, ts.
- İbn Receb, Ebû'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Şihâbuddin el-Bağdadî. *Câmiu'l-ulûm ve'l-hikem fi şerhi hamsine hadîsen min cevâmii'l-kelim*. thk. Şuayb el-Arnaûd, İbrahim Baces. Beyrut: 1419/1999.
- İbn Teymiyye, Takiyüddin Ahmed b. Abdilhalim el-Harrani ed-Dımaşki. *el-Kelimü't-Tayyib*. thk. Muhammed Nasıruddin el-Elbâni. Dımaşk: Daru'l-Fikr, 1985.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*. thk. Osman Yahyâ. Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1985/1405.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. el-Cezerî. *el-Hısnü'l-hasîn min kelâmi Seyyidi'l-mürselin*. thk. Hayrullah Şerif. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1421/2000.
- İbnü'l-Esîr, Ebu's-Seâdât Mecduddin el-Mubârek b. Muhammed el-Cezerî. *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs ve'l-eser*. thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. Kahire: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-arabiyye, ts.
- İbnü'l-İmâd, Abdulhay b. Ahmed. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, ts.
- İbnü'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramazan. Beyrut: 1417/1997.
- İbnu's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî. *Ulûmü'l-hadis*. thk. Nureddin İtr. Beyrut: 1401/1981.
- İtr, Nureddin. *Menhecü'n-nakd fi ulûmi'l-hadis*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Kandemir, M. Yaşar. "Cevâmîu'l-kelim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Kastallâni, Ebu'l-Abbas Şihabuddin Ahmed. *İrşadü's-sari li-Şerhi Sahihi'l-Buhâri*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1410/1990.
- Kâsimî, Muhammed Cemâleddin. *Kavâidu't-tahdîs min funûni mustalahi'l-hadis*. thk. Muhammed Behcet el-Baytâr. Beyrut: 1407/1987.
- Kâtîp Çelebî, Mustafa b. Abdullah. *Keşfu'z-zünûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*. tsh. Muallim Rıfat-Şerafettin Yaltkaya. İstanbul: 1360/1941.
- Kazancı, Ramazan. "Hz. Peygamber'in Üslûbunda Cevâmîu'l-Kelim". *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2001.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifin*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, ts.
- Kettânî, Muhammed b. Ca'fer. *er-Risaletü'l-Mustatrafe*. İstanbul: Kahraman yayınları, 1986.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Usulü. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Mahmûd, Abdürrâzık. *el-Mu'cemü's-sufi*. Cidde: Dâru Mâcid Asîri, 2004/1425.

- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb. *A'lâmü'n-nübüvve*. thk. Muhammed el-Mu'tasim. Beyrut: 1407/1987.
- Münâvî, Muhammed Abdurraûf. *Feyzu'l-kadîr şerhu'l-Câmii's-sağîr min ehâdîsi'l-beşîri'n-nezîr*. tsh. Ahmed Abdusselam. Beyrut: 1415/1994.
- Müneccid, Selahaddin. *Mu'cem ma üllife an Rasulillah*. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Cedid, 1402/1982.
- Müslim b. Haccac el-Kuşeyri. *Sahihu Müslim*. Riyad: Daru's-Selam, 2000.
- en-Nebhânî, Yusuf b. İsmail. *Fezailü'l-Muhammediye*. thk. Mahmud Fahuri. Haleb: Dâru'l-kalem, 1994.
- en-Nesâî, Ebu Abdirrahman Ahmed b. Şu'ayb b. Ali. *Sünenü'n-Nesai*. Riyad: Mektebetü'l-Ma'arif, ts.
- Öztürk, Mustafa. *Mevâlinin Hadis Rivâyetindeki yeri*. İstanbul: Yedirenk, 2012.
- er-Râfîi, Mustafa Sadık. *Târîhu âdâbi'l-Arab*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1394/1974.
- Rızaeddin b. Fahreddin, *Cevami'u'l-kelim şerhi*, Kazan Tataristan: Kitab Neşriyatı, 1913.
- es-Sabbâğ, Muhammed b. Lutfi. *et-Tasvîru'l-fennî fî'l-hadîsi'n-nebevî*, Beyrut: Mektebetü'l-islamiyye, 1409/1988.
- Sezgin, Fuad. *Târîhu't-türâsi'l-arabî*. çev. M. Fehmî Hicâzî. es-Suûdiyye: 1402/1982.
- Suyûtî, Ebû'l-Fadl Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir. *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takribi'n-Nevevî*. thk. Ahmed Ömer Haşim. Beyrut: 1417/1996.
- Şenel, Abdülkadir. "Kâvukci". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Taftazânî. Sadeddin Mes'ûd b. Ömer et-Taftazânî. *Muhtasarü'l-meânî*. Dimaşk: Dâru'l-fıkr, 1411.
- Ticânî, Selahaddin. *Cevami'u'l-Kelim min ehadis-i seyyidi'l-Arab ve'l-Acem*. Mısır: 1999.
- Tirmizî, Ebu Ali Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, ts.
- Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Uzun, Ahmet. *Sahih-i Buhari'deki Cevâmiu'l-Kelim Nitelikli Hadislerin Değerlendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Yardım, Ali. *Şihabu'l-Ahbar Tercümesi*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2000.
- ez-Zebidî, Zeynuddin Ahmed b. Ahmed b. Abdillatif. *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi*. çev. Ahmed Naim. Ankara: DİB Yayınları, 1984.
- ez-Zebidî, Muhammed Murtaza. *Tâcu'l-arûs*, Mısır: 1306.
- ez-Zehabî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaûd. Beyrut: 1404/1986.
- ez-Zehabî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed. *Tezkiretü'l-huffâz*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî. ts.
- ez-Ziriklî, Hayruddin. *el-A'lâm, kâmusu terâcim li eşheri'r-ricâli ve'n-nisâi mine'l-arabi ve'l-müsta'rabîne ve'l-müsteşrikîn*. Beyrut: 1990.



## Usul İslam Araştırmaları

ISSN 1305-2632 | e-ISSN 2147-8279

Ekim/October 2022, 38 (38): 139-170

### Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Projesinin Yönetimsel Açından Değerlendirilmesi

Evaluation of the Hafız Project Together with Formal Education from  
Administrative Perspective

#### Rahime Kuloğlu

Doktora Öğrencisi, İstanbul  
Sabahattin Zaim Üniversitesi, Felsefe  
ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı,  
rahimekuloglu@std.izu.edu.tr,  
ORCID: 0000-0003-2087-332X

#### Faruk Kanger

Dr. Öğretim Üyesi, İstanbul  
Sabahattin Zaim Üniversitesi, İslami  
İlimler Fakóltesi, Felsefe ve Din  
Bilimleri Ana Bilim Dalı,  
faruk.kanger@izu.edu.tr,  
ORCID: 0000-0003-1672-7784

### Makale Bilgisi/Article Information

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

**Geliş Tarihi/Received:** 23 Temmuz/July 2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 27 Ağustos/August 2022

**Yayın Tarihi/Published:** 01 Ekim/October 2022

**Yayın Sezonu/Pub Date Season:** Ekim/October

**Cilt/Volume:** 38

**Sayı/Issue:** 38

**Sayfa/Pages:** 139-170

**Cite as/Atf:** Kuloğlu, Rahime-Kanger Faruk. “Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Projesinin Yönetimsel Açından Değerlendirilmesi [Evaluation of the Hafız Project Together with Formal Education from Administrative Perspective]”. Usul İslam Araştırmaları-Usul Islamic Studies 38/38 (Ekim 2022): 139-170.

<https://doi.org/10.56361/usul.1145930>

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

**Yayıncı/Published by:** İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi/İstanbul Sabahattin Zaim University.

**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 (Rahime Kuloğlu-Faruk Kanger).

### Öz

Türkiye’de 2014-2015 eğitim öğretim yılından itibaren İmam Hatip Ortaokullarına devam eden öğrencilere eğitimlerine ara vermeksizin hafızlık yapma imkânı verilmiştir. Örgün eğitim ile birlikte hafızlık eğitimi imkânı sunan İmam Hatip Okulları Millî Eğitim Bakanlığı tarafından proje ortaokulu kapsamına alınmış ve uygulamaya esas olacak Örgün Eğitimde Hafızlık Projesi Vizyon Belgesi yürürlüğe girmiştir. İmam Hatip Orta Okullarında örgün eğitimde hafızlık projesine ihtiyaç hissedilmesindeki en önemli faktör, Kur’an-ı Kerim’i ezberlemek için en verimli dönemin örgün eğitim dönemine denk gelmesidir. 2017 yılında yapılan bu araştırmada Örgün Eğitimde Hafızlık projesi olgusal bir bakış açısı ile incelenerek yönetici görüşleri çerçevesinde değerlendirme yapılmıştır. Bu nicel araştırmada, veri toplama aracı olarak likert tipi anket kullanılmıştır. Türkiye genelinde proje kapsamına alınan 11 İmam Hatip Ortaokulu yöneticisinin görüşleri alınmış, bulgular tartışılarak Örgün Eğitimde Hafızlık Projesi betimsel analiz yöntemiyle incelenmiştir. Projenin uygulama amacını, içeriğini ve süreçlerini etkileyecek sonuçlara ulaşıldığı değerlendirilmektedir. Araştırmanın alanda yapılacak diğer çalışmalara ışık tutacağı ve literatüre katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Hafızlık, İmam Hatip Ortaokulu, Hafızlık Eğitimi, Örgün Eğitimde Hafızlık.



## Evaluation of the *Hafiz* Project Together with Formal Education from Administrative Perspective

### Abstract

Since the 2014-2015 education year in Turkey, students attending Imam Hatip Secondary Schools have been given the opportunity to practice for becoming *hafiz* without interrupting their educations. Schools that offer *hafiz* training along with formal education have been included in the project secondary school by the Ministry of National Education and the Vision Document of the *Hafiz* in Formal Education Project has been put into effect. The most important factor in the need for this project in these schools is that the most productive period for memorizing the Qur'an coincides with the formal education period. In this quantitative study, a likert-type questionnaire was used as a data collection tool. The opinions of 11 Imam Hatip Secondary School administrators throughout Turkey were taken, the findings were discussed and the *Hafiz* in Formal Education Project was analyzed by descriptive analysis method. It is evaluated that the results that affect the project implementation purpose, content and processes have been achieved. It is thought that the research will shed light on other studies to be done in the field and contribute to the literature.

**Key Words:** *Hafiz*, Imam-Hatip Secondary Schools, Qur'an Memorizing Education, Memorizing Qur'an with the Formal Education.

### التقييم الإداري لمشروع دمج حفظ القرآن الكريم مع التعليم النظامي

#### الملخص

منذ العام الدراسي 2014-2015 تم منح الطلاب المنتسبين بمدارس الأئمة والخطباء الثانوية في تركيا الفرصة لحفظ القرآن الكريم دون الانقطاع عن تعليمهم الرسمي، وتم تضمين المدارس التي تقدم برامج دمج حفظ القرآن الكريم مع التعليم الرسمي من قبل وزارة التربية التركية، ووضعت خطة المشروع حيز التنفيذ، وقد كان العامل الأكثر أهمية في إبراز هذا المشروع إلى حيز الوجود هو أن الفترة الأكثر إنتاجية لحفظ القرآن تتزامن مع فترة التعليم النظامي فكانت حاجة ملحة لمشروع يزاوج بين الإفادة من هذه الفترة إلى جانب عدم الانقطاع عن التعليم الرسمي، في هذا البحث، تم فحص مشروع حفظ القرآن الكريم في التعليم النظامي من وجهة نظر واقعية وتقييمه في إطار آراء القائمين عليه، واعتمدت الدراسة الكمية على استبيانات لجمع البيانات حيث أخذت آراء أحد عشر من مديري مدارس الأئمة والخطباء الثانوية المدرجة في نطاق المشروع من جميع أنحاء تركيا، وتمت مناقشة النتائج وتحليلها اعتماداً على طريقة التحليل الوصفي. ثم قام البحث بتقييم النتائج التي تم تحقيقها ورصد تأثيرها على أهداف المشروع ومحتواه وعملياته، ويُعتقد أن البحث سيفتح الباب أمام دراسات أخرى يجب القيام بها وتبسيط الضوء على نواحٍ أخرى في هذا المجال مما يُسهّم في إثراء الكتابات العلمية حوله.

**الكلمات المفتاحية:** حفظ القرآن الكريم، مدارس الأئمة والخطباء، برنامج تحفيظ القرآن الكريم، حفظ القرآن الكريم في التعليم الرسمي.

## A. Giriş

Kur'an-ı Kerim, İslam dininin ana kaynağıdır. Bu nedenle ‘‘Sizin en hayırlınız Kur'an'ı öğrenen ve öğrendir’’<sup>1</sup> hadis-i şerifi bağlamında Kur'an okumasını öğrenmek, öğretmek, Müslümanlar için bir dini bir vecibe ve ibadettir.

İslam'ın ilk yıllarından itibaren gerek vahyin çağırısı, gerekse Hz. Peygamber'in tavsiye ve teşvikleri doğrultusunda Müslümanlar tarafından Kur'an'ın öğrenilmesi, öğretilmesi ve ezberlenmesine büyük önem verilmiştir. Başlangıcından itibaren Kur'an-ı Kerim yalnızca öğrenilen ve tatbik edilen bir kitap değil, tilavet edilmesi ve ezberlenmesi ibadet kabul edilen bir metin olarak kabul edilmiştir.<sup>2</sup>

Asr-ı saadet devrinden itibaren bütün İslam toplumlarında olduğu gibi Türk toplumunda da Kur'an-ı Kerim eğitime ziyadesiyle önem verilmiştir. Osmanlı Döneminde Darü'l Kur'an, Darü'l Huffaz, Darü'l Kurra vb. şekilde isimlendirilen Kur'an ilimlerinin öğretildiği müesseseler tesis edilmiş, Cumhuriyet döneminden itibaren ise Kur'an kursları bu amaca hizmet etmiş<sup>3</sup> ve bu kurumlarda pek çok hafız yetişmiştir. Günümüzde ise Kur'an kurslarına ilave olarak proje imam hatip ortaokullarında zorunlu eğitime ara vermeksizin hafızlık eğitimi vermeye başlanmıştır. Bütün bu tarihi seyir çerçevesinde Kur'an-ı Kerim'in öğrenilmesi ve ezberlenmesinde esas alınacak yöntem ve kriterler incelendiğinde kesin ve kalıcı çözümler üreten yöntemlerin varlığından söz etmek mümkün görünmemektedir. <sup>4</sup> Bu araştırmada örgün eğitimle birlikte hafızlık eğitimi veren İmam Hatip Ortaokullarında hafızlık öğretimi yöntemleri, uygulama süreçleri ve varsa süreçte ortaya çıkması muhtemel problemler, yönetici görüşlerine dayanarak incelenmiştir.

### 1. Araştırmanın Amacı

Bu çalışmada yönetici yaklaşımıyla, Örgün Eğitimde Hafızlık Projesi'nin öğrenci, eğitimci ve veli tarafından nasıl algılandığının değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır.

---

<sup>1</sup> Mehmet Sofuoğlu, *Sahih-i Buhari ve Tercemesi*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1989), 13/126.

<sup>2</sup> M. Akif Koç, ‘‘Kur'an Kıraatinde Türklere Özgü Mahalli Okuyuş Sorunu’’, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51/2 (Ağustos 2010), 79-91.

<sup>3</sup> Ziya Kazıcı, ‘‘Bir Eğitim Kurumu Olarak Darü'l Kurra Kur'an Kurslarında Eğitim’’, *Öğretim ve Verimlilik*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000),122-131.

<sup>4</sup> Mehmet M. Ata, ‘‘Kur'an Öğretim Yöntem ve Teknikleri Problem ve Çözüm Yolları’’, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/1 (Haziran 2013), 167-189.

Uygulama Esasları Belgesi ve MEB İlköğretim Kurumları Yönetmeliği hafızlık projesiyle ilgili problemlere cevap verebilir nitelikte midir?

Hafızlık eğitimcileri yeterli alan bilgisine ve pedagojik formasyona sahip midir?

Hafızlık eğitimcilerinin kurum içi ve kurumlar arası iş birliği, bilgi, materyal ve tecrübe paylaşımı istenilen düzeyde midir?

Örgün Eğitimde Hafızlık Projesi'nin, uygulama sürecinde ve sonrasında öğrencinin akademik başarısına ve gelişimine etkileri nasıldır?

Öğrenci velilerinin proje amacına ve işleyişine dair bilgileri ve hafızlık eğitimcisiyle okul yönetimine desteği yeterli düzeyde midir?

## **2. Araştırmanın Önemi**

Bilindiği üzere ülkemizde erken dönem hafızlık eğitimi son birkaç yıla kadar yalnızca Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından müftülüklere bağlı Kur'an kurslarında yapılmaktaydı. 2014 yılı itibariyle uygulanmaya başlanılan Örgün Eğitimde Hafızlık Projesi (Hafız İHO) alternatif bir hafızlık eğitimi modeli olarak karşımıza çıkmaktadır. İmam Hatip Ortaokullarında 2014-2015 eğitim öğretim yılında uygulanmaya başlanan bu proje ile ilgili çalışmalar oldukça sınırlıdır. 2017'de yapılan bu araştırmanın alana önemli katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Yöneticilerden alt amaçlar doğrultusunda elde edilen veriler ışığında, projenin olgusal olarak incelenmesinin hafızlık eğitimi sürecine ve model geliştirme arayışlarına ışık tutacağı beklenmektedir.

## **3. Sınırlılıklar ve Sayılılar**

Bu araştırma; İstanbul, Konya ve Düzce il ve ilçelerinde Örgün Eğitimde Hafızlık Projesi ve programı uygulayan 11 imam hatip ortaokulu ile sınırlıdır. 2016-2017 Öğretim yılında İstanbul'da 8, Konya'da 2, Düzce'de 1 Hafız İHO yöneticisiyle anket yapılmıştır.

Araştırma, Örgün Eğitimde Hafızlık Projesi ve programı uygulayan 11 imam hatip ortaokulu yönetici ve proje koordinatörleriyle yapılan anket sonuçları ile sınırlıdır. Okullar ve anket yapılacak yöneticiler belirlenirken projenin en az bir yıl süreyle kurumda uygulanmış olması şartı gözetilmiştir. Bu durumun araştırmaya sınırlılıklar getirmesi kaçınılmaz olmuştur. Araştırma konusunun

kapsamı gereği yöneltilecek soruların çokluğu bizi görüşme tekniğiyle yapılacak nitel araştırmadan daha çok anket tekniğiyle yapılan nicel araştırmaya sevk etmiştir.

Araştırmada rneklem, evrenin tamamını içermektedir. Araştırmaya katılan yöneticilerle anketler yüz yüze görüşme sonucunda yapıldığından kayıt altına alınmayan mülakatlar da gerçekleştirilmiştir.

## **B. Hafızlık Eğitiminin Tarihçesi**

Hafız, Arap dilinde “korumak, ezberlemek” manasına gelen hıfz kökünden türemiş bir sıfattır. (oğulu huffaz) sözlükte, “koruyan, ezberleyen”, ‘muhafaza eden’ anlamlarına gelmektedir. Buna dayanarak Kur’an’ın tamamını ezberleyene hafız denilmiştir. İslam toplumunda kullanılan yaygın manaya göre ise; hafız, Kur’an-ı Kerim’i baştan sona ezberleyen kimseler için kullanılan isimdir. Ayrıca hadis nakil ve rivayetini meslek edinip çok miktarda hadisi ezbere bilen kimselere hadis literatüründe hafız denildiğine rastlanmıştır. Hafızlık ise Kur’an’ı ezberleme işinin adı anlamındaki fiildir.

Okuyarak ezberleme yöntemi, tarih boyunca en yaygın kullanılan yöntem olmuştur. Kur’an’ın ezberlenmesi de hem dini ilimlerin gelişmesi ve yaygınlaşması açısından hem vahyin ilk dönemlerinden itibaren nazil olan ayetlerin korunması amacına yönelik olarak hem de ayetlerin ve Hz. Peygamberin teşvikleri neticesinde ibadet maksatlı olarak ilmî ve din ritellerimiz arasına girmiştir. ‘Ve and olsun biz Kur’an’ı okumak, öğrenmek, ezberlemek, yaşamak ve öğüt almak için kolaylaştırdık’ ayeti<sup>5</sup> ile Allah’u Teala, Kur’an’a karşı Müslümanların yükümlülüklerini bildirmektedir. Burada ayetleri ezberlemek de Kur’an-ı Kerim’e karşı yükümlülüklerimiz arasında belirtilmiştir.

Kur’an’ı ilk ezberleyen Hz. Muhammed olduğu gibi, şüphesiz Kur’an ile ilgili her konuda da Müslümanların temel dayanağı Hz. Peygamberdi. O, Allah’ın emrettiği şekilde,<sup>6</sup> gece gündüz ibadetlerde ve her vesile ile yavaş yavaş, tertil üzere Kur’an’ı okuyor ve aşhabına da okutup öğretiyordu. Peygamberliğinin beşinci senesinden itibaren ise her sene Ramazan ayında Hz. Peygamber o vakte kadar nazil olan ayetleri Cebrail’e okuyordu. Kur’an tarihinde bu hadiseye ‘Arza’

---

<sup>5</sup> *Kur’an-ı Kerim ve Türkçe Meali*, ev. M. Hamdi Yazır, (İstanbul: Temel Neşriyat, 2000). el-Kamer, 54/17.

<sup>6</sup> el-İsra 17/106.

denilmiştir.<sup>7</sup> Arza olayının Kur'an hıfzı geleneğinin gelişmesinde katkısı tartışmasıdır.

Arza hadisesiyle başlayan Kur'an'ın ezberlenmesi zaman içerisinde sahabe arasında yaygınlaşmıştır. Sahabe arasında Kur'an'ı ezbere bilenler "Kurraü'l-Ashab" diye isimlendirilmiştir. Hafızlığın sahabe arasında yaygınlaşmasında bizzat Hz. Peygamberin teşviki, namazlarda Kur'an tilavetinin farz oluşu, İslami hükümlerin ana kaynağının Kur'an oluşu ve Kur'an okumaya ve ezberlemeye teşvik amacıyla vaat edilen mükafatlar kuşkusuz temel etkidir. Bütün bunlarla birlikte geneli ümmi<sup>8</sup> olan ve öğrenmede sıklıkla ezber yöntemi kullanan, kültürlerini öteden beri sözlü rivayetlerle devam ettiren bir toplumun Kur'an'ı da ezber yolu ile öğrenmeleri çağlar boyu gelecek olan nesillere hıfzederek aktarmaları kaçınılmaz olmuştur.

Kur'an-ı Kerim, Hz. Muhammed (sav)'e, Ramazan ayının<sup>9</sup>, Kadir gecesi nazil olmaya başlamış<sup>10</sup> ve yirmi üç sene süresince peyderpey tamamlanmıştır.<sup>11</sup> Kur'an'ın ayet ve sureleri Cebrail (as) tarafından getirildikçe Hz. Peygamber onları önce kendisi ezberler ardından ashabına ezberletirdi. Böylece Kur'an-ı Kerim'in korunmasında ilk sırayı, ezberleyerek muhafaza etmek almıştır.<sup>12</sup> Hz. Peygamber, ayetleri yazdırmakla birlikte, ezberlemeye de çok önem vermekteydi. Çünkü içinde bulunduğu toplumun ekseriyeti ümmî idi.<sup>13</sup> Bununla birlikte ayetlerin yazılabileceği materyaller de kısıtlı olduğundan Hz. Peygamber ve ashabı ayetleri ezberleyerek muhafaza ediyordu<sup>14</sup>. Ayrıca Hz. Peygamberin Kur'an okumayı ve ezberlemeyi tavsiye ve teşvik etmesi de gün geçtikçe Kur'an'ı ezberlemeye ilgiyi artıyordu. Böylece hafızların sayısı devamlı artmıştır.<sup>15</sup>

## 1. Hafızlık Eğitiminin Kurumsallaşması

Hz. Peygamber'in Suffa medresesini açarak başlattığı Kur'an'ı Kerim öğretme çalışmaları Peygamber'in vefatından sonra da dört halife devrinde hızla

<sup>7</sup> Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi* (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1995), 1/ 76-78.

<sup>8</sup> Okuma yazma bilmeyen kişi.

<sup>9</sup> el-Bakara 2/178.

<sup>10</sup> el-Kadr 97 /1.

<sup>11</sup> M. Asım Köksal, *İslam Tarihi* (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1989), 3/43.

<sup>12</sup> Muhsin Demirci, *Kur'an Tarihi* (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1997), 107.

<sup>13</sup> Demirci, *Kur'an Tarihi*, 107

<sup>14</sup> İlhan Yıldız, "Hz. Peygamberin Mekke Dönemi Yaygın Eğitim Çalışmaları", *Yüziüncü Yıl Ü.İ.F. Dergisi*, 2 (1998) 322.

<sup>15</sup> Vecdi Akyüz, *Bütün Yönleri ile Asr-ı Saadette İslam* (İstanbul: Beyan Yayınevi, 1994) 4/ 422-423.

devam etmiştir. İslam Devletinin, bu dönemdeki Kur'an öğretimi, Hz. Peygamber devrine kıyasla daha da artmış, nitelikli ve programlı hale gelmiştir. Hulefa-i Raşidin zamanında kütaplarda okutulan dersler hakkında kesin bilgilere ulaşılamamaktadır. Emevi ve Abbasi dönemlerinde de Kur'an öğretimi kütta ve camilerde devam etmiş. Camilerdeki öğretim, ders halkaları şeklinde yapılmıştır.

Şam'da bulunan Ümeyye Camii'nde ders halkalarının çoğunda Kur'an talimi yapılmaktaydı. Kaynaklara göre öğrenci sayısı 1500 ve daha fazla olabiliyordu.<sup>16</sup> Bu da bize o devirde Kur'an öğretiminin oldukça yaygın olduğunu göstermektedir.

Bu dönemde Kur'an öğretiminde iki ayrı yöntem uygulanmaktaydı. Bunlardan ilki arz yöntemi idi. Öğrenci önceden ezberlediği dersini hocasına okur, hocası dinler ve varsa yanlışları düzeltirdi. Diğer yöntem ise hoca dersi okur, öğrenci dinleyerek ve taklit ederek öğrenmeye çalışırdı. Kur'an ayetlerinin ezberlenmesinde her hoca kendine göre yöntem belirlemişti. Bazı hocalar günde sadece birkaç ayet okuturken, bazıları birkaç sayfa okutmaktaydı.

Camiler haricinde Kur'an-ı Kerim öğretimi için kurulan ilk müstakil medreseler Darü'l-Kurra'lardır. Darul Kurra medreselerinin birincisi 1001 yılında yapılmış, medreseyi kuran hocasına ithafen Rişaiyye Darü'l- Kurra olarak adlandırılmıştır.<sup>17</sup> Selçuklular döneminde ise Darü'l-Kurra'lara, "Darul Huffaz" adı verilmiştir. Selçuklu Devleti dönemi, İslam eğitim-öğretim tarihi açısından oldukça büyük ehemmiyet arz etmektedir. Nitekim bu dönemde artık medreseler kurulmaya başlanmıştır. Medreselerde okutulan dersler arasında Kur'an-ı Kerim dersleri ilk sırada yer almaktadır.<sup>18</sup> Darü'l Kurra'ların yanı sıra, medreselerde de hafızlık eğitimi yaptırılmaktadır. Ayrıca bu dönemde günümüzden oldukça farklı olarak bazı türbeler Kur'an öğretimine uygun tarzda inşa edilir, türbe sahibi kabrin yanında Kur'an eğitimi yapılmasını çok önemserdi. Bu dönemde hafız yetiştiren hocalar kendilerine has öğretim yöntemleri geliştirmişti. Çoğunlukla ayetler beşer beşer veya onar onar ezberlenirdi. Öğrenciler önceki dersi öğrenmeden diğerine geçmezdi. Hz. Peygamber döneminde Suffa medresesinde başlayan Kur'an öğretimi ve hafızlık dersleri sonraki dönemlerde camilerin

---

<sup>16</sup> Bahauddin Varol, "Hulefa-i Raşidin Dönemi Eğitim ve Öğretim Faaliyetlerine Genel Bir Bakış" Necmettin *Erbakan Ü.İ.F.Dergisi*, 11/11 (Aralık 2001) 157-174.

<sup>17</sup> Nebi Bozkurt, "Darül-Kurra", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: T.D.V. Yayınları, 1993), 8/343.

<sup>18</sup> M. Altay Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi* (Ankara: Türk Tarihi Kurumu, 1992) 3/379

çoğalmas ve medreselerin İslam eğitim tarihine girmesiyle artıp yaygınlaşmış ve sistematik hale gelerek devam etmiştir.

## 2. Osmanlı Medreselerinde Hafızlık Eğitimi

Osmanlı döneminde hafızlık öğretimi, Darü'l Kurra'ların bir alt bölümü olan eğitim kurumlarında yapıyordu. Buna bazı tarihçiler Darü'l Kurra,<sup>19</sup> bazıları Darü'l Huffaz demektedir.<sup>20</sup> Darü'l Kurralar ilk öğretim kurumu idiler ve küçük yaşta çocukları hafız olarak yetiştiriyorlardı. Ezberi bitirenlere “hafız” denilirdi. Hafızlar daha sonra kıraat ilmini öğrenmek için bir üst Darü'l Kurraya devam ederdi. Bununla beraber Sıbyan mekteplerinde veya İbtidailerde de “Huffaz sınıfı” denilen sınıflar olabiliyordu. Alt seviyedeki Darü'l Kurra'da ihtiyat sınıfı ve Huffaz sınıfı olmak üzere iki sınıf bulunurdu. İhtiyat sınıfı; öğrenciyi hafızlığa hazırlayan sınıftı. Burada Kur'an-ı Kerim, yazı, hesab-ı zihni dersleri okutulurdu. Huffaz sınıfında ise; Kur'an-ı Kerim ve tecvid ile hüsnü hat dersleri okutulurdu.<sup>21</sup> Bu mekteplerde hafızlık öğretim yöntemi şu şekilde idi: Mektebe getirilen bir çocuk yazmaktan ziyade biraz okumayı öğrendi mi babası ve hocası tarafından kararlaştırılarak hafızlığa başlatılırdı. Bundan sonra çocuğa her gün biraz daha arttırılmak şartıyla Kur'an'dan yarım sahifeden başlayarak yavaş yavaş iki sahifeye, bekli de üç sahifeye kadar ezberlenmek üzere ders verilirdi. Bu ders, her sabah umumi ders başlamadan önce hocaya dinletilirdi.<sup>22</sup> Hafızlık öğretim süresi ise çocuğun zekâ ve hafıza durumuna göre bir seneden üç-dört seneye kadar sürebilmekteydi. Hafızlığını tamamlayan öğrenciler için “hafızlık töreni” yapılırdı.

## 3. Diyanet İşleri Başkanlığı Nezaretinde Uygulanan Hafızlık Eğitimi

Geleneksel eğitimi temsilen devam eden sıbyan mektepleri ve medreseler, eğitimin tek elde birleşmesini ifade eden Tevhid-i Tedrisat'a kadar çeşitli el değiştirmelere rağmen bazen Evkaf'a bazen de Meşihat'a bağlı olmuşlardır. Tevhid-i Tedrisat'la birlikte medreselere kıyasla Darulhuffaz'lar da kapatılmıştır. 3 Mart 1924'te Şer'iyye Vekâleti kaldırılmış ve yerine Diyanet İşleri Başkanlığı

---

<sup>19</sup> Ziya Kazıcı, *İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi* (İstanbul: İFVY, 2016), 375.

<sup>20</sup> Caner Arabacı, *Osmanlı Dönemi Konya Medreseleri* (Konya: Konya Ticaret Odası Kültür ve Eğitim Yay. 1998) 127.

<sup>21</sup> Hamit Er, *Osmanlı Devleti'nde Çağdaşlaşma ve Eğitim*, (İstanbul: Rağbet Yayınları 1999), 30.

<sup>22</sup> Arabacı, *Osmanlı Dönemi Konya Medreseleri*, 128.

kurulmuştur. Dolayısıyla bu tarihten itibaren Darülkurrallar ve hafızlık eğitimi, Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde, yaygın din eğitimi içerisinde Kur'an kurslarında varlığını devam ettirmiştir.<sup>23</sup>

Ülkemizde Diyanet işleri başkanlığının hafızlık programında yaygın olarak kullanılan yöntemler şunlardır:

### **a. Geleneksel Yöntem**

Türkiye, hafızlık yaptıran Müslüman ülkeler arasında özel bir yere sahiptir. Çünkü en başta yöntem açısından farkları bulunmaktadır. Türkiye Osmanlı'dan kalan klasik sisteme göre hafızlık yaptırmaya devam etmektedir. Bu sisteme göre hafızlıkta ezber her cüzün son sayfasından başlayarak yapılır ve bütün cüzlerin son sayfaları ezberlendikten sonra başa dönerek bu defa cüzlerin son sayfalarının tekrarına ilaveten bir önceki sayfayı ezberleyerek devam edilir. Ezber yapmada ve ders sunmada hadr usulü<sup>24</sup> tercih edilir.

### **b. Tekrarla Yapılandırılmış Yöntem**

Bu yöntemde zihnin çalışma sistemi dikkate alınarak ezberlenecek sayfa iki bölüme ayrılır. Her bölüm kendi içinde ezberlenir. Yeni ezberlenen parçalar öncekilerle birleştirilerek tekrar edilir. Tekrarın en az dört kez olması tavsiye edilir. Bitince de önce iki arkadaşa, sonra hocaya dinletilir. Bu çalışma bütün bölümler için tekrarlanır. Yapılan ezberlerin korunması için tekrarlamalar da yapılandırılmıştır. Bir saat sonra birinci tekrar, 24 saat sonra ikinci tekrar, 48 saat sonra üçüncü tekrar, 7 gün sonra dördüncü, 14 gün sonra beşinci ve 30 gün sonra da altıncı tekrar yapılır.

### **c. Bilgisayarla Hafızlık Yöntemi**

Bu yöntemde öğrenci, ezberi dinlerken aynı zamanda ekrandan takip etmektedir. Ülkemizde yaygınlık düzeyi sınırlıdır. Bu yöntemle hafızlık yapan öğrencinin evde de bilgisayar destekli çalışmayı sürdürmesi beklenir.

## **4. Örgün Eğitimle Birlikte Uygulanan Hafızlık Eğitimi**

---

<sup>23</sup> Recai Doğan, "Cumhuriyet'in İlk Yıllarında Tevhid-i Tedrisat Çerçevesinde Din Eğitim- Öğretimi ve Yapılan Tartışmalar", *Cumhuriyet'in 75. Yılında Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi İlmî Toplantısı (İzmir 4- 6 Aralık 1998 Tebliğler)*, ed. Fahri Unan-Yücel Hacaloğlu, (Ankara: 1999) 229.

<sup>24</sup> Hadr Usulü: Tecvit kaidelerine uymak şartıyla hızlı ve hareketli okuyuşa verilen isim.



Din Öğretimi Genel Müdürlüğü'nün (DÖGM) Mili Eğitim Bakanlığı Özel Program ve Proje Uygulayan Eğitim Kurumları Yönetmeliği çerçevesinde İmam Hatip Ortaokullarında örgün eğitime ara vermeksizin, eğitim mekânından uzaklaşmadan hafızlık yapmaya imkân sağlayan projesidir. Program, müftülük, Kur'an kursu ya da ilgili sivil toplum kuruluşları ve en az bir üniversite ile yapılan protokol ile uygulanır. İlkokul dördüncü sınıfı tamamlayacak olan öğrenciler arasından hafızlığa ilgi ve yeteneği olanlar, ilan edilen takvime göre tercihen nisan ve mayıs aylarında sınav ve mülakatla seçilir. Seçim kriterleri başta akademik yeterlik olmak üzere Kur'an-ı Kerim'i okuma, ezberleme ve genel yetenek düzeylerinden komisyonca belirlenen standartlardır. Bir eğitim öğretim yılında okullara kabul edilecek öğrenci sayısı 100'le sınırlıdır. Sınıf mevcutları 10'dan az 20'den fazla olmamalıdır. Örgün eğitimde hafızlık eğitimi aşamaları şu şekildedir:

#### **a. Ön Hazırlık ve Hafızlığa Hazırlık Eğitimi**

Projeye kabul edilen öğrenciler ilkokul 4. sınıfı tamamladıkları yaz aylarında altı haftadan az olmamak kaydıyla yoğunlaştırılmış Kur'an-ı Kerim eğitimi programına alınır. Bu eğitimde öğrencinin mahreç ve tecvit dersi alması ve Hadr usulü okuyuşu öğrenmesi hedeflenir. İmam Hatip Ortaokulu 5. sınıfa kayıt olan öğrencilere, okul müfredatı içerisinde İmam Hatip Ortaokulu Haftalık Ders Çizelgesindeki 'Çizelgenin Uygulanması İle İlgili Açıklamalar Bölümü'nün 4. maddesi uyarınca haftada 9+8 saat Kur'an-ı Kerim dersi verilir. Ayrıca 'Örgün ve Yaygın Eğitimi Destekleme ve Yetiştirme Kursları Yönergesi' kapsamında okulda açılan kurslar veya müftülükle iş birliği halinde açılan 'D Tipi Kur'an Kursu' ile takviye dersler verilir.<sup>25</sup>

#### **b. Hafızlığa Başlama**

Ortaokul 1. sınıfta hazırlığı tamamlayan öğrenciler en geç aralık ayı sonunda hafızlığa başlar. Öğrenci aynı eğitim-öğretim yılının mayıs ayı sonuna kadar her cüzün sonundan en az 4-5 sayfa ezberler. İlgili Yönetmeliğe göre bir yıl hafızlığa ayrılan öğrenci, bu sürede (15 ay) Kur'an kursuna devam ederek (kursta veya okulda) hafızlığını tamamlar. Millî Eğitim Bakanlığı Okul Öncesi ve

---

<sup>25</sup> Millî Eğitim Bakanlığı, *DÖGM Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Eğitimi Uygulama Esasları Belgesi*, (Ankara: 2016), 7.

İlköğretim Kurumları Yönetmeliği Madde 32/4'te belirtilen şekilde 6. sınıfın derslerinden sınava girer ve başarılı olan öğrenci bir üst sınıfa geçer.

### **c. Hafızlık Pekiştirme (Haslama)**

Hafızlığını tamamlayan öğrenciler İmam Hatip Ortaokulu 7. sınıfa devam eder ve İmam Hatip Ortaokulu Haftalık Ders Çizelge eki 'Çizelgenin Uygulanması ile İlgili Açıklamalar Bölümü'nün 4. Maddesi bağlamında haftada 9 saat Kur'an'ı Kerim dersi alır ve hafızlığını pekiştirir.

### **d. Öğrencilerin Akademik Hayatlarının Desteklenmesi ve Sosyal Etkinlikler**

Hafız İHO projesi uygulayan okullar ekim ayı içerisinde söz konusu etkinlikler için yıllık çalışma takvimi hazırlar ve DÖGM'ne gönderir. Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık programı uygulayan okullarda, öğrencilerin; Temel İslam Bilimleri ile sanat dallarında ilgi duydukları alanlara yönelik olan ve söz konusu alanlarda yeteneklerinin keşfedilmesine imkân veren sosyal, kültürel etkinlikler gerçekleştirilir. Öğrenciler; sinema, belgesel film, drama etkinliği, sosyal sorumluluk projesi, bilim fuarı, münazara ve sportif faaliyet vb. etkinliklere katılır. Örgün eğitimle birlikte hafızlık eğitimi veren okullarda, eğitim-öğretim faaliyetlerinin niteliğini geliştirmek ve okullarda yapılan sosyal etkinlikleri arttırmak amacıyla il/ilçede bulunan yükseköğretim kurumları, gençlik ve spor il/ilçe müdürlükleri, il kültür ve turizm müdürlükleri, belediyeler, sivil toplum kuruluşları, spor kulüpleri ile diğer resmî ve özel kurum veya kuruluşlarla iş birliği yapılır; adı geçen kurumların her türlü araç-gereç ve diğer imkânlarından yararlanılması amaçlanır.

Örgün ve Yaygın Eğitimi Destekleme ve Yetiştirme Kursları Yönergesi kapsamında okullarda açılan kurslarda, alan derslerine yönelik derslerde takviye yapılır. Bu takviyeler hafta içi günlerde ve hafta sonlarında etkili ve verimli bir şekilde uygulanır. Hafta sonu açılan kurs programları ile hafta içindeki dersler arasındaki uyum okul idarelerince planlanır. Eğitime bir yıl ara veren 6. sınıf öğrencilerine akademik başarının düşmemesi için Örgün ve Yaygın Eğitimi Destekleme ve Yetiştirme Kursları Yönergesi kapsamında eğitim öğretim yılı

içerisinde veya yaz dönemlerinde, Türkçe, Matematik, Fen Bilimleri, Sosyal Bilgiler ve İngilizce derslerinden kurslar verilir.<sup>26</sup>

### **e. Eğitim Mekânı Tahsisi**

Projenin gerçekleşmesi için okullarda öğrencilerin aktif olduğu bir öğrenme ortamı oluşturulur. Çalışmaların verimli bir şekilde yürümesi için standartlara uygun salon, kütüphane, okuma salonu, laboratuvar, kıraat odası, ezber yapma mekânları, zümre odaları, atölyeler vb. eğitim ortamları hazırlanır.

Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık programı uygulayan okullarda imkânlar dâhilinde “Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Programı” odası tahsis edilir. Bu odada ilgili alan öğretmenleri, Kur’an kursu öğreticileri, akademisyenler ve gerektiğinde öğrenciler çalışmalar yapar.

Öğrencilerin, hafızlık çalışmalarını yapabilmesi veya öğretmenleri/Kur’an kursu öğreticileri ile birlikte talim çalışmaları yapabilmeleri için her okulda en az 1 (bir) “Kur’an Okuma (Tilavet) Odası” oluşturulur. U düzeni şeklinde hazırlanan odada diğer sınıfları rahatsız etmeyecek şekilde ses sistemi kurulur. Duvarlarda, Kur’an tilaveti ile ilgili hat ve levhalar bulundurulur. Kur’an Okuma (Tilavet) Odasında, meşhur Kur’an Karîflerine/ Üstadlarına ait çeşitli görsel ve sesli materyaller ile kitaplar bulundurulur.<sup>27</sup>

## **5. Hafızlık Eğitiminde Kurumsallaşma ve Yönetim Aşamaları**

İslam coğrafyasında hafızlık eğitimi veren kurumlarda ilk dönemlerde bağımsız eğitim modeli göze çarpmaktadır. Hafızlık eğitimi gönüllü kişilerce yapılmaktadır. Yöneticinin hafızlık eğitmeni olduğu bu merkezlerde kurumsal yönetim ve bağlayıcı denetim söz konusu değildir. İsteğe bağlı olarak ehil olan herkes eğitim merkezi açıp hafız yetiştirebilmektedir. Bu durum ilk dönemlerde sorun teşkil etmese de hafızlık eğitimi veren bireysel eğitim merkezleri çoğaldıkça sıkıntılı bir hâl almıştır. Eğitimin ve eğitiminin kalitesi ve sürekliliği takip edilemez olmuştur. Diğer bütün eğitim disiplinlerinde olduğu gibi, hafızlık eğitiminde de kurumsallaşma, yönetim kademelerinin oluşması, görev ve sınırlılıklarının tespiti vazgeçilemez bir gereklilik haline gelmiştir. Bu noktada Dar’ul Kurra, Kur’an İlimleri Enstitüsü vb. kurumların açılması ve hafızlık

---

<sup>26</sup> DÖGM Uygulama Esasları Belgesi, 9.

<sup>27</sup> DÖGM Uygulama Esasları Belgesi, 11.

eğitiminin mevzuata bağlı hale gelmesi, hafızlık eğitimi ve yonetimi tarihi acısından önemli bir aşamadır. Zamanla Endonezya başta olmak üzere bazı İslam ülkelerinde hafızlık eğitimi veren kurumların yönetim ve denetimi ülkenin eğitim bakanlığına bağlanmıştır.<sup>28</sup>

Ülkemizde hafızlık eğitimi veren kurumlar, Tevhid-i Tedrisat kanunundan bu yana Diyanet İşleri Başkanlığı nezaretinde idi. Hâfız İHO projesinin 2014 yılında yürürlüğe girmesiyle birlikte, MEB’de hafızlık eğitimi veren kurumlara nezaret etmeye başlamıştır. DİB’e bağlı kurslarda hafızlık eğitimi ve yonetimi bağlı olunan müftülüklerce yapılırken, MEB’e bağlı Hafız İHO’larda yönetim ve denetim DÖGM’ne bağlı olarak yürütölmektedir. Projenin yürütöldüğü okulun yöneticisi ve projeden sorumlu koordinatör doğrudan DÖGM tarafından görevlendirilmekte ve denetlenmektedir. Proje Okul yöneticilerinin belirlenmesi tartışmasız çok önemlidir. Zira okulun her yönden eğitim-öğretim faaliyetlerine hazırlanması, bu faaliyetlerin yürütölmesi ve değerlendirilmesi, okulun işletilmesi ve sürekli iyileştirilmesi okul yöneticilerinin yönetim bilgisi ve becerisi ile doğrudan ilgilidir.<sup>29</sup> Eğitim bilimcilerine göre yönetici, “amaçlanan işlerin yerine getirilmesi için gurubunu örgütleyen, çalışanları aynı amaca yöneltip uyum içinde çalıştıran, denetleyen, kısaca sorumluluğu üstlenen kimsedir.”<sup>30</sup> Bu nedenle okulun amaçlarına ulaşım ulaşamadığı, ya da ne derece ulaştığı, yöneticinin başarısının bir göstergesidir.

Okullar, yakın bir gelecekte önceden kestirilmesi, algılanması, kabulü zor yeni bir yapı ve işleyişe geçmek zorunda kalacaktır. Bu değişim hareketinin başlangıcında okulları, kaçınılmaz değişim olgusunun sarsıntılarından koruyacak, seçilmiş, yetiştirilmiş, eğitim önderlerinin iş başında olması gerekmektedir.<sup>31</sup> Zira bir okulun etkililiğinin sağlanmasında, değişim ve gelişmelere uyum göstermesinde okul yöneticilerinin etkisi oldukça yüksektir. İyi bir okul yöneticisinin kurumun amaçları doğrultusunda, başarılı bir şekilde gelişmelere ayak uydurması, kurum paydaşlarını ortak hedef doğrultusunda harekete geçirmesi beklenir. Buradan hareketle Hafız İHO projesinin hayata geçirilip başarılı şekilde sürdürmesi için proje ile gelen değişimlere uyum gösterebilen,

---

<sup>28</sup> Hatice Şahin, *İslam Kültür Geleneğinde ‘Kur’an Hfızı’ Geleneği ve Günümüzdeki Uygulama Biçimleri*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011) 205-208.

<sup>29</sup> İ. Ethem Başaran, *Türkiye Eğitim Sistemi* (Ankara: Gül Yayınları, 1993), 16.

<sup>30</sup> Şükrü Türkmen, *Okullarda Yönetim Etkinlikleri* (Ankara: Asil Yayınları,2003),11.

<sup>31</sup> Aytaç Açıkalın, *Toplumsal, Kuramsal ve Teknik Yönleriyle Okul Yöneticiliği* (Ankara: Pegem yayınları, 2016), 7.

nitelikli yöneticinin seçilmesi büyük öneme arz etmektedir.

### C. Bulgular

Araştırmaya katılan yöneticilerin demografik bilgileri şöyledir; kurum yöneticilerinden 8'i müdür, 3'ü proje koordinatörüdür. Yöneticilerin 4'ü hafızdır, 7'si hafız değildir. Yöneticilerin 2'sinin görev süresi 0-5 yıl, 1'inin 6-10 yıl, 4'ünün 10-16 yıl ve 4'ünün de 16-20 yıl aralığıdır. Araştırma yapılan kurumlardan 6'sı gündüzlü, 5'i pansiyonludur.

#### 1. İlköğretim Kurumları Yönetmeliği İlgili Bulgular

*Tablo 1. Hafız İHO Projesini uygulama sürecinde MEB ilköğretim kurumları yönetmeliğinin karşılaşılan problemleri çözme yeterliliğine ilişkin bulgular*

	Sıklık	Yüzde	Geçerli Yüzde
<i>Kümülatif Yüzde</i>			
<i>Geçerli 1</i>	2	18,2	18,2
<i>18,2</i>			
<i>2</i>	4	36,4	36,4
<i>54,5</i>			
<i>3</i>	3	27,3	27,3
<i>81,8</i>			
<i>4</i>	2	18,2	18,2
<i>100,0</i>			
<i>Toplam 11</i>		100,0	100,0

Katılımcıların %18,2'si MEB ilköğretim kurumları yönetmeliğinin, örgün eğitimle birlikte hafızlık projesi uygulanırken karşılaşılan problemleri çözmede yeterli olduğunu ifade etmiştir. %27,3'ü kısmen yeterli olduğunu, %36,4'ü pek yeterli olmadığını, %18,2'si ise hiç yeterli olmadığını düşünmektedir.

#### 2. Projeyi Uygulayan Eğitimciler ile İlgili Bulgular

*Tablo 2. Proje uygulayan hafızlık eğitimcilerin alan bilgisi yeterliliğine ilişkin bulgular*

	Sıklık	Yüzde	Geçerli Yüzde
<i>Kümülatif Yüzde</i>			
Geçerli 3	6	54,5	54,5
54,5			
4	5	45,5	45,5
100,0			
Toplam 11		100,0	100,0

Yöneticilerin %45,5'i kurumlarındaki hafızlık öğretmenlerinin yeterli alan bilgisine sahip olduklarını beyan etmiştir. %54,5'i ise kurumlarındaki hafızlık öğretmenlerinin kısmen yeterli alan bilgisine sahip olduğunu düşünmektedir.

*Tablo 3. Haftızlık eğitimcilerinin pedagojik formasyon yeterliliğine ilişkin bulgular*

	Sıklık	Yüzde	Geçerli Yüzde
<i>Kümülatif Yüzde</i>			
Geçerli 2	3	27,3	27,3
27,3			
3	3	27,3	27,3
54,5			
4	5	45,5	45,5
100,0			
Toplam 11		100,0	100,0

Katılımcıların %45,5'ine göre kurumlarındaki hafızlık öğreticileri yeterli derecede pedagojik formasyona sahiptir. %27,3'üne göre kısmen yeterli pedagojik formasyona sahiptir. %27,3'ü ise kurumlarındaki hafızlık eğitmenlerinin yeterli pedagojik formasyona sahip olmadıklarını düşünmektedir.

### 3. Öğrencilerinin Akademik Durumu ve Okul Tercihlerine İlişkin Bulgular

Tablo 4. Projenin akademik başarıya olumlu etkisinin varlığına ilişkin bulgular

	Sıklık	Yüzde	Geçerli Yüzde	
<i>Kümülatif Yüzde</i>				
Geçerli 3	4	36,4	36,4	36,4
4	7	63,6	63,6	
100,0				
Toplam 11		100,0	100,0	

Katılımcıların %63,6'sına göre örgün eğitimde hafızlık projesi öğrencilerin akademik başarısını olumlu etkilemektedir. %36,4'ü ise projenin akademik başarıyı olumlu etkilediği düşüncesine kısmen katılmaktadır.

Tablo 5. Örgün Eğitime 6. Sınıfta ara verilmesinin Akademik başarıya etkilerine ilişkin Bulgular

	Sıklık	Yüzde	Geçerli Yüzde	
<i>Kümülatif Yüzde</i>				
Geçerli 2	1	9,1	9,1	9,1
3	9	81,8	81,8	90,9
4	1	9,1	9,1	
100,0				

---

<i>Toplam 11</i>	<i>100,0</i>	<i>100,0</i>
------------------	--------------	--------------

---

Katılımcıların %9,1'i örgün eğitime 6. Sınıfta ara veren öğrencinin 7. Sınıfta akademik başarı ve uyum sorunu yaşamayacağını ifade etmiştir. %81,8'i örgün eğitime ara verildiğinde akademik başarı ve uyum sorunu yaşanmayacağı düşüncesine kısmen katıldığını beyan etmiştir. %9,1'i ise bu düşünceye pek katılmadığını ifade etmiştir.

*Tablo 6. Proje Kapsamındaki Öğrencilerin Örgün Eğitime Bir Yıl Ara Vermesinin Liselere Geçiş Sınavlarındaki Başarıya Etkilerine İlişkin Bulgular*

---

	<i>Sıklık</i>	<i>Yüzde</i>	<i>Geçerli Yüzde</i>
<i>Kümülatif Yüzde</i>			
<i>Geçerli 1</i>	<i>3</i>	<i>27,3</i>	<i>27,3</i>
<i>27,3</i>			
<i>2</i>	<i>5</i>	<i>45,5</i>	<i>45,5</i>
<i>72,7</i>			
<i>3</i>	<i>2</i>	<i>18,2</i>	<i>18,2</i>
<i>90,9</i>			
<i>4</i>	<i>1</i>	<i>9,1</i>	<i>9,1</i>
<i>100,0</i>			
<i>Toplam 11</i>		<i>100,0</i>	<i>100,0</i>

---

Katılımcıların %9,1'i öğrencilerin örgün öğretime bir yıl ara vermesinin liselere geçiş sınavlarındaki başarıyı olumsuz etkilediğini düşünmektedir. %18,2'si bu düşünceye pek katılmamaktadır. %45,5'i örgün eğitime ara vermenin liselere geçiş sınavlarındaki başarıyı olumsuz etkilediğine pek katılmamakta, %27,3' ü bu düşünceye hiç katılmamaktadır.

*Tablo 7. Proje Öğrencilerinin Akademik Kariyerlerini İlahiyat İlimleri Alanında Sürdürme Tercihlerine İlişkin Bulgular*



	Sıklık	Yüzde	Geçerli Yüzde	
<i>Kümülatif Yüzde</i>				
<i>Geçerli</i> 1	7	63,6	63,6	72,7
3	2	18,2	18,2	90,9
4	1	9,1	9,1	
100,0				
<i>Toplam</i> 11		100,0	100,0	

Katılımcıların %9,1'i Hafız İHO öğrencilerinin akademik kariyerlerini İmam Hatip Lisesi dolayısıyla İlahiyat / İslami İlimler alanında sürdürmeyi hedeflediklerini ifade etmiştir. %18,2'si bu düşünceye kısmen katılmaktadır. %63,6'sına göre ise proje öğrenciler akademik kariyerlerini ilahiyat alanında sürdürmeyi düşünmemektedir.

*Tablo 8. Hâfız İHO Projesinde, Kademeli ve Kısmi Hafızlık Hedefleri Belirlenmesi Yaklaşımlarına İlişkin Bulgular.*

	Sıklık	Yüzde	Geçerli Yüzde	
<i>Kümülatif Yüzde</i>				
<i>Geçerli</i> 1	3	27,3	27,3	27,3
2	2	18,2	18,2	45,5
3	5	45,5	45,5	90,9
4	1	9,1	9,1	
100,0				
<i>Toplam</i> 11		100,0	100,0	

Katılımcıların %9,1'i projede kısmi hafızlık hedefleri belirlemenin daha uygun olduğuna tamamen katıldığını ifade etmiştir. %45,5'i kısmi ve kademeli hafızlık hedefleri belirlemenin daha uygun olacağı düşüncesine kısmen katılmıştır. %18,2'si bu yöntemin daha uygun olacağına pek katılmadığını, %27,3'ü ise hiç katılmadığını ifade etmiştir.

*Tablo 9. Projeden Ayrılan Öğrencilere Psikolojik Destek Verilme Durumuna İlişkin Bulgular.*

	Sıklık	Yüzde	Geçerli Yüzde
<i>Kümülatif Yüzde</i>			
<i>Geçerli 1</i>	2	18,2	18,2
18,2			
2	4	36,4	36,4
54,5			
3	2	18,2	18,2
72,7			
4	3	27,3	27,3
100,0			
<i>Toplam 11</i>		100,0	100,0

Katılımcıların %27,3'ü Hâfız İHO projesinden ayrılan öğrencilere *yeterince* psikolojik destek verildiğini ifade etmiştir. %18,2'sine göre *kısmen* psikolojik destek verilmektedir. %36,2'si “*kurumda projeden ayrılan öğrencilere yeterli psikolojik destek verilmekte midir?*” sorusuna *pek katılmıyorum*, %18,2'si *hiç katılmıyorum* cevabını vermiştir.

#### 4. Veli Tutumları ve Proje Paydaşlarına İlişkin Bulgular

*Tablo 10. Velilerinin, Projenin Hedef, Amaç ve Yöntemleri Hakkında Bilgilerinin Yeterliliğine İlişkin Bulgular.*

	Sıklık	Yüzde	Geçerli
<i>Yüzde</i>			
<i>Kümülatif Yüzde</i>			
<i>Geçerli 2</i>	1	9,1	9,1
9,1			
3	5	45,5	45,5
54,5			
4	5	45,5	45,5
100,0			

<i>Toplam 11</i>	<i>100,0</i>	<i>100,0</i>
------------------	--------------	--------------

Katılımcıların %45,5'i velilerin, hafızlık projesinin amaç, işleyiş ve değerlendirilmesi hakkında yeterli bilgiye sahip olduğuna tamamen katılmaktadır. %45,5'i kısmen katılırken, %9,1'i bu düşünceye hiç katılmamaktadır.

*Tablo 11. Velilerinin Projeden Beklentilerinin Karşılanmasının İmkanına İlişkin Bulgular.*

	<i>Sıklık</i>	<i>Yüzde</i>	<i>Geçerli Yüzde</i>	
<i>Kümülatif Yüzde</i>				
<i>Geçerli 2</i>	<i>1</i>	<i>9,1</i>	<i>9,1</i>	<i>9,1</i>
<i>3</i>	<i>7</i>	<i>63,6</i>	<i>63,6</i>	<i>72,7</i>
<i>4</i>	<i>3</i>	<i>27,3</i>	<i>27,3</i>	
<i>100,0</i>				
<i>Toplam 11</i>		<i>100,0</i>	<i>100,0</i>	

Katılımcıların %27,3'ü projedeki öğrencilerin velilerinin programdan beklentilerinin tamamen gerçekleşeceğini ifade etmiştir. %63,6'ı veli beklentilerinin kısmen gerçekleşeceğini ifade etmiştir. %9,1'i ise velilerin projeden beklentilerinin gerçekleşeceğine pek katılmadığını beyan etmiştir.

*Tablo 12. Velileri Hafızlık Eğitimi Sürecine Katkı Düzeylerine İlişkin Bulgular.*

	<i>Sıklık</i>	<i>Yüzde</i>	<i>Geçerli Yüzde</i>	
<i>Kümülatif Yüzde</i>				
<i>Geçerli 2</i>	<i>1</i>	<i>9,1</i>	<i>9,1</i>	<i>9,1</i>

3	10	90,9	90,9
100,0			
Toplam 11		100,0	100,0

Katılımcıların yalnızca %9,1 i velilerin proje sürecinde desteklerinin yeterli olduğunu düşünmektedir.

*Tablo 13. Velilerin Örgün Öğretim Hafızlık Yöntem ve İşleyiş Hakkında Bilgi Sahibi Olma Düzeylerine İlişkin Bulgular*

	Sıklık	Yüzde	Geçerli Yüzde
<i>Kümülatif Yüzde</i>			
Geçerli 1	1	9,1	9,1
9,1			
2	1	9,1	9,1
18,2			
3	5	45,5	45,5
63,6			
4	4	36,4	36,4
100,0			
Toplam 11		100,0	100,0

Katılımcıların %36,4'ü velilerin projeye ilişkin bilgilerinin yeterli düzeyde olduğunu düşünmektedir. %45,5'i kısmen yeterli olduğunu düşünürken, %9,1'i pek yeterli olmadığını, %9,1'i ise hiç yeterli olmadığını düşünmektedir.

*Tablo 14. Proje Paydaşlarının Örgün Eğitimde Hafızlık Uygulamalarına Dair Hedef, Amaç ve Yöntemleri Bilme Düzeylerine İlişkin Bulgular.*

	Sıklık	Yüzde	Geçerli Yüzde	
<i>Kümülatif Yüzde</i>				
<i>Geçerli</i> 2	2	18,2	18,2	18,2
3	5	45,5	45,5	63,6
4	4	36,4	36,4	
100,0				
<i>Toplam</i> 11		100,0	100,0	

Katılımcıların %36,4'üne göre kurumun proje paydaşları, örgün eğitimde hafızlık uygulamalarına dair amaç, hedef ve yöntemleri yeterince bilir. %45,5'i paydaşların yeterli bilgi sahibi olduğuna kısmen katılırken 18,2'si ise pek katılmamaktadır.

*Tablo 15. Proje Paydaşı Sivil Toplum Kuruluşlarının Hafızlık Çalışmalarına Planlama Ve Uygulama Desteğinin Yeterliliğine İlişkin Bulgular.*

	Sıklık	Yüzde	Geçerli Yüzde	
<i>Kümülatif Yüzde</i>				
<i>Geçerli</i> 2	2	18,2	18,2	18,2
3	6	54,5	54,5	72,7
4	3	27,3	27,3	
100,0				
<i>Toplam</i> 11		100,0	100,0	

Katılımcıların %27,3'ü paydaş sivil toplum kuruluşlarının hafızlık projesine planlama ve uygulamada yeterli desteği verdiğini düşünmektedir. %54,5'i kısmen destek verdiğini ifade ederken, %18,2'si paydaşların planlama ve uygulama desteği verdiğine pek katılmadığını belirtmiştir.

*Tablo 16. Proje Paydaşı Sivil Toplum Kuruluşlarının Sosyal ve Kültürel Ekinlik Destek Düzeylerine İlişkin Bulgular.*

	Sıklık	Yüzde	Geçerli Yüzde
<i>Kümülatif Yüzde</i>			
Geçerli 2	2	18,2	18,2
18,2			
3	7	63,6	63,6
81,8			
4	2	18,2	18,2
100,0			
Toplam 11		100,0	100,0

Ankete katılan yöneticilerin %18,2'si proje paydaşı sivil toplum kuruluşlarının öğrencilerin sosyal ve kültürel etkinliklere desteğini yeterli bulurken, %63,6'sı kısmen yeterli bulmuş, %18,2'si ise sivil toplum kuruluşu desteğinin yeterli olduğuna pek katılmadığını ifade etmiştir.

### 5. Başarısızlık Nedenleri İle İlgili Bulgular

Hafızlık projesinde başarısızlık nedenleri ile ilgili soruya katılımcıların %72' si motivasyon kaybı, %72'si psikolojik danışma ve rehberlik yetersizliği, %54'ü a gerçekliği aşan beklentiler, %27'si zihinsel beceri yetersizliği, %27'si ise zamanın az olduğu ve yine %27'si çalışma ortamı ve imkanlarının yetersiz olduğu yönünde cevap vermiştir.

Araştırmaya katılan kurum yöneticilerinden %18'i, öğretmenlerinin imam veya müezzin olduğunu ifade etmiştir. Öğretmenlerin %72'si Kur'an kursu öğreticisi, %18'i kurumun kadrolu öğretmenleri, %9'u gönüllü hafızlık eğitimcisidir. Ayrıca araştırmaya katılan kurum yöneticilerinin tamamı hafızlık öğrencileriyle sportif etkinlikler yaptıklarını ifade etmiştir. Yöneticilerin %90'nı kültürel etkinlikler, %81'i sanatsal etkinlikler ve %63'ü bilimsel etkinlikler planlayıp uyguladıklarını belirtmiştir.

#### **D. Tartışma, Sonuç ve Öneriler**

Örgün eğitimde hafızlık projesi, 2016 yılında DÖGM tarafından yayınlanan Örgün Eğitimde Hafızlık Projesi Uygulama Esasları Belgesi çerçevesinde proje İmam Hatip Okullarında uygulanmaktadır. Araştırmaya katılan yöneticilerin tamamına yakını uygulama esasları belgesini açık ve anlaşılır bulmaktadır. Aynı zamanda projeyi kurumunda belgeye uyumlu olacak şekilde planlayıp uyguladığını beyan etmektedir. Ankete katılan yöneticilerin %72,7'sine göre uygulama esasları belgesi kısmen ihtiyaca cevap vermektedir. Belgede hafızlık eğitimi süreci detaylandırılmış ve planlanmış ancak ders saatlerinin belirlenmesi ve yerleştirilmesine dair boşluklar sebebiyle kısmi belirsizlikler ve bağımsız uygulamalar ortaya çıkmıştır. Benzer durum hafızlık eğitimcilerinin istihdamı ve başarısız öğrencilerin akademik yaşantılarının sürdürülebilirliği konusunda da göze çarpmaktadır. Katılımcılardan yüzde %72'si Kur'an kursu hafızlık eğitimcileri ile projeyi yürütürken %18'i okullarındaki kadrolu öğretmenlerle hafızlık eğitimi yapmaktadır.

MEB Ortaöğretim Kurumları Yönetmeliğinin Hâfız İHO projesi ile ilgili sorunlara çözüm üretebilme niteliğine ilişkin sorulan soruya katılımcıların %55'i yönetmeliğin, projenin uygulanması esnasında ortaya çıkan ihtiyaç ve yeni durumlara cevap vermede yetersiz kaldığı yönünde görüş beyan etmiştir. Bu durum, gelişen şartlar doğrultusunda ilgili yönetmeliğin güncellenmesi ihtiyacına işaret etmektedir. Örneğin İmam Hatip Okulları seçmeli ders yönetmeliğine göre projeyi uygulayan okullarda 9 saat seçmeli Kur'an-ı Kerim dersi okutulmasına imkân sağlanmışken, Kur'an kursu öğretmenleri ve imam hatiplerin halen haftada 8 saatten fazla derse girmeleri mevzuat dışı uygulama olarak karşımıza çıkmaktadır. Hafızlık sınıfları için 9 ders saati Kur'an-ı Kerim Dersi tanımlanabilmekte ancak dersin hocasına (çoğunlukla müftülük personeli) 8 ders saati tanımlanabilmektedir.<sup>32</sup> Bu çelişkili durum katılımcılar tarafından yöneticileri zor durumda bırakan, güncellenmesi gerekli bir yönetmelik maddesi olarak ifade edilmiştir.

Bununla birlikte Hafız İHO'lardaki Kur'an-ı Kerim ders saati ile zorunlu dersler toplamı çok miktarda ders yükü olarak karşımıza çıkmaktadır. Haftada 24 saat Kur'an dersi alan hafızlık öğrencisi 21 saat de zorunlu akademik dersleri

---

<sup>32</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı'nca Düzenlenen Eğitim Faaliyetlerinde Uygulanacak Ders ve Ek Ders Saatlerine İlişkin Karar (DİBEF), Resmî Gazete 27298 (24 Temmuz 2009), Kanun No. 2009/15215, md. 7.

aldığında haftada 45 saat ders yükü oluşmaktadır. Bu durum sosyal ve kültürel etkinliklere ve motivasyon ihtiyacına yönelik programlara katılmak için yeterli zaman bırakmamaktadır.

Alan bilgisi yeterliliğine işaret eden bulgulara göre yöneticilerin %45,5'i proje uygulayan kurumlarda görev yapan hafızlık eğitimcilerinin yeterli alan bilgisine sahip olduğuna tamamen katılmaktadır. %54,5'i de eğitimcilerin yeterli olduğuna kısmen katılmaktadır. Ankete katılan yöneticilerin %72'si Kur'an kursu öğreticileri ile projeyi yürütürken sadece %18'i kurumun kadrosundaki meslek dersleri öğretmenleriyle hafızlık eğitimi vermektedir.

Proje yöneticilerinin %81,8'i uygulayıcılar arasında bilgi ve tecrübe paylaşımı ile iş birliği olduğunu düşünmektedir. Hafızlık eğitimi süreçlerindeki bu hassasiyet, İslam'ın ilk medreselerinden itibaren yaygın olarak kabul gören istişare ve tecrübe paylaşımının öneminin sürdürüldüğünü akıllara getirmektedir.

Eğitmenlerin pedagojik formasyonuna ilişkin bulgularda katılımcıların %27,3'ü hafızlık eğitimcilerinin yeterli formasyona sahip olmadığı düşüncesini paylaşmıştır. %45,5'i eğitimcilerin pedagojik formasyona sahip olduklarına tamamen katılırken, %27,3'ü kısmen yeterli pedagojik formasyona sahip olduğunu düşünmektedir. Örgün eğitimle birlikte hafızlık projesi öğrencisine rehberlik yapması beklenen eğitmenin pedagojik formasyondan yoksun oluşu ele alınması gereken bir problemdir. Bu kapsamda hafızlık eğitimi veren eğitimciler, hizmet içi eğitim kapsamında alana özel formasyon programlarıyla desteklenebilir. Bununla birlikte yöneticilerin %72'i projede başarısızlık nedeninin motivasyon kaybı ve danışman desteğinde eksiklik olduğu görüşünü ifade etmeleri kendilerinin rehberliğe ihtiyaç duyduklarının bir diğer ifadesidir.

Araştırmada en dikkat çekici bulgulardan biri katılımcıların, hafızlık projesi öğrencisinin akademik başarısında artış gözlendiğini ifade etmeleridir. Yöneticilerin %45,5'i akademik başarının arttığına tamamen katıldığını ifade etmiştir. Hafızlık öğrencisinin Matematik, Fen, Türkçe gibi zorunlu akademik derslerdeki başarısı kademeli olarak artmaktadır. Yöneticilere göre bir yıl ara verdikten sonra yedinci sınıfta örgün eğitime dönen öğrenci uyum sorunu yaşamamaktadır. Her ne kadar Hafız İHO programının uygulamasının henüz çok yeni oluşu; programdan mezun olanların sayısının çok sınırlı oluşu ve liseye geçiş sınavlarındaki başarıyı ya da performansı ölçmek için yeterli araştırma yapılmamış olmasına rağmen yöneticiler, yedinci sınıfla beraber başlayan liselere



geçiş sürecinde herhangi bir olumsuz tesir gözlemlemediklerini ifade etmişlerdir. Katılımcıların yalnızca %9,1'i projenin liselere geçiş sürecini olumsuz etkilediğini/etkileyeceğini düşünmektedir. İslam ülkelerinde hafızlık modelleri bölümünde değindiğimiz gibi Malezya Tahfiz kurumları ile ilgili yapılan araştırma verilerine göre de araştırmacılar, Kur'an'ı ezberlemenin ezberleyenler üzerinde akademik sicil açısından büyük bir olumlu etki yarattığı sonucuna ulaştıklarını ifade etmişlerdir.<sup>33</sup>

Aynı şekilde Pakistan'daki Shaheed Benazir Bhutto Women University Psikoloji Bölümünde yapılan bir akademik çalışma<sup>34</sup> verilerine göre de Kur'an-ı Kerim'i ezberlemek kesinlikle hâfızların akademik başarısında ve sosyal ve kültürel hayatında belirgin bir iyileşme sağlamaktadır. Sonuçlar, hafızların hafızlık öncesi ve sonrası akademik performansında olumlu yönde belirgin bir fark olduğunu göstermektedir. Bunlar bizim araştırma sonuçlarımızla uyumaktadır.

Katılımcıların sadece %9,1'inin Hâfız İHO öğrencilerinin akademik kariyerlerini İmam Hatip Lisesi dolayısıyla İlahiyat/İslami İlimler alanında sürdürmeyi hedeflediklerini ifade etmesi dikkat çekicidir. Bu sonuçlar İHO öğrencilerinin İHL tercih etmede düşük oranlarda kalması<sup>35</sup> hafızlık programına katılan öğrencilerin akademik hedeflerinin çeşitliliği bakımından aynı şekilde üzerinde tartışılacak önemli sonuçlardan biridir.

Hafız İHO projesi, Kur'an-ı Kerim'in tamamını ezberletmek üzere programlanmıştır. Ancak, istisnai olarak, akademik eğitimle birlikte Kur'an'ın tamamının ezberlenmesinin güç oluşundan hareketle kısmi hafızlık hedefleri belirlenmesinin uygunluğu konusunda yöneticilerin %55'i olumlu görüş beyan etmişlerdir. Kısmi ve kademeli hafızlık hedefi koymanın proje uygulayıcıları ve öğrenci açısından pozitif sonuçlar doğuracağı ifade edilmiştir. Süreç esnasında zorunlu olarak ortaya çıkan bu ihtiyacın, projeye dahil olan öğrencilerin farklı yetenek ve potansiyellere sahip olduğunu ve her birinin hıfzını kamilen yapamayacağı varsayıldığında başarısızlık duygusunu yaşamamaları ve

<sup>33</sup> Mustafa Al Hafız Muahidi, vd. "Descriptive Qualitative Teaching Method of Memorization in The Institution of Tahfiz Al-Quran Wal Qiraat Pulai Condong and the Students' Level of Academic Excellence", *Mediterranean Journal of Social Sciences*. 7/1 January 2016: 79-85.

<sup>34</sup> Nawaz, Nazia - Jahangir, Syeda Farhana, "Effects of Memorizing Quran by Heart (Hifz) On Later Academic Achievement". *Jurnal of Islamic Studies and Culture*. 3/1 June 2015: 58-64.

<sup>35</sup> Şuayip Özdemir, Tuncay Karateke, "Öğrencilerin İmam Hatip Liselerini Tercih Etme Nedenleri (Elâzığ Örneği)" *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 45 (Aralık 2018) 5-33.

gerçekleştirilebilir hedefler peşinde motivasyonlarını devam ettirebilmeleri bakımından kaçınılmaz görünmektedir.

Yöneticilerin veli algısına yönelik değerlendirme bulgularına göre hafızlık öğrencisinin velisi; projenin amaç, kapsam ve işleyişine dair gerekli düzeyde bilgilendirilmiştir. Katılımcıların yalnızca %9'una göre veli beklentisi karşılanamayacak, %63'üne göre ise kısmi olarak karşılanacaktır. Bu veriler ışığında kısmi ve kademeli hafızlık hedeflerini projeye dahil etmenin gerekliliği göze çarpmaktadır. Nitekim, İslam coğrafyasında hafızlık modellerinde kısmi ve kademeli hafızlık yönteminin yaygın olarak uygulandığı ve başarılı sonuçlar alındığı bilinmektedir.

Katılımcıların tamamı projenin uygulanması ve sürdürülmesi aşamasında veli desteğinin yeterli düzeyde olmadığını düşünmektedir. Veli talep ve beklentilerinin oldukça yüksek olduğu araştırma sonuçlarına yansıyan bu projede veli desteğinin yetersizliği bulgusu ileri değerlendirme ve planlamalar açısından önem arz etmektedir. Projede veli beklentisinin yüksek, desteğinin ise yetersiz oluşu uygulayıcılar ve öğrenci açısından olumsuz bir etkidir. Bununla birlikte yöneticilerin %18'ine göre veliler, projenin amaç, hedef ve kapsamından haberdar olmaması ve veli beklentilerinin %74 oranında karşılanamayacak olduğunu düşünmeleri projenin, öğrenci kabulünden, hafızlık modellerine ve öğrenci rehberliğine kadar çok yönlü revizyona ihtiyaç duyduğunun bir işareti kabul edilebilir.

Hafız İHO projesinin uygulanması esnasında karşılaşılan önemli aşamalardan biri de hafızlık komisyonu tarafından yapılan ölçme değerlendirmelerde başarılı olmaktır. Mülakatta başarılı olan öğrenciler sonraki aşamaya geçme hakkı kazanmaktadır. Mülakatta başarılı olamayan öğrenciler ise projeden ayrılmakta veya kurum değiştirmek durumunda kalmaktadır. Ankete katılan yöneticilerin %27'si projeden ayrılmak durumunda kalan öğrencilere psikolojik destek verildiğini belirtirken, %54' ü herhangi bir destek çalışmalarının olmadığını, buna imkân ve kadrolarının uygun olmadığını söylemiştir. Hafızlık eğitimi bir şekilde kesilen öğrencilerin birçok problem yanında özellikle yetersizlik duygusuyla başa çıkabilmeleri için nitelikli psikolojik desteğe ulaşmaları önemlidir. Bu durumda hafızlık programı uygulayan okulların rehberlik ve psikolojik danışmanlık hizmetlerinin yeterliği ve niteliği göz ardı edilmeyecek kadar önemlidir. Okulun rehberlik servisinde görev yapan rehberlik

öğretmenlerinin, hafızlık projesinin boyutları, planlamadan değerlendirmeye kadarki süreci ve proje bileşenlerinin rolleri gibi ilgili nosyon, formasyon bilgisine ve yeterliğine sahip olması hayati öneme sahiptir.

Hafız İHO projesi, okul yönetimi, ilçe müftülüğü ve bölgede hizmet veren yerel ve ulusal sivil toplum kuruluşlarının iş birliğiyle yürütülen bir eğitim hizmeti olduğundan projenin hedeflerine ulaşması için okul yönetimi başta olmak üzere tüm paydaşların yetkiyi ve sorumluluğu paylaşması esastır. Paydaş sivil toplum kuruluşlarının projeye ve proje kapsamındaki sosyal, kültürel ve sportif etkinliklere desteği katılımcı görüşlerine göre beklenen düzeyde bulunmamıştır. Sivil toplum kuruluşlarının desteği yeterli düzeydedir cevabı veren yönetici oranı %18'de kalmaktadır. Bu durumun uygulayıcıları süreçteki yükümlülükleri taşımada ve olası problemlere karşı çözüm üretmede yalnızlaştıracağı düşünülmektedir.

### **Öneriler**

a. Hafız İHO programı yıllar içinde artarak yaygınlaşacak bir programdır. Bu kapsamda farklı evren ve örneklerde hafızlık eğitimcilerine, öğrencilerine, velilerine ve yöneticilerine ilişkin çok yönlü nicel ve nitel araştırmalar yapılmalıdır.

b. Projeyi başarıyla tamamlayan öğrencilerin lise ve üniversite tercihleri ile kariyer yönelimleri üzerine araştırma ve incelemeler yapılmalıdır.

c. Projeyi yarım bırakmış ve başarısız olarak tanımlanmış öğrenciler üzerine de araştırmalar yapılmalı, hazırlanan raporlar projeyi güçlendirici tedbirler olarak değerlendirilmelidir.

d. Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Eğitimi Uygulama Esasları, projeden ayrılmayı gerektiren durumlar ve yapılacaklar, ders yönetmeliğinin ilgili maddeleri projenin planlama ve uygulamasına imkân sağlamasına yönelik değişiklikleri, ders adetleri ve saatlerine yönelik iyileştirmeler, proje paydaşlarının yetki ve yükümlülükleri, Kur'an kursu öğretmenlerinin görevlendirme saat sayısının artırılması gibi konular ihtiyaç odaklı güncellenebilir.

e. Öğrencilerin kapasite ve performans durumlarına göre, kısmi ve kademeli hafızlık müfredatları oluşturulabilir. Zaman zaman örneklerine

rastlandığı gibi, 30. cüz hafızlığı, Es-seb'ut-tival (uzun yedi sure) hafızlığı, muhtevasına göre belirlenmiş aşr-ı şerif hafızlığı vb. kısmi hafızlık müfredatları oluşturulabilir.

f. Eğiticilerin eğitimi kapsamında pedagojik formasyon yeterliğini ve hafızlık eğitimi yetkinliğini güçlendirici tedbirler alınabilir.

g. Projeyi başarıyla tamamlayan öğrencilerin MEB tarafından resmen belgelendirilmesi ve alanında bir üst kademe olan İHL'ye geçişlerinin kolaylaştırılmasının öğrenci ve veli motivasyonuna katkı sağlayacağı değerlendirilmektedir.

## Kaynakça

- Açıkalın, Aytaç. *Toplumsal, Kuramsal ve Teknik Yönleriyle Okul Yöneticiliği*. Ankara: Pegem Yayınları, 2016.
- Akyüz, Vecdi. *Bütün Yönleri ile Asr-ı Saadette İslam*. İstanbul: Beyan Yayınevi, 1994.
- Arabacı, Caner. *Osmanlı Dönemi Konya Medreseleri*. Konya: Konya Ticaret Odası Kültür ve Eğitim Yay., 1998.
- Ata, Mehmet Mahfuz. "Kur'an Öğretim Yöntem ve Teknikleri Problem ve Çözüm Yolları". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/1 (Haziran 2013), 167-189.
- Başaran, İbrahim Ethem. *Türkiye Eğitim Sistemi*. Ankara: Gül Yayınları, 1993.
- Bozkurt, Nebi. "Darül-Kurra" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/ 543-545. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Demirci, Muhsin. *Kur'an Tarihi*, İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1997.
- DİBEF, Diyanet İşleri Başkanlığı'nca Düzenlenen Eğitim Faaliyetlerinde Uygulanacak Ders ve Ek Ders Saatlerine İlişkin Karar (15215), Resmî Gazete 27298 (24 Temmuz 2009). Erişim 12 Mayıs 2022. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2009/07/20090724>.
- Doğan, Recai. "Cumhuriyet'in İlk Yıllarında Tevhid-i Tedrisat Çerçevesinde Din Eğitim-Öğretimi ve Yapılan Tartışmalar". *Cumhuriyet'in 75. Yılında Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi İlmî Toplantısı* (İzmir 4-6 Aralık 1998 Tebliğler), ed. Fahri Unan-Yücel Hacaloğlu. 1/227-288. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1999.
- Er, Hamit. *Osmanlı Devleti'nde Çağdaşlaşma ve Eğitim*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999.
- Kazıcı, Ziya. "Bir Eğitim Kurumu Olarak Darul-Kurra, Kur'an Kurslarında Eğitim". *Öğretim ve Verimlilik*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000.
- Kazıcı, Ziya. *Osmanlı'da Eğitim Öğretim*. İstanbul: Bilge Yayınları, İstanbul. 2004.
- Kazıcı, Ziya. *İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.
- Koç Mehmet Akif. "Kur'an Kıraatinde Türklere Özgü Mahalli Okuyuş Sorunu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 51/2 (Ağustos, 2010), 79-91.
- Köksal, M. Asım, *İslam Tarihi*. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1989.
- Köymen, M. Altay. *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*. Ankara: Türk Tarihi Kurumu Yayınları, 1992.
- Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali*. çev. M. Hamdi Yazır. İstanbul: Temel Neşriyat, 2000.
- MEB, *Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, Örgün Eğitimle Birlikte Hâfızlık Eğitimi Uygulama Esasları Belgesi*, Ankara, 2016.
- Muhaidi, Mustaffa Al Hâfiz vd., "Descriptive Qualitative Teaching Method of Memorization in The Institution of Tahfiz Al-Quran Wal Qiraat Pulai Condong and the Students' Level of Academic Excellence". *Mediterranean Journal of Social Sciences*. 3/1 June 2015: 58-64
- Nawaz, Nazia - Jahangir, Syeda Farhana. "Effects of Memorizing Quran by Heart (Hifz) On Later Academic Achievement". *Jurnal of Islamic Studies and Culture*. 3/1 June 2015: 58-64.

- Özdemir, Şuayip & Karateke, Tuncay. “Öğrencilerin İmam Hatip Liselerini Tercih Etme Nedenleri (Elazığ Örneği) “*Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (Aralık, 2018), 5-33.
- Sofuoğlu, Mehmet. *Sahih-i Buhari ve Tercemesi*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1989.
- Şahin, Hatice. *İslam Kültür Geleneğinde ‘Kur’an Hıfzı’ Geleneği ve Günümüzdeki Uygulama Biçimleri*, Doktora Tezi, Ankara 2012.
- Türkmen, Şükrü. *Okullarda Yönetim Etkinlikleri*. Ankara: Asil Yayınları, 2003.
- Varol, Bahauddin. “Hülefa-i Raşidin Dönemi Eğitim ve Öğretim Faaliyetlerine Genel Bir Bakış”. *Necmettin Erbakan Ü.İ.F.Dergisi*, 11/11 (Kasım 2000) 157-186.
- Yıldız, İlhan. “Hz. Peygamberin Mekke Dönemi Yaygın Eğitim Çalışmaları”. *Yüzüncü Yıl Ü.İ.F. Dergisi* 2/2 (1998), 27-45.
- Yılmaz, Nazif. *Kur’an Öğretiminde Temel İlkeler ve Yöntem-Teknikler*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2012.

## Usul İslam Araştırmaları

ISSN 1305-2632 | e-ISSN 2147-8279

Ekim/October, 38 (38): 171-177

### Ortaçağ Felsefesi: Skolastisizm

Joseph Rickaby, çev. Filiz Didem Çoban Sarı, İstanbul: Fol Yayınları, 2021,  
88 sayfa, ISBN:9786257307543

### Tamer Yıldırım

Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri  
Anabilim Dalı, Felsefe Tarihi Bilim Dalı,  
tyildirim@sakarya.edu.tr | ORCID: 0000-0003-0033-0539

### Makale Bilgisi/Article Information

**Makale Türü/Article Types:** Kitap Tanıtımı/Book Review

**Geliş Tarihi/Received:** 20 Ağustos/August 2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 26 Ağustos/August 2022

**Yayın Tarihi/Published:** 01 Ekim/October 2022

**Yayın Sezonu/Pub Date Season:** Ekim/October

**Cilt/Volume:** 38

**Sayı/Issue:** 38

**Sayfa/Pages:** 171-177

**Cite as/Atf:** Yıldırım, Tamer. “Ortaçağ Felsefesi: Skolastisizm, Joseph Rickaby, çev. Filiz Didem Çoban Sarı, İstanbul: Fol Yayınları, 2021, 88 sayfa, ISBN:9786257307543”. Usul İslam Araştırmaları-Usul Islamic Studies 38/38 (Ekim 2022): 171-177.

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

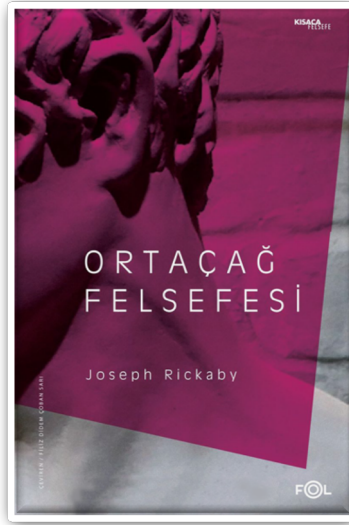
**Yayıncı/Published by:** İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi/İstanbul Sabahattin Zaim University.

**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 (Tamer Yıldırım).

***Ortaçağ Felsefesi: Skolastisizm, Joseph Rickaby, çev. Filiz  
Didem Çoban Sarı***

İstanbul: Fol Yayınları, 2021, 88 sayfa

ISBN:9786257307543



Joseph Rickaby (1845-1932), Cizvit anlayışı benimseyen bir felsefe tarihçisi ve Katolik düşünceye mensup bir ilahiyatçıdır. Londra Üniversitesi'nde bir dönem eğitim görmüş, ardından etik ve doğal hukuk dersleri vermiştir. St. Thomas Aquinas'ın doktrininin ampirizme ve Hegelciliğe karşıt bir eleştiriye sahip olduğunu belirtmiştir. Devamında Aquinas'ın *Summa contra Gentiles*'inin açıklamalı İngilizce çevirisini yayınlamıştır. Bu, Rickaby'nin en önemli çalışması olarak değerlendirilir. 1926'da St. Bueno's College'dan emekli olan Rickaby, 60 makale ve 30'a yakın kitap yazmıştır.



Felsefe tarihinin farklı dönemleri üzerine yazılan kitaplar, çağlar boyunca filozofların insani değerlerin ve varoluşun temelleri hakkındaki fikirlerini ve bunların insan faaliyetleri ve davranışlarında nasıl rol oynadığını ele alır. Burada değerlendireceğimiz eser de ortaçağ sürecindeki skolastisizmin niteliğine dair bilgiler sunmaktadır. Katolik bakış açısıyla açık ve basit bir şekilde eserini oluşturan yazar, skolastikliğin kökenleri, 13. yüzyıldaki yükselişi, çöküşü ve modern canlanmasının nasıl olabileceği, etik ve politikadaki yeri hakkında temel açıklamalar yapmaktadır. Kitap, felsefenin derinlemesine bir tartışmasından çok, skolastik felsefeye genel tarihsel bir bakış açısı sunmaktadır. Gerçekte skolastik felsefe ayrıntılarda yoğunlaştığından konu olarak oldukça ağır olmasına rağmen elimizdeki kitap özlü anlatımıyla mevzuları anlamayı kolaylaştırmıştır. Kitap ayrıca Yeni Thomasçılıkla ilgili olan yönleri nedeniyle güncelliğe de sahiptir. Rickaby, skolastisizmin Katolik doktrini üzerindeki etkisini savunmacı ve kısmen eleştirel bir şekilde ele almaktadır. Çünkü ona göre skolastisizm günümüzde tam olarak ölmüş değildir ve Katolik kilisesi okullarında halen desteklenmektedir.

Kitabın ilk çeyreğinde skolastik aklın meşguliyetlerinin temel olarak hangi konuları içerdiği anlatılmıştır. Kitaptaki skolastik ve ortaçağ tamamen Batı ve Hristiyan düşünceci olumlama üzerine kurulmuştur. Müslüman filozoflardan sadece İbn Sina ve İbn Rüşd eleştirel bir şekilde ele alınmakta, önemsiz ve yanlış değerlendirmelere sahip kişiler olarak gösterilmektedir. Niteleme için İslam felsefesi kavramı değil Arap kelimesi kullanılmıştır. Rickaby'ye göre bir şeyin teolojide doğru, felsefede yanlış olabileceği tutumu, yani iki gerçek olarak bilinen durum (çifte hakikat), İbn Rüşd'ün kendisinin değil sonraki İbn Rüşd'ülerin tutumudur. Rickaby'nin bu değerlendirmesi doğrudur. Çünkü İbn Rüşd'ün *Faslu'l-makal*, *el-Keşf an Minhaci'l-edille* ve en son kitabı *Metafizik Şerhi* bütünlükçü bir bakış açısıyla okunursa bu değerlendirmenin doğruluğunun ortaya çıktığı görülür. Yazar skolastik düşünceye İbn Rüşd'ün etkisinin azlığını veya olmadığını göstermek için onun temel konumundan yani aklın birliği veya hakikatin birliği konumundan Ockhamlı William'ın uzak durduğunu fakat Ockham'n felsefedeki en büyük hatasının ahlaki ayrımları Tanrı'nın iradesine bağlı hale getirmesi olarak ifade etmiştir. Bu ilke, herhangi bir şeyin haklı ya da haksız, adil ya da iyi, makul ya da mantıksız, doğru ya da yanlış olmasının tek nedeninin Tanrı'nın öyle olmasını istediği için olduğunu söyleyecek kadar ileri götürülürse, etiğin ve aslında tüm felsefenin mahvolmasına kadar gider ki

Rickaby’i bunu doğru bir durum olarak görmez.<sup>1</sup> Günümüzde felsefe tarihinde özellikle Ockham ekseninde adcı felsefenin ilkeleri anlatılırken, yazara göre Ortaçağ’da filozoflardan adcıların olup olmadığı şüphelidir. Çünkü eğer genel adlar sadece adsa ve onların anlamları yoksa o zaman bütün insanın konuşması genel adlar üzerinden ilerlediğinden saçmalık olacaktır.<sup>2</sup> Skolastik felsefenin çağdaş gelişmelere uygun yeniden canlandırılmasını düşünen bir kişinin bu tür eleştiriye açık konuları ötelemeye çalışması savunmacı bir yaklaşımın sonucu olarak değerlendirilebilir.

Skolastik felsefede Aristoteles’in çevirileri büyük önem taşır, çünkü eğer Aristoteles Latinceye çevrilmemiş olsaydı skolastik felsefe ortaya çıkmazdı. Fakat şu da bir gerçek ki, skolastiklerin ellerindeki antik dönem eserlerinin çevirisi çok kötüydü. Dolayısıyla onların eski ustalarının aklına nasıl yaklaşması ve konuyu anlaması konusunda ortaya koydukları beceri bile takdire şayandır. Bu durum önemlidir. Çünkü skolastiklerin etiği ve politikası, Aristoteles’in *Nikomakhos’a Etik ve Politika*’sına dayanır. Bununla birlikte Hristiyan oldukları için etik öğretimi konusunda Antik Yunanlara mantık ve metafizik konularında olduğu kadar bağlı değillerdir. Aristotelesçi etik tek başına, bütünüyle ancak yalıtılmış olarak durur. Skolastikler ona deontoloji bilimini eklerler ve böylece teolojiyle bağlantısını kurarlar. Aristotelesçi erdemlere ödev, sorumluluk, günah, egemen yasa koyucu ve yargıç, gelecek hayatta ödül ve ceza gibi kavramları eklediler. Etik davranışı yasa altına aldılar ve bu yasa için yeterli bir yaptırım sağladılar. Aristoteles etiği mutluluk üzerine bir sistem kurar ancak deontolojiye geldiğinde yetersiz kalır. Aristoteles, mutluluğa giden yolu gösterir ancak o yolu görev olarak karakterize etmeye girişmez.<sup>3</sup> Bu durum skolastiklerin Aristoteles’in olduğu gibi almadığını onu kendi dönemlerindeki genel yaklaşıma dönüştürerek ele aldıklarını gösterir.

Rickaby, ortaçağda skolastisizmin bir ruhban felsefesi olduğunu, felsefeye meraklıların çoğunlukla din adamları olduğunu belirtir. Günümüzde de Roma Katolik kilisesinin insan aklına kaybettiği üstünlüğünü geri alabilmesinin umudu, skolastisizmde gibi görünmektedir. Tarihsel olarak baktığımızda skolastisizm Avrupa’nın entellektüellerini cezbetmediği için çöktüğü söylenebilir. Çünkü

---

<sup>1</sup> Joseph Rickaby, *Ortaçağ Felsefesi: Skolastisizm*, çev. Filiz Didem Çoban Sarı, (İstanbul: Fol Yayınları, 2021), s. 45-46.

<sup>2</sup> Rickaby, *Skolastisizm*, s. 12,13.

<sup>3</sup> Rickaby, *Skolastisizm*, s. 74.

İnsanların düşünceleri sosyal, siyasal ve bilimsel alandaki farklı başka şeylerle meşgul olmaktadır. Dolayısıyla Katolik kilisesi zemin kaybettiği skolastisizm de kaybetmiştir. Reforma yol açan nedenler aynı şekilde skolastisizmin çöküşüne de eşlik eden nedenlerdir. Fakat skolastikler oldukça özgür düşünürler, ancak her zaman düşüncelerini Ana kilise'nin öğretileriyle uyumlu kılmak için çalışırlar ve öyle olması gerektiğine de inanırlar.<sup>4</sup> Yazarın bu açıklamasında bir problem var gibi durmaktadır. Hem özgür olduğundan bahsedilecek hem de otoriteye yani kiliseye bağlı olarak bunun gerçekleşeceği belirtilecek. Yani özgürlüğün sınırları kilisenin izin verdiği kadar olacak. Bu durum özgürlüğün genel anlamıyla çelişkilidir çünkü Katolik kilisesinin özgürlük sınırları oldukça dardır.

Aslında Rickaby, bunu kısmen kabul etmektedir fakat konuyu siyasal bir temele çekerek açıklamaya çalışmaktadır. Buna göre Roma İmparatorluğu resmi olarak Hristiyan olmuş fakat kiliseye düşmanken verdiği daha fazla zararı himayesi altındayken vermiştir. Sonuçta skolastiklerin önündeki antitez kilise ve devlet değil, papa ve imparator olmuştur.<sup>5</sup> Fakat yazara göre 19. yüzyıldan itibaren felsefe, herkesin kendi kibri üzerine gevezelik ettiği bir kafa karışıklığı yeri haline gelmiştir, hiçbir şey sabit ve kesin kalmamış, bilimin tırmanabileceği bir dayanak bulunamamıştır. Hepimiz ailenin toplumunun ve devletin kendisinin, sapkın görüşlerin zararları tarafından nasıl tehlikeye atıldığını görüyoruz. Üniversite ve okullarda daha sağlam, kilisenin öğretilerine daha uygun bir doktrin öğretilseydi, toplum çok daha barışçıl ve çok daha güvenli olurdu<sup>6</sup> diyerek dine ve dolayısıyla kiliseye açık bir kapı bırakmaya çalışmaktadır. O zaman şu soruyu sormamız gerekir: Bugünkü olumsuzluklar, insanlar kiliseden uzaklaştığı için mi gerçekleşti? Eski dönemde Kilisenin sebep olduğu olumsuz durumlar ve sonucunda oluşturulan korku toplumu muhayyel bir durum muydu? Eski zamanlardaki olumsuzlukların bir bilançosunu çıkarmak zor olduğundan o dönemde oluşan sorunların bir listesini yapamıyoruz. Fakat sorunların olduğunun ve bunun ilgili dinin savunucuları tarafından yapıldığını biliyoruz. Burada bir koruma kalkması gibi görev yapacağı belirtilen hangi dindir? Yakın dönemde Amerika yerlilerinin çocuklarının asimile edilmesi için Kanada ve Amerika'da kilise okullarında öldürülmesi olayını yazar acaba nasıl değerlendirdi?

<sup>4</sup> Rickaby, *Skolastisizm*, s. 73.

<sup>5</sup> Rickaby, *Skolastisizm*, s. 79.

<sup>6</sup> Rickaby, *Skolastisizm*, s. 64.

Yeni Thomasçılığı savunan yazara göre Yeni Thomasçılık ortaçağda olduğu haliyle geri dönmeyecek. Başka bir deyişle, geri dönecek olan şey yeni skolastisizm olacaktır. Skolastisizm de diğer felsefeler gibi insan aklının bir ürünüdür. O, gökten düşmemiştir onu insanlar yapmıştır ve insanlar değiştirebilir. Örneğin; “Teolojik meselelerden ayrı olarak, skolastisizmin ortak kavramı “ilk madde” kavramıdır. Bu konuda Yeni Thomasçı iki farklı yol seçebilir: Ya kavramın duyu verilerine dayandığını ve tüm insanlara açık olan üzerine inşa edilmiş olduğundan bilimsel araştırmalardan bağımsız olduğunu beyan edebilir ya da elektrik akımlarında çözülmüş atomların altında veya sonunda atomun çözünebileceği kanıtlanan herhangi diğer elementlerin, uzamlı ya da uzamsız, altında yatan *materia prima*’yı bulmaya çalışabilir. Yeni Thomasçının bu yollardan hangisini seçeceğini ve ikincisini seçerse ne sonuç çıkacağını tam olarak tahmin edemeyiz. Ancak *materia prima* konusunda şüphesiz bir karar vermesi gerekecektir. Hareket ettirilemez bir ilk hareket ettiricinin kişileştirilmiş bir Tanrı’dan başkası olamayacağı hala kanıtlanmayı beklemektedir. Yalnızca rastgele hareketin değil ama öğelerinin en başından avantajlı konumlarda düzenlenmiş olması gereken düzenli bir dünyanın hareketlerinin öne sürüldüğü iddia edilirse, -hareketten evrenin enerjilerine geçsek ve enerjinin korunumu ilkesini anımsarsak- o zaman bu argümandan daha fazlası çıkartılabilir. Bu şekilde Yeni Thomasçılık modern fiziğin derinlerine inmelidir. Gelecek için bir felsefe olarak skolastisizmin umudu, fizik bilimiyle ittifakına dayanmaktadır”.<sup>7</sup> Yazarın görüşlerini kabul edersek bugün hala devam eden Cern deneyine nasıl yaklaşacağız? Sonuçta eğer Tanrı parçacığı denilen unsur bulunursa teolojik değerlendirmelerden vaz mı geçeceğiz? Yazarın 1930’da öldüğünü o zamandan günümüze çok şeyin değiştiğini göz önüne alırsak Rickaby’nin yaşadığı dönemde bu düşüncenin makul görüleceğini fakat bugün için savunulabilir bir durum olmadığını söyleyebiliriz.

Sonuçta yazara göre; “İnanç mantığımızı değil inancımıza meydan okur. İnanç dogmaları baştan kabul edilmiş hakikatlerdir. Bizim inancımıza sonuç olarak sunulmazlar. Doktrinlerin bazılarını sonuca götürecek argümanlarla erişilmez. Bazıları erişilebilir olabilir, ama ben yolu bulamıyor olabilirim. İnançın hakikati asla sorguya konu olamaz ama inancın bir hakikatinin doğruluğunu akıl kabiliyetimle kanıtlamaya çalışma sorguya açıktır. Eğer skolastisizm yeniden

---

<sup>7</sup> Rickaby, *Skolastisizm*, s. 70-72.

canlanacaksa canlanma hareketine önderlik edecek olan yeni skolastiğin sağlam bir inanç, korkusuz spekülasyon ve Tanrının sözüne mutlak güven sahibi bir insan olması gerekecektir (s. 83-84).<sup>8</sup> Modern dönemde pozitivist bir bakış açısıyla yetişmiş, olayları bilimin verilerine göre açıklamayı benimsemiş, aklın rehberliğini ilke edinmiş birisini inancın ilkelerine bağlı bir felsefeye ikna etmek kolay olmayacaktır. Fakat günümüzde azalmaya başlasa da 20. yüzyılın ilk çeyreğinde Yeni Thomasçılığı kabul eden ve savunan bir filozof grubu vardı. Günümüzde bunu (Katolik kilisesi hariç) benimseyen ve devam ettiren kimse yok gibidir. Bundan sonraki süreçte kabul edenler çıkar mı? Bunu da zaman gösterecektir.

Çeviri konusuna gelince kitabın özellikle ilk kısımlarının çevirisinde problemler bulunmaktadır. Çevirinin alanın kavramsal yapısını bilen biri tarafından yapılması gerekir eğer alandan biri değilse kitabın editörünün alandan olmasına dikkat edilerek çeviri problemlerinin miktarı azaltılabilir. Ayrıca kitapta geçen negasyon, hilt, pontif gibi kelimelerin Türkçeleştirilmeleri gerekirdi.

---

<sup>8</sup> Rickaby, *Skolastisizm*, s. 83-84.



## Usul İslam Araştırmaları

ISSN 1305-2632 | e-ISSN 2147-8279

Ekim/October, 38 (38): 179-183

### Çelişkili Hadisler ve Çözüm Yolları

Yavuz Köktaş, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2020, 520 sayfa

ISBN: 978-605-9475-5

### Fatih Uluköylü

Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi,

Temel İslam Bilimleri,

mihenk.fatih@gmail.com | ORCID: 0000-0002-2671-3020

### Makale Bilgisi/Article Information

**Makale Türü/Article Types:** Kitap Tanıtımı/Book Review

**Geliş Tarihi/Received:** 20 Ağustos/August 2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 24 Ağustos/August 2022

**Yayın Tarihi/Published:** 01 Ekim/October 2022

**Yayın Sezonu/Pub Date Season:** Ekim/October

**Cilt/Volume:** 38 **Sayı/Issue:** 38 **Sayfa/Pages:** 179-183

**Cite as/Atıf:** Uluköylü, Fatih. “Çelişkili Hadisler ve Çözüm Yolları, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2020, 520 sayfa, ISBN: 978-605-9475-5”. Usul İslam Araştırmaları-Usul Islamic Studies 38/38 (Ekim 2022): 179-183.

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

**Yayıncı/Published by:** İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi/İstanbul Sabahattin Zaim University.

**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 (Fatih Uluköylü).

## Çelişkili Hadisler ve Çözüm Yolları

İstanbul: Rağbet Yayınları, 2020, 520 sayfa

ISBN: 978-605-9475-5



*Çelişkili Hadisler ve Çözüm Yolları*, yazarın daha önce kaleme aldığı *Kur'ân'a Aykırı Görülen Hadîsler (Tespit ve Değerlendirme)* başlıklı çalışmanın devamı niteliğindedir. İlk çalışmasında Kur'ân'a aykırı olduğu iddia edilen hadisleri değerlendirmeyi amaçlayan yazar, bu eserinde de aynı çizgiyi takip ederek çelişkili gibi görülen hadislerin çözüm yollarını ele almıştır. Eserin kaleme alınış amacı medyada yer alan hadisler üzerindeki yanlış algıyı yıkmak ve Müslüman gençlerin hadislere şüpheyle yaklaşmasını bertaraf etmektir. Yazarın bu eserdeki temel amacı, özellikle gençler arasında dile getirilen “Sahih hadisler arasında çelişki olur mu?” sorusuna cevap vermektir.



Birbiriyle çelişkili gibi görülen hadisler, hadis usulü ilminde farklı konu başlıkları altında incelenir. Bunlar; muhtelifü'l-hadîs, nâsihu'l-hadîs ve mensûhuh, müşkilü'l-hadîs, garîbü'l-hadîs ve esbâbü vürûdi'l-hadîstir. Bu ilimler, hadisler arasında görülen zıtlığı ve ihtilafı çözüme kavuşturacak yöntemlerin belirlenmesine katkı sağlar. Bu ilimlerle bazen birbirine zıt iki makbul hadis arasındaki ihtilaf çözüme ulaştırılırken, bazen de sahih ve zayıf hadisler cem' edilmeye çalışılır. Çelişkili gibi görülen iki hadisten söyleyiş zamanı dikkate alınarak ilk hadisi nesh etmek veya iki hadisin lafızları arasındaki müşkil kelimeleri izah etmek kullanılan başlıca yöntemlerdendir. Her ne kadar görünürde birbiriyle çelişkili gibi görülen hadislerin sayısını tespit etmek mümkün olmasa da geliştirilmiş usul ve kaidelerle hadisler arasındaki tenâkuz ortadan kaldırılabiliyor. Bu alanda hacimli ve müstakil klasik dönem eserler bulunmakta ise de Köktaş, bu çalışmasında gerek kullandığı dil ve üslup gerekse de getirdiği yeni yaklaşımlarla ilgili literatüre önemli bir katkı sağlamıştır.

*Çelişkili Hadisler ve Çözüm Yolları* adlı çalışma başlığından da anlaşılacağı üzere zahiren birbiriyle teâruz halinde olduğu iddia edilen hadislerin çözüm yollarını ortaya koymuştur. Birbiriyle çelişkili gibi görünen yaklaşık 270 hadis, 22 konu başlığı altında tahlil edilmiştir. Ayrıca ilgili başlıklar altında çelişkili gibi görünen hadislerle alakalı alt konu başlıkları sunularak meseleler detaylı bir şekilde incelenmiştir. Çalışmada abdest<sup>1</sup>, oruç<sup>2</sup>, hac<sup>3</sup>, zekât<sup>4</sup> ve kurban<sup>5</sup> gibi ibadetlere dair hadislerin yanı sıra cihad,<sup>6</sup> nikah ve talak<sup>7</sup> gibi muâmelât konuları da müstakil başlıklar halinde işlenmiştir. Ukûbât, edep, kadın, ashâb, yönetim, tıp ve ümmet eserinde dikkat çeken diğer konu başlıkları arasında sayılabilir. İtikadî konularda çelişkili gibi görünen hadislerin tespit edilerek çözüm yollarının gösterildiği çalışmada ayrıca halk tarafından merak edilen batıl inanç, örf ve adetlerle ilgili çelişkili hadisler de çeşitli boyutlarıyla tahlil edilmiştir.

Yazarın yukarıda temas edilen konuları incelerken izlediği metot, ilk olarak çelişkili gibi görülen hadisleri tespit etmek olmuştur. Tespit edilen

<sup>1</sup> Yavuz Köktaş, *Çelişkili Hadisler ve Çözüm Yolları* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2020), 27.

<sup>2</sup> Köktaş, *Çelişkili Hadisler*, 112.

<sup>3</sup> Köktaş, *Çelişkili Hadisler*, 127.

<sup>4</sup> Köktaş, *Çelişkili Hadisler*, 130.

<sup>5</sup> Köktaş, *Çelişkili Hadisler*, 138.

<sup>6</sup> Köktaş, *Çelişkili Hadisler*, 145.

<sup>7</sup> Köktaş, *Çelişkili Hadisler*, 205.

hadislerin farklı rivayet ve tarikleri varsa bunlar tek tek zikredilerek bütüncül bir tasavvura ulaşılmaya çalışılmıştır. Teâruz ettiği tespit edilen iki hadis, ihtilâfî'l-hadîs âlimlerinin geliştirdiği yöntemlerden Ehl- hadîs'in kullandığı "cem' ve te'lîf, tercîh, nesh, tevakkuf" veya Hanefilerin kısmen farklı bir metodolojiyle pratiğe döktüğü "nesh, tercîh, cem' ve te'lîf, tesâkut (terk)"<sup>8</sup> kullanılarak tahlil edilmiştir. Çalışmada ayrıca birçok meselede dört mezhep imamının görüş ve fetvalarına da genişçe yer verilmiştir.<sup>9</sup>

Çalışmada klasik dönem âlim ve muhaddislerin görüşlerinin yanı sıra modern dönemde yayımlanan makale<sup>10</sup> ve araştırmalara<sup>11</sup> başvurulmuştur. Yazar, meseleleri bilimsel delillere başvurarak açıklığa kavuşturmanın yanı sıra kimi zaman yaptığı vicdanî tespitlerle de dikkat çekmektedir.<sup>12</sup> Özellikle sinek hadisiyle alakalı yaptığı değerlendirmelerle, çelişkili olduğu iddia edilen konuyu vicdanî muhasebeyle çözüme kavuşturmuştur. Sinek hadisi gibi sosyal medyada tartışılan ve hadislere şüpheyle bakılmasına neden olan mevzuları tespit eden yazar, "Tıp" başlığı altında bunları bir araya toplamıştır. Aklî ve naklî izahlarda bulunup, ilgili konulardaki tartışma ortamının tamamen sunî ve spekülâtif olduğuna vurgu yapmıştır. Birbirine zıt gibi görünen hadisleri gerek kavramsal alt yapı gerekse metodolojik bilgi bakımından yetersiz bazı kimseler tarafından nasıl inkâr edildiği ve bu durumun neden olduğu sakıncalı durumlar farklı örneklerle açıklanmıştır.

Yazar, çelişkili gibi görünen hadisleri *Kütüb-i Sitte*'nin yanı sıra *Muvatta'*, *Müsned*, *Sünen-i Dârekutnî* ve Beyhaki'nin *es-Sünenü'l-kübrâ*'sından derlemiştir. Bu bağlamda çalışma boyunca tahlil edilen hadis sayısının makul ve doyurucu olduğu söylenebilir. Konular incelenirken takip edilen metot ve dikkat çeken standart çözüm yaklaşımı çalışmanın özgünlüğü adına dile getirilmesi gereken bir husustur. Çalışma, sadece İslâmî İlimler alanındaki araştırmacıların değil genel okuyucu kitlesinin istifade edebileceği sade ve yalın bir dile sahiptir. Çelişkili gibi görünen hadislerin çokluğuna oranla çalışmada değerlendirilen hadisler sayıca az gibi görünebilir. Ancak yazarın bu olumsuzluğu, 22 ana başlık altında ele aldığı temsil gücü yüksek örnek hadislerle aştığı söylenebilir.

<sup>8</sup> Köktaş, *Çelişkili Hadisler*, 19.

<sup>9</sup> Köktaş, *Çelişkili Hadisler*, 52.

<sup>10</sup> Köktaş, *Çelişkili Hadisler*, 382.

<sup>11</sup> Köktaş, *Çelişkili Hadisler*, 385.

<sup>12</sup> Köktaş, *Çelişkili Hadisler*, 384.

Çelişkili gibi görünen rivayetler hadis tarihinin hemen her safhasında sürekli tartışılan ve üzerinde ihtilaf edilen meselelerden biri olmuştur. Özellikle oryantalistlerin ve bazı çağdaş araştırmacıların sadece belirli hadislerin değil hadislerin tamamının sıhhati aleyhine orantısız sayılabilecek eleştiriler getirdikleri bir zemine dönüşmüştür. Edille-i şer'iyeye arasında Kur'ân'dan sonra ikinci sırada gelen sünnetin ana malzemesi olan hadisler etrafında oluşturulacak güvensizlik havası, İslâm'a antipati duyulmasına kapı aralamaktadır. Çelişkili gibi görünen hadisler arasındaki zıtlık her ne kadar muhaddisler ve fukahâ tarafından ilmî izahlarla çözülsede ihtilâfî'l-hadîs konusu özellikle son birkaç yıldır alanın uzmanlarından çok asıl ilgi alanı felsefe, psikoloji, din felsefesi, hatta tıp ve mühendislik olan araştırmacıların yoğun mesai harcadığı bir hüviyet kazanmıştır. Günümüzde ilmî bir mesele olmaktan çıkıp sosyal medya ve diğer yayın organları aracılığıyla medyatik bir malzemeye dönüştürülmüştür. "Toptan hadis redçiliği" başlığı altında mütalaa edilebilecek eleştiriler incelendiğinde kimi eleştiri sahiplerinin temel Arapça bilgisinden yoksun olduğu ve hadis literatürüne dair sınırlı bilgilere sahip olduğu görülmektedir. Toplumun İslâm'a bakışını ve dolayısıyla din adamına duyduğu saygıyı etkileyen "toptan hadis redçiliği" veya "hadis aleyhtarlığı" sadece ilmî bir problem değil, psikososyal açıdan sorunlu bir yaklaşımdır.

Modern dönemin başlıca problemlerinden biri olan bilgi kirliliği ve işin ehli olmayan bazı kimselerin ihtilâfî'l-hadîs meselesine haddinden fazla ilgi duyması Yavuz Köktaş tarafından kaleme alınan bu eserin önemini ortaya koymaktadır. Bağlamlarından kopuk olarak günümüze ulaşan rivayetlerin birbiriyle çelişmesi çok doğal olmasına rağmen yukarıda da işaret edildiği üzere ihtilâfî'l-hadîs alanına giren meseleler özellikle son dönemde sıkça suistimal edilmektedir. Bu suistimalin önüne geçmenin öncelikli çözümü hadis sahasında uzmanlığa sahip araştırmacıların, gerek telifleriyle gerek katıldıkları TV, radyo, sosyal medya yayınlarıyla bu konuyu tekrar bilimsel zemine çekmeleridir. *Çelişkili Hadisler ve Çözüm Yolları*, ilmî üslubu, meseleleri izaha kavuşturma yöntemi ve hadis usulü kaidelerini kullanarak çelişkileri ortadan kaldırması yönüyle önemli bir konumdadır. Bununla birlikte eserde birtakım eksikler göze çarpmaktadır. Bunlardan en önemlisi sıkça karşılaşılan imlâ hatalarıdır. İkinci baskıda "gözden geçirilmiş" ifadesi yer almasına rağmen sıklıkla noktalama ve yazım hatalarına düşülmüştür.



## Usul İslam Araştırmaları

ISSN 1305-2632 | e-ISSN 2147-8279

Ekim/October, 38 (38): 185-192

### Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usūlū

Seyit Mehmet Uğur, İstanbul: İFAV Yayınları, 2019, 374 sayfa.

ISBN: 978-975-548-478-5

### Halid Yıldırım

Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi,

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı,

Kur'an Kursu Öğreticisi, Diyanet İşleri Başkanlığı,

halidyldrm1992@gmail.com | ORCID: 0000-0002-8120-1634

### Makale Bilgisi/Article Information

**Makale Türü/Article Types:** Kitap Tanıtımı/Book Review

**Geliş Tarihi/Received:** 25 Ağustos/August 2022

**Kabul Tarihi/Accepted:** 29 Ağustos/August 2022

**Yayın Tarihi/Published:** 01 Ekim/October 2022

**Yayın Sezonu/Pub Date Season:** Ekim/October

**Cilt/Volume:** 38 **Sayı/Issue:** 38 **Sayfa/Pages:** 185-192

**Cite as/Atıf:** Yıldırım, Halid. "Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usūlū, Seyit Mehmet Uęur, İstanbul: İFAV Yayınları, 2019, 374 sayfa, ISBN: 978-975-548-478-5". Usul İslam Araştırmaları-Usul Islamic Studies 38/38 (Ekim 2022): 185-192.

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

**Yayıncı/Published by:** İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi/İstanbul Sabahattin Zaim University.

**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 (Halid Yıldırım).

## Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü

Seyit Mehmet Uğur, İstanbul: İFAV Yayınları, 2019, 374 sayfa.

ISBN: 978-975-548-478-5



İnsan tabiatı, örf ve toplumsal şartlardaki farklılıklar gibi birçok unsur, müctehidlerin fikhî meselelerde ihtilaf etmelerini kaçınılmaz kılmıştır. Bu ihtilaf, sadece mezhepler arasında değil, aynı mezhebe bağlı fakihler arasında da kendisini göstermektedir. Örneğin Ebû Hanîfe ve ashâbının birçok meselede ihtilaf ettiği bilinen bir husustur. *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü* başlıklı eser, fıkıh tarihinde tercih ehli fakihlerin en temel uğraş alanlarından birisini oluşturan “mezhep içi tercih” konusunu ve “müftâ bih” görüşlerin hangi usûl ve esaslar dikkate alınarak ortaya çıktığını çeşitli boyutlarıyla ele almaktadır. Bu eser, yazarın *Hanefî Mezhebinde Mezhep İçi Tercih ve Usulü* başlıklı doktora tezinin gözden geçirilmiş ve bazı küçük değişiklikler yapılmış halidir.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Seyit Mehmet Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2019).

2009 yılında *Fıkıh Usûlünde Haram Kavramı* başlıklı teziyle yüksek lisansını, 2017 yılında *Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usulü* teziyle doktorasını tamamlayan yazar Uludağ Üniversitesi İslam Hukuku Anabilim Dalı öğretim üyesi olarak görevine devam etmektedir. Yazar *Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü* başlıklı çalışmasında fakihlerin beşinci tabakasını oluşturan ashâb-ı tercih'in tercih metodlarını çok boyutlu bir şekilde ele almıştır. Mezhep içi tercihin mukallid fakih için sahip olduğu önem dikkate alındığında bu eserin günümüz için önemi ortaya çıkmaktadır. Zira mezhep içi tercih, mukallid fakihe yardımcı olmasının yanı sıra keyfi hüküm verilmesinin önüne geçmektedir. Râcih görüşün bağlayıcılığı konusunun da Hanefî Mezhebi bağlamında detaylarıyla değerlendirildiği çalışma giriş ve dört bölümden oluşmaktadır.

Klasik fıkıh kitapları incelendiğinde “mezhep içi tercih” yerine “tercih” ifadesinin kullanıldığı, bununla birlikte, “görüşler ve rivayetler arası” gibi kayıtlardan hareketle, kastedilenin mezhep içi tercih olduğu görülmektedir. Mezhep, bir fakihin belirli bir mesele hakkındaki fikhî görüşüdür. Mezhebin, ‘bir fakihin görüşleri toplamı’, “bir grup fakihe ait fikhî görüşler bütünü” gibi diğer anlamları da bu temel anlamın bir uzantısı olarak kabul edilebilir.<sup>2</sup>

Mezhep içi tercihin ele alındığı eserlerde “mezhep içi tercih” konusu müstakil olarak tarif edilmemiştir. Yazara göre bu konudaki ilk tarif Muhammed Ebu Zehre'ye (ö. 1974) aittir. Ebu Zehre, tercihi şöyle tarif eder: Mezhep imamlarına ait muhtelif kavil ve rivayetlerden râcih olanı açıklamak.<sup>3</sup>

Fıkıh kitaplarındaki tercih uygulamalarına bakıldığında, tercihin sadece fikhî hüküm ihtiva eden kavil ve rivayetler arasında gerçekleşmediği, bunun yanı sıra özellikle ıstılahlar, tanımlar, ifade kalıpları, eser ve fakihler gibi birçok farklı hususun mezhep içi tercihe konu teşkil ettiği görülmektedir. Mezhep içi tercihin iki hedefi vardır. Birincisi, mezhep birikimi içerisinde hangi unsurun istidlâl kaynağı olacağını tespit etmek, ikincisi ise istidlâlin bir parçasını teşkil ederek, yeni fikhî bilgi üretmektir.

<sup>2</sup> Uğur, *Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, 29.

<sup>3</sup> Muhammed Ebu Zehre, *Ebu Hanîfe*, çev. Osman Keskinöğlü (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2002), 473.

Yazar, şer'î hükümler ihtiva eden görüşleri, tanımları, rivayet ile tahrîc ürünü görüşleri, tercihleri, fakihin görüşünün tespitini, hükmün sebebini, metinler ve müelliflerini, ifade kalıpları ile şerhlerini ve nüsha farklılıklarını mezhep içi tercihin unsurları içerisinde zikretmiştir.

Yazar tercih sebeplerini şöyle derlemektedir:

1. Naslara uygunluk
2. Kıyas,
3. Maslahat
4. Örf
5. Fesâd-ı zaman
6. İhtiyat
7. Görüş sahiplerinin sayıca çokluğu
8. Fıkıh usûlü.<sup>4</sup>

Çalışmanın ikinci bölümünde mezhep içi tercihin gerekliliği ve râcih görüşün bağlayıcılığı üç itibarla ele alınmaktadır:

Müctehid açısından: Teâruz halindeki deliller arasında söz konusu olup görüşler arasında muhayyerliği söz konusu değildir. Müctehidin görevi, benimsediği kurallar çerçevesinde usulüne uygun tercih yapmaktır.

Mukallid fakih açısından: Mukallid müftî, esasen görüşler arasında delil merkezli bir tercih yapamaz. Onun vazifesi, delil merkezli tercih yapabilen müctehid fakihlerce tespit edilen râcih görüşü uymaktır.

Avâm açısından: Avâmın fetva sorabileceği birden fazla müftî bulunması halinde müftîler arası tercih ve görüşler arası tercih meselelerini içermektedir.

---

<sup>4</sup> Uğur, *Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usulü*, 73.



Üçüncü bölümde mezhep içi tercihin konusu, gayesi ve muhatabı çerçevesinde, mezhep içi tercih usûlünün mahiyeti üzerinde durulmuştur. İbn Âbidin'in (ö. 1252/1836) izahına göre “*Müftîye râcih görüşleri gösteren alametler*” demek olan “resmü'l-müftî” kavramı ile mezhep içi tercih kastedilmektedir.<sup>5</sup>

Mezhep içi tercih usulünün konusunu oluşturan ilkeler şunlardır:

1. Tercih ehlinin tercihlerinin bağlayıcılığı
2. Mesâil merkezli tercih ilkeleri
3. Eser merkezli tercih ilkeleri
4. Şahıs merkezli tercih ilkeleri
5. Konu merkezli tercih ilkeleri.<sup>6</sup>

Ebû Hanîfe ve ashâbı ihtilaf ettiği zaman; İmâmeyn'den birisi Ebû Hanîfe ile aynı görüşte olursa Ebû Hanîfe'nin bulunduğu tarafın görüşü alınır. Ebû Hanîfe'nin bir görüşte, İmâmeyn'in diğer görüşte olması durumunda Sadrüşşehîd'in (ö. 536/1141) naklettiğine göre ictihada ehil olan fakih, görüşlerden dilediğini almakta muhayyerdir. Ebû Hanîfe ve ashâbının her birisinin farklı bir icihad benimsemesi durumunda Ebû'l-Feyz Mehmed Fıkhî el-Aynî'nin (ö. 1147/1735) ifade ettiği üzere şu sıralama takip edilir:

1. Ebû Hanîfe (ö. 150/767),
2. Ebû Yûsuf (ö. 182/798),
3. İmam Muhammed (ö. 189/805),
4. Züfer (ö. 158/775) ve
5. Hasan b. Ziyâd (ö. 204/819).

Ebû Hanîfe ve ashâbından görüş nakledilmeyen meselelerde “meşâyih” olarak adlandırılan Hanefî fakihlerin ittifak ettikleri görüş alınmalıdır. Onların ihtilaf ettikleri meselelerde ise Kâdîhan'a (ö. 592/1196) göre icihad ehliyetine hâiz müftî, icihad edip kendine göre en doğru olan görüşü tercih edecektir.

<sup>5</sup> Tahtâvî, *Hâşiye 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, 1/49; İbn Âbidin, *Reddû'l-muhtâr*, 1/168.

<sup>6</sup> Uğur, *Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usulü*, 228.

Hanefî mezhebi bağlamında akla gelen sorulardan biri şudur: Hanefî mezhebi Ebû Hanîfe'nin görüşleriyle aynileşme iddiasıyla ortaya çıkmasına rağmen nasıl oldu da sonradan onun görüşlerine muhalif görüşler mezhep kapsamında değerlendirildi? Bu soruya şöyle cevap vermek mümkündür:

Gerçekte bir muhalefet olmamıştır ve bunu ispat etmek için dört temel argüman ortaya konulmuştur.

1. Ebû Hanîfe'nin ashâbının farklı görüşleri, aslında ondan aktarılan rivayetlerdir.

2. Ebû Hanîfe'nin ashâbı, onun görüşlerinden hareketle ictihad ve tahrîc yapmıştır.

3. Hanefî fakihlerin Ebû Hanîfe'ye muhalif görüşlerinin kaynağı, onun bu konudaki izni ve hatta talimatıdır.

4. Örf ve zaruret nedeniyle farklı ictihadların benimsenmesi Ebû Hanîfe'ye muhalefet anlamına gelmemektedir.<sup>7</sup>

Mezhep içi tercih lafızlarının ilk örnekleri arasında Tahâvî'nin (ö. 321/933) *Muhtasar*'ında yer alan “ve bihî ne 'huzü” ifadesidir.<sup>8</sup> Diğer sarîh tercih lafızları arasında ise şunlar vardır: *aleyhi amelü 'l-ümme*, *bihî yüftâ*, *aleyhi 'l-fetvâ*, *el-fetvâ aleyh*, *esahh* ve *sahîh*.<sup>9</sup>

Kitabın dördüncü bölümünde ise mezhep içi tercih usulünün oluşum sürecinden bahsedilmiştir. Mezhep içi tercih usulü ilkelerinin oluşum sürecini ele alan araştırmacılardan Cihâd Ahmed el-Kudât'a göre, bu ilkelerin ilk ortaya çıkış tarihi hicrî VI. asırdır. Kudât, bu ilkelerin belirlenmesinde Kâdîhan'ın; müstakil bir ilim haline gelmesinde ise İbn Kutluboğa (ö. 879/1474) ve İbn Âbidîn'in (ö. 1252/1836) etkili olduğuna vurgu yapar. Hanefî fıkıh tarihinde mezhep içi tercih usulünü en sistemli ve detaylı şekilde ele alan fakihin *'Ukûdü resmi 'l-müftî* ve bunun şerhinde ve *Reddü 'l-muhtâr 'ale 'd-Dürri 'l-muhtâr* adlı kitabında İbn Âbidîn'in olduğunu söylemek mümkündür.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Uğur, *Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usulü*, s. 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267.

<sup>8</sup> Bazı örnekler için bkz. Tahâvî, *Şerhu meâni 'l-âsâr*, 1/21, 24, 96; 2/30, 38.

<sup>9</sup> Uğur, *Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usulü*, 278-279.

<sup>10</sup> Kudât, *Kavâidü 't-tashih ve 't-tercih*, 61-69.

Fıkhın, usul ve esaslar bağlamında hangi tercih metotlarıyla elde edildiği büyük önem arz etmektedir. Hayatın akışı içerisinde var olan iftâ ve kazâ faaliyetlerinin ortaya çıkmasında mezhep içi tercih metotlarının büyük önemi vardır. Tam da bu noktada Tercih metotlarını bütün yönleriyle bu çalışmanın önemli bir boşluğu doldurduğu söylenebilir. Yazarın zengin kaynak kullanımı, geçmişteki iftâ, kazâ ve tercih faaliyetlerinin örneklerini, günümüzde yürürlükte olan bazı konularla temellendirmesi çalışmanın olumlu yönleri arasında sayılabilir. Ancak eserde bazı başlıkların konunun bağlamından kopartılarak farklı konulara temas edilmesi eserin akıcılığını engelleyen bir husus olarak göze çarpmaktadır. Bu olumsuz durumu, eserin kapsamlı bir konuyu ele almasıyla izah etmek mümkündür.

### **Kaynakça**

- Uğur, Seyit Mehmet. *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usulü*. İstanbul: İFAV, 2019.
- Muhammed Ebu Zehre. *Ebu Hanîfe*. çev. Osman Keskinoglu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 2002.
- Tahtâvî. Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl ed-Dükâti. *Hâşiye 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. Beyrut: Dâru'l Kütüb'il İlmîyye, 2017.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddü'l-muhtâr*. Beyrut: Dâru'l Fikr, 2. Basım, 1966.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer. *Şerhu meâni'l-âsâr*. Beyrut: Alemü'l Kütüb, 1994.
- Kudât, Cihad Ahmed. *Kavâidü't-tashîh ve't-tercih*. Ammân: Ürdün Üniversitesi, 2010.

## YAYIN ESASLARI

- USUL İslam Araştırmaları uluslararası, hakemli, bilimsel, akademik bir dergidir.
- Nisan ve Ekim aylarında olmak üzere bir yılda iki sayı yayımlanır.
- Dergide İlahiyat alanında, daha önce yayımlanmamış Türkçe, Arapça ve İngilizce telif makaleler; kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmeleri ile ilmî röportajlar yayımlanır.
- Dergiye gönderilecek yazılar, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/usul/writing-rules> internet adresindeki “Yazım Kuralları”na uygun yazılmış olmalıdır.
- Dergiye gönderilecek makaleler kaynakçalar hariç, dipnotlar dâhil 9.000 kelimeyi; tanıtım ve değerlendirme yazıları 1500 kelimeyi geçmemelidir. Makalelerde İngilizce ve Arapça başlıklar, özler ve anahtar kelimeler yer almalıdır. Özler 150-200 kelime, anahtar kelimeler en az 4 en fazla 5 adet olmalıdır.
- Dergiye yayın kabulü sadece <https://dergipark.org.tr/usul> sitesi üzerinden yapılmaktadır. Dergipark’ta doldurulması mecburi alanlarda gerekli bütün bilgiler tam olarak girilmelidir.
- Dergiye gönderilen yazılar önce Editörler Kurulu tarafından gaye, konu, muhteva, sunuş tarzı ve yazım kurallarına uyum bakımından değerlendirilir. Kabul edilen yazılar Yayın Kurulunun belirlediği iki hakem tarafından değerlendirilir. Gerek görüldüğü takdirde üçüncü hakem tarafından da değerlendirmeye alınabilir. Hakemlerden en az ikisinin “Yayımlanabilir” raporu vermesi durumunda yazı Yayın Kurulu tarafından tekrar değerlendirmeye alınarak yayına kabul edilir veya gerekçesi gösterilerek reddedilir.
- Dergide yayımlanan yazıların dil, bilimsel içerik ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep edilmemekte, hakemlere değerlendirmeleri için ücret ödenmektedir.
- Dergide çift taraflı kör hakemlik uygulaması esas alınmaktadır.
- Dergide yayımlanan yazıların telif hakkı süresiz olarak Usul İslam Araştırmaları’na aittir.

## EDITORIAL GUIDELINES

- USUL Islamic Studies is an international, refereed, scientific, and an academic journal
- The journal is published biannually in April and October.
- The publications of the journal include compilations of previously unpublished journal articles in Turkish, Arabic, and English; as well as reviews of books, journals, conferences, and scientific interviews.
- The articles that are sent for publication should first be checked to make sure they abide by the rules outlined in the “Article Guidelines” which can be found via <https://dergipark.org.tr/tr/pub/usul/writing-rules>
- The articles that are sent for publication must not exceed 9.000 words with footnotes included and the bibliography not included, for journal articles and 1500 words for review articles. The articles must have English and Arabic titles, abstracts and keywords. The abstracts of the article must not exceed 150-200 words with at least 4 and up to 5 keywords.
- The applications for all publications must be made through the <https://dergipark.org.tr/usul>. All necessary information must be provided to the publisher in the application form.
- The articles turned in for publication will be reviewed for purpose, subject, content, presentation style, and grammar by the Editorial Board. The articles that are accepted will then be reviewed by two referees that are appointed by the Board. If deemed necessary, a third referee will also be asked to review the article. So long as at least two referees vote in favour of publishing the article, the Board will review the article for the second time, either accepting the article to be published, or rejecting it on justified grounds.
- The language, scientific content, and the legal responsibility of the published article is the liability of the author(s).
- Authors are not charged any fee during the review and publication process while the referees are paid for their review.
- The journal uses double-blind review. The copyrights of the published articles belong to Usul Islamic Studies indefinitely.