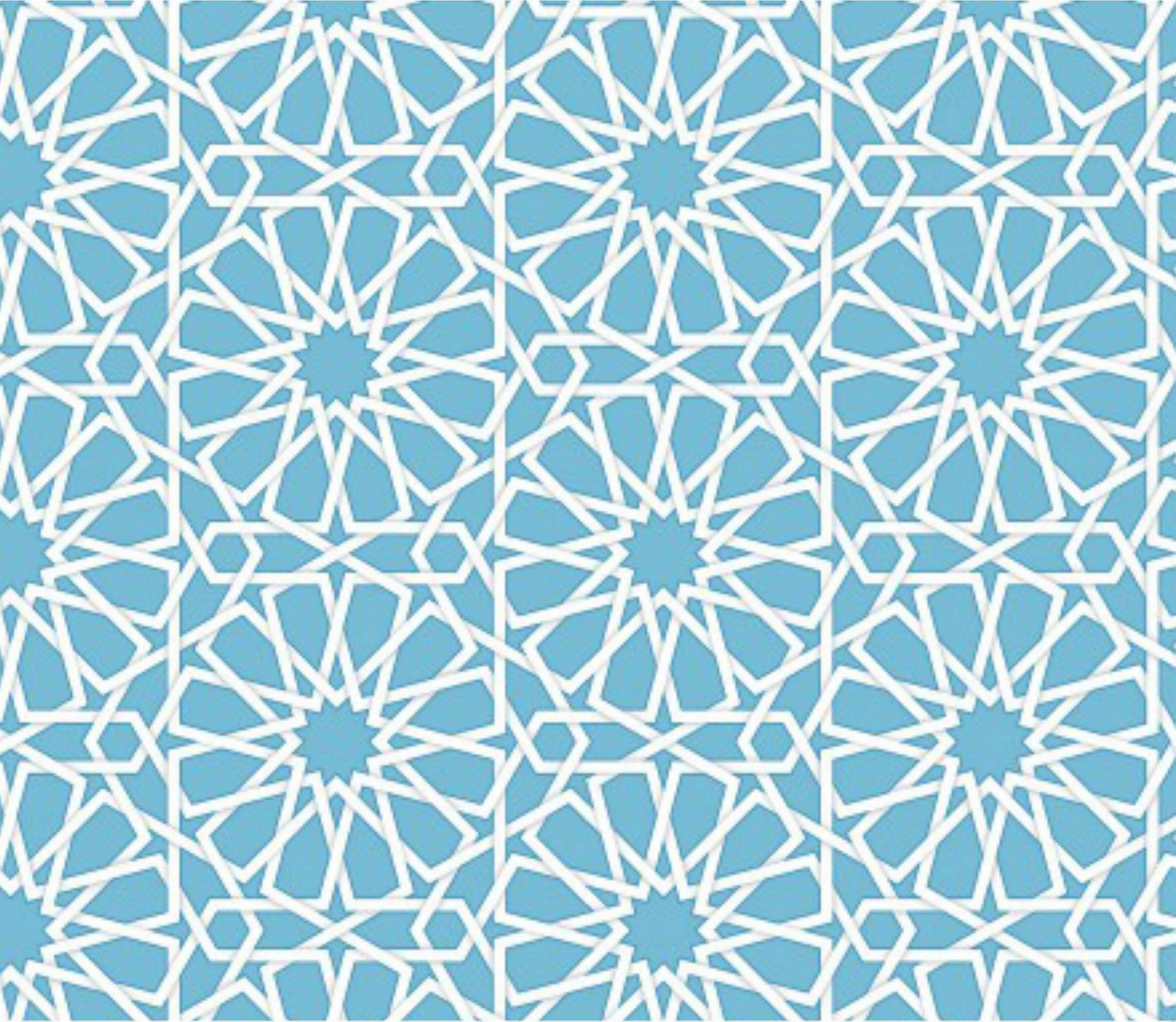


e-ISSN 2619-9130

Cilt / Volume 8 - Sayı / Issue 2 - Aralık / December 2022

# tasavvur

Tekirdağ İlahiyat Dergisi  
Tekirdag Theology Journal



# *tasavvur*

*Tekirdağ İlahiyat Dergisi*  
*Tekirdag Theology Journal*

*tasavvur*

Tekirdağ İlahiyat Dergisi  
Tekirdag Theology Journal

e-ISSN: 2619-9130

Yıl / Year: 2022/2 | Cilt/Volume: 8 | Sayı / Issue: 2

**Dergi Eski Adı / Previous Title:**

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

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

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

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

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

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

**İletişim / Communication:**

Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi-59100 /

Süleymanpaşa-Tekirdağ Tel: +90 282 250 49 03

e-mail: [ilahiyatdergi@nku.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr)

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

T.C.  
TEKİRDAĞ NAMIK KEMAL  
ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT  
FAKÜLTESİ

**Yayıncı | Publisher**

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

**Sahibi | Owner**

Prof. Dr. Hasan KESKİN

**Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager**

Dr. Hızır YAĞCI (Tekirdağ NKÜ)

**Editör | Editor**

Doç. Dr. Vezir HARMAN (Tekirdağ NKÜ)

**Editör Yardımcısı | Editorial Assistant**

Dr., Halil İbrahim DELEN (Tekirdağ NKÜ)

**Yayın Kurulu | Editorial Board**

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

**Danışma Kurulu | Advisory Board**

**Arap Dili Ve Edebiyatı:** Halil İbrahim KAÇAR (Prof. Dr.- Marmara Ü), Galip Yavuz (Prof. Dr.- İstanbul 29 Mayıs Ü.), Murat Sula (Doç. Dr.- Trabzon Ü) **Tefsir:** Hasan Keskin (Prof. Dr.- Tekirdağ NKÜ), İsmail Çalışkan, (Prof. Dr.- Ankara Ü) Ali Akpınar, (Prof. Dr.- Necmettin Erbakan Ü), Ömer Kara (Prof. Dr.- Atatürk Ü.), Zekeriya Pak, (Prof. Dr.- Kahraman Maraş Sütçü İmam Ü) **İslam Hukuku:** Hasan Hacak (Prof. Dr.- Marmara Ü), Abdullah Kahraman (Prof. Dr.- Kocaeli Ü), Necmettin Kızılkaya (Prof. Dr.- İstanbul Ü) **Hadis:** Zekeriya Güler (Prof. Dr.- İstanbul 29 Mayıs Ü), Hasan CİRİT (Prof. Dr.- Marmara Ü), Özcan Hıdır (Prof. Dr.- İstanbul Sabahattin Zaim Ü), Cemal Ağırman (Prof. Dr.- Sivas Cumhuriyet Ü), Bekir Kuzudişli (Prof. Dr.- İstanbul Ü), Erdinç Ahatlı (Prof. Dr.- Sakarya Ü) **Kelam ve Mezhepler Tarihi:** Çağfer Karadaş (Prof. Dr.- Uludağ Ü), Mehmet Ali BÜYÜKKARA (Prof. Dr.- Marmara Ü), Ramazan Altıntaş (Prof. Dr.- Necmettin Erbakan Ü) **Tasavvuf:** Necdet Tosun (Prof. Dr.- Marmara Ü), Reşat Öngören (Prof. Dr.- Üsküdar Ü) **İslam Tarihi:** İsmail Yiğit (Prof. Dr.- Fatih Sultan Mehmet Vakıf Ü), Levent Öztürk, (Prof. Dr.- Sakarya Ü), Casim Avcı (Prof. Dr.- Marmara Ü), Mehdiin Çiftçi (Doç. Dr.- Ankara Hacı Bayram Veli Ü) **Türk İslam Edebiyatı Ve İslam Sanatları:** Bilal Kemikli (Prof. Dr.- Uludağ Ü) Ali Yılmaz, (Prof. Dr.- Ankara Ü) **İslam Felsefesi:** Ömer TÜRKER (Prof. Dr.- Marmara Ü), Celal Türer (Prof. Dr.- Ankara Ü), Eşref ALTAŞ, (Doç. Dr.- İstanbul Medeniyet Ü) **Felsefe Tarihi:** Bayram Ali Çetinkaya (Prof. Dr.- İstanbul Ü) **Din Psikolojisi:** Asım Yapıcı (Prof. Dr.- Ankara Sosyal Bilimler Ü), M. Doğan Karacoşkun (Prof. Dr.- Kilis 7 Aralık Ü), Ali Ayten (Prof. Dr.- Marmara

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

#### **Alan Editörleri | Field Editors**

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

#### **Dil Editörleri | Language Editors**

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

#### **Hakem Kurulu | Referee Board**

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

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

#### **Açık Erişim Politikası | Open Access Policy**

*tasavvur: tekirdağ ilahiyat dergisi* içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

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

#### **Dizgi ve Tasarım | Design**

Halil İbrahim DELEN

DİZİNLENME BİLGİLERİ/ ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES

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

*Editörden...*

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

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

Dergimizin on altıncı sayısının (8/2) oluşmasında, çalışmalarını titizlikle şekillendirip dergimizde yayınlamayı tercih eden kıymetli ilim adamlarımıza, sayı hakemlerimize ve emeği geçen herkese en kalbi duygularıyla teşekkür ederim .

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

*Doç. Dr. Vezir HARMAN*

*vharman@nku.edu.tr*

*From the editor...*

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

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

I would like to express my sincere thanks to those who spent effort in the formation of the sixteenth issue (8/2), to the precious scholars who preferred to publish their rigorous works in our journal and to the referees of the issue.

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

*Assoc. Prof. Dr. Vezir HARMAN*

*vharman@nku.edu.tr*



## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

---

### ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

---

#### **Bilginin Mahiyetine Dair Tartışmaya On Altıncı Yüzyıldan Bakmak: Kutbüddîn el-Îcî Örneği**

Following the Debate on Essence of Knowledge in Sixteenth Century: The  
Case of Qutb al-Dîn al-Îjî

Murat KAŞ

751-779

---

#### **Ortak Hadisler Bağlamında Ehl-i sünnet ve Şîa'ya Göre Firâset Rivayetinin Değerlendirilmesi II: Şîi Rivayetler**

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

Mustafa TATLI

781-805

---

#### **المنهج النقدي عند المحدثين من منظور علم النفس المعرفي**

Bilişsel Psikoloji Perspektifinden Muhaddislerde Tenkit Metodu  
The Critical Approach of Muhaddiths From the Perspective of Cognitive

Psychology

Asmaa ALBOGHA

807-841

---

#### **İslam Hukuku Açısından Örfî Nikâhın Değerlendirilmesi**

Evaluation of Traditional Marriage in terms of Islamic Law

Yusuf BULUTLU

843-878

---

#### **İlimler Tasnifi ve Tarihi Açısından Taşköprülüzâde'ye Göre Fıkıh ve Fıkıh Usûlü İlimleri**

Fiqh and Usûl Al-Fiqh According to Tashkopriẓāda in Terms of Classification  
and History of Sciences

Sümeyye ONUK DEMİRCİ

879-913

---

**Okul Öncesi Öğretmenlerinin Okul Öncesi Dönemde Din Eğitimi  
Hakkındaki Görüşleri Üzerine Bir Araştırma**

A Research on the Opinions of Pre-School Teachers about Religious Education  
in Pre-School Period

Salih AYBEY

915-958

---

**Medenî Sürelerde Mü'minlerin Maddiyatla İlişkilerine Yönelik Yapılan  
Uyarılar**

Warnings Regarding the Relationship of Believers with Materiality in Madani  
Surahs

Hasan KILIÇ

959-993

---

**İbn Debbâğ'ın Düşüncesinde Muhabbet Kavramı**

The Concept of Conversation in Ibn Debbâ's Thought

Ahmet AZ

995-1027

---

**Etkili Bir Vaaz İçin Edebiyatın İmkânlarından Yararlanmanın Önemi  
Üzerine -İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) el-Müdhiş Adlı Eseri Üzerinde-**

On the Importance of Benefiting from the Possibilities of Literature for an  
Effective Sermon - Specific to Ibn al-Jawzî 's Work Named al-Mudhish-

Adnan ARSLAN

1029-1058

---

**Suyûtî'nin Nazmu'd-Dürer Fî 'İlmi'l-Eser Adlı Elfiyye'sinin Hadis Usûlü  
Açısından Değerlendirilmesi**

An Evaluation of Suyûtî's Nazm al-Durar fî 'ilm al-asar Alfıyah in Terms of  
Hadith Method

Ramazan DOĞANAY

1059-1093

---

**Hanefî Hukuk Düşüncesinde Bâtıl veya Fâsid Satım Akdinden Sonra  
Gerçekleşen Teâtînin Hukuki Mahiyeti**

The Legal Nature of The Ta'âti Took Place After The Void/Bâtıl and  
Invalid/Fâsid Sales Contract in Hanafî Legal Thought

Ünal YERLİKAYA

1095-1121

---

**Kur'an'da "H-m-m" Fiilinin Kullanımları Üzerinden Yûsuf Suresi 24. Âyetin Değerlendirilmesi**

Evaluation of the 24th Verse of Yusuf Surah on the Uses of the Verb "Hm" in the Qur'ân

Hüseyin YAKAR

1123-1154

---

**Osmanlı Şeyhülislamalarının Siâye (Jurnalcilik) Konusundaki Fetvaları ve Hanefî Doktrinine Katkıları**

Fatwās of Ottoman Shaykh al-Islams on Si'āya (Delation) and Their Contribution to Hanafî Doctrine

Burak ERGİN

1155-1188

---

**Ahmet Muhtar Ömer ve "İlmu'd-delale" Adlı Eserinin Modern Arap Anlambilimindeki Yeri**

Ahmed Muhtar Omar and the Place of His Work "İlmu'd-dalâle" in Modern Arabic Semantics

Mansur TEYFUR

1189-1224

---

علة الاحتياج عند متقدمي المتكلمين ومسألة بقاء الأعراض: دراسة تحليلية نقدية للتقرير المشهور عند المتأخرين

Mütekaddimîn Kelâmcılarda İhtiyaç İleti ve Arazların Bekâsı Problemi: Müteahhirîn Dönemdeki Meşhur Anlatının Eleştirel Bir Analizi

The Cause of Dependence in Classical Kalam and the Persistence of Accidents: A Critical Analysis of the Post-Classical Account

Abdurrahman Ali MİHİRİĞ

1225-1273

---

**Habeş Yahudiliği: Falaşa Keşişler ve Habeş Hristiyanlığı Üzerinden Habeş Yahudiliğinin Nasıl Oluştuğuna Dair Bir Değerlendirme**

Abyssinian Judaism: An Evaluation of How Abyssinian Judaism Formed through the Falasha Monks and Abyssinian Christianity

Neslihan KURAN

1275-1300

---

**Memlûkler Döneminde Kudûs'te Niyâbetin ve Dört Kâdilkudâtlığın Kuruluşu**

The Formation of Niyâba and Four Chiefjudgeships in Mamluk Jerusalem

Muhammet Enes MİDİLLİ

1301-1327

---

**Siyasal İktidarın Kurucu Meşruiyet Temeli Olan Çoğunluk İlkesi Bağlamında Halifenin Kureyşliliği**

The Caliph's Qurayshism in the Context of the Majority Principle the Constitutive Legitimacy Basis of Political Power

Fatih Mehmet ALBAYRAK

1329-1362

---

**Osmanlı'dan Günümüze İstanbul Selâtin Camileri ve Görevlileri**

Istanbul Sultan Mosques and Its Staff from the Ottoman to the Present

İshak KIZILASLAN

1363-1396

---

**Cuâle'nin Bir Finansman Vasıtası Olarak Kullanılması: Karz Temini İçin Yapılan Ödül Vaadi (Cuâle ale'l-iktiraz)**

Ju'alah as a Means of Financing: Promising a Reward for Procuring Qard (Ju'alah ala al-iqtirad)

Muhammed Usame ONUŞ

1397-1428

---

**Maimonides'in Mantık Anlayışı Üzerine Bir Çözümleme**

An Analysis on Maimonides' Conception of Logic

Muhammet Nasih ECE

1429-1459

---

**Kadın ve Erkeklerin Kabir Ziyaretiyle İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi**

Evaluation of Narrations About The Visit of Men And Women to The Grave

Cemil Cahit Mollaibrahimoğlu

1461-1498

---

**İbn Abbas'ın Tefsir Kaynakları ve Tefsir Metodunun İncelikleri Üzerine**

Ibn Abbas's Sources of Tafsir and the Subtleties of the Tafsir Method

Mehmet YAŞAR

1499-1539

---

**Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin  
Öğretmenlik Uygulaması Dersine Yönelik Beklentileri**

Nevşehir Hacı Bektaş Veli University Faculty of Theology Students'  
Expectations for Teaching Practise Course

Hasan ÇETİNEL

1541-1575

---

**Kitâbe/Mükâtebe Metodunun Tarihçesi ve Kavramsallaşma Süreci**

The Origins and Development of Mukâtaba

Erdinç AHATLI - Selvi Raif MURAD

1577-1613

---

**İslâm Hukukunda Kadının Diyeti Meselesinin Fıkhî Yönden  
Değerlendirilmesi**

Evaluation of the Diyya of Women in Islamic Law from the Perspective of Fiqh

Fatiha BOZBAŞ

1615-1654

---

**KİTAP KRİTİĞİ/BOOK REVIEW**

---

Tayeb el-Hibri, The Abbasid Caliphate -A History-, Cambridge University  
Press, Cambridge 2021, xxviii + 330 sayfa, 3 harita, ISBN: 978-1-316-63439-4.

Ömer YILMAZ

1655-1660

---

**YAYIM İLKELERİ - PUBLICATION PRINCIPLES**

1661-1666

# tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2022, c. 8, s. 2: 751-779

## Bilginin Mahiyetine Dair Tartışmaya On Altıncı Yüzyıldan Bakmak: Kutbüddîn el-İcî Örneği

Following the Debate on Essence of Knowledge in Sixteenth Century: The Case of Qutb al-Dîn al-Îjî

**Murat KAŞ**

Dr. Öğr. Üyesi, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi,  
İslami İlimler Fakültesi, Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi ABD  
Assistant Professor, Kutahya Dumlupınar University, Faculty of Islamic Sciences,  
Department of Kalam and History of Islamic Sects  
muratkas16@gmail.com

**ORCID:** 0000-0002-8007-7651

**DOI:** 10.47424/tasavvur.1150983

### Makale Bilgisi | Article Information

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

**Geliş Tarihi / Date Received:** 29 Temmuz / July 2022

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 27 Eylül / September 2022

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2022

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atf / Citation:** Kaş, Murat . "Bilginin Mahiyetine Dair Tartışmaya On Altıncı Yüzyıldan Bakmak: Kutbüddîn el-İcî Örneği". Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi 8 / 2 (Aralık 2022): 751-779. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1150983>

**İntihal:** Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

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

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

CC BY-NC 4.0



## Öz

İslam düşüncesi, hangi gelenek içerisinde yer alırsa alsın on ikinci yüzyıldan sonraki düşünürlerin önemli bir kısmının İbn Sînâ (ö. 428/1037) şârihi olduğu bir sürecin içerisinde geçti. Bu olgu Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) sorunsallaştırma kabiliyetiyle birleşince, onun eleştirel okumaları, kendisinden sonraki kuşakları meşgul edecek *aporiaları* su yüzüne çıkarıp çözülmeyi bekleyen birer probleme dönüştürdü. Gerek ontoloji, epistemoloji ve aksiyolojinin kesiştiği birçok hususla yakından ilintili olması gerekse İslam düşünce geleneklerinin varlık anlayışlarının doğrudan yansıdığı bir problem alanı olması açısından bilginin mahiyeti, bunlar arasında önemli bir yere sahiptir. Râzî başta olmak üzere birçok düşünürün çözümlemelerinde görüldüğü üzere, Meşşâî felsefede bilginin ontolojisi, mahiyeti ve kategorisi, sistemin bütünü dikkate alındığında önemli meydan okumalarla karşılaşmaya elverişli unsurlar içermektedir. Buna bağlı olarak Şemseddin İsfahânî (ö. 749/1349), Teftâzânî (ö. 792/1390), Seyyid Şerîf Cürcânî (ö. 816/1413), Ali Kuşçu (ö. 879/1474), Devvânî (ö. 908/1502), Sadreddîn Deştékî (ö. 903/1498) gibi düşünürler gerek sorunun tespiti ve imalarının açığa çıkarılması gerekse çözüm teklifleri açısından tartışmayı daha ileri bir noktaya taşımışlardır. Elinizdeki çalışma işte bu birikimi tevarüs eden on altıncı yüzyıl düşünürü Kutbüddin el-Îcî'nin (ö. 955/1548) soruna yaklaşım biçimini analiz etmeyi amaçlamaktadır. Değerlendirmelerini özellikle Ali Kuşçu'nun, Devvânî'nin ve Deştékî'nin konuyla ilgili yorumları üzerinden yapan Îcî, bu düşünürlerin kategori sorununun çözümüne dair tekliflerini analiz etmek ve kendi yaklaşımını ortaya koymak suretiyle önemli katkılar sunmaktadır. Bu bağlamda Îcî, Ali Kuşçu'nun husûl-kıyâm ayırımını, Deştékî'nin dönüşüm teorisini çeşitli açılardan sorunlu bulmaktadır. Filozofların sisteminde bilginin gerçek anlamda nitelik kategorisinde yer alamayacağına dair Devvânî'nin iddiasının da tatmin edici olmadığını düşünen Îcî, hariçte var olan türsel hakikat ile fert arasındaki ilişkiyi yorumlayarak kategori sorununun çözümü için araçsallaştırmakta ve nesnenin mahiyetine özdeş olan cevherî anlamın, nefste araz olarak bulunan bilginin zihnî varlığına sahip bir parçası olabileceğini öne sürmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Kelam, Felsefe, Bilgi, Mahiyet, Kategori, Kutbüddîn el-Îcî

## Abstract

Islamic thought, no matter what tradition it belonged to, went through a process in which almost all thinkers after the twelfth century were also commentators of Avicenna (d. 428/1037). When this phenomenon combined with Fakhr al-Dīn al-Rāzī's (d. 606/1210) ability to problematize, his critical readings revealed the aporias and turned them into problems which would occupy the thinker's mind after him and waiting to be solved. The quiddity of knowledge has an important place among these, both in terms of being closely related to many issues where ontology, epistemology and axiology intersect and being a problem area where the Islamic intellectual traditions' conception of existence is directly reflected. As seen in the analyses of many thinkers, notably Rāzī, the ontology, quiddity and category of knowledge in Avicennian philosophy contain elements that are conducive to encountering important challenges when the system as a whole is taken into consideration. Accordingly, scholars like Shams al-Dīn al-Isfahānī (ö. 749/1349), al-Taftāzānī (ö. 792/1390), al-Sayyid al-Sharīf al-Jurjānī (ö. 816/1413), Alī al-Qūshjī (ö. 879/1474), al-Dawwānī (ö. 908/1502), Sadr al-Dīn al-Dashtakī (ö. 903/1498) have taken the discussion to a further point both in terms of identifying the problem and revealing its implications and proposing solutions. This study aims to analyze the sixteenth-century thinker Kutb al-Dīn al-Ījī's treatment of this problem who inherited the debates of past on the matter in question. He carries out his evaluations especially through the Alī al-Qūshjī (ö. 879/1474), al-Dawwānī (ö. 908/1502) and al-Dashtakī's comments on the subject. He makes important contributions by analyzing these scholars' solution offers concerning the problem of categorical status of knowledge and putting forward his own approach. He thinks that Alī al-Qūshjī's distinction between realization (*husūl*) and subsistence (*qiyām*), al-Dashtakī's theory of transformation and al-Dawwānī's offer to not put the knowledge under the category of quality are problematic from various aspects.

**Keywords:** Kalām, Philosophy, Knowledge, Essence, Categorical Status, Kutb al-Dīn al-Ījī



### Giriş: Şîrâz'lı Bir Ulema Ailesinin Bâb-ı Âlî'ye Uzanan Halkası

İslam tarihinin başlangıcından on üçüncü yüzyılın sonuna kadarki dönemlerini Emevî, Saffârî, Büveyhî, Kirmân, Şebankâre gibi Selçuklu emirlikleri ve Salgurlu hâkimiyeti altında geçiren Şîrâz, İran'ın birçok bölgesinde yıkıma yol açan Moğol istilasını çok zarar görmeden atlatan bir şehir oldu. Sonrasında İlhanlı hâkimiyetinin perçinlendiği Şîrâz, sarsıcı etkiler bırakan birtakım kıtlık ve yağmalara maruz kalsa da çok geçmeden toparlandı ve bu dönemde İslam coğrafyasının en gözde şehirlerinden biri haline geldi. On dördüncü yüzyılın ilk çeyreğinden sonuna kadarki kesitte İncûlu ve Muzafferî hanedanlarının kontrolünde bulunan bölge, 795/1393 yılında Timur'un (ö. 807/1405) egemenliğine girdi. Şehir Karakoyunlu ve Akkoyunlular'dan sonra 909/1503'te Safevîler'in eline geçti.<sup>1</sup>

Kutbüddîn el-Îcî, başlangıcı on dördüncü yüzyıl Şîrâz'ına uzanan bir ulemâ silsilesinin on altıncı yüzyıldaki halkasını temsil etmektedir. Dedesi Nüreddîn Muhammed b. Abdullah el-Mukrânî el-Îcî eş-Şâfiî (ö. 793/1391?), Şîrâz'ın İncûlu ve Muzafferî hanedanlarının kontrolünde olduğu, Timur'un henüz Şîrâz'ı almadığı; fakat çevre bölgelerde hâkimiyetini yaygınlaştırdığı dönemlerde yaşadı. Elde kesin bir veri olmasa da, Sistân'ın güneyinde yer alan Mukrân'a nisbet edilmesi, Şîrâz'a bu bölgeden gelmiş olma ihtimalini akla getirmektedir. Nüreddîn el-Îcî Hicaz ve Bilâd-ı Şâm başta olmak üzere İslam coğrafyasının çeşitli yerlerine seyahatlerde bulundu. Şam'da İbn Kesîr (ö. 774/1373) ve diğer âlimlerden ders aldı.<sup>2</sup> Zühd ve vera sahibi biri olarak bilindiği, ömründe kışın tek, yazın tek bir elbiseden başkasını giymediği söylenen, etkili hitabetiyle öne çıkan Nüreddîn el-Îcî, emir ve sultanlarda sözünü esirgemeyen bir mizaca sahipti.<sup>3</sup> Anlatıldığına göre Hürmüz valisi (daruga) Muhammed Şâh (?), kendisini yöneticilik işleriyle ilgilenmekten alıkoyan kötü alışkanlıklara kaptırdığında, Nüreddîn el-Îcî atına binip on beş günde

<sup>1</sup> Ayrıntı için bk. Osmangazi Özgüdenli, "Şîrâz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/182-184.

<sup>2</sup> Makrîzî, *Dürerü'l-ukûdi'l-ferîde fi terâcîmi a'yânî'l-müfîde*, thk. Mahmûd Celîlî (Beyrut: Dâru'l-Garbî'l-İslâmî, 2002), 3/352.

<sup>3</sup> Makrîzî, *Dürerü'l-ukûd*, 3/353.

Şîrâz'dan Hürmüz'e gitmiş, onun yanına girip uyarı ve nasihatte bulunmuş, hiçbir ikramını kabul etmeden de tekrar Şîrâz'a dönmüştür.<sup>4</sup>

Nûreddîn el-Îcî'nin Şîrâz'da Ali b. Mübarekşâh b. Ebi Bekr es-Sâvî'den (?) ders aldığı, Cüneyd el-Balyânî'ye (?) icazet verdiği belirtilmektedir.<sup>5</sup> Abdürrahim b. Abdülkerim es-Sıddıkî'nin (ö. 828/1425) Şîrâz'da hem Ali b. Mübarekşâh'tan hem de Adududdîn el-Îcî'den (ö. 756/1355) ders aldığına dair kayıt,<sup>6</sup> Nûreddîn el-Îcî'nin Adududdîn el-Îcî ile aynı ilmî çevrede bulunduğunun bir göstergesi olarak okunabilir. Îcî ailesinde ilmî gelenek Nûreddîn el-Îcî'nin dört oğlundan özellikle Safiyyüddîn (ö. 864/1460) ve Afîfüddîn el-Îcî (ö. 855/1451) kanalıyla devam etti. Safiyyüddîn el-Îcî'nin oğlu Mûnüddîn el-Îcî, Afîfüddîn el-Îcî'nin oğlu Kutbüddîn el-Îcî bu silsiledeki önemli halkaları oluşturmaktadır.<sup>7</sup> Aile fertlerinin Hicaz topraklarıyla olan bağı ve hayatlarının belirli dilimlerini bu bölgede geçirmiş olmaları diğer bir özellik olarak göze çarpmaktadır. Ailede, bir taraftan Seyyid Şerîf el-Cürçânî (ö. 816/1413) ve Devvânî'nin öğrencileri (ö. 908/1502) vasıtasıyla kelâmî/felsefî mirasın, diğer taraftan Zeynüddîn el-Hâfî (ö. 838/1435) ve Muhammed İbn Arrâk (ö. 933/1526) vasıtasıyla da tasavvufî düşünce ve pratiğinin alımlandığını görüyoruz. Bu bağlamda Kutbüddîn el-Îcî'nin temas halinde olduğu birikimi ortaya çıkarmak açısından söz konusu üç isimden ve beslendiği kaynaklardan burada kısaca bahsetmek yararlı olacaktır.

Hayatı Şîrâz, Şam, Halep, Kudüs, Hicaz hattında geçen Safiyyüddîn el-Îcî, Şîrâz'da babası dışında Tâceddîn el-Fârukî (?) ve İmâdüddîn el-Ġâlî'den (?); Horasan'da Rükneddîn el-Hâfî (ö. 834/1431), Celâleddîn Yusuf el-Hallâc'tan (?) ders aldı.<sup>8</sup> Tasavvufî terbiye ve eğitiminde, Zeynüddîn el-

<sup>4</sup> Makrîzî, *Dürerü'l-ukûd*, 3/353.

<sup>5</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yânî'l-mietî's-sâmine* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1993), 3/97.

<sup>6</sup> Makrîzî, *Dürerü'l-ukûd*, 2/190.

<sup>7</sup> Îcî ailesinin diğer fertleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karnî't-tâsi'* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992), 11/187-188.

<sup>8</sup> İbn Fehd, *Mu'cemüş-şüyûh*, thk. Muhammed ez-Zâhî (Riyâd: Dâru'l-Yemâme, 1982), 132; *ed-Dürü'l-kemîn bi-zeyli'l-İkdi's-semîn fî târihi beledi'l-emîn*, thk. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş (Beyrut: Dâru Hıdır, 2000), 2/824. İbn Fehd (ö. 885/1480) onun Horasan'da Seyyid Şerîf Cürçânî'den ders aldığından söz etmekte ise de (*Mu'cemüş-şüyûh*, 132; *ed-Dürü'l-kemîn*,

Hâfi'nin (ö. 838/1435) özellikle vurgulanan etkisinin yanında babasının, Rükneddîn el-Hâfi ve Sa'deddîn Ahmed el-Kûsî'nin (?) de adı geçmektedir. Mısır'da (ö. 806/1404), Bulkînî (ö. 805/1403), İbnül-Mülakkın (ö. 804/1401), İbrahim Tennûhî (Burhân eş-Şâmî) (ö. 800/1397) gibi âlimlerden; Mekke'de Kâdî Ali en-Nüveyrî (ö. 832/1429), Kâdî Cemâleddîn İbn Zahîre (ö. 817/1414), Şerîf Abdurrahman el-Fasî (ö. 827/1423) ve Ebu'l-Yümn et-Taberî'den (ö. 809/1406); Medine'de Zeynüddîn el-Merâği (ö. 816/1413), İbn Ferhûn (ö. 799/1397) ve Celaleddin Hucendî'den (ö. 802/1400) icazet aldı.<sup>9</sup> Kayıtlarda Ehl-i Sünnet akâidine dair yazdığı bir risaleden ve Şemseddin Tabedekânî'nin *Menâzilü's-sâirîn* şerhi üzerine yazdığı bir hâşiyeden söz edilmektedir.<sup>10</sup>

Şîrâz-Kâhire-Hicaz hattında hayat süren Afîfüddîn el-Îcî 790/1388 yılında İc'te dünyaya geldi. Kardeşi Safiyyüddîn el-Îcî'den ve Cürçânî'nin talebesi olan İzzeddin İbrahim el-Îcî'den (?) ders aldı.<sup>11</sup> Ayrıca Zeynüddîn Irâkî (ö. 806/1404), İbnü'l-Mülakkın, İbrahim Tennûhî, Burhâneddîn İbn Ferhûn'dan icazet aldı.<sup>12</sup> Biyografi kitaplarında Devvânî'den ders aldığına dair bir kayıt bulunmamakla birlikte Âlûsî (ö. 1270/1854) kelimelerle ilgili bir tartışmada ona "Devvânî'nin öğrencisi" vasfıyla göndermede bulunmaktadır.<sup>13</sup> Mekke'de vefat eden Afîfüddîn, Tirmizi'nin *Şemâil*'i ve Nevevi'nin *el-Erba'în*'i üzerine hâşiyeler yazmış, mevlîd-i nebî ile ilgili eserler kaleme almıştır.<sup>14</sup>

832/1429'da İc'te dünyaya gelen ve hayatı İc-Kirmân-Horasan-Hicaz hattında geçen Muînüddîn el-Îcî (ö. 905/1500), Molla Ali (?) ve Molla Muhammed el-Câcermî (ö. 464/1459) vasıtasıyla aileyi Seyyid Şerîf Cürçânî'ye bağlamaktadır. Babası Safiyyüddîn el-Îcî ve amcasının oğlu Kutbüddîn el-Îcî baş-

824), Sehâvî (ö. 902/1497) bunu ihtiyatla karşılamak gerektiği düşüncesindedir (*ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 4/135).

<sup>9</sup> İbn Fehd, *Mu'cemüş-şüüh*, 131-132; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 4/135-136; İbn Fehd, *ed-Dürrü'l-kemîn*, 2/824-825.

<sup>10</sup> İbn Fehd, *ed-Dürrü'l-kemîn*, 2/824; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 4/136; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin* (Beirut: Dâru İhyâü't-Türâsî'l-Arabî, 1951), 1/532.

<sup>11</sup> İbn Fehd, *ed-Dürrü'l-kemîn*, 1/319; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 9/126.

<sup>12</sup> Süyûtî, *Nazmü'l-îkyân fi a'yânî'l-a'yân*, nşr. Philip K. Hitti (New York: el-Matbaatü's-Süriyyetü'l-Amerikiyye, 1927), 163.

<sup>13</sup> Âlûsî, *Râhul-ma'âni fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-Kerîm ve's-seb'î'l-mesânî* (Beirut: İdâretü't-Tibâati'l-Müniriyye, ts.), 1/14.

<sup>14</sup> İbn Fehd, *ed-Dürrü'l-kemîn*, 1/319.

ta olmak üzere birçok düşünürden ders almıştır. Muînüddîn el-Îcî'nin kelâm ve felsefe alanında yazdığı *Risâle fî isbâti'l-meâdi'l-cismânî*, *Şuabü'l-îman*, *Tehâfütü'l-felâsife*, *Risâle fî takdîli'l-beşer ale'l-melek*, *Risâle fî imtinâi'l-hulfi'l-vaîd*, *Risâle fî'l-kelâmi'n-nefsî*, *Risâle fî beyânî'l-kader* başlıklı eserleri bulunmaktadır.<sup>15</sup>

### 1. Kutbüddîn el-Îcî'nin Hayatı

Kutbüddîn el-Îcî'nin hayatıyla ilgili en önemli kaynak, öğrenciliğini de yapmış olan Radıyyüddîn İbnü'l-Hanbelî'dir (ö. 971/1563). Tam adı Ebü'l-Hayr Kutbüddîn İsâ b. Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Hasenî el-Hüseynî el-Îcî eş-Şâfiî es-Safevî es-Sûfî'dir. Daha çok el-Kutb İsâ es-Safevî, Kutbüddîn İsâ es-Safevî ve Seyyid İsâ es-Safevî gibi adlarla anılmaktadır. Safevî nisbesi anne tarafından dedesi Safıyyüddîn el-Îcî'den dolayıdır. Dedesinin bu vasıfla anılması, şeriat ve tarikat yollarını yetkin bir şekilde birleştirmesiyle ilişkilendirilmiştir.<sup>16</sup>

900/1494'te dünyaya gelen Kutbüddîn el-Îcî, babası Afifüddîn el-Îcî'den (ö. 855/1451) sarf ve nahvin yanında fıkhıtan Abdülkerîm er-Râfiî'nin (ö. 623/1226) *el-Muharrer*'ini, mantıktan Seyyid Şerif Cürçânî'ye ait olup oğlunun Arapçaya tercüme ettiği, *el-Ğurre* ve *ed-Dürre* olarak isimlendirdiği *er-Risâletü's-suğrâ* ve *er-Risâletü's-kübrâ* metinlerini okudu.<sup>17</sup> Sonra Hint şehirlerinden Gucerât'ta Devvânî'nin öğrencisi Ebü'l-fazl el-Kâzerûnî'den (ö. 945/1538) altı yıl boyunca ders aldı.<sup>18</sup> Ondan *el-Muhtasarü'l-Müntehâ'yı*, Cürçânî haşiyesiyle birlikte *el-Mutavvel'i*, *Tavâli'ü'l-envâr* şerhini ve Devvânî

<sup>15</sup> Muînüddîn el-Îcî ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. İrfan Kuşcu, *Bir Müfessir Olarak Muînüddîn el-Îcî ve Câmiu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân İsimli Tefsirindeki Yöntemi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), 11-33.

<sup>16</sup> Radıyyüddîn İbnü'l-Hanbelî, *Dürrü'l-habebe fî târihi a'yânî'l-Haleb*, thk. Mahmûd Muhammed el-Fâhürî-Yahyâ Zekerıyyâ Abbâre (Dimaşk: Menşûrâtü Vizâretü's-Sekâfe, 1972), 1/1046.

<sup>17</sup> İbnü'l-Hanbelî, *Dürrü'l-habebe*, 1/1047.

<sup>18</sup> Gerek İbnü'l-Hanbelî gerekse İbnü'l-İmâd ve Necmeddîn el-Gazzî Kutbüddîn el-Îcî'nin Devvânî'ye yetiştiğinden ve ondan icazet aldığından söz etmektedir (İbnü'l-Hanbelî, *Dürrü'l-habebe*, 1/1049; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahhâri men zeheb*, thk. Abdülkadir Arnâut-Mahmud Arnâut (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986), 10/427; Necmeddîn Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâire bi-a'yânî'l-mietî'l-âşire*, nşr. Muhammed Ali Baydun (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 2/230.). İcî'nin doğum tarihi hicri 900 ise, Devvânî'nin vefat ettiği hicri 908'de 8 yaşında olan İcî'nin bu yaşta ondan icazet almış olması ve hayatının ilk dönemlerini Gucerât'ta geçirmiş olması gerekiyor.

hâşiyesiyle birlikte *Tecrid*'i okudu.<sup>19</sup> Kâzerûnî'den icazet aldıktan sonra ondan ayrıldı ve yine Hint topraklarında yaşayan Ebü'l-fazl el-Esterâbâdî'den (?) bir süre ders aldı. Îcî daha sonra Delhi'ye gidip Sultan İskender-i Lûdî'nin (ö. 923/1517) oğlu Sultan İbrahim Lûdî'nin (ö. 932/1526) huzurunda oradaki ulema ile bir araya geldi.<sup>20</sup> Sonra Mekke'ye gidip birkaç sene kaldı ve ardından Medine'ye gidip Ahmed b. Mûsâ en-Nebtî'nin<sup>21</sup> (ö. 937/1530) sohbetinde bulundu ve ondan hırka giydi. Nebtî ona kendisinin tasavvufî terbiyeyi Muînüddîn el-Îcî'den, onun babası Safiyyüddîn el-Îcî'den, onun da Zeynüddîn el-Hâfî'den aldığını söyledi.<sup>22</sup>

İbnü'l-Hanbelî, Îcî'nin Fahreddîn er-Râzî, Kâdî Beyzâvî ve Muînüddîn el-Îcî'nin tefsirlerinden seçerek ve kendi yorumlarını ekleyerek oluşturduğu *'Amme Cüz'ü Tefsîri*'ni kendisinden okuduğunu belirtmektedir.<sup>23</sup> 940/1534'te Halep'e giden, daha sonra Bâb-ı Âlî'ye yolculuk yapan Îcî'nin orada Ebussuûd (Hoca Çelebi) (ö. 982/1574) ile tartışmaları oldu. Kânûnî Sultan Süleyman (ö. 974/1566) ona ikramda bulundu.<sup>24</sup> Halep'e 949/1542 yılında döndü. İbnü'l-Hanbelî'nin aktardığına göre o yıl içinde Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149) *Şifâ*'sına yazdığı şerhi tamamlamak niyetinde olan Îcî, metni tashih amacıyla kendisine okutturdu. Kutbüddîn Îcî, Halep'te iken Bağdat'taki dostlarını ve salihlerin kabirlerini ziyaret etmeyi alışkanlık haline getirmişti.<sup>25</sup> Çok geçmeden Dimaşk'tan ziyaretine Şemseddîn Muhammed el-Îcî<sup>26</sup> (ö. 985/1577) geldi. Kutbüddîn Îcî, aralarında dostluk bağı bulunan Şemseddîn Îcî<sup>27</sup> ile birlikte Dimaşk'a gitmeye ve başka bir yolculuğa kadar orada onunla kalmaya karar verdi. İbnü'l-Hanbelî Kutbüddîn Îcî'nin kendisine bütün eserlerini okutma

<sup>19</sup> İbnü'l-Hanbelî, *Dürrü'l-habe*, 1/104-1048.

<sup>20</sup> İbnü'l-Hanbelî'nin anlatısına bakılırsa, Sultan İbrahim'in huzurunda kendisine *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta vahdet-kesret bahsinde geçen bir mesele sorulmuş ve tartışmada üstün gelince sultan kendisine ikramda bulunmuştur (*Dürrü'l-habe*, 1/1048-1049).

<sup>21</sup> Hayatı için bk. Sehâvî, *et-Tuhfetü'l-latîfe fî târihi'l-Medîneti's-Şerîfe*, nşr. Es'ad Trabzûnî el-Hüseynî (Kâhire 1980), 1/269-270.

<sup>22</sup> İbnü'l-Hanbelî, *Dürrü'l-habe*, 1/1050.

<sup>23</sup> İbnü'l-Hanbelî, *Dürrü'l-habe*, 1/1050-1051.

<sup>24</sup> İbnü'l-Hanbelî, *Dürrü'l-habe*, 1/1051.

<sup>25</sup> İbnü'l-Hanbelî, *Dürrü'l-habe*, 1/1053.

<sup>26</sup> Hayatı için bk. Necmeddîn Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâire*, 3/33-35.

<sup>27</sup> Muhammed Râgıb el-Halebî, *Îlâmü'n-nübelâ bi-târihi Halebi's-Şehbâ'*, nşr. Muhammed Kemal (Halep: Dâru'l-Kalemî'l-Arabî, 1989), 6/53.

icazeti verdiğiinden söz etmektedir.<sup>28</sup> Şâzeliyye tarikatının Arrâkıyye kolunun kurucusu olan Muhammed İbn Arrâk'a (ö. 933/1526) son derece bağlı olduğu söylenen Kutbüddîn İcî, 955/1548 senesinde -diğer bir kayda göre 953/1546 senesinde- vefat etti<sup>29</sup> ve Mekke'de Abdullah b. Zübeyr'in (ö. 73/692) darağacına asıldığı, sadat-ı sūfiyye'nin kabirlerinin bulunduğu yere defnedildi.<sup>30</sup> İbnü'l-İmâd (ö. 1089/1679) onun dönemin ender düşünürlerinden (e'âcîbü'z-zamân) olduğunu ifade etmektedir.<sup>31</sup> Kendisinden ders alan öğrenciler arasında İbn Kâsım el-Abbâdî (ö. 994/1686), Radıyyüddîn İbnü'l-Hanbelî (ö. 971/1563), Muhammed b. Hüseyin el-Esedî (ö. 968/1561), Muhammed et-Terûsî (?), Halil b. Sultan Hüsâmeddîn el-İsfahânî (ö. 951/1544) bulunmaktadır.<sup>32</sup>

## 2. Kutbüddîn el-İcî'nin Eserleri

Kutbüddîn el- İcî'nin dil, mantık, tefsir, hadis, kelâm gibi alanlarda kaleme aldığı aşağıdaki eserlerin ilk üçü hariç diğerleri yazma halindedir.<sup>33</sup>

1. *Şerhu'l-Gurre fi'l-mantık*: Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin Farsça kaleme aldığı *er-Risâletü's-suğra* adlı mantık eserinin oğlu Muhammed Nüreddîn el-Cürcânî (ö. 838/1434) tarafından yapılan ve *el-Gurre fi'l-mantık* olarak isimlendirilen tercümesi üzerine yazılan bir şerhtir.<sup>34</sup>

<sup>28</sup> İbnü'l-Hanbelî, *Dürrü'l-habe*, 1/1052.

<sup>29</sup> Vefat tarihini İbnü'l-Hanbelî 955 olarak verirken (*Dürrü'l-habe*, 1/1053), Kâtip Çelebi iki yerde 953 (*Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts., 2/1198, 1989), iki yerde 955 (2/1299, 1374) olarak vermektedir.

<sup>30</sup> İbnü'l-Hanbelî, *Dürrü'l-habe*, 1/1053.

<sup>31</sup> İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 10/428.

<sup>32</sup> İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 10/515, 637; İbnü'l-Hanbelî, *Dürrü'l-habe*, 1/1050-1052; Necmeddîn Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâire*, 2/231; Muhammed Râgıb el-Halebî, *İ'lâmü'n-nübelâ*, 5/502.

<sup>33</sup> Eserlerin listesi için bk. İbnü'l-Hanbelî, *Dürrü'l-habe*, 1/1052; Necmeddîn Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâire*, 2/230-231; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hedıyyetü'l-ârifîn*, 1/810; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 2/598; Zirikli, *Kâmûsu'l-a'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2022), 5/108.

<sup>34</sup> Eser Necmeddîn Hızır el-Hablerüddî'nin (ö. 850/1446) şerhiyle birlikte tahkiksiz olarak basılmıştır. *Şerhu'l-Gurre fi'l-mantık*, nşr. Alber Nusri Nâdir (Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1983), 101-228.

2. *Risâle fi lâmi't-ta'rif*: Eser harf-i tarif konusunu dil, mantık ve vaz' ilimleri açısından ele alıp tartışmaktadır.<sup>35</sup>

3. *Tefsîru cüz'i'n-Nebe'*: Kur'ân-ı Kerim'in Nebe' ile Gâşiye sureleri arasındaki bölümünün tefsiridir.<sup>36</sup>

4. *Şerhu'l-Fevâidi'l-Gıyâsiyye*: Adudüddîn el-Îcî'nin belagata dair yazdığı eserin şerhidir. İbnü'l-Hanbelî eserin tamamlanmadığına işaret etmektedir.<sup>37</sup>

5. *Hâşiye 'alâ tefsîri evâilî'l-Kâdî*: Kâdî Beyzâvî'nin tefsirinin Fâtiha suresini içeren kısmı üzerine yazılmış bir haşiyedir.<sup>38</sup>

6. *Muhtasaru'n-Nihâye fi garîbi'l-hadîs*: İbnü'l-Esîr'in (ö. 606/1210) hadislerdeki nadir kelimeleri açıkladığı eserin muhtasarıdır.<sup>39</sup>

7. *Şerhu's-Şifâ bi-ta'rifî hukûki'l-Mustafâ*: Kâdî İyâz'ın Hz. Peygamber sevgisine dair yazdığı eserin şerhidir.<sup>40</sup>

8. *Hâşiye 'alâ Şerhi't-Tecrîd*: Nasîruddîn et-Tûsî'nin (ö. 672/1274) *Tecrîdü'l-akâ'id*'inin Ali Kuşçu tarafından yapılan şerhi üzerine yazılmış bir haşiyedir.<sup>41</sup>

<sup>35</sup> Eser makale konusu olarak çalışılıp tahkik edilmiştir. Bk. Muhammed b. Ali Dağrîrî, "Risâle fi lâmi't-ta'rif li-İsâ es-Safevî", *Mecelletü Câmîati Ümmi'l-Kurâ li-Ulûmi'l-Lügâti ve Âdâbihâ*, 1 (2009), 13-70.

<sup>36</sup> Eser yüksek lisans tezi olarak çalışılıp tahkik edilmiştir. Bk. Abdülazîz Cabbâr Ahmed, *Nebe' Suresi'nden Gâşiye Suresi'ne Kadar Bulunan Surelerin Tahlil ve Tahkiki: Safevî Tefsîri Örneğinde* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016).

<sup>37</sup> Eserin tespit edebildiğimiz bir nüshası Millet Kütüphanesi Feyzullah Efendi 1834 numarada kayıtlıdır.

<sup>38</sup> Eserin tespit edebildiğimiz iki nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Murad Molla 243 ve Köprülü Kütüphanesi Fazıl Ahmed Paşa 182 numarada kayıtlıdır.

<sup>39</sup> Herhangi bir nüshasını tespit edemediğimiz esere yapılan atıflar için bk. İbnü'l-Hanbelî, *Dürrü'l-habe*, 1/1052; Necmeddîn Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâire*, 2/230; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab*, 10/428; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/810; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 2/598; Zirikli, *Kâmûsu'l-a'lâm*, 5/108.

<sup>40</sup> Eserin tespit edebildiğimiz bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi 487 numarada kayıtlıdır.

<sup>41</sup> Eserin tespit edebildiğimiz bir nüshası Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi 532 numarada kayıtlıdır.

9. *Hâşiye 'alâ Cem 'l-cevâmi'*: Tâceddîn Sübkî'nin (ö. 771/1370) akîde ve usul konularını bir araya getirdiği *Cem 'u'l-cevâmi'* adlı esere Celâleddîn Mahallî (ö. 864/1459) tarafından yazılan şerh üzerine yazılmış bir hâşiyedir.<sup>42</sup>

10. *Şerhu'l-Kâfiye*: İbn Hâcib'in (ö. 646/1249) nahiv eseri *el-Kâfiye* üzerine yazılmış bir şerhtir.<sup>43</sup>

11. *Hâşiye 'ale'l-Fevâidi'z-ziyâiyye*: Molla Câmi'nin (ö. 898/1492) *el-Kâfiye* üzerine yazdığı şerhin hâşiyesidir.<sup>44</sup> Eserin girişinde hicri 951 yılında yazıldığına dair bir kayıt mevcuttur.

12. *Risâle fi'l-hamd*: Hamd kavramının farklı açılardan ele alındığı bir eserdir.<sup>45</sup>

13. *Risâle fi ictimâ 'i'n-nakîzeyn*: İki zıddın bir araya gelmesi sorununu tartışan bir eserdir.<sup>46</sup>

14. *Ünmûzecü'l-'ulûm*: Tefsir, hadis, kelim, fıkıh, dil, mantık gibi alanlarda tartışma konusu olan çeşitli problemlerin bir araya getirilip tahlil edildiği bir eserdir.<sup>47</sup>

Bunların dışında Kutbüddîn İcî, *Hâşiye 'alâ Şerhi't-Tecrîd* başlıklı eserinde *Şerhu'l-Mevâkıf* üzerine yazdığı bir hâşiyeye atıfta bulunmaktadır.<sup>48</sup> Yine kaynaklarda Kutbüddîn İcî'ye *Şerhu'l-hadîsi'l-evvel mine'l-Câmi 'i's-sâhîh li'l-Buhârî*

<sup>42</sup> Eserin bir nüshası Princeton Üniversitesi İslam Yazmaları Garrett 3858Y'de kayıtlıdır.

<sup>43</sup> Eserin tespit edebildiğimiz nüshaları Beyazıt Devlet Kütüphanesi Beyazıt 6498; Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 3074, Carullah 1928, Şehid Ali Paşa 2460, Fatih 4990; Topkapı Emanet Hazinesi 1885; Burdur İl Halk Kütüphanesi 152 numarada kayıtlıdır.

<sup>44</sup> Eserin tespit edebildiğimiz nüshaları Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa 2368 ve 2379, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi 37 numarada kayıtlıdır.

<sup>45</sup> Eserin tespit edebildiğimiz nüshaları Beyazıt Devlet Kütüphanesi Beyazıt 6498; Burdur İl Halk Kütüphanesi 1553-03 ve Câmi'atü'l-Meliki's-Suûd 3488 numarada kayıtlıdır.

<sup>46</sup> Eserin tespit edebildiğimiz bir nüshası Beyazıt Devlet Kütüphanesi Veliyyüddîn Efendi 269 numarada kayıtlıdır.

<sup>47</sup> Eserin tespit edebildiğimiz nüshaları Beyazıt Devlet Kütüphanesi Beyazıt 6140; Süleymaniye Kütüphanesi Hasan Hüsnü Paşa 106; Burdur İl Halk Kütüphanesi 452-01; Kastamonu Yazma Eserler Kütüphanesi 1350 numarada kayıtlıdır.

<sup>48</sup> Kutbüddîn el-İcî, *Hâşiye 'alâ Şerhi't-Tecrîd* (Kayseri: Râşid Efendi Kütüphanesi, 532), 4<sup>a</sup>, 7<sup>a</sup>.



başlıklı bir eser nispet edilmektedir.<sup>49</sup> Katip Çelebi başka hiçbir kayıta yer almayan *Risâle fi't-teşrîh* başlıklı bir eseri Îsâ es-Safevî'ye nispet etmektedir.<sup>50</sup> *Risâle fi mes'eleti'l-kader* başlığıyla Kutbüddîn Îcî'ye nispet edilerek yayımlanan<sup>51</sup> eser ise risâlenin girişinde yer alan 'Muînüddîn b. Safiyyüddîn' ifadesinden de açıkça anlaşılacağı üzere amcazâdesi Muînüddîn el-Îcî'ye aittir. Kastamonu Yazma Eserler Kütüphanesi 1350 numarada *Risâle fi reddi'l-ağyâr 'an mezhebi'l-muhtâr* adıyla kayıtlı olan ve katalog kaydında Kutbüddîn Îcî'ye nispet edilen eser de -risalede Muînüddîn b. Safiyyüddîn şeklinde açıkça belirtildiği üzere- amcazâdesi Muînüddîn el-Îcî'ye aittir. Beyazıt Devlet Kütüphanesi Veliyyüddîn Efendi 1550 numarada *Nazmü'l-ale'l-mürşidî* adıyla kayıtlı olan ve katalog kaydında Kutbüddîn Îcî'ye nispet edilen eser, Ahmed b. Muhammed el-Hamevî'ye (ö. 1098/1687) ait *ed-Dürretü'-semîne fi hükmi'l-salât fi's-sefine* başlıklı eserdir. Princeton Üniversitesi İslam Yazmaları Garret n. 3117Y'de *el-Hadratü'l-ulyâ* başlığıyla Kutbüddîn Îcî adına kayıtlı olan eser müellifin *Tefsîru cüz'i'n-Nebe'* adlı eseriyle aynıdır.

### 3. Bilginin Mahiyetine Dair Tartışmanın Arka Planı

Bilginin mahiyetiyle ilgili tartışmaların on ikinci yüzyıldan sonraki seyri, İbn Sinâcî ontoloji ile epistemoloji arasındaki gerilim noktalarının açığa çıktığı soru ve sorunların ön plana çıktığı bir izleğe sahip oldu. Vücut-mahiyet ayırımı, epistemolojideki yansımaları, 'bir şeyi bilmek o şeyin mahiyetini bilmektir' cümlesiyle buldu. Mahiyetin zihne alınması, araz olan bilgi ile cevher olan nesnesi arasındaki ilişkiyi çözülmeyi bekleyen bir soruna dönüştürdü. Bu da düşünürleri, böyle bir durumda suretin hem cevher hem araz olması gerektiğine dair meydan okumayla karşı karşıya bıraktı. İbn Sinâcî mahiyet özdeşliği düşüncesinin dışında, bilginin misal/şebek olduğu ya da salt izâfet olduğu şeklindeki yaklaşımlar kendini gösterdi. İbn Sinâcî dizge içerisinde sorunun nasıl çözülebileceği sorusuna kafa yoran düşünürler ise çeşitli tekliflerde bulundular. Tartışmaların özellikle Fahreddîn er-Râzî'nin İbn Sinâcî sisteme dair ayrıntılı çözümlemesiyle birlikte ivme kazandığını söylemek

<sup>49</sup> Zirikli, *Kâmûsu'l-a'lâm*, 5/108.

<sup>50</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/853.

<sup>51</sup> Velid Tavîne Abdülhamza-Furât Semîr Ferec, "Risâle fi mes'eleti'l-kader", *Mecelletü'l-câmia el-İrâkiyye*, 43/2 (2019), 236-257.

mümkündür. O, İbn Sînâ'nın bilgiyi farklı şekillerde tanımlamasına yönelik eleştirisini<sup>52</sup> husûl, temessül ve ittihâd kavramlarına dair bir sorgulamayla<sup>53</sup> birlikte bilginin mahiyetine dair bir soruşturmaya taşdı.<sup>54</sup> Mahiyet tartışması bilginin kategorisiyle ilgili problemi içerecek şekilde genişledi. Böylece tartışma, -esasında İbn Sînâ'nın da farkında olduğu<sup>55</sup> bilginin hem dıştaki nesneye mahiyet açısından eşit bir suret hem de araz olmasıyla ilgili açmazı (*aporia*) sonraki kuşaklar tarafından çözülmeyi bekleyen bir sorunsala dönüştürdü. Fahreddîn er-Râzî gibi bilgiyi suret, husûl, özdeşlik gibi İbn Sinacı kavramların ve sistemin tamamen dışında kalarak tanımlama imkânından söz eden düşünürlerin yanında, güçlü özdeşlik (*ittihâd*) fikrinden zayıf özdeşlik (*ittisâl*) fikrine doğru bir geri çekilişin tarafında yer alan Nasîruddîn et-Tûsî ve Kutbüddîn er-Râzî (ö. 766/1365) gibi düşünürler çıktı.<sup>56</sup> Sonraki süreçte Teftâzânî'den Cürcânî'ye, Ali Kuşçu'dan Devvânî'ye, Sadreddîn Deşteki'den Molla Sadrâ'ya konuyla ilgilenen birçok düşünür sorunun çözümü için farklı önerilerde bulundu.<sup>57</sup> On altıncı yüzyılın başında yaşayan Kutbüddîn el-Îcî, özellikle Ali Kuşçu'nun, Devvânî'nin ve Deşteki'nin tekliflerinin hemen akabinde sorunla yüzleşen düşünürlerden biri oldu. Ali Kuşçu hem suretin zi-

<sup>52</sup> Râzî'nin farklı tanımların varlığına dair eleştirisi için bk. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, thk. Muhammed Mutasım el-Bağdâdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990), 1/444.

<sup>53</sup> Râzî'nin bu kavramlar bağlamındaki değerlendirme ve eleştirileri için bk. *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, nşr. Ali Rıza Nefezâde (Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî), 1383, 2/234-244. İbn Sînâ'da bilginin mahiyetine dair tartışmanın husûl ve ittihâd kavramları etrafında yapılan bir analizi için bk. Ömer Türker, *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 45-82.

<sup>54</sup> Râzî'nin eleştirileri için bk. Şaban Hakkı, "Fahreddîn er-Râzî'nin Bilgi Teorisi", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddîn er-Râzî*, ed. Ömer Türker-Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 428-432. Yazar Râzî'nin eleştirilerinin yeterince başarılı olmadığı düşüncesindedir. Râzî'nin argümanlarını tek tek ele alıp zayıf ve güçlü yönleriyle değerlendirmek anlamlı olmakla birlikte, bir bütün olarak bakıldığında onun İbn Sinacı sistemde ontoloji ile epistemoloji arasındaki boşlukların farkında olduğunu söylemek gerekir.

<sup>55</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ el-İlâhiyyât*, 1/140-144.

<sup>56</sup> Özdeşlik tartışması için bk. İbrahim Halil Üçer, "Özdeşlikten Temsile: İbn Sînâ'ya göre İnsanî Nefs'te Bilen-Bilinen Özdeşliği Sorunu", *Nazariyat: İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 4/2 (2018), 1-54.

<sup>57</sup> Çözüm teklifleri için bk. Murat Kaş, "Zihni Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alınlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 4/3 (Ekim 2018), 69-78.

hindeki varlığı hem de bilginin kategorisiyle ilgili sorunu husûl ile kıyâm arasında yaptığı ayırımla aşmaya çalıştı. Devvânî'ye göre filozofların hariçteki nesne ile zihindeki sureti arasında kurduğu mahiyet özdeşliği, onların bilgiyi gerçek anlamda nitelik kategorisine yerleştirmelerine engel teşkil etmektedir.<sup>58</sup> Destekî ise varlığın mahiyete önceliği fikrini araçsallaştırmak suretiyle hariçteki nesnenin zihne alındığında kategorisinin değiştiğini söylemenin mümkün olduğunu ileri sürdü.<sup>59</sup> Kutbüddîn el-Îcî bu iddiaların çeşitli açılardan sorunlu olduğunu ileri sürerek farklı bir çözüm teklifinde bulunmuştur.

#### 4. Kutbüddîn el-Îcî'nin Yorumu ve Yaklaşımı

Kutbüddîn el-Îcî, Seyyid Şerîf Cürçânî'nin Farsça kaleme aldığı *er-Risâletü's-suğra* adlı mantık eserinin oğlu Muhammed Nûreddîn el-Cürçânî tarafından yapılan ve *el-Gurre fi'l-mantık* olarak isimlendirilen tercümesi üzerine yazdığı şerhte, duyuşal idrake konu olan varlıkların suretlerinin, tikel ve tümel bütün makul anlamların meydana geldiği şeye zihin denildiğinden ve onda bulunan bu şeye bilgi, idrak, tasavvur, marifet gibi birtakım isimler verildiğinden söz etmektedir.<sup>60</sup> Îcî'nin bu ifadeleri Cürçânî'nin *et-Ta'rîfât*'ında yer alan zihin tanımlarıyla<sup>61</sup> birlikte düşünüldüğünde, bununla hem nefsin kendisini hem de iç ve dış duyularla birlikte aklî idraki kapsayan geniş bir anlam ağına referansta bulunduğunu söylemek mümkündür. Fakat bu tanımlar, içerdikleri kavramlara farklı düşünce gelenekleri tarafından yüklenen anlamlardan bağımsızlaştırılarak ele alındığında herhangi bir ayrıştırıcı yönü

<sup>58</sup> Devvânî'nin bazı kelimacılar tarafından benimsenen 'bilginin ayrıştırmayı sağlayan bir sıfat olması' tarifıyla ilgili eleştirisinin analizi için bk. Mustafa Bilal Öztürk, "Bir Bilgi Tanımının Eleştirisi: Devvânî'nin Risâle fi Ta'rîfi'-ilm Bağlamında", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 25/2 (Aralık 2021), 834-841.

<sup>59</sup> Söz konusu yaklaşımların ayrıntısı için bk. Murat Kaş, "Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı", 70-76.

<sup>60</sup> Kutbüddîn el-Îcî, *Şerhu'l-Gurre fi'l-mantık*, 104. Mantıksal ve epistemolojik açıdan bilgiyle ilgili tartışmaların on beşinci yüzyıldaki görünümünü Hüsam Çelebi (ö. 926/1520) ve Hatipzâde (ö. 901/1496) bağlamında ele alan bir çalışma için bk. Mustafa Bilal Öztürk, "Eleştirinin Eleştirisi: Bilgi Tanımı Bağlamında Hüsam Çelebi'nin Hatibzâde Tenkidi", *Eskişeni*, 46 (Mart 2022), 145-168.

<sup>61</sup> Cürçânî'nin verdiği iki tanım şu şekildedir (*Mu'cemü't-Ta'rîfât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî (Kâhire: Dâru'l-Fazîle, ts.), 94):

الذهن قوة للنفس تشمل الحواس الظاهرة والباطنة معدة لاكتساب العلوم.  
الذهن هو الاستعداد التام لإدراك العلوم والمعارف.

olmayan nötr ifadelerden ibarettir. Bu açıdan bakıldığında bir mantık kitabının girişindeki bu ifadeleri bütün yaklaşımlar tarafından kabul edilebilecek genel-geçer bir tanımlama olarak okumak mümkündür. İcî'nin asıl tartışmayı Ali Kuşçu'nun *Tecrîd* şerhi üzerine yazdığı haşiyede yaptığı görülmektedir. Ali Kuşçu, zihni varlık savunucularının bir argümanına yer verirken şöyle demektedir:

Biz hariçte var olmayan şeyleri tasavvur ediyoruz. Bilgi [mahiyeti açısından] ister bir şeyin suretinin zihinde meydana gelmesi ister akleden ile akledilen arasındaki özel bir ilişki (izâfet) ister izafete sahip bir sıfat olsun, bir şeyi kavranılması, akledilmesi ve zihinde ayrışması için akleden ile akledilen arasında bir ilişki (taalluk) olması gerekir. Akleden ile salt yokluk arasında bir ilişki zorunlu olarak imkânsız olduğuna göre, akledilen şeyin mutlak olarak bir çeşit varlığı olmalıdır. Bu şey hariçte olmadığına göre zihindedir.<sup>62</sup>

Bu argümanın *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta nakledildiğine<sup>63</sup> işaret eden Kutbüddîn İcî'ye göre, Ali Kuşçu bunu zihni varlığın ispatına yönelik bir delil olarak görmekle birlikte, bilginin zihni varlığın kendisi olduğunu gösteren bir delil olmadığına dikkat çekmektedir.<sup>64</sup> Bu ise bilgi ile zihni varlığın ayrıştırılması gerektiği sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Bu durumda zihinde bir suretin varlığını kabul etmek, bilginin mahiyetini ve özünü bu suretin kendisiyle özdeşleştirmeyi gerektirmemektedir. Çünkü suretin kendisi şart olup bilgi, bilen ile bilinen arasındaki ilişkinin kendisi ya da bir sıfat olabilir. İcî'ye göre filozoflar bilginin suretin kendisi, söz konusu ilişkinin ise onun gereği olduğu fikrini ilave etmek suretiyle bu argümanda zihni varlıkla bilgiyi eşitlemişlerdir. Aksi halde tek başına zihni varlığın tahakkuku, bilginin zihni varlık, yani suretin kendisi olduğunu söylemeyi gerektirmemektedir. İcî, bu yargısını destekleyecek birkaç örnek sunmaktadır. Buna göre Fahreddîn er-Râzî zihni varlığı kabul etmekle birlikte bilginin izâfet olduğu görüşünü benimsemiştir.<sup>65</sup> Edilgi (infiâl) ancak suretin zihinde meydana gelmesiyle oluşmasına rağmen, bazılarına göre bilgi suretin kendisi değil, edildir. Yani suretin varlığı bilgiyi

<sup>62</sup> Ali Kuşçu, *Şerhu Tegrîdi'l-Akâid: Şerhu'l-cedîd*, thk. Muhammed Hüseyin ez-Zârîi er-Rıdâi (Kum: İntişârât-ı Râid, 1393), 127.

<sup>63</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (İstanbul: Dâru't-Tıbbâati'l-Âmire, 1266), 100.

<sup>64</sup> Kutbüddîn el-İcî, *Hâşiye 'alâ Şerhi't-Tegrîd*, 52b.

<sup>65</sup> Kutbüddîn el-İcî, *Hâşiye 'alâ Şerhi't-Tegrîd*, 52b.

suretin kendisiyle özdeşleştirmeyi gerektirmez, zira bilgi, suretin varlığının zihinde oluşturduğu edilgi olabilir. Diğer taraftan Tanrı'nın bilgisini ezeli kabul eden Eş'arîlere göre bilgi izafete sahip bir sıfattır. Çünkü onlar arasında yaygın ıstılahî kullanıma göre izafet itibarı olup ezeliğe elverişli değildir. Bu durumda onlara göre bilgi mahiyeti açısından izâfet değil, izafete sahip bir sıfat olmaktadır.<sup>66</sup> Îcî, Eş'arîlere göre bilginin izafete sahip sıfat olmasıyla ilgili bu örneği bilgide suretin varlığının bilgiyi suretin kendisiyle özdeşleştirmeyi gerektirmediğine dair diğer bir örnek bir olarak sunmaktadır. Buna göre bilgi mahiyeti açısından ne salt izafet ne de salt bir sıfat değildir, hem izafet hem de sıfat olmak onun mahiyetinin bir parçasıdır. Böylece Îcî, zihnî varlık kavramının yalın olarak kullanılmasının bilginin mahiyeti ya da kategorisiyle ilgili bir ayırıştırma sağlamayacağına işaret etmektedir.

Ali Kuşçu, Tûsî'nin zihinde mevcut olan şeyin niteliğiyle ilgili ifadesini yorumlarken şöyle demektedir:

[Tûsî şöyle dedi]: "Zihinde var olan şey, birçok gerek (levâzım) açısından [hariçteki şeyden] farklı olan bir surettir.

[Tûsî'nin] bu [ifadesi, zihnî varlığı inkâr edenlerin şu] akıl yürütmesine karşı verilmiş bir cevaptır: "Şeylerin zihinde varlıklarının olması halinde, sözgeliimi sıcaklık ve soğukluk zihinde meydana geldiğinde zihnin sıcak ve soğuk olması gerekir (...)"

1. Cevabın takriri ise şöyledir: [Hariçteki] şeylerin kendilerinin o mahalde (zihinde) bulunması, mahallin bunlarla nitelenmesini gerektirir. Haricî şeylerin suret ve eşbâh'ının zihinde bulunması ise bunu gerektirmez. Zihinde var olan şey onların suretleri ve eşbâhıdır, kendileri değildir. Dolayısıyla zihnin onlarla nitelenmesi gerekmez. Çünkü suret ve şebah, gerekler açısından hariçteki şeye eşit değildir, bilakis birçoğu açısından ondan farklıdır. (...)

2. [Zihnî varlığı savunanlar tarafından] buna şöyle cevap verildi: Zihinde var olan şey sıcaklık ve soğukluğun, kezâ dağın ve gökyüzünün mahiyetidir. Fakat bunlar [zihinde] gölge (zillî) bir varlıkla mevcuttur. Sıcaklığın mahallinin sıcaklıkla nitelenmesi ise onun aynî varlığıyla ilgilidir. (...) Kısacası ister akledilir suretler gibi tümel ister duyulur suretler gibi tikel olsun zihnî suret-

<sup>66</sup> Kutbüddîn el-Îcî, *Hâşiye 'alâ Şerhi't-Tecrid*, 52b.

ler, her ne kadar kendi olmaklığı bakımından mahiyetin gerekleri açısından haricî suretlerle ortak olsa da, [haricî ve zihnî] iki varlıktan herhangi birinin hususiyetine bağlı olan [varlığın] gerekleri açısından haricî suretlerden farklıdır.<sup>67</sup>

Ali Kuşçu, bu pasajda Tûsî'nin zihnî varlığı reddedenlere karşı verdiği tek cümlelik cevabı tartışma üslubu içerisinde açıklarken iki farklı şekilde yorumlanmaya elverişli bir ifade kullanmaktadır. Nitekim İcî'ye göre (1) numaralı cevap, mahiyet özdeşliğini reddedip misal ve şebeh görüşünü benimseyenlerin verebileceği bir cevabı yansıtıyor gibi görünmektedir. Bu cevapta yer alan 'şebeh' kelimesini zihinde yer alması açısından bir şeyin mahiyeti için kullanılabilme imkânını bir an için düşünssek bile, ibarenin devamında yer alan 'kendileri değildir' ifadesi buna engel olmaktadır. Dolayısıyla burada şeylerin aynı ile kastedilen, onların mahiyetleri olmalıdır, haricî varlıkları değil.<sup>68</sup> (2) numaralı cevapta ise mahiyet özdeşliği açıkça belirtilmektedir. İcî, Tûsî'nin bu ifadesinde 'varlıkların mahiyetlerinin zihinde buldukları' fikrinin olumlandığını düşünmektedir.<sup>69</sup> Ona göre Tûsî'nin cümlesinde yer alan 'gerekler'den kasıt, varlığın gerekleridir ve bununla mahiyetin gereklerini dışarıda bırakmak istemiştir. Ayrıca Ali Kuşçu'nun (1) numaralı cevaptaki sunumunun aksine, filozoflar suret kelimesiyle şebeh ve misali kastetmezler. Burada kastedilen, bir şeyin hakikati ve onu o yapan şeydir. İcî, suretle ilgili bu ifadesini "her cismin bir doğası, maddesi, sureti ve arazları vardır. (...) Cismin sureti onu o şey yapan mahiyetidir"<sup>70</sup> şeklindeki İbn Sînâcı açıklamayla desteklemektedir.<sup>71</sup>

İcî'ye göre, zihnin sıcaklık, soğukluk gibi şeyleri kabule elverişli olmadığı için bunları idrak etmesinin ne zihnin bunlarla nitelenmesini ne de iki zıt şeyin zihinde bir araya gelmesini gerektirmeyeceği şeklindeki açıklama tatmin edici değildir. Zira insan nefsi sevinç, keder gibi şeyleri kabule elverişli olduğu için, bunların, mahiyetleriyle birlikte aynı anda nefste bulunması iki zıt

<sup>67</sup> Ali Kuşçu, *Şerhu Tecdî'l-'Akâid*, 127-129.

<sup>68</sup> Kutbüddîn el-İcî, *Hâşiye 'alâ Şerhi't-Tecdîd*, 53<sup>a</sup>.

<sup>69</sup> Kutbüddîn el-İcî, *Hâşiye 'alâ Şerhi't-Tecdîd*, 53<sup>a</sup>.

<sup>70</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'yyât es-Simâ'u't-tabî'î*, thk. Said Zâyid (Kum: Menş'urâtü Mektebetü Âyetullah el-Maraşî en-Necfî, 1405), 1/33.

<sup>71</sup> Kutbüddîn el-İcî, *Hâşiye 'alâ Şerhi't-Tecdîd*, 53<sup>a</sup>.

şeyin bir araya gelmesini gerektirir. Nefsin kendi sıfatlarına dair bilgisi, bilen ile bilinenin özdeş olduğu bir bilgi (hudûri) olup zihnî varlığı gerektirmeyebilir. Fakat bu durum, söz konusu sıfatların nefste bilfiil var olduğu durumlar için geçerlidir.<sup>72</sup> Dolayısıyla nefste bilfiil bulunmaması halinde nefsin onlara dair bilgisi surete bağlı bir bilgi (husulî) olur ve zihnin onlarla nitelenmesini gerektirir.

Ali Kuşçu'ya göre, sıcaklık ve soğukluğun haricî varlığın gereklerinden olduğu iddiasıyla bunların zihnî varlığa sahip olan suretlerinin zihinde var olmasının zihnin bunlarla nitelenmesini gerektirmeyeceği şeklindeki açıklama dördün çift olması gibi mahiyetin gerekleri söz konusu olduğunda geçerli olmayacaktır. Dolayısıyla zihnin dördü idrak etmesi çift olmakla nitelenmesini gerektirecektir.<sup>73</sup> Bu itirazı doğru bulmayan ve nefsü'l-emr kavramını analize dâhil eden Îcî'ye göre, zihindeki şeye yüklem olan çift, tek, imkânsız gibi sıfatların fertlerin zımnında bizatihî bir varlıkları, akledildiklerinde ise diğer bir varlıkları söz konusudur. Bu sıfatların kaynağı (mebde') durumunda olan çiftlik, teklik ve imkânsızlığın, yüklem oldukları şeylerle kâim oldukları düzlemde zihnî bir varlıkları söz konusu değildir. Bunlar ancak akledildiklerinde zihinde suretleriyle bulunurlar ki bu durumda zihinle kâim olurlar. Yükleme konu olan bu şeylerin söz konusu sıfatlarla nitelenmelerinin menşei, zihnî varlıkları değildir. Dolayısıyla mahiyetin gereği olan şeylerin, zihinde yüklem oldukları şeylerle kâim olmaları, zihnin onların varlıklarının değil, kendilerinin zarfı olması durumunda söz konusu olur. Diğer bir deyişle mahiyetin gereği olan sıfatlar mevsuflarıyla nefsü'l-emrde nitelendikleri için, zihin, sadece sıfatın mevsuftan ayrıştırılıp yüklem yapıldığı düzlemde söz konusu sıfatların varlıklarının zarfı olur ki bu durumda mevsuflarıyla değil, zihinle kâim olurlar. O halde mevsufların onlarla nitelenmesinin menşei onların nefsü'l-emrde vaki olmalarıdır. Çiftin manası ikiye bölünebilendir, imkânsızın manası varlığı mümkün olmayandır. Bu nitelenme herhangi bir varlık tarzına bağlı değildir. Dolayısıyla zihnin bu sıfatların yüklem olduğu şeyleri idrak etmesi onlarla nitelenmesini gerektirmez. Çünkü bu sıfatlarla nitelenmelerinin zemini zihnî varlık değil, nefsü'l-emrdir. Mahiyetin gereği olan bu şeylerin surete bağlı gölge varlıkları ise onların bilgiye ve tasavvura konu olmalarının kayna-

<sup>72</sup> Kutbüddîn el-Îcî, *Hâşiye 'alâ Şerhi't-Tecrid*, 55<sup>b</sup>-56<sup>a</sup>.

<sup>73</sup> Ali Kuşçu, *Şerhu Tecridi'l-Akâid*, 129-130.

ğını teşkil etmektedir. Dolayısıyla sıcaklık ve soğukluğa dair bilgi zihnin sıcaklık ve soğuklukla değil, bunlara dair bilgiyle nitelenmesini gerektirir.<sup>74</sup>

Ali Kuşçu suretin varlığıyla ilgili soruna dair asıl çözümün husûl ile kıyâmı birbirinden ayırmak olduğu kanaatindedir.<sup>75</sup> İcî'ye göre bu cevabın özü şudur: "Zihnî varlığı benimsemek zihinde husûlü gerektirir. Zihnin sıcaklık, soğukluk gibi şeylerle nitelenmesi ise bunların zihinle kâim olması durumunda söz konusu olur. O halde zihnî varlığı benimsemek zihnin bunlarla nitelenmesini gerektirmez."<sup>76</sup> Aşağıda ayrıntılı olarak ele alacağımız üzere İcî, husûl ile kıyâmı ayırıştırmanın birçok açıdan sorunlu olduğu kanaatindedir.

Zihindeki suretin hariçteki nesnesiyle mahiyet açısından özdeş olduğunu kabul ettiğimizde zihindeki suretin bilgi, dolayısıyla araz oluşunu nasıl açıklayacağız? İcî, öncelikle bu soruna çözüm olarak üretilen ve Sadreddîn Deştékî'ye ait olan dönüşüm (inkılâb) teorisini değerlendirmektedir. Bu yaklaşıma göre bir şeyin varlığı onun mahiyetini öncelediği ve bir şey var olmadığı sürece onun mahiyetinden söz edilemeyeceği için, o şeyin varlık tarzı değiştiğinde mahiyeti de değişebilir. Dolayısıyla hariçte cevher olan bir şey, zihinde var olduğunda araz olabilir.<sup>77</sup> Diğer bir deyişle sözgelimi ateş ve su suretinin yerleştiği tek bir heyûlâ nasıl ateş ve su olabiliyorsa, tek bir suret de haricî varlık açısından cevher, zihnî varlık açısından araz olabilir.<sup>78</sup> Buna karşı yapılan bir itirazda, bizzat belirlenime sahip olmayan heyûlâ ile bizzat belirlenimi olan suret arasındaki bu benzetmenin doğru olmadığı ileri sürülmektedir.<sup>79</sup> Bu noktada "suretin belirlenimi varlık şartına bağlıdır, çünkü bir şey belirli bir tarzda var olmadığı sürece o şeyin zâtı belirlenim kazanmaz. Dolayısıyla şartın, yani vücudun farklılaşması halinde meşrutun, yani suretin de değişmesi mümkündür" şeklinde verilecek bir cevap da İcî'ye göre sorunu çözmemek-

<sup>74</sup> Kutbüddîn el-İcî, *Hâşiye 'alâ Şerhi't-Tecrîd*, 56<sup>a</sup>.

<sup>75</sup> Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-'Akâid*, 130. Ali Kuşçu'nun yaklaşımının ayrıntısı için bk. Murat Kaş, "Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı, 70-73.

<sup>76</sup> Kutbüddîn el-İcî, *Hâşiye 'alâ Şerhi't-Tecrîd*, 56<sup>b</sup>.

<sup>77</sup> Deştékî'nin yaklaşımının ayrıntısı için bk. Murat Kaş, "Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı, 74-75.

<sup>78</sup> Kutbüddîn el-İcî, *Hâşiye 'alâ Şerhi't-Tecrîd*, 52<sup>b</sup>.

<sup>79</sup> Kutbüddîn el-İcî, *Hâşiye 'alâ Şerhi't-Tecrîd*, 52<sup>b</sup>.



tedir.<sup>80</sup> Zira bu tarz bir dönüşüm teorisinin barındırdığı farklı güçlükler bulunmaktadır:<sup>81</sup>

**i.** Zihindeki suretle kastedilen şey, mutlak olarak şeyin hakikati değildir, zihinde fertlerin zımında yer almaksızın var olan surettir. Suretin bu şekildeki varlığı bizatihîdir, bir suretle değildir. Dolayısıyla heyûlâ ve suretten oluşan cisim de zihnî varlığı açısından buna dâhildir.

**ii.** Cismin hakikatini suretten ibaret kabul edip heyûlânın onun hakikatinin bir parçası olmadığı söylenemez.

**iii.** Heyûlâ'nın zatı değişmez, zira bir şeyin, kendisine yerleşen şeyle birlikte zatının değiştiğini söylemek makul değildir. Diğer bir deyişle zata ait sıfatların ve hallerin değişmesi zatın değişmesini gerektirmez.

**iv.** Bu yaklaşıma göre bizatihi müphem olan heyûlâ'nın suretle belirlenim kazanması (taayyün) onun varlığını öncelemektedir. Yani heyûlâ, suretle belirlenim kazanmayıp müphem kaldığı sürece var olamaz. Bu ise yaklaşımın temelinde yer alan 'bir şeyin zatının belirlenim kazanması onun var olmasına bağlıdır' ilkesiyle çelişmektedir.

**v.** Yaklaşımın özünde varlık tarzının değişmesiyle birlikte zatın dönüştüğü fikri yer almaktadır. İster varlık tarzı isterse başka bir şey sebebiyle olsun, bir şeyin zatı değişiyorsa, zihindeki şey mahiyet açısından hariçtekinin aynı değil demektir.

**vi.** Varlığın mahiyeti öncelediği iddiasını değişime dayanak yapmak doğru değildir. Çünkü varlık mahiyete ilişir. İlişen şey ise iliştiği şeyin mahiyetini değiştiremez. Dolayısıyla varlık tarzının (haricî, zihnî vb.) değişmesiyle bir şeyin mahiyeti değişmez.

**vii.** Mahiyetin değişmesi makul değildir, makul olan şey bir maddenin bir suretten diğerine dönüşmesidir. Bu ise dönüşümü kabul edecek bir şeyi gerektirir. Hariçte var olan cevherde nefsânî bir keyfiyet olan zihnî surete dönüşmeyi kabul edecek herhangi bir şey yoktur.

<sup>80</sup> Kutbüddîn el-Îcî, *Hâşiye 'alâ Şerhi't-Tecrîd*, 52b.

<sup>81</sup> Kutbüddîn el-Îcî, *Hâşiye 'alâ Şerhi't-Tecrîd*, 53b-55a.

**viii.** Dönüşüme rağmen suret ile hariçteki şey arasında madde ve cins gibi sürekliliğini koruyan bir şey olmadığına göre, araz olan suretin mahiyeti cevher olan hariçteki nesnenin mahiyetinden farklı ise, nasıl oluyor da tek bir şey bazen mahiyetin maddesi bazen de diğer bir şeyin maddesi olabiliyor?

Îcî, zihindeki suretin cevher ve araz oluşunu farklı itibarlarla açıklama fikrine de sıcak bakmamaktadır. Hâşiyede Kemâleddîn el-Bahrânî'ye (ö. 679/1280) nispet edilen<sup>82</sup> bu yaklaşıma göre zihindeki suret, bulunduğu mahal açısından araz, -bilgiye konu olan şey eğer cevher ise- bilinene nispetle cevherdir. Îcî'ye göre zatî bir nitelik itibarlara göre değişmez. Çünkü o şey için sabit olan bu nitelik bir itibarla ondan olumsuzlanabiliyorsa, onun zatî özelliği değil demektir.<sup>83</sup> Bu durumda suretin cevher ya da araz olması durumlarından birini onun zatî özelliği, diğerini arazî özelliği olarak görmek gerekecek, bu ise suretin zatî itibarıyla tek bir kategoride yer alması anlamına gelecektir.

Îcî sonraki aşamada kategori tartışmasına Devvânî'nin yaklaşımıyla ilgili değerlendirmelerini eklemektedir. Husûl-kıyâm ayırımının kategori sorununu çözdüğü kanaatinde olan Ali Kuşçu'nun aksine Devvânî, onun sözlerinin filozofların görüşüyle uyumlu olmadığı düşüncesindedir. Îcî'nin yorumuna geçmeden önce, her iki düşünürün bu bağlamdaki ifadelerine bakmakta yarar var:

[Ali Kuşçu]: Canlı mefhumu zihinde var olduğunda kesin olarak biliriz ki orada iki şey vardır: Birincisi zihinde mevcuttur ki bu şey malumdur, tümeldir ve cevherdir. Bununla canlılık kavramını (mefhum) kastediyorum. Çünkü cevherle kastedilen, hariçte var olduğu zaman bir mevzuda bulunmayan mahiyettir. İkincisi hariçte mevcuttur ki bu şey bilgidir, tikeldir ve arazdır. Şebeh ve misal görüşünü savunanların yaklaşımına göre zihinde var olan şey, şebeh'i zihinle kâim olan canlı kavramıdır. Zira bu yaklaşıma göre bir şeyin zihinde mevcut olmasının anlamı, onun şebeh ve misal'inin zihinle kâim olmasıdır. [Bu kavram], tümeldir, cevherdir, bilinendir. Hariçte var olan şey ise, yine hariçte var olan şahsî zihinle kaim şebeh'tir. Bu [şebeh], tikeldir, arazdır, nefsânî bir keyfiyettir ve bilgidir. Bu noktada bir problem yoktur. Varlıkların mahiyetlerinin zihinde var olduğunu savunanların yaklaşımı açısından ise

<sup>82</sup> Kutbüddîn el-Îcî, *Hâşiye 'alâ Şerhi't-Tecrid*, 55a.

<sup>83</sup> Kutbüddîn el-Îcî, *Hâşiye 'alâ Şerhi't-Tecrid*, 55b.

araz ve nefsânî bir keyfiyet olan tikel bilginin ne olduğu sorusu bir problem-  
dir. Çünkü [bu yaklaşıma göre] zihinde var olup onunla kaim olan ve bilinen  
olan canlı mefhumundan başka bir şey yoktur. Bizim değerlendirmemiz şu-  
dur: Canlı mefhumu zihinde hâsıl olduğunda nefsânî bir keyfiyet zihinle kâim  
olur. Bu keyfiyet o mefhumun bilgisidir, arazdır ve tikeldir. Çünkü kişinin  
kendisiyle kâim olup zihne/nefse [özgü niteliklerle] belirginlik kazanmıştır.  
İşte hariçte var olan şey bu [keyfiyettir]. Zihinde var olan şey ise zihinde hâsıl  
olan canlılık kavramıdır.<sup>84</sup>

[Devvânî]: Zihinle kâim olan şey eğer mahiyet açısından [zihinde hâsıl  
olan] malum [mefhumdan] farklı ise -ki Ali Kuşçu'nun ifadesi bunu gösteri-  
yor-, o zaman bu, şebeh ve misal görüşünün aynısı olur. Eğer zihinle kâim  
olan şey mahiyet açısından [zihinde hâsıl olan] malum [mefhumla] özdeş ise,  
o zaman zihnin, kendisinden olumsuzlanan şeylerle nitelenmesi gerektiğine  
dair sorun tekrar gündeme gelir. Bu durumda zorunlu olarak ikinci sorun  
(yani kategori problemi) da tekrar gündeme gelir. Çünkü cevher olan [zihin-  
deki suret] ile mahiyet açısından özdeş olan şey gerçek anlamda nitelik ola-  
maz. (...) Biz zihinde var olup bilgiye konu olan ve zihnî ilişenlerle birlikte  
bulunan mahiyetten başka bir şeyin varlığını kabul etmiyoruz. Sonra akıl,  
zihindeki bu şeyi söz konusu ilişenler olmaksızın kendi olmaklığı bakımından  
dikkate alır. Kısacası sizin söyledikleriniz üçüncü bir yaklaşım icat etmek de-  
mektir. Dolayısıyla delille ispatı gerekir. Şu halde sizin söyledikleriniz zihnî  
varlığı savunanları [kategori] sorunundan nasıl kurtarabilir?<sup>85</sup>

[Devvânî]: [Filozoflar] zihinde meydana gelen cevherlerin [yani suretle-  
rin] zihinle kâim olduğunu ve araz olduğunu açıkça ifade etmişlerdir. Bu se-  
beple cevherin tarifine 'hariçte var olduklarında' kaydını eklemişler ve tek bir  
şeyin hem cevher hem araz olmasının çelişki olmadığını belirtmişlerdir. Çün-  
kü araz, 'hariçte var olduğunda bir mevzuda bulunan' değil, 'bir mevzuda  
bulunandır'. Bunların hepsi İbn Sînâ'nın kitaplarında açıkça ifade edilmiştir.

<sup>84</sup> Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-'Akâid*, 131-132.

<sup>85</sup> Devvânî, *el-Hâşiyetü'l-kadîme ala Şerhi Tecrîdi'l-'Akâid*, thk. Muhammed Hüseyin ez-Zârî er-Ridâi (Kum: İntişârât-ı Râid, 1393), 132.

Dolayısıyla Ali Kuşçu'nun ifadeleri, filozofların görüşlerinin [doğru bir] yorumu olmaya elverişli değildir.<sup>86</sup>

Devvânî, eleştirisinde, Ali Kuşçu'nun öne sürdüğü *zihinde hâsıl olan ve cevher olan mefhum* ile *zihinle/nefsle kâim olan ve araz olan suret* arasındaki ilişkiyi sorunsallaştırmaktadır. Zira söz konusu mefhum ile suret birbirinden farklı ise, bu, zihinde bir misal ve şebeh'in varlığını öne sürmekle eş anlamlı olacaktır. Eğer bu ikisi özdeş ise, o zaman zihnî varlık iddiasına yöneltilen ittisâf ve kategori eleştirisi tekrar gündeme gelecektir. Zira cevher olduğu söylenen söz konusu mefhum araz olan suretle özdeş ise, mefhum nasıl cevher olmaya devam edebiliyor? Dolayısıyla Devvânî'ye göre Ali Kuşçu'nun sözleri ne mahiyet özdeşliği fikrinin ne de misal ve şebeh görüşünün doğru bir yorumu olmaya elverişli değildir. Devvânî, zihinde iki şeyin var olduğu iddiasına açıkça karşıdır. Ona göre sorunun çözümü, filozoflar açısından bakıldığında zihinde var olan suretin gerçek anlamda nitelik kategorisinde olmadığını söylemek ve niteliğin bilgi için *tesâmühen* kullanıldığını kabul etmektir. Nitekim nicelik araz olmasına rağmen onun bir kısmı olan süreksiz nicelik, yani sayı nasıl Tûsî'nin de içerisinde yer aldığı birçok düşünüre göre itibarî bir şey ise, zihindeki surete nitelik denilmesi de böyledir.<sup>87</sup> Ona göre eleştiriden kurtulmanın yolu, zihinde var olan şeyin sadece 'hariçte var olduğunda bir mevzuda bulunan bir mahiyet' olduğunu, onun gerçekte bir araz ve keyfiyet olmadığını söylemektir. Bu durumda mahiyet özdeşliğini savunanlar, suretin ilişkili olduğu nesne hangi kategoride ise suretin de o kategoride bulunduğunu söylemelidir.<sup>88</sup>

İcî öncelikle Ali Kuşçu'nun şebeh ve misal görüşüyle ilgili açıklamalarını, tümellik ve tikellik bağlamında değerlendirmektedir. Ona göre tümelliğin surete zihninde ilişen bir vasıf olduğunda kuşku yoktur. Zihindeki suretin ve mefhumun tümellikle nitelenmesi onun gerçek anlamda var olmasını gerektirir. Diğer bir deyişle sözgelimi canlı mefhumunun gerçek anlamda aklî bir husûlü olmadığı takdirde, mefhumun tümellikle nitelenmesi mümkün değildir. Bu noktada mefhumun zihinle kâim şebeh'inin varlığı yeterli değildir.

<sup>86</sup> Devvânî, *el-Hâşiyetü'l-kadîme ala Şerhi Tecdîdi'l-Akâid*, 131.

<sup>87</sup> Devvânî, *el-Hâşiyetü'l-kadîme ala Şerhi Tecdîdi'l-Akâid*, 132.

<sup>88</sup> Kutbüddîn el-İcî, *Hâşiye 'alâ Şerhi't-Tecdîd*, 57<sup>b</sup>-58<sup>a</sup>.

Diğer taraftan Îcî'ye göre zihindeki suretin zihnî ilişenlerle birlikteliği açısından tikel, bunlardan soyutlanmış olarak dikkate alındığında ise tümel olduğunu söylemekte herhangi bir mahzur yoktur.<sup>89</sup>

Îcî, *cevher olan kavram (mefhum)* ve *suret olan araz* şeklinde zihinde iki şeyin varlığını yadsıma konusunda Devvânî ile hemfikir iken, bilginin gerçekte nitelik kategorisinde olmadığı iddiasında ondan ayrılmaktadır. Ona göre niteliğin tarifi zihindeki suret için geçerlidir. Çünkü zihindeki suret, bizzat bölünmeyi kabul etmediği gibi nispeti de kabul etmeyen bir arazdır. Ayrıca niteliğin bir üst cins olduğu ve üst cinslerin birbirlerinden bizzat farklı oldukları iddiası da ispata muhtaçtır. O halde suretin hem cevher hem nitelik olması nasıl sorun ise, hem cevher hem araz olması da sorundur. Îcî'nin sorunun çözümüne dair teklifini, şu ifadelerinden hareketle analiz edebiliriz:

Şüphesiz zihinle kaim olan şey, zihnî ilişenlerle belirlenim kazanmış olan canlılık suretidir. Bu şey diğer nefsanî keyfiyetler gibi aslî bir varlıkla mevcuttur. Bu şey haricî varlığı açısından araz olup niteliğin tarifinin geçerli olduğu bir niteliktir. Onun araz ve nitelik olmasının menşei, zihinle kâim olması açısından onda bulunan belirlenimdir (teşahhus). Onun tikel olmasının dayanağı da budur. Söz konusu belirlenimden azade olan canlılık kavramı da şüphesiz zihinde mevcuttur. Bu şey cevherdir, tùmeldir ve aslî varlıkla mevcut olan [suretin] zihindeki bir parçasıdır. Zira belirlenimin şahsa nispeti, faslın türe nispeti gibidir. Özellikle hariçte ancak fertlerin bulunduğunu söyleyenler açısından aslî varlıkla mevcut olan bir şeyin zihnî parçasının aslî varlıkla mevcut olması gerekmez. [Nefsânî keyfiyet olan suretin, yani bilginin] zımındaki bu mefhumun zihinle kâim olması gerekmez. Çünkü [söz konusu suret] gerçekte canlının belirlenim kazanmış hali değildir, canlıya dair bilginin belirlenim kazanmış halidir. Zihinde belirlenim kazanmış şeyler, [zihindeki] hakikate bir şeylerin eklenip de bir keyfiyetin oluşması açısından hariçte belirlenim kazanmış şeylerden farklıdır. Haricî ilişenler, türsel hakikate hariçte eklenen şeyler değildir. Zihnî ilişenler ise böyle değildir. Zira bu ilişenler tümel olsun tikel olsun [zihinde mevcut olan] bir hakikate eklendiğinde [hakikat ve ilişenlerin] toplamı, o hakikatin, belirlenim kazanmış bir bilgisi olur. (...) Bu durumda tek bir şeyin hem cevher hem araz ve keyfiyet olması gerektiği gi-

<sup>89</sup> Kutbüddîn el-Îcî, *Hâşiye 'alâ Şerhi't-Tecrid*, 57b.

bi, tek bir mefhumun da hem tümel hem tikel olması gerekmez. Böylece sağduyunun kabul etmediği bir şeyin varlığını ileri sürmeksizin sorun çözülmüş olur.<sup>90</sup>

Îcî, kavram (mefhum) ile suret arasındaki ilişkiyi bütün-parça ilişkisi olarak kurgulamaktadır. Bu durumda Ali Kuşçu'nun yaklaşımın aksine *zihinde hâsıl olan* ve *zihinle kâim olan* iki şey söz konusu değildir. Diğer taraftan haricî-aslî varlıkla mevcut olan bir suretin, yani bilgi arazının varlığı açıktır. Dolayısıyla zihindeki suret gerçek anlamıyla nitelik kategorisinde yer almaktadır. Îcî'yi Devvânî'den ayırıştıran taraf budur. Îcî'ye göre kavram, yani cevherî anlam, bu suretin zihnî bir parçasıdır.

### Sonuç

Bilginin mahiyeti ve kategorisiyle ilgili tartışmaları tevârüs eden Îcî, Nasreddîn Tûsî'nin *Tecrîd*'teki ifadelerini, İbn Sînâcî dizgeyle uyumlu olarak yorumlamaktadır. Diğer bir deyişle onun ifadelerinin mahiyet özdeşliği fikriyle çelişmediğini ileri sürmektedir. Deştékî'nin teklif ettiği dönüşüm teorisinin sorunlarına işaret eden, Ali Kuşçu'nun husûl-kıyâm ayırımının barındırdığı güçlükleri analiz eden ve İbn Sînâcî sistem açısından bilgiyi gerçek anlamda nitelik kategorisinde kabul etmenin zorluğunu ileri süren Devvânî'nin görüşüne karşı çıkan Îcî, tür-fasıl ilişkisini araçsallaştırarak cevherî anlam ile nefsanî keyfiyetin birliğini, türsel hakikat ile fert arasındaki ilişkiyi araçsallaştırarak haricîlik-zihnilik olgusunu yorumlamaktadır. Buna göre cevherî anlam ile araz olan nefsanî keyfiyet arasında, faslın türle özdeşliğine benzer bir birlik vardır. Yine türsel bir hakikat, sözgelimi insanlık hakikati ile bir insan ferdi arasındaki ilişkide fiziksel olmayan insanlık anlamı, haricî-fiziksel bir belirlenime sahip insan ferdinin zımında mevcuttur. İnsanlık anlamı haricî varlığın hükümlerine bağlı değildir, kendi olmaklığı bakımından soyut, aklı bir varlığa sahiptir. Benzer şekilde zihne alınan mahiyet de insanlık anlamı gibi soyuttur, cevherdir, aklı/zihnî bir varlığa sahiptir. Bu insanlık anlamı nefse kâim bir araz değildir. Fakat bu anlam, zihnî işlenlerle birlikte bulunduğu için, tıpkı soyut insanlık anlamının fertte bulunması gibi, nefse kâim ve araz olan bilginin bir parçasıdır. Fakat insanlık anlamının fertte bulunması nasıl onu haricî varlığın hükümlerine tâbi bir şeye dönüştürmüyorsa, cevherî anlamın tekil bir

<sup>90</sup> Kutbüddîn el-Îcî, *Hâşiye 'alâ Şerhi't-Tecrîd*, 58<sup>b</sup>-59<sup>a</sup>.

bilginin zımında mevcut olması da onun varlığının haricî olduğunu söylememizi gerektirmez. Ona göre insanlık anlamı bir ferdin tikel özellikleriyle belirlenim kazandığında nasıl biz haricî nitelikleri ferde atfedip insanlık anlamının onun aklî varlığa sahip bir parçası olduğunu söyleyebiliyorsak, zihinde meydana gelen mefhumun da zihnî ilişenlerle birlikte bulunduğu anda nefis ile kâim olan bilgi arazının zihnî varlığa sahip bir parçası olduğunu söyleyebiliriz. Cevherî anlamın, araz olan ve gerçek anlamda nitelik kategorisinde yer alan suretin zihnî bir parçası olduğunu öne süren Îcî'ye göre, zihne alınan mahiyet ve suret, zihinde yalın olarak bulunmamaktadır. Bu noktada zihnî ilişenlerle belirlenim kazanıp bilgi olma vasfına sahip olan bir anlamdan söz ediyoruz. Bu durumda tıpkı soyut insanlık anlamının tikel olarak belirlenim kazanmış fertte bulunması gibi, zihnî varlığa sahip olan anlam da yalın olarak değil de, zihnî ilişenlerle birlikte bulunduğu için, nefisle kâim ve araz olan tikel bilginin zihnî varlığa sahip bir parçası olmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Îcî kendi çözüm teklifinin iki açıdan başarılı olduğu kanaatinde: Birincisi zihinde iki şeyin varlığı imasını taşıyan Ali Kuşçu'nun yaklaşımının barındırdığı sorunlardan ve Deşteki'nin kategoride dönüşüm iddiasının zorluklarından âzâdedir. İkincisi Devvânî'nin filozoflar açısından bilgiyi gerçek anlamda nitelik kategorisinde kabul etmenin mümkün olmadığı iddiasına muhtaç değildir. Îcî'nin, sunduğu çözüm teklifiyle birlikte kendisinden önceki yaklaşımların sorunlarını aşmaya yönelik çabasının kayda değer olduğunu söyleyebiliriz. Fakat şu noktaların derinleştirilmesi gerektiği açıktır: Mantıksal düzlemin konusu olan fasıl ile tür arasındaki ilişki, cevherî anlamın araz olan bilginin bir parçası olduğu iddiasını temellendirmek için elverişli bir araç olabilir mi? Cevherî anlamın zihnî suretin bir parçası olduğu iddiası, onun nefsanî bir keyfiyet olmasıyla kolayca telif edilebilir mi? Cevherî anlam ile araz olan bilginin bütünlüğü tam olarak nasıl bir birlik ifade eder? Cevherî anlamın araz olan bilginin bir parçası olması, öncelik-sonralık ilişkisinde arazı bizzat önceleyen cevher açısından nasıl bir durum ortaya çıkarır? Bilginin mahiyetine ve kategorisine dair tartışmanın Îcî'den sonraki seyriyle ilgili yapılacak ileri araştırmalar, hem bu soruların cevabını hem de onun yaklaşımının dikkate alınıp alınmadığını ve nasıl yorumlandığını daha etkin biçimde ortaya koyabilecektir.

### Kaynakça

- Abdülazîz Cabbâr Ahmed. *Nebe' Suresi'nden Gâşiye Suresi'ne Kadar Bulunan Surelerin Tahlil ve Tahkiki: Safevî Tefsiri Örneğinde*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-'Akâid: Şerhu'l-cedîd*. thk. Muhammed Hüseyin ez-Zârîî er-Rîdâî. Kum: İntişârât-ı Râid, 1393.
- Âlûsî, Şehâbeddîn Mahmûd. *Rûhu'l-ma'âni fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm ve's-seb'î'l-mesânî*. Beyrut: İdâretü't-Tıbâati'l-Münîriyye, ts.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifîn*. Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, 1951.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Mu'cemü't-Ta'rîfât*. thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî. Kâhire: Dâru'l-Fazîle, ts.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. İstanbul: Dâru't-Tıbâati'l-Âmire, 1266.
- Dağrîrî, Muhammed b. Ali. "Risâle fi lâmi't-ta'rîf li-Îsâ es-Safevî". *Mecelletü Câmiati Ümmi'l-Kurâ li-Ulûmi'l-Lüğâti ve Âdâbihâ*, 1 (2009), 13-70.
- Devvânî. *el-Hâşiyetü'l-kadîme ala Şerhi Tecrîdi'l-'Akâid*. thk. Muhammed Hüseyin ez-Zârîî er-Rîdâî. Kum: İntişârât-ı Râid, 1393.
- Haklı, Şaban. "Fahreddîn er-Râzî'nin Bilgi Teorisi". *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddîn er-Râzî*. ed. Ömer Türker-Osman Demir. 428-432. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- İbn Fehd, Necmeddîn. *ed-Dürrü'l-kemîn bi-zeyli'l-İkdi's-semîn fi târîhi beledi'l-emîn*. thk. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş. Beyrut: Dâru Hıdır, 2000.
- İbn Fehd, Necmeddîn. *Mu'cemüş-şüyûh*. thk. Muhammed ez-Zâhî. Riyâd: Dâru'l-Yemâme, 1982.
- İbn Hacer el-Askalânî. *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mieti's-sâmine*. nşr. Muhammed Salim Krenkovî. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1993.
- İbn Humeyd. *es-Sühübü'l-vâbile 'alâ darâ'ihî'l-Hanâbile*. thk. Bekr b. Abdullah Ebû Zeyd-Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.



- İbn Sînâ. *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*. nşr. el-Eb Kanavâtî, Saîd Zâyid-İbrahim Medkûr. Tahran: yy., 1943.
- İbn Sinâ. *eş-Şifâ: et-Tabî'ıyyât-es-Simâ'u't-tabî'î*. thk. Saîd Zâyid. Kum: Menşûrâtü Mektebetü Âyetullah el-Maraşî en-Necefî, 1405.
- İbnü'l-Hanbelî, Radiyyüddîn. *Dürrü'l-habeb fî târîhi a'yâni'l-Haleb*. thk. Mahmûd Muhammed el-Fâhûrî-Yahyâ Zekerıyyâ Abbâre. Dımaşk: Menşûrâtü Vizâretü's-Sekâfe, 1972.
- İbnü'l-Îmâd. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. thk. Abdülkadir Arnâut-Mahmud Arnâut. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986.
- Kaş, Murat. "Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme". *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 4/3 (Ekim 2018), 49-81. dx.doi.org/10.12658/Nazariyat.4.3.M0061.
- Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Kuşcu, İrfan. *Bir Müfessir Olarak Muînüddîn el-Îcî ve Câmiu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân İsimli Tefsirindeki Yöntemi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- Kutbüddîn el-Îcî. *Hâşiye 'alâ Şerhi't-Tecrîd*. Kayseri: Râşid Efendi Kütüphanesi, 532, 1<sup>b</sup>-81<sup>b</sup>.
- Kutbüddîn el-Îcî. *Şerhu'l-Gurre fî'l-mantık*. nşr. Alber Nusri Nâdir. Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1983.
- Makrîzî. *Dürerü'l-ukûdi'l-ferîde fî terâcimi a'yâni'l-müfîde*. thk. Mahmûd Celîlî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.
- Muhammed Râgıb el-Halebî. *İ'lâmü'n-nübelâ bi-târîhi Halebi's-şehbâ'*. nşr. Muhammed Kemal. Halep: Dâru'l-Kalemi'l-Arabî, 1989.
- Necmeddîn Gazzî. *el-Kevâkibü's-sâire bi-a'yâni'l-mieti'l-âşire*. nşr. Muhammed Ali Baydun. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Ömer Rızâ Kehhâle. *Mu'cemü'l-müellifin*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.

- Özgülendi, Osman Gazi. "Şîrâz" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 39/182-184. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Öztürk, Mustafa Bilal. "Bir Bilgi Tanımının Eleştirisi: Devvânî'nin Risâle fî Ta'rifî-ilm Bağlamında". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 25/2 (Aralık 2021), 823-850. <https://doi.org/10.18505/cuid.887961>.
- Öztürk, Mustafa Bilal. "Eleştirinin Eleştirisi: Bilgi Tanımı Bağlamında Hüsâm Çelebî'nin Hatibzâde Tenkidi". *Eskiyeni*, 46 (Mart 2022), 145-168. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1052186>.
- Râzî, Fahreddîn. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*. thk. Muhammed Mutasım el-Bağdâdî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1990.
- Râzî, Fahreddîn. *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*. nşr. Ali Rıza Necefzâde. Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 1383.
- Sehâvî, Şemseddîn. *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992.
- Sehâvî, Şemseddîn. *et-Tuhfetü'l-latîfe fî târihi'l-Medîneti's-şerîfe*. nşr. Es'ad Trabzûnî el-Hüseynî, Kâhire 1980.
- Süyûtî. *Nazmü'l-îkyân fî a'yâni'l-a'yân*. nşr. Philip K. Hitti. New York: el-Matbaatü's-Sûriyyetü'l-Amerikiyye, 1927.
- Türker, Ömer. *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Üçer, İbrahim Halil. "Özdeşlikten Temsile: İbn Sînâ'ya göre İnsanî Nefs'te Bilen-Bilinen Özdeşliği Sorunu". *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 4/2 (2018), 1-54.
- Velîd Tavîne Abdülhamza-Furât Semîr Ferec. "Risâle fî mes'eleti'l-kader". *Mecelletü'l-câmi'ati'l-İrâkiyye*, 43/2 (2019), 236-257.
- Zirikli, Hareddîn. *Kâmûsu'l-a'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2022.



*tasavvur*

*tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal*

e-ISSN: 2619-9130

*tasavvur*, Aralık/December 2022, c. 8, s. 2: 781-805

**Ortak Hadisler Bağlamında Ehl-i sünnet ve Şîa'ya Göre Firâset  
Rivayetinin Değerlendirilmesi II: Şîî Rivayetler**

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

**Mustafa TATLI**

Dr. Öğr. Üyesi, Kütahya Dumlupınar  
Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Hadis ABD,  
Assistant Professor, Kütahya Dumlupınar University,  
Faculty of Islamic Studies, Department of Hadith,  
mustafa.tatli@dpu.edu.tr

**ORCID:** 0000-0001-7573-2896

**DOI:** 10.47424/tasavvur.1159864

**Makale Bilgisi | Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Date Received:** 09 Ağustos / August 2022

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 03 Ekim / October 2022

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2022

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atıf / Citation:** Tatlı, Mustafa. "Ortak Hadisler Bağlamında Ehl-i sünnet ve Şîa'ya Göre Firâset Rivayetinin Değerlendirilmesi II: Şîî Rivayetler". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8 / 2 (Aralık 2022): 781-805.  
<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1159864>

**İntihal:** Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

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

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

CC BY-NC 4.0



## Öz

Ehl-i sünnet ve Şîa'nın temel hadis kitaplarında yer alan ortak rivayetler, mezhep içi ve mezhepler arası ilişkilerin tespitinde önemli bir inceleme konusudur. Bu rivayetlerin önemli bir kısmında iki mezhebin, müşterek hadislere farklı anlamlar yükleyerek veya ziyadelerde bulunarak birbirlerinden ayrıldığı görülmektedir. Özellikle iman esaslarıyla ilgili ortak hadislerde Şîa'nın yaptığı ziyadelerde velayet, imamın gerekliliği, imamların masum ve muhaddes olması gibi hususların delillendirildiği anlaşılmaktadır. Kimin haklı olduğu bir tarafa ortak rivayetlerdeki anlam ve lafız farklılıkları hem mezhepler arası hem mezhep içi ayrılıkları ve oluşum süreçlerini takibine katkı sağlayabilmektedir. Bu hususları bir örnek üzerinden görebilmek için müşterek rivayetlerden firâset hadisi ele alınmıştır. Müstakil bir çalışmada firâset hadisinin, Ehl-i sünnet içinde özellikle sûfi gelenekte yer bulduğu ve Ehl-i sünnet'e Şîa'dan geçmediği sonuçlarına ulaşılmıştır. Bu makalede ise hadisin Ehl-i sünnet'ten Şîa'ya geçip geçmediği ortak râviler incelenmek suretiyle araştırılmış, fikrî bir etkileşimin olup olmadığı üzerinde durulmuştur. Ehl-i sünnet içerisinde sûfilerin firâset anlayışına yüklediği anlamın Şîa'da imamların muhaddes olma özelliğine benzediği tespit edilmiştir. Bunlara ek olarak Şîa'nın firâset hadisine bazı ziyadelerde bulunarak Ehl-i sünnet'ten farklı çıkarımlara gittiği belirlenmiştir. Ayrıca Şîa'nın mezhep içi ayrışmalarında İsnââşeriyye'nin kendi haklılığını teyit etmek için firâset hadisini diğer gruplara karşı delil getirdiği görülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Şîa, Ortak Rivayet, Firâset, Şîi Rivayetler

## Abstract

The common narrations in the main hadith books in the tradition of Ahl as-Sunnah and Shia are an essential subject of examination in determining the relations within and between sects. In the significant part of these narrations, the two madhhabs differ by attributing different meanings to the common hadiths. It is understood that Shia's practices such as walaya, the necessity of the imam, being innocent and muhaddath of the imams are proven especially in the common hadiths related to the principles of faith. Aside from who is right, the meaning and wording differences in the common narrations could provide an understanding of the differences and formation processes between

and within the sects. For example, the hadith of firâsah, one of the common narrations, has been discussed. An independent study concludes that the hadith of firâsah found a place in the Ahl al-Sunnah, especially in the Sufi tradition and did not pass on to the Ahl al-Sunnah from the Shia. This article has examined the common narrators of whether the hadith passed from Ahl al-Sunnah to Shia and has focused on whether there is an intellectual interaction. It has been determined that the meaning attributed to the understanding of firâsah by the Sufis among the Ahl al-Sunnah is similar to the imams' characteristic of being muhaddath in Shia. It has also been determined that the Shia made some additions to the hadith of firâsah and reached different conclusions from the Ahl as-sunnah. In addition, it has been seen that Ithnâshariya used the hadith of firâsah as evidence against other groups to confirm its justification in the sectarian divisions of the Shia.

**Keywords:** Hadith, Shia, Common Narration, Firâsah, Shiite Narrations.

## Giriş

Ehl-i sünnet ve Şîa arasındaki müşterek hadisler, son yıllarda iki ekolün yakınlaştırılması amacıyla çeşitli çalışmalara konu edilmiştir. Ancak ortak hadisler incelendiğinde bu tür rivayetlerin çoğunda bazı lafız farklılıklarının olduğu veya bağlama göre anlayışın değişebildiği görülmüştür. Müşterek hadislerden olan firâset rivayeti, bu hususların takip edilebileceği bir örnek kabul edilebilir. Makale hacmini aşması ve Ehl-i sünnet ile Şîa'ya göre ayrı ayrı değerlendirme imkânı olması nedeniyle firâset hadisini, birbirini tamamlayan iki müstakil çalışmada incelemek mümkündür. Yayımlanan ilk çalışmada<sup>1</sup> özellikle Şîa'nın takrîbü'l-mezâhib amacıyla müşterek hadisleri toplamak için gerçekleştirdiği projelere değinilmiş,<sup>2</sup> Şîa'da bazı müşterek hadislerin bağlamının değişmesi ve lafızlara ziyade bulunulması meselelerini ele alan

<sup>1</sup> Mustafa Tatlı, "Ortak Hadisler Bağlamında Ehl-i sünnet ve Şîa'ya Göre Firâset Rivayetinin Değerlendirilmesi", *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8/1 (2022): 709-743.

<sup>2</sup> Takrîbü'l-mezâhib amacıyla müşterek hadisleri toplayan kitapların güncel bir değerlendirmesi için bk. Ayşe Nur Duman, "Hadis Alanındaki Takrîbü'l-Mezâhib Literatürünün Değerlendirilmesi", *İdrak Dini Araştırmalar Dergisi* 2/1 (2022), 87-115.

çalışmalara işaret edilmiştir.<sup>3</sup> Daha sonra müşterek hadislerin mezhepler arasındaki isnad geçişini tespit etmek için Ehl-i sünnet ve Şîa'daki isnadların râvileri her iki ekole göre cerh-ta'dîl ve bidat ehl-i olmaları yönünden incelenmiş, ortak râvilerin iki ekolün meclisleriyle irtibatlı olup olmadıkları ekollerin teşekkül süreci gözetilerek araştırılmıştır. Buna göre, hasen li-gayrihi olarak değerlendirilebilecek bu hadisin Ehl-i sünnet'e Şîa'dan geçtiğini ifade etmenin zor olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca hadisin Ehl-i sünnet içerisinde daha çok tasavvuf kitaplarında yer aldığı ve sûfîlerin bilgi kaynaklarından olan firâset anlayışına delil olarak kullanıldığı görülmüştür.<sup>4</sup> Ancak çalışmanın genişliğinden dolayı Şîa'daki hadislerin aynı yöntemle incelenerek Ehl-i sünnet'ten Şîa'ya isnad yönünden bir geçişin olup olmadığı, hadisin Şîa'da nasıl anlaşıldığı, firâset hadisi bağlamında tasavvuf ile Şîa'nın bazı hususlardaki etkileşimi meseleleri üzerinde durulamamıştır. Bahsi geçen çalışmada tespit edilen bulguların anlam kazanması ve konunun bütünlük arz etmesi için firâset hadisinin Şîa'daki seyrinin de ortaya konulması yerinde olacaktır. Bu amaçla hazırlanan ikinci çalışmada, ilk olarak firâset rivayetinin Şîi hadis kitaplarında nasıl yer aldığı kronolojik olarak takip edilerek Ehl-i sünnet'ten farklı lafızların olup olmadığı araştırılmıştır. Ayrıca Ehl-i sünnet'ten Şîa'ya geçişi tespit için Şîi isnadlardaki râviler her iki ekolün rical literatüründe taranmıştır. Şîa'nın mezhep içi oluşum süreçlerinde firâset hadisinde lafız veya bağlam farklılığına gidip gidilmediğini görmek için İsnâaşeriyye'nin hadise nasıl bir yorum getirdiği tetkik edilmiştir. Ayrıca öteden beri merak konusu olan ve geniş araştırmaları gerektiren Şîa ile tasavvufun bazı görüşlerinde birbirinden etkilenmeleri hususuna firâset hadisi bağlamında kısaca değinilmiştir.

### Şîi Kaynaklarda Firâset Hadisi

Şîi kaynaklarda yer alan rivayetler tetkik edilirken senedin sıhhat durumuna dair tespitlerde Ehl-i sünnet'teki gibi bir usul takip edilmemiştir. Nitekim imam merkezli hadis anlayışı, aynı naklin başka imamlara nispetini ge-

<sup>3</sup> Konuyla ilgili en son ve en kapsamlı çalışma, Ayşe Nur Duman'ın *Ehl-i Sünnet ve Şîa'da Müşterek Rivâyetlerin Tahlili -Küleynî'nin el-Kâfî İsimli Eserinin Usûl Bölümü Örneği-* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi, 2022) isimli tezidir.

<sup>4</sup> Tatlı, "Ortak Hadisler Bağlamında Ehl-i sünnet ve Şîa'ya Göre Firâset Rivayetinin Değerlendirilmesi", 711-735.

çerli kabul ettiği için Şîi rivayet değerlendirmelerinde -en azından mütekad-dimûn döneminde- sübut meselesi problem teşkil etmemiştir.<sup>5</sup> Ancak bağlamı bulunan hadislerin farklı imamlara aynı lafızlarla nispet edilmesi, farklı bir durumdur. Ayrıca bir hadisin aynı imama farklı şekillerde nispet edilmesi de takip edilmelidir. Bundan dolayı firâset hadisinin Şîa'daki sıhhat durumu, sened tenkidi yönüyle değil mezkûr hususlar gözetilerek takip edilmiştir. Özellikle aynı imama farklı lafızların nispet edildiği firâset rivayetleri, lafız farklılıklarının Şîa içerisindeki ekollerin oluşumuna etkisi bağlamında değerdendirilmiştir.

Ehl-i sünnet'in hadis kitaplarındaki rivayetlerde firâset hadisi daha çok Hicr Sûresi'nin 75. ayetiyle bağlantılı nakledildiği için Şîa'da da ilk olarak ilgili ayetle bağlantılı rivayetlere yer verilmiştir. Sonrasında ayetle bağlantılı olmayan rivayetlere temas edilmiştir.

### 1. İlgili Ayetle Bağlantılı Rivayetler

Hicr Sûresi 75. ayetini kapsayan firâset rivayetlerinin bir kısmında imam-lar ayetin anlamına yönelik açıklamalar yapmıştır. Bu konuyla ilgili rivayetlerin yer aldığı en erken kaynak ulaşılabildiği kadarıyla Ebû Ca'fer es-Saffâr'ın (ö. 290/902) *Besâiru'd-derecât*'ıdır. Eserde konuyla ilgili "İmamların Yeryüzünde Mütevevssimler Olması" isminde bir başlık açılmış, rivayetler burada toplanmıştır. Bu rivayetlere göz atıldığında "Abbas b. Ma'rûf → Hammâd b. İsa → Rib'î → Muhammed b. Müslim" tarikiyle gelen bir rivayet şöyledir:

عن أبي جعفر عليه السلام في قول الله عز وجل: ( إن في ذلك لآيات للمتوسمين ) قال هم الأئمة ، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ( اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله ) في قوله: ( إن في ذلك لآيات للمتوسمين )

"Muhammed el-Bâkır "Şüphesiz bunda düşünüp görebilen kimseler için ibretler vardır" ayetinde bahsi geçenlerin imamlar olduğunu söyledi. Ardından Hz. Peygamber'in ilgili ayetten sonra şöyle söylediğini belirtti: "Mü'minin firâsetinden sakının. Çünkü o, Allah'ın nuruyla bakar."<sup>6</sup> Senediyle birlikte nakledi-

<sup>5</sup> Bekir Kuzudişli, "Şîa'da Rivayet Olgusunu Şekillendiren Temel Unsurlar", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (2018), 66-67.

<sup>6</sup> Ebû Ca'fer es-Saffâr, *Besâiru'd-derecâti'l-kübrâ fi fedâili Âli Muhammed (as)*, thk. el-Hâc Mirzâ Muhsin (Tahran: Menşûrâti'l-Âlemi, 1984), 375. Ayrıca bk. Hür el-Âmilî, *Vesâilü'ş-Şîa ilâ tah-sili mesâilü'ş-şerîa*, thk. Müessesetü Âli'l-Beyt (Beyrut: İhyâu't-Türâsi'l-Arabi, 1983), 12/38.



len bu rivayette, Muhammed el-Bâkır hadisi Sünnî kaynaklarda geçen şekliyle Hz. Peygamber'e nispet etmiştir. Ancak ayette geçen mütevessimlerden kastın imamlar olduğunu belirtmesi, dikkat çeken bir ayrımdır. "Muhammed b. el-Hüseyn → Amr b. Osman → Ebû Cemîle → Mufaddal b. Salih → Câbir el-Cu'fî → Muhammed el-Bâkır" senediyle nakledilen diğer rivayette ise mütevessim kelimesine dair bir açıklama yapılmaksızın Hz. Peygamber'in hadisi söylediği ve ardından ayeti zikrettiği yer alır.<sup>7</sup> İlk rivayete nazaran ikincisinde imamlardan söz edilmemesi önemli bir ayrıntı olarak gözükse de Saffâr'ın ilgili başlıkta yer verdiği ondan fazla rivayetin tamamında imamlar kastedilir. Bu durumda Şîa özelinde ikinci rivayetle de imamların kastedildiğini ifade edilebilir.<sup>8</sup>

Firâset hadisi, Şîa'da hadislerin çoğunluğunun kendisinden nakledildiği Ca'fer es-Sâdık'a nispet edilmiştir. "Ahmed b. Yahya → Ahmed b. Muhammed el-Varrâk → Beşîr b. Saîd b. Kaylûle" isnâdıyla gelen rivayete göre Abdülcebbâr b. Kesîr et-Temîmî, dönemin Medine emîri Muhammed b. Harb el-Hilâlî ile Ca'fer es-Sâdık arasında şöyle bir konuşmanın geçtiğini aktarır:

Muhammed b. Harb: Allah Resûlü'nün torunu, sana sormak istediğim bir mesele var.

Ca'fer es-Sâdık: Dilersen sen sormadan öğrenmek istediğini şeyi sana haber vereyim, dilersen de sor.

Muhammed b. Harb: Allah Resûlü'nün torunu, sormadan önce nasıl biliyorsun?

Ca'fer es-Sâdık: Tevessüm ve firâsetle. Allah'ın "Şüphesiz bunda düşünüp görebilen kimseler için ibretler vardır" ayetini ve Hz. Peygamber'in "Mü'minin firâsetinden sakının. Çünkü o, Allah'ın nuruyla bakar." hadisini işitmedin mi?

<sup>7</sup> Saffâr, *Besâiru'd-derecât*, 377. Aynı hadisi Küleynî, "Muhammed b. İsmail → Fazl b. Şâzân → Hammâd b. İsa" kanalıyla nakleder. Bk. Küleynî, *el-Kâfi*, thk. Ali Ekber el-Gaffârî, 4.bs. (Tahran: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1986), 1/218.

<sup>8</sup> Saffâr, *Besâiru'd-derecât*, 374-77.

Nakle göre bu diyalogun ardından Ca'fer es-Sâdık onun sormak istediği hususu açıklamış ve sorusuna geniş cevaplar vermiştir.<sup>9</sup> Ca'fer es-Sâdık'ın hadisi Hz. Peygamber'e nispet ederek rivayet etmesi dikkat çekmektedir. Ancak daha fazla öne çıkan husus, Ca'fer es-Sâdık'ın muhatabının kalbinden geçen duygu ve düşünceleri bilmesidir. Bu özellik, nübüvvet iddiası olmaksızın Allah'ın farklı yollarla imamların kalbine, karşılaşılan yeni olaylarla ya da insanların içinden geçenlerle ilgili bilgi ilka etmesi olarak tarif edilen *muhaddes* olmayı hatırlatmaktadır. Diğer bir ifadeyle imamların bilgi kaynakları arasında önemli bir yere sahip olan muhaddes olma, diyalogda geçen tevessüm ve firâset bilgisine dayandırılmıştır. Böylece imamın bilgisinin sadece babaları vasıtasıyla kendisine ulaşan rivayetler ve yazılı belgelerle sınırlı olmadığı, sürekli bilgi elde etmeye devam ettiği görüşü teyit edilmiştir.<sup>10</sup>

Buna benzer bir diyalog İsnâaşeriyye'nin sekizinci imamı kabul edilen Ali b. Musa el-Rızâ (ö. 203/818) ile Abbâsî halifesi Me'mûn'un (hs. 198-218/813-833) meclisindeki bir adam arasında da geçmiştir:

“Temîm b. Abdullah b. Temîm el-Kureşî → Babası → Ahmed b. Ali el-Ensârî” isnâdıyla gelen rivayete göre Hasan b. Cehm şöyle anlatmaktadır:

Bir gün Me'mûn'un meclisine geldim, yanında Ali el-Rızâ da vardı. Fukahâ ve Ehl-i kelimadan farklı gruplar toplanmış ona soru soruyorlardı. İmam Rızâ ile gruptan bir adam arasında şöyle bir konuşma geçti:

Adam: Allah Resûlü'nün torunu, imamlık iddia eden kimsenin doğruluğu nasıl anlaşılır?

İmam Rızâ: Nas ve delil ile.

Adam: İmamlığın delaleti nedir?

İmam Rızâ: İlim ve davete icabet edilmesidir.

Adam: Gelecekte olacağına dair haberlerinizin kaynağı nedir?

<sup>9</sup> Diyalogun tamamı için bk. Şeyh Sadûk, *İlelü'ş-şerâi'* (Necf: Mektebetü'l-Haydariyye, 1966), 1/174.

<sup>10</sup> Muhaddes olmanın imamların bilgi kaynakları içerisindeki yeri ve muhaddes olma ile ilgili Şîa içerisindeki tartışmalar için bk. Bekir Kuzudişli, *Şîa ve Hadis: Başlangıcından Kütüb-i Erbaa'ya Hadis Rivayeti ve İsnâd* (İstanbul: Klasik, 2017), 157-169.

İmam Rızâ: Bu bize Hz. Peygamber'in va'didir.

Adam: İnsanların kalplerinde olanı haber vermenizin keyfiyeti nedir?

İmam Rızâ: Allah Resûlü'nün "Mü'minin firâsetinden sakının. Çünkü o, Allah'ın nuruyla bakar" hadisi sana ulaşmadı mı?

Adam: Ulaştı.

İmam Rızâ: Hiçbir mü'min yoktur ki, imanın gücü ve ilminin derecesi nispetinde Allah'ın nuruyla bakmasın. Allah bizden olan imamları tüm Müslümanlar arasında bir fırka olarak birleştirdi. Allah muhkem kitabı Kur'ân'da "Şüphesiz bunda düşünüp görebilen kimseler için ibretler vardır." buyurmaktadır. Mütevessimlerin ilki Rasûlullah, ondan sonra Emiru'l-mü'minin (Hz. Ali), sonra Hasan ve Hüseyin, onlardan sonra Hz. Hüseyin'in soyundan kıyamete kadar gelecek olan imamlardır.<sup>11</sup>

Bu diyalog, Ca'fer es-Sâdık ile Medine Emîri Muhammed b. Harb el-Hilâlî arasındaki konuşmalarla benzerdir. Her iki konuşmada da imamların insanların kalplerinde olanı nasıl bildikleri merak konusu olmuştur. Ca'fer es-Sâdık gibi Ali el-Rızâ da imamların insanların içlerinden geçirdikleri şeyleri Allah'ın nuruyla gördüklerini ifade etmiştir. Bu bilginin delili olarak ise firâset hadisi ve ilgili ayeti referans göstermiştir. İmamın insanların kalbinden geçenleri bilmesi yanında gelecekteki olaylardan haber vermesi de muhaddes olmalarının bir neticesidir. Diğer taraftan bu diyalog, gaybet öncesi dönemde Şîa içerisinde imamların muhaddes olmalarını kabul etmeyenlere karşı bir delil niteliği de taşımaktadır.<sup>12</sup>

Bu rivayetin dikkat çeken farklı bir yönü daha bulunmaktadır. Önceki rivayetlerde, mütevessim lafzı ile tüm imamlar kastedilmiş, herhangi bir ayrıma gidilmemiştir. Buna göre mütevessim olanlar, Hz. Peygamber, Hz. Ali ve onun soyundan gelen imamlardır. Ancak bu hadiste ise mütevessimlik vasfı Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in ardından Hz. Hüseyin evladına hasre-

<sup>11</sup> Diyalogun tamamı için bk. İbn Bâbeveyh, *Uyûnü ahbâri'r-Rızâ* (as), thk. Hüseyin el-A'lemî (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1984), 1/216; Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Bihârü'l-envâri'l-câmi'a li-düreri ahbâri'l-eimmeti'l-ethâr* (Beyrût: Müessesetü'l-Vefâ, 1983), 25/134-135.

<sup>12</sup> İmamların muhaddes olmasının bilgi kaynağı olarak kabulünde Şîa içindeki tartışmalarla ilgili daha fazla bilgi için bk. Kuzudişli, *Şîa ve Hadis*, 164-169.

dilmiştir. Bu ayrımın temel sebebi, imâmetin Hz. Hüseyin soyundan devam ettiği düşüncesi olmalıdır.<sup>13</sup> Rivayetle ilgili dikkat çeken diğer bir husus ise Ali er-Rızâ'nın da mütevevssimlik sıfatına sahip olması ve bu sığata sahip olmasının Hz. Peygamber'in vadi üzere olduğunu belirtmesidir. Dolayısıyla Ali er-Rızâ'dan nakledilen bu rivayetin, babası Musa el-Kâzım'ın ölümünden sonra ortaya çıkan Kat'iyye ve Vâkife fırkalarının çekışmesi neticesindeki kriz döneminde Ali er-Rızâ'nın sonraki imam olması yönünde bir delil olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır.<sup>14</sup>

İlgili hadisin İsnâaşeriyye'nin lehine kullanıldığını gösteren başka bir karrine daha bulunmaktadır. Tûsî'nin (ö. 460/1067) *el-Emâlî*'sinde "Ebû Muhammed el-Fehhâm → Mansûrî → İsa b. Ahmed → Ali en-Nakî → Muhammed et-Takî → Ali er-Rızâ → Musa el-Kâzım → Ca'fer es-Sâdik" kanalıyla gelen rivayete göre Muhammed el-Bâkır, firâset hadisini zikredip ardından Hicr Sûresi'nin 75. ayetini okumuştur.<sup>15</sup> Görüldüğü üzere hadisi İsnâaşeriyye'nin altı imamı birbirinden nakletmiştir. Yedinci imam Musa el-Kâzım ve sonraki imamların senedde yer alması, imâmetin bu silsileyle devam ettiğini göstermesi yönünden İsnâaşeriyye düşüncesini desteklemektedir. Her ne kadar bu senedle birçok hadis nakledilse de firâset hadisinin böyle bir senedle gelmesinin, Kat'iyye ve Vâkife fırkalarının ihtilafında İsnâaşeriyye'nin kendileri açısından haklılığını vurguladığı açıktır.<sup>16</sup>

Netice itibarıyla bu başlık altında yer verilen rivayetlere bakıldığında ayetin içinde bulunduğu firâset hadisinin iki defa Muhammed el-Bâkır, birer defa Ca'fer es-Sâdik ve Ali er-Rızâ tarafından Hz. Peygamber'e nispet edildiği

<sup>13</sup> İmâmetin Hz. Ali, iki oğlu Hasan ve Hüseyin ile Hüseyin'in soyundan peşi sıra gelen dokuz kişiyle devam etmesi hakkında bk. Şeyh Sadûk, *İlelü's-şerâi'*, 97-98; Küleynî, *el-Kâfi*, I, 526-534.

<sup>14</sup> Musa el-Kâzım ölümünden sonra ortaya çıkan fırkalar ve Ali er-Rızâ'nın tavrı hakkında daha fazla bilgi için bk. Metin Bozan, *İmâmîyye Şıası'nın Oluşumu: Masum On İki İmam İnançının Ortaya Çıkışı* (Ankara: İSAM Yayınları, 2018), 189-213.

<sup>15</sup> Ebû Ca'fer et-Tûsî, *Emâlî*, thk. Kısmü Dirâseti'l-İslâmiyye Müessesetü Ba'se, Tahran: Dâru's-Sekâfe, 1994, 294. Bu rivayet için ayrıca bk. Hür el-Âmilî, *Vesâilü's-Şîa*, 8/486; Meclisî, *Bihârü'l-encâr*, 24/128.

<sup>16</sup> Rivayetlerin anlaşılmasında mezhebî temayülün etkisi ile ilgili bir çalışma için bk. Yusuf Oktan, "Mehdînin Nesebi Hakkındaki Rivâyetlerin Yorumlamasında Mezhebî Temâyül" *İslâmî İlimler Dergisi*, 24/2 (2021), 7-30.

görülmüş, bir rivayette ise Muhammed el-Bâkır hadisi Hz. Peygamber'e atfetmeden nakletmiştir ki bu durumun Şîa için sıhhat açısından sorun teşkil etmediği belirtilmelidir.<sup>17</sup> Ancak lafzı tamamen aynı olan rivayetin iki farklı râvi tarafından Muhammed el-Bâkır'dan nakledilmesi, hatta aynı lafızla farklı imamlardan nakilde bulunulması şüphe uyandırmaktadır. Ne var ki nakledilen hadislerde ortak râvilerin yer almaması ve bunun yanında yeterli bilgiye sahip olunmayan râvilerin bulunması takibi zorlaştırmaktadır. Diğer taraftan bir râvinin Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'tan hadis işitmesi teorik olarak mümkünse de aynı zaman diliminde Ali er-Rızâ'dan işitmesi söz konusu değildir. Ancak Şîa, bu durumu imamların farklı bilgi kaynaklarına sahip olması ile izah etmektedir.<sup>18</sup> Nitekim bu başlıktaki son hadiste imamların Ehl-i beyt isnadıyla yaptığı nakil, bu hususun bir örneğidir.

Ehl-i sünnet'ten geçiş ihtimali yönünden bu başlıktaki isnadlara bakıldığında, "Ebû Cemîle → Mufaddal b. Salih → Câbir el-Cu'fî → Muhammed el-Bâkır" isnadında yer alan râvilerin Sünnî ricâl eserlerinde yer aldığı görülür. Diğer isnadlardaki râvilerden birkaçı hakkında yer alan bilgiler ise detaylı değildir. Bundan dolayı geçiş ihtimali sadece Câbir el-Cu'fî rivayeti için söz konusu olabilir. Erken dönem Şîi ricâl eserlerinde, Câbir'in muhtelit olduğu, rivayetlerinin halka nakledilmemesi gerektiği ve Muhammed el-Bâkır'ın yanına bir kere girdiğine dair tenkitlerden bahsedilirken, daha sonraki kitaplarda bu nakillerin zayıflığından ve takiyyeden bahsedilerek onun rivayetlerinin geçerliliği vurgulanmıştır.<sup>19</sup> Sünnî kaynaklarda ise Câbir'i tevsik edenler bulunmakla birlikte birçok münekkit, onu recat görüşünden dolayı tenkit etmiş ve Şîi alimlerden kabul etmiştir.<sup>20</sup> İki ekol arasındaki ortak nokta ise ondan nakilde bulunan Amr b. Şimr ile Ebû Cemîle gibi isimlerin zayıf kabul edilme-

<sup>17</sup> Kuzudişli, "Şîa'da Rivayet Olgusunu Şekillendiren Temel Unsurlar", 62.

<sup>18</sup> İmamların bilgi kaynakları hakkında daha fazla bilgi için bk. Kuzudişli, *Şîa ve Hadis*, 82-174.

<sup>19</sup> Tüsterî, *Kâmûsü'r-ricâl* (Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1990), 2/537-46. Câbir'in her iki mezhepteki ricâl değerlendirmeleri hakkında daha fazla bilgi için bk. Kuzudişli, *Şîa ve Hadis*, 268-270.

<sup>20</sup> Ukayli, *ed-Duafâü'l-kebîr*, thk. Abdülmu'ti Emin Kal'acî (Beyrut: DKİ, 1984), 4/1291/191-95; Zehebi, *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed Bicavî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963), 1/379-84.

sidir.<sup>21</sup> Buna göre hem Şîa hem de Ehl-i hadis irtibatlı olan Câbir'in bu hadisi, her iki ekolün ders meclislerinde nakletmesi suretiyle geçişi sağladığı söylenebilir. Ancak Câbir rivayetine sadece Şîa'da rastlanması yanında ondan nakilde bulunan Amr'ın aşırı tenkide uğraması, geçişi tespit etmeyi zorlaştırmaktadır. Ayrıca Câbir'in akranı olan farklı râvilerin de ilgili hadisi aynı lafızla Muhammed el-Bâkir'dan nakletmesi bu ihtimali azaltmaktadır.

## 2. İlgili Ayetle Bağlantısız Rivayetler

Firâset hadisi, Hicr Sûresi 75. ayetiyle bağlantısı olmadan da Şîi hadis kitaplarında yer almıştır. Konuyla ilgili rivayetlerin bulunduğu en erken kaynaklar, Berkî'nin (ö. 274/887) *Kitâbü'l-Mehâsin*'i ve Saffâr'ın *Besâiru'd-derecât*'ıdır. Belirtilen eserler dışında, yukarıda olduğu gibi ilgili rivayetler *Kütüb-i erba'a* ve sonraki kaynaklarda da yer almıştır. Berkî ve Saffâr'ın naklettiği metinde Ali er-Rızâ'nın ashabından Süleyman b. Ca'fer el-Ca'ferî şöyle demektedir:

İmam Ebü'l-Hasan Ali er-Rızâ'nın yanındaydım. Bana şöyle söyledi: "Mü'minin firâsetinden kork! Çünkü o Allah'ın nuruyla bakar." Bir süre sustum uygun bir anda ona "Canım sana feda olsun. 'Mü'minin firâsetinden kork! Çünkü o Allah'ın nuruyla bakar' dediğini işittim" dedim. Ali er-Rızâ şöyle cevap verdi: "Evet Süleyman, Allah mü'mini kendi nurundan yarattı, onları kendi rahmetiyle boyadı ve onlardan bizim velayetimiz üzerine misak aldı. Mü'min, babası ve annesi dolayısıyla mü'minin kardeşidir. Babası nur, annesi ise rahmettir. İşte böylece mü'min kendisinde yaratılan bu nurla bakar."<sup>22</sup>

Bu rivayet, Şîa'nın imâmet anlayışıyla ilgili bilgiler vermesi yönüyle dikkat çekmektedir. Süleyman el-Ca'ferî'nin rivayetin mahiyetine yönelik sorusuna, Allah'ın nuruyla bakmanın keyfiyeti açıklamak ve yaratılmaları esna-

<sup>21</sup> Ukaylî, *ed-Duaî'ü'l-kebîr*, 3/275; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, (Beyrut: DKİ, 1952), 6/239-40; İbn Adî, *el-Kâmil fî duaî'ü'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: DKİ, 1997), 6/226; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 28/409-10; Ethem Ruhi Fırlalı, "Câbir el-Cu'fî", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Ankara: TDV, 1992), 6/532.

<sup>22</sup> Berkî, *Kitâbü'l-Mehâsin*, thk. Celâlüddîn el-Hüseynî (Tahran: Dâru'l-Kütübü'l-İslamî, 1951), 131; Saffâr, *Besâiru'd-derecât*, 375.

sında mü'minlerden imamların velayetine dair misak alındığı belirtilerek cevap verilmiştir. Buna göre imamların velayetinin kabul edilmemesi misakın yerine getirilmemesi anlamına gelmektedir ki bu husus, Şîa'nın imâmet anlayışının temel dayanaklarından biridir. Fark edileceği üzere yukarıda firâset hadisi İmam Rızâ tarafından Hz. Peygamber'e nispet edilerek rivayet edilmişti, burada ise rivayet Ali er-Rızâ'nın sözü olarak nakledilmiştir.<sup>23</sup>

İlgili hadisin anlamına yönelik başka bir diyalog Muâviye b. Ammâr ile Ca'fer es-Sâdık arasında geçmektedir. Bu diyalog, Şîi hadis kitapları arasında en erken *Besâiru'd-derecât*'ta yer almıştır. "Hüseyin b. Muâviye → Muhammed b. Süleyman → Babası → İsa b. Eslem" tarikiyle gelen rivayete göre Muâviye b. Ammâr, ondan duyduğu firâset hadisinin manasını sorunca Ca'fer es-Sâdık, "Muâviye, Allah mü'minleri kendi nurundan yarattı, rahmetiyle onları boyadı (rahmetine gark etti) ve kendisini tanıttığı gün bizim velayetimizi bilmeleri hususunda onlardan misak aldı. Mü'min, babası ve annesi dolayısıyla mü'minin kardeşidir. Babası nur, annesi rahmettir. Böylece mü'min kendisinden yaratıldığı bu nurla bakar" sözleriyle cevap verir.<sup>24</sup> Bu diyalog, öncekiyle birebir aynıdır. Tarih açısından bakıldığında Muâviye b. Ammar ile Ca'fer es-Sâdık arasında geçen konuşmanın daha önce olduğu ilk bakışta anlaşılmaktadır. Ancak iki farklı imama benzer bir sorunun sorulması ve aynı cevabın alınması, bu tür hadislerin imamlara nispetinde ve özellikle imamdan hadis alan râvilerin belirlenmesinde sorunların bulunduğunu göstermektedir. Zira farklı şahısların aynı soruyu imama sorması ve aynı cevabı alması pek muhtemel gözükmemektedir. Bu sorun ise yüksek ihtimalle sonraki dönemki râvilerden kaynaklanmaktadır. Bu konunun çözümü için ek delillere ihtiyaç duyulduğu, bunun yanında sadece firâset hadisi üzerinden bu takibi yapmanın mümkün olmadığı açıktır.<sup>25</sup>

Burada konuyla ilgili önceki kaynaklardan farklı olarak sonraki dönem kaynaklarında görülen iki rivayete daha yer verilebilir. Râvendî'nin (ö.

<sup>23</sup> Süleyman el-Ca'ferî'nin naklettiği başka bir rivayette diyalog olmaksızın firâset hadisi, İmam Ali er-Rızâ'nın kavli olarak ona nispet edilmiştir. Bk. Hür el-Âmilî, *Vesâilü'ş-Şîa*, 8/423.

<sup>24</sup> Saffâr, *Besâiru'd-derecât*, 376; İbn Bâbeveyh, *Fezâilü'ş-Şîa* (Tahran: İntişârâtü Âbidi, t.y.), 26.

<sup>25</sup> Aynı hadisin farklı imamlara nispeti meselesi ve bu konudaki bazı örnekler için bk. Kuzudışli, *Şîa ve Hadis*, 302-304.

573/1178) *en-Nevâdir* isimli eserinde Hz. Ali, firâset hadisini ayete işaret etmeksizin Hz. Peygamber'den nakletmiştir.<sup>26</sup> Ancak Meclisî'nin (ö. 1111/1699) *Bihârü'l-envâr*'ında farklı bir nispet söz konusudur:

İbn Abbas'tan rivayet edildiğine göre, Hz. Ali şöyle demiştir: "Mü'minin firâsetinden korkun! Çünkü o Allah'ın nuruyla bakar." İbn Abbas ardından, Hz. Ali'ye "Allah'ın nuruyla nasıl bakılır?" sorusunu yöneltmiş, Hz. Ali de "Bizler Allah'ın nurundan yaratıldık, şîamız da bizim nurumuzun parıltılarından yaratıldı. Onlar; temiz ve pak, iyi, mütevessimlerdir. Onların nuru, karanlık gecede dolunay gibi kendileri dışındaki herkesi aydınlatır."<sup>27</sup> Meclisî öncesinde hiçbir eserde rastlanılmayan bu rivayette ilgili hadis, Hz. Ali'ye nispet edilmiştir. Nakle göre Hz. Ali mezkûr hadisi, kendinin ve şîasının Allah'ın nurundan yaratılması şeklinde şerh etmiştir. Ayetten bahsedilmemekle birlikte Şîa, mütevessimler olarak vasıflandırılmıştır. Dikkat edilmesi gereken diğer bir husus, önceki rivayetlerde mütevessimlik sıfatı sadece imamlar için söz konusuysen, burada tüm Şîa'ya verilmiştir. Geç dönemlerde rastlanan bu rivayetin Şîa'nın imâmet anlayışının geçerliliğine işaret ettiği açıkça görülmektedir.

Bu başlık altındaki hadislerin Ehl-i sünnet'ten Şîa'ya geçişine bakılacak olursa, Muâviye b. Ammâr dışındaki râviler hakkında Ehl-i sünnet kaynaklarında herhangi bir bilgiye rastlanmadığı belirtilmelidir. Muâviye ise çok az rivayeti olan ve Şîi olarak isimlendirilmeyen bir râvidir.<sup>28</sup> Bundan dolayı firâset hadisinin Ehl-i sünnet'ten geçiş ihtimali zayıf gözükmektedir. Netice olarak hem Ehl-i sünnet hem de Şîa için geçiş ihtimallerine dair verilen bilgiler birlikte değerlendirildiğinde Ehl-i sünnet ve Şîa'nın hadis kaynaklarında farklı râvilerle nakledilen firâset hadisi için iki ihtimal bulunmaktadır: Bunların ilki bu rivayetin Sünnî ve Şîî râviler tarafından bilindiği ve her iki mezhebin hadis meclislerinde ayrı ayrı nakledildiği şeklindedir. Buna göre firâset hadisi için mezhepler arası bir rivayet geçişinden bahsedilemez. İkinci ihtimal ise bu hadisin Sünnî ya da Şîî hadis halkalarından bir diğerine intikal ettiği şeklin-

<sup>26</sup> Fazlullah b. Ali er-Râvendî, *en-Nevâdir*, thk. Saîd Rızâ Ali Askerî (Kum: Dâru'l-Hadis, 1957), 100.

<sup>27</sup> Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, 25/21.

<sup>28</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 28/202-.



dedir. Ancak eldeki veriler bu hadisin, iki ekol arasındaki geçişine dair net bir veri sunmamaktadır.<sup>29</sup>

İsnad geçişinin olmadığı anlaşıldığına göre, anlam geçişi üzerinde durulabilir. Yukarıda verilen bilgiler Şîa'nın hadise nasıl bir anlam yüklediğini göstermekle birlikte buna ek olarak ilgili ayet hakkındaki rivayetler de bu hususa katkı sağlayacaktır. Zira bu rivayetler, Şîi hadis kaynaklarında firâset hadisleriyle aynı babın altında yer verilerek aynı kapsamda değerlendirilmiştir. Nitekim aşağıda görüleceği üzere imamlar, hadise işaret etmedikleri halde ayetin yorumuna hadisin manasını dahil etmişlerdir.

### 3. İmamların İlgili Ayete Yükladıkları Anlam

İmamların insanların bilmediği şeyleri ihtiyaç duymaları halinde nasıl bildiği sorusuna cevap olması ve yukarıdaki bilgileri pekiştirmesi açısından hadisle birlikte zikredilen Hicr Sûresi 75. ayetinin nasıl anlaşıldığına değinilebilir.<sup>30</sup> Bilindiği üzere ilgili ayet Lût kavminin kıssasıyla ilgilidir. Lût kavminin helak edilmesinde düşünen ve ibret alanlar için (mütevessimler) birçok ibretlerin olduğu belirtilmiştir. Ayetin tefsiriyle ilgili Şîi müfessirlerden Tabersî (ö. 548/1154), buradaki mütevessim ifadesini mütefekkir ve ibret alan manasında anlamış, daha sonra Mücâhid'den bu meyanda nakilde bulunmuştur.<sup>31</sup> Ayyâşî (ö. 320/932) ise Ca'fer es-Sâdık'ın ayetteki ifade için "Onlar Ehl-i beytin vâsileridir" şeklinde bir açıklaması olduğunu nakletmiştir. Yine Ayyâşî tefsirinde Ebû Basîr tarikiyle Ca'fer es-Sâdık'ın ayetle ilgili "Mütevessim (imam) Allah'ın nuruyla bakar, Onun lisanıyla konuşur ve dilediği hiçbir şey ona gizli kalmaz" ifadelerine yer vermiştir.<sup>32</sup>

Tefsirlerde Ca'fer es-Sâdık'a nispet edilen rivayetlerin benzerleri hadis kitaplarında hem ona hem babasına hem de Hz. Ali'ye nispet edilmiştir. "Asha-

<sup>29</sup> Ehl-i Sünnet ve Şîa arasında geçişin tespit edilemediği başka ortak hadis örnekleri için bk. Duman, *Ehl-i Sünnet ve Şîa'da Müşterek Rivâyetlerin Tahlili*, 107-122.

<sup>30</sup> Meclisî, *Bihârü'l-envâr*'ın "İmamların Mütevessimler Olduğu ve İnsanların Durumlarını Bildiği Babi"nda hadisle birlikte zikretmeksizin imamların ayetler hakkındaki tefsirlerini verir (Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, 24/123-127).

<sup>31</sup> Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, 24/123.

<sup>32</sup> Muhammed b. Mes'ûd el-Ayyâşî, *Tefsîrü'l-Ayyâşî*, thk. Haşim Resûlî (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1991), 2/269.

bımızdan bazıları → Muhammed b. el-Hüseyin → Muhammed b. Eslem → İbrahim b. Eyyüb → Amr b. Şimr → Câbir el-Cu'fi" senediyle Muhammed el-Bâkır, Hz. Ali'nin şöyle dediğini nakletmiştir: Allah, ruhları bedenlerden iki bin sene önce yaratmıştır. Allah, ruhları bedenlere koyunca, onların alınlarına kimin mü'min kimin kafir olacağını, başlarına gelecek şeyleri, bir farenin kulağı kadar küçük de olsa iyi ve kötü amellerini yazmıştır. Daha sonra bunu Kur'ân'da Peygamber'ine "*Şüphesiz bunda düşünüp görebilen kimseler için ibretler vardır.*" şeklinde indirmiştir. "Rasûlullah, mütevessimdi. Ondan sonra ben ve soyumdan gelen imamlar mütevessimlerdir."<sup>33</sup> Bu rivayet, farklı tariklerle olayla bağlantılı olarak da nakledilmiştir. Rivayete göre kocasını suçlayan bir kadın, kendi lehine hüküm vermesi için Hz. Ali'ye gelir. Hz. Ali, önceden haberi olmamasına rağmen olayın içyüzünü bilerek kadının aleyhine hüküm verir. Kadın verilen hükümden razı olmayıp kendisine haksızlık yapıldığını dile getirince, Hz. Ali kadının sakladığı sırrını söyler. Bunun üzerine kadın meclisi hızla terk eder. Bu olaya uzaktan şahit olan Amr b. Hureys (ö. 85/704), kadını takip durumu sorunca Hz. Ali'nin haklı olduğunu öğrenir. Bunun üzerine Hz. Ali'ye gelerek "seni kehanetle tanımazdık" der. Hz. Ali ise bunun kehanet olmadığını belirterek yukarıdaki ifadelerini dile getirir ve kadına bakınca simasından olayın iç yüzünü anladığını ifade eder.<sup>34</sup> Hz. Ali'ye nispet edilen bu rivayetlerde mütevessimlerin ilki Hz. Peygamber kabul edilmiş, ondan sonra mütevessim olma sıfatı ise Hz. Ali ve onun soyundan gelenlere hasredilmiştir. Mütevessim özelliğinin imamlara tahsisini, Şîa'nın imâmet anlayışının bir yansıması olarak görmek mümkündür. Başka bir ifadeyle Hz. Peygamber'den sonra itaat merciinin imamlar olması, Şîi düşüncenin açık bir göstergesidir. Diğer taraftan olayla birlikte nakledilen rivayetler, mütevessimlik sıfatına yüklenen anlamı da teyit etmektedir.

Aynı eserdeki "Ebü'l-Fazl el-Alevî → Saîd b. İsa → İbrahim b. el-Hakem b. Zahîr → Babası → Şerîk b. Abdullah → Abdüla'lâ et-Taglibî → Ebû Vakkâs → Selmân el-Fârisî" tarikiyle gelen başka bir rivayete göre ise Hz. Ali ilgili ayete hakkında yaptığı açıklamada "Rasûlullah yaratılanları simalarından

<sup>33</sup> Saffâr, *Besâiru'd-derâcât*, 376-77.

<sup>34</sup> Saffâr, *Besâiru'd-derâcât*, 374, 376; Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, 24/126-127. Muhammed el-Bâkır dışında Esbağ b. Nübâte, Ca'fer es-Sâdık ve Haris el-A'ver aynı olayı Hz. Ali'den farklı bağlamlarla nakletmişlerdir (Saffâr, *Besâiru'd-derâcât*, 377-80).

tanırdı. Ben ondan sonraki mütevessimim. Benden sonra soyumdan kıyamete kadar gelen imamlar mütevessimlerdir” demiştir.<sup>35</sup> Bu rivayet, kıyamet gününe kadar gelen Hz. Ali evladının mütevessim sıfatına sahip olacağı ifadeyle diğerinden ayrılmaktadır. Bu rivayete göre, imâmet sürekli devam edecek ve gelen her imam mütevessim sıfatına sahip olacaktır. Nitekim bu durum Şîa'nın imâmetin insanlığın sonuna dek, Hz. Ali'nin soyundan devam edeceği görüşüne de uygundur.<sup>36</sup> Diğer taraftan “kıyamete kadar” ifadesi, imâmetin sadece on iki imam ya da diğer sayılarla sınırlı olmadığına da işaret etmektedir. Genel görüşe göre on birinci imam Hasan el-Askerî'nin Abbâsiler'den korumak için gizlediği oğlu Muhammed'in babasının vefat tarihi olan 260/874 yılında küçük gaybete (el-gaybetü's-sugrâ), son sefirin öldüğü 329 tarihinden sonra kendisiyle irtibat kurulamayınca büyük gaybete girdiği kabul edilmiştir. 4/10. yüzyıl sonralarında ise imamların sayısı on iki ile sınırlandırılmıştır.<sup>37</sup> Hz. Ali'ye nispet edilen rivayetin Saffâr'ın *Besâiru'd-derecât* isimli eserinde geçtiği dikkate alındığında, bu rivayetin on iki imam anlayışından önce kaydedildiği ve mezhep içi ayrımların görülmesine katkı sağladığı ifade edilebilir.

Hz. Âli'ye benzer şekilde Muhammed el-Bâkır'ın da ayetle ilgili yakın ifadeler kullandığı nakledilmiştir. “Sindî b. er-Rebî' → İbn Faddâl → İbn Râib” tarikiyle gelen rivayete göre Ebû Bekir el-Hadramî, Muhammed el-Bâkır'ın şöyle dediğini rivayet etmiştir: “Her yaratılanın mü'min mi kafir mi olduğu altında yazılmıştır. Bu bilgi sizlere gizliyen Âl-i Muhammed'den olan imamlara gizli değildir. İmamlar, muhataplarının mü'min mi kafir mi olduklarını bilirler.” dediğini rivayet etmiştir. Muhammed el-Bâkır, sonra ilgili ayeti okumuş ve imamların mütevessimler olduğunu dile getirmiştir.<sup>38</sup>

<sup>35</sup> Saffâr, *Besâiru'd-derecât*, 377. Bu rivayetin bir benzeri için bk. İbn Şehrâsub, *Menâkıbü Ali Ebi Tâlib* (Necef: Mektebetü'l-Haydariyye,1956), 3/202.

<sup>36</sup> M. Saffet Sarıkaya, *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009), 148.

<sup>37</sup> Ethem Ruhi Fıçlalı, “İsnâaşeriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV, 2001), 23/142-143. İsnâaşeriyye'nin ortaya çıkışı hakkında daha fazla bilgi için bk. Bozan, *İmâniyye Şîası'nın Oluşumu*, 263-319.

<sup>38</sup> Saffâr, *Besâiru'd-derâcât*, 374; Şeyh Müfid, *el-İhtisâs* (Silsiletü müellefâti's-Şeyh el-Müfid: 7, Beyrüt: Dâru'l-Müfid, 1994), 302.

Ayette geçen mütevessimlerin imamlar olduğuna dair açıklamalar, daha çok Ca'fer es-Sâdık'a nispet edilmiştir. Bu nakillerin bazılarında ayetin zikrin-den sonra mütevessimlerin sadece imamlar olduğu bilgisi yer alırken bazısında Ca'fer es-Sâdık'ın ihtiyaç anında bu ayete başvurduğu ve geniş açıklamalar yaptığı görülmüştür. "Muhammed b. Yahya → Hasan b. Ali el-Kûfi → Übeys b. Hişâm → Abdullah b. Süleyman" senediyle nakledilen rivayette Ca'fer es-Sâdık, mütevessimlerin imamlar olduğunu ifade etmiştir.<sup>39</sup> Başka bir rivayette ise Ca'fer es-Sâdık, Fırat nehrinin yakınlarında bulunan el-Hît beldesinden gelen bir adamın ayet hakkındaki sorusuna cevaben "Mütevessimler bizleriz ve doğru yol bizim takip ettiğimizdir" demiştir.<sup>40</sup>

Ca'fer es-Sâdık'ın mütevessimlerden kastedilenin imamlar olduğunu belirttiği rivayetlerde imamın muhataplarının iç dünyalarında olanları bilebilmeleri söz konusu edilmiştir. "Ahmed b. Hüseyin → Ahmed b. İbrahim → Hasan b. el-Berâ → Ali b. Hassân" tarikiyle gelen rivayette Abdurrahman b. Kesîr, Ca'fer es-Sâdık ile hac esnasında beraber bulunur ve ona çeşitli sorular sorar. Bu sorulardan birinde ona dostlarını ve düşmanlarını tanıyıp tanımadığını sormuştur. Ca'fer es-Sâdık ise "Doğan her kişinin mü'min mi kafir mi olduğu alnına yazılmıştır. Bir adam velayetimize girmek ve düşmanlarımızdan emin olmak için bize geldiğinde onun alnında mü'min mi kafir mi yazılı olduğunu biliriz" sözleriyle cevap verdikten sonra mezkûr ayeti okumuştur. Sonrasında ise düşmanlarını dostlarından böyle ayırt ettiklerini belirtmiştir.<sup>41</sup>

Ca'fer es-Sâdık'ın mütevessim vasfıyla insanların gizli durumlarını bilmelerine dair benzeri bir vakıa "Hasan b. Ali b. Abdullah → Übeys b. Hişâm → Abdullah b. Süleyman" tarikiyle nakledilmiştir. Bu örnekte bazı kişiler İmam Ca'fer'e sorular sormuş, o da hepsine ayrı ayrı cevap vermiştir. Olayı nakleden Abdullah b. Süleyman imamın bu hususları nasıl bildiğini sorunca Ca'fer es-Sâdık, Hicr Sûresi 75. ayetine işaret ederek mütevessimlerin imamlar olduğunu belirtmiş, ardından imamın muhatabını çeşitli yönleriyle tanıdığını hatta duvarın arkasındaki sesin kime ait olduğunu bilebildiğini dile getirmiş-

<sup>39</sup> Küleynî, *el-Kâfi*, 1/219.

<sup>40</sup> Saffâr, *Besâiru'd-derâcât*, 375; Küleynî, *el-Kâfi*, 1/218. Başka bir rivayette Ca'fer es-Sâdık, Ehl-i beyt'ten bir adamın sorusuna karşılık aynı cevabı vermiştir (Saffâr, *Besâiru'd-derâcât*, 377).

<sup>41</sup> Saffâr, *Besâiru'd-derecât*, 378.

tir.<sup>42</sup> Ayete getirilen bu yorum da diğerlerinde olduğu gibi imamların insanların durumlarını bildiğini gösterir. Ancak burada imamların bilgisi, duvarların arkasından işitilen seslerin ve bir adama bakıldığında kim olduğunun bilinmesi gibi somut örnekler üzerinden teyit edilmiştir.

Yaratılanların alınlarında mü'min mi kafir mi olacaklarının yazılı olması ve imamların bunu bilmek suretiyle düşmanlarını tanıması, diyalog ve olay verilmeksizin başka rivayetlerde de yer almıştır. Ammâr b. Ebî Matrûf'un naklettiğine göre Ca'fer es-Sâdık "Herkesin alınlarında mü'min mi yoksa kafir mi olduğu yazılmıştır. Bu bilgi, sadece imamlar ve vasilere gizli değildir" demiş ve ilgili ayeti zikretmiştir. Ardından kendilerinin mütevessimler olduğunu, yanlarına girenleri bu alametten bildiklerini dile getirmiştir.<sup>43</sup> Ca'fer es-Sâdık'a nispet edilen iki metinde de imamlar, muhataplarının mü'min ya da kafir olduklarını bilen kimseler olarak nitelenmişlerdir. İlk rivayetin sonunda doğru yolun kendilerinin üzerinde bulunduğu yol olarak tarif edilmesi, mezhebin haklılığına işaret ederken ikinci rivayette *imamlar* lafzı yanında *vâsiler* lafzına yer verilmesi, bu haklılığın kendilerinden kaynaklanmayıp naslarla sabit olduğunu göstermeye matuftur.

Ca'fer es-Sâdık'tan nakledilen rivayetlerin benzer lafızlarla ve farklı olaylar bağlamında nakledilmesi gayet tabiidir. Ancak bağlamı olan hadislerin çok az farkla başka imamlardan da rivayet edilmesi dikkat çekicidir. Yukarıda geçtiği üzere "İmamlar, muhataplarının mü'min mi kafir mi olduklarını bilirler" rivayeti bağlamı olmadan Muhammed el-Bâkır'dan da nakledilmişti. Bu rivayetle Ca'fer es-Sâdık'tan nakledilen rivayet arasında takdim-tehir dışında büyük oranda lafız farklılığının olmadığı görülür. Benzer ifadelerin farklı kişilere nispet edilmesi metnin sıhhati açısından problem olarak görülebilir. Ancak yukarıda zikri geçtiği gibi imamların bilgileri birbirlerine tevarüs ettiği için bu durum Şîa için problem oluşturmamıştır. Aynı hadisin farklı imamlara nispeti Şîa için sorun teşkil etmese de bu bağlamdaki hadislerin farklı imamlar tarafından nakledilmesi üzerinde durulması gereken bir husustur. Bununla birlikte yukarıda zikredildiği üzere sadece bu rivayet üzerinden sorunun çözümlü mümkün gözükmemektedir. Netice itibarıyla imamların firâset hadisiy-

<sup>42</sup> Saffâr, *Besâiru'd-derâcât*, 381; Şeyh Müfid, *el-İhtisâs*, 306; Meclisi, *Bihârü'l-envâr*, 24/124-125.

<sup>43</sup> Ebü'l-Feth el-Kerâceki, *Kenzü'l-fevâid* [Kum: Mektebetü Mustafvi, 1991], 125.

le bağlantı kurulmaksızın Hicr Sûresi 75. ayetine dair yaptığı açıklamalar, mütevevssimlerle kastın imamlar olduğuna ve onların bu sıfatla olayların iç yüzünü bilebildiklerine işaret etmektedir.

Firâset hadisinin Şîa'daki kullanımıyla ilgili bilgiler değerlendirildiğinde, ayetle birlikte yer verilen rivayetlerin ikisinin Muhammed el-Bâkır, birinin Ca'fer es-Sâdık, bir diğzerinin ise Ali er-Rızâ tarafından Hz. Peygamber'e nispet edildiği, ayetin yer almadığı rivayetler arasında ise Hz. Peygamber, Hz. Ali, Ca'fer es-Sâdık ve Ali el-Rızâ'dan birer hadis nakledildiği görülmüştür. Ayetin yorumuyla ilgili ise en fazla açıklama Ca'fer es-Sâdık'tan aktarılmıştır. Şîa'da aynı rivayetin farklı imamlar tarafından nakli sorun teşkil etmediği için bu farklılıkların büyük bir önemi yoktur. Ancak özellikle diyalog içeren nakillerin farklı kimselerden naklinin, aynı rivayeti farklı imamlara nispet etme ihtimalini zayıflattığı belirtilmelidir. Neticede ayet ve hadislerdeki mütevevssimlerin ve firâset sahiplerinin imamlar olduğuna yönelik ziyadeler, imamların muhaddes olmalarını desteklemesi yanında Şîa'nın Ehl-i sünnete karşı üstünlüğünün delili olarak görülmüştür. Şîa'nın mezhep içi oluşum süreçlerinde ise firâset rivayetlerine sonraki hadis kaynaklarında özellikle İsnâaşeriyye'nin lehine bazı ifadeler eklemelendiği anlaşılmıştır.

Sened bakımından geçişten bahsedilemese de anlam yönüyle görünür bir benzerlik dikkat çekmektedir. Ayette geçen mütevevssimlerin kimler olduğu ve hadisteki Allah'ın nuruyla bakmanın mahiyetine yönelik her iki mezhepteki rivayetlere ve açıklamalara bakıldığında, Şîi imam ve sûfilerin çıkarımlarının benzerliği görülmektedir.<sup>44</sup> Şîa, bu özellikleri sadece imamlara atfederek imamların her türlü bilgiye sahip olduğunu ve dolayısıyla dinin imamlarla yaşanabileceğini vurgulamıştır. Bilgiyi zâhir ve bâtın olmak üzere ikiye ayırma girişimi, ilk defa 2./8. asrın ilk yarısında yaşayan Şîilerce gerçekleştirilirken onlar, firâset hadisinde de görüldüğü gibi bu özelliği imamlara atfetmişlerdir. Sûfiler ise 3./9. asırdan itibaren ilmin bâtınî yönünü dile getirmiş, ilgili ayet ve firâset hadisi gibi pek çok nassı bu bağlamda değerlendirmişlerdir.<sup>45</sup>

<sup>44</sup> Sûfî ve Şîilerin, firâset terimiyle yakından ilgili olan bilgi kaynaklarından keşf hakkındaki fikirlerine dair bilgi için bk. Fehmi Soğukoğlu, *Sûfî ve Şîilerde Bilgi Anlayışı (Doğuşundan V/XI. Yüzyıla Kadar)* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi, 2017), 173-183.

<sup>45</sup> Muhittin Uysal, "Tespit ve Yorum Bakımından Sûfî Bilgisi ile İlgili Haberler", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2006), 210-12. Sûfilerin, imamlara atfedilen velayet

Diğer bir ifadeyle sûfiler, Şîa'nın imamlara attığı velayeti, sadece Ehl-i beyt'in imamlarına ait bir özellik olarak değil veliler için de geçerli kabul etmişler, Ehl-i beyt'in imamlarına işaret ettiği varsayılan ayet ve hadisleri daha geniş bir çerçevede yorumlamışlardır.<sup>46</sup> Ancak sûfilerin Şîa'dan etkilenme meselesinden kesin çizgilerle bahsetmek için sûfiler ile Şîilerin bilgi nazariyeleri, ekollerin doğuş ve gelişimleri, imam-şeyh(veli) benzeşimi, iki ekoldeki ortak kavramların analizi gibi konulara yönelik geniş araştırmalara ihtiyaç duyulmaktadır.<sup>47</sup> Bununla birlikte sûfilerin, genel olarak bâtın ilmini tesis ederken Şîa'nın bazı düşüncelerinden etkilendiği ya da yakın düşüncelere sahip olduğu söylenebilir.<sup>48</sup> Nitekim sûfi öğretilerinin Şîi anlayışla pek çok ortak yönü bulunmaktadır. Hatta sûfilerin bâtınî ilmin bir sonucu olan velayet anlayışını imamlar dışındaki kimselere atfetmeleri bizzat Şîiler tarafından tenkit edilmiştir.<sup>49</sup> Buna göre her iki ekolde aynı metinle yer alan firâset hadisinin velâyet ve muhaddes olma özelliklerini delillendirirken benzer bir argüman olarak kullanıldığı, ancak içerik bakımından farklı anlaşıldığı söylenebilir.<sup>50</sup> Böylece firâset hadisi, Şîa ve sûfilerin hem ortak yönlerinin hem de ayrıştıkları noktaların bir tezahürü olarak görülebilir.

---

özelliğini benimseme süreci hakkında ayrıca bk. Arthur Buehler, "İslam'ın İlk Dönemlerinde Örtüşen Akımlar: Tasavvuf Şeyhi ve Şii İmam", çev. Mehmet Atalay, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 7/1 (2014), 209-239.

<sup>46</sup> Şîa ve tasavvufun velayet anlayışı hakkında daha fazla bilgi için bk. Saida Daneva, "Şiilik ve Tasavvufta Velayet Kavramı: Bazı Mukayeseli Tahliller", *Doğu Araştırmaları*, 18 (2018), 45-62; Mehmet Şirin Ayış, "Tasavvufa Yönelik Eleştiriler Bağlamında 'Velâyet' Kavramının Kaynaklarda Ele Alınışı", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 23/45 (2021), 46-57; Yunus Eraslan, *Şîa ve Tasavvuf Açısından İmâmet-Velâyet İlişkisi* (Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2022), 79-228.

<sup>47</sup> Tasavvuf ilminin oluşumunda Şîa'nın etkisi ve tasavvuf-Şîa etkileşimine dair geniş bilgi için bk. Kamil Mustafa eş-Şeybî, *es-Sılatu beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyu': Anâsiriü's-şîa fi't-tasavvuf* (Beyrut: Dâru'l-Endelüs, 1982), 1/369-512; Felah b. İsmail b. Ahmed, *el-Alâka beyne't-teşeyyu' ve't-tasavvuf* (Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, Doktora Tezi, 2006), 264-339; Eraslan, *Şîa ve Tasavvuf Açısından İmâmet-Velâyet İlişkisi*, 15-77.

<sup>48</sup> Hakîm et-Tirmizî'nin velâyet konusunda Şîa'dan yararlanması hakkında bk. Eraslan, *Şîa ve Tasavvuf Açısından İmâmet-Velâyet İlişkisi*, 136-131.

<sup>49</sup> Nasrullah Pürcevâdî, "On İki İmam Şiiliğinde Tasavvufa Muhalefet", çev. Abdullah Kartal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2002), 236-42.

<sup>50</sup> İki mezhep arasındaki aynı rivayete farklı anlamların yüklenmesi ile ilgili başka örnekler için bk. M. Enes Topgöl, "Sünnî-Şîi İkilemine Farklı Bir Bakış: Yeniden İnşa Edilen Hadis Bağlamları", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 41 (2019), 70-76.

## Sonuç

Şîî hadis kitaplarında erken dönemden itibaren yer alan firâset hadisi, Ehl-i sünnetteki metnin aynısıyla hem Hz. Peygamber'e hem de imamlara nispet edilmiştir. Bu durum Şîa için sıhhat sorunu teşkil etmezken aynı lafızların, hatta aynı diyalogların farklı imamlara nispet edilmesi dikkat çekicidir. Öte yandan firâset hadisi aynı lafızlarla her iki ekolün hadis kitaplarında geçse de Şîî rivâyetlerde mezhebin lehine katkı sağlayan önemli ziyadelerin olduğu görülmüştür. Hadis ve ilgili ayet, imamların Allah'ın nuruyla yaratılmaları sebebiyle ihtiyaç duymaları halinde Allah'tan ilham alabilecekleri ve bu ilhamla muhataplarının kalplerindekini bileceklerine işaret eden açıklamalarla birlikte ele alınmıştır. Mütevessimlik ve firâset özelliği, imamların muhaddes olmalarını güçlendirmiş ve karşılaşılan sorunları çözümede imamların yetkin bir mercii olmalarını desteklemiştir. Şîa'nın kendi içinde ise Ca'fer es-Sâdık'a kadar mütevessimlik, tüm Hz. Ali evladına tahsis edilmişken Ali er-Rızâ'dan gelen rivayetlerde Hz. Hüseyin ile kayıtlanmıştır. Nitekim rivayetlerde gaybetten önce Hz. Ali soyundan kıyamete kadar gelecek imamların mütevessimler olduğundan bahsedilirken büyük gaybetten sonra kıyamete kadar ifadesi yer almamıştır. Bu yönüyle firâset hadisi, mezhebin gelişim seyri ve mezhep içi ekolleşme süreçlerini takip etme imkânı da vermiştir.

Sünnî ve Şîî senedlerde ortak râvilerin görülmemesinden dolayı rivayet yönünden hadisin bir mezhepten diğerine taşındığına dair kesin bir veri elde edilememiştir. Bu sonuç ilk bakışta çalışma için olumsuz bir durumu akla getirirse de yapılan incelemeler neticesinde böyle bir geçişten bahsedilememesi, bu hadisin her iki mezhebin ilim meclislerinde de nakledildiğinin bir delili görülebilir. Öte taraftan bu durum, başka argümanları ve araştırmaları gerektirmekle birlikte o hadisin sübûtu için bir delil olarak kabul edilebilir.

Firâset hadisininin Ehl-i sünnet'e nazaran Şîa'da önemli ziyadelerle nakledilmesinin tespiti yanında Ehl-i sünnet ve Şîa'nın karşılıklı ve her iki mezhebin kendi içinde anlayış farklılıklarının takip edilmesini sağlayacak bir özelliğe sahip olduğu da anlaşılmıştır. Bu yönüyle ilgili hadis ve ayete yüklenen anlam bakımından mezhepler arası bir geçişin olduğunu söylenebilir. Nitekim Ehl-i sünnet içerisinde sûfîlerin ilahi firâsetle muhatapların kalplerindekini ya da gizledikleri şeyleri bilmesi yönündeki görüşü, Şîa'da imamların muhaddes



olmalarına benzerlik teşkil etmektedir. Tarihî süreç takip edildiğinde sûfilerin, Şîa'nın imamlara hasrettiği bazı özellikleri tevarüs ederek ilgili ayet ve hadis gibi pek çok nassı, bâtinî ilim bağlamında yorumladıkları düşünülebilir. Ancak her iki ekolün dışarıdan etkilenmeden kendi yöntemlerine göre hadisi anlamış olmaları da muhtemeldir.

### Kaynakça

- Âmilî, Muhammed b. el-Hasan el-Hür. *Vesâilü'ş-Şîa ilâ tahsili mesâilî'ş-şerâa*, thk. Müessesetü Âli'l-Beyt. Beyrut: İhyâu't-Türâsî'l-Arabî, 1983.
- Ayış, Mehmet Şirin. "Tasavvufa Yönelik Eleştiriler Bağlamında 'Velâyet' Kavramının Kaynaklarda Ele Alınışı". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 23/45 (2021), 38-66.
- Ayyâşî, Muhammed b. Mes'ûd. *Tefsîrû'l-Ayyâşî*. thk. Haşim Resûlî Muhallâtî. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1991.
- Berkî, Ebû Ca'fer. *Kitâbü'l-Mehâsin*. thk. Celâlüddîn el-Hüseynî. Tahran: Dâru'l-Kütübî'l-İslamî, 1951.
- Buehler, Arthur. "İslam'ın İlk Dönemlerinde Örtüşen Akımlar: Tasavvuf Şeyhi ve Şii İmam". çev. Mehmet Atalay. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 7/1 (2014), 209-239.
- Bozan, Metin. *İmâmiyye Şîası'nın Oluşumu: Masum On İki İmam İnancının Ortaya Çıkışı*. Ankara: İSAM Yayınları, 2018.
- Darîeva, Saîda. "Şiilik ve Tasavvufta Velayet Kavramı: Bazı Mukayeseli Tahliller". *Doğu Araştırmaları*, 18 (2018), 45-62.
- Duman, Ayşe Nur. "Hadis Alanındaki Takrîbü'l-Mezâhib Literatürünün Değerlendirilmesi". *İdrak Dini Araştırmalar Dergisi* 2/1 (2022), 87-115.
- Duman, Ayşe Nur. *Ehl-i Sünnet ve Şîa'da Müşterek Rivâyetlerin Tahlili - Küleynü'nin el-Kâfî İsimli Eserinin Usûl Bölümü Örneği-*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi, 2022.
- Emin, Muhsin. *A'yânü'ş-Şîa*. thk. Hasan el-Emin. Beyrut: Dâru't-Teâruf li'l-Matbuat, 1983.

- Eraslan, Yunus. *Şîa ve Tasavvuf Açısından İmâmet-Velâyet İlişkisi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022.
- Felah b. İsmail b. Ahmed, *el-Alâka beyne't-teşeyyu' ve't-tasavvuf*. Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, Doktora Tezi, 2006.
- Fığlalı, Ethem R. "Câbir el-Cu'fî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/532. Ankara: TDV, 1992.
- Fığlalı, Ethem R. "İsnâaşeriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/142-147. Ankara: TDV, 2001.
- İbn Adî. Ebû Ahmed el-Cürcânî. *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz. Beyrut: DKİ, 1997.
- İbn Bâbeveyh, Şeyh Sadûk. *İlelü's-şerâi'*. Necef: Mektebetü'l-Haydariyye, 1966.
- İbn Bâbeveyh, Şeyh Sadûk. *Uyûnü ahbâri'r-Rızâ* (as). thk. Hüseyin el-A'lemî. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1984.
- İbn Bâbeveyh, Şeyh Sadûk. *Fezâilü's-Şîa*. Tahran: İntişârâtü Âbidî, t.y.
- İbn Ebî Hâtim. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Beyrut: DKİ, 1952.
- İbn Şehrâşub, Reşîdüddîn et-Tabersî. *Menâkıbü Ali Ebî Tâlib*. Necef: Mektebetü'l-Haydariyye, 1956.
- Kerâcekî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Ali. *el-Kenzü'l-fevâid*. Kum: Mektebetü Mustafvi, 1991.
- Kuzudişli, Bekir. "Şîa'da Rivayet Olgusunu Şekillendiren Temel Unsurlar". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (2018), 59-92.
- Kuzudişli, Bekir. *Şîa ve Hadis: Başlangıcından Kütüb-i Erbaa'ya Hadis Rivayeti ve İsnâd*. İstanbul: Klasik, 2017.
- Küleynî, Ebû Ca'fer. *el-Kâfî*. thk. Ali Ekber el-Gaffârî. Tahran: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1986.
- Meclisî, Muhammed Bâkır. *Bihârü'l-envâri'l-câmi'a li-düreri ahbâri'l-eimmeti'l-ethâr*. Beyrût: Müessesetü'l-Vefâ, 1983.

- Mizzî, Yusuf b. Abdurrahman. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- Oktan, Yusuf. "Mehdînin Nesebi Hakkındaki Rivâyetlerin Yorumlamasında Mezhebî Temâyül". *İslâmî İlimler Dergisi*. 24/2 (2021), 7-30.
- Pürcevâdî, Nasrullah. "On İki İmam Şiiliğinde Tasavvufa Muhalefet". çev. Abdullah Kartal. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2002), 233-242.
- Râvendî, Fazlullah b. Ali. *en-Nevâdir*. thk. Saîd Rızâ Ali Askerî. Kum: Dâru'l-Hadis, 1957.
- Saffâr, Ebû Ca'fer. *Besâiru'd-derecâti'l-kübrâ fî fedâili Âli Muhammed (as)*. thk. el-Hâc Mirzâ Muhsin. Tahran: Menşûrâti'l-Âlemî, 1984.
- Sarıkaya, M. Saffet. *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009.
- Soğukoğlu, Fehmi. *Sûfî ve Şiilerde Bilgi Anlayışı (Doğuşundan V/XI. Yüzyıla Kadar)*. Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Şeybî, Kamil Mustafa. *es-Silatu beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyu': Anâsırü's-şîa fî't-tasavvuf*. Beyrut: Dâru'l-Endelüs, 1982.
- Şeyh Müfid, Ebû Abdullah el-Ukberî, *el-İhtisâs* (Silsiletü müellefâti's-Şeyh el-Müfid: 7). Beyrût: Dâru'l-Müfid, 1994.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr. *ed-Duafâü'l-kebîr*. thk. Abdülmü'ti Emin Kal'acî. Beyrut: DKİ, 1984.
- Uysal, Muhittin. "Tespit ve Yorum Bakımından Sûfî Bilgisi ile İlgili Haberler". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2006), 181-217.
- Tatlı, Mustafa. "Ortak Hadisler Bağlamında Ehl-i sünnet ve Şîa'ya Göre Firâset Rivayetinin Değerlendirilmesi". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8/1 (2022): 709-743.
- Topgül, Muhammed Enes. "Sünnî-Şîi İkilemine Farklı Bir Bakış: Yeniden İnşa Edilen Hadis Bağlamları". *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 41 (2019), 45-83.

Tûsî, Ebû Ca'fer. *Emâlî*. thk. Kısmü Dirâseti'l-İslâmiyye Müessesetü Ba'se. Tahran: Dâru's-Sekâfe, 1994.

Tüsterî, Muhammed Takî. *Kâmûsü'r-ricâl*, Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1990.

Zehebî, Şemsüddîn. *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed Bicâvî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963.



# tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2022, c. 8, s. 2: 807-841

المنهج النقدي عند المحدثين من منظور علم النفس المعرفي

el-Menhecü'n-Nakdiyyi inde'l-Muhaddisîn min Manzuri İlmi'n-Nefsi'l-Ma'refiyyi

Bilişsel Psikoloji Perspektifinden Muhaddislerde Tenkit Metodu

The Critical Approach of Muhaddiths From the Perspective of Cognitive Psychology

**Asmaa ALBOGHA**

Dr. Öğr. Üyesi, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,  
Hadis Anabilim Dalı

Assistant Professor, Bayburt University Faculty of  
Theology, Department of Hadith  
asmaalbogha@bayburt.edu.tr

**ORCID:** 0000-0002-3333-6382

**DOI:** 10.47424/tasavvur.1149431

## Makale Bilgisi | Article Information

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

**Geliş Tarihi / Date Received:** 27 Temmuz / July 2022

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 04 Ekim / October 2022

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2022

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atf / Citation:** Albogha, Asmaa. "Bilişsel Psikoloji Perspektifinden Muhaddislerde Tenkit Metodu". Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi 8 / 2 (Aralık 2022): 807-841.  
<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1149431>

**İntihal:** Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

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

CC BY-NC 4.0



## Öz

Bu araştırma, hadis tenkit yöntemini içeren İslami bilgiler aracılığıyla psikolojik durumları okumayı ele almaktadır. Çünkü uygulamalı hadis çalışmaları münekkidin, psikolojik terimleri kullanmasa da bilişsel psikoloji alanına yönelik değerlendirmeler yaptığına işaret ediyor. Hadisleri kabul veya reddetmede bilişsel psikoloji ilmiyle ilgili bu bilimsel kuralların uygulanması, konularının insan olması sebebiyle bu iki ilim arasında bir benzerlik olduğunu ortaya koyar. Dikkat, ezber, hafıza ve ölçüm testleri gibi bilinçsel süreçlerle ilgili bazı hususlar ve bu süreçlerin odak noktası olan insan psikolojisiyle ilgili, yetenekler, motivasyonlar ve onları etkileyen dengesizlikler gibi konularda her iki ilim karşılaştırıldı. Sonra birleştikleri ve ayrıldıkları noktaları tespit etmek için tenkit yönteminde muhaddislerden ve psikoloji ilmindeki araştırmacıların çalışmalarından örnekler sunuldu. Sonuç olarak çıkış noktası ve sonuç bakımından farklılıklar gösterebilir de zihinsel eylemler ile ilgili konular bakımından iki ilim arasında kısmi bir benzerlik olduğu sonucuna ulaşıldı. Hadis münekkitlerinin sika tarifinin gerçekleşmesi için zabt şartı, psikologların bahsettiği dikkat anlamını içermektedir. Ancak sevap ve günah gibi şeri' sebeplerden dolayı muhaddisler bu konuda daha seçici davranmışlardır. Bilişsel psikolojide araştırmacılar, insanın zihinsel becerilerinin dikkat ve odaklanma becerisinde rol oynadığını kanıtlamışlardır. Ravilerden makbul olanı diğerlerinden ayırt etmek için raviler arasında karşılaştırma yapan hadis münekkitlerinin dikkati de bu noktada yoğunlaşmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Hadis tenkit yöntemi, Bilişsel psikoloji, Zabıt, Dikkat.

## Abstract

This research deals with reading the psychological states through Islamic knowledge that includes the method of hadith criticism. Because, in the hadith studies, we understand that the critic makes evaluations in the field of cognitive psychology even though he or she doesn't use psychological terms. The implementations of these scientific rules related to the science of cognitive psychology, which is used to accept or reject hadiths, reveals that there is a similarity between these two sciences because their subject is human knowledge. Scholars of both sciences were compared in terms of cognitive

processes such as attention, memorization, memory and measurement tests, and some subjects related to human psychology, which are the focus of these processes, such as their abilities, motivations and the imbalances that affect them. After that, examples from the studies of the hadith scholars and researchers in the science of psychology were presented in the method of criticism in order to determine the points where they converged and diverged. As a result, although they differ in terms of starting point and result, it was concluded that there is a partial similarity between the two sciences in terms of subjects related to mental actions. The condition for the Zabt of the Thiqa definition of hadith critics includes the meaning of attention that psychologists talk about. However, the hadith scholars were more selective in this regard due to the Shari'a reasons such as good deeds and sins. In cognitive psychology, researchers have proven that people's mental abilities play a role in attention and focus. The attention of hadith critics, who made comparisons among the narrators, concentrated on this point in order to distinguish the acceptable one from the others.

**Keywords:** Hadith, the Method of hadith criticism, Cognitive psychology, Zabt, Attention.

### ملخص

تتناول الدراسة قراءة الظاهرة النفسية بأدوات معرفية إسلامية متمثلة بمنهج النقد الحديثي، إذ تشير الدراسات التطبيقية لأصول المنهج النقدي الحديثي، إلى معرفة الناقد بموضوعات علم النفس المعرفي دون مصطلحاتها التي استقرت لاحقاً، وإن تطبيق تلك القواعد العلمية المتعلقة بعلم النفس المعرفي في أهم مداخل قبول الأحاديث أو ردها يبين بأن ثمة تشابه بين هذين العلمين من حيث الموضوع ألا وهو المعرفة الإنسانية. حيث قارنت بين الشكل الذي تناول فيه أهل العلمين بعض الموضوعات المتعلقة بالعمليات المعرفية كالانتباه والحفظ والذاكرة واختبارات قياسها، والموضوعات المتعلقة بالنفس الإنسانية التي هي محور هذه العمليات واستعداداتها ودوافعها وما يصيبها من اختلال، ثم مثلت لها بتطبيقات عملية من استعمالات المحدثين في المنهج النقدي والباحثين في علم النفس المعرفي لتحرير مواطن الاتفاق والاختلاف بينهما. وأخيراً خلصت إلى أن ثمة تشابه جزئي بين العلمين من حيث الموضوعات المتعلقة بالعمليات العقلية وإن افترقا في الدافع



والنتيجة. فشرط الضبط عند نقاد الحديث لتحقيق وصف الثقة يتضمن معنى الانتباه الذي تحدث عنه علماء النفس، غير أن علماء الحديث كانوا أكثر تشددًا فيه لدواعٍ شرعية تتعلق بالثواب والعقاب. كما أثبت الباحثون في علم النفس المعرفي أن القدرات العقلية التي يتمتع بها الإنسان تلعب دورًا في مدى قدرته على الانتباه والتركيز، وهذا ما تنبه إليه نقاد الحديث الذين عمدوا إلى المقايسة بين الرواة لتمييز المقبول منهم من غيره.

**الكلمات المفتاحية:** الحديث، المنهج النقدي الحديثي، علم النفس المعرفي، الضبط، الانتباه.

## مدخل

إن غاية المنهج النقدي عند المحدثين تمييز مقبول الحديث الشريف من مردوده، بوسائل كثيرة منها: التعرف على أحوال راوي كل حديث وأثر، جرحًا وتعديلاً، من تحمُّل الحديث وأدائه، وجمع طرقه لمعرفة مدى ضبطه والحكم عليه. وبمقارنة هذا العلم بالعلوم الإنسانية الأخرى التي محورها ما يعتلج في النفس البشرية وما يطرأ عليها، نرى أن المتون الحديثية التي تشكل المادة العلمية في علوم النقد الحديثي يقابلها في ميدان علم النفس المعرفي النظريات والعلوم النفسية والتربوية، وحفظ هذه المعارف -التي هي الأحاديث بمفهوم النقد عند المحدثين- وتذكرها ثم أداؤها على الوجه المطلوب هو تطبيق عملي لقواعد ونظم علم النفس المعرفي، فكلاهما ينظر من ذات الزاوية التي تعالج الكيفية التي تتلقى بها الشخصية الإنسانية المعارف بشكل صحيح، وكلاهما أيضًا حدد شروطه في جانب التحمل والأداء أو الاستحضار والتذكر -مثلًا-.

ولذلك كان لا بد من تفحص آخر النظريات والأطروحات التي وصل إليها علم النفس وكل ما يتعلق منها بالإنسان وحياته، ومن ثم تسليط الضوء على نقاط الاتفاق وتحرير المواطن التي اختلفت بها عن التصور الإسلامي المرتبط بهذا الموضوع، والمتمثل بما وصل إلينا من التراث الإسلامي وحقائق الشريعة.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> "إن من يقرأ في علم النفس يلحظ أنه نشأ في رحم مقطوع الصلة بالقرآن والسنة، لكن المتدبر لكتاب الله وسنة رسوله ﷺ يلحظ أن أصول ومعالم هذا العلم مبثوثة في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وكتب التراث الإسلامي". انظر. توفيق علي علي

وقد دفعني تشعب اختصاصات علم النفس وتداخله في شتى جوانب النفس الإنسانية وما يغوص منها في أعماقها، إلى تتبع نظيراتها في منشور الأدلة الشرعية لاستجلاء مواطن الاتفاق والافتراق، لأثبت ما يتفق مع مبادئ الإسلام، وأضع ما عدها تحت منظارنا البحثي.

وقد نظرت في البحوث التي عملت على الجمع بين القرآن وعلم النفس، والحديث وعلم النفس، فلم أجد دراسة قارنت بين المنهج النقدي الحديثي مع ما يقاربه من علم النفس المعرفي، فأردت حوض غمار هذه الدراسة، وأستعرض جهود كلٍ منهما وما قدّمه في سباق العلوم البشرية والإنسانية.<sup>2</sup>

### 1. علم النفس المعرفي والمنهج النقدي عند المحدثين

يعتبر علم النفس المعرفي أحد فروع علم النفس، فهو يعني بجميع العمليات العقلية التي يمارسها الفرد عندما يستقبل المعلومات ويرمزها ويعالجها ثم يخزنها لاسترجاعها عند الحاجة، ويتضمن كئفاً واسعاً من العمليات العقلية التي تشمل الإحساس والإدراك وعلم الأعصاب والتعرف على النمط والانتباه والتعليم والذاكرة.<sup>3</sup> كما يتحدّث عن كَيْفِيَّة اكتساب الإنسان للمعلومات حول العالم المُحيط بطريقة علمية، وكيفية تحويل هذه المعلومات التي لديه إلى علم ومعرفة إمكانية استغلالها، وقد عرّف نيسر (ت. 2012/1433) علم النفس المعرفي على أنه: "جميع الطرق والعمليات التي يقوم بها الإنسان لنقل المعلومات والمدخلات الحسية،

زبادي، "منهج الدكتور محمد عثمان نجاتي في البحث القرآني في علم النفس من خلال كتابه القرآن وعلم النفس"، المؤتمر القرآني الدولي السنوي (ماليزيا: مركز بحوث القرآن، جامعة مالايا، 2014/1435)، 2؛

Nevzat Gencer, "İslam Psikolojisinde Gelenekler, Paradigmalar ve Temel Kavramlar", Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 36 (Aralık- 2019), 673.

<sup>2</sup> انطلقت في دراستي هذه من القواعد التي نص عليها علم النقد الحديثي، فكانت بالنسبة لي هي الأصل الذي يبنى عليه البحث، وبحثت عما يقابلها في ميدان علم النفس المعرفي من النظريات والعلوم النفسية والتربوية، فأينما عثرت على فكرة رأيت أن هناك جامعاً بينها وبين قواعد علم النقد الحديثي أتيت بها، فلم أنطلق من فكرة مسح قواعد علم النفس المعرفي وتحليلها، وما قد يتطابق معها، بل العكس كان منهجي.

<sup>3</sup> رافع نصير الزغلول - عماد عبد الرحيم الزغلول، علم النفس المعرفي (الأردن: دار الشروق، د.ت.)، 17.

ومن ثمّ معالجتها بالتفسير والتحويل والاختصار، وآخرها التخزين لتتمّ استعادتها فيما بعد واستعمالها عند الحاجة إليها".<sup>4</sup>

وبما أن ميادين علم الحديث النقدي تتمثل عمومًا في مجالين، الأول وميدانه نقلة الأخبار، والثاني ميدانه الأخبار.<sup>5</sup> وبمعنى آخر: المعارف والمعلومات بمفهوم علم النفس المعرفي، وأداؤها على الوجه المطلوب، فتعامل المحدثين مع الشخصية البشرية في تلقّي المعارف ودراستهم للنفس الإنسانية في جانب الرواية لمعرفة مدى قدرتها على الضبط والأداء بشكل صحيح، وقواعدهم التي قعدوها لذلك، تصبّ في صلب علم النفس المعرفي، مما يعني أن بين العلمين وجه تداخل وتشابه.

وفيما سيأتي إبراز للقواعد والشروط التي رعاها نقاد المحدثين حيث قاموا بوضع الشروط العامة ثم على حدة وبشكل خاص درسوا حال كل راوٍ بالتدقيق في شخصيته.<sup>6</sup> فتناولوا مكوناته الفكرية ومقدراته، وبيئته العلمية، وحددوا سنة ولادته، والتي جاء علم النفس المعرفي بالحديث عنها ومراعاتها سواء بشكل عام عندما تكلم عن الحفظ والذاكرة أو بشكل خاص بمحدثه عن النفس.

## 2. العمليات المعرفية

<sup>4</sup> أنور محمد الشرفاوي، علم النفس المعرفي المعاصر (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 2003/1424)، 4-5؛ الزغلول، علم النفس المعرفي، 17؛

Ulric Neisser, *Kognitiv psixologiya* (Englewood qoyalari: Prentice-Hall, 1967).

<sup>5</sup> محمد علي قاسم العمري، "سمات المنهج النقدي عند المحدثين"، *BÜİFD* 10/5 (2017)، 37؛

Bekir Tatlı, "Hadis Usulünde Râvi ve Rical Tenkidinin Teolojik Temelleri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2020), 420;

Recep Şentürk, "Critical Methods on Hadīth Self Reflexivity in Hadīth Scholarship", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 3/2 (2005), 39.

<sup>6</sup> العمري، "سمات المنهج النقدي عند المحدثين"، 37-38؛

Murat Kaya, "Hadislerin Tesbitinde Sened Tenkidinin Tercihi Nedenleri", *Bilimname* 37 (2019), 125.

تشمل العمليات المعرفية عددًا من العمليات العقلية التي يؤديها الفرد بشكل متسلسل للحصول على المعلومات وتحويلها إلى معرفة، ومن ثم تخزينها واستخدامها في النشاط البشري، من مثل الإدراك والانتباه والحفظ والذاكرة؛ حيث يقوم علماء النفس المعرفي بعمل استنتاجات حول العمليات المعرفية من خلال الفحص الدقيق للسلوك المرتبط بها، كما يقوم نقاد الحديث باختبار العمليات المقبولة في نقل الحديث وحفظه وتبليغه من غير المقبولة، من ضبط وحفظ وتذكر وأداء.

## 2. 1. الانتباه والضبط

إن أساس العمليات المعرفية في علم النفس المعرفي يقوم على عملية الانتباه، وهي عملية وظيفية في الحياة العقلية وضرورية لعملية الإدراك والتذكر، حيث يوجه شعور الفرد نحو الموقف السلوكي، وبدون الانتباه لا يستطيع الفرد أن يدرك ما حوله إدراكًا واضحًا، أو أن يتذكر.<sup>7</sup> يقول وليم جيمس (ت.1910/1842): "النتائج المباشرة لعملية الانتباه أنها تمكننا من أن ندرك وأن نعرف وأن نميز وأن نتذكر بطريقة أفضل".<sup>8</sup>

وعند الرجوع إلى مفهوم ضبط الصدر،<sup>9</sup> الذي لا بد من توافره لتحقيق وصف الثقة الذي تُقبل روايته ويؤخذ حديثه، نجد أنه يتضمن معنى الانتباه الذي تحدث عنه علماء النفس، بل قد يتجاوزه إلى أعلى درجات الدقة وخصوصًا عندما عرّفه ابن حجر (ت.1449/852) رحمه الله بأنه: "يثبت ما سمعه بحيث يتمكن من استحضاره متى شاء".<sup>10</sup> فالتثبت من السماع هو الانتباه والتركيز، وهو من القوة بمكان بحيث يتمكن من استحضاره، وهذا القيد فائدته التشديد على تركيز الانتباه، وشرطه كون الراوي حازم الفؤاد، يقظًا، غير مغفل لا يميز الصواب من الخطأ كالنائم، أو الساهي، والموصوف بذلك لا يُركن إليه، ولا تميل النفس إلى الاعتماد

<sup>7</sup> الشرقاوي، علم النفس المعرفي، 87-88.

<sup>8</sup> نقل قوله: الشرقاوي، علم النفس المعرفي، 87؛

William James, *The Principles of Psychology* (New York: Henry Holt and Company, 1890).

<sup>9</sup> الضبط ضبطان، ضبط صدر وضبط كتاب. انظر. ابن حجر العسقلاني، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، مح. د. نور الدين عتر (دمشق: مطبعة الصباح، 2000/1421)، 58.

<sup>10</sup> ابن حجر العسقلاني، نزهة النظر، 58.

عليه.<sup>11</sup> كما بيّن ابن حجر أيضاً رحمه الله صفة سماع الطالب وسماع الحديث وصفة إسماعه، فذكر أن صفة سماعه عدم التشاغل بما يخلّ به من نسخٍ أو حديثٍ أو تُعاس، وصفة إسماعه يجب أن تكون كذلك أيضاً.<sup>12</sup> لدرجة أن الكتابة إذا أصبحت مانعاً من الفهم، وانشغل القلب عن ضبط المقروء بها، فالسماع معها غير صحيح أما إذا لم تكن مانعاً من الفهم لما يُقرأ، فالسماع صحيح.<sup>13</sup> كما ردّ المحدثون رواية كل من كان معروفاً بالتساهل سواء في سماع الحديث أو إسماعه، وردوا من عُرف بقبول التلقين قديماً؛<sup>14</sup> لأن من عُرف بذلك كان هناك خللاً في ضبطه.<sup>15</sup>

وعند المقارنة نجد أن الانتباه يشابه الضبط عند المحدثين، والذي هو أساس التثبت في أخذ الأخبار، وأساس الرواية التي تنبني عليها أحكام الدين، والأدلة على اشتراط صفة الضبط في الراوي كثيرة، منها: قول الله تعالى: "وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ". [الإسراء: 36] وقول النبي ﷺ في الحديث: "نَضَّرَ اللَّهُ امرأً سمع منا شيئاً فبلغه كما سمعه".<sup>16</sup>

## 2.2. اختبارات قياس نسبة الحفظ والتذكر

<sup>11</sup> محمد بن عبد الرحمن شمس الدين أبو الخير السخاوي، فتح المغيب بشرح ألفية الحديث للعراقي، مح. علي حسين علي (مصر: مكتبة السنة، 2003/1424)، 3/2.

<sup>12</sup> ابن حجر، نزمة النظر، 147.

<sup>13</sup> أحمد بن علي بن ثابت أبو بكر الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية (المدينة المنورة: المكتبة العلمية، د.ت.)، 67.

<sup>14</sup> الخطيب، الكفاية، 149؛ عثمان بن عبد الرحمن أبو عمرو تقي الدين ابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث، مح. نور الدين عتر (سوريا: دار الفكر، 1986/1406)، 119.

<sup>15</sup> ولمزيد من الاطلاع حول الضبط من الدراسات المعاصرة. انظر. محمد طاهر الجوابي، جهود المحدثين في نقد متن الحديث النبوي الشريف (تونس: مؤسسة عبد الكريم بن عبد الله، تونس، 1991)، 177؛ أحمد بكري الطاهر، الحفظ وأثره في قبول الحديث (دمشق: جامعة دمشق، كلية الشريعة، رسالة ماجستير، 2010)، 17-18-19.

<sup>16</sup> أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي، السنن (بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1998/1418)، "كتاب العلم عن رسول الله ﷺ"، 7. قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح.

ذكر الباحثون في علم النفس المعرفي عواملاً تؤثر في عملية الانتباه، حدودها بمجموعتين، الأولى عوامل مرتبطة بالفرد، منها القدرات العقلية ولا سيما الذكاء، حيث تزداد قدرة الفرد على الانتباه والتركيز بارتفاع القدرات العقلية لديه وتحديداً بارتفاع نسبة ذكائه.<sup>17</sup> وهذا يختلف من إنسان لآخر، وراوٍ لغيره، وقد فطن لذلك المحدثون فوضعوا ميزاناً دقيقاً موضوعياً يبين أحوال الرواة تفصيلاً لمعرفة الراوي المحتج به، يعني من زاد ضبطه عن غيره، وبذلوا جهداً كبيراً في جمع وتبويب المرويّات ومقارنتها بروايات الثقات لمعرفة مقدار الموافقة والمخالفة، ومقابلة بعضها ببعض؛ لتمييز صحيحها من سقيمها، ولتبيين رواة ضعاف الأخبار من أصدادهم من الحفاظ.<sup>18</sup> ذكر ابن الصلاح (ت. 1245/643) أن معرفة الراوي الضابط من غيره تكون باعتبار رواياته بروايات غيره من المعروفين بالضبط والإتقان أي الثقات، فإن كانت رواياته موافقة لرواياتهم ولو من حيث المعنى، أو كانت الموافقة على الأغلب، وندرت المخالفة، كان ضابطاً ثبناً، وإن وجدناه كثير المخالفة لهم، عرفنا اختلال ضبطه، ولم نحتج بحديثه.<sup>19</sup>

فكان منهج المقايسة بين مرويات الراوي مع روايات الثقات كطريقٍ لمعرفة الضبط، الوسيلة المثلى لمعرفة ضبط الراوي لحديثه، ومقدار الموافقة والمخالفة، وهو الأكثر ممارسة في صنيع النقاد من الأولين والآخرين، يقول الشافعي (ت. 820/204): "إذا شَرِكْ أهل الحفظ في الحديث وافق حديثهم".<sup>20</sup> وهناك طريقة أخرى متبعة لمعرفة ضبط الرواة وهي: اختبار المحدث وامتحان حفظه، بأن تُلقَى عليه أحاديث تُدخل ضمن رواياته ليُنظر: أيظن لها أم يتلقنها؟ فإن تلقنها وحَدَّث بها، عرفوا غلظه ووهمه، وقد يكون حافظاً ضابطاً لا يقبل

<sup>17</sup> الزغلول، علم النفس المعرفي، 106-107؛ محمد عثمان نجاتي، الحديث النبوي وعلم النفس (القاهرة: دار الشروق، 2005/1425)، 257؛

Osman Sezkin, "Psikolojide Kavramlar ve Üstün/Özel (Zekâ, Potansiyel, Yetenek) Kavramına Psiko-Felsefi Açından Bakış", *Çocuk ve Medeniyet* 5/10 (2020), 323.

<sup>18</sup> مسلم بن الحجاج، التمييز، مح. محمد مصطفى الأعظمي (السعودية: مكتبة الكوثر، 1997/1410)، 209.

<sup>19</sup> ابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث، 106.

<sup>20</sup> محمد بن إدريس أبو عبد الله الشافعي، الرسالة (مصر: مكتبة الحلبي، 1940/1358)، 370.

التلقين، كما فعل يحيى بن معين (ت. 848/233) في امتحانه للفضل بن دكين (ت. 834/219).<sup>21</sup> وقد يكون اختبار حفظ الراوي بقلب الأسانيد عليه؛ نحو امتحان المحدثين ببغداد للإمام البخاري (ت. 870/256)، وذلك بتركيبتها على غير متونها، فإن وافق على القلب فغير حافظ، وإن خالف فضايط.<sup>22</sup>

ويمكن معرفة ضبط الراوي أيضاً من خلال مقارنة حفظه بكتابه، أو مطالبة المحدث الذي يُشك في حديثه بأصوله، وغير ذلك من أنواع امتحان الراوي.<sup>23</sup>

وهذا كله ينطلق من ضرورة معرفة من يُعتمد على حديثه من غيره، وتصنيف الأسانيد بحسب القوة تبعاً لذلك، وهذا يشابه من وجه ما قام به علماء النفس من اختبارات ودراسات تجريبية لقياس نسب الذكاء والقدرات العقلية، حيث أجروا تجارب عديدة في هذا المضمار ليتوصلوا أن الأفراد ليسوا على درجة واحدة في

<sup>21</sup> يروي أحمد بن منصور الرمادي يقول: "خرجت مع أحمد بن حنبل، ويحيى بن معين إلى عبد الرزاق الصنعاني خادماً لهما، فلما عدنا إلى الكوفة قال يحيى لأحمد بن حنبل: أريد أن أختبر أبا نعيم، فقال له أحمد بن حنبل: لا تزيد الرجل إلا ثقة. فقال يحيى: لا بُدَّ لي. فأخذ ورقة فكتب فيها ثلاثين حديثاً من حديث أبي نعيم، وجعل على رأس كل عشرة منها حديثاً ليس من حديثه، ثم جاء إلى أبي نعيم فدقاً عليه الباب فخرج، فجلس على باب دكان، وأخذ أحمد بن حنبل فأجلسه عن يمينه، وأخذ يحيى بن معين فأجلسه عن يساره، ثم جلسْتُ أسفل الدكان، فأخرج يحيى الطبق فقرأ عليه عشرة أحاديث، وأبو نعيم ساكت، ثم قرأ الحادي عشر، فقال له أبو نعيم: هذا ليس من حديثي فاضرب عليه، ثم قرأ العشر الثانية، وأبو نعيم ساكت، فقرأ الحديث الثاني، فقال أبو نعيم: ليس من حديثي فاضرب عليه، ثم قرأ العشر الثالثة، وقرأ الحديث الثالث، فتغير أبو نعيم، وانقلبت عيناه، ثم أقبل على يحيى. وذراع أحمد في يده. فقال: أما هذا فأورع من أن يعمل مثل هذا، وأما هذا يريدني. الرمادي. فأقلّ من أن يفعل مثل هذا، ولكن هذا من فعلك يا فاعل، ثم أخرج رجله فرس يحيى فرمى به من الدكان، وقام فدخل داره، فقال أحمد ليحيى: ألم أمنعك من الرجل وأقل لك: إنه ثبت، قال: والله لَرُفْسَتْهُ لي أحبّ إلي من سفري". انظر. أحمد ابن علي الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2002/1422)، 307/14.

<sup>22</sup> حيث عمدوا إلى مائة حديث فقلبوها أسانيداً ومتونها، وانتخبوا عشرة من الرجال، ودفَعوا لكل واحد منهم عشرة، فلما حضروا المجلس ألقى كل واحد من الرجال العشرة ما عنده من الأحاديث المقلوبة، فلما انتهوا جميعاً قام فرد كل متن إلى إسناده، وكلّ إسناده إلى متنه، فأقرّ الناس له بالحفظ، وأذعنوا له بالفضل. الخطيب، تاريخ بغداد، 340/2.

<sup>23</sup> الجوابي، جهود المحدثين في نقد متن الحديث النبوي الشريف، 183.

الحفظ أو في التذكر، وكان لذلك فوائد تطبيقية مهمة إذ ساعدت على وضع مقاييس للذكاء والقدرات العقلية الأخرى استخدمها علماء النفس في التوجيه المهني واختيار الأفراد بحيث يوضع كل فرد في المهنة التي تكون أنسب لمستوى ذكائه وقدراته، فيكون أكثر كفاءة فيه، وأكثر نجاحًا.<sup>24</sup>

### 2. 3. الذاكرة والمذاكرة

ذكر علماء النفس المعرفي أن الذاكرة تؤدي دورًا هامًا في تكوين المعلومات لاعتماد كثير من العمليات العقلية على عملية التذكر التي تساهم مع غيرها من عمليات أخرى في بناء نظام الذاكرة لدى الإنسان، وبواسطة الجهد الذي يبذله الفرد في شكل تكرار أو تسميع العناصر التي تعرض عليه عدة مرات، يمكنه تذكر هذه المعلومات التي احتفظ بها في الذاكرة، مما يجعل عملية التكرار أو التسميع من الخصائص الأساسية لنظام الذاكرة بوجه عام.<sup>25</sup>

وعند المحدثين لفن المذاكرة بجميع أقسامها أهمية كبيرة، وهي من الفنون العملية التطبيقية في حياتهم، عدا عن كونها وسيلة من أهم وسائل حفظ الحديث من الدخيل عليها، انطلاقًا من أن القدرات البشرية تبقى قاصرة، وليس في طاقة الإنسان أن يحفظ الشيء فلا ينساه، وصحَّ عن ابن عباس رضي الله عنهما (ت. 687/68) أنه قال: "إنما سُمِّي الإنسان لأنه عُهد إليه، فنسِي".<sup>26</sup> لذا أولى أهل الحديث المذاكرة عناية فائقة، فكانوا يكتبون الحديث بالهناجر، ثم يتذكرونه بينهم ويقابلونه بالليل، وكان هذا دأبهم رحمهم الله، ولا

<sup>24</sup> بالإضافة إلى فوائد تطبيقية أكثر يمكن معرفتها بالرجوع إلى الكتب المختصة في علم النفس التطبيقي. انظر. محمد عثمان نجاتي، مدخل إلى علم النفس الإسلامي (القاهرة: دار الشروق، 2001/1422)، 68-69؛ الشرقاوي، علم النفس المعرفي، 430-431.

<sup>25</sup> الشرقاوي، علم النفس المعرفي، 167-168-172؛

C. M. B. Anderson & F. I. M. Craik, "The effect of a concurrent task on recall from primary memory", *Journal of verbal learning and verbal behavior* 13/1 (1979), 107-113.

<sup>26</sup> عبد الرزاق بن همام أبو بكر الحميري اليماني الصنعاني، المصنف، مع. حبيب الرحمن الأعظمي (بيروت: المكتب الإسلامي، 1982/1403)، 263/3 (5581).



يُسْمَوْنَ الرَّجُلَ مُحَدِّثًا إِلَّا إِذَا سَارَ عَلَى هَذَا النَّهْجِ؛ لِأَنَّ الْحِرْصَ وَالْمَذَاكِرَةَ مِنْ أَعْجَدِيَّاتِ الْعِلْمِ وَأَسْسَسِهِ، وَمَتَى قَلَّ حِفْظُ الرَّوَايِ، أَوْ ضَعُفَتْ ذَاكِرَتُهُ اسْتَعَانَ بِالْمَذَاكِرَةِ وَالتَّعَاهَدِ عَلَى حِفْظِ مَرْوِيَّاتِهِ مِنَ الضِّيَاعِ وَالنِّسْيَانِ، وَمُسْتَدْنًا عَلَى أَصُولِهِ الْمَكْتُوبَةِ؛ دَفْعًا لِلزِّيَادَةِ، أَوْ النِّقْصِ، أَوْ التَّغْيِيرِ فِي حَدِيثِهِ.<sup>27</sup> قَالَ أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ (711/93): "كُنَّا نَكُونُ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ فَنَسْمَعُ مِنْهُ الْحَدِيثَ؛ فَإِذَا قَمْنَا تَذَاكِرْنَاهُ فِيمَا بَيْنَنَا حَتَّى نَحْفَظَهُ".<sup>28</sup> وَسَارَ التَّابِعُونَ وَمَنْ بَعْدَهُمْ عَلَى مَنَهْجِ الصَّحَابَةِ رِضْوَانِ اللَّهِ عَلَيْهِمْ فِي الْإِعْتِنَاءِ بِمَذَاكِرَةِ الْعِلْمِ بَيْنَ أَهْلِهِ فَكَانُوا يَذَاكِرُونَ الْحَدِيثَ بِمَجْرَدِ سَمَاعِهِمْ لَهُ مِنْ أَفْوَاهِ الصَّحَابَةِ.<sup>29</sup> قَالَ الرَّامَهْرَمَزِيُّ (ت. 971/360): "وَالْحَدِيثُ لَا يَضْبُطُ إِلَّا بِالْكِتَابِ ثُمَّ بِالْمَقَابِلَةِ وَالْمَدَارَسَةِ وَالتَّعَهُدِ وَالتَّحْفِظِ وَالْمَذَاكِرَةِ وَالسُّؤَالَ".<sup>30</sup> وَقَدْ عَقَدَ الْإِمَامُ الرَّامَهْرَمَزِيُّ بَابًا فِي كِتَابِهِ الْمَحْدَثِ الْفَاصِلِ سَمَاءً: "بَابُ الْمَذَاكِرَةِ" أَسْنَدَ فِيهِ نَصُوصًا قِيَمَةً فِي مَذَاكِرَةِ الْعُلَمَاءِ لِلْعِلْمِ وَحَرَصَهُمْ عَلَيْهِ، وَفَائِدَةَ ذَلِكَ فِي رَسُوخِ الْعِلْمِ وَعَدَمِ ذَهَابِهِ مِنَ الْقُلُوبِ وَالْعُقُولِ.<sup>31</sup>

وَيُؤَكِّدُ مَا سَبَقَ مَا ذَكَرَهُ عَنْ فَوَائِدِ الْمَذَاكِرَةِ، مِنْ كَشْفِ عِلَلِ الْأَحَادِيثِ، حَيْثُ إِنَّ مَذَاكِرَةَ الْحَدِيثِ بَيْنَ الْعُلَمَاءِ وَمَدَارِسَتِهِ وَمَعَارِضَتِهِ مِنْ وَجْهِ عِدَّةٍ جَدِيدٍ بِكَشْفِ عِلَلِهِ، وَإِظْهَارِ قَوَادِحِهِ الْخَفِيَّةِ، وَأَشَارَ إِلَى هَذَا الْمَعْنَى أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْحَاكِمُ (ت. 1014/405) بِقَوْلِهِ: "إِنَّ الصَّحِيحَ لَا يُعْرَفُ بِرَوَايَتِهِ فَقَطْ، وَإِنَّمَا يَعْرِفُ بِالْفَهْمِ، وَالْحِفْظِ

<sup>27</sup> لمزيد الاطلاع حول المذاكرة. انظر. عواد الخلف، المذاكرة وأهميتها عند المحدثين (الكويت: دار إيلاف، 1998)؛ لشريف حاتم بن عارف العوني، نصاب منهجية لطالب علم السنة النبوية (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، 1998/1418)، 35؛ محمد إبراهيم السامرائي، "المذاكرة عند المحدثين تاريخها وفوائدها"، المنارة 3/11 (2005)، 397-398.

Münevver Yeşilyurt- Hasan Cirit, "Hadis İlminde Müzâkere Yöntemi ve Değeri", Usûl 25 (2016).

<sup>28</sup> أحمد بن علي بن ثابت أبو بكر الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الروي وآداب السامع، مح. محمود الطحان (الرياض: مكتبة المعارف، د. ت.)، 1/ 236.

<sup>29</sup> الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الروي، 1/ 237.

<sup>30</sup> الحسن بن عبد الرحمن بن خلاد أبو محمد الرامهرمي الفارسي، المحدث الفاصل بين الروي والواعي، مح. محمد عجاج الخطيب (بيروت: دار الفكر، 1984/1404)، 385.

<sup>31</sup> الرامهرمي، المحدث الفاصل بين الروي والواعي، 545.

وكثرة السماع، وليس لهذا النوع من العلم عون أكثر من مذاكرة أهل الفهم والمعرفة ليظهر ما يخفى من علة الحديث، فإذا وجد مثل هذه الأحاديث بالأسانيد الصحيحة غير مخرجة في كتابي الإمامين البخاري ومسلم؛ لزم صاحب الحديث التنقيح عن علته، ومذاكرة أهل المعرفة به لتظهر علته".<sup>32</sup>

وصنع المحدثين هذا أكده ما ذكره علماء النفس المعرفي من أن هناك عوامل كثيرة تساعد على تثبيت الذكريات، منها ما هو موضوعي يتعلق بالتكرار والسهولة والتسميع الذاتي، ويشير إليها الغزالي (ت. 1111/505)<sup>33</sup> بقوله: "وفائدة التذكار تكرار المعارف على القلب لترسخ ولا تنمحي".<sup>34</sup> ومنها ما هو ذاتي يتعلق بالشخص الذي يقوم بعملية الحفظ من وضع جسماني وعوامل وجدانية وثواب وعقاب.<sup>35</sup> كما قرروا أن ممارسة المعلومات المراد تذكرها على نحو متكرر من معينات الذاكرة.<sup>36</sup>

### 3. العوامل النفسية المؤثرة في العملية المعرفية (الدوافع والاستعدادات)

<sup>32</sup> محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، معرفة علوم الحديث، مح. السيد معظم حسين (بيروت: دار الكتب العلمية، 1977/1397)، 59؛ وهذا ظاهر في صنع الإمام الترمذي على سبيل المثال، فقد كان يذكر شيوخه البخاري وأبا زرعة الرازي والدارمي، فتارة يوافقهم وتارة يخالفهم، وفي أحيان أخرى يوافق أحدهم في مقابل الآخر، وفي هذا من الفوائد ما لا يخفى على أحد. انظر. مقالتي أنس صالح (الجماعة) حيث تحدث في الأولى عن المسائل التي خالف فيها الترمذي شيخه البخاري في سننه، وفي الثانية عن اختلاف البخاري وأبي زرعة في سنن الترمذي. انظر.

Anas Aljaad, "İmam Tirmizî'nin Sünen'inde Hocası İmam Buhârî'ye Muhalefet Ettiği Hususlar", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2015), 151-176; Anas Aljaad, "Tirmizî'nin Sünen'inde el-Buhârî ve Ebû Zur'a'nın İhtilafları", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/1 (2016), 245-266.

<sup>33</sup> من علماء المسلمين، اعتنى بدراسة النفس، إضافة إلى اعتناؤه بالعلوم الأخرى، وفاق اهتمامه بما عهد عن المتقدمين عليه، إذ معرفة النفس عنده وسيلة لتعديل السلوك والرفقي بالأخلاق، والوصول إلى تكامل الشخصية. انظر. عبد الكريم العثمان، *الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص* (مصر: مكتبة وهبه، 1981/1401)، 12.

<sup>34</sup> محمد بن محمد أبو حامد الغزالي الطوسي، *إحياء علوم الدين* (بيروت: دار المعرفة، د.ت.)، 426/4.

<sup>35</sup> العثمان، *الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص*، 310.

<sup>36</sup> الزغلول، *علم النفس المعرفي*، 191.

تكلمت سابقاً أن الباحثين في علم النفس المعرفي ذكروا عوامل مؤثرة في عملية الانتباه، حدودها بمجموعتين الأولى عوامل مرتبطة بالفرد، منها القدرات العقلية وقد مرت عند الحديث عن اختبارات قياس نسبة الحفظ والتذكر، ومنها العوامل النفسية التي ترتبط بالدوافع والمحفزات، والميول والاهتمامات والثقافة السائدة، وفيما يلي بيّناها:

### 3. 1. الدافع وأثره في عملية الانتباه

إن وجود دوافع لدى الفرد لتحقيق غاية أو هدف يجعله يركز طاقته الانتباهية إلى تحقيق هذا الهدف أو الغاية.<sup>37</sup> وقد ذكر علماء النفس المعرفي أن من ضمن عمليات ما وراء الذاكرة الوعي، ويُقصد به أن يكون الفرد واعياً بالحاجة إلى التذكر كمتطلب ضروري مسبق للذاكرة الفعالة، فمعرفة الفرد بأنه يحتاج لتذكر معلومة ما يؤثر في طريقة تعلمه، وحين تكون هذه المعلومات عن ذاكرته واضحة فإنه يعرف نواحي قوته ونواحي ضعفه ويدرك أن مهام الذاكرة الصعبة تتطلب طرقاً مختلفة للتعلم، فالمعلومات توفر لديه القدرة على انتقاء ما سوف يتذكره أو لا يتذكره بدرجة كبيرة، أي أن يكون لدى الفرد الوعي بما يحتاج إلى معرفته.<sup>38</sup>

وقد نتج عن الدراسة التي أجرتها "إيفز" حول النشاط المعرفي ومدى الانتباه بهدف بيان الفروق من حيث مدى الانتباه، وجود ارتباط دال موجب بين الدافع وتركيز الانتباه.<sup>39</sup> لكن وبشكل عام الدراسات النفسية التي تظهر أثر الدافع قليلة، وإذا وُجد أظهرته مادياً بحثاً، فالعلماء الغربيون يغفلون تأثير الإيمان بالله وتأثير النواحي الروحية في سلوك الإنسان، كما يستبعدون الدين عند دراسة الدافعية لدى الإنسان، حيث لا نجد في كتب المداخل إلى علم النفس ذكراً لدافع التدين كأحد دوافع الإنسان الفطرية، وحينما يتعرض بعض علماء النفس الغربيين للدين فإنهم ينظرون إليه باعتباره دافعاً اجتماعياً مكتسباً نشأ تحت تأثير بعض الظروف الاجتماعية والنفسية التي مرّ بها الإنسان عبر عصور تاريخه القديم.<sup>40</sup>

<sup>37</sup> الزغلول، علم النفس المعرفي، 106-107.

<sup>38</sup> الشرقاوي، علم النفس المعرفي المعاصر، 210.

<sup>39</sup> الشرقاوي، علم النفس المعرفي المعاصر، 94.

<sup>40</sup> نجاتي، مدخل إلى علم النفس الإسلامي، 61.

في حين أن الدراسات الإسلامية بما فيها علم الحديث والعلوم المتعلقة به على العكس تمامًا من هذا التفكير، حيث تبدو قوة الدافع الديني لدى أهل الحديث كبيرة جدًا، فالحديث الشريف هو المصدر التشريعي الثاني في الإسلام، ومن خلاله تُستقى الأحكام وتؤكد، ويتبين الجمل من الآيات ويُفصل، لذا اعتنوا بتحمل الحديث وحفظه، وشددوا على عدم التساهل فيه وأدائه من غير زيادة ولا نقصان، إضافة إلى عنايتهم بالبحث والسؤال في الكشف عن أحوال الرواة مستدلين على ذلك بالكتاب والسنة، فالآيات تأمر بقبول خبر العدل وشهادته وتحذر من خبر الفاسق، كقوله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا". [الحجرات:6] ولا يمكن معرفة العدل من غيره إلا بالبحث عن أحوال الرواة. وأما السنة، فقوله ﷺ: "إن كذبًا علي ليس ككذب علي أحد، من كذب علي متعمدًا فليتبوأ مقعده من النار".<sup>41</sup> وأجمع أهل العلم أنه لا يقبل إلا خبر العدل، كما أنه لا تقبل إلا شهادة العدل، ولما ثبت ذلك وجب متى لم تعرف عدالة المخبر والشاهد أن يُسأل عنهما، أو يستخبر عن أحوالهما أهل المعرفة بهما.<sup>42</sup> ولما وجب جرح الرواة وتعديلهم وجب على من عنده علم من ذلك أن يُظهره، لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.<sup>43</sup>

لا سيما وقد أيقنوا أن لا سعادة لهم في الدنيا ولا في الآخرة إلا بالإسلام، وللحديث مكانة كبيرة فيه، وهو ركن أساسي، وهذا هو ما يكون لدى المحدث الذي يعي قيمة الحديث الشريف ودرجة أهميته فتراه يوليه قيمة كبيرة يجعله يحرص على حفظه وتثبيته ومذاكرته والقدرة على استرجاعه عند التحديث به.

### 3. 2. الانتقاء والاختيار في عملية الانتباه (التخصص والاستعداد)

ذكر علماء النفس أن الفرد لا يستطيع أن ينتبه إلى جميع المثيرات، وعليه فإنه يختار وينتقي منها ما يتفق مع حالة التهيؤ العقلي لديه، ومع ما يحقق اهتماماته أو دوافعه.<sup>44</sup> مما يعني أن التخصص في علم واحد،

<sup>41</sup> أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، مح. مصطفى البغا (بيروت: دار ابن كثير، 1987/1407)، "الجنائز"، 33 (1229).

<sup>42</sup> البغدادي، الكفاية، 34.

<sup>43</sup> نور الدين عتر، أصول الجرح والتعديل (دمشق: دار اليمامة، 2001/1422)، 11-10-9.

<sup>44</sup> أنور محمد الشرقاوي، علم النفس المعرفي، 87.

والاقتصار عليه، من أسباب التفوق، ولا يمنع هذا الاطلاع على العلوم الأخرى، وقد ذكر المحدثون أن من أسباب سوء الحفظ عند بعض الرواة الانشغال عن الحديث بغيره، والاشتغال عنه قد يكون بالاشتغال بعلوم أخرى؛ كالفقه، والقراءات، والتفسير، والتاريخ، وغيرها، أو تولّى مناصب في الدولة، أو بصرف المهمة إلى العبادة. وقد فصل المحدثون القول فيمن روى الحديث لكنه انشغل عنه بغيره، فلم يضبط الحديث، وكتب التراجم والعلل مليئة بتتبع أحوال الرواة جملة وتفصيلاً لإعطاء الحكم الدقيق في روايتهم، يقول مالك بن أنس رضي الله عنه (ت.795/179): "لا يُؤخذ العلم من أربعة، وعدّ منهم: ولا من رجل له فضل وصلاح وعبادة لا يعرف ما يحدث".<sup>45</sup> وقد قسم الحافظ ابن رجب الحنبلي (ت.1393/795) رحمه الله المشتغلين بالتعب، الذين يُترك حديثهم إلى قسمين: "منهم من شغلته العبادة عن الحفظ: فكثرت الوهم في حديثه، فرفع الموقوف ووصل المرسل، مثل: أبان بن أبي عيَّاش (ت.755/138) ويزيد الرقّاشي (ت.737/119) ومنهم من كان يتعمّد الوضع ويتعبّد بذلك".<sup>46</sup> وذكر أن: "الفقهاء المعتنون بالرأي حتى يغلب عليهم الاشتغال به: لا يكادون يحفظون الحديث كما ينبغي، ولا يقيمون أسانيد ولا متونه، ويخطئون في حفظ الأسانيد كثيراً، ويروون المتون بالمعنى".<sup>47</sup> وقال ابن أبي حاتم (ت.938/327) في حماد بن أبي سليمان (ت.738/120): "كان الغالب عليه الفقه، وإنه لم يرزق حفظ الآثار".<sup>48</sup> وقد شهد أئمة القراءات لعاصم بن أبي النجود (ت.745/128) بالإتقان، حيث احتج به في علم القراءات دون الأحاديث؛ لأنه صرف كل عنايته واهتمامه إليه.<sup>49</sup> وكذا المشتغلون بعلم التفسير، قال يحيى بن سعيد (ت.813/198): "تساهلوا في أخذ التفسير عن قوم لا يوثقونهم في الحديث ثم ذكر ليث بن أبي سلم، وجويبر بن سعيد، والضحاك، ومحمد بن السائب وقال: هؤلاء لا يُحمل حديثهم، ويُكتب التفسير عنهم".<sup>50</sup> ومن اشتغل بالمغازي والسير كمحمد بن إسحاق

<sup>45</sup> الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، 160.

<sup>46</sup> ابن رجب، شرح علل الترمذي، 390/1.

<sup>47</sup> ابن رجب، شرح علل الترمذي، 834/2.

<sup>48</sup> ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 137/1.

<sup>49</sup> الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي، 194/2.

<sup>50</sup> ابن حجر، تهذيب التهذيب، 124/2.

(ت.769/151) قال عبد الله بن أحمد (ت.903/290) وقد سأله رجل عن ابن إسحاق: "كان أبي يتتبع حديثه، ويكتبه كثيراً بالعلو والنزول ويخرجه في المسند، وما رأيته أنفى حديثه قطّ قبل له: يُحتج به؟ قال: لم يكن يُحتج به في السنن".<sup>51</sup>

وقد أشار الغزالي إلى اختلاف الحكماء في كون الاستعداد الفطري للعلم -والذي من أهم ما يتميز به القدرة على تلقي العلوم النظرية- متشابهًا أو مختلفًا عند الأفراد. فقالت جماعة: إن الناس جميعاً متشابهون في هذا الاستعداد، وأن الاختلاف هو في استعماله في علم دون آخر، وقالت جماعة أخرى: إن الناس مختلفون فيه حسب الأمزجة، وما يخرج إلى الفعل فإنما يخرج بحسب الاستعداد.<sup>52</sup>

وهذا الاستعداد الغريزي للإدراك هو أساس تفاوت الناس في اكتساب العلوم النظرية، وقد اختلف العلماء في مسألة خضوع الاستعداد العقلي للبيئة وأثر التربية عليه، ويؤكد الغزالي اختلاف الناس في استعماله واستثماره، وهذا ما يسبب بينهما اختلافًا جديدًا، بالإضافة إلى تأثير البيئة الطيبة الكبير عليه، وإن كان فطريًا، فلم يعن به ويهذب يشرف على الانعدام، ويقوى وينمو إذا أزيحت العراقيل.<sup>53</sup>

#### 4. الأعراض المؤثرة على العمليات المعرفية

ركّز الباحثون في علم النفس المعرفي على النسيان كظاهرة من الظواهر النفسية المرتبطة بالتذكر، وتعني فقدان المعلومات المحتفظ بها في الذاكرة، حيث يمثل الاحتفاظ الجانب الإيجابي للذاكرة، بينما يمثل النسيان الجانب السلبي لها، فهما مظهران لها، "النسيان يمثل الوجه السلبي بينما يمثل الوعي الوجه الإيجابي، والنسيان استجابة من الاستجابات المتكاملة التي يقوم بها الشخص لتحقيق التكيف مع مواقف الحياة، وهو ليس ضربًا من السلوك الساكن وإنما هو سلوك دينامي يرجع إلى أسباب وضرورات".<sup>54</sup> فهو بالمحصلة انعدام القدرة

<sup>51</sup> المزي، تحذيب الكمال، 422/24.

<sup>52</sup> أبو حامد الغزالي، معارج القدس في مدارج معرفة النفس (المملكة المتحدة: مؤسسة هندواي، 2017/1438)، 48.

<sup>53</sup> العثمان، الدراسات النفسية، 338.

<sup>54</sup> العثمان، الدراسات النفسية، 312.

على استرجاع ذكريات من الماضي أو عدم تذكُّر معلومات جديدة، وأحداث تحصل في الوقت الحاضر أو كليهما، وهذا النسيان قد يكون مؤقتاً، وقد يبقى بل من الممكن أن يزداد سوءاً مع الزمن، والذي من الممكن أن يحدث لأنَّ المعلومات ببساطة لم تُعدَّ موجود في الذاكرة، أو أنَّها لا زالت موجودة ومخزَّنة، لكن لسبب ما لم يعد بالاستطاعة استرجاعها، وهو يحدث مع الإنسان بشكل متكرر في حياته وقد يكون طبيعياً مع التقدم في العمر، وقد يُعدَّ مؤشراً على مشاكل صحية تستدعي تدخلاً طبيئاً، كما أنَّ مشاكل الذاكرة الصحيَّة قد ترتبط بالخرف، ففي أحيان كثيرة يكون النسيان الذي يؤدي لتعطيل وظائف الإنسان اليومية وقدراته المهنية والاجتماعية أحد المؤشرات الأولى للتعرف عليه وتشخيصه، على خلاف النسيان الطبيعي والمتعلق بالتقدم بالعمر الذي لا يعطل الوظائف اليومية للإنسان.<sup>55</sup>

وقد توسع المحذوثون فعددوا عوامل عديدة أثرت في استحضار الرواة للأحداث، كالتساهل في السماع أو قبول التلقين،<sup>56</sup> والعلل والآفات والابتلاءات الجسمية والنفسية، مثل فقدان نعمة البصر كلاً أو جزءاً أو الإصابة بمرض مزمن وداء عضال، وفقدان عزيز أو قريب، والطول في العمر والتقدم في السن، وبالتالي ضعفاً في الذاكرة، واختلاطاً في العقل، فجميع هذه الأعراض تؤثر على عملية استحضار الحديث بشكل صحيح أي العملية المعرفية سواء في أخذها أو أدائها، وفيما يلي بيّناها:

#### 4. 1. الغفلة والوهم

ظهرت في إطار علم النفس المعرفي آراء كثيرة قديماً وحديثاً حول قيمة عملية الانتباه وأهميتها، وتأثيرها قلَّةً وعدمًا على العملية المعرفية، فهو متطلب ضروري لعملية الإدراك والذاكرة، ووسيلة الإدراك الأفضل، وقتله ينتج عنها عدم التعلم، إذ إن عملية الانتباه مهمة جدًّا من أجل عملية التعلم التي تعتبر الأساس في اكتساب

<sup>55</sup> بيان عمر عطيات، "الذاكرة والنسيان في علم النفس"، موضوع (30 أكتوبر 2018).

<sup>56</sup> "وهذا حين يكون الشيخ قد استولت عليه الغفلة، فيقال له: حدثك فلان بكذا، فيما هو من حديثه وما ليس من حديثه، وهو لا يميز، فيحدث به على أنه من حديثه". انظر. عبد الله بن يوسف الجديع، تحرير علوم الحديث (بيروت: مؤسسة الريان، 2003/1424)، 423/1.

الإنسان لكثير من المهارات وتكوين العادات السلوكية التي تحقق له قدرًا كبيرًا من التوافق في محيط مجتمعه.<sup>57</sup> كما وأوضحت بعض الدراسات أن الانتباه إلى عناصر المعلومات يؤدي إلى تخزينها بشكل فعال، وبالتالي يؤثر على عملية الاسترجاع، وأن الاختلاف بين مستوى شدة الانتباه يؤدي إلى الاختلاف في مستوى تخزين المعلومات.<sup>58</sup>

وهذا يعني أنه كلما قلَّ الانتباه حلت الغفلة والوهم مكانه، وهو ما عبر به نقاد الحديث كشكل من أشكال اختلال الضبط،<sup>59</sup> ويُلاحق به من عُرف بالتساهل في سماع الحديث أو إسماعه كمن لا يبالي بالنوم في مجلس السماع، وكمن لا يتحدث من أصل مقابل صحيح.<sup>60</sup> وحفظًا لسنة سيد المرسلين عليه أفضل الصلاة والتسليم قام المحدثون النقاد بتتبع أحوال الرواة بكل موضوعية وإنصاف، وميزوا بين الضابط منهم، وبين من اختل ضبطه، لسبب أو لآخر؛ صوتًا لهذا الدين.<sup>61</sup> فلا يؤخذ العلم عن الغالب على حديثه الوهم، أو عن رجل له فضل وصلاح وعبادة إذا كان لا يعرف ما يحدث به،<sup>62</sup> أو عمّن يُدخّل في حديثه ما ليس منه، ويزوّر عليه، ومن يركن إلى الطلبة، فيحدث بما يظن أنه من حديثه.<sup>63</sup>

وفرقوا بين غفلة الراوي بشكل مطلق بأن يكون الراوي مغفلاً لا يميز بين الصواب والخطأ فحديثه مردود، وبين غفلته المقيدة بأحوال خاصة سواء في حالتي التحمل أو الأداء؛ كالتنوم في مجلس السماع سواء

<sup>57</sup> الشرقاوي، علم النفس المعرفي، 88؛

Frances Yates, *The art of memory* (New York: Routledge, 1966);  
Donald A. Norman, *Memory and Attention: An Introduction to Human Information Processing* (USA: Wiley, 1976).

<sup>58</sup> الشرقاوي، علم النفس المعرفي، 196.

<sup>59</sup> البغدادي، الكفاية، 148.

<sup>60</sup> ابن الصلاح، معرفة علوم الحديث، 119.

<sup>61</sup> زياد عواد أبو حماد، "الضبط عند المحدثين وأثره في الراوي والمروي"، مجلة جامعة دمشق 2/18 (2002)، 355.

<sup>62</sup> الرامهرمزي، المحدث الفاصل بين الراوي والواعي، 404.

<sup>63</sup> أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، مجموع الفتاوى، (مصر: دار الوفاء، 1426/2005)، 46/18.



أكان ذلك من الراوي، أم من الشيخ.<sup>64</sup> ويُن الحافظ ابن حجر رحمه الله كما سبق في الانتباه صفة سماع الطالب، أو سماع الحديث وصفة إسماعه.<sup>65</sup> وقد ذكرت سابقاً كيف ردّ المحدثون روايةً من عُرف بالتساهل في سماع الحديث أو إسماعه؛ لأن هذا يفقد الثقة بمن اتصف بذلك من ناحية ضبطه وحفظه.<sup>66</sup> وردوا من عُرف بقبول التلقين قديماً، في حين من كان التلقين حادثاً في حديثه، فإنه يؤخذ عنه ما أتقن حفظه. قال الخطيب رحمه الله (ت.1071/463): "ومن قبل التلقين ترك حديثه الذي لقن فيه، وأخذ عنه ما أتقن حفظه إذا علم ذلك التلقين حادثاً في حفظه لا يعرف به قديماً وأما من عرف به قديماً في جميع حديثه فلا يقبل حديثه، ولا يؤمن أن يكون ما حفظه مما لُقن".<sup>67</sup> والتلقين أيضاً قلة أو عدم تمييز من الراوي، وهو يدل على قلة الانتباه عنده، ومن كانت هذه حاله فهو فاقد لخصلة التيقظ.<sup>68</sup>

#### 4. 2. الاختلاط والسيان

تناول علماء النفس المعرفي ظاهرة السيان بالدراسة والتجريب وتوصلوا إلى مجموعة تفسيرات تتناول كيفية حدوث السيان، منها: السيان بالتداخل بين المعلومات، ويقوم هذا التفسير على تصور أن السيان يتم بواسطة التداخل بين عناصر المجموعة الجديدة وعناصر المعلومات الموجودة أصلاً في الذاكرة.<sup>69</sup> والتفسير الثاني بين الباحثين في تفسير ظاهرة السيان يعتمد على أن مرور الوقت على المعلومات المحتفظ بها في الذاكرة يؤدي إلى نسيان هذه المعلومات، فمجرد مرور الزمن يؤدي بآثار الذاكرة الضعيفة إلى أن تزوى حيث تختفي وتتلاشى في النهاية، في حين تبقى الآثار القوية لعناصر المعلومات المحتفظ بها في الذاكرة إلى فترة أطول،

<sup>64</sup> محمد بن عبد الله بن بھادر أبو عبد الله بدر الدين الزركشي، النكت على مقدمة ابن الصلاح، مح. زين العابدين بن محمد بلا فريج (الرياض: أضواء السلف، 1998/1419)، 423/3-425.

<sup>65</sup> ابن حجر، نزہة النظر، 147؛ انظر. الحاشية رقم 12.

<sup>66</sup> انظر. الحاشية رقم 14.

<sup>67</sup> الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، 149.

<sup>68</sup> عتر، أصول الجرح والتعديل، 175.

<sup>69</sup> الشرقاوي، علم النفس المعرفي المعاصر، 197.

ويعتمد هذا التفسير على أن مرور الزمن وحده كافيًا لاختفاء المعلومات من الذاكرة، إلا أنه من خلال نتائج الدراسات التي أجريت وجدوا أن النسيان قد يرجع إلى أكثر من سبب، وليس بالضرورة أن يكون النسيان في جميع المواقف ناتجًا عن أي من هذه الأسباب.<sup>70</sup>

وهذا يوافق ما قرره نقاد الحديث من أن حال الإنسان لا تسير على وتيرة واحدة، مهما أوتي من الصحة، والعلم، والحفظ، والفهم، فلا بد أن تتغير الأحوال وتتبدل الأمور، والحفوظ من حفظه الله تعالى، فقد كان هناك أئمة حفاظ، وهبهم الله حفظًا فريدًا، وفهمًا سديدًا، حفظوا سنة المصطفى عليه الصلاة والسلام، وعندما طالت أعمارهم، وذهبت أبصارهم ضعفت ذاكرتهم، وكثر نسيانهم، وساء حفظهم. يقول الحافظ ابن حجر: "أو إن كان سوء الحفظ طارئًا على الراوي...، فهذا هو المختلط".<sup>71</sup> ومعنى كلمة "اختلاط" واشتقاقها يدور حول عدم التمييز بين الأشياء، أو الفصل بينها، أو تحديدها.<sup>72</sup> وحقيقته فساد العقل وعدم انتظام الأقوال، والأفعال؛ إما بخرف، أو ضرر، أو مرض، أو عَرَضٍ من موت ابن وسرقة مال، وهذا بالطبع تحتل عنده رواية الأحاديث، وهو عين قلة الانتباه، وقد لاحظ النقاد هذه الحالات ودونها بحق الرواة وبيّنوا من عُرِف بحقه، لتمييز المقبول من غيره.<sup>73</sup> لأن معرفة الراوي المختلط، وزمن اختلاطه يمكننا من معرفة أحاديثه المستقيمة من التي رواها بعد الاختلاط، وقد ذكر الشيخ ابن الصلاح (ت.1245/643): ستة عشر راويًا من الثقات المختلطين في النوع الثاني والستين: معرفة من خلط في آخر عمره من الثقات.<sup>74</sup> كما صنّفوا الكثير من الكتب في هذا الفن.<sup>75</sup>

<sup>70</sup> الشرقاوي، علم النفس المعرفي المعاصر، 205.

<sup>71</sup> ابن حجر، نزهة النظر، 104.

<sup>72</sup> عبد الجبار سعيد، اختلاط الرواة الثقات (الرياض: مكتبة الرشد، 2005/1426)، 18-19.

<sup>73</sup> السخاوي، فتح المغيب، 366/4.

<sup>74</sup> ابن الصلاح، معرفة علوم الحديث، 391؛ الطاهر، الحفظ وأثره في قبول الحديث، 188.

<sup>75</sup> من الكتب المصنفة في هذا الفن: كتاب المختلطين للحافظ أبي سعيد العلائي، وكتاب الاغتباط فيمن رمي بالاختلاط للبرهان الحلبي، والكواكب النيرات في معرفة من اختلط من الرواة الثقات لابن الكيال الذهبي. أما المؤلفات الحديثة فمنها: كتاب اختلاط الرواة الثقات دراسة تطبيقية على الكتب الستة للدكتور عبد الجبار سعيد.

### 4. 3. أمثلة على حالات الاختلاط والسيان

أجرى علماء النفس المعرفي أبحاث عديدة تتعلق بدور السن في النسيان، حيث توصلت دراسة كريك التي أجراها عام (1977) التي اختارت مجموعتين من الأفراد، الأولى تمثل صغار البالغين، والثانية تمثل أفرادًا تجاوزوا الخامسة والستين، إلى حدوث انتكاسات في الاستراتيجيات المتعلمة بسبب الهبوط المصاحب للذاكرة مع تقدم العمر، كما أشارت دراسة أرنبرج عام (1976) من خلال 45 مقارنة تغطي فترة انتقالية قدرها سبع سنوات، و20 مقارنة تغطي فترة انتقالية قدرها 14 سنة إلى حدوث انتكاس أو هبوط في مستوى الأداء على اختبار الذاكرة مع التقدم في السن.<sup>76</sup>

كما رصد نقاد الحديث في كتبهم أحوال بعض الرواة أصابتهم أحداث معينة من وفاة قريب أو حبيب أثرت على حافظتهم، فنسوا كثيرًا مما كانوا يذكرون وساءت أحوال حفظهم، وتغيّر ضبطهم من مضمض الألم، فلم يعد كما كان من قبل حتى وقع من بعضهم الخلط بين المرويّات والرواة، فاحتاط الأئمة النقاد، وتركوا الاحتجاج بحديثهم.

من هؤلاء الرواة: سهيل بن أبي صالح (ت.758/140) قال البخاري (ت.870/256): "كان لسهيل أخ فمات فوجد عليه فنسي كثيرًا من الحديث".<sup>77</sup>

ومن كان ثقة يحفظ الحديث فتوفي ولده، فحزن لفقده، وأصابه تغير في حفظه وضبطه: أبو جعفر الحافظ محمد بن الحسين بن الأعرابي (ت.883/270) حيث تغير قبل موته بسبب موت ابنه، وكان يحفظ الحديث، ولم يزل حتى توفي سنة سبعين ومائتين.<sup>78</sup>

<sup>76</sup> فتحي مصطفى الزيات، علم النفس المعرفي (القاهرة: دار النشر للجامعات، 2001/1421)، 100-98/1.

<sup>77</sup> أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري (بيروت: دار المعرفة، 1959/1379)، 408/1.

<sup>78</sup> أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، لسان الميزان (الهند: دائرة المعارف النظامية، 1971/1390)، 143/5.

كما أن بعض الرواة ابتلي بسرقة بيته فأثر هذا الحدث المفاجيء على نفسيته، وانعكس سلبًا على شخصيته العلمية، مثلما حصل لابن أبي مريم (ت.772/156).<sup>79</sup>

ومنهم من سرق ماله أيضًا كالمسعودي (ت.776/160)<sup>80</sup> عن أبي النضر هاشم بن القاسم (ت.822/207) قال: "إني لأعرف اليوم الذي اختلط فيه المسعودي كنا عنده وهو يُعزى في ابن له إذ جاءه إنسان فقال له: إن غلامك أخذ عشرة آلاف من مالك وهرب. ففزع، وقام ودخل إلى منزله، ثم خرج إلينا وقد اختلط، رأينا فيه الاختلاط".<sup>81</sup>

ومن ذهب بصره فخف ضبطه: عبد الرزاق بن همام (ت.827/211)، يقول أحمد (ت.855/241): "عبد الرزاق لا يعبأ بحديث من سمع منه وقد ذهب بصره".<sup>82</sup>

#### 4. 4. الطرق التي سلكها نقاد الحديث حيال هذه الأعراض

سلك نقاد الحديث عدة طرق في سبيل الحفاظ على حديث رسول الله ﷺ، حتى لا يتركوا جميع حديث الراوي الذي عرضت له مثل هذه الأعراض، فعمدوا لذلك إلى وسائل متنوعة يمكن من خلالها الكشف عن اختلاط الراوي الذي كان حديثه مستقيمًا، ثم اضطرت أحواله في فترة من مراحل حياته، ومن ذلك تتبع أحوال الراوي: فإذا بدأ يخلط في حديثه أدرك الناقد ذلك ونبه عليه خشية أن يكتب عنه من لا معرفة له بحاله، فيختلط عليه السقيم بالسليم، وتسجيل السنة التي اختلط فيها الراوي، وربط سنة الاختلاط بحادث معين، من ذلك: قولهم في سعيد بن إياس الجريدي (ت.761/144): "اختلط قبل الطاعون، والطاعون

<sup>79</sup> أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب (الهند: مطبعة دائرة المعارف النظامية، 1908/1326)، 29/12.

<sup>80</sup> ابن حجر، تهذيب التهذيب، 212/6.

<sup>81</sup> عبد الرحمن بن محمد بن إدريس أبو محمد الرازي ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل (الهند: مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1952/1271)، 251/5.

<sup>82</sup> ابن رجب، شرح علل الترمذي، 112/1.

كان سنة اثنتين وثلاثين".<sup>83</sup> والموازنة بين الروايات، يقول وكيع (ت.812/196): "كنا ندخل على سعيد بن أبي عروبة فسمع، فما كان من صحيح حديثه أخذناه، وما لم يكن صحيحاً طرحناه".<sup>84</sup> إضافة إلى امتحان الراوي بقلب الأسانيد والمتون عليه، وتلقيه ما ليس من حديثه، فإن نجح في الامتحان أخذ بحديثه، وإلا كان ذلك دليلاً على اضطراب حفظه، والتخليط في حديثه.<sup>85</sup> وقد تعرض ابن رجب (ت.1393/795) لتقسيم المختلطين فعرض البطاقة الشخصية كاملة للمختلط، ثم ذكر الرواة الذين كان سماعهم من المختلط قديماً، أو متأخراً بعد اختلاطه، كما عدد الرواة الذين سمعوا منه في الحالين، ولم يميزوا في الأخذ عنه، ونقل أقوال الأئمة في ضابط من سمع من المختلط قبل الاختلاط، أو بعده، كما تعرض إلى اختلاف المحدثين في الراوي؛ هل اختلط، أم ساء حفظه في آخر حياته، أم أنه تغير في مرض الموت، أم كبر فترق؟ واستشهد بأحاديث للراوي المختلط رواها حال اختلاطه.<sup>86</sup>

## 5. دراسة الشخصية العلمية للراوي

يعدّ علم النفس المعرفي أحد فروع علم النفس العام الذي يعالج السلوك الإنساني في مجالات حياة الإنسان المختلفة، وقد ظهرت مدارس تقليدية لفهم السلوك الإنساني وما يرتبط به من ظواهر نفسية وضعت مبادئ وأسس وقوانين متعددة، منها المدرسة المعرفية التي انطلقت لفهم السلوك الإنساني من أن السلوك الإنساني تستثيره مثيرات وراثية وبيئية متعددة ومختلفة تعمل على توجيهه بطريقة محددة.<sup>87</sup>

<sup>83</sup> أبو أحمد بن عدي الجرجاني، الكامل في ضعفاء الرجال، مح. عادل أحمد عبد الموجود - علي محمد معوض (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997/1418)، 4/444.

<sup>84</sup> يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف جمال الدين المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، مح. بشار عواد معروف (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980/1400)، 10/11.

<sup>85</sup> الطاهر، الحفظ وأثره في قبول الحديث، 193-194.

<sup>86</sup> ابن رجب، شرح علل الترمذي، 2/732. لمزيد من التفصيل انظر. الطاهر، الحفظ وأثره في قبول الحديث، 191.

<sup>87</sup> ريم الأنصاري، "المدرسة المعرفية في علم النفس". دراسة 04 نيسان 2021.

وقد انطلق عمل نقاد الحديث من سير أغوار النفس كمعرفة زمن الولادة ومكانها، لمعرفة تأثيرات العصر والمكان على الراوي والأسرة التي ولد فيها، إذ إن الشخص يتأثر عادة بما يراه ويسمعه ويحيط به، ويُعرف ذلك في اتجاهه ونبوغه وتكليف حياته، إضافة إلى ذكر سنة طلبه العلم وسبب ذلك، يقول ابن وضاح (ت. 900/287) عن عبد الله بن وهب مثلاً: "وسمع العلم صغيراً ابن ست عشرة سنة".<sup>88</sup> وذكروا منهجهم في السماع والأداء، قال أحمد بن حنبل (ت. 855/241): "عبد الله بن وهب صحيح الحديث يفصل السماع من العرض، والحديث من الحديث، ما أصح حديثه وأثبته".<sup>89</sup> وعنوا بمعرفة نقاط التساهل والضعف عند الرواة، فكان ابن وهب مثلاً ممن تسامحوا وتساهلوا في السماع والأخذ وجعل المناولة المقترنة بالإجازة حالة محل السماع، فزوي "أن ابن وهب اجتمع وابن القاسم وأشهب بن عبد العزيز أي إذا أخذت الكتاب من المحدث أن أقول فيه أخبرني".<sup>90</sup> ويذكرون أشهر شيوخه الذين تأثر بهم، والذين كان لهم الأثر في تكوين الشخصية العلمية، ولقاءاته بهم، ودرجة وثاقته بين زملائه في شيخ معين أو أكثر، ومدى ملازمته لكل منهم وموافقته للآخرين في رواية الحديث، وهل هو ممن يكثر من الغلط أو الوهم أو النسيان، أم أن ذلك كان لمائماً مما لا ينفك عنه البشر، وما هي مفاريدته إن وجدت، وهل كانت غرائبه مما يدل على نكارة حديثه، أم أن بعضها مظنة ذلك، أم كان ممن يجتمل تفرده لتمام أهليته، إضافة إلى البعد الأخلاقي المتعلق بالصدق باعتباره

<sup>88</sup> أبو الفضل القاضي عياض بن موسى اليحصبي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك (المغرب: مطبعة فضالة، 1970/1966)، 230/3؛ ذكر ابن عبد البر في كتاب العلم عن عبد الله بن وهب قوله: "وكان أول أمرى في العبادة قبل طلب العلم فولع بي الشيطان في ذكر عيسى ابن مريم كيف خلقه الله عز وجل؟ ونحو هذا، فشكوت ذلك إلى شيخ، فقال لي: ابن وهب: قلت: نعم قال: اطلب العلم فكان سبب ظلي للعلم". انظر. أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، جامع بيان العلم وفضله (المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي، 1994/1414)، 130/1.

<sup>89</sup> المزني، تهذيب الكمال، 282/16.

<sup>90</sup> الراهرمزي، المحدث الفاصل بين الراوي والواعي، 441.

المقصود من شرط العدالة التي تحمل على مجانبة المفسقات، وما يرافق ذلك من أبعاد نفسية وجبلية كالعسر في الرواية، وأخذ الأجرة على التحديث، ومن هو المقل ومن المكثّر.<sup>91</sup>

وهذا ما أكدّه علماء النفس المعرفي فذكروا أن ما يلقاه الفرد من عناية بالتعليم والتعرض لكثير من المؤثرات الحسية والعقلية، والتدريب على كثير من المهارات، له أثر كبير في نمو ذكائه، أي أن العوامل البيئية هي الأهم في الفروق الفردية فيما يتعلق بالمهارات والمعارف والعلوم التي تحتاج إلى تدريب طويل، كما وأكّدوا على تأثير الشخصية بمؤثرات البيئة الاجتماعية والثقافية التي ينشأ فيها، وبالأحداث والخبرات المختلفة التي يمر بها في حياته، وأنه يكتسب كثيراً من عاداته وقيمه واتجاهاته الفكرية من البيئة الاجتماعية والثقافية التي ينشأ فيها.<sup>92</sup> كل هذا يؤكد التشابه بين عمل نقاد المحدثين ومفاهيم علم النفس المعرفي التي بحثت في أعماق السيكولوجية البشرية وارتأت بنظرها أفضل المناهج العلمية في طرق المعرفة الإنسانية.

#### الخاتمة

يمكنني القول بعد محاولتي القيام بالمقايسة بين المنهج النقدي الحديثي وعلم النفس المعرفي ما يلي:

- إن هناك تشابهاً جزئياً بين علم النقد الحديثي وعلم النفس المعرفي، من حيث الموضوعات المتعلقة بالعمليات العقلية وإن اختلفا في الشكل والدافع والنتيجة.
- إن الأصول والشروط التي نادى بها الباحثون في علم النفس المعرفي كانت في جملة ما اعتمده النقاد في علم الحديث النقدي وارتكزوا عليه.
- إن شرط الضبط عند نقاد الحديث لتحقيق وصف الثقة مقبول الرواية يتضمن معنى الانتباه الذي تحدث عنه علماء النفس، غير أن علماء الحديث كانوا أكثر تشدداً فيه لدواعٍ شرعية تتعلق بالثواب والعقاب.

<sup>91</sup> محمد علي قاسم العمري، "سمات المنهج النقدي عند المحدثين"، 38.

<sup>92</sup> نجاتي، الحديث النبوي وعلم النفس، 260-263-265.

- أثبت الباحثون في علم النفس المعرفي أن القدرات العقلية التي يتمتع بها الإنسان تلعب دورًا في مدى قدرته على الانتباه والتركيز، وهذا ما تنبه إليه نقاد الحديث الذين عمدوا إلى المقايسة بين الرواة لتمييز المقبول منهم من غيره.

- إن فن المذاكرة عند المحدثين من أهم وسائل حفظ الحديث، وإلى نحو هذا ذهب باحثو علم النفس المعرفي في أن التكرار وممارسة المعلومات المحفوظة شرط للاحتفاظ بها في الذاكرة واسترجاعها عند الحاجة.

- إن للدوافع تأثير فعال في العملية المعرفية، لكن أغلب الدراسات النفسية تظهره مادياً بحثاً، في حين يبدو الدافع الديني قوياً لدى أهل الحديث ونقاده الذين اشتغلوا بنقد الرجال.

- أثبت كل من علم النفس المعرفي وعلم النقد الحديثي أن الفرد يختار ما يتفق مع حالة التهيؤ العقلي لديه، ومع ما يحقق اهتماماته أو دوافعه فيصرف كل عنايته وانشغاله إليه.

- أرجع الباحثون في علم النفس المعرفي ظاهرة النسيان إلى عدة تفسيرات، وتوسع نقاد الحديث أكثر فأرجعوا ذلك إلى ما يعرض لراوي الحديث من العلل والآفات والابتلاءات الجسمية والنفسية، أو إلى طول العمر والتقدم في السن، أو فقدان لنعمة البصر أو الإصابة بمرض مزمن وداء عضال.

- إن فهم السلوك الإنساني في جميع أشكاله ومنها المعرفية ينطلق من فهم المؤثرات البيئية والزمانية والوراثية، وقد كان لنقاد الحديث في دراسة شخصية الراوي نصيب كبير من ذلك.

- على الباحثين في العلوم الإسلامية عدم التوقف عن إيجاد الروابط والصلات بين علوم الشريعة الأصلية والآلية الفرعية، للتأكيد في كل مرة على عالمية الإسلام وشموليته وتوافقه مع النفس البشرية.

### ثبت المصادر

ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس أبو محمد الرازي ابن أبي حاتم. الجرح والتعديل. الهند: مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1952/1271.



- ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري. *معرفة أنواع علوم الحديث*. مح. نور الدين عتر. سوريا: دار الفكر، 1986/1406.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني. *مجموع الفتاوى*. مصر: دار الوفاء، 1426/2005.
- ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد البُستي. *الثقات*. الهند: دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد، 1973/1393.
- ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني. *تهذيب التهذيب في رجال الحديث*. الهند: مطبعة دائرة المعارف النظامية، 1908/1326.
- ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني. *فتح الباري شرح صحيح البخاري*. بيروت، دار المعرفة، 1959/1379.
- ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني. *لسان الميزان*. الهند: دائرة المعارف النظامية، 1971/1390.
- ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني. *نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر*. مح. نور الدين عتر. دمشق: مطبعة الصباح، 2000/1421.
- ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد بن الحسن الحنبلي. *شرح علل الترمذي*. الأردن: مكتبة المنارة، 1987/1407.
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد النمري القرطبي. *جامع بيان العلم وفضله*. المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي، 1994/1414.
- ابن عدي، أبو أحمد بن عدي الجرجاني. *الكامل في ضعفاء الرجال*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997/1418.
- أبو حماد، زياد عواد. "الضبط عند المحدثين وأثره في الراوي والمروي". *مجلة جامعة دمشق* 2/18 (2002)، 365-341.

الأُنصاري، ريم. "المدرسة المعرفية في علم النفس". دراسة 04 نيسان 2021.

<https://drasah.com/Description.aspx?id=4006>

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي. صحيح البخاري. مح: مصطفى البغا. بيروت: دار ابن كثير، 1987/1407.

الترمذي، محمد بن عيسى. سنن الترمذي. بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1998/1418.

الجوابي، محمد طاهر. جهود المحدثين في نقد متن الحديث النبوي الشريف. تونس: مؤسسة عبد الكريم بن عبد الله، 1991.

الحاكم، محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه أبو عبد الله النيسابوري. معرفة علوم الحديث. مح. السيد معظم حسين. بيروت: دار الكتب العلمية، 1977/1397.

الخطيب، أحمد بن علي بن ثابت أبو بكر البغدادي. الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع. مح. محمود الطحان. الرياض: مكتبة المعارف، د. ت.

الخطيب، أحمد بن علي بن ثابت أبو بكر البغدادي. الكفاية في علم الرواية. المدينة المنورة: المكتبة العلمية، د. ت.

الخطيب، أحمد بن علي بن ثابت أبو بكر البغدادي. تاريخ بغداد. مح. بشار عواد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2002/1422.

الخلف، عواد. المذاكرة وأهميتها عند المحدثين. الكويت: دار إيلاف، 1998/1418.

الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل. سنن الدارمي. مح. حسين سليم أسد الداراني. السعودية: دار المغني، 2000/1412.

الرامهرمزي. الحسن بن عبد الرحمن بن خلاد أبو محمد الفارسي. المحدث الفاضل بين الراوي والواعي. مح. محمد عجاج الخطيب. بيروت، دار الفكر، 1984/1404.

- زبادي، توفيق علي علي. "منهج الدكتور محمد عثمان نجاتي في البحث القرآني في علم النفس من خلال كتابه القرآن وعلم النفس". المؤتمر القرآني الدولي السنوي. ماليزيا: مركز بحوث القرآن، 2014/1435.
- الزركشي، محمد بن عبد الله بن بهادر أبو عبد الله بدر الدين. النكت على مقدمة ابن الصلاح. مح. زين العابدين بن محمد بلا فريج. الرياض: أضواء السلف، 1998 /1419.
- الزغلول، رافع نصير - الزغلول، عماد عبد الرحيم. علم النفس المعرفي. الأردن: دار الشروق، د.ت.
- السامرائي، محمد إبراهيم. "المذاكرة عند المحدثين تاريخها فوائدها". المنارة 3/11 (2005)، 393-410.
- السخاوي، محمد بن عبد الرحمن شمس الدين. فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقي. مح. علي حسين علي. مصر: مكتبة السنة، 2003/1424.
- سعيد، عبد الجبار. اختلاط الرواة الثقافات. الرياض: مكتبة الرشد، 2005/1426.
- الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس. الرسالة. القاهرة: مكتبة الحلبي، 1940/1358.
- الشرقاوي، أنور محمد. علم النفس المعرفي المعاصر. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 2003/1424.
- الصنعاني، عبد الرزاق بن همام أبو بكر الحميري اليماني. المصنف. مح. حبيب الرحمن الأعظمي. بيروت: المكتب الإسلامي، 1982/1403.
- الطاهر، أحمد بكري. الحفظ وأثره في قبول الحديث. دمشق: جامعة دمشق، رسالة ماجستير، 2010.
- عتر، نور الدين. أصول الجرح والتعديل في علم الرجال. دمشق: دار اليمامة، 2001/1422.
- العثمان، عبد الكريم. الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص. مصر: مكتبة وهبه، 1981/1401.
- العمرى، محمد علي قاسم. "سمات المنهج النقدي عند المحدثين". BÜİFD 10/5 (2017)، 33-69.

العوني، حاتم بن عارف بن ناصر الشريف. نصائح منهجية لطالب علم السنة النبوية. مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، 1998/1418.

الغزالي، حجة الإسلام محمد بن محمد أبو حامد الطوسي. إحياء علوم الدين. بيروت: دار المعرفة، د.ت.

الغزالي، حجة الإسلام محمد بن محمد أبو حامد الطوسي. معارج القدس في مدارج معرفة النفس. المملكة المتحدة: مؤسسة هندواوي، 2017/1438.

القاضي عياض، أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصي. ترتيب المدارك وتقريب المسالك. المغرب: مطبعة فضالة، 1970/1966.

المزي، يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف أبو الحجاج. تهذيب الكمال. مح. بشار عواد معروف. 35 مجلد. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980/1400.

مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن النيسابوري. التمييز. مح. محمد مصطفى الأعظمي. السعودية: مكتبة الكوثر، 1997/1410.

نجاتي، محمد عثمان. الحديث النبوي وعلم النفس. القاهرة: دار الشروق، 2005/1425.

نجاتي، محمد عثمان. مدخل إلى علم النفس الإسلامي. القاهرة: دار الشروق، 2001/1422.

### Kaynaklar

Aljaad, Anas. "İmam Tirmizî'nin Sünen'inde Hoc.ası İmam Buhârî'ye Muhalefet Ettiği Hususlar". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2015), 151-176.

Aljaad, Anas. "Tirmizî'nin Sünen'inde el-Buhârî ve Ebû Zur'a'nın İhtilafları". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/1 (2016), 245-266.

Anderson, C. M. B.- Craik, F. I. M. "The effect of a concurrent task on recall from primary memory". *Journal of verbal learning and verbal behavior* 13/1 (1979), 107-113.

- Avuni, Hâtem b. âref eş-Şerîf. *Neşâihun menheciyyetün liâlibi i 'lmi's-sünneti'n-nebeviyye*. Mekke: Dâru'Alâmi'l-Fâva'id, 1418.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahîhü'l-Buhârî*. Thk. Mustafa el-Buğâ. Beyrut: Dâr İbn Kesîr, 1407/1987.
- Cevâbi, Muhammed tahir. *Cuhûdu'l-muhaddisîn fi nekdî metni'l-hadîsi'n-nebeviyyi's-şerîf*. Tunus: Müesseset Abdulkerim b. Abdullah, 1991.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl. *es-Sünen*. Arabistan: Darü'l-Muğnî, 1412/2000.
- Ebû Hammâd, ziyâd a'vvâd. *Ez-zabtu i'nde'l-muhaddisîn ve eşeruhû fî'râvî ve'l-mervî*. *Mecelletü Câmîati Dımeşk* 18/2 (2002), 341/365.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed Ebû Hâmid et-Tûsî. *Ma'ricu'l-kudsi fi medârici ma'rifeti'n-nefsi*. El-memleketü'l müttehide: Müessesetü Hündâvî, 1438/2017.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed Ebû Hâmid et-Tûsî. *İhyâ' i 'ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l- Marife, ts.
- Gencer, Nevzat. "İslam Psikolojisinde Gelenekler, Paradigmalar ve Temel Kavramlar". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (Aralık 2019), 669-682.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed en-Nîsâbûrî. *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs*. Thk. Seyyid Muazzam Hüseyin. Beyrut: Dârü'l-kutübü'l-ilmiye, 1397/1977.
- Halef, Avvâd. *el-Müzâkere ve ehemmiyetuhâ inde'l-muhaddisîn*. Kuveyt: Dâru'l-ilâf, 1998.
- Hatîb, Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Bağdâdî. *El-Câmi' li-ahlâkı'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*. Thk. Mahmûd et-Tahhân. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, ts.
- Hatîb, Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Bağdâdî. *El-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*. Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Hatîb, Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdâd*. Thk: Beşşar Âvvâd Mârûf. 16 cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002.

- Itr, Nüreddin. *Usulü'l-Cerh ve't-Ta'dil ve İlmü'r-Rical*. Şam: Dârü'l-Yemame, 1422/2001.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî. *Câmi'ü beyâni'l-ilm ve fazlihî ve mâ yenbağî fi rivâyetihî ve hamlîhî*. Riyad: Dâru İbn el-Cevzi, 1414/1994.
- İbn Adî, Abdullah b. Adî el-Cürcânî. *El-Kâmil Fî Du'afâ'i'r-Ricâl*. Beyrut: Dârü'l-kutubü'l-ilmîye, 1418/1997.
- İbn Ebî Hâtîm, Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *El-Cerh ve't-Ta'dil*. Beyrut: Dâirit el mea'rifu'l-u'smâniye, 1271/1952.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askâlânî. *Lisânü'l-Mîzân*. 7 cilt. Hind: Dâirtu'l-Meârîfî'n Nizâmiye, 1390/1971.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askâlânî. *Fethu'l-Bârî fi Şerhi Sahihi'l-Buhari*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1379/1959.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askâlânî. *Tehzîbü't-Tehzîb fi Ricâli'l-Hadîs*. Hint, Matbaatü Dâiret'ül Maârîfî'n Nizâmiye, 1326/1908.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askâlânî. *Nüzhetü'n-nazar Şerhu Nuḥbeti'l-fiker*. Dımeşk: Mât bââtü'l-sabah, 1421/2000.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Es-Sikât*. 9 cilt. Hind: Dâirtu'l-Meârîfî'l Osmaniyyeti bi Haydarâbâd, 1393/1973.
- İbn Recep, Abdurrahman b. Ahmed b. Hasen. *Şerhu İleli't Tirmîzî*. Ürdün: Mektebetü'l-Manar, 1407/1987.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Mecmû'ü fetâvâ*. Mısır: Darü'l-vâfâ, 2005/1426.
- İbnü's-Salâh, Osmân b. Abdurrahman eş-Şehrezürî. *Ma'rifetü envâ'i 'Ulmi'l-hadîs*. Thk. Nüreddin Itr. Suriye: Dâru'l Fikr, 1406/1986.
- James, William. *The Principles of Psychology*. New York: Henry Holt and Company, 1890.

- Kādî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi*. Rabat: Matbaa'tu Fuğâle, 1966/1970.
- Kaya, Murat. "Hadislerin Tesbitinde Sened Tenkidinin Tercihi Nedenleri". *Bilimname* 37 (2019), 121-140.
- Mizzî, Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yusuf Ebu'l-Haccac. *Tehzîbu'l-Kemâl fî Es-mâi'r-Ricâl*. Thk. Beşşar 'Avvâd Ma'rûf. 35 cilt. Beyrut: Muessestu'r-Risale, 1400/1980.
- Müslim, Müslim b. El-Haccâc, en-Nisâburi. *Et-Temyiz*. Thk. Muhammad Mustafa. Suudi Arabistan: Mektebetu'l-Kevser, 1997/1410.
- Neçâtî, Muhammed u'şmân. *Medhal ilâ i'lmî'n-nefsi'l-islâmiyyi*. Kahire: Dâruş-Şurûk, 1422/2001.
- Norman, Donald. *Memory and Attention: An Introduction to Human Information Processing*. USA: Wiley, 1976.
- Omari, Muhammed Ali Kasım. "Hadisçiler Nezdinde Tenkid Yöntemin Özellikleri". *BÜİFD* 5/10 (2017), 33-69.
- Râmhürmüzî, Ebû Muhammed el-Fârisî el-Hasen b. Abdirrahmân b. Hallâd. *El-Muhaddişü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'î'dir*. Thk. M. Acâc el-Hatîb. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1404/1984.
- Saîd, Abdulcabbâr. *İhtilâtu'r-Ruvâti's-Sikât*. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1426/2005.
- Samerâî, Muhammed İbrahim. "el-Müzâkere inde'l-muhaddisîn târihuhâ ve fevâidühâ". *El-Menâra* 11/3 (2005), 393-410.
- Şan'ânî, Ebû Bekr 'Abdürrezzâk b. Hemmâm. *El-Muşannef fi'l-ħadîs*. Neş. Habîburrahman el-A'zamî. Beyrut: el-Maktabü'l-İslami, 1403/1982.
- Şehâvî, Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed Şemsuddîn. *Fethu'l-Muğîs bi Şerhi Elfıyyeti'l-Hadîs li'l-İrâki*. Thk. Ali Hüseyîn Ali. Mısır: Mektebetu's-Sünne, 1424/2003.

- Sezkin, Osman. "Psikolojide Kavramlar ve Üstün/Özel (Zekâ, Potansiyel, Yetenek) Kavramına Psiko-Felsefî Açından Bakış". *Çocuk ve Medeniyet* 5/10 (2020), 319-335.
- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs. *Er-Risâle*. Kahire: Mektebetü'l-Halebî, 1358/1940.
- Şentürk, Recep. "Critical Methods on Hadîth Self Reflexivity in Hadîth Scholarship". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 3/2 (2005), 37-56.
- Şerķâvi, Enver Muhammed. *İlmu'n-nefsi'l-me'rifiyyi'l-mua'sır*. Kahire: Mektebetü'l enculu'l-mışriyye, 2003.
- Ṭâhir, ahmed bekrî. *El-hifzu ve eşeruhû fi kabûli'l-hadîs*. Şam: Şam üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Yüksek Lisans, 2010.
- Tatlı, Bekir. "Hadis Usulünde Râvi ve Rical Tenkidinin Teolojik Temelleri". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2020), 410-434.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. Beyrut: Dâr'ul Garb el-İslamî, 1418/1998.
- U'smân, Abdulkarim. *Ed-Dirâsâtu'n-nefsiyyeti i'nde'l-müslimîne ve'l-gazâliyyi bi veçhin hâ şş*. Mısır: Mektebetü vehbe, 1401/1981.
- Yates, Frances. *The art of memory*. New York: Routledge, 1966.
- Yeşilyurt, Münevver- Cirit, Hasan. "Hadis İlminde Müzâkere Yöntemi ve Değeri". *Usûl* 25 (2016), 107-132.
- Zeğlûl, Râfi'neşîr- zeğlûl, i'mâd Abdurrahîm. *İlmu'n-nefsi'l-me'rifiyyi*. Ürdün: Dâru'ş-şurûk, ts.
- Zerkeşî, Muhammed b. Abdullah b. Bahâdır. *en-Nüket 'alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*. Riyad: Dâru Edvâi's-Selef, 1419/1998.





*tasavvur*

*tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal*

e-ISSN: 2619-9130

*tasavvur*, Aralık/December 2022, c. 8, s. 2: 843-878

**İslam Hukuku Açısından Örfi Nikahın Değerlendirilmesi**  
Evaluation of Traditional Marriage in terms of Islamic Law

**Yusuf BULUTLU**

Dr. Öğr. Gör., Bursa Uludağ Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri ABD,  
Ph D Lecturer, Bursa Uludag University,  
Faculty of Theology, Department of Islamic Law  
yusufbulutlu@uludag.edu.tr

**ORCID:** 0000-0003-0810-8879

**DOI:** 10.47424/tasavvur.1142514

**Makale Bilgisi | Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Date Received:** 08 Temmuz / July 2022

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 07 Ekim / October 2022

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2022

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atf / Citation:** Bulutlu, Yusuf . " İslam Hukuku Açısından Örfi Nikahın Değerlendirilmesi". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8 / 2 (Aralık 2022): 843-878.  
<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1142514>

**İntihal:** Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

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

CC BY-NC 4.0



## Öz

Bu makale, son dönemlerde gittikçe yayılan yeni nikah türü olan örfî nikahın çeşitlerini, yayılmasına zemin hazırlayan sebepleri, istatistiksel verilerle sosyolojik olarak insanların yaklaşımını ve fikhî açıdan değerlendirilmesini amaçlamaktadır. Çalışmada toplumsal sebepler ve hukuksal normlar beraber düşünülerek doğru sonuca ulaşılmaya çalışılmıştır. İnsanların örfî nikaha yönelmelerini doğru değerlendirmek için çalışmada istatistiksel verilere başvurulmuş böylece araştırmanın sosyolojik boyutunun da ortaya konulması hedeflenmiştir. Araştırmada önce nikah kavramının tanımı, rükünleri, şartları ve çeşitleri özetle anlatılarak nikahın kavramsal, hukuksal çerçevesi ve tasavvuru çizilmiştir. Böylece örfî nikahın değerlendirileceği ve kıyas edileceği asıl kavramlar ve normlar ortaya konulmuştur. Sonrasında çalışmanın asıl konusu olan örfî nikahın tanımı, çeşitleri, yayıldığı ülkeler, istatistiksel veriler, ortaya çıkmasına zemin hazırlayan sebepler ve İslam fikhî açısından klasikten günümüze değerlendirmeler yapılmıştır. Bunun sonucunda örfî nikahın üç farklı şekilde yapıldığı, bunlardan ikisinin caiz birinin ise caiz olmadığı; bu nikaha başvuranların genelde birden çok evlilik yapmak isteyenler ile üniversite gençlerinden oluştuğu anlaşılmıştır. Bu nikahla ilgili iki temel görüşün varlığı söz konusu olup bunlardan birinci ilanı şart koşan Malikiler iken ikinci sadece iki şahidi yeterli gören cumhur ulama olduğu saptanmıştır. Bu örfî nikahın yarattığı bir takım olumlu ve olumsuz sonuçlarının olduğu, bu minvalde olumlu yönüne bakanların cevaz verdiği, olumsuz yönlerini göz önüne alanların ise cevaz vermediği görülmüştür. Ancak klasik dönemden bugüne baktığımızda cumhurun iki şahitli nikahı ilan şartını sağladığı gerekçesiyle gizlenmesi şahitlerden talep edilse bile caiz gördüğü belirlenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Fıkında Nikah, Örfî Nikah, Gizli Nikah, Şahitsiz Nikah, İlansız Nikah

## Abstract

This article aims to evaluate the types of customary marriage, the reasons that paved the way for its spread, the sociological approach of the people with statistical data, and the evaluation in terms of Islamic Fiqh (jurisprudence). In the study, it has been tried to reach the right result by considering the social reasons and legal norms together. In order to correctly evaluate people's ori-

entation to customary marriage, statistical data was used in the study, thus it was aimed to reveal the sociological dimension of the research. In the research, firstly, the definition of the concept of marriage, its elements, conditions and types were briefly explained and the conceptual, legal framework and imagination of marriage were drawn. Thus, the main concepts and norms in which the customary marriage will be evaluated and compared have been put forward. Afterwards, the definition of customary marriage, which is the main subject of the study, its types, the countries where it is spreading, statistical data, the reasons that paved the way for its emergence, and Islamic Fiqh from the classical to the present were made. As a result, customary marriage was performed in three different ways, two of which were permissible, one was not; It has been determined that the applicants for this wedding are generally those who want to have more than one marriage and the university students. It has been seen that this customary marriage has some positive and negative consequences, and those who look at its positive aspects are allowed, while those who consider its negative aspects are not. However, from the classical period to the present, it has been determined that it is permissible for the public to hide the two-witness marriage on the grounds that it fulfills the condition of announcement, even if it is demanded from the witness.

**Keywords:** Marriage in Islamic Jurisprudence, Customary Marriage, Secret Marriage, Witnessless Marriage, Unannounced Marriage

## Giriş

İslam, Müslümanların dünyevî ve uhrevî hayatlarında felaha ulaşmaları için inanlara birtakım sorumluluklar yüklemiştir. Bu sorumluluklardan birisi de dünya-ahiret huzurunun temeli olan aile kurma sorumluluğudur. Aile kurmanın ilk adımı ise nikahtır. Doğru temeller üzerine kurulan bir evlilik aile hayatının başlangıcıdır. İslam hukuku da önemine binaen evliliği belli şartlara bağlamıştır. Bu rükün ve şartlar evliliğin geçerliliği için gereken nikahtın unsurlarıdır. Bu unsurların sağlanması evliliğin hukuki ve dini boyutu açısından son derece önemlidir. Zira bu unsurlardan birinin veya birkaçının eksik olması nikahın sağlıklı ikame edilmesini ve sonuçlarını olumsuz etkilemektedir.

Geçmişten günümüze gelişen teknolojik ve toplumsal olaylar yeni nikah türleri ortaya çıkarmıştır. Bu yeni nikah akitleriyle ilgili çeşitli tartışmalar yaşanmış, bir kısım fukahâ yeni nikah akitlerine cevaz verilirken bir kısım cevaz vermemiştir. Bu yeni türlerden biri olan örfî nikahın da hükmü etrafında çeşitli tartışmalar yaşanmış, bir kısmı bu nikahın haram olduğunu şartları sağlamadığını ifade ederken bir kısmı ise cevaz vermiştir. Buna rağmen örfî nikah birçok ülkede yayılmış ülkemizde de mültecilerle birlikte örfî nikaha başvuranların sayısı artmıştır. Bu durum örfî nikahı yeniden tartışma konusu yapmıştır. Ancak etrafında tartışma yürütülen örfî nikah birden çok nikah çeşidi için kullanıldığından hükmünün tartışılmasından önce bu nikahın kaç farklı şekilde yapıldığı, neden yayıldığı gibi konuların sorgulanması ve tarafsız bir şekilde sebepler ve sonuçlar istatistiksel verilerle beraber değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu şekilde bir çalışmanın örfî nikah adıyla ülkemizde güncelliğine rağmen henüz yapılmadığını, ancak gizli nikah adıyla bir yüksek lisans tezi<sup>1</sup> yapıldığını bu tezin örfî nikahı tam olarak yansıtmadığı ve ulaşılan sonuçların tarafımızca ulaşılan sonuçlardan farklı olduğu görülmüştür.<sup>2</sup> Bundan dolayı bu çalışma, örfî nikahın yapılış şekillerini, genel nikahla arasındaki farkların ortaya konulmasını, klasik dönemdeki gizli nikahla benzerliğini, bu nikaha insanları sürükleyen sebepleri ve bunların istatistiksel verilerini inceleyerek hükmünü ortaya koymak amacıyla kaleme alınmıştır.

## I. NİKAH AKDİNE GENEL BAKIŞ

Makalemizin konusu olan örfî nikahın doğru şekilde değerlendirilmesi nikah akdinin İslam fıkıhındaki tanımını, rükünlerini, şartlarını ve çeşitlerini kavramaya bağlıdır. Zira örfî nikahın durumu, İslam fıkıhına göre değerlendirileceğinden o hukuk sisteminde akit tasavvurunun doğru yapılmış olması gerekir. Bu açıdan makalede önce nikah akdinin tanımı, rükünleri, şartları ve çeşitleri kısaca serdedilecektir.

### A. Tanımı

“Nikah” kelimesi Arapça’da “ne-ke-ha” fiilinin mastarı olup sözlükte eklemek, birleştirmek, cinsel ilişkiye girmek ve akit yapmak anlamlarında kulla-

<sup>1</sup> Sema Öztürkoğlu, *İslam Hukukuna Göre Gizli Nikah Sebepleri ve Sonuçları* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

<sup>2</sup> Öztürkoğlu, *İslam Hukukuna Göre Gizli Nikah*, 81.

nılmıştır.<sup>3</sup> Fıkıhta ise Şâri' tarafından belirlenen şartlara uygun olarak aralarında evlenme engeli bulunmayan erkek ve kadının süresiz şekilde hayatlarını birleştirme akdini ve bu yolla oluşan evliliği ifade etmektedir.<sup>4</sup> Bu evliliğin bir sonucu olarak karı- koca arasında hukukî, örfî, cinsî ve sosyal bağ oluşur. Taraflar nikah akdiyle karşılıklı bir takım hukuki ve medeni sorumluluklar yüklenirler.

Nikah lafzının Hanefilere göre hakikat manası cinsel ilişki iken mecaz manası akit yapmaktır.<sup>5</sup> Nikah kelimesinin mecaz manası olan akit yapmak fıkıh kaynaklarında sıkça kullanılmıştır. Hakikat manası olan cinsel ilişki anlamı da fıkıhta kullanılmış olmakla birlikte bu mana kastedildiğinde lafzın hakiki manasına özellikle işaret edilmiştir.<sup>6</sup> Bunun nedeni nikah kelimesinin hem mecaz hem de hakikat manasının dilde ve literatürde sıkça kullanılmasıdır.

Medeni hukukta ise nikah, daha çok evlilik manasında kullanılmıştır. Hukukçular arasında yaygın görüşe göre evlilik, tam ve istikrarlı bir ortak hayat tesis etmek için iki farklı cinsiyetteki mükellefin hukuken geçerli bir şekilde bir araya gelmeleridir. Evlilik bir diğer ifadeyle hukuki, sosyal ve ahlaki bir yapıdır.<sup>7</sup> Nikahın fıkıhtaki kullanımı da evliliği başlatan akit olması yönüyle medeni hukukla aynı tanımı yaptığını söyleyebiliriz.

## B. Rükünleri

Rükünler, akdin kurucu unsurları iken şartlar akdin geçerliliğini sağlayan unsurlardır. Bununla birlikte bazı mezhep ekollerinde ve hatta aynı mezhep ekolu içinde rükün ile şart tek başlık altında ele alınıp aynı kabul edildiği

<sup>3</sup> Muhammed bin Mekram bin Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru's-Sadîr, 1993), 2/526.

<sup>4</sup> Fahrettin Atar, "Nikâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/112-113.

<sup>5</sup> Muhammed Alaeddin bin Ali el-Haskefî, *İfâdatu'l-Envâr alâ Usuli'l-Menâr*, thk. Muhammed Barakât (Dimaşk: Mektebetu'l-İmami'l-Evzâî, 2008), 121.

<sup>6</sup> Haskefî, *İfâdatu'l-Envâr alâ Usuli'l-Menâr*, 121-127.

<sup>7</sup> Bilge Öztan, *Aile Hukuku* (Ankara: Turhan Kitabevi, 2004), 94.

olmuşsa da mezheplerde yaygın olan görüş rükün ile şartın farklı olduğudur.<sup>8</sup> Nitekim rükün akdin kendisine ait unsurlar olup akdin kurulması için gerekli öğeler iken şartlar bu akdin geçerliliği için gerekli unsurlardır. Rükünler, bir diğer ifadeyle akdin kurulmasına yönelik iç şartlardır. Akdin dışındaki unsurlar ise şartlardır. Akdin kurucu şartları rükünler olduğu göz önüne alındığında rükünleri tanımlayarak konuya başlamak doğru olacaktır.

Rükün; Arapça kökenli bir kelime olup sözlükte güçlü tarafı ifade etmektedir.<sup>9</sup> Terim manası ise asıl olan hakikatin bağlı olduğu veya taalluk ettiği şeydir.<sup>10</sup> Bu ifadeyle kastedilen evlilik bağına sağlayan nikah akdinin ikame edilmesi kendisine bağlı olan unsurlara bağlı olmasıdır. Nikah akdinin varlığı bu unsurların varlığına taalluk eder. Akitlerde rükünler akdin üzerine kurulduğu unsurları ifade eder. Bu unsurlardan tamamı veya bazıları eksik olduğunda akit batıl olur.

Nikah akdinin üzerine bina edildiği rükünler üçtür. Bunlar: İcap, kabul ve akdin taraflarıdır. Hanefiler, sadece icap ve kabulü yeterli görmüşlerdir.<sup>11</sup> Zira onlara göre tarafsız akit olmayacağından ve irade beyanının varlığı tarafların varlığını gerektireceğinden tarafları rükünden sayma gereği duymamışlardır. Diğer taraftan Hanefiler tarafları akdin in'ikad şartlarından saydıklarından rükünlerden saymamışlardır.<sup>12</sup> Fıkıh mezheplerinde nikahın rükünleri değişse de Hanefilerin de içinde olduğu genelin görüşünü aldığımızda bunlar yukarıda ifade ettiğimiz unsurlardır. Zira bir akdin ortaya konulması temelde akdin taraflarını ve irade beyanlarını gerektirir.<sup>13</sup>

<sup>8</sup> Şart ve rükün nazariyesinin evlilik ve boşanma açısından genel değerlendirmesi için bkz Zeki Koçak, "Şart Nazariyesi Açısından İslam Aile Hukukunda Evlenme ve Boşanma", *Ekev Akademi Dergisi* 64 (Güz 2015), 339.

<sup>9</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 13/185.

<sup>10</sup> Cemal bin Muhammed İbn Mahmud, *ez-Zevâcu'l-Urfî fi Mîzânî'l-İslam* (Beirut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 52.

<sup>11</sup> Burhaneddin bin Ebubekir el-Merğînânî, *el-Hidâye Şerhu'l-Bidâye*, thk. Talâl Yusuf (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/185.

<sup>12</sup> Abdülmelik bin Yusuf el-Mutlak, *ez-Zevâcu'l-Urfî Dâhile'l- Memleketi'l-Arabiyyeti's-Suudiyye ve Hâricehâ (Dirâsetun Fıkhiyyetun İctimâ'iyetun Nakdiyyetun)* (Riyad: Daru'l-Âsime lin-Neşri ve't-Tevzi', 1427), 70.

<sup>13</sup> Ebu Velid Muhammed bin Ahmed bin Muhammed İbn Rüşd el-Hafid, *Bidâyetü'l-Müctehid Nihâyetü'l-Muktesid* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2004), 3/32.

## 1. Akdin Tarafları

Nikah akdinin en temel rüknü akdin taraflarıdır. Zira evlilik kurumunun tesisi bir erkek ve bir kadını zorunlu kılar. Bu iki yetişkin insanın karşı cinsle aile bağı kurma isteği evlilik için ilk adım olup nikah akdinin de konusunu oluştururlar. Evlilik için akit yapmak isteyenlerde birtakım şartlar aranmıştır. Bu şartların bazıları sıhhat bazıları ise nefâz şartlarıdır.<sup>14</sup> Hanefilerin taraflarda aradığı şartlar şöyle sıralanabilir: Müslüman olması (erkek için), kadın ve erkek arasında evlilik engelinin bulunmaması ve aklî ehliyeti yetersiz veya baliğ olmayanların veli veya vâsisi olmasıdır.<sup>15</sup> Diğer mezheplerde kadının ehliyeti tam olsa da bekar ise veli tayin edilmesi şart koşulmuştur.<sup>16</sup> Nikahın şartları konusunda buna daha geniş değinilecektir. Ancak burada ifade etmemizin sebebi veli veya vasi akdin taraflardan olacağından bu akdin kurulup kurulamayacağına doğrudan etki etmektedirler. Akdin taraflarından erkeğin Müslüman olması şart koşulmuşken kadının Müslüman olma şartı aranmamıştır.<sup>17</sup> Buna birçok sebep gösterilmekle birlikte bu sebeplerin başında kadının erkeğe göre beden ve duygusal olarak daha zayıf konumda olması gösterilmiştir.<sup>18</sup> Tarafların varlığı nikah akdinin kurulması için yeterli değildir. Zira evlilik niyeti güden iki tarafın olumlu açık beyanları gerekmektedir. Bu irade beyanı akdin temel iki rüknünü barındırır.<sup>19</sup>

## 2. İrade Beyanı (İcap ve Kabul)

Evlilik bağının kurulması için taraflar, akdin kurulması için de bu tarafların irade beyanları gereklidir. Bu beyanlardan ilki taraflardan birinin evlilik teklifini karşı cinse açıkça sunmasıdır. Fıkıhta Hanbelî ve Malikî mezhepleri

<sup>14</sup> Merğînânî, *el-Hidâye Şerhu'l-Bidâye*, 1/185.

<sup>15</sup> Merğînânî, *el-Hidâye Şerhu'l-Bidâye*, 1/186.

<sup>16</sup> İbn Rüşd el-Hafîd, *Bidâyetü'l-Müctehid Nihâyetü'l-Muktesid*, 3/33; Şemsüddin Muhammed bin Ahmed el-Hâtîb eş-Şirbîni, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 4/243; Ebu Muhammed Muvaffakuddin Abdullah bin Ahmed bin Muhammed İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Muğni fî Fıkhü'l-Hanbelî* (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1997), 9/348.

<sup>17</sup> Bakara 2/221.

<sup>18</sup> Ahmed bin Yusuf ed-Deryûviş, *ez-Zevâcu'l-Urfî Hakikatuhu ve Ahkâmuhu ve Âsâruhu ve'l-Enkihatu Zâte Sılatın Bihi* (Riyad: Daru'l-Âsime lin-Neşri ve't-Tevzi', 2005), 31.

<sup>19</sup> Atar, "Nikâh", 33/112/117.



kadının veya velisinin sunduğu teklife icap derken Hanefiler irade beyanını ilk ifade edenin sözünü icap diğerini kabul olarak almışlardır.<sup>20</sup> Ancak delillere dikkatlice bakıldığında Hanbelî ve Malikîlerin icap tanımlarının lügat anlamına çok uygun olmadığı anlaşılır.<sup>21</sup> Zira dilde teklifi sunmanın icap, teklife karşı verilen cevabın kabul olduğu anlaşılır ki yukarıda da ifade edildiği üzere Hanefilerin görüşü de bu yöndedir.<sup>22</sup>

İcap: İki cinsten birinin diğerine nikah teklifi yapması şeklinde tanımlanabilir. Kabul ise iki cinsten birinin kendisine yapılan teklifi olumlu cevaplandırmasıdır.<sup>23</sup> İcap ve kabulün hangi lafızla yapılacağına yönelik tartışmalar olmuştur. Şâfiîler ve Hanbelîler sadece Kur'an'da geçen "nikah" ve "tezvic" lafızlarıyla irade beyanı olması gerektiğini ifade ederken Hanefiler, dillerin ve örflerin mutatafızlarıyla da irade beyanının yapılabileceğini ifade etmişlerdir.<sup>24</sup> İcap ve kabulün hangi zaman kipiyle yapılması gerektiği de tartışma konusu olmuştur. İcap ve kabulün mazi sîga ile yapılması konusunda ittifak edilmişse de diğer sîga ve zaman kipleri konusunda ihtilaf edilmiştir.<sup>25</sup> Bazı fakihler, evlilik hazırlıkları, nişan vb. adımlarla birlikte nikah akdi yapıldığında muzâri sîga ile de akit kurulabileceğini ifade ederler.<sup>26</sup>

### C. Şartları

Nikah akdinin geçerli olması için birtakım şartlar gereklidir. Bu şartlar sağlandığında nikah akdi evlilik bağı ve sorumluluklarını taraflara sağlar. Bu şartlar kuruluş, geçerlilik, yürürlük ve bağlayıcılık şeklinde dörde ayrılmıştır. Ancak yürürlük ve bağlayıcılık şartları akdin kurulmasından sonraki durum olduğundan akdin meydana gelmesini ifade eden kuruluş şartlarını,

<sup>20</sup> Merğînânî, *el-Hidâye Şerhu'l-Bidâye*, 1/185.

<sup>21</sup> İbn Rüşd el-Hafîd, *Bidâyetü'l-Müctehid Nihâyetü'l-Muktesid*, 3/30-33; İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Muğnî fi Fıkhı'l-Hanbelî*, 9/339.

<sup>22</sup> Merğînânî, *el-Hidâye Şerhu'l-Bidâye*, 1/185.

<sup>23</sup> İbn Mahmud, *ez-Zevâcu'l-Urfî fi Mizâni'l-İslam*, 53.

<sup>24</sup> Alâuddin Ebû Bekir b. Mes'ûd Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 2/230; İbn Rüşd el-Hafîd, *Bidâyetü'l-Müctehid Nihâyetü'l-Muktesid*, 3/30-34; İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Muğnî fi Fıkhı'l-Hanbelî*, 9/339-340.

<sup>25</sup> Nikah lafızları hakkında geniş bilgi için bkz. Fatih Çınar, "Şer'î Naslar Bağlamında Nikâh Lafzı ve Fikhî Tesiri", *Mütefekkir* 7/13 (30 Haziran 2020), 225-240.

<sup>26</sup> İbn Mahmud, *ez-Zevâcu'l-Urfî fi Mizâni'l-İslam*, 53.

sahih ve muteber olduğunu ifade eden geçerlilik şartlarını vermekle yetineceğiz. Zira yürürlük ve bağlayıcılık akdin kurulması ve sahih olmasından sonra ortaya çıkan birtakım şartlardır. Kısaca yürürlük şartları akdin hukuken varlık kazandıktan sonra tarafların veya velinin onayında bir eksiklik veya onay alma durumu varsa bu şart ortaya çıkar. Hanefilerde bu şartın zıttı mevkuף akit olup akdin onay gerektirmesi durumudur. Örnek olarak fuzulî kişinin yaptığı nikah teklifi veya velinin onayı gibi benzer meseleler verilebilir.<sup>27</sup> Akdin bağlayıcılık şartlarına bakıldığında asıl olan her sahii akdin bağlayıcı olduğudur. Ancak bazı durumlarda taraflar akdi feshetme haklarına sahiptirler. Akdi feshetme durumları çeşitli olup esasında evlilik için temel durumlardan bazısının tarafların birinde eksik olması durumunda öne çıkar.<sup>28</sup>

### 1. Kuruluş Şartları (İn'ikad Şartları)

Kuruluş şartları, akdin meydana gelmesi için tıpkı rükünler gibi gerekli olan kuruluş (in'ikad) şartlarını ifade eder. Nikah akdinin varlığı bu şartlara bağlı olup bunlardan biri eksik olması durumunda nikahın rükünlerinde olduğu gibi batıl olur.<sup>29</sup> Nikah akdinin kuruluş şartlarını şöyle sıralayabiliriz.

**Evlenme Ehliyeti:** Nikah akdine taraf olacak kişilerin evlilik için tam ehliyet sahibi olmalarıdır. Hukuki olarak nikah akdinde taraf olma yetkisini kazanmış birey evlenme ehliyetini kazanmıştır. Ruh hastaları, zihinsel engelli hastalar, buluş çağına ermemiş çocuklar tam ehliyet şartını sağlamamışlardır. Bunların evlilik izinleri veli veya vasiye ihtiyaç duyar. Bu durumdakilerin evlilik durumu fıkihta tartışılmış ve belli şartlarda veli veya vasi gözetiminde izin verilmiştir.<sup>30</sup> Evlenme ehliyetinin en tartışmalı maddelerinden biri itibari buluş yaşının kaç olduğudur. Bu konuda cumhurun görüşü, on beş yaşını doldurmuş kişinin buluş çağına ermemiş olsa bile itibari olarak ergen- yetişkin bir birey olduğu yönündedir.<sup>31</sup> İmam Ebu Hanife'ye göre ise on sekiz yaşına girmiş olmanın itibari buluş olduğunu bildirmiştir. Nitekim 1917'de Osmanlı Devleti tarafından yürürlüğe konulan aile hukuk namesinde kızlar için

<sup>27</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'*, 2/232.

<sup>28</sup> Atar, "Nikâh", 33/112-117.

<sup>29</sup> Merğînânî, *el-Hidâye Şerhu'l-Bidâye*, 1/185-188.

<sup>30</sup> Mutlak, *ez-Zevâcu'l-Urfi Dâhile'l-Memleke*, 71-78.

<sup>31</sup> İbn Rüşd el-Hafid, *Bidâyetü'l-Müctehid Nihâyetü'l-Muktesid*, 3/39; İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Muğni fi Fıkhü'l-Hanbeli*, 9/348-353; Merğînânî, *el-Hidâye Şerhu'l-Bidâye*, 1/191.

on yedi erkekler için on sekiz yaş itibari buluğ yaşı olarak belirlenmiştir.<sup>32</sup> Buluğ yaşının itibari on beş yaşını doldurmak şeklinde son dönem cumhurun görüşü olmakla birlikte bu itibari yaşın zamana ve mekâna göre değişeceği bilinmelidir. Zira iklim, toplum, zaman ve toplumsal gelişim bu yaş itibarını aşağı veya yukarı çekebilir. Bu konuda asıl olan on beş olmakla birlikte ihtiyaca binaen on sekize kadar yükseltilebilir. Bunu dönemin ve bölgenin fakihleri belirler.

**Meclis Birliği:** Akit yapacak tarafların irade beyanları olan icap ve kabulün aynı mekânda araya fasıl girmeden yapılmasını ifade eder.<sup>33</sup> İkisi arasında bir fasıl girer veya mekân değişirse bu durumda icabın yeniden yapılması gerekir. Şayet taraflar birbirlerinden uzaktaysalar Hanefilere göre mektupla bunu sağlayabilirler.<sup>34</sup>

**Evlenne Engelinin Bulunmaması:** Tarafların birbiriyle evlilik kurabilmeleri için aralarında sürekli veya geçici engelin bulunmamasıdır. Bunlar kan, süt veya evlilikten doğan engellerdir. Bu engellerden herhangi birinin varlığı akdi batıl kılar. Şayet evlilik yapılmışsa ve böyle bir engel olduğu tespit edilirse evlilik bağı mahkemece bitirilir.<sup>35</sup>

**Nikahın Amaç ve Maksadına Aykırı Şart Koşulmaması:** Evliliğin temel amaç ve hikmetlerine muhalif olan gayri mülahim şartlar sunmak akdi batıl kılar.<sup>36</sup> Zira hayatın olağan akışında evliliğin bir takım genel maksatları vardır. İnsanlar bu maksatları gerçekleştirmek için evlenirler. Bu maksatları ilga eden veya etkisiz kılan şartlar akdin kendisine mülahim değildir<sup>37</sup>. Naslarda geçen maksatlara da şartlar muhalefet etmemelidir.

<sup>32</sup> Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, md. 4-8, (İstanbul 1917).

<sup>33</sup> Abdüsselam bin Said et-Tenûhî Sahnûn, *el-Müdevenetü'l-Kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-İlmiyye, 1994), 2/108.

<sup>34</sup> Kâsânî, *Bedâi' u's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'*, 2/232.

<sup>35</sup> Abdurrahman bin Muhammed İvad el-Cezîrî, *Kitabu'l-Fkîh alâ Mezâhibi'l-Erba'a* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 4/20-22; Merğînânî, *el-Hidâye Şerhu'l-Bidâye*, 1/186.

<sup>36</sup> Cezîrî, *Kitabu'l-Fkîh alâ Mezâhibi'l-Erba'a*, 4/80.

<sup>37</sup> Akde mülahim olmayan şarta şu örnek verilebilir: Bir tarım arazisinin satışında oraya buğday ekilmeme şartı koşulmasıdır. Zira tarım arazisinin alınma amacı ürün elde etmek içindir. Bu ürün buğday veya başka tür ürün olabilir.

## 2. Geçerlilik Şartları (Sıhhat Şartları)

Evlilik nikah akdiyle varlık kazanır. Nikah akdinin ise hukuki varlık kazanması kuruluş şartlarının yanında geçerlilik şartlarını da gerekli kılar. Geçerlilik şartları fıkhıta sıhhat şartları olarak adlandırılmaktadır. Bu şartlar, akdin kuruluş şartlarından sonra akdin hukuki olarak tamamlanmasını sağlar. Hanefiler sıhhat şartlarını sağlamayan nikah akdinin fasit olduğunu savunurken diğer mezhepler böyle bir akdin batıl olduğunu görüşündedirler.<sup>38</sup>

**Ehliyet ve Veli:** Nikahın sıhhat şartlarından biri de kadın veya erkeğin evlilik için ehliyet sahibi olup olmadığı ve ehliyetten yoksun olduğu kabul ediliyorsa velinin gerekliliğidir. Hanefiler, reşit her kadının evlilik akdi için ehliyet sahibi olduğu ve veli olmadan akit kuracağı görüşündedir. Diğer mezhepler ise özellikle bekar kadının evlilik ehliyetini tek başına kullanamayacağını bilakis bu ehliyetini velinin onayı ile kullanabileceğini ifade ederler.<sup>39</sup> Nikah akdinde veli Hanefiler ile diğer mezhepler arasında çok tartışılmış ve bu konuda birçok delil sunulmuştur.<sup>40</sup> Hanefilere göre velisiz nikah diğer mezheplerde batıl olduğundan ihtiyaten velisiz nikahtan kaçınmak evlaktır.<sup>41</sup> Hanefilere göre veli şart olmadığından veli evliliğe izin vermediğinde akit sahih olur ve velilin eşler arasında kefâet olmadığı durumlarda nikaha itiraz hakkı bulunur.<sup>42</sup> Buna mukabil cumhura göre veli şartı nikah akdinden olduğu için velisiz nikah batıl olur. Bu konuda ihtilaftan çıkmak için Hanefiler de veli şartını müstahap saymışlardır.<sup>43</sup>

<sup>38</sup> İbn Rüşd el-Hafid, *Bidâyetü'l-Müctehid Nihâyetü'l-Muktesid*, 3/36-38; Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Elfâzi'l-Minhâc*, 4/226; İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Muğni fi Fıkhı'l-Hanbelî*, 9/349; Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'*, 2/228.

<sup>39</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'*, 2/237-238; İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Muğni fi Fıkhı'l-Hanbelî*, 9/349; Şirbinî, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Elfâzi'l-Minhâc*, 4/226.

<sup>40</sup> Veli şartı hakkındaki mezhepler arasındaki geniş tartışmalar için bkz. Deryûviş, *ez-Zevâcu'l-Urfi Hakikatuhu ve Ahkâmuhu*, 41; Mutlak, *ez-Zevâcu'l-Urfi Dâhile'l-Memleke*, 71; İbn Mahmud, *ez-Zevâcu'l-Urfi fi Mîzânî'l-İslam*, 5363.

<sup>41</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'*, 2/318.

<sup>42</sup> Deryûviş, *ez-Zevâcu'l-Urfi Hakikatuhu ve Ahkâmuhu*, 41-45; Fatih Çınar, "Nikâhta Denkliğe Konu Olan Vasıflar ve Bunların Fıkhî Tesiri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 20/1 (29 Haziran 2020), 265-285.

<sup>43</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'*, 2/236-238.

**Şahitler:** Evlilik bağına sağlayan nikah akdinin en önemli şartlarından biri nikah akdini oluşturan icap ve kabulün akdedildiği mecliste şahitlerin varlığıdır.<sup>44</sup> Nikahın hukuki sonuç doğurması şahitlere bağlıdır. Şahitsiz akdedilen bir nikah Hanefîlerde<sup>45</sup> fasit, Şâfiî ve Hanbelîlerde batıl iken Mâlikîlerde ilan yapılması durumunda nikah sahihtir.<sup>46</sup> Şahitlerin nikahta hazır olmaları, icap ve kabul sîgalarını işitmeleri şarttır.<sup>47</sup> Şahitler hususunda Mâlikîler dışında ittifak vardır. Mâlikîler de ilan şartıyla aslında bu şartı yerine getirmiş olurlar.<sup>48</sup> Bu konudaki ittifak bize nikah akdinde şahitlerin hiçbir şekilde ilga edilemeyeceğini ifade eder. Bu nedenle Tunus, Mısır ve Ürdün gibi ülkelerdeki şahitsiz yapılan örfî nikah önemli bir problemdir.<sup>49</sup> Zira, bu ülkelerde özellikle üniversite gençliği arasında çok yayılmış ve bir takım hukuki ve toplumsal olumsuzluklara yol açmıştır.<sup>50</sup> Nitekim makalemizde örfî nikahın türleri incelendiğinde buna da değinilecektir.

**Evlilikte Zorlama Olmaması:** Hanefîler dışındaki mezheplerin tamamı evlilikte taraflardan birinin ikrah ile icap veya kabulünü geçersiz saymıştır.<sup>51</sup> Genelde akitler tarafların karşılıklı rızasına veya rızaya dayalı irade beyanına dayalıdır. Zira insanlar arasındaki mal takası veya medeni akitler rızaya dayanmaz ise hukukun görevi olan huzur, mal ve akit güvenliği yok olmuştur. Bu konuda Hanefîler ikrah altında irade beyanı olduğu sebebiyle akdi geçerli kılrsa da irade beyanı eksik olduğundan geçersiz sayılması gerekir.<sup>52</sup> Nitekim

<sup>44</sup> Cezîrî, *Kitabu'l-Fkâh alâ Mezâhibi'l-Erba'a*, 4/18.

<sup>45</sup> Merğînânî, *el-Hidâye Şerhu'l-Bidâye*, 1/185.

<sup>46</sup> Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Elfâzi'l-Minhâc*, 4/234; İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Muğni fî Fıkhu'l-Hanbelî*, 9/350; İbn Rüşd el-Hafîd, *Bidâyetü'l-Müctehid Nihâyetü'l-Muktesid*, 3/36.

<sup>47</sup> Deryûviş, *ez-Zevâcu'l-Urfî Hakikatuhu ve Ahkâmuhu*, 45; Merğînânî, *el-Hidâye Şerhu'l-Bidâye*, 1/186.

<sup>48</sup> Sahnûn, *el-Müdevenetü'l-Kübrâ*, 2/127-129.

<sup>49</sup> Hudâ Trablîsî, "Tunuslu Üniversite Öğrencilerinin 'Örfî Nikah' Tercihi Hükümeti Zorluyor", 08 Nisan 2019, 1-2.

<sup>50</sup> İbn Mahmud, *ez-Zevâcu'l-Urfî fî Mîzâni'l-İslam*, 87-88.

<sup>51</sup> Cezîrî, *Kitabu'l-Fkâh alâ Mezâhibi'l-Erba'a*, 4/27.

<sup>52</sup> Hanefîlerin ikrah konusundaki görüşlerinin değerlendirilmesi için bkz. Ali Bardakoğlu, "İkrah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/30-37.

1917 yılında yürürlüğe giren *Hukûk-ı Âile Kararnâmesi* de cumhurun görüşü tercih edilmiştir.<sup>53</sup>

Yine evlilikte bir diğer zorlama velâyet-i icbar konusudur. Velâyet-i icbar, velâyeti altında bulunan bâkir kadının onayını almaksızın hakkında velinin tasarrufta bulunmasıdır. Velinin icbar yetkisi Hanbelî ve Mâlikîler tarafından babayla sınırlı tutulurken Şâfiîlerde dedeyi de eklemişlerdir.<sup>54</sup> Hanefîler ise ayete binaen bu yetkiyi tüm erkek asabeyle tanımışlardır.<sup>55</sup>

#### D. Hukuki Sonuçlarına Göre Nikah Çeşitleri

Nikah akdi de diğer akitler gibi bağlayıcılığı olan bir akittir. Akdin yapılmasından sonra ortaya çıkan durum akdin şartlarının ve unsurlarının tam veya eksik olmasıyla ilgilidir. Akitlerde asıl olan akdin rükün ve şartlarını tam sağlamasıdır. Ancak bazı durumlarda akitlerin rükün veya şartları eksik olabilir. Bu durumda nikah akdinin hukuki sonucu sahih fasit veya batıl olur.<sup>56</sup>

**Sahih Nikah:** Evlilik akdinin rükün ve şartlarını sağlayan nikahtır. Bu nikah sonucunda taraflar arasında evliliğe ait hukuki sorumluluklar oluşur. Kadın ve erkek karşılıklı yükümlülüklerinden sorumlu olur.<sup>57</sup> Bu akdin sonucunda çocukların nesebi, hürmet-i musâhere, nafaka, mihr, miras gibi hukuki sonuçlar kesinleşmiş olur.<sup>58</sup>

**Fasit Nikah:** Akdin rükünleri tam olmakla birlikte geçerlilik şartlarından biri veya birkaçının eksik olmasıdır. Nikah akdinde fasit ve batıl ayrımı Hanefîlere özgüdür. Diğer mezheplerde fasit ve batıl nikah aynı kabul edilir.<sup>59</sup>

<sup>53</sup> Osmanlı Adliye Nâzırlığı, *Hukûk-ı Âile Kararnâmesi*, (Hukûk-ı Âile Kararnâmesi), (1917), Kanun No. Kanûn-ı Esâsi 36, md. 57.

<sup>54</sup> İbn Rüşd el-Hafid, *Bidâyetü'l-Müctehid Nihâyetü'l-Muktesid*, 3/40; Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'*, 2/232; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Elfâzi'l-Minhâc*, 4/234-240.

<sup>55</sup> "Senden kadınlar hakkında fetva istiyorlar. De ki, onlara ait hükmü size Allah açıklıyor: Kitap'ta kendileri için yazılmış (mirası) vermeyip nikâhlamak istediğiniz yetim kadınlar... en-Nisa 4/127.

<sup>56</sup> Atar, "Nikâh", 33/114-117.

<sup>57</sup> Hayrettin Karaman, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2000), 94-95.

<sup>58</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'*, 2/331.

<sup>59</sup> Karaman, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, 105; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Elfâzi'l-Minhâc*, 4/226; Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'*, 2/228; İbn Rüşd el-Hafid, *Bidâyetü'l-*

Hanefîlerde fasit nikah bazı hukuki sonuçlar doğursa da taraflar ayrılır. Cima gerçekleşmişse nesep, hürmet-i musâhere,<sup>60</sup> iddet nafakası ve mihrin bir kısmı gibi kadın lehine haklar tahakkuk eder.<sup>61</sup>

**Batıl Nikah:** Nikah akdinin rükünlerinden veya i'nikad (kuruluş) şartlarından bir veya birkaçının eksik olmasıyla meydana gelen hukuki sonuçtur. Nikah akdinin batıl olması akdin üzerine hiçbir hukuki sonucun inşa edilememesidir.<sup>62</sup> Hanefîler dışındaki cumhurun fasit ve batıl nikah akdini ayırt etmemelerinden mütevellit olarak batıl nikahın bazı hukuki sonuçları şartlı olarak kabul edilmiştir.<sup>63</sup>

## II. ÖRFÎ NİKAH

Nikah türlerinden biri olan örfî nikaha geçmeden önce İslam hukukunda nikah akdinin şartlarını ve unsurlarını özetledik. Zira nikah akdinin şartlarını ve unsurlarını anlamadan örfî nikahı anlamak ve normal nikah akdinden farkını kavramak mümkün olmayacaktır. Nitekim örfî nikahın çeşitleri nikah akdinin şartlarının veya rükünlerinin eksik veya tam olmasıyla doğrudan ilişkilidir. Nikah akdi üzerindeki yeni şartlar ve durumlar çeşitli adlarla ortaya çıkmaktadır. Bunlardan biri de örfî nikahtır.

### A. Tanımı ve Çeşitleri

Örfî nikahın tanımı birbirinden farklı şekilde yapılmıştır. “Örfî nikah” ifadesi kullanıldığı coğrafyada, nikah akdindeki eksik şartlara, kayıtlı olup olmamasına göre farklı anlamlarda kullanılmıştır. Klasik dönemden beri mezheplerin örfî nikaha bakışı değişmektedir. Malikilere göre gizli örfî nikah ilansız nikah<sup>64</sup> iken cumhura göre gizli örfî nikah şahitsiz nikahtır. Ancak yaygın kullanımı üç başlık altında toplanabilir.

---

*Müctehid Nihâyetü'l-Muktesid*, 3/36-37; İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Muğnî fi Fıkhı'l-Hanbelî*, 9/349.

<sup>60</sup> Hürmet-i musâhere: evlilik bağı sebebiyle tarafların evlenmesinin yasaklanmasıdır.

<sup>61</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'*, 2/335.

<sup>62</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'*, 2/336.

<sup>63</sup> Karaman, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, 102.

<sup>64</sup> Malikilerin bu konudaki görüşleri hakkında detaylı bilgi almak için bkz. Ahmet Aktaş, *Mâlikî Kaynaklarında Nikahta Şahitlik ve İlân* (İstanbul: İstanbul Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

1- Nikah akdi, rükün ve şartların tamamını sağlamış ve topluma ilan edilmiş olmakla birlikte devletin ilgili resmî kurumlarına bildirilmemiş veya kaydettilmemiştir.<sup>65</sup> Bu nikah akdine ülkemizde “dini nikah” halk arasında ise “imam nikahı” denilmektedir.<sup>66</sup> Arap ülkelerinin birçoğunda bu nikah türüne örfî nikah adı verilmektedir. Bu akit nikahın rükün ve şartlarını sağlaması açısından sahih olduğundan mezhepler arasında sıhhati konusunda ihtilaf bulunmamaktadır.<sup>67</sup> Bu nikah akdi birçok ülkede örfî nikah adıyla anılsa da makalemizin konusu değildir. Zira bu akdin sıhhati kesin olup hükmü hakkında tartışma bulunmamaktadır.<sup>68</sup>

2- Nikah akdi, akdin rükünlerini sağlamış olmakla birlikte akdin şartlarından şahit ve ilan şartlarını sağlamamıştır.<sup>69</sup> Bu nikah türü iki taraf arasında nikah akit formu doldurularak veya sözlü olarak yapılır.<sup>70</sup> Bu tür nikah icap, kabul ve nikah formu doldurularak yapılır. Bu nikah türü genelde Tunus, Mısır, Ürdün, Fas, Cezayir gibi ülkelerde üniversite gençliği arasında yaygındır.<sup>71</sup> Bu ülkelerde genelde “örfî nikah” denince bu nikah türü akla gelir. Bu nikah türü cumhura göre batıl iken Hanefilere göre fasittir.<sup>72</sup> Fasit nikahın birtakım sonuçlar doğurması ve ülkemizde de bu nikah türüne başvurulmaya başlanması nedeniyle makalemizde buna da değinilecektir.<sup>73</sup>

<sup>65</sup> Muhammed Akle, *Nizâmu'l-Ustra fi'l-İslam* (Ürdün: Mektebetu'r-Risâle el- Hadise, 2002), 1/397; Deryûvîş, *ez-Zevâcu'l-Urfî Hakikatuhu ve Ahkâmuhu*, 79-80; Mutlak, *ez-Zevâcu'l-Urfî Dâhile'l-Memleke*, 183.

<sup>66</sup> Atar, “Nikâh”, 33/112-117; Tamer Kulaçoğlu, “Dini Nikahın (İmam Nikahının) Hukuktaki Yeri”, *Aile Hukuku* (Erişim 27 Mayıs 2022), 1-3.

<sup>67</sup> Cezîrî, *Kitabu'l-Fkih alâ Mezâhibi'l-Erba'a*, 4/17-20.

<sup>68</sup> Nitekim Yargıtay kararıyla dini nikahın bazı sonuçları itibara alınmış örneğin tazminat ve nafaka gibi. Genel bilgi için bkz. Kulaçoğlu, “Dini Nikahın (İmam Nikahının) Hukuktaki Yeri”; İmam Nikahlı Eşin Manevi Tazminat Hakkı (İmam Nikahlı Eşin Manevi Tazminat Hakkı), K. Esas No: 2015/6000 Karar No: 2016/5100 (Yargıtay 4. Hukuk Dairesi 14 Nisan 2016).

<sup>69</sup> Mutlak, *ez-Zevâcu'l-Urfî Dâhile'l-Memleke*, 186.

<sup>70</sup> Deryûvîş, *ez-Zevâcu'l-Urfî Hakikatuhu ve Ahkâmuhu*, 83-84.

<sup>71</sup> İbn Mahmud, *ez-Zevâcu'l-Urfî fi Mîzâni'l-İslam*, 116.

<sup>72</sup> Merğînânî, *el-Hidâye Şerhu'l-Bidâye*, 1/185-186; İbn Rüşd el-Hafîd, *Bidâyetü'l-Müctehid Nihâyetü'l-Muktesid*, 3/36; İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Muğnî fi Fikhi'l-Hanbelî*, 9/349-350; Şîrbînî, *Muğnî'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Elfâzi'l-Minhâc*, 2/234-235.

<sup>73</sup> İbn Mahmud, *ez-Zevâcu'l-Urfî fi Mîzâni'l-İslam*, 87.



3- Nikah akdi, akdin rükünlerini sağlamış, şartlarını da cumhur ulamaya göre yerine getirmiş iki şahit huzurunda kıyılmış olmakla birlikte topluma düğün vb. etkinlikle veya başka yöntemle ilan edilmemiştir.<sup>74</sup> Bazı durumlarda iki şahitten nikahın gizlenmesi de talep edilebildiği bu akit, kısaca akdin rükünleri olan icabı ve kabulü sağlamış iki şahitli bir nikahtır. Ancak akit ilan edilmediği gibi şahitlerden duyurulmaması istenmiştir.<sup>75</sup> Bu nikah akdi Malikîler açısından ilan şartını yerine getirmediğinden batıl iken<sup>76</sup> diğer mezheplerde ise gizlenmesi şahitlerden talep edildiği için akit problemlili hale gelmiştir.<sup>77</sup> Bu nikah türüne birazdan zikredeceğimiz ülkelerde “örfî nikah” denmiştir.<sup>78</sup> Bu nikah günümüzde çok eşliliğin yasak olduğu Türkiye ve Tunus veya toplumda çok eşliliğe dair kültürel algının değiştiği ülkelerde yayılmıştır. Bu ülkeler Cezayir, Lübnan, Suriye ve Avrupa’daki Müslüman azınlıkların yaşadığı ülkelerdir.<sup>79</sup> Makalemizde değerlendireceğimiz örfî nikah da bu nikah türüdür.

## B. İsimlendirme ve Tezahür Ettiği Ülkeler

Yukarıda tanımını yaptığımız nikah türü “arafe” kelimesinin mastarı olan “örf” adıyla kullanılmaktadır. Örf ise insanlar arasında yayılan ve bilinen anlamındadır.<sup>80</sup> Bu isim, başlarda insanlar arasında nikah akdi olduğu bilinen evlilik için kullanılmışken zamanla resmîyete geçirilmemiş ancak toplum tarafından bilinen nikah akdi için de kullanılmıştır.<sup>81</sup> İkinci dünya savaşından sonra birçok Arap ülkesi özgürlüğünü kazandıktan sonra Osmanlı Devletinden kalan aile hukukunu uygulamış Suriye, Mısır ve Irak ise bu aile hukukuna birtakım maddeler ekleyerek İslam aile hukukunu uygulaya devam etmişlerdir. Ancak modern dönemde evlilikler nüfus müdürlükleri tarafından kayıt

<sup>74</sup> Nuri Said Haydar, “el-Furûk Beyne Envâ’i Ukûdi’z-Zevâci’ş-Şâ’ia ve Hükümhâ fi’l- Fıkhı’l-İslamî ve’l-Kanunî’l-İrâkî”, *Tikrit Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 1/3 (2017), 537.

<sup>75</sup> İbn Mahmud, *ez-Zevâcu’l-Urfî fi Mizâni’l-İslam*, 183.

<sup>76</sup> Ahmet Yaman, “Ailede Meşruyet Temeli Olarak Nikah”, *Kutlu Doğum 2009 Küreselleşen Dünyada Aile* (Aile, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 129.

<sup>77</sup> Haydar, “el-Furûk Beyne Envâ’i Ukûdi’z-Zevâci’ş-Şâ’ia ve Hükümhâ fi’l- Fıkhı’l-İslamî ve’l-Kanunî’l-İrâkî”, 537-538.

<sup>78</sup> Deryûviş, *ez-Zevâcu’l-Urfî Hakikatuhu ve Ahkâmuhu*, 79-82.

<sup>79</sup> İbn Mahmud, *ez-Zevâcu’l-Urfî fi Mizâni’l-İslam*, 116-118.

<sup>80</sup> İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 9/242-243.

<sup>81</sup> Deryûviş, *ez-Zevâcu’l-Urfî Hakikatuhu ve Ahkâmuhu*, 82.

altına alınmaya başlanmış, birtakım sebeplerden ötürü insanların bir kısmı evliliklerini resmi birimlere kaydetmemişlerdir. Bu insanlar, nikahları kendi aralarında bir imam veya hoca riyasetinde kıyıp “nikah formu” denen bir kâğıda kaydedip çevrelerine ilan ederek evlenmeye devam etmişlerdir. Zamanla nikah formu şeklindeki kâğıtlarla yetinenlerin evliliklerine örfî nikah adı verilmiştir.<sup>82</sup> Bu örfî nikah yukarıda da belirttiğimiz üzere ülkemizdeki dini nikaha denk gelen nikah türüdür.

Bizim kastettiğimiz örfî nikah adını buradan almakla birlikte üniversite öğrencilerinin veya evliliklerini ilan etmeyen çiftlerin, hazır nikah formu olan örfî nikah forumlarını doldurmak suretiyle nikah yapmalarındır.<sup>83</sup> Nitekim üniversite öğrencileri arasında daha çok cereyan eden örfî nikah, tarafların kırtasiye vb. yerlerden hazır bir örfî nikah formu satın alıp bu kâğıdı karşılıklı doldurup her iki tarafında bu formu imzalayarak saklamasıyla gerçekleşmektedir. Gençler arasında yayılması ve örf halini alması nedeniyle bu nikaha örfî nikah denmiştir.<sup>84</sup>

Örfî nikah türü olan şahitsiz nikah, daha çok 1980 sonrasında üniversite gençliğinin çoğaldığı, hızlı şehirleşme ile ev almanın ve kiralamanın zorlaştığı dönemde ortaya çıkmaya başlamıştır. Özellikle 2000’li yıllardan sonra Tunus, Mısır, Ürdün, Fas gibi üniversite öğrencisinin çok olduğu, maddi imkanlarınsa çok kısıtlı olduğu bu ülkelerde şahitsiz örfî nikah yayılmıştır.<sup>85</sup> 2005- 2010 yılları arasında bu konu oldukça yayılmış ve özellikle Tunus, Mısır ve Ürdün gibi ülkelerde konu hakkında dini ve ictimai tartışmalar olmuştur. Nitekim bu konuda 2005 yılında doktora tezi yapılmıştır.<sup>86</sup> Günümüzde bu nikah türünün en yaygın olduğu ülkeler Tunus ve Mısır’dır.<sup>87</sup> Bu iki ülkede üniversite oku-

<sup>82</sup> Mutlak, *ez-Zevâcu'l-Urfî Dâhile'l-Memleke*, 187; İbn Mahmud, *ez-Zevâcu'l-Urfî fi Mizâni'l-İslam*, 87-89.

<sup>83</sup> İbn Mahmud, *ez-Zevâcu'l-Urfî fi Mizâni'l-İslam*, 87-88.

<sup>84</sup> İbn Mahmud, *ez-Zevâcu'l-Urfî fi Mizâni'l-İslam*, 87-88.

<sup>85</sup> Tarık Bil-Hac Muhammed - Münir es-Suveysi, “Zevâcu'l-Urfî min Ecli ‘Cinsi'l-Halel’ fi Câmiât- Tunusiyye”, *Deutsche Welle (DW) Akademi İnternet Haber Gazetesi* (18 Şubat 2012), blm. Toplum, Kültür ve Aile, 1.

<sup>86</sup> Örnek olarak Abdülmelik el-Mutlak tarafından büyük hacimli bir doktora tezi yapılmıştır. Geniş bilgi için teze bkz. Mutlak, *ez-Zevâcu'l-Urfî Dâhile'l-Memleke*.

<sup>87</sup> Mu'tez Seyyid Abdullah - Cum'a Seyyid Yusuf, (*et-Türâs ve't-Teğyîri'l-İctimâî*) *Zevâcu'l-Urfî Vâkuhû ve Âsâruhu'n-Nefsiyye ve'l-İctimaiyye* (Mısır: Daru Kütübün Arabiyye, 2004), 52.

yan genç nüfus yoğun olup evlilik yapma imkânları zordur. Son yıllarda bu iki ülkeye Fas ve Ürdün’de katılmıştır.<sup>88</sup>

Örfî nikahın en çok şüyu bulduğu ve ilk tezâhür ettiği ülke Tunus olup “Arap Baharı” denen sivil isyan da bu ülkede ekonomik duruma başkaldırı olarak ortaya çıkmıştır. Tunus’tan sonra örfî nikahın en çok yayıldığı ikinci ülke Mısır olup “Arap Baharı” denen sivil ayaklanmada Tunus’tan etkilenerek devlet başkanını değiştirmişlerdir. Bakıldığında örfî nikah, ekonomi ve genç nüfusla doğrudan orantılı olduğu ve bu iki ülkenin birbirine benzediği görülür. Bizde bu iki ülkenin benzemesi ve en çok bu iki beldede yayılması nedeniyle buralarda yapılmış örfî nikahla ilgili istatistiksel verileri paylaşacağız. Bu istatistiksel veriler sayesinde meselenin tehlikeleri ve sonuçlarını görme, gençlerin neden bu nikaha yöneldiğini anlama imkânımız olacaktır.<sup>89</sup>

### C. Örfî Nikahla İlgili Mısır ve Tunus’ta Yapılan İstatistiksel Veriler

Bu istatistiksel çalışma Mısır ve Tunus özelinde Mu’tez Seyyid Abdullah-Cum’a Seyyid Yusuf tarafından yapılmıştır. Katılımcılara örfî nikah yapıp yapmadıklarına yönelik sorular sorulmuştur. Katılımcıların meslek yaş gibi özellikleri öğrenildikten sonra böyle bir nikah hakkındaki düşünceleri belirli soru kalıpları doğrultusunda sorulmuştur. Bu istatistiksel verilerin toplanmasındaki tez toplumda yayılan örfî nikahın toplumun hangi sınıflarında ve meslek gruplarında gerçekleştiğini ortaya koymaktır.

*Örfî nikah hakkında insanların görüşleri (Mısır özelinde yapılmıştır).<sup>90</sup>*

**Tablo (1)**

Cinsiyet	Erkek		Kadın	
<b>Katılım</b>	<b>294</b>	<b>%</b>	<b>776</b>	<b>%</b>
Sahih evlilik	9	3,1	9	1,2
Gayri meşru bir evlilik	100	34	300	38,7

<sup>88</sup> Tarık Bil-Hac Muhammed, “Zevâcu’l-Urfî Âliyyatun li-Şer’anati’l- Alakati’l- Cinsiyye el-Munteşira fi Muctemain et-Tunusi”, *Tunus Arap Gazetesi* (22 Kasım 2021), blm. Aile ve Günlük Hayat, 17.

<sup>89</sup> Trablîsî, “Tunuslu Üniversite Öğrencilerinin ‘Örfî Nikah’ Tercihi Hükümeti Zorluyor”, 1-3.

<sup>90</sup> Seyyid Abdullah - Seyyid Yusuf, *Zevâcu’l-Urfî Vâkuuhû ve Âsâruhu’n-Nefsîyye ve’l-İctimâiyye*, 98.

Kişisel özgürlük	10	3,4	23	3
Kadının dezavantajlı duruma düştüğü evlilik	80	27,2	278	35,7
Dini bir evlilik olup resmî kayda geçirilmemiştir	26	8,8	51	6,6
Dinen caiz olmayan evlilikler	121	41,2	358	46,1
İlan şartını yerine getirmemiş akittir	62	21,1	144	18,6
Vakit geçirmek için yapılan nikahtır	89	30,3	277	35,7
Bu nikah zinaya kılıftır.	113	38,4	312	40,2

Mısır Cumhuriyeti özelinde yapılan bu veride görüldüğü üzere kadın ve erkeklerin bu nikaha bakışları farklıdır. Genel olarak bu nikah türüne olumlu bakış düşüktür. Ancak belli sayıda insan bu nikah türünü gerekli ve olumlu görmektedir. Nikahın dini boyutunda ise yarıya yakını dinen sakınca görünce diğerleri bunu ilan şartı eksik bir nikah görmektedir. Azımsanmayacak sayıda kişi ise bunu doğrudan zina olarak tarif etmektedir. Bu veri bize insanların bu nikaha bakışını göstermesi açısından önemlidir. Genel bakışın olumlu olmadığı Mısır'da bu nikah türünün çok yayılması veri ile insanların gerçek hayattaki bakışı arasındaki farkı göstermektedir. Örfî nikahın gizlilik yönünün baskın olması nedeniyle insanların bir kısmı olumlu bakmadığını söylese de bu tür nikaha yönelebilmektedir. Bu nedenle veri ile gerçek hayattaki bakış farklılığı tezahür etmektedir.

### *Eğitim seviyesine göre örfî nikahı tercih edenlerin oranı*<sup>91</sup>

**Tablo (2)**

Cinsiyet	Erkek	%	Kadın	%
<b>Katılım Sayısı</b>	<b>294</b>		<b>776</b>	
<b>Eğitim Seviyesi</b>				
Okuma yazması olmayanlar	17	5,8	101	13
İlköğretim mezunu	43	14,3	228	29,4
Lise mezunu	42	14,3	109	14

<sup>91</sup> Seyyid Abdullah - Seyyid Yusuf, *Zevâcu'l-Urfî Vâkıuhû ve Âsâruhu'n-Nefsiyye ve'l-İctimaiyye*, 99.

Lisans mezunu	249	84,7	646	83,2
Lisansüstü mezunu	22	7,5	61	7,9

Örfî nikaha başvuranların eğitim seviyesine bakıldığında en az başvuranların okuma yazması olmayanlar ile lisans üstü mezunu olanlar olduğu görülmektedir. Burada okuryazarı olmayanların aile geleneklerine bağlı olduklarından ve erken evliliği tercih ettiklerinden bu tür bir nikaha başvurmadıklarını anlayabiliriz. Lisansüstü mezunlarının başvurmaması ise bu insanların toplumda belli düzeyde oldukları ve böyle bir şüpheli nikah türüne toplumsal seviyelerinden başvurmamalarıyla açıklanabilir. Tabloda görüldüğü üzere bu nikah türüne başvuranların yüzde seksen dördü kadın olsun erkek olsun üniversite mezunlarıdır.

*Meslek ve iş grubuna göre örfî nikaha başvuranların oranı*<sup>92</sup>

**Tablo (3)**

Cinsiyet	Erkek	%	Kadın	%
<b>Katılım Sayısı</b>	<b>294</b>		<b>776</b>	
<b>Meslek ve İş Grubu</b>				
Öğrenciler	267	90,8	706	92,7
İş Adamları	94	32	278	35,8
Akademisyenler	15	5,1	70	9
Memurlar	16	5,4	48	6,2
Hizmet sınıfı ve meslek erbabı	13	4,4	66	8

Örfî nikaha başvuranları meslek ve iş gruplarına göre ele aldığımızda yukarıdaki tablo (2) de verilerin ışığında şunu söyleyebiliriz. Örfî nikaha %90,8 ve %92,7 oranıyla en çok başvuranlar öğrenciler. Bu öğrencilerinde %92'si lisans öğrencisidir. Üniversite öğrencileri arasında bu nikah türüne başvuran kızlar erkeklerden oran olarak daha çoktur. Bu da kızların lisans eğitiminde arkadaşlık ortamlarından etkilenip daha çabuk evlilik konusunda karar verdiklerini göstermektedir. Diğer taraftan üniversite öğrencilerinin

<sup>92</sup> Seyyid Abdullah - Seyyid Yusuf, *Zevâcu'l-Urfî Vâkuhû ve Âsâruhu'n-Nefsîyye ve'l-İctimaiyye*, 100.

çoğunun ailelerinden uzak olduğu düşünülürken bu tür evlilikten ailelerin haberlerinin olmadıkları anlaşılmaktadır. Öğrencilerden sonra bu nikaha en çok başvuranlar iş adamlarıdır. Onlar özellikle ikinci evliliklerini ailelerinden gizli bir şekilde gözlerden uzak maddi yönden sorun yaşayan üniversiteli kızlardan yöne tercih etmektedirler. Özellikle kızların ikinci eş olarak fazla sorumluluk yüklenmemek istemleri ve maddi yönden rahata kavuşma arzuları bunu artırmaktadır.

Diğer meslek gruplarında örfî nikaha başvuranlar olsa da oran olarak çok düşüktürler. Bunlar akademisyenler ve meslek gruplarından oluşmaktadır. Bu grubun ikinci bir evlilik yürütecek ya maddi imkanları veya zamanları olmamaktadır. Bundan ötürü bu tür nikaha az oranda başvurmaktalardır.

#### *Yaş gruplarına göre örfî nikaha başvuranların durumu*<sup>93</sup>

**Tablo (4)**

Cinsiyet	Erkek	%	Kadın	%
<b>Katılım Sayısı ve Yaş Grupları</b>	<b>294</b>		<b>776</b>	
16- 20	96	33	270	38,5
21- 25	213	72,4	567	73,1
26- 30	73	24,8	158	20,4
31- 35	24	8,2	57	7,3
36- 45	21	7,1	53	6,8
45 ve yukarısı	21	7,4	71	9,1

Örfî nikaha başvuranların yaş ortalamasına bakıldığında 21-25 yaş grubu gençlerin bu nikaha en çok rağbet edenler olduğunu görüyoruz. Aynı zamanda bu grup üniversite gençliğinin yaş grubunu oluşturmaktadır. Zaten örfî nikahın en çok yayıldığı yerlerin üniversiteler olduğu düşünülürken yapılan istatistiklerin büyük oranda tutarlı olduğu görülmektedir. Yaş grupla-

<sup>93</sup> Seyyid Abdullah - Seyyid Yusuf, *Zevâcu'l-Urfî Vâkühû ve Âsâruhu'n-Nefsiyye ve'l-İctimaiyye*, 106.

rı arasında bu nikaha en çok başvuran ikinci grup lise son sınıf ve üniversite hazırlık öğrencileridir. Üçüncü olarak en çok başvuranlar 26-30 yaş gurubu olup bunların arasında birinci derecede erkekler ikinci derecede kızlar olduğu görülmektedir.

#### D. Ortaya Çıkmasına ve Yayılmasına Zemin Hazırlayan Sebepler

Evlilik hayatının ilk gayesi eşler arasında ülfet, sükûnet, sevgi ve beraberlik sağlamaktır. İkinci gayesi ise insanoğlunun yeryüzünde çoğalmasını ve devamını sağlayan çocukları yetiştirmektir. Ancak evliliğin yapılmasında bazen bu gayeler dışında farklı gayelerin güdüldüğü de olabilir. Bu gayeler bazen siyasi, örfî, ahlaki ve ekonomik olabilmektedir. Dinen bu gayelerin güdülmesi evliliğin asıl gayesine zarar vermedikçe sakınca yoktur. Fakat evliliğin asıl gayeleriyle doğrudan ilgili sebepler nikahın amacını doğrudan etkilemektedir.

Örfî nikaha sığınanların güttükleri amaçlar doğrudan evliliğin asli gayesini ilgilendirmektedir. İnsanları bu tür nikaha sevk eden sebepler de evliliğin asli gayelerini sarstığı için bu sebepleri bilmek örfî nikahı anlama ve hükmünü doğru saptamamıza yardımcı olacaktır.

Örfî nikaha erkekleri başvurmaya iten sebeplerin başında birden fazla evlilik meselesi gelmektedir. Özellikle ikinci evliliğin resmen yasaklandığı veya birinci eşin kabulüne bağlandığı ülkelerde bu durum daha çok tezâhür etmektedir.<sup>94</sup> Örneğin Tunus<sup>95</sup> ve Türkiye gibi ülkelerde çok evlilik yasaklanmış,<sup>96</sup> Mısır, Cezayir,<sup>97</sup> Pakistan gibi ülkelerde ise evlilik durumunda birinci eşe boşanma hakkı verilmiştir.<sup>98</sup> Bu gibi ülkelerin çoğunda erkek ailevî birtakım sıkıntılardan veya eşinin sağlık sorunlarından dolayı ikinci evlilik yapmak

<sup>94</sup> Mutlak, *ez-Zevâcu'l-Urfî Dâhile'l-Memleke*, 218.

<sup>95</sup> Bil-Hac Muhammed, "Zevâcu'l-Urfî Âliyyatun li-Şer'anati'l-Alakati'l-Cinsiyye", 17.

<sup>96</sup> Cemil Liv, "Günümüzde İmam Nikâhına Yönelişlerin Gerekçeleri Ve Resmi Nikah İle İmam Nikahının Fikhî Açıdan Karşılaştırılması", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2 (2014), 170-171.

<sup>97</sup> Abdulaziz Semmâr, "ez-Zevâcu'l-Urfî fi'l-Kânûni'l-Cezâiri", *İstişarâtü Kanûniyye Meccâniyye*, 26 Ağustos 2017, 1-5.

<sup>98</sup> Saffet Köse, "Ailede Meşruiyet Temeli Olarak Nikâh", *Küreselleşen Dünyada Aile (2009 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 166.

istemekte, ancak bu isteği kanun veya toplumsal baskı sebebiyle engellenmekte yahut zorluk çıkarılmaktadır. Bu durum dinin meşru kıldığı bir evlilik olsa da reel hayatta sıkıntılı bir durumdur. Sıkıntıdan kurtulmak ve ailesini yıkmak istemeyen erkek örfî nikaha başvurmaktadır. Bazıları gerçekten ilk eşinin hasta olması veya ailevi görevini yerine getirememesi nedeniyle ikinci evlilik yapmak isterken bir kısmı sadece cinsel duygularını tatmin için bu yola başvurmaktadır.<sup>99</sup> Erkek ilk eşinden memnun olup çocuklarını büyütmiş ve bir aile ortamı sağlamış, ancak eşinin sağlık veya başka sebepleri nedeniyle cinsel yönden tatmin olamamıştır. Bu durumda hali hazırdaki yıllarca emek verdiği ailesini ve çocuklarını bırakıp yuvasını yıkmak istememekte, bunun yerine meşru yoldan ikinci bir eş ile kendisi tatmin etmek istemektedir. Bunu da kanun veya toplum baskıdan dolayı gizlemek zorunda kalmaktadır.<sup>100</sup>

Bu nikaha sevk eden önemi bir sebep de ekonomik durumdur. Özellikle ekonomik şartları kötü, buna karşın genç nüfusu yoğun olan ülkelerde bu nikaha yönelme oranı yüksektir. Mısır, Tunus ve Fas buna iyi bir örnektir. Bu ülkelerde gençlerin normal şartlarda evlenmeleri çok zordur.<sup>101</sup> Bu nedenle özellikle üniversite gençliği fakültelerinde tanıştıkları arkadaşlarıyla böyle bir nikah yapmaktadırlar.<sup>102</sup> Bu ülkelerdeki genç kızlar, evlilik oranının az olması nedeniyle evde kalma korkularından dolayı da böyle bir evliliği incelemektedirler.<sup>103</sup> Zira bu kızlar evlenme şanslarının azaldığı ve doğurganlık ihtimallerinin düştüğü gerçeğini bildiklerinden örfî nikaha başvurabilmektedirler.<sup>104</sup> Nitekim önceki başlıkta verdiğimiz istatistik verilerde bu nikaha başvurularının yüzde doksanı üniversite öğrencilerinden olduğu gerçeği bunu desteklemektedir. Ancak üniversitelerdeki bu tarz evliliklerin önemli bir kısmı evlilik kurmaktan ziyade eğitim süresince cinsel tatmin sağlama gayesi gütmektedir. Öğrenciler ailelerinden uzak gizli bir şekilde belli süreliğine bir evlilik yapmakta ve buna şer'î kılıf bulmaktadırlar.

<sup>99</sup> Bil-Hac Muhammed, "Zevâcu'l-Urfî Âliyyatun li-Şer'anati'l- Alakati'l- Cinsiyye", 17.

<sup>100</sup> Liv, "Günümüzde İmam Nikâhına Yönelişlerin Gerekçeleri Ve Resmi Nikah İle İmam Nikahının Fikhî Açısından Karşılaştırılması", 170.

<sup>101</sup> Seyyid Abdullah - Seyyid Yusuf, *Zevâcu'l-Urfî Vâkuhû ve Âsâruhu'n-Nefsiyye ve'l-İctimaiyye*, 56.

<sup>102</sup> İbn Mahmud, *ez-Zevâcu'l-Urfî fî Mîzâni'l-İslam*, 92.

<sup>103</sup> Mutlak, *ez-Zevâcu'l-Urfî Dâhile'l-Memleke*, 232.

<sup>104</sup> Deryûviş, *ez-Zevâcu'l-Urfî Hakikatuhu ve Ahkâmuhu*, 86-87.



Örfî nikaha başvurmaya iten bir sebepte genç kızların zengin iş adamları ile gözden uzak bir evlilik hayatı yaşamak istemeleridir. Böylece genç kızlar bir taraftan aile hayatını daha az sorumluluk ile yürütmekte, diğer taraftan ise maddi olarak rahat bir yaşam sürmektedirler. Bu durum, örfî nikahın genç kızlar arasında bir tercih sebebi olmasına yol açmaktadır. İş adamları da ilk eşinden ve çevresinden gelecek tepki ve sıkıntıları bu tür evlilikle aşmış olmaktadır. Nitekim iş adamının eşi veya çevresi haberdar olması durumunda kendisi aile ve iş hayatında sıkıntı çekeceğinin farkında olduğundan gizleme yoluna gitmektedir.<sup>105</sup>

Yine, çoğunlukla eşler arasındaki aşırı yaş farkı veya toplumsal sınıf farkı eşleri böyle bir nikaha yönlendirmektedir. Bazen eşler kendilerinden çok küçük yaşta olan biriyle evlilik yapmakta, ancak çevrelerindeki insanların karama ve sözlerinden kurtulmak için bu nikaha başvurabilmekteler. Eşler arasındaki sınıf farkı da bu nikahın sebeplerinden biri olmaktadır. Zira kendinden alt bir sınıftaki kişiyle evlenen, sekreteriyle veya hizmetçisiyle evlenen kişiler toplumsal ayıplamadan dolayı bu yola başvurmaktalardır.<sup>106</sup>

Son olarak bu nikaha başvuranlardan bir kısmı herhangi bir ciddi sebep olmadığı halde cinsel isteklerini ön plana alarak birçok kadınla beraber olmak istemeleridir. Bunlar bu tarz nikahı daha çok zinaya kılıf olarak görümlerdir.<sup>107</sup> Bu sebeplere bakıldığında bu nikahın yayılmasında iki temel şeyin zemin hazırladığını söyleyebiliriz.<sup>108</sup> Birincisi aile kuracak ekonomik yeterliliğin olmaması, ikincisi meşru kılınan çok evliliğin yasaklanması veya çok zor hale getirilmesidir. Bu iki sebep ortadan kaldırılmadıkça bu tarz nikahlara başvuranların sayısı azalmayacaktır. Bu açıdan devletlerin ekonomi politikaları ve meşru kılınan evliliklerin kolaylaştırılması önem arz etmektedir.<sup>109</sup>

<sup>105</sup> İbn Mahmud, *ez-Zevâcu'l-Urfî fi Mizâni'l-İslam*, 95.

<sup>106</sup> Deryûvîş, *ez-Zevâcu'l-Urfî Hakikatuhu ve Ahkâmuhu*, 86.

<sup>107</sup> Seyyid Abdullah - Seyyid Yusuf, *Zevâcu'l-Urfî Vâkuuhû ve Âsâruhu'n-Nefsiyye ve'l-İctimaiyye*, 55.

<sup>108</sup> Bil-Hac Muhammed - Suveysi, "Zevâcu'l-Urfî min Ecli 'Cinsi'l-Halel' fi Câmiât-Tunusiyye", 1-4.

<sup>109</sup> Liv, "Günümüzde İmam Nikâhına Yönelişlerin Gereçekleri Ve Resmi Nikah İle İmam Nikahının Fihî Açıdan Karşılaştırılması", 166-167.

### E. Örfî Nikahın Hükümü Etrafındaki Tartışmalar

Örfî nikahın İslam dünyasında yaygınlık kazanmasıyla bu nikahın meşruiyeti tartışma konusu olmuştur. Örfî nikahın birden çok nikah türünü barındırması sebebiyle adlandırma üzerindeki karışıklık hükümü konusundaki karışıklığı da beraberinde getirmiştir. Zira örfî nikah tanımlarında da ifade ettiğimiz üzere üç tür nikahı barındırmaktadır. Bunlar, bütün şartları sağlamış olmakla birlikte resmi kaydı yapılmamış; tüm şartları sağlamış ancak ilan edilmemiş ve şahitlerden nikahın gizlenmesi talep edilmiş; şahitlik, ilan gibi şartları sağlamamış ancak icap kabul ve diğer şartları sağlamış nikah olmak üzere üç tanedir. Bu üç türe de Arap aleminde örfî nikah denmiştir. Görüldüğü üzere bir ad üç farklı nikah türüne verilmiştir.<sup>110</sup> Bu nedenle hükümü konusunda çok tartışmalar olmuş bir kısmı cevaz verirken diğerleri cevaz vermemiştir.

Çalışmanın başında belirttiğimiz üzere bu üç tür evliliğin ilki olan resmi makamlarda tescili yapılmamış, ancak gerekli şartları sağlamış örfî nikah genele göre caiz olup geçmişten günümüze yapılagelmiştir.<sup>111</sup> Bundan dolayı bu nikah türünün cevazına yönelik delillere değinilmeyecektir. Zira şartlarını ve rükünlerini tamamlamış, ancak resmi kayıtlara geçirilmemiştir. Resmi kayıtlara geçirilmesi evliliğin sonuçları açısından son derece önemli olmakla birlikte kayıt yaptırmamak dini yönden nikahı geçersiz kılmaz.<sup>112</sup>

İkinci tür örfî nikah, daha çok üniversite gençleri arasında yayılan adına örfî nikah denen, fakat hakikatte nikahla dini ve hukuki yönden bir bağı olmayan, şartlarından çoğunun eksik olduğu nikahtır. Bu nikah, şahitsiz ve ilansız yapılmakta olup kız ve erkeğin icap ve kabulünden ibarettir.<sup>113</sup> Taraflar nikahı bir kâğıda yazmak suretiyle veya sözlü olarak yapmaktadırlar.<sup>114</sup> Bu nikah türü daha önce değinildiği üzere ekonomik durumu kötü olan buna

<sup>110</sup> Seyyid Abdullah - Seyyid Yusuf, *Zevâcu'l-Urfî Vâkuhû ve Âsâruhu'n-Nefsiyye ve'l-İctimaiyye*, 52-53.

<sup>111</sup> Günümüz ilim ehlerinden dini nikahı caiz görmeyenler için bkz. Seyyid Abdullah - Seyyid Yusuf, *Zevâcu'l-Urfî Vâkuhû ve Âsâruhu'n-Nefsiyye ve'l-İctimaiyye*, 53-54.

<sup>112</sup> Atar, "Nikâh", 33/112-117; Kulaçoğlu, "Dini Nikahın(İmam Nikahının) Hukuktaki Yeri", 1-3.

<sup>113</sup> Mutlak, *ez-Zevâcu'l-Urfî Dâhile'l-Memleke*, 186.

<sup>114</sup> İbn Mahmud, *ez-Zevâcu'l-Urfî fî Mizâni'l-İslam*, 116.

karşın üniversite öğrencilerinin yoğun olduğu Mısır, Tunus, Fas gibi ülkelerde üniversite gençliği arasında yayılmıştır. Bir nevi flört hayatını ve gayri meşru ilişkiyi meşru hale getirmek için kullanılmaktadır. Bu türün nikah olmadığı ve tamamıyla bir kandırmaca olduğu açık olup ilim ehli tarafından ittifakla caiz görülmemiştir.<sup>115</sup> Nitekim bütün mezheplere göre şahitsiz -Malikîlerde gerdekten önce nikah şartı vardır- nikah türü caiz değildir.<sup>116</sup> Hükmünün açık olması ve ittifakla caiz görülmemesi nedeniyle problematik yönü bulunmaktadır.

Her ne kadar İbn Ebi Leyla, Ebu Sevr, Ebu Bekir el-Esamm, Osman el-Betiyyi ve bir rivayete göre Ahmed bin Hanbel gibi müçtehitler şahitleri nikahın şart ve gerekliliklerinden saymamış olsalar da bu görüş şaz olduğundan itibar edilmemektedir.<sup>117</sup> Zira onlara göre Kur'an'da geçen nikah ayetlerinin hiçbirinde şahitler şart olarak sunulmamış ve dahi zikredilmemiştir. Mutlak gelen bu ayetler manaları açık olup bu konudaki hadisler nikah ayetlerini takyit edecek güçte de değildir. Kur'an'da nikah ayetlerinde şahitler zikredilmese de bu konudaki istifâda düzeyindeki hadislerin çokluğu Hz. Peygamber (s.a.v) döneminde uygulamaya yönelik yüzlerce örneğin bulunması ayetlerin mutlak lafzını takyit edebilir. Zira mutlak lafız takyit edilmediği sürece takyit ihtimalini barındırmaktadır.<sup>118</sup>

Üçüncü tür örfî nikah: Akdın rükünlerini sağlamış, şartlarını da cumhur ulamaya göre yerine getirmiş iki şahit huzurunda kıyılmış olmakla birlikte topluma düğün vb. etkinlikle veya başka yöntemle ilan edilmemiştir.<sup>119</sup> Bazı durumlarda iki şahitten nikahın gizlenmesi de talep edilebildiği bu akit, kısaca akdın rükünleri olan icabı ve kabulü sağlamış iki şahitli bir nikahtır. Ancak

<sup>115</sup> Seyyid Abdullah - Seyyid Yusuf, *Zevâcu'l-Urfî Vâkuuhû ve Âsâruhu'n-Nefsiyye ve'l-İctimaiyye*, 54.

<sup>116</sup> Cezârî, *Kitabu'l-Fıkıh alâ Mezâhibi'l-Erba'a*, 4/20-21.

<sup>117</sup> Kemaleddin bin Abdulvahid es-Sivasî İbn Hümâm, *Şerhu Fethu'l-Kadîr ala'l-Hidâye maa Netâicu'l-Efkâr* (Kahire/Dimaşk: Mektebetu Babu'l-Halebî ve Dâru'l-Fikr, 1970), 3/199.

<sup>118</sup> Vehbe bin Mustafa ez-Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmiyyu ve Edilletuhû* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, ts.), 9/560.

<sup>119</sup> Haydar, "el-Furûk Beyne Envâ'i Ukûdi'z-Zevâci's-Şâ'ia ve Hükmühâ fi'l-Fıkhu'l-İslâmî ve'l-Kanuni'l-İrâkî", 537.

akit ilan edilmediği gibi şahitlerden duyurulmaması istenmiştir.<sup>120</sup> Hükümünü değerlendireceğimiz örfî nikah bu nikah türüdür.

### 1. Örfî Nikaha Cevaz Vermeyenler

Makalemize konu olan şahitlerin nikahu gizlediği örfî nikah türü Malikî mezhebine göre caiz değildir.<sup>121</sup> Zira Malikî mezhebinde nikahın ilan edilmesi nikahın şartlarından. Malikîler ilanı şart koştukları yetinmemişler, mutemet görüşe göre fiili evlilikten önce iki şahidin nikaha şahitlik etmesini de şart koştuklarıdır.<sup>122</sup> Malikîlerde şayet nikah ilansız yapılmış ise nikah feshedilip fesih hükümleri uygulanır.<sup>123</sup>

Mezhepte asıl olanın ilan ve şahitler olduğu hususu bilinmelidir. Çünkü birtakım araştırmacılar ilanın şart şahitlerin ise şart olmadığı zannetmektedirler. Halbuki mezhep içi mutemet görüşe göre ilan şart olup şahitler de akitte şart olmasa da fiili evlilikte şarttır. Örfî nikahta ilan yapılmaması ve şahitlerin gizlemesi nedeniyle Malikîlerin nikahta koştukları ilan şartı tahakkuk etmemiştir. Bundan dolayı günümüzde bu ekolün yaygın olduğu Mağrip Kuzey Afrika Arap ülkelerindeki ulama örfî nikaha cevaz vermemişlerdir.<sup>124</sup>

Atıyye Sakr, örfî nikahın günümüzde yapılmasının caiz olmadığını, örfî nikah ile yapılan eylemin zina olmadığını ancak ilan edilip resmi makamlarda tescil edilmesinin vacip olduğunu söylemiştir.<sup>125</sup> Eski Ezher Şeyhi Muhammed Seyyid Tantâvî de böyle bir nikahın cevazının birçok sorunu beraberinde getireceği, dolayısıyla da caiz olmadığını ancak dinen bu kişilerin haram fiil işlemeliklerini ifade etmiştir.<sup>126</sup> Yine, Mısır Aile hukuku 1931 tarihli kanununun 99. Madde dördüncü fıkrasında kayıt ve ilan yapılmamış evliliğin mahkemeye

<sup>120</sup> İbn Mahmud, *ez-Zevâcu'l-Urfî fi Mizânî'l-İslam*, 183.

<sup>121</sup> Sahnûn, *el-Müdevenetü'l-Kübrâ*, 2/127-128.

<sup>122</sup> Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmiyyu ve Edilletuhû*, 9/559-560.

<sup>123</sup> Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmiyyu ve Edilletuhû*, 9/559; Sahnûn, *el-Müdevenetü'l-Kübrâ*, 2/128.

<sup>124</sup> Fâris Muhammed Umran, *ez-Zevâcu'l-Urfî Suvarun Uhra li'z-Zevâcun Gayri Resmi* (Kahire: Mecmûatu'n-Neyli'l-Arabiyye, 2001), 28-29.

<sup>125</sup> Atıyye Sakr, *Mevsuatu Ahsenu'l-Kelâm fi'l-Fetâva ve'l-Ahkâm* (b.y: y.y, 1999), 5/190.

<sup>126</sup> Sihâm Zihni, "el-Hubb ve Zevâcu's-Sırrî", *Kitabu'l-Yevm Dâru Ehbâru'l-Yevm* 442 (Haziran 2001).

evlilik inkâr davası açılmayacağı hususu vurgulanmıştır.<sup>127</sup> Özetle bu nikah akdi Malikîler açısından ilan şartını yerine getirmediğinden batıl iken diğer mezheplerde ise gizlenmesi şahitlerden talep edildiği için akit problemlili hale gelmiştir.<sup>128</sup>

1917 yılında yürürlüğe giren Osmanlı Aile Hukuk Kararnamesinde Malikîlerin görüşü öncelenerek nikahın ilanı ve resmi tescili kanunen zorunlu hale getirilmiştir.<sup>129</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu da Malikîlerin görüşünü esas alıp nikahın tescilini ve ilanını gerekli görmüştür.<sup>130</sup>

## 2. Örfî Nikaha Cevaz Verenler

İlan edilmemiş veya şahitlerden nikahı gizlenmesi istenmiş örfî nikah Hanefîler, Şafiîler ve Hanbelîler tarafından caiz görülmüştür.<sup>131</sup> Cumhura göre Malikîlerin şart koştuğu ilan iki şahitle sağlanmış olduğundan ayrıca şart koşulmaz. Zira iki şahidin varlığı sebebiyle herhangi bir ihtilaf durumunda şahitlere dönülebilir. Üstelik birden çok kişi bildiği için bu evliliğin gizli kalması zordur. Cumhur, Malikîlerin delil olarak sunduğu Hz. Peygamberin (s.a.v) “*Nikahu ilan edin*”<sup>132</sup> hadisini kabul etmekle birlikte hadisteki ilan şartının şahitlerle sağlandığı görüşündedirler.<sup>133</sup>

Taraflar şahitlerden bu nikahı gizlemelerini istemesi klasik eserlerde gizli nikah diye anılmış bunun mekruh olmakla birlikte sahih olduğu açıkça belirtilmiştir.<sup>134</sup> Hatta İbn Rüşd, Kâsânî, İbn Hümâm gibi alimler eserlerinde şahit-

<sup>127</sup> Mısır Adliye Nazırlığı, ed-Düstur ve Vesâigun Kânûniyye (ed-Düstur ve Vesâigun Kânûniyye), 99 Ahvalu’ş-Şahsiyye / Nikah (1931).

<sup>128</sup> Haydar, “el-Furûk Beyne Envâ’i Ukûdi’z-Zevâci’ş-Şâ’ia ve Hükümühâ fi’l-Fıkh’l-İslâmî ve’l-Kanunî’l-İrâkî”, 537-538.

<sup>129</sup> Adliye Nâzırlığı, Hukûk-ı Âile Kararnamesi, md. 37.

<sup>130</sup> “Din İşleri Yüksek Kurulu Fetva Kurulu”, *Nikâh Akdinin Mahiyeti Tescili ve Gizli Nikâh*, 18 Haziran 2015, 1.

<sup>131</sup> Kâsânî, *Bedâi’u’s-Sanâi’ fi Tertibi’ş-Şerâi’*, 2/253; Zuhaylî, *el-Fıkh’l-İslâmîyyu ve Edilletuhû*, 9/559-560; İbn Hümâm, *Şerhu Fethu’l-Kadîr ala’l-Hidâye maa Netâicu’l-Efkâr*, 3/199.

<sup>132</sup> Ebu İsâ Muhammed bin İsâ Sevra et-Tirmizî, *Camî’u’t-Tirmizî* (Riyad: Beytu’l-Efkârî’d-Devliyye, 1999), “Nikah” 6; Ebu Abdullah Muhammed bin Yezîd el-Kızwîni İbn Mâce, *Sünenu İbn Mâce* (Riyad: Beytu’l-Efkârî’d-Devliyye, 1999), “Nikah” 20.

<sup>133</sup> İbn Hümâm, *Şerhu Fethu’l-Kadîr ala’l-Hidâye maa Netâicu’l-Efkâr*, 3/200; Kâsânî, *Bedâi’u’s-Sanâi’ fi Tertibi’ş-Şerâi’*, 2/253.

<sup>134</sup> İbn Rüşd el-Hafîd, *Bidâyetü’l-Müctehid Nihâyetü’l-Muktesid*, 3/44.

lerden nikahı gizlemeleri talep edilmesi konusunu ele almışlar, Malikîler dışında kalanların bunu caiz gördüklerini zikretmişlerdir.<sup>135</sup> Bu görüşlerden anlaşıldığı üzere örfî nikah iki şahit şartını sağlamış ise ister gizlesinler ister gizlemesinler nikah sahihtir. Ancak bu evliliğin ruhuyla ne kadar uyumludur, bu tartışmalıdır.

## F. Genel Değerlendirme ve Sonuç

Makalemizde örfî nikahın Mısır, Tunus, Fas gibi ülkelerdeki istatistiksel verilerine ve yapılmasına zemin hazırlayan sebeplerine değindik. Bu veri ve sebeplere baktığımızda modern dönemle birlikte aile ve evliliklerle ilgili bir takım problemler ve sıkıntılar olduğunu görüyoruz. İslam ülkelerinin çoğunda İslam aile hukuku yerine ya doğrudan batı ülkelerinden hukuk sistemleri alınmış veya bazı kanun maddeleri İslam aile hukukuna eklenmiştir. Bu şekilde yapılan karma bir aile hukuku beraberinde birçok ailevi sonunu da beraberinde getirmiştir. Ülkemizde ise daha keskin bir geçiş yaşanmış olup Türk toplumuna yabancı bir ülkenin aile hukuku tercüme edilerek yürürlüğe sokulmuştur. Bu düzenleme doğal olarak evlilik, boşanma, nesep, miras gibi konularda problemler yaratmıştır. Problemlerin çözümü ise İslam aile hukuku ile fertler tarafından çözülmeye çalışılmıştır. Bu durum ise devletten bağımsız fertlerin insafına kalmış bir aile hukuku çıkartmıştır. Yine, Arap dünyasında benzeri durumlar yaşanmış olup doğrudan bir Batı ülkesinin hukuku alınmamışsa da aile hukuklarına bazı maddeler eklenerek kendilerince çözüm üretmişlerdir. O ülkelerde de bu tarz ferdi hukuk tezahür etmiştir. Bunun elbette suçlusu dini hayatını İslam fıkhına göre düzenlemek isteyen fertler olmayıp kendi halkının hassasiyetlerini gözetmeden sadece modern söylem ve baskıya boyun eğen ulus devletlerdir.

Bu nikaha yukarıda bahsedildiği üzere çeşitli sebeplerle başvurulmuş ve resmi kayıtları olmadığı için erkek veya kadın bu durumdan mağdur olmuştur. Peki böyle bir durumda Müslüman birey ne yapmalı sorusu muallakta kalmıştır. Dini hassasiyet sahibi resmi çerçevede kalsa aile hukuku onun özel

<sup>135</sup> İbn Hümâm, *Şerhu Fethu'l-Kadîr ala'l-Hidâye maa Netâicu'l-Efkâr*, 3/200; Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'*, 2/253; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmiyyu ve Edilletuhû*, 9/559-560; Mutlak, *ez-Zevâcu'l-Urfî Dâhile'l-Memleke*, 86; Deryûvîş, *ez-Zevâcu'l-Urfî Hakikatuhu ve Ahkâmuhu*, 45; İbn Rüşd el-Hafid, *Bidâyetü'l-Müctehid Nihâyetü'l-Muktesid*, 3/44.

şartlarını ve dini hassasiyetlerini gözetmemiştir. Resmi değil de dini hükümleri ön plana alsa resmi olarak haklarını ispat edememiş olacaktır. Bu durumdaki birey ilk eşi ile gayet mutlu bir yuva kurmuş, çocukları olmuş, ancak bir hastalık veya kaza sonucu hanımı ile aile hayatı yaşayamaz duruma gelmiştir. Hanımı da bu sebepten dolayı eşinden ayrılıp ailesini bozmak istememektedir. Koca sabırlı davranıp bu konuya tahammül etmek istese de modern dönemde açıklık ve aşırı cinsellik içeren giyim tarzı sebebiyle maruz kaldığı cinsel baskıdan dolayı iradesine yenilip haram işleme ihtimalinden korkmaktadır. Ancak toplumun ve resmi makamların baskısı nedeniyle ikinci bir evlilik durumunu topluma duyurmaktan çekinmekte ve örfî nikaha yönelmektedir. İlk eşi razı olmayan insanlar da ailesinin yıkılması ve ilk eşinin kendini terk etme ihtimalini göz önüne alarak bu nikaha başvurmaktadır. Halbuki İslam'da birden çok eşle evlilik kurmak meşru kabul edilmiş ve belli sorumluluk erkeğe yüklenmiştir. Burada bazı modern dönem araştırmacıları çok evliliğe karşı çıkarken bu ruhsatın nasla sabit olduğunu dikkate almayabiliyorlar. Nitekim bu araştırmacılardan bir kısmı Batı kanunlarını referans almaktalar, ancak onların kanunlarına göre zaten evlilik dışı ilişki zina değil cinsel özgürlüktür. Dindar olmayan bireyin yukarıda zikrettiğimiz bir olay veya durum başına geldiğinde insani kabul edilen cinsi duygularını dışarıda nikahsız tatmin edebilmektedir. Çünkü ona göre bu özgürlük ve cinsel bağımsızlıktır. Ancak Müslüman dindar birinden bu beklenemeyeceği için bu insanın durumu İslam hukukunda gözetilmiş ve birden çok evlilik yolu açılmıştır. Fakat toplumsal ve kamusal baskı bu insanları örfî nikaha itmiştir. Elbette bu ruhsatı kötü niyetle kullanan Müslüman bireyler vardır. Ancak bunlardan dolayı genel hükmü yok sayarak ikinci evliliği veya örfî nikahı haram kılmak doğru bir yaklaşım değildir.

İkinci olarak örfî nikaha başvuranların çoğu üniversite gençlerinden oluşmaktadır. Maddi sıkıntı ve imkansızlıklar nedeniyle üniversite ortamının da baskısıyla bu nikaha başvurmaktalardır, fakat bunu ailelerine ve topluma bildirmemektedirler. Burada ise iki durum öne çıkmakta, birincisi gerçekten bir evlilik kurmak isteyip evlilik masrafları olan nişan düğün yükünden kurtulmak isteyenler. İkincisi gerçekte evlilik kurmaktan ziyade üniversite okurken belli süreliğine bir flört hayatı yaşamak isteyip buna dini bir meşrûiyet bulmak isteyenelerdir. Bu ikinci kesim genelde şahitsiz olarak bir nikah for-

muna bilgilerini doldurarak kendilerince meşruluk kazandırmaktadırlar. Bu nikah da örfî nikah olarak adlandırılmış ancak nikahın en önemli şartı olan şahitlik şartını yerine getirmemişlerdir. Bu nikahın batıl olduğunu ve bir hükmünün olmadığını belirttik.

Yukarıda zikrettiğimiz veriler ve değerlendirmeler sonucunda kanaatimizce dini nikah ve şahitli ancak ilansız örfî nikah caizdir. Nitekim klasik dönemde ilan edilmeyen ve iki şahitten gizlenmesi talep edilen örfî nikahın cumhur tarafından caiz görüldüğü yukarıda klasik kaynaklara atıf yapılarak belirtilmişti. Klasik dönemde cumhurun cevaz verdiği bir nikahın bugün sırf resmi kayıtlara aksettirilmemesi sebebiyle haram görülmesi doğru değildir. Bunu haram görenler resmi tescil olmadığı takdirde yaşanan mağduriyetleri haklı olarak dile getirmekteler, ancak her akit türü buna ticari akitler de dahil birçok mağduriyeti beraberinde getirmektedir. Zira akitlerde resmi kayıttan daha önemlisi akde taraf olanların iyi tanınması ve gerekli koruyucu tedbirlerin alınmasıdır. Örneğin, nikah akdinde tarafların birbirlerini tanınması ve mehir gibi maddi haklarını akitle birlikte teslim alması önemlidir. Zira birçok kadın mihrini sonraya bırakmakta, boşanma esnasında ise erkek bunu vermekten kaçınabilmektedir. Üstelik nikah resmi olsa dahi birçok ülkede mehir hakkı verilmemekte veya verildiği farz edilse bile erkek mallarını başkasının üzerine yaparak nafaka ve mehir gibi ödemelerden kaçınabilmektedir. Hukukun tanımadığı evlilik türlerinde, eşler arasında adaletin hukuk tarafından temin edilmesi zorlaşmaktadır.

Örfî nikah sebebiyle dünyaya gelen çocukların nesep meselesi ise artık günümüzde sıkıntı olmamaktadır. Zira DNA testi sebebiyle resmi kayıtlı olmayan evlilikte bile çocuk babasının hanesine rahatlıkla kaydedilebilmekte ve nafaka davası açılabilir. Neticede Müslüman bireylerin hassasiyetleri gözetilmiş olsa kanun tarafından böyle bir yol açılmış olsa zaten bu tür yollara ancak kötü niyetli insanlar baş vurabilir. Ancak âlimler helal ve meşru yolları kapatıp bunları haram kılarak insanların bundan dönmesini sağlamaları pek mümkün görünmemekte, nitekim bu tarz evlilikler artarak devam etmektedir. Hanefî ekolündeki fıkhıta esas olan insanların fiillerini kesin menfi delil bulunmadıkça meşru kabul etmek ilkesi gereği cumhur tarafından helal görülen bir şeyi haram görmek kanaatimizce doğru değildir.



Örfî nikahla ilgili nihai çözüm, aile hukuku kanunlarının İslam toplumu-na uygun hale getirilmesi, bunun yanında toplumda evliliğin kolaylaştırılması ve gençlere ailelerce destek verilmesinden geçmektedir. Zira masrafı az ve sade bir evlilik gençleri birçok gereksiz harcamadan kurtarmaktadır. Diğer taraftan bu nikah yapılacağı zaman mihrin peşin verilmesi, kadına belli bir nafaka tahsis edilmesinin taahhüt edilmesi mağduriyetleri azaltacaktır.

### **Kaynakça**

- Adliye Nâzırlığı, Osmanlı. Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, (Kanun No. Kanûn-ı Esâsi 36). (1917).
- Akle, Muhammed. *Nizâmu'l-Ustra fi'l-İslam*. Ürdün: Mektebetu'r-Risâle el-Hadîse, 2002.
- Aktaş, Ahmet. *Mâlikî Kaynaklarında Nikahta Şahitlik ve İlân*. İstanbul: İstanbul Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Atar, Fahrettin. "Nikâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/112-117. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Bardakoğlu, Ali. "İkrah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/30-37. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Bil-Hac Muhammed, Tarık. "Zevâcu'l-Urfî Âliyyatun li-Şer'anati'l- Alakati'l-Cinsiyye el-Munteşira fi Muctemain et-Tunusi". *Tunus Arap Gazetesi* (22 Kasım 2021), 17, blm. Aile ve Günlük Hayat.
- Bil-Hac Muhammed, Tarık - Suveysi, Münir es-. "Zevâcu'l-Urfî min Ecli 'Cinsi'l-Halel' fi Câmîât- Tunusiyye". *Deutsche Welle (DW) Akademi İnternet Haber Gazetesi* (18 Şubat 2012), blm. Toplum, Kültür ve Aile. <https://www.dw.com/ar/%D8%B2%D9%88%D8%A7%D8%AC-%D8%B9%D8%B1%D9%81%D9%8A-%D9%85%D9%86-%D8%A3%D8%AC%D9%84-%D8%A7%D9%84%D8%AC%D9%86%D8%B3-%D8%A7%D9%84%D8%AD%D9%84%D8%A7%D9%84-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%AC%D8%A7%D9%85%D8%B9%D8%A7%D8%AA->

%D8%A7%D9%84%D8%AA%D9%88%D9%86%D8%B3%D9%8A%D8%A9/a-15747145

Cezîrî, Abdurrahman bin Muhammed İvad el-. *Kitabu'l-Fkih alâ Mezâhibi'l-Erba'a*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.

Çınar, Fatih. "Nikâhta Denkliğe Konu Olan Vasıflar ve Bunların Fikhî Tesiri". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 20/1 (29 Haziran 2020), 265-285. <https://doi.org/10.30627/cuilah.678744>

Çınar, Fatih. "Şer'î Naslar Bağlamında Nikâh Lafzı ve Fikhî Tesiri". *Mütefekkir* 7/13 (30 Haziran 2020), 225-240. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.758006>

Deryûvîş, Ahmed bin Yusuf ed-. *ez-Zevâcu'l-Urfî Hakikatuhu ve Ahkâmuhu ve Âsâruhu ve'l-Enkihatü Zâte Silâtın Bihî*. Riyad: Daru'l-Âsime lin-Neşri ve't-Tevzi', 2005.

Haskefî, Muhammed Alaeddin bin Ali el-. *İfâdatu'l-Envâr alâ Usuli'l-Menâr*. thk. Muhammed Barakât. Dimaşk: Mektebetu'l-İmami'l-Evzâî, 2008.

Haydar, Nuri Said. "el-Furûk Beyne Envâ'i Ukûdi'z-Zevâci's-Şâ'ia ve Hükümühâ fi'l-Fikhî'l-İslamî ve'l-Kanunî'l-İrâkî". *Tikrit Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 1/3 (2017), 507-557.

İbn Hümâm, Kemaleddin bin Abdulvahid es-Sivasî. *Şerhu Fethu'l-Kadîr alâ'l-Hidâye maa Netâicu'l-Efkâr*. Kahire/Dimaşk: Mektebetu Babu'l-Halebî ve Dâru'l-Fikr, Tabatu Bulak., 1970.

İbn Kudâme el-Makdisî, Ebu Muhammed Muvaffakuddin Abdullah bin Ahmed bin Muhammed. *el-Muğnî fi Fihî'l-Hanbelî*. 10 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1997.

İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed bin Yezîd el-Kızvînî. *Sünenu İbn Mâce*. Riyad: Beytu'l-Efkârî'd-Devliyye, 1999.

İbn Mahmud, Cemal bin Muhammed. *ez-Zevâcu'l-Urfî fi Mîzâni'l-İslam*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.

İbn Manzûr, Muhammed bin Mekram bin Ali el-Ensârî. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru's-Sadîr, 1993.

- İbn Rüşd el-Hafid, Ebu Velid Muhammed bin Ahmed bin Muhammed. *Bidâyetü'l-Müctehid Nihâyetü'l-Muktesid*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2004.
- Karaman, Hayrettin. *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2000.
- Kâsânî, Alâuddin Ebû Bekir b. Mes'ûd. *Bedâi'u's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1986.
- Koçak, Zeki. "Şart Nazariyesi Açısından İslam Aile Hukukunda Evlenme ve Boşanma". *Ekev Akademi Dergisi* 64 (Güz 2015), 335-368.
- Köse, Saffet. "Ailede Meşruiyet Temeli Olarak Nikâh". *Küreselleşen Dünyada Aile*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Kulaçoğlu, Tamer. "Dini Nikahın(İmam Nikahının) Hukuktaki Yeri". *Aile Hukuku*. Erişim 27 Mayıs 2022. <https://kulacoglu.av.tr/dini-nikahin-hukuktaki-yeri/>
- Liv, Cemil. "Günümüzde İmam Nikâhına Yönelişlerin Gerekçeleri Ve Resmî Nikah İle İmam Nikahının Fikhî Açıda Karşılaştırılması". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2 (2014).
- Merğînânî, Burhaneddin bin Ebubekir el-. *el-Hidâye Şerhu'l-Bidâye*. thk. Talâl Yusuf. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Mısır Adliye Nazırlığı. ed-Düstur ve Vesâigun Kânûniyye, ed-Düstur ve Vesâigun Kânûniyye. 99 Ahvalu's-Şahsiyye / Nikah (1931). Erişim 02 Temmuz 2022. <https://www.egypt.gov.eg/arabic/laws/default.aspx>
- Mutlak, Abdulmelik bin Yusuf el-. *ez-Zevâcu'l-Urfî Dâhile'l-Memleketi'l-Arabiyyeti's-Suudiyye ve Hâricehâ (Dirâsetun Fikhiyyetun İctimâ'iyetun Nakdiyyetun)*. Riyad: Daru'l-Âsime lin-Neşri ve't-Tevzi', 1427.
- Özcan, Bilge. *Aile Hukuku*. Ankara: Turhan Kitabevi, 2004.
- Öztürkoglu, Sema. *İslam Hukukuna Göre Gizli Nikah Sebepleri ve Sonuçları*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Sahnûn, Abdüsselam bin Said et-Tenûhî. *el-Müdevenetü'l-Kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-İlmiyye, 1994.

Sakr, Atiyye. *Mevsuatu Ahsenu'l-Kelâm fi'l-Fetâva ve'l-Ahkâm*. b.y: y.y, 1999.

Semmâr, Abdulaziz. “ez-Zevâcü'l-Urfî fi'l-Kânûni'l-Cezâiri”. *İstişarâtü Kanûniyye Meccâniyye*, 26 Ağustos 2017. <https://www.mohamah.net/law/%D8%A7%D9%84%D8%B2%D9%88%D8%A7%D8%AC-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D9%81%D9%8A-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%A7%D9%86%D9%88%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%AC%D8%B2%D8%A7%D8%A6%D8%B1%D9%8A/>

Seyyid Abdullah, Mu'tez - Seyyid Yusuf, Cum'a. (*et-Türâs ve't-Teğyîri'l-İctimâi*) *Zevâcu'l-Urfî Vâkiuhû ve Âsâruhu'n-Nefsiyye ve'l-İctimaiyye*. Mısır: Daru Kütübin Arabiyye, 2004.

Şirbînî, Şemsüddin Muhammed bin Ahmed el-Hâtîb eş-. *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Elfâzi'l-Minhâc*. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

Tirmizî, Ebu İsâ Muhammed bin İsâ Sevra et-. *Cami'u't-Tirmizî*. Riyad: Beytu'l-Efkâri'd-Devliyye, 1999.

Trablisî, Hudâ. “Tunuslu Üniversite Öğrencilerinin ‘Örfî Nikah’ Tercihi Hükümeti Zorluyor”, 08 Nisan 2019. <https://www.indyturk.com/node/21326/d%C3%BCnya/tunuslu-%C3%BCniversite-%C3%B6%C4%9Frencilerinin-%E2%80%9C%C3%B6rfi-nikah%E2%80%9D-tercihi-h%C3%BCk%C3%BCmeti-zorluyor>

Umran, Fâris Muhammed. *ez-Zevâcu'l-Urfî Suvarun Uhra li'z-Zevâcun Gayri Resmî*. Kahire: Mecmûatu'n-Neyli'l-Arabiyye, 2001.

Yaman, Ahmet. “Ailede Meşruiyet Temeli Olarak Nikah”. *Kutlu Doğum 2009 Küreselleşen Dünyada Aile*. 123-174. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.

Zihnî, Sihâm. “el-Hubb ve Zevâcu’s-Sirrî”. *Kitabu’l-Yevm Dâru Ehbâru’l-Yevm* 442 (Haziran 2001).

Zuhaylî, Vehbe bin Mustafa ez-. *el-Fıkhü’l-İslâmiyyu ve Edilletuhû*. Dimaşk: Dâru’l-Fıkr, 12. Basım, ts.

“Din İşleri Yüksek Kurulu Fetva Kurulu”. *Nikâh Akdinin Mahiyeti Tescili ve Gizli Nikâh*, 18 Haziran 2015. <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/38091/nikah-akdinin-mahiyeti-tescili-ve-gizli-nikah?enc=QisAbR4bAkZg1HImMxXRn2t8ij%2beDtMkJdRGirgyeb8%3d>

İmam Nikahlı Eşin Manevi Tazminat Hakkı, İmam Nikahlı Eşin Manevi Tazminat Hakkı (Kanun No. Esas No: 2015/6000 Karar No: 2016/5100). K. Esas No: 2015/6000 Karar No: 2016/5100 (Yargıtay 4. Hukuk Dairesi 14 Nisan 2016).

# tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2022, c. 8, s. 2: 879-913

## İlimler Tasnifi ve Tarihi Açısından Taşköprülüzâde'ye Göre Fıkıh ve Fıkıh Usûlü İlimleri

Fiqh and Usûl Al-Fiqh According to Tashkoprîzâda in Terms of Classification and History of Sciences

### Sümeyye ONUK DEMİRCİ

Dr. Öğr. Üyesi, Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
İslam Hukuku ABD,  
Assist. Prof., Yalova University, Faculty of Islamic Sciences,  
Department of Islamic Law  
sumeyye.onuk@yalova.edu.tr

ORCID: 0000-0002-3278-2284

DOI: 10.47424/tasavvur.1161248

### Makale Bilgisi | Article Information

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

**Geliş Tarihi / Date Received:** 12 Ağustos / August 2022

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 11 Ekim / October 2022

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2022

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atıf / Citation:** Onuk Demirci, Sümeyye. “İlimler Tasnifi ve Tarihi Açısından Taşköprülüzâde'ye Göre Fıkıh ve Fıkıh Usûlü İlimleri”. Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi 8 / 2 (Aralık 2022): 879-913. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1161248>

**İntihal:** Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

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

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

CC BY-NC 4.0



## Öz

Tercüme faaliyetleriyle birlikte ilimler tasnifine dair eserlerle karşılaşan İslam âlimleri, ilimleri çeşitli açılardan tasnife tabi tutarak kendi tasnif geleneklerini oluşturmuşlardır. Akıl ve vahiy arasındaki irtibatı dikkate alarak ilimleri konumlandıran, ilimler arasındaki hiyerarşiye ve ilişkiye işaret eden bu tasnifler yaslandıkları ilim anlayışını da yansıtmaktadır. Bu bağlamda bir tarafta İslam filozoflarının bir tarafta İslam âlimlerinin ortaya koyduğu temelde iki farklı tasnif geleneğinden söz edilebilir. 16. yy. Osmanlı âlimlerinden Taşköprülüzâde (v. 958/1561) bu noktada her iki gelenekten de yararlanarak kendisinden sonrayı etkileyen orijinal bir ilimler tasnifi sunmuştur. İlimler tasnifini aynı zamanda bir ilim dalı olarak da gören Taşköprülüzâde, başta Miftâhu's-saâde isimli eseri olmak üzere bu alanda dört kıymetli eser telif etmiştir. Bu eserler ilimler tasnifinin yanı sıra ilimler tarihine dair de zengin malumat içermektedir. Fıkıh ve fıkıh usûlü ilimlerini şer'î ilimlerin bir alt dalı olarak zikreden Taşköprülüzâde, önemli âlimleri ve eserlerini merkeze alarak bu ilimlerle ilgili hem tarihi hem de güncel bilgiler vermektedir. Kendisi de Hanefî mezhebine bağlı olan ve Hanefî mezhebini en faziletli mezhep olarak gören Taşköprülüzâde fıkıh bölümünü Hanefî mezhebini merkeze alarak işlemiştir. Taşköprülüzâde'nin Hanefî fıkının tarihi sürecini ele aldığı kısmı Mevlânâ Celâleddin Konevî (v. 672/1273) ve Şeyh Bedreddin Simâvî (v. 823/1420) gibi tasavvûfî yönüyle öne çıkan iki büyük âlimle tamamlaması dikkat çeken hususlardan biri olup etkilendiği tasavvufî muhiti ve tasavvufî-fıkıh ilişkisine yaklaşımını göstermesi açısından önemlidir. İlimler tarihi açısından Taşköprülüzâde'nin eserlerini öne çıkaran bir diğer husus da dönemindeki ve muhitindeki müfredata atıfta bulunarak meşhur ve makbul eserleri zikretmesidir. Taşköprülüzâde böylece ilimler tasnifini tarihi, hiyerarşisi ve müfredatıyla bir bütün olarak ortaya koymaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, Fıkıh Usûlü, İlimler Tasnifi, Taşköprülüzâde, Miftâhu's-saâde.

## Abstract

Islamic scholars, who encountered works on the classification of sciences together with their translation activities, formed their own classification traditions by classifying the sciences from different perspective. These classifica-

tions, which position the sciences by considering the connection between reason and revelation, and pointing to the hierarchy and relationship between the sciences, also reflect the understanding of science on which they are based. In this context, we can talk about two different classification traditions put forward by Islamic philosophers on the one hand and Islamic scholars on the other. At this point, Tashkopriẓāda (d. 958/1561), one of the 16th century Ottoman scholars, created an original classification of sciences that influenced the future by benefiting from both traditions. Tashkopriẓāda, who sees the classification of sciences as a branch of science at the same time, has written four valuable books in this field, especially his book called *Miftāhu's-sa'āda*. These works contain rich information about the history of sciences as well as the classification of sciences. He determined the sciences of fiqh and uṣūl al-fiqh as a sub-branch of shar'ī sciences and gave both historical and current information about these sciences by focusing on the works of influential scholars. Tashkopriẓāda, who is followed Hanafi sect and saw the Hanafi school as the most virtuous one, handled the fiqh section by putting the Hanafi school in the center. One of the remarkable points is that Tashkopriẓāda completed the part in which he dealt with the historical process of Hanafi fiqh with two great scholars, such as Mewlānā Calāleddīn al-Konewī (v. 672/1273) and Sheikh Badraddin as-Simāwī (v. 823/1420), who stood out with their Sufism. It is also important in terms of showing the mystic environment in which Tashkopriẓāda was influenced and his approach to the relationship between tasawwuf and fiqh. Another point that makes Tashkopriẓāda's works stand out in terms of the history of sciences is that he mentions famous and acceptable works by referring to the curriculum of his period and surroundings. Thus, Tashkopriẓāda reveals the classification of sciences as a whole with its history, hierarchy and curriculum.

**Key Words:** Fiqh, Uṣūl al-fiqh, the Classification of Sciences, Tashkopriẓāda, *Miftāhu's-sa'āda*.

### Giriş

İslam medeniyeti, Kur'ân ve sünnet etrafında gelişen ilmî faaliyetler sayesinde kendine has konusu, kavramları ve yöntemi olan sistematik ilimler üretmiş ve bu ilimleri çeşitli açılardan tasniflere tabi tutarak kendi tasnif gele-



neğini oluşturmuştur. İlimler arasındaki ilişkiyi ve hiyerarşiyi belirleyen bu tasnifler aynı zamanda ait oldukları kültürün felsefesini de yansıtmaktadır. İslam düşünce geleneğinde bir tarafta İslam filozoflarının diğer tarafta din âlimlerinin yaptığı temelde iki farklı tasnif geleneği bulunmaktadır. Bu noktada XVI. yy. Osmanlı âlimlerinden Taşköprülüzâde'nin (v. 958/1561)<sup>1</sup> ilimler tasnifi iki geleneği de kuşatması açısından oldukça değerlidir. Zamanına kadar gelen ilmî birikimi en güzel şekliyle değerlendiren Taşköprülüzâde, bu birikimi kendi bakış açısıyla harmanlayıp geliştirerek orijinal bir tasnif sunmuş ve Kâtib Çelebi'nin (v. 1067/1657) *Keşfü'z-zünûn* isimli bibliyografik eseri başta olmak üzere kendisinden sonraki literatürü etkileyen zirve bir isim olmuştur. Müderrislik ve kadılık gibi önemli görevler de üstlenen Taşköprülüzâde, dönemin ilmî faaliyetlerinin tam ortasında yer alan entelektüel bir kişidir. Bilgiye olan ilgi ve merakı sayesinde pek çok alanda eser telif etmiş olan<sup>2</sup> Taşköprülüzâde'nin *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fî mevzû'âtî'l-'ulûm, Medînetü'l-'ulûm, es-Sa'âdetü'l-fâhire fî siyâdeti'l-âhire* ve *er-Risâletü'l-câmi'a li vasfi'l-'ulûmi'n-nâfi'a* isimli eserleri<sup>3</sup> müstakil bir ilim dalı olarak görüldüğü ilimler tasnifi<sup>4</sup> ile ilgilidir.

<sup>1</sup> Taşköprülüzâde, Osmanlı ulemâ ve meşâyihine dair telif ettiği biyografik eserinde kendi biyografisine de yer vermektedir. Taşköprülüzâde'nin otobiyografisi için bkz. Taşköprülüzâde İsmüddin Ebu'l-Hayr Ahmed Efendi, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fî 'ulemâi'd-Devleti'l-'Osmâniyye*, nşr. Ahmed Suphi Furat (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1405/1985), 552-560.

<sup>2</sup> Taşköprülüzâde'nin eserleri için bkz. Ali Rıza Karabulut, "Taşköprülüzâde'nin Eserleri", *Taşköprülüzâde Ahmet Efendi (1495/1561)*, ed. Ahmet Hulûsi Köker (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbaası, 1992), 113-131; Müstakim Arıcı - Mehmet Arıkan, "Prosopografik Bir İnceleme: Osmanlı'nın Âlimi Taşköprülüzâde, Çevresi, Kariyeri ve Telifatı", *Taşradan Merkeze Bir Osmanlı Ulemâ Ailesi Taşköprülüzâdeler ve İsmüddin Ahmed Efendi*, ed. Müstakim Arıcı - Mehmet Arıkan (İstanbul: İlem Yayınları, 2020), 64-94.

<sup>3</sup> Bu eserler içerisinde en kapsamlı ve hacimli olanı *Miftâhu's-sa'âde*'dir. Müellif ömrünün sonlarına doğru bu eserini *Medînetü'l-'ulûm* adıyla ihtisar etmiş, oğlu Kemâleddin Efendi ise *Mevzû'âtü'l-'ulûm* ismiyle Osmanlı Türkçesi'ne tercüme etmiştir. (Bkz. İlhan Kutluer, "Miftâhu's-Saâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/19.)

<sup>4</sup> Taşköprülüzâde ilimler tasnifi ilmini (ilmü tekâsimü'l-'ulûm) ilâhî ilmin/metafizikin alt dallarından birisi olarak görmektedir. Bkz. Taşköprülüzâde İsmüddin Ebu'l-Hayr Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fî mevzû'âtî'l-'ulûm*, thk. Kâmil Kâmil Bekrî - Abdülvehhâb Ebu'n-Nûr (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadise, 1968), 1/324.

İlimler tasnifi eserleri aynı zamanda ilimler tarihine dair de zengin malumat sunmakta, önemli âlimleri ve telifâtıyla birlikte ilimlerin geçirdiği merhaleleri gözler önüne sermektedir. Bu makalede Taşköprülüzâde'nin mezkûr dört eseri merkeze alınarak ilimler tarihi ve tasnifi açısından fıkıh ve fıkıh usûlü ilimlerinin yeri tespit edilmeye çalışılmıştır. Günümüzde ilimler tasnifi ile ilgili çeşitli çalışmalar yapılmakta,<sup>5</sup> bu bağlamda müstakil ya da alt bölüm olarak Taşköprülüzâde'nin ilimler tasnifi anlayışına yer veren çalışmalar da bulunmaktadır. Ancak bunlar içerisinde fıkıh ve fıkıh usûlünü konu edinen çalışmalar yok denecek kadar azdır. Ali Duman'ın "Taşköprüzâde Ahmed Efendi ve *Mevzu'âtü'l-Ulûm*'da Yer Alan Usul ve Fıkıh ile İlgili İlimler" isimli makalesi bu çalışmalardan biridir. Bu makale Taşköprülüzâde'nin *Miftahu's-saâde* isimli eserinin oğlu tarafından yapılmış tercümesi olan *Mevzûâtü'l-ulûm*'unu ve burada zikredilen fıkıh ve fıkıh usûlü ilimlerinin alt dallarını merkeze almaktadır. Bizim çalışmamız ise ilimler tasnifi merkezli olması ve fıkıh ve fıkıh usûlü ilimlerinin alt dallarından ziyade kendileriyle ilgilenmesi açısından bu çalışmadan oldukça farklıdır. Bir diğer çalışma Said Nuri Akgündüz'ün "Osmanlı'da Ebû Hanîfe Algısına Bir Örnek Olarak Taşköprüzâde'nin *Mevzûâtü'l-Ulûm*'u" adlı makalesidir. *Miftahu's-saâde*'nin tercümesi olan *Mevzûâtü'l-ulûm* adlı eserde Hanefî imamı Ebû Hanîfe'nin nasıl ele alındığına değinen bu çalışma da muhteva olarak bizim çalışmamızdan farklıdır. İlyas Yıldırım'ın "Taşköprüzâde'nin *Eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye*'sinden Bir Fıkıh Tarihi Okuması: Başlangıcından XVI. Asrın Ortalarına Kadar Osmanlı Ulemâsının Fıkıh İlmi Eserleri" başlıklı tebliği de bu bağlamda zikredilebilecek çalışmalardandır. Bu çalışma Taşköprülüzâde'nin sadece Osmanlı âlimlerinin biyografilerine yer verdiği *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye* isimli eserini merkeze alarak Osmanlı âlimleri ve eserleri üzerinden bir fıkıh tarihi okuması yapmaktadır. Bizim çalışmamız ise sadece Osmanlı tarihi merkezli olmayıp teşekkül döneminden itibaren ilimler tarihi açısından fıkıh ve fıkıh usûlü ilimlerini ele almakta, ayrıca bu ilimlerin ilimler tasnifindeki yerine de değinmektedir.

<sup>5</sup> İlimler tasnifi ile ilgili literatür için bkz. Müstakim Arıcı, "Temel Problemler Ekseninde *Tasnîfü'l-ulûm* ve *Enmûzecü'l-ulûm* Literatürleri", *İlimleri Sınıflamak*, ed. Müstakim Arıcı (İstanbul: Klasik, 2019), 13-61; Halis Demir, "İlimler Tasnifi Literatürü Denemesi", *Balikesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (Haziran 2019), 48-89.

Bu makalede Taşköprülüzâde'nin ilimler tasnifinde fıkıh ve fıkıh usûlü ilimlerini konumlandırışı ve ilimler tarihi açısından bu ilimlere yaklaşımı ele alınacaktır. Taşköprülüzâde'nin ilimler tasnifinin orijinalliğinin daha iyi anlaşılabilmesi ve kuşatıcılığının daha net görülebilmesi için İslam düşüncesinde ortaya çıkan ilimler tasnifi geleneklerine ve temsilcilerine değinilecek, tüm süreci aktarmak yerine özellikle ilk tasnifleri yapan âlimler ile Taşköprülüzâde'ye etkileri açık biçimde görülen âlimlerin tasniflerine yer verilecektir. Ardından Taşköprülüzâde'nin çeşitli açılardan yaptığı ilimler tasnifleri zikredilerek fıkıh ve fıkıh usûlü ilimlerinin bu tasniflerdeki yeri tespit edilecektir. Son olarak da ilimler tarihi açısından Taşköprülüzâde'nin fıkıh ve fıkıh usûlü ilimlerini nasıl ele aldığı açıklanacaktır.

Bu çalışma Taşköprülüzâde'nin ilimler tasnifi ve tarihi alanlarında telif ettiği eserleri merkeze almaktadır. Önemli bir âlim, müderris ve kadı olan Taşköprülüzâde'nin fıkıh alanında telif ettiği eserler ve fikhî kişiliği ayrıca çalışılmayı beklemektedir.

### 1. İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi

İslam geleneğinde ilimler ilk olarak Kur'ân ve sünnet etrafında yapılan çalışmalar neticesinde ortaya çıkmıştır. Hz. Peygamber'den (s.a.v) devralınan ilmî miras tâbiûn ve tebe-i tâbiîn olarak isimlendirilen ikinci ve üçüncü nesilde emsâr adı verilen ilim merkezlerinde özellikle belli isimler etrafında toplanan halkalar vasıtasıyla sonraki kuşaklara aktarılmıştır. İlk dönemden itibaren devam edegelen bu ilmî faaliyetler neticesinde ilimler zamanla konusu ve yöntemi bakımından birbirinden ayrışarak tefsir, hadis, fıkıh, kelâm ve tasavvuf adı altında müstakil birer ilmî disiplin halini almıştır. Abbasiler döneminde tercüme faaliyetlerinin başlamasıyla birlikte İslam âlimleri ilimler tasnifine dair felsefî eserlerle tanışmış ve kendi ilim tasniflerini yapmaya başlamışlardır. Din-felsefe eksenli olan bu tasniflerde amaç hem varlığa dair kuşatıcı bilgi elde edebilmek hem de akıl-nakil arasındaki ilişkiyi tespit edebilmektir. Din-felsefe ilişkisinin temel sorusu metafizik bilginin hangi yolla elde edileceği ve sonsuz mutluluğa ulaştıracak bilginin<sup>6</sup> ne olduğudur. Müslümanlar için bu

<sup>6</sup> Taşköprülüzâde'nin ilimler tasnifi ile ilgili telif ettiği eserlerden birinin "*es-Sa'âdetü'l-fâhire fi siyâdeti'l-âhire (Ahirete Götürecek Kıymetli Mutluluk)*" adında olması bu açıdan da anlamlıdır.

mutluluk ancak Hz. Peygamber'e (s.a.v) tabi olmakla gerçekleşebileceği için İslam ilimleri Kur'an ve sünnet merkezli gelişmiştir.<sup>7</sup>

İlimlerin müstakil birer disiplin haline gelmesine paralel olarak "ilim" kavramı da zamanla kendi terim anlamını kazanmıştır. İslam kültüründe "ilim" kavramı, Kur'an ve sünnette kullanıldığı anlamlarla irtibatlı olarak her bir bilim dalı içinde farklı terim anlamlar kazanmıştır.<sup>8</sup> "Ulûm" kelimesinin sistematik araştırma yani "bilimler" anlamında kullanılması ise İslam filozoflarının ilimler tasnifi ile ilgili eserler telif etmeleriyle birlikte olmuştur.<sup>9</sup> Böylece hem İslam filozoflarının kullanımı hem de İslâmî ilimlerin müstakil disiplin haline gelmesiyle beraber "ilim" kavramı ilim dalları içerisindeki farklı kullanımlarından sıyrılarak zamanla kendi müstakil terim anlamını kazanmıştır.

Kendine has kavramları, konusu ve yöntemi olan birçok ilim dalı üretip geliştiren İslam geleneğinin düşünür ve âlimleri tercüme edilen felsefi metinlerin de etkisiyle bu ilimlerin alan ve sınırlarını birbirinden ayırmak, birbiri arasındaki ve diğer ilimlerle arasındaki ilişkiyi ve hiyerarşiyi belirlemek ve nihayet temel bir eğitim müfredatı sunmak üzere ilimleri tasnif etmeye çalışmışlardır.<sup>10</sup> Her bir tasnif çalışması aynı zamanda bir düşünce geleneğine de işaret etmekte ve bu bağlamda İslam düşünce geleneğinde bir tarafta İslam filozoflarının diğer tarafta din âlimlerinin oluşturduğu iki temel tasnif sistemi yer almaktadır. İlimler tasnifi çalışmalarının öncülerinden olan ve tasnifinin merkezine felsefi bilgiyi yerleştiren Aristo'nun etkisinde kalan İslam filozofları "felsefi bilgiyi" esas alıp vahyi de bu çerçevede anlamlandırırken din âlimleri vahyî bilgiyi temel alarak onu hiyerarşinin en üstüne yerleştirmiştir. Ayrıca felsefi gelenekte ilimler amacına ve konusuna göre tasnif edilirken dinî gelenekte kaynağına göre tasnif edilmiştir. Genel olarak nazarî ilim-amelî ilim şeklindeki ikili ayrımı benimseyen felsefi gelenekte nazarî ilmin konusu irâdî olmayan fiiller olup amacı salt bilgi için bilgidir. Amelî ilimlerin konusu ise irâdî ve ihtiyârî fiiller olup amacı belirli bir eyleme dönük olmasıdır. Dini ge-

<sup>7</sup> Ömer Türker, "İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi", *İlimleri Sınıflamak*, ed. Müstakim Arıcı (İstanbul: Klasik, 2019), 64-65.

<sup>8</sup> Detaylı bilgi için bkz. İlhan Kutluer, "İlim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 22/111-112.

<sup>9</sup> İlhan Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 482.

<sup>10</sup> Kutluer, "İlim", 22/113.

lenekte ise ilimler kaynağının akıl ya da vahiy olmasına göre şer'î ilim-gayr-i şer'î ilim şeklinde ikili temel tasnife tabi tutulmuştur.<sup>11</sup>

Felsefî gelenekte ilimler tasnifine yer veren birçok isim olmakla birlikte burada, ilk sistemli tasnif olması açısından Fârâbî'nin (v. 339/950) tasnifi ile Taşköprülüzâde'yi etkiledikleri bariz biçimde belli olan İbn Sînâ (v. 428/1037) ve İbnü'l-Efkânî'nin (v. 749/1348) tasniflerine kısaca değinilecektir.

Fârâbî, temelde nazarî ve amelî olarak ikiye ayırdığı ilimleri beş genel başlıkta toplamaktadır: 1) Lisân ilmi ve kısımları 2) Mantık ilmi ve kısımları 3) Ta'limî ilimler/matematik ilimleri: Sayı, hendese, menâzır (optik), nücûm (yıldızlar), musiki, eskâl (ağırlıklar), hiyel (mekanik) 4) Tabîî ilim (fizik) ve kısımları ile İlâhî ilim (metafizik) ve kısımları 5) Siyaset ilmi ve kısımları ile fıkıh ilmi ve kelâm ilmi.<sup>12</sup>

İbn Sînâ da ilimleri nazarî ve amelî olmak üzere ikiye ayırmakta; tabîî ilmi/fizik, riyâzî ilmi/matematik ve ilâhî ilmi/metafizik nazarî felsefenin siyaset ilmini, ev idaresi (tedbîrü'l-menzil) ve ahlak ilimlerini amelî felsefenin bölümleri saymakta, peygamberlik ve şeriatla ilgili olan "nevâmis ilmi"ni ise siyaset ilminin alt dalı olarak görmektedir.<sup>13</sup> Bununla birlikte İbn Sînâ'nın "sînâ'atü's-şâri'a (nebevî bilgi)" şeklinde nitelediği şer'î ilimleri amelî ilmin müstakil bir alt başlığı olarak zikrettiği bir başka yaklaşımı da mevcuttur.<sup>14</sup>

İbn Sînâ'nın önemli takipçilerinden olan İbnü'l-Efkânî ise ilimleri hikemî ilimler ve alet ilimleri olarak ikiye ayırmaktadır. Mantık ve dil ilimlerini alet ilimlerinin alt bölümü olarak zikrederken hikemî ilimleri de kendi içerisinde nazarî ve amelî olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Ahlak, ev idaresi ve siyaset ilimleri amelî ilimlerin bölümleri iken tabîî ilim/fizik, riyâzî ilim/matematik

<sup>11</sup> Murteza Bedir, "İslâm Düşünce Geleneğinde Naklî İlim Kavramı ve İbn Haldûn", *İslam Araştırmaları Dergisi* 15 (2016), 4.

<sup>12</sup> Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed Fârâbî, *İhsâu'l-'ulûm*, thk. Osman Muhammed Emin (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1949), 43. Fârâbî'nin tasnifi ve felsefesi hakkında detaylı bilgi için bkz. Osman Bakar, *İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, çev. Ahmet Çapku (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 25-165.

<sup>13</sup> Ebû Ali Hüseyin b. Abdillâh İbn Sînâ, *er-Risâle fî aksâmi'l-'ulûmi'l-akliyye -Tis'u Resâil* içinde (Kostantiniye: Matbaatü'l-Cevâib, 1298), 82-84.

<sup>14</sup> Taksim detayları için bkz. İbn Sînâ, *Mantiku'l- Meşrikiyyîn ve'l-Kasidetü'l-Müzdevice fi'l-Mantik*, thk. Baron Carra De Vaux (Bağdat: Beytü'l-Varrâk, 2010), 106-110.

ve ilâhî ilim/metafizik nazarı ilimlerin bölümleridir.<sup>15</sup> Nübüvvetin mahiyetini ve işlevini açıklayan “nevâmis ilmi”ni metafizik ilimlerin alt dalı olarak zikreden İbnü'l-Efkânî, Peygamberliği “nâmûs” kavramıyla ilişkilendirerek<sup>16</sup> dinî ilimlerin vahiyden kaynaklandığını belirtmekte ve kıraat, rivâyetü'l-hadis, tefsir, dirâyetü'l-hadis, usûlü'd-din, usûlü'l-fıkh, cedel ve fıkıh ilimlerini nevâmis ilminin alt dalları olarak saymaktadır.<sup>17</sup>

Felsefî gelenekte olduğu gibi dinî gelenekte de pek çok âlimin ilimler tasnifi bulunmaktadır. Bunlar içerisinde ilk kapsamlı tasniflerden olması hasebiyle Harizmî'nin (v. 387/997) tasnifi ile Taşköprülüzâde'ye tesirleri açıkça görülen Gazzâlî (v. 505/1111) ve İbn Haldûn'un (v. 808/1406) tasniflerine yer verilecektir.

Harizmî ilimleri şer'î ilimler ve bununla bağlantılı Arabî ilimler ile acem ilimleri olmak üzere ikiye ayırmakta,<sup>18</sup> fıkıh, kelâm, nahiv, kitâbet, şiir-aruz ve haberleri (tarih) şer'î ve Arabî ilimler şeklinde nitelediği ilk bölümün alt başlığı olarak zikretmektedir. Acem ilimleri Yunan ve diğer milletlerden gelen ilimler olup felsefe ve onun metafizik, matematik, fizik gibi çeşitli disiplinlerinden ibarettir.<sup>19</sup>

Gerek ilimler tasnifi gerek düşünce tarzı gerek eser telif yöntemi açısından Taşköprülüzâde'yi etkileyen isimlerin başında gelen Gazzâlî<sup>20</sup> ise eserlerinde 1) Nazarî ve amelî ilimler 2) Huzûrî (ilhâmî) ve husûlî (mükteseb) ilimler

<sup>15</sup> Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. İbrâhim İbnü'l-Efkânî, *İrşâdü'l-kâsit ilâ esne'l-makâsit*, ed. Jan Justus Witkam (Leiden: Ter Lugt Pers, 1989), 20-21 [444-445].

<sup>16</sup> Taşköprülüzâde de benzer bir yaklaşımla “nâmûs” kelimesinin vahiy getiren melek anlamında kullanıldığını ve bu sebeple şer'î ilimlerin aynı zamanda “ilmü'n-nevâmis” olarak da isimlendirildiğini söylemektedir (Bkz. Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-saâde*, 2/3).

<sup>17</sup> İbnü'l-Efkânî, *İrşâdü'l-kâsit*, 40-41 [424-425].

<sup>18</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed Harizmî, *Mefâtihu'l-'ulûm*, thk. İbrahim el-Ebyârî (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-Arabî, 1989), 15.

<sup>19</sup> Bkz. Harizmî, *Mefâtihu'l-'ulûm*. *Mevzûâtü'l-'ulûm*'un 19. yy. sonralarındaki basım sürecinde Taşköprülüzâde'nin *Miftâhu's-saâde*'si ile Harizmî'nin *Mefâtihu'l-'ulûm*'u arasındaki benzerlik tartışmaları için bkz. M. Tayyib Gökbilgin, “Taşköprüzâde ve İlmî Görüşleri”, *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 6/1-2 (1975), 132-135.

<sup>20</sup> Bu etkiyi göstermesi açısından bkz. Talat Sakallı, “Miftâhu's-Saâde ile İhyâ-u Ulûmî'd-Dîn Münasebeti”, *Taşköprülüzâde Ahmet Efendi (1495/1561)*, ed. Ahmet Hulûsi Köker (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbaası, 1992), 65-80.

ler 3) Şer'î ve aklı ilimler 4) Farz-ı ayın ve farz-ı kifâye ilimler şeklinde dört farklı tasnif türüne işaret etmektedir.<sup>21</sup> Bu tasniflerden son ikisini kapsaması, diğerlerine göre daha şümulü olup Taşköprülüzâde'deki etkisinin açıkça görülmesi sebebiyle Gazzâlî'nin *İhyâ'*daki tasnifine yer vermek yeterli olacaktır. Buna göre farz-ı kifâye<sup>22</sup> olarak öğrenilmesi gereken ilimler amacına göre iki kısma ayrılmaktadır:<sup>23</sup>

**1) Şer'î ilimler:** Hesap gibi aklın anlamadığı, tıp gibi tecrübenin kavrayamadığı, dil gibi semâ ile öğrenilemeyen buna mukabil Peygamberlerden alınan bilgilerdir. Hepsî övülmüştür (mahmûd). Bazen şer'î olup olmadığı tam anlaşılamayan meseleler olabilir. Bu durumda onlar arasında da mezmûm (yerilen) ve mahmûd (övülen) şeklinde ayırım yapılabilir.

**a) Asıllar:** Kitap, sünnet, icmâ, sahâbe âsârı

**b) Fûrû:** Dünya maslahatıyla ilgili olan fıkıh, ahiret maslahatıyla ilgili olan tasavvuf

**c) Mukaddimât (hazırlayıcı ilimleri):** Dil ve yazı ilimleri

**d) Mütemmimât (tamamlayıcı ilimler):** Kıraat-harflerin mahrecleri, tefsir, fıkıh usulü

**2) Gayr-i şer'î ilimler:** Akıl, deneyim ve semâ yoluyla elde edilen bilgilerdir.

<sup>21</sup> Detaylı bilgi için bkz. Bakar, *İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, 219-240.

<sup>22</sup> Gazzâlî, öğrenilmesi gerekli olan ilimleri farz-ı ayın ve farz-ı kifâye olarak ikiye ayırmakta, her Müslümanın öğrenmesi gereken farz-ı ayın ilimler hakkında yirmiden fazla farklı görüşün oluştuğunu söylemektedir. Kendisi ise ilmi, mükâsefe ve muâmele ilmi olmak üzere ikiye ayırdıktan sonra bu konunun muâmele ilmiyle ilgili olduğunu ifade etmekte; muâmele ilminin de âkil-bâliğ kulu itikat, fiil (yapmak) ve terk (yapmamak) olmak üzere üç türlü fiilden sorumlu tuttuğunu belirtmekte ve her biri açısından farz-ı ayın olan ilmi ortaya koymaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, 1/152-156.

<sup>23</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, thk. Ali Muhammed Mustafa (Dimaşk: Dârü'l-Feyhâ, 2010), 1/157-160.

Gazzâlî bu taksiminde kelâm ve felsefeye yer vermemesinin, övülme ya da yerilme açısından durumlarını belirtmemesinin sebebini detaylıca izah etmekte, neticede kelâmın esasında bidat olmasına rağmen kendi zamanında toplum içinde çoğalan bidatleri reddetmek için farz-ı kifâye olduğu sonucuna varmaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, 1/171.

a) **Mahmûd olanlar (övülenler):** Tıp, matematik gibi dünya maslahatı için gerekli olanlar. Bunların bir kısmı farz-ı kifâye iken bir kısmı sadece faziletlidir.

b) **Mezmûm olanlar (yerilenler):** Sihir, tılsım vs.

c) **Mübah olanlar:** Boş ve malayani olmayan şiir, tarih vs.

Bu bölümde yer verilecek son isim olan İbn Haldûn'a göre de ilimler ikiye ayrılmaktadır: 1) Hikemî-felsefî ilimler: İnsanın düşünme yetisinden çıkan ve insanlığın doğal olarak sahip olduğu ortak bilimler. 2) Naklî-vaz'î ilimler: Din sahibinin vaz ettiği ve insanların aktarım yoluyla elde ettiği ilimler.<sup>24</sup> İbn Haldûn tefsir, kıraat, hadis, fıkıh usûlü, fıkıh, kelâm ilimlerini Müslümanlara ait olan naklî-vaz'î ilimlerden saymakta,<sup>25</sup> sonradan buna tasavvufun da ilave edildiğini söylemektedir.<sup>26</sup> Aklî-hikemî ilimler ise mantık ilmi, tabiî ilim/fizik, ilâhî ilim/metafizik ve riyâzî ilim/matematik olmak üzere dört çeşit ilim ihtiva etmektedir.<sup>27</sup>

Her iki tasnif geleneğinde de fıkıh ve fıkıh usûlü ilimleri kendisine bir yer bulabilmiştir. Felsefî geleneğin tasnifinde fıkıh ilmi "nazarî-amelî ilim" ayrımının genellikle amelî kısmında kalırken fıkıh usûlü ilmi duruma göre her iki kısımda da mütalaa edilebilmiştir. Dinî geleneğin "şer'î-gayr-i şer'î ilim" şeklindeki ikili tasnifinde ise fıkıh ve fıkıh usûlü ilimleri şer'î ilimler içerisinde yer almıştır.<sup>28</sup>

## 2. Taşköprülüzâde'nin İlimler Tasnifi, Fıkıh ve Fıkıh Usûlü İlimlerinin Bu Tasnifteki Yeri

Taşköprülüzâde, zamanına kadar gelen ilmî birikimi kapsamlı bir şekilde ele alıp değerlendirerek kendine has bir ilim anlayışı ortaya koymuştur. Geçmişten izler taşıyan bu anlayış Taşköprülüzâde'nin yorumları ve katkılarıyla

<sup>24</sup> Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, thk. Abdüsselâm eş-Şeddâdî (Mağrib: Dârü'l-Beyzâ, 2005), 2/358.

<sup>25</sup> İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, 2/359.

<sup>26</sup> İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, 3/49.

<sup>27</sup> İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, 3/71-72.

<sup>28</sup> Fıkıh ve fıkıh usûlü ilimlerinin ilimler tasnifindeki yeri hakkında detaylı bilgi için bkz. Murat Şimşek, "İlimler Tasnifi Açısından Fıkıh ve Usûlü", *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin İlmî Mecmuası* 33 (2013), 61-80; Adem Yığın, "Fıkıh Usûlünün İlimler Arasındaki Konumu", *Usul İslam Araştırmaları* 20/20 (2013), 7-46.



özgün hale gelerek kendisinden sonrayı da etkilemeyi başarmıştır. Öyle ki telif ettiği eserlerle şöhret kazanmış olan XVII. yy. Osmanlı âlimlerinden Kâtib Çelebi, kapsamlı bir klasik eserler bibliyografyası olmasının yanı sıra bilimler ansiklopedisi özelliği de taşıyan *Keşfü'z-zünûn 'an esmâi'l-kütüb ve'l-fünûn* adlı eserinde beş muteber ilimler tasnifini zikrederken bunlar içerisinde en güzeli-nin Taşköprülüzâde'nin ilimler tasnifi olduğunu söylemektedir.<sup>29</sup>

İlimler tasnifi ve tarihi açısından zengin veriler sunan Taşköprülüzâde, eserlerinde bir yandan bu alanlardaki yaklaşımını ortaya koyarken bir yandan da var olanı kayıt altına almıştır. Taşköprülüzâde'nin ilimler tasnifinde hem felsefî tasnif geleneğinin hem de dinî tasnif geleneğinin izleri görülmekte, bununla birlikte tasnif yaklaşımında özellikle İbn Sinâ, İbnü'l-Efkânî, İmam Gazzâlî ve İbn Haldûn'un etkileri hissedilmektedir.<sup>30</sup>

## 2.1. Felsefî Gelenek Çizgisindeki Tasnifi

Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-saâde* isimli eserinde felsefî geleneği esas alarak yaptığı tasnifinde, ilimleri varlık mertebelerine dayandırarak tasnif etmiştir. Taşköprülüzâde'nin varlık temelli bu yaklaşımı ilk ontolojik tasniflerden olması bakımından orijinal ve değerlidir.<sup>31</sup> Taşköprülüzâde'ye göre eş-yâ/varlık yazıda (fi'l-kitâbe), sözde (fi'l-ibâre), zihinde (fi'l-ezhân) ve ayânda/dış dünyada (fi'l-a'yân) bulunuşu itibariyle dört mertebeye sahiptir ve bunlardan her biri bir sonraki için vesiledir; yazı söze, söz zihine, zihindeki ayândakine delâlet eder. Ayândaki varlık, asıl ve hakikî varlıktır. Zihnî varlığın hakikî varlık mı yoksa mecâzî varlık mı olduğu tartışmalıdır. Yazıdaki ve sözdeki varlık ise tartışmasız mecâzî varlıktır. Yazı, söz ve zihne taalluk eden ilimler “alet ilimleri” dir. Hakikî varlık olan ayâna taalluk eden ilimler ise amelî ve nazarî olmak üzere ikiye ayrılır. Amelî ilimlerden maksat bizzat ilmin kendisinin değil gayrısının (ilimle ortaya çıkan amelin) elde edilmesidir. Nazarî ilimlerden maksat ise bizzat ilmin elde edilmesidir. Amelî ve nazarî ilimlerin her biri de kaynağı itibariyle şer'î ilim ya da hikemî ilim ola-

<sup>29</sup> Bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn 'an esmâi'l-kütüb ve'l-fünûn*, haz. Şerefettin Yaltkaya, Rifat Bilge (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 1/11-18.

<sup>30</sup> Arıcı, “Prosopografik Bir İnceleme”, 77.

<sup>31</sup> Yunus Apaydın, “İlimler Tasnifi ve Taşköprülüzâde”, *Taşköprülüzâde Ahmet Efendi (1495/1561)*, ed. Ahmet Hulûsi Köker (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbaası, 1992), 20-21.

rak ikiye ayrılır. Kaynağı şeriat olan ilimler şer'î, kaynağı salt aklın muktezâsı olan ilimler hikemî ilimlerdir.<sup>32</sup> Taşköprülüzâde varlık temelli bu tasnifinden hareketle yedi temel ilim belirlemiş, “devhâ”<sup>33</sup> olarak isimlendirdiği bu yedi kısmı kendi içinde “şube”lere, onları da “fer”lere ayırmıştır. Böylece sadece temel ilimleri ve alt disiplinlerini değil belirli konu başlıklarını da ilim olarak niteleyerek 300’den fazla ilim zikretmiştir.<sup>34</sup> Fıkıh ve fıkıh usûlü ilimlerinin yerinin daha iyi anlaşılabilmesi, diğer ilimlere göre konumunun daha net görülebilmesi için bu yedi devhâ’ya ve şubelerine yer verilmesi isabetli olacaktır. Buna göre Taşköprülüzâde yedi devhâyı ve onların şubeleri olan ilimleri şu şekilde sıralamaktadır:<sup>35</sup>

#### **Birinci Devhâ:** Yazıya ilişkin ilimler

1. **Şube:** Yazı sanatının keyfiyetine ilişkin ilimler
2. **Şube:** Müfret harflerin yazımına ilişkin ilimler

#### **İkinci Devhâ:** Lafızlara ilişkin ilimler

1. **Şube:** Müfret lafızlar ile ilgili ilimler
2. **Şube:** Mürekkebin lafızlar ile ilgili ilimler
3. **Şube:** Arabî ilimlerin fûrû’u (alt dalları)

#### **Üçüncü Devhâ:** Zihinlerde olandan bahseden ilimler

1. **Şube:** Akıl yürütmede hatadan koruyan âlet ilimleri: Mantık
2. **Şube:** Münâzara ve derste hatadan koruyan ilimler

<sup>32</sup> Taşköprülüzâde, *Miftâhu’s-sa’âde*, 1/74.

<sup>33</sup> “Devhâ” Arapça’da çınar gibi geniş dallı budaklı ağaç ve büyük gölgelik anlamındadır. (Bkz. Ebu’l-Fazl Muhammed İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, (Beyrût: Dâru Sâdır, ts.), 2/436.)

İlimler tasnifinde ağaç motifi Taşköprülüzâde’den önce de kullanılmıştır ancak Taşköprülüzâde’nin kullanımı bunlar içerisindeki en iyi uyarlamaya olabilir. İlim tasnifinde metaforlar ve ağaç motifi hakkında detaylı bilgi için bkz. Arıcı, “Temel Problemler Ekseninde *Tasnîfü’l-ulûm* ve *Enmüzeccü’l-ulûm* Literatürleri”, 42-45.

<sup>34</sup> Kutluer, “Miftâhu’s-Saâde”, 18.

<sup>35</sup> *Miftâhu’s-sa’âde*’deki ilimler tasnifi ile ilgili çalışmalar için ayrıca bkz. Apaydın, “İlimler Tasnifi ve Taşköprülüzâde”, 18-21; Ahmet Kâmil Cihan, “İlimler Tasnifi Bağlamında *Miftâhu’s-seâde* ile *el-Fevâidü’l-hakâniyye*”, *Taşköprülüzâde’de Bilgi, Bilim ve Varlık*, ed. İhsan Fazioğlu - İbrahim Halil Üçer (İstanbul: İlem Yayınları, 2020), 264-273; Hüseyin Adem Tülüce, “Taşköprülüzâde Ahmed Efendi’de İlimler Tasnifi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2021), 542-556.

#### **Dördüncü Devhâ: A'yâna ilişkin ilimler**

1. **Şube:** İlâhî ilim (metafizik)
2. **Şube:** İlâhî ilmin fûrû'u
3. **Şube:** Tabiî ilim
4. **Şube:** Tabiî ilmin fûrû'u
5. **Şube:** Tabiî ilmin alt dallarının fûrû'u
6. **Şube:** Riyâzî ilimler
7. **Şube:** Hendese ilminin fûrû'u
8. **Şube:** Hey'et ilminin fûrû'u
9. **Şube:** Aded ilmin fûrû'u
10. **Şube:** Musikî ilminin fûrû'u

#### **Beşinci Devhâ: Amelî hikmet**

1. **Şube:** Ahlak ilmi
2. **Şube:** Tedbîru'l-menzil (ev idaresi) ilmi
3. **Şube:** Siyâset ilmi
4. **Şube:** Amelî hikmetin fûrû'u

#### **Altıncı Devhâ: Şer'î ilimler**

1. **Şube:** Kıraat ilmi
2. **Şube:** Rivâyetü'l-hadis ilmi
3. **Şube:** Kur'ân tefsiri ilmi
4. **Şube:** Dirâyetü'l-hadis ilmi
5. **Şube:** Usûlü'd-din: Kelâm ilmi
6. **Şube:** Usûl-i fıkıh ilmi
7. **Şube:** Fıkıh ilmi
8. **Şube:** Şer'î ilimlerin fûrû'u

#### **Yedinci Devhâ: Bâtın ilimleri**

1. **Şube:** İbadetler
2. **Şube:** Âdetler
3. **Şube:** Mühlikât (Helâke götüren ahlâkî kötülükler)
4. **Şube:** Münciyât (Necâta ulaştıran erdemler)

Taşköprülüzâde'nin felsefî geleneği esas alarak yaptığı varlık temelli ilimler tasnifinde, fıkıh ve fıkıh usûlü ilimleri ayâna taalluk eden hakikî ilimlerin bir dalı olarak şer'î ilimler grubu içerisinde yer almaktadır. Şer'î ilimleri de kendi içerisinde sekiz gruba ayıran Taşköprülüzâde, bu ilimleri nakil ile olan ilişkileri açısından dört kısımda mütalaa etmektedir. Buna göre şer'î ilimler ya naklin bizzat kendisiyle ya menkûlün (naklin içeriğinin) anlaşılmasıyla ya menkûlün delil ile desteklenmesiyle ya da müstenbât delillerinden hüküm çıkarmakla ilişkilidir. Taşköprülüzâde bu dört kısmı da -ele aldığı konuları dikkate alarak- şer'î ilimlerin her biriyle irtibatlandırmaktadır. Buna göre; "kıraat ilmi" Hz. Peygamber'e (s.a.v) vahiy yoluyla gelen nakil ile, "rivâyetü'l-hadis ilmi" ise Hz. Peygamber'den (s.a.v) sâdır olan nakil ile ilgilenir. Menkûlün anlaşılması açısından Allah kelâmının anlaşılmasıyla ilgilenen ilim "Kur'ân tefsiri ilmi", Hz. Peygamber'in (s.a.v) kelâmının anlaşılmasıyla ilgilenen ilim "dirâyetü'l-hadis ilmi"dir. Menkûlün delil ile desteklenmesi görüşler ile ilgiliyse bununla "kelâm ilmi", fiiller ile ilgiliyse bununla da "fıkıh usûlü ilmi" ilgilenir. "Fıkıh ilmi" ise delillerden hüküm çıkarmak ile ilgilenir.<sup>36</sup> Tasnifte şer'î ilimlerin alt dalı olarak zikredilen fıkıh ve fıkıh usûlü ilimlerinin yeri böylece nakil ile olan irtibatları belirtilerek netleştirilmiştir.

Taşköprülüzâde *Miftâhu's-saâde'*nin girişinde şer'î ilimlerin konumuna, amacına ve nihai hedefine işarette bulunarak ebedi saadete ulaştıracak ilimlerin Cibril'in Hz. Peygamber'e (s.a.v) sorduğu sorularda gizli olduğunu belirtmiştir. Buna göre; "iman" sorusu ile İslam akâidinden bahseden usûlü'd-din yani kelâm ilmine, "islâm" sorusu ile haram ve helali konu edinen fıkıh ilmine, "ihsân" sorusu ile de imanın semeresi ve islâmın neticesi olan tasavvuf ilmine işaret vardır. Tefsir ve hadis ilimleri de sayılan bu ilimlerin içerisinde yer almaktadır ve ebedi saadete ulaştıracak ilimler de bunlardır.<sup>37</sup>

Taşköprülüzâde'nin ilimler tasnifine yönelik bir diğer önemli eseri olan *es-Seâdetü'l-fâhire'*de ise felsefî geleneğin izleri görülmekle birlikte başlıkların isimlendirme açısından *Miftâhu's-saâde'*dekinden farklı bir tablo ortaya çıkmaktadır. Taşköprülüzâde bu eserinde ilimleri üç devhâ'ya ayırmaktadır: Birinci devhâ, bizzat kendilerinin tahsil edilmesi amaç olmayıp başka

<sup>36</sup> Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-saâde'*, 2/5.

<sup>37</sup> Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-saâde'*, 1/5.

ilimlerin tahsiline vesile olan “alet ilimleri”dir ve bunlar da kendi içinde “Arapça lafzî alet ilimleri” ve “manevî alet ilimleri” olmak üzere iki şubeye ayrılmaktadır. İkinci devhâ, bizzat kendilerinin tahsili amaçlanan “itikâdî ilimler” olup kendi içinde “itikâdî şer’î ilimler” ve “hikemî itikâdî ilimler” olarak iki şubeye ayrılmaktadır.<sup>38</sup> Birinci “taraf” olarak gördüğü bu iki devhâyı aynı zamanda “nazarî ilimler” olarak niteleyen Taşköprülüzâde,<sup>39</sup> bunların karşısına ikinci taraf/üçüncü devhâ olarak “amelî ilimler”i yerleştirmektedir. Buna göre amelî ilimler ne bizzat kendilerinin tahsili amaçlanan ne de başka ilimlerin tahsiline vesile olan ilimlerdir. Bu ilimlerden amaçlanan, o ilmin muktezâsıyla amel edebilmektir.<sup>40</sup> Amelî ilimlerin bu durumları akıl ile bilinebiliyorsa “amelî hikmet”, Kitap, sünnet, icmâ ve kıyastan istinbât ediliyorsa “fıkıh ilmi” olarak isimlendirilir.<sup>41</sup> Taşköprülüzâde’nin bu tasnifinde fıkıh usûlü ilmi ikinci devhânın birinci şubesinde “itikâdî şer’î ilimler” başlığı altında yer almaktadır. Fıkıh ilmi ise amelî ilimlerin bir kısmı olarak tezâhür etmektedir. Buna göre fıkıh usûlü nazarî ilimlerden sayılırken fıkıh ilmi amelî ilimlerden sayılmaktadır. Taşköprülüzâde’nin bu tasnifinde de felsefî tasnif geleneğinin esas aldığı “nazarî-amelî ilim” ayrımı açıkça görülmektedir.

## 2.2. Dinî Gelenek Çizgisindeki Tasnifi

Taşköprülüzâde *er-Risâletü'l-câmia li vasfi'l-ulûmi'n-nâfia* isimli eserinde dinî tasnif geleneğine benzerlik gösteren bir ilimler tasnifi ortaya koymaktadır. İlimleri dinî ilimler ve diğer ilimler şeklinde ikiye ayıran Taşköprülüzâde, Kitap ve sünnette yer alan bilgilerle ilgilenen yani vahiy kaynaklı olan ilimleri “dinî ilimler (ulûmü'd-diniyye)” şeklinde,<sup>42</sup> bu kapsama girmeyenleri de “diğer ilimler” şeklinde<sup>43</sup> nitelemektedir. Dinî ilimleri de ilişkili olduğu konular

<sup>38</sup> Taşköprülüzâde İsmüddin Ebu'l-Hayr Ahmed Efendi, *es-Sa'âdetü'l-fâhire fi siyâdeti'l-âhire*, thk. - çev. Sami Turan Erel (İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2016), 50-51. Burada içeriği belirtmesi açısından sadece devhâ ve şubelere yer verilmiştir, ancak şubeler de kendi içerisinde kısımlara ayrılmakta ve alt başlıklarında birçok ilim dahil barındırmaktadır. Detaylı bilgi ve örnekler için mezkûr esere müracaat edilebilir.

<sup>39</sup> Taşköprülüzâde, *es-Sa'âdetü'l-fâhire*, 218-219.

<sup>40</sup> Taşköprülüzâde, *es-Sa'âdetü'l-fâhire*, 50-51.

<sup>41</sup> Taşköprülüzâde, *es-Sa'âdetü'l-fâhire*, 220-221.

<sup>42</sup> Taşköprülüzâde, *es-Sa'âdetü'l-fâhire*, 30-33.

<sup>43</sup> Taşköprülüzâde, *es-Sa'âdetü'l-fâhire*, 38-39.

itibariyle kendi içinde gruplandırarak altı ilim dalından bahsetmekte ve şöyle bir tasnif sunmaktadır:<sup>44</sup>

**1) Mükelleflerin fiilleriyle ilişkili olan ilimler:**

a) Kıssalar ve haberler yoluyla mükelleflerin fiillerine taalluk eden ilme “vaaz ve tezkîr ilmi” denir.

b) İktizâ ve tahyîr gibi şer’î hükümler yoluyla mükelleflerin fiillerine taalluk eden ilimler:

**b1)** Şer’î hükümlerin istinbâtına götürecek küllî kaideleri elde etmeyi konu ediniyorsa bu ilme “fıkıh usûlü ilmi” denir.

**b2)** Tafsîlî delillerden cüz’î hüküm istinbât etmeyi konu ediniyorsa bu ilme “fıkıh ilmi”, “şeriat ilmi”, “mezhep ilmi” denir.

**2) Mebde’ (yaratılış) ve meâd (ahiret) ile ilişkili olan ilimler:**

a) Sadece dinî inançları (akideyi) ortaya koymayı amaçlıyorsa bu ilme “itikad ilmi”, “usûlü’-d-din” denir.

b) İlâveten hakka karşı kibirlenenleri, dini inkâr edenleri ilzâm etmeyi de amaçlıyorsa bu ilme “kelâm ilmi” denir.

**3) Ahlak ile ilişkili olan ilimler** ise “tasavvuf ilmi”, “riyâzet ilmi”, “ahlâkî güzellikler (mekârimu’l-ahlâk) ilmi” şeklinde isimlendirilir.

Taşköprülüzâde dinî ilimler için yaptığı bu üçlü taksimi aynı zamanda “Rabbinin yoluna hikmetle, güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et...” ayetiyle<sup>45</sup> ilişkilendirmekte; “Rabbi’nin yoluna çağır” sözüyle mükâşefe ilmine, “hikmet” sözüyle usûlü’-d-din, usûl-i fıkıh, fıkıh ve tasavvuf ilimlerine, “güzel öğüt” sözüyle tezkîr ilmine, “onlarla en güzel şekliyle mücadele et” sözüyle de Kitap ve sünnetteki akideyi bidatçıların süslü sözlerinden, inkarcıların hıfâfelerinden koruyan kelâm ilmine işaret edildiğini ifade etmektedir.<sup>46</sup>

<sup>44</sup> Taşköprülüzâde, *es-Sa’âdetü’l-fâhire*, 30-33.

<sup>45</sup> en-Nahl 16/125.

<sup>46</sup> Taşköprülüzâde İsamüddin Ebu’l-Hayr Ahmed Efendi, *er-Risâletü’l-câmi’a li vasfi’l-ulûmi’n-nâfi’a*, thk. – çev. Murat Kaş (İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2016), 36-37.

Taşköprülüzâde dinî ilimleri tasnif ettiği bu kısımda aynı zamanda bu ilimlerin tertibi ile ilgili bilgiler de vermekte ve tasavvufî bilginin açığa çıkarıldığı “mükâşefe ilmi”ni en üst mertebeye yerleştirmektedir. Taşköprülüzâde'ye göre ders ve taallüm ile elde edilebilecek olan dirâsât ilminden maksat amele ulaştırması, amelden maksat da mükâşefe/verâset ilmine ulaştırmasıdır ve mükâşefe ilmi varılacak nihai hedeftir. Taşköprülüzâde, mükâşefe ilmini -her bir kelimesinin özenle seçildiği hissedilecek şekilde- şöyle tanımlamaktadır:<sup>47</sup>

*“Şeriat kandilinden alınan salih amellerde süreklilik, sünnette yer aldığı şekliyle latif mücâhedede devamlılık anlamına gelen tasavvuf ilmi bunu kararlılıkla sürdüren kişiye yüce ahlak, güzel melekeler ve iyi hasletler kazandırır. Bunlara sahip olan kişi de ancak ilimde derinleşenlerin bilebileceği hakikat sırlarının ve ancak Allah'ı bilenlerin marifet edebileceği inceliklerin kendisinde ortaya çıkmasına uygun hale gelir. Bu bilgiler sûfide inkişâf ettiğinde sûfî “ârif” ismini alır. İşte bu ilme “müşâhede ilmi”, “mükâşefe ilmi” ve “hakikat ilmi”, bazen de “verâset ilmi” denir...”*

Taşköprülüzâde, dinî ilim olarak zikrettiği bu altı ilmin dışında kalan ilimleri ise “diğer ilimler” şeklinde nitelemekte ve bunları da kendi içerisinde faydalı ilimlerin temelini oluşturup oluşturmaması açısından ikiye ayırmaktadır:<sup>48</sup>

- 1) **Faydalı ilimlerin ilkelerini/temelini (mebâdî') oluşturan ilimler:**
  - a) Bütün ilimlerin ilkesi olan ilimler: Arap dili ve ilgili ilimler
  - b) Sadece usûlü'd-din ve usûlü'l-fıkıh ilimlerinin temeli olan ilimler: Mantık ve ilgili ilimler
- 2) **Faydalı ilimlerin ilkelerinden olmayan fakat gündelik yaşamın düzenini sağlamada etkin olan ilimler:** “Tıp ilmi”, “matematik ilmi”, kaza ve siyaset ile ilgili ilimler ile uhrevî ilimlerin daha iyi öğrenilmesinde etkin olan birçok ilim.

Taşköprülüzâde dinî olsun ya da olmasın zikrettiği tüm bu ilimleri dünya ve ahiret açısından fayda sağladığı için faydalı ilimler şeklinde nitelemekte ve

<sup>47</sup> Taşköprülüzâde, *er-Risâletü'l-câmi'a*, 34-35.

<sup>48</sup> Taşköprülüzâde, *er-Risâletü'l-câmi'a*, 38-39.

bu açıdan da bu ilimleri ahiret ilmi olarak görmektedir.<sup>49</sup> Fayda açısından yaptığı bu tasnifin temelinde, elde edilen ilmin ahiret mutluluğuna ulaştırıp ulaştırmamasını yerleştirmekte ve ahiret mutluluğuna ulaştıranları faydalı ilim, ulaştırmayanları faydasız ilim olarak görmektedir. Nitekim sadece faydalı ilimlerin vasıflarından bahsettiği *er-Risâletü'l-câmi'a li vasfi'l-ulûmi'n-nâfia* (faydalı ilimlerin niteliklerini kuşatan risâle) isimli eseri de ilimleri faydalı-faydasız olarak ikiye ayırdığı bu tasnifine ışık tutmaktadır.

Taşköprülüzâde'nin dinî ilim geleneğini sürdüren bir benzer tasnifine *Miftâhu's-saâde*'nin satır aralarında da rastlanmaktadır. Yukarıda da zikredildiği üzere Taşköprülüzâde ilimleri yedi devhâya ayırdığı bu eserinde, eserin yaklaşık üçte birlik kısmını oluşturan ve ikinci "taraf" şeklinde nitelediği yedinci devhâda bâtınî ilimlerden bahsetmektedir. Bu bölümün ilk şubesi olan "ibadetler" bahsinde öncelikle "ilim" başlığını ele almakta ve burada ilimleri vasfı açısından "övülen ilim (el-ulûmü'l-mahmûde)" ve "yerilen ilim (el-ulûmü'l-mezmûme)" şeklinde tavsif etmekte, konuya başlarken de ilimleri yukarıdakine benzer bir tasnifle şer'î ve gayr-i şer'î ilimler olarak ikiye ayırmakta, sadece Peygamberlerden öğrenilen ilimlere şer'î ilim, akıl sahiplerinin idrakiyle ulaşılan ilimlere ise gayr-i şer'î ilim denilebileceğini ifade etmektedir. Taşköprülüzâde bu taksimde şer'î ilimlerin hepsini övülen ilim başlığı altına yerleştirmekte, bunları da usûl ve fûru olarak ikiye ayırmaktadır. Buna göre Kitap, sünnet, icmâ ve kıyas asıllardır. Fûru ise kendi içinde dörde ayrılmaktadır: a) Dünyevî: Fıkıh ilminin çoğu meselesi b) Uhrevî: Fıkıh ilminin bazı meseleleri ile kalbin halleri c) Mukadimeler: Lügat, nahiv, meânî, yazı gibi alet ilimleri d) Mütemmimeler: Kur'ân ilimleri açısından kıraat ilimi, tefsir ilmi, nasih-mensûh bilgisi, hadis ilimleri açısından râvîlerin isimlerini ve hallerini bilmek vb.

Taşköprülüzâde şer'î ilimlerin karşısına yerleştirdiği gayr-i şer'î ilimleri ise kendi içerisinde derecelendirmekte; tıp, matematik gibi dünya hayatının düzenini sağlamaya katkı sunan, bu yönüyle de sînâî faaliyetlere benzeyen ilimler ile insanların uğraşmayı güzel bulduğu faydalı ilimleri övülen ilim olarak nitelerken sihir, tılsım gibi dünya hayatının düzenine bir katkı sağlamadığı gibi bir de ifsâd eden ilimleri yerilen ilim olarak nitelemektedir. Bu

<sup>49</sup> Taşköprülüzâde, *er-Risâletü'l-câmi'a*, 38-39.



ilimlerin sırf ilim olmaları hasebiyle yerilmediğini aksine uğraşmanın dahi idrak edememesi, başkalarına ya da kişinin kendisine zarar vermesi gibi sebep olduğu sonuçlar açısından yerildiğini ifade etmektedir.<sup>50</sup>

Taşköprülüzâde'nin bu kısımda dikkat çektiği hususlardan biri de özü itibariyle övülmüş olan şer'î ilimlerin özünü kaybettiği anda yerilmiş ilme dönüşebileceği ve bu şekliyle sûreten övülmüş, manen yerilmiş ilim halini alabileceğidir. Taşköprülüzâde bu noktada fıkıh, ilim, tevhid, zikir ve tezkîr, şiir, şatah, tâmât,<sup>51</sup> hikmet gibi birçok ilim ve kavramdan örnekler vermektedir. Hem Taşköprülüzâde'nin konuya nasıl yaklaştığını göstermesi hem de bu makale özelinde ele alınan konu olması sebebiyle fıkıh ilmi ile ilgili zikrettiklerini şöylece aktarmak mümkündür: Taşköprülüzâde fıkıh ilminin başlangıçta ahirete ulaştırın, nefsin afetlerini ve amellerin mefsedetlerini bildiren, dünyanın hakirliğini ve buna mukabil ahiret nimetlerinin üstünlüğünü idrak ettiren, kalplerde korkuyu (havf) yerleştiren ilimlerden olduğunu ancak zamanında durumun böyle olmadığını aksine fıkıh ilminin bir takım garip fer'î meseleler ile hayret uyandıran (acâib) fetvâları bilmeye ve bunların zayıf yönlerine muttali olmaya, bunlarla ilgili sözlerin peşine düşmeye, talak, liân, selam, icâre gibi fer'î meseleleri dallandırıp budaklandırmaya hasredildiğini ifade etmekte; ilk asırlarda fıkıhın önceliğinin uhrevî işleri bilmek iken, dünyevî işleri bilmek buna tabi iken kendi yaşadığı zamanda tam tersi bir hal aldığını söylemekte ve aslında övülen bir ilim olan fıkıhın zamanla özünden uzaklaşmış bu gibi durumlarını fıkıhın yerilen kısmı olarak nitelemektedir.<sup>52</sup> Bu bilgiler aynı zamanda fıkıh ilminin o zamanki dönüşümü, pratikteki bazı tezâhürleri hakkında da kıymetli bilgiler sunmaktadır. Özü muhafaza edildiği takdirde övülen bir ilim olan fıkıh özünden uzaklaştıkça yerilen bir ilim halini almakta, insanlara ve topluma zarar vermektedir.

Taşköprülüzâde'nin dinî tasnif geleneğinin etkisinde değerlendirilebilecek olan ve ilmin vasıflarını esas alarak yaptığı "faydalı-faydasız", "övülen-

<sup>50</sup> Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 3/10-11. Buradaki şer'î-gayr-i şer'î ilim ayrımı ve içerikleri İmam Gazzâlî'nin tasnifiyle çok benzerdir. Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, 1/156-191.

<sup>51</sup> "Şatah" ve "tâmât" benzer anlamlarda kullanılmakta olup şer'î lafızların zâhirî manalarına aykırı sözler anlamına gelmektedir.

<sup>52</sup> Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 3/12. Taşköprülüzâde'nin bu konudaki yaklaşımı da İmam Gazzâlî'ninkine çok benzemektedir. Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, 1/185-208.

yerilen" ilim şeklindeki bu ikili tasnifleri de nihayetinde birbirine benzemekte, fayda sağlayan ilimler aynı zamanda övülen ilimler, zarar veren faydasız ilimler ise yerilen ilimler olmaktadır.

Taşköprülüzâde'nin gerek felsefî gerek dinî geleneği esas alarak yaptığı tüm bu tasnifler kendisinden önceki birikimi muntazam ve şümüllü bir şekilde yeniden şekillendirip tasnif ettiğini göstermektedir. Bu şekliyle her bir tasnif, her bir eserinde yer alan benzer ya da farklı ifadeler zâhiren farklı yaklaşımları yansıtıyor gibi görünse de esasında birbiriyle uyumlu, iç içe, birbirini tamamlayıcı ve bütünlüğü niteliktedir.

### 3. Taşköprülüzâde'de İlimler Tarihi Açısından Fıkıh ve Fıkıh Usûlü İlimleri

Taşköprülüzâde'nin ilimler tarihine dair en kapsamlı eseri *Miftâhu's-saâde* isimli eseridir. *es-Seâdetü'l-fâhira* ve *er-Risâletü'l-câmia* gibi bu alanda telif ettiği daha dar hacimli diğer eserlerinde de ilimler tarihi ile ilgili bilgilere rastlanmakla birlikte bu eserler daha ziyade ilimler tasnifi ile ilgilidir. *Miftâhu's-saâde* ise hem ilimler tasnifini hem de ilimler tarihini içeren şümüllü bir eserdir. Bu sebeple bu bölümün temel referansı *Miftâhu's-saâde* olacaktır.

Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-saâde*'de yedi devhâ halinde sıraladığı temel ilimlerin her birinin şubeleri, kısımları ve alt dalları ile birlikte 300'ü aşkın ilimden bahsetmektedir.<sup>53</sup> Bu ilimleri ele alırken genel olarak öncelikle ilmin tanımı, konusu, ilkeleri, amacı gibi genel bir giriş yapmakta, ardından da o ilim dalına ait eserler ve o ilim dalında öne çıkmış âlimler hakkında bilgi vermektedir. Hem bibliyografik hem de biyografik özellik barındıran eser bu şekliyle ele aldığı ilimlerin tarihine de ışık tutmuş olmaktadır.

Taşköprülüzâde'nin *Miftâhu's-saâde*'de yer verdiği yedili ilim tasnifinin altıncı basamağında şer'î ilimler, şer'î ilimlerin altıncı sırasında fıkıh usûlü yedinci sırasında ise fıkıh ilmi, son basamak olan sekizinci sırada ise fıkıh ve fıkıh usûlü de dahil zikredilen bu yedi şer'î ilmin fûrûu yer almaktadır. Bu bölümde Taşköprülüzâde'nin sıralamasına tabi olunarak önce fıkıh usûlü ilmi, ardından fıkıh ilmi ele alınacaktır.

<sup>53</sup> Kutluer, "Miftâhu's-Saâde", 18.

### 3.1. Fıkıh Usûlü İlimi

Taşköprülüzâde fıkıh usûlü ilminin tanımı, konusu, ilkeleri (mebâdi), amacı ve faydası hakkında şunları söylemektedir:<sup>54</sup>

**Tanımı:** Kendisiyle şer'î, fer'î hükümlerin tafsîlî, icmâlî ve yakînî delillerinden istinbâtının bilindiği ilimdir.<sup>55</sup>

**Konusu:** Şer'î, küllî delillerdir. Bu deliller şer'î, amelî hükümlerin nasıl istinbât edileceğini göstermesi bakımından fıkıh usûlünün konusudurlar.

**Mebâdii/ilkeleri/asılları:** Arapça ile bazı şer'î ve aklî ilimlerdir.

**Amacı:** Şer'î, fer'î hükümleri dört tafsîlî delilinden -Kitap, sünnet, icmâ, kıyas- istinbât melekesi kazandırmaktır.

**Faydası:** Şer'î, fer'î hükümleri doğru bir şekilde istinbât edebilmektir.

Taşköprülüzâde bu tanıtıcı genel girişten sonra Hanefî usûl âlimlerinden İmâm Cessâs'ın (v. 370) usûl eseriyle başlayarak fıkıh usûlü ile ilgili musanefâta ve bunların müelliflerine<sup>56</sup> yer vermektedir. Bu bağlamda 17 müellifi merkeze alarak bu müelliflerin fıkıh usûlü eserlerinden ve bu eserlerin şerhlerinden bahsetmektedir. Sıralamada büyük oranda kronolojiyi takip eden Taşköprülüzâde âlimler ve eserleriyle ilgili kısa bilgiler de vermektedir. Listede Hanefî âlimler sayıca çoğunlukta olsa da diğer mezheplerin âlimlerine de yer verilmiş ve fıkıh usûlü eserleri açısından mezhepsel bir ayrıma gidilmemiştir. Buna göre Taşköprülüzâde'nin fıkıh usûlü ile ilgili zikrettiği temel eserler şunlardır:<sup>57</sup>

#### 1) İmâm Cessâs (v. 370) – *Usûl*

<sup>54</sup> Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/183.

<sup>55</sup> هو علم يتعرف منه استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها الإجمالية يقينية

<sup>56</sup> Taşköprülüzâde müellifleri tanıtırken müelliflerin vefat tarihlerine ve yerine, tam ismine, nereli olduklarına, nerelerden/kimlerden ilim aldıklarına, meşhur diğer eserlerine yer vermektedir. Buradaki ve sonraki vefat tarihleri onun metinde zikrettiği tarihlerdir. Karışıklık olmaması için bu kısımdan itibaren metin harici verilen vefat tarihleri \* işareti ile belirtilecektir.

<sup>57</sup> Bkz. Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/183-193.

- 2) Ebû Zeyd ed-Debûsî (v. 430) - a) *Kitâbü'l-esrâr* b) *Takvîmü'l-edille* c) *Kitâbü'l-emedi'l-aksâ*
- 3) Fahrulislâm Pezdevî (v. 482) - *Usûl*: Bu eser üzerine pek çok şerh yazılmıştır. En meşhuru ve en güzeli Abdülaziz Buhârî'nin *Keşfü'l-esrâr'*ıdır.
- 4) Şemsüleimme Serahsî (v. 500 civarı) - *Usûl*
- 5) Âmidî (v. 631) - *Ahkâmü'l-ahkâm*
- 6) İbnü'l-Hâcib (v. 646) - a) *Münthehe's-suâl ve'l-emel* b) *Muhtasar* (*Münthehâ'*nın muhtasarı): Bu Muhtasar üzerine 10'dan fazla şerh yazılmıştır.<sup>58</sup>
- 7) İbnü's-Sââtî (v. 683) - a) *el-Kavâid* b) *el-Bedâi'*
- 8) Hâfızuddin en-Nesefî (v. 710) - *el-Menâr*<sup>59</sup>
- 9) Habbâzî (v. 691) - *el-Muğnâ*<sup>60</sup>
- 10) Ahsikesî (v. 644) - *Kitâbü'l-Müntehab*
- 11) Urmevî (v. 682) - *et-Tahsîl*
- 12) Fahrüddin Râzî (v. 606) - *el-Mahsûl*
- 13) Sadrüşşeria (v. 747) - a) *et-Tenkîh* b) *et-Tavzîh* (*Tenkîh'*in şerhi)
- 14) Sadeddin Teftâzânî (v. 792) - *et-Telvîh fî şerhi't-Tenkîh*
- 15) Molla Fenârî (v. 834) - *Füsûlü'l-bedâi' fî usûli's-şerâi'*
- 16) Kadı Beyzâvî (v. 641/685) - *Minhâcü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*
- 17) Molla Hüsrev (v. 885) - a) *Mirkâtü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl* b) *Mir'ât* (*Mirkât'*ın şerhi)

**Fıkıh usûlü ilmin alt dalları (fürû'u):** Taşköprülüzâde, mevzusu ya da yöntemi açısından fıkıh usûlüyle ortak noktaları olan şu dört ilmi fıkıh usûlünün alt dalı olarak zikretmektedir:<sup>61</sup>

**1) Nazar ilmi:** Taşköprülüzâde “nazar ilmi” ile “mantık ilmi”ni kastetmektedir. Bu ilmin ele aldığı konu sem'î delillerin halleri veya şer'î hükümlerin tanımlarıdır. Mantık ilminin fıkıh usûlü ile ortak noktası sem'î

<sup>58</sup> Bu şerhlerin isimleri ve Taşköprülüzâde'nin değerlendirmeleri için bkz. Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/187.

<sup>59</sup> Taşköprülüzâde *Menâr'*ın birçok şerhine ismen atıfta bulunmakta, bazılarıyla ilgili değerlendirme de yapmaktadır. Bkz. Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/188-189.

<sup>60</sup> Şerhler için Bkz. Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/189.

<sup>61</sup> Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/598-599.

delillerdir zira fıkıh usûlü, şer'î hükümleri sem'î delillerden istinbât eder. Deliller ya Kitap, sünnet, icmâ gibi sem'î'dir ya da kıyas gibi aklîdir. Aklî deliller kıyas metoduyla ve mantık kaideleriyle ele alınır. Bu açıdan da mantık kaidelerinin tümü olmasa da sem'î delillerden bahseden kısmı fıkıh usûlünün alt dalıdır.

**2) Münâzara ilmi:** Karşılıklı iki hasmın hallerini ele alan ilimdir. Bu ilim, hasımlar arasında doğrunun şüphesiz bir biçimde ortaya çıkması için tartışma düzenini sağlar. Taşköprülüzâde, münâzara ilminin esasında aklî ilimlerden olduğunu ancak bu durumun fıkıh usûlünün alt dalı sayılmasına engel teşkil etmeyeceğini söylemektedir. Münâzara ilmi ile fıkıh usûlü arasındaki ortak nokta ikisinin de mevzusunun deliller olmasıdır.

**3) Cedel ilmi:** Hangi konuda olursa olsun bir düşüncenin ispat edilmesi ya da çürütülmesidir (isbât ve hedm). Cedel de aklî ilimlerden fakat aynı zamanda fıkıh usûlünün de alt dalıdır. Zira bu ilmin de mevzusu delillerdir.

**4) Hilâf ilmi:** Cedel'in bir türüdür. Farklı fikhî mezhep sahipleri arasında cereyan eden cedele hilâf denir. Cedel çelişik delillerin maddesiyle ilgilenirken hilâf suretiyle ilgilenir. Taşköprülüzâde, Fahreddin Râzî'nin *Meâlim* isimli eserinin bu alanda yazılmış önemli eserlerden olduğunu söylemektedir.

### 3.2. Fıkıh İlmi

Taşköprülüzâde -bir önceki başlıkta işaret edildiği üzere- özünden uzaklaşmamış fıkıh ilmini övülen ve faydalı ilimlerden saymaktadır. Bu anlayışın uzantısı olarak hem fıkıh ile ilgili eserler hem de fıkıh ilminin tarihine ışık tutacak bilgiler içeren eserler telif etmiştir. Fıkıh tarihi açısından bakıldığında Taşköprülüzâde fıkıhın müstakil bir ilim dalı haline gelene kadar kazandığı anlamlardan, mezhep olgusundan ve mezhepleşme aşamalarından, klasik dönemden zamanına kadar uzanan süreçten bahsetmekte ve tüm bu anlatıların temeline önemli âlimleri ve eserlerini yerleştirmektedir.

Taşköprülüzâde fıkıh ilminin tanımı, konusu, mebâdii, amacı ve faydası hakkında şunları söylemektedir:<sup>62</sup>

**Tanımı:** Şer'î, fer 'î ve amelî hükümleri tafsîlî delillerinden istinbât edilmesi bakımından inceleyen ilimdir.<sup>63</sup>

<sup>62</sup> Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/194; Taşköprülüzâde, *es-Sa'âdetü'l-fâhire*, 220-221.

**Mebâdii:** Usûl-i fıkıh meseleleridir. Diğer şer'î ve Arabî ilimlerden de istifade eder.

**Amacı:** Şer'î amellere güç yetirebilme melekesi kazandırmaktır.

**Faydası:** Bu ilimle yapılan amelin şeriata uygun olmasıdır.

Taşköprülüzâde müstakil bir disiplin olarak fıkıh ilminin tanımını böyle yapmakla birlikte başka eserlerinde İmam Ebû Hanîfe'nin (v. 150/767)\* fıkıh tanımından hareketle kelimenin kapsamından bahsetmekte ve meşhur Hanefî usûlcülerinden Fahrüslâm Pezdevî'ye atıfta bulunarak bunu desteklemektedir. Buna göre Ebû Hanîfe'nin "kişinin lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesi" şeklindeki<sup>64</sup> "fıkıh" tanımı usûlü'd-dîn, usûl-i fıkıh, fıkıh ve tasavvuf ilimlerini kapsamaktadır. Nitekim Ebû Hanîfe'nin fıkıh-ı ekber ile ilgili meşhur eseri de usûlü'd-dîn ilmini fıkıh-ı ekber olarak isimlendirdiğine işaret etmektedir.<sup>65</sup>

Taşköprülüzâde *Miftâhu's-saâde* isimli eserinde fıkıh ilminin genel tanıtıcı şablonunu sunduktan sonra fûru fıkıhın gelişimini sağlayan mezhepsel sürece işaret edecek nitelikte dört mezhep imamının biyografilerine yer vermektedir. Eserin devamında tüm mezheplerin gelişim sürecine yer vermediği halde başlangıcında dört imama yer vermesi bu süreci fıkıhın teşekkülü açısından önemli bulduğunu göstermektedir. Taşköprülüzâde bu noktada bir mezhebe bağlanmayı meşru ve hatta gerekli gördüğünü de ifade etmektedir. Zira amelî ilimlerde gaye ve hedef zan elde edebilmektir, yakîne ulaşmak değildir. En kuvvetli delil olan Kitap ve sünnetin bile sübutu kat'î dahi olsa delâleti çoğunlukla zannîdir. Bu sebeple ictihada mahal olurlar. Bu noktada da kişinin dilettiği mezhebin veya müctehidin görüşünü alması caizdir. Aklın, sıhhatini kabul ettiği meşhur mezhepler ise Ebû Hanîfe, Mâlik (v. 179/795)\*, Şâfiî (v. 204/820)\* ve Ahmed b. Hanbel'in (v. 241/855)\* imamlık ettiği dört mezheptir. Bunlar içerisinde en doğru ve en evlâ olanı da Ebû Hanîfe'nin mezhebidir. Fer'î meselelerde belirli bir mezhebi taklid eden kişi mezhebinin doğru (savâb) ancak hataya da muhtemil olduğuna, muhalif mezhebin ise hatalı fakat savaba da muhtemil olduğuna hükmeder. Zira zannîliğin gereği budur.

63 هو علم باحث عن الأحكام الشرعية الفرعية العملية من حيث استنباطها من الأدلة التفصيلية

64 هو معرفة النفس ما لها و ما عليها

65 Taşköprülüzâde, *er-Risâletü'l-câmi'a*, 32-33.

İtikâdî meseleler ise fer'î meselelerin aksine zannî değil kat'îdirler. Bu sebeple de kişi itikâdî meselelerde mezhebinin kesin hak, muhalif mezhebin ise kesin hata olduğuna hükmeder.<sup>66</sup>

Mezhebe bağlılığı bu şekilde temellendiren Taşköprülüzâde, dört mezhep imamının biyografisini kronolojik olarak sunmakla birlikte ilk olarak İmam Ebû Hanîfe'yi zikretmesinin sebebinin sadece kronolojik değil ilaveten şeref ve fazilet bakımından da olduğunu belirtmektedir. Bu noktada İmam Ebû Hanîfe'nin üstünlüğüne delâlet eden hadis-i şerifler zikretmesi, İmam Mâlik ya da İmam Şâfiî'nin üstün olduğunu söyleyenlerin iddialarına cevap vererek kendi iddiasını ispatlama yoluna gitmesi mezhep taassubuyla hareket etmediğini göstermektedir.<sup>67</sup> Ancak eser boyunca Hanefîlik vurgusu bariz bir şekilde hissedilmektedir.

Âlimler ve eserler üzerinden fıkıh ilminin tarihsel gelişim sürecine ışık tutan Taşköprülüzâde, dört mezhep imamının biyografisinden sonra Hanefî mezhebinin teşekkülü ve gelişimini ele almaktadır. Bu bağlamda öncelikle mezhebin teşekkülünde söz sahibi olan önemli imamlara ve âlimlere sonra da mezhebin önemli klasik eserlerine yer vererek ilkin biyografik ardından bibliyografik bir sunumla bu süreci arz etmektedir. Âlimleri ele aldığı biyografik kısımda öncelikle Ebû Hanîfe'nin talebesi olan 9 Hanefî imamına<sup>68</sup>, sonra da 18 Hanefî meşâyihüne<sup>69</sup> yer vermektedir. Ardından eser merkezli bir sıralama ile fıkıh ilminde muteber kitapları zikretmektedir. Taşköprülüzâde'nin bu

<sup>66</sup> Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/194.

<sup>67</sup> Bkz. Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/196, 226-231.

<sup>68</sup> Bahsi geçen imamlar şunlardır: 1) İmam Ebû Yûsûf (v. 182), 2) İmam Muhammed eş-Şeybânî (v. 189), 3) Abdullah b. Mübarek el-Mervezî (v. 180), 4) Züfer b. Hüzeyl (v. 158), 5) Dâvûd b. Nusayr et-Tâî (v. 165), 6) Veki' b. Cerrâh (v. 199), 7) Ebû Amr Hafs b. Gıyâs (v. 194), 8) Yahyâ b. Zekerıyyâ (v. 184), 9) Hasan b. Ziyâd (v. 204). (Bkz. Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/234-257.)

<sup>69</sup> Bahsi geçen meşâyih şunlardır: 1) Ebû İsmail Hammâd İbnü'l-İmâm, 2) İsmail b. Hammâd (v. 212), 3) Yûsûf b. Hâlid, 4) Âfiye b. Yezîd, 5) Hibbân b. Ali, 6) Mendîl b. Ali, 7) Ali b. Müsehher, 8) Kasım b. Ma'n b. Abdurrahman, 9) Esed b. Amr b. Âmir, 10) Ahmed b. Hafs, 11) Nûh b. Ebî Meryem, 12) Halef b. Eyyûb, 13) Şeddâd b. Hakem, 14) Mûsâ b. Nasr, 15) Ebû Süleymân Mûsâ b. Süleymân, 16) Hilâl b. Yahyâ, 17) Ebû Abdullah Muhammed b. Semâa, 18) Ebû Mutî' Hakem b. Abdullah. (Bkz. Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/258-262.)

bölümü Mevlânâ Celâleddin Konevî (v. 672) ve Simavna kadısının oğlu Şeyh Bedreddin Mahmud (v. 823) gibi tasavvufî yönü baskın iki büyük âlimle sonlandırması ve onlar hakkında diğerlerine nazaran nispeten geniş bilgiler vermesi, haklarında övgü dolu sözler sarf ederek bu âlimlerin Hanefî mezhebini şereflendirdiğini ifade etmesi hem etkilendiği âlimleri hem de tasavvuf ve fıkıh ilişkisine bakış açısını göstermesi bakımından önemlidir.

Hanefî fıkıh tarihini bu şekilde tamamlayan Taşköprülüzâde, tüm âlimleri sayabilmenin mümkün olamayacağını söylemektedir. Çünkü Allah Teâlâ bu son şeriatı için doğudan batıya kadar tüm yeryüzünü her biri İsrailoğullarının Peygamberleri mertebesinde olan birçok âlimin envâr-ı ictihâdî ile pürnür eylemiştir. Öyleyse bize düşen tamah etmeyip imkân mertebesinde sayılan bu miktar ile yetinmektir. Zira bu, kenarına yaklaşmanın bile imkân dahiinde olmadığı sahilsiz bir denizdir.<sup>70</sup>

Taşköprülüzâde Hanefî mezhebinden sonra benzer bir usûlle Şâfiî mezhebine geçiş yapmakta ve yine aynı şekilde öne çıkan bazı isimleri teberrüken zikredeceğini söylemektedir. Böylece “salih kimseler anıldığında rahmet iner” sözünün fehvasınca İlâhî nurun inmesine, rahmet yağmurularının yağmasına sebep olacaktır.<sup>71</sup>

Taşköprülüzâde Şâfiî âlimlere yer verdiği kısımda da önce İmam Şâfiî ile doğrudan görüşen 39 Şâfiî âlimi, ardından da 64 meşhur Şâfiî âlimi ve eserlerini<sup>72</sup> zikretmektedir. Bu bölümü biyografik şekilde ele alan Taşköprülüzâde zikrettiği her bir âlimin kısa biyografisine ve eserlerine yer vermektedir. Sadece fıkıh ile ilgili eserlerini değil, önemli gördüğü diğer eserlerini de zikretmektedir. Şâfiî âlimlerin zikredildiği bu bölümde dikkat çeken hususlardan biri de İmam Gazzâlî’ye diğerlerine nispeten daha uzun yer verilmiş olmasıdır. Bu

<sup>70</sup> Taşköprülüzâde, *Miftâhu’s-sa’âde*, 2/289; Taşköprülüzâde İsmüddin Ebu’l-Hayr Ahmed Efendi, *Mevzûâtü’l-’ulûm*, çev. Kemâleddin Mehmed Efendi (Dersaadet: İkdâm Matbaası, 1313), 1/750.

<sup>71</sup> Taşköprülüzâde, *Miftâhu’s-sa’âde*, 2/289; Taşköprülüzâde, *Mevzûâtü’l-’ulûm*, 1/750.

<sup>72</sup> Zikredilen Şâfiî âlimler sayıca Hanefî âlimlerden çok olsa da eserin merkezinde yer almamakta ve fıkıh tarihi anlatısı onlar üzerinden kurulmamaktadır. Bu sebeplere ilaveten makalenin hacmi de göz önünde bulundurularak Şâfiî âlimlerin listesine yer verilmeyecektir. Şâfiî âlimler ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Taşköprülüzâde, *Miftâhu’s-sa’âde*, 2/289-368.



durum makale boyunca da belirtildiği üzere Taşköprülüzâde'nin İmam Gazzâlî'den büyük ölçüde etkilendiğini göstermesi açısından önemlidir.

Taşköprülüzâde gerek Hanefî gerek Şâfiî âlimleri zikrederken genellikle kronolojik sıra takip etmekle birlikte tek bir sistem kullanmamış, bazen alfabetik bazen yüzyıl açısından kronolojik, yüzyıl içerisinde alfabetik bazen de önemine binaen takdim-tehir yaparak karma bir usûl takip etmiştir. Taşköprülüzâde âlimleri alfabetik sıraladığında ise Hz. Peygamber'e (s.a.v) bir saygı ve muhabbet nişanesi olarak önce Ahmed ve Muhammed isimli âlimlere yer vermiştir.

Taşköprülüzâde, Osmanlı coğrafyasındaki hâkim mezhepleri göz önünde bulundurarak devletin resmî mezhebi olan, kendisinin de tabii bulunduğu Hanefî mezhebini fıkıh bölümünün merkezine yerleştirmiş, teberrüken bazı Şâfiî âlimlere de yer vermiş ancak diğer mezhep âlimlerine ve eserlerine değinmemiştir. Bu durum diğer mezheplerin etkisini önemsemediği ya da yok saydığı anlamına gelmemektedir, zira bölümün başında tarihsel sürece de ışık tutacak şekilde dört mezhep imamının biyografisine yer vermiştir. Onu buna iten sâiklerden biri de muhtemelen toplumda hâkim mezhebin Hanefîlik olması ve eserlerini sadece ansiklopedik bilgi toplamak amacıyla değil toplumda karşılık bulması ve döneminin ilim anlayışını yansıtması amacıyla telif etmesidir.

Taşköprülüzâde'nin fıkıh ilmini ve fıkıh ilminin alt dallarını ele aldığı bölümlerde kullandığı "beldemizde meşhur olan", "zamanımızın örfüne daha uygun olan", "mezhebimiz üzere olan" gibi ifadelerinden yaşadığı dönemi, mekânı ve şartları göz önünde bulundurduğu anlaşılmaktadır. Taşköprülüzâde böylece sadece tarihî süreci vermekle kalmayıp günceli de yakalayarak zamanındaki ilmî anlayışı, müfredâtı ve kabulü sonraki dönemlere aktarmış olmaktadır. Tüm bunlar Taşköprülüzâde'nin eserlerinin salt ansiklopedik mahiyette olmadığını, yaşadığı dönemin ihtiyacına ve konjonktürüne uygun güncel ve faydalı bilgiler ihtiva ettiğini göstermektedir.

**Fıkıh ilmin alt dalları (fürû'u):** Taşköprülüzâde şu beş ilmi fıkıh ilminin fürû'u olarak zikretmektedir:<sup>73</sup>

<sup>73</sup> Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/600-604.

**1) Ferâiz ilmi:** Ölenin terikesinin Kitap, sünnet ve icmâda belirlenmiş paylara göre hak sahiplerine taksiminin hallerini inceleyen ilimdir. Taşkoprülüzâde, ferâiz ilminin aslında fıkıh ilminin bir alt başlığı iken ulemânın itina göstermesi ve bu alanda eserler telif etmesi sebebiyle müstakil bir ilim dalı haline geldiğini ifade etmektedir. Taşkoprülüzâde bu alanda pek çok eser yazıldığını söyledikten sonra bunlar içerisinde özellikle *Muhtasaru's-Secâvendî* (v. 596)\* ve şerhlerinin kendi yaşadığı coğrafyada meşhur olduğunu belirtmekte; bu şerhlerden de Seyyid Şerif Cürçânî'nin (v. 816) ve Molla Fenârî'nin şerhlerini ayrıca zikredilmesi gereken eserler arasına dâhil etmektedir. Bu bilgiler, Taşkoprülüzâde'nin dönemindeki kabul görmüş eserlere ve müfredat kitaplarına dair güncel veriler sunması açısından da önemlidir.

**2) Şürût ve sicillât ilmi:** İhtiyaç duyulduğunda ihticâc edilmek üzere muamelatla ilgili şer'î hükümlerin yazılı belge ve defterlere nasıl işlendiğini inceleyen ilimdir. Lafzı itibariyle inşâ ilminin alt dallarından<sup>74</sup> sayılmakla birlikte içeriği itibariyle fıkıh ilminin alt dallarındandır. Taşkoprülüzâde, Muhammed b. es-Sâfî'nin<sup>75</sup> bu ilimle ilgili güzel bir eser telif ettiğini ancak Muhammed b. Eflâtûn'un (v. 735)\* eserinin<sup>76</sup> kendi yaşadığı dönemin örfüne daha uygun olduğunu ifade etmektedir.<sup>77</sup> Taşkoprülüzâde'nin iki eseri karşılaştırarak örfe uygunluk sebebiyle birini diğerine tercih etmesi de önemli ayrıntılardandır.

**3) Kazâ ilmi:** Kadılara mahsus olan âdâbı inceleyen ilim dalıdır. Taşkoprülüzâde, ulemânın kadılık müessesini önemseydiğini, bu sebeple de bu alanla ilgili pek çok müstakil eser telif ettiğini ifade etmekte, bu eserler

<sup>74</sup> Şürût ve sicillât ilmi şer'î hükümler ile ilgili kelimelerin inşâsını ele alması bakımından inşâ ilminin alt dalıdır (Bkz. Taşkoprülüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 1/272).

<sup>75</sup> *es-Sa'âdetü'l-fâhire*'nin mevcut tahkikli nüshasında bu isim yer almaktadır ancak incelenen kaynaklarda bu isimde bir müellifin şürût ve sicillât ile ilgili bir eserine rastlanamamıştır.

<sup>76</sup> Eserin ismi *İhtiyârâtü'l-ahkâm fî darûriyyâti'l-ahkâm*'dir (Bkz. TC. Kültür ve Turizm Bakanlığı (KTB), "Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı" (Erişim 20 Eylül 2022).

Kâtib Çelebi müellifin er-Rûmî ve el-Bursevî nispelerine sahip olduğunu ancak Eflâtûn ismiyle meşhur olduğunu belirtmekte ve vefat tarihini h. 735 yılı olarak vermektedir (Bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1047).

<sup>77</sup> Taşkoprülüzâde, *es-Sa'âdetü'l-fâhire*, 226-227.

arasından da en meşhurunun Hassâf'ın (v. 261) kitabı<sup>78</sup> olduğunu belirtmektedir.

**4) Marifetü hükmi's-şerâi' ilmi:** Taşköprülüzâde'ye göre fakihler şer'î hükümlerin taliliyle -delili ister Kitap, sünnet, icmâ gibi sem'î ister kıyas gibi aklî olsun- fazla ilgilenmemişlerdir. Bunun sebebi maksadın yeteri kadar hasil olduğunu düşünmelerinden ya da kulların anlamaktan aciz kalacaklarını bilmelerinden kaynaklanabilir. Bununla birlikte bazı fakihler taabbudî olmayan hükümlerin hikmetlerini çıkarmaya çalışmışlardır. Çünkü insan hükmün hikmetine muttali olduğunda parlak bir zihin ve mutmain bir kalp ile kabul edebilecektir. Bu sebeple az da olsa şeriatın hikmetlerini ve güzelliklerini elden geldiğince beyan etmeye çalışan eserler telif edilmiştir. Ebû Abdullah Muhammed b. Abdurrahman el-Buhârî'nin (v. 546/1151)\* *Mehâsinü's-şerâi' ve'l-İslâm* adlı eseri<sup>79</sup> bu alanda yazılmış faydalı ve kapsamlı eserlerden biridir.

**5) Fetâvâ ilmi:** Cüz'î vâkıalar hakkında fakihlerden sadır olan hükümleri rivayet eden ilimdir. Böylece kendilerinden sonra gelenler için kolaylık sağlanmış olur. Taşköprülüzâde, bu alanda Şâfiî, Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine göre yazılmış pek çok eserin mevcut olduğunu belirtmekte, “mezhebimiz üzere olan muteber bazı kitapları topluca zikredelim” diyerek bu eserlerden Hanefî mezhebine göre yazılmış bir kısmına işaret etmektedir. Bu kapsamda *Hidâye* ile yedi farklı *Câmiu's-sağîr* şerhini<sup>80</sup> saymakta, akabinde 63 eser daha listelemektedir.<sup>81</sup>

## Sonuç

İlmî faaliyetlerini Kur'ân ve sünnet merkezli geliştiren İslam ilim geleneği tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, tasavvuf gibi kendine has konu, kavram ve yöntemleri olan orijinal müstakil ilmî disiplinler oluşturmuştur. Tercüme faaliyetleriyle birlikte ilimler tasnifi eserleriyle karşılaşan İslam âlimleri kendi ilimlerini

<sup>78</sup> Eserin ismi *Edebü'l-kâdî* dir.

<sup>79</sup> Kitap “*Mehâsinü'l-İslâm ve Şerâi'u'l-İslâm*” ismiyle matbudur. Müellifin vefat tarihi için bkz. Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Kahire: Hicr, 1993), 3/214.

<sup>80</sup> Bu şerhlerin müellifleri: Hüsâmî, Burhânî, Sadrüşşehîd, Itâbî, Kâdihân, Timurtâşî ve Ebu'l-Leys.

<sup>81</sup> Liste için bkz. Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/602-604.

tasnif etmeye başlamış, bu bağlamda bir tarafta İslam filozoflarının bir tarafta din âlimlerinin oluşturduğu iki farklı tasnif sistemi ortaya koymuştur. Tasniflerinde amaç ve konuyu merkeze alan İslam filozofları ilimleri genelde amelî-nazarî şeklinde ikiye ayırırken kaynağı dikkate alan din âlimleri ise ilimleri genelde şer'î-gayr-i şer'î şeklinde ikiye ayırmaktadır. Her iki tasnif de nihayetinde akıl-vahiy arasındaki irtibatı tespit edebilmek ve varlığa dair kuşatıcı bilgiyi elde edebilmek amacına matuftur. İslam ilimler tasnifi geleneğinde Taşköprülüzâde'yi öne çıkararak ise her iki tasnif sistemini mezcederek kendine has orijinal bir tasnif ortaya koymasındır. Taşköprülüzâde'nin tasnif anlayışında özellikle İbn Sînâ, İbnü'l-Efkânî ve İmam Gazzâlî'nin etkileri açıkça görülmekle birlikte bu etki, onun tasnifinin özgünlüğüne hanel getirmemektedir.

Taşköprülüzâde'nin eserlerinde birden çok tasnif bulunmakla birlikte bunlar temelde felsefî geleneğin nazarî-amelî ilim şeklindeki ikili ayrımı ile dinî geleneğin şer'î-gayr-i şer'î ilim şeklindeki ikili ayrımına dayanmaktadır. Taşköprülüzâde'nin tasnifleri içerisinde en meşhur, en kuşatıcı ve en kapsamlı olanı varlığın dört mertebesi üzerinden yaptığı ilimler tasnifidir. Bu tasnifi aynı zamanda ilk ontolojik tasniflerden olması açısından da değerlidir. Taşköprülüzâde ağaç metaforuyla sembolize ettiği bu tasnifinde ilimleri büyük bir gövdeden çıkan yedi büyük dal (devhâ) ve onların alt dalları şeklinde tasvir etmiştir. Bu yedi büyük daldan bir tanesi de içerisinde fıkıh ve fıkıh usûlü ilimlerinin de yer aldığı şer'î ilimlerdir. Taşköprülüzâde'nin felsefî gelenekteki nazarî-amelî ilim şeklindeki ayrımına açıkça yer verdiği bir diğer tasnifinde ise fıkıh usûlü ilmi nazarî ilimlerden sayılırken fıkıh ilmi amelî ilimlerden sayılmaktadır.

İlimler tasnifini metafizik ilminin alt dalı olarak müstakil bir ilim dalı kabul eden Taşköprülüzâde bu alanda *Miftâhu's-saâde*, *Medînetü'l-ulûm*, *es-Saâdetü'l-fâhire* ve *er-Risâletü'l-câmia* isimli dört kıymetli eser telif etmiştir. İlimler tasnifine yer veren bu eserler aynı zamanda ilimler tarihini de ihtiva etmekte, ilimlerin geçirdiği merhaleleri de gözler önüne sermektedir. Bu eserlerden özellikle *Miftâhu's-saâde*, diğerlerine nazaran daha geniş hacimli olup ilimler tarihi açısından zengin ve kıymetli bilgiler içermektedir. Taşköprülüzâde bu eserinde, ele aldığı ilim dallarına dair konu, amaç, fayda, mebâdi gibi giriş bilgilerine yer verdikten sonra literatür ve âlim merkezli kronolojik bir tarihî seyir sunmaktadır. Taşköprülüzâde fıkıh ilmi bahsinde mezhebe

bağlılığın teorik alt yapısını oluşturduktan sonra mezhep imamları içerisinde en faziletlisinin Ebû Hanîfe olduğunu ifade ederek kendisinin de Hanefî mezhebine bağlı olduğunu belirtmektedir. Eserde fıkıh bahsi boyunca Hanefîlik vurgusu güçlü bir şekilde hissedilmekle beraber diğer mezhep imamlarının biyografilerine yer verilmesi, toplumda pratik karşılığı olan Şâfiî mezhebinin âlimlerine ve telifâtına değinilmesi ve hatta bunun bir bereket vesilesi sayılması Taşköprülüzâde'nin salt mezhep taassubuyla hareket etmediğini göstermektedir. Taşköprülüzâde'nin Hanefî fıkıh tarihi sürecini Mevlânâ Celâleddin Konevî ve Şeyh Bedreddin Simâvî gibi tasavvûfî yönüyle öne çıkan iki büyük âlimle tamamlaması da içinde bulunduğu tasavvûfî muhitin tesirine işaret etmektedir. Gerek tasavvuf ilmine yaklaşımı gerek eserlerinin içeriği ve telif yöntemi açısından Taşköprülüzâde'yi en çok etkileyen isimlerin başında İmam Gazzâlî gelmektedir. Taşköprülüzâde fıkıh ilmini mezhep temelli ele alırken fıkıh usûlü ilminde mezhep ayırımına gitmeyerek mezhep olgusunun teorik ilim olan fıkıh usûlünde değil pratik ilim olan fıkıhta anlam kazandığına işaret etmektedir.

İlimler tarihi açısından Taşköprülüzâde'nin eserlerini öne çıkaran hususlardan biri de dönemindeki ve muhitindeki müfredatı atıflarda bulunarak şöhret kazanan, kabul bulan eserleri kayıt altına almasıdır. Esasında her bir ilimler tasnifinin nihai gayelerinden biri de ilimler arasındaki hiyerarşiyi belirlemek ve bir eğitim müfredatı sunmaktır. Bu noktada hem talebe hem müderris ve hatta Bursa ve İstanbul kadısı olarak Osmanlı eğitim sisteminin içerisinde yer alan Taşköprülüzâde, döneminin eğitim müfredatına ve yöntemine ilişkin önemli bilgiler sunmakta, böylece ilimler tasnifini tarihi, hiyerarşisi ve müfredatıyla bir bütün olarak ortaya koymaktadır.

### Kaynakça

- Akgündüz, Said Nuri. "Osmanlı'da Ebû Hanîfe Algısına Bir Örnek Olarak Taşköprüzade'nin Mevzûâtı'l-Ulûm'u". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 343-371.
- Apaydın, Yunus. "İlimler Tasnifi ve Taşköprülüzâde". *Taşköprülüzâde Ahmet Efendi (1495/1561)*. ed. Ahmet Hulûsi Köker. 11-24. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbaası, 1992.

- Arıcı, Müstakim – Arıkan, Mehmet. “Prosopografik Bir İnceleme: Osmanlı'nın Âlimi Taşköprülüzâde, Çevresi, Kariyeri ve Telifatı”. *Taşradan Merkeze Bir Osmanlı Ulemâ Ailesi Taşköprülüzâdeler ve İsmüddin Ahmed Efendi*. ed. Müstakim Arıcı - Mehmet Arıkan. 1-162. İstanbul: İlem Yayınları, 1. Basım. 2020.
- Arıcı, Müstakim. “Temel Problemler Ekseninde *Tasnîfü'l-ulûm* ve *Enmûzecü'l-ulûm* Literatürleri”. *İlimleri Sınıflamak*. ed. Müstakim Arıcı. 13-61. İstanbul: Klasik, 2019.
- Bakar, Osman. *İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*. çev. Ahmet Çapku. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Bedir, Murteza. “İslâm Düşünce Geleneğinde Naklî İlim Kavramı ve İbn Haldûn”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 15 (2016), 5-31.
- Cihan, Ahmet Kâmil. “İlimler Tasnifi Bağlamında *Miftâhu's-seâde* ile *el-Fevâidü'l-hakâniyye*”. *Taşköprülüzâde'de Bilgi, Bilim ve Varlık*. ed. İhsan Fazıoğlu - İbrahim Halil Üçer. 263-283. İstanbul: İlem Yayınları, 1. Basım. 2020.
- Demir, Halis, “İlimler Tasnifi Literatürü Denemesi”. *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (Haziran 2019), 48-89.
- Duman, Ali. “Taşköprüzâde Ahmed Efendi ve Mevzu'âtü'l-Ulûm'da Yer Alan Usul ve Fıkh ile İlgili İlimler”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2004), 47-64.
- Fârâbî, Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed. *İhsâü'l-'ulûm*. thk. Osman Muhammed Emin. Kahire: Dârü'l-Fikrî'l-Arabî, 1949.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*. thk. Ali Muhammed Mustafa. 6 cilt. Dimaşk: Dârü'l-Feyhâ, 2010.
- Gökbilgin, M. Tayyib. “Taşköprüzâde ve İlmî Görüşleri”. *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 6/1-2 (1975). 127-138.
- Harizmî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Mefâtihu'l-'ulûm*. thk. İbrahim el-Ebyârî. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-Arabî, 1989.

- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed. *el-Mukaddime*. thk. Abdüsselâm eş-Şeddâdî. 3 cilt. Mağrib: Dârü'l-Beyzâ, 2005.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed. *Lisânü'l-Arab*. 15 cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Sînâ, Ebû Ali Hüseyin b. Abdillâh. *Mantıku'l- Meşrikiyyîn ve'l-Kasidetü'l-Müzdevce fi'l-Mantık*. thk. Baron Carra De Vaux. Bağdat: Beytü'l-Varrâk, 2010.
- İbn Sînâ, Ebû Ali Hüseyin b. Abdillâh. *er-Risâle fi aksâmi'l-'ulûmi'l-akliyye -Tis'u Resâil içinde-*. Kostantiniye: Matbaatü'l-Cevâib, 1298.
- İbnü'l-Efkâni, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. İbrâhim. *İrşâdü'l-kâsıt ilâ esne'l-makâsıt*. ed. Jan Justus Witkam. Leiden: Ter Lugt Pers, 1989.
- Karabulut, Ali Rıza. Taşköprülüzâde'nin Eserleri". *Taşköprülüzâde Ahmet Efendi (1495/1561)*. ed. Ahmet Hulûsi Köker. 113-131. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbaası, 1992.
- Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zünûn 'an esmâi'l-kütüb ve'l-fünûn*. haz. Şerefettin Yaltkaya, Rifat Bilge. 2 cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- KTB, TC. Kültür ve Turizm Bakanlığı. "Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı". Erişim 20 Eylül 2022. <http://yazmalar.gov.tr/eser/ihiyaratul-ahkam-fi-daruriyyatil-hukkam/175815>
- Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed. *el-Cevâhirü'l-mudıyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*. thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv. 5 cilt. Kahire: Hicr, 1993.
- Kutluer, İlhan. "İlim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/109-114. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Kutluer, İlhan. "Miftâhu's-Saâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/18-19. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Kutluer, İlhan. *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

- Sakallı, Talat. "Miftâhu's-Saâde ile İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn Münasebeti". *Taşköprülüzâde Ahmet Efendi (1495/1561)*. ed. Ahmet Hulûsi Köker. 65-80. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbaası, 1992.
- Şimşek, Murat. "İlimler Tasnifi Açısından Fıkıh ve Usûlü". *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin İlmî Mecmuası* 33 (2013). 61-80.
- Taşköprülüzâde İsmâüddin Ebu'l-Hayr Ahmed Efendi. *er-Risâletü'l-câmi'a li vasfi'l-'ulûmi'n-nâfi'a*. thk. - çev. Murat Kaş. İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Taşköprülüzâde İsmâüddin Ebu'l-Hayr Ahmed Efendi. *es-Sa'âdetü'l-fâhire fi siyâdeti'l-âhire*. thk. - çev. Sami Turan Erel. İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Taşköprülüzâde İsmâüddin Ebu'l-Hayr Ahmed Efendi. *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fi 'ulemâi'd-Devleti'l-'Osmâniyye*. nşr. Ahmed Suphi Furat. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1405/1985.
- Taşköprülüzâde İsmâüddin Ebu'l-Hayr Ahmed Efendi. *Mevzûâtü'l-'ulûm*. çev. Kemâleddin Mehmed Efendi. 2 cilt. Dersaadet: İkdâm Matbaası, 1313.
- Taşköprülüzâde İsmâüddin Ebu'l-Hayr Ahmed Efendi. *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fi mevzû'âti'l-'ulûm*. thk. Kâmil Kâmil Bekrî - Abdülvehhâb Ebu'n-Nûr. 3 cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Hadîse, 1968.
- Tülüce, Hüseyin Adem. "Taşköprülüzâde Ahmed Efendi'de İlimler Tasnifi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2021). 542-556.
- Türker, Ömer. "İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi". *İlimleri Sınıflamak*. ed. Müstakim Arıcı. 63-91. İstanbul: Klasik, 2019.
- Yığın, Adem. "Fıkıh Usûlünün İlimler Arasındaki Konumu". *Usul İslam Araştırmaları* 20/20 (2013). 7-46.
- Yıldırım, İlyas. "Taşköprüzâde'nin Eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye'sinden Bir Fıkıh Tarihi Okuması: Başlangıcından XVI. Asrın Ortalarına Kadar Osmanlı Ulemâsının Fıkıh İlmî Eserleri", III. *Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu*. ed. Ali Rafet Özkan. 211-234. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2016.





*tasavvur*

*tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal*

e-ISSN: 2619-9130

*tasavvur*, Aralık/December 2022, c. 8, s. 2: 915-958

**Okul Öncesi Öğretmenlerinin Okul Öncesi Dönemde Din Eğitimi Hakkındaki  
Görüşleri Üzerine Bir Araştırma**  
A Research on the Opinions of Pre-School Teachers about Religious  
Education in Pre-School Period

**Salih AYBEY**

Doç. Dr., Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi ABD,  
Associate Professor, Zonguldak Bülent Ecevit University,  
Faculty of Theology, Department of Religious Education  
salihaybey@beun.edu.tr.

**ORCID: 0000-0002-8361-5793**

**DOI:10.47424/tasavvur.1159644**

**Makale Bilgisi | Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Date Received:** 09 Ağustos / August 2022

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 11 Ekim / October 2022

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2022

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atıf / Citation:** Aybey, Salih. "Okul Öncesi Öğretmenlerinin Okul Öncesi Dönemde  
Din Eğitimi Hakkındaki Görüşleri Üzerine Bir Araştırma". *Tasavvur - Tekirdağ  
İlahiyat Dergisi* 8 / 2 (Aralık 2022): 915-958.  
<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1159644>

**İntihal:** Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.  
**Plagiarism:** This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.  
web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | [mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr)

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

CC BY-NC 4.0



## Öz

Okul öncesi dönem, çocuğun karakterinin şekillendiği, bütün özellik ve yeteneklerinin oluşmaya başladığı ve bunların kullanılabilirdiği bir dönemdir. Eğitim insan içindir ve temel amacı insanın bütün yeteneklerini ortaya çıkararak geliştirmek ve duygularının sağlıklı bir şekilde doyurulmasına katkı sunmaktır. Çocukta doğuştan var olan yüce bir varlığa inanma duygusunun ortaya çıkarılması ve eğitilmesi de eğitimcinin görevidir. Bu itibarla çocuğun bütün gelişim alanları gibi, gelişimin ayrılmaz bir parçası olan dini gelişiminin de birlikte desteklenmesi, gelişimin “bütünlük” ilkesi bağlamında dikkat edilmesi gereken önemli bir husustur. Dolayısıyla okul öncesi dönemde diğer bilgi ve beceriler kadar din eğitimi de gereklidir. Çocuğun içinde bulunduğu gelişim dönemi özelliklerini dikkate alarak, çocuğa uygun yöntem ve teknikleri kullanarak verilecek din eğitimi, hayatı boyunca çocuğa katkı sağlayabilecektir. Burada önemli olan husus, verilecek olan bu eğitimin pedagojik olarak temellendirilmesi ve diğer bilim dallarının verilerinden yararlanılmasıdır. Ne var ki, ülkemizde okul öncesi döneme ait öğretim programlarında çocuğun dini gelişim alanlarını desteklemeye yönelik herhangi bir kazanım bulunmadığı gibi, çocukların sorduğu dini kavramlara dair sorulara verilen cevaplar dışında herhangi bir din eğitimi faaliyeti de yer almamaktadır. İşte bu çalışmada okul öncesi dönemde din eğitiminin gerekliliği, önemi, muhtemel sonuçları, ilke ve yöntemlerinin neler olması gerektiği gibi pek çok husus okul öncesi öğretmenlerin gözünden kapsamlı bir şekilde ele alınacaktır. Nitel araştırma yöntemlerinden ilişkisel tarama modeli esas alınarak yapılan bu çalışma sonucunda, okul öncesi dönemde çocukların gelişim dönemleri dikkate alınarak din eğitimi verilmesinin uygun olacağı, din eğitimi verilmemesi durumunda çocuğun dini gelişim alanının eksik kalacağı gibi bazı sonuçlara ulaşılmış, konuyla ilgili bir takım önerilere de yer verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Din, Eğitim, Din Eğitimi, Okul Öncesi Eğitim, Çocukluk Dönemi.

## Abstract

The preschool period is a period when the character of the child is formed, all their qualities and abilities begin to be formed, and can be used. Education is for human, and its main purpose is to develop all the abilities of

a human by revealing them and to contribute to the healthy saturation of their emotions. It is also the duty of the educator to reveal and educate the child's innate sense of belief in a supreme being. In this regard, the joint support of the child's religious development, which is an integral part of development, as well as all areas of development, is an important aspect that should be considered in the context of the principle of "integrity" of development. Therefore, religious education is necessary in the preschool period, as well as other knowledge and skills. Taking into account the characteristics of the developmental period in which the child is located, religious education, which will be provided to the child using appropriate methods and techniques, will be able to contribute to the child throughout his/her life. The important thing here is that this education should be pedagogically based and the data of other branches of science should be used. However, in our country, there are no gains to support the religious development areas of the child in the curriculum of the preschool period, and there is no religious education activity other than the answers given to the religious questions asked by the children. In this study, many issues such as the necessity of religious education in the preschool period, its importance, possible consequences, what are its principles and methods will be discussed comprehensively from the point of view of preschool teachers in this study. As a result of this study, which was based on the relational scanning model, which is one of the qualitative research methods, some conclusions were reached such as that it would be appropriate to give religious education considering the developmental stages of children in the pre-school period, and that the religious development area of the child would be lacking in the absence of religious education.

**Keywords:** Religion, Education, Religious Education, Preschool Education, Childhood Period.

### Giriş

Kur'an'ın ifadesiyle dünyaya hiçbir şey bilmez olarak gelen<sup>1</sup> insan için eğitim, hayatının her anında ihtiyaçtır. Hiçbir şey bilmeyen ancak, bilme potansiyeli var olarak dünyaya gelen birey, bilgi ve davranışları doğumundan sonra öğrenecektir. Doğumuyla getirdiği bazı duygular olsa da bunlar bilgi

---

<sup>1</sup> en-Nahl, 16/78.

mertebesinde ve hayatın bütününe iyi ve bilgili bir insan olarak sürdürülmesi için yeterli değildir. Dolayısıyla eğitim, doğumla başlayan ve yaşam boyu devam eden bir süreçtir. Amacı, bireyin temel ihtiyaçlarını ve duygularını sağlıklı şekilde doyurmak, bireyin bütün yeteneklerini ortaya çıkarmak ve geliştirmektir. Bu sürecin belki de en önemli evresini insan beyninin ve sinir sisteminin en hızlı geliştiği (0-6) yaş dönemi oluşturur. Nitekim yapılan araştırmalar da, en yoğun öğrenmenin bu yaşlarda görüldüğünü, bu yaşlarda kazanılan tecrübelerin, bireyin sağlıklı bir kişilik yapısı oluşturmasında, inanç ve değer yargılarının şekillenmesinde, yeteneklerini verimli şekilde geliştirebilmesinde ve toplumda sorunluluk sahibi olabilmesinde oldukça etkili olduğunu göstermektedir.<sup>2</sup> Bu nedenle çocuğun zihinsel, duygusal, fiziksel, sosyal, dil ve psiko-motor davranışlarının gelişimi için okul öncesi eğitim dönemi son derece önemlidir.

Okul öncesi eğitimi, dünyada ve ülkemizde her geçen gün biraz daha üzerinde durulan bir konu olma özelliğini sürdürmektedir. İnsan hayatı, özellikle de çocukluk yılları çeşitli dönemlere ayrılmıştır. Her dönemin kendine has özellikleri var olup, söz konusu dönemler arasında eğitim açısından en önemli dönemin okul öncesi dönem olduğu konusunda pedagoglar birleşmiştir.<sup>3</sup> Konunun önemini anlayan ülkelerde çeşitli kurum ve kuruluşlar okul öncesi eğitimine yönelmişlerdir. Ülkemizde henüz arzu edilen seviyede olmasa da, rakamlar son zamanlarda ciddi ciddi anlamda bir yükselişin olduğunu göstermektedir.<sup>4</sup>

Okul öncesi eğitimi, çocukların zihinsel, duygusal, psikolojik ve ahlaki olmak üzere tüm gelişmelerini, toplumun kültürel değerleri doğrultusunda

---

<sup>2</sup> bk. Mustafa Köylü, "Çocukluk Dönemi Ahlak Gelişimi" *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 12 (2003), 69-87; Mustafa Önder, "Okul Öncesi Dönem Çocuklarının Aile Eğitimi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2011), 380; Aysegül Yiğit, "Çocuğun Gelişim Özellikleri ve İletişim İlkeleri Doğrultusunda Ailede Din Eğitimi", *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2006), 183.

<sup>3</sup> İsmail Sağlam, "Okul Öncesi Dönem ve Din Eğitimi", *Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu II* (Ankara: DİB Yayınları, 2013), 547-548.

<sup>4</sup> 1923-1924 eğitim-öğretim yılında okul öncesi eğitimdeki okul sayısı 80, bu okullara devam eden öğrenci sayısı 5.880 ve istihdam edilen öğretmen sayısı 136 iken, 2021-2022 eğitim öğretim yılı itibarıyla 1 milyon 225 bin 981 öğrenci, 93.302 öğrenci ile eğitim-öğretim devam etmektedir. <https://sgb.meb.gov.tr/www/resmi-istatistikler/icerik/64> (18.19.2022).

gerçekleştirmeye çalışan, duyguların gelişimini ve algılama gücünü artırarak akıl yürütme sürecinde çocuklara yardımcı olan ve yaratıcılığını geliştiren; çocukların milli, manevi, ahlaki, kültürel ve insani değerlere bağlılığını sağlayan; kendini ifade etmesine, öz denetimlerini sağlayabilmesine ve bağımsızlık kazanmasına olanak sağlayan, sistemli bir eğitim sürecidir.<sup>5</sup>

Okul öncesi dönemde çocuğun gelişimi hızlı ve karmaşık olmakla birlikte eşgüdümlü bir şekilde ilerlemektedir.<sup>6</sup> Bu dönemde temel gelişim alanlarından biri çocuğun bilişsel gelişimidir. Biliş, çocuğun kendisini ve çevresini anlamak için akıl yürütme, düşünme ve problem çözme gibi zihinsel faaliyetlerin işleme halidir. Piaget çocukların basitten karmaşığa doğru anlama faaliyetlerini sürdürdüklerini ve bunun dört aşamada geliştiğini ifade eder.<sup>7</sup>

Okul öncesi dönem, bir anlamda yetişkinliğin temellerinin atıldığı yerdir. Zira yetişkinliğe dair pek çok alışkanlığın, tutum ve davranışların temeli bu dönemde atılmaktadır. Bu dönemde çocuğun yaşadığı eğitim çevresi, burada geçirilen yaşantıların niteliği ve aldığı eğitim, çocuğun gelecek hayatını şekillendirecektir. Bu eğitim içerisinde din eğitimi de aynı şekilde çocuğun karakterinin şekillenmesinde, dini ilgi ve ihtiyaçlarının giderilmesinde oldukça önem arz etmektedir. Bu nedenle din eğitimi, genel eğitim içinde çocuğun bütün gelişim alanlarının desteklenmesi amacıyla vazgeçilemeyecek bir yere sahiptir. Çünkü çocuğun bu dönemde din eğitimi alması, kişilik gelişimine katkı sağlayacağı gibi, özdenetiminin gelişmesine, özgüvenin artmasına, top-

<sup>5</sup> Nadide Yılmaz, "Türkiye'de Okul Öncesi Eğitim", ed. Müzeyyen Sevinç, *Erken Çocuklukta Gelişim ve Eğitimde Yeni Yaklaşımlar* (İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, 2013), 12-17; Turgay Öntaş, "İdeolojinin Kültürel Yorumu Olarak Değerler ve Bir Değerler İdeolojisi Olarak Muhafazakârlık", *Değerler Eğitimi Dergisi* 14/31 (2016), 171-172.

<sup>6</sup> Geniş bilgi için bk. Haluk Yavuzer, *Bedensel, Zihinsel ve Sosyal Gelişimiyle Çocuğumuzun İlk 6 Yılı* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2001), 29-149; Maria Robinson, *Child Development From Birth to Eight-A Journey Through The Early Years* (New York: Open Universtiy Press, 2008), 14-16; Ayla Oktay, "Okul öncesi Dönem (3-6 Yaş)" *Ana-baba Okulu* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2004), 40-42.

<sup>7</sup> Bunlar 1) 0-2 yaş; duyumsal-devimsel dönem, 2) 2-7 yaş; işlem öncesi dönem; bu da kendi arasında a) 2-4 yaş, kavram öncesi dönem, b) 5-7 yaş; sezgisel evre olarak ikiye ayrılır 3) 7-11 yaş; somut işlem dönemi ve 4) 11 ve daha yukarı yaş; soyut işlem dönemidir. Bk. Jean Piaget, *The Principles of Genetic Epistemology* (New York: Roudedge & Kengan Paul Ltd., 2002), 21-23.

luma uyum sağlamasına ve en önemlisi de dine yönelik olumlu tutum kazanmasına katkı sağlamış olacaktır.<sup>8</sup>

Çocukta görülen dini ilgi ve ihtiyaç her ne kadar, fıtrî bir özellik taşısa da ortaya çıkabilmesi için aile ve okul gibi çevresel etkenlere ihtiyaç duymaktadır. Bu itibarla çocuğun eğitim yoluyla diğer ilgi ve ihtiyaçlarının giderilmesi nasıl bir “hak” ise, dini ihtiyaçlarının giderilmesi ve din duygusunun sağlıklı bir şekilde beslenmesi de aynı şekilde onun temel “hak”ları arasındadır. Çünkü din eğitimi bir ihtiyaçtır ve bu ihtiyacı karşılanamayan çocuk, çoğu zaman bu ihtiyacını başka şeylerle dolduracaktır. Dolayısıyla çocuğun bu ihtiyacını gidermek, doğuştan var olan dini duygu ve düşüncelerini filizlendirmek din eğitimi ile mümkündür.<sup>9</sup> Din eğitimi temelde iman, ibadet ve ahlak esaslarından oluştuğuna göre, bu dönemde çocuğun bu eğitimleri alması onun kişilik ve karakterinin oluşmasında, ileriki yıllarda sahip olacağı tutum ve davranışlarının şeklinin belirlenmesinde, dini duygu ve düşüncelerinin gelişmesinde son derece önemlidir.<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> Hayati Hökelekli, *Ailede Okulda Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitimi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 209.

<sup>9</sup> bk. Yıldız Kızılabdullah - Tuğrul Yürük, “Din Eğitimi ve Öğretimin Temelleri”, *Din Eğitimi*, ed. M. Köylü-N. Altaş (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 81-107; Yurdağül Konuk, *Okulöncesi Çocuklarda Dini Duygu'nun Gelişimi ve Eğitimi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 11; Mustafa Önder, “Türkiye’de Okul Öncesi Din Eğitiminin Temel Taşı: Prof. Dr. Beyza Bilgin”, *Dini Araştırmalar*. 23/58 (2020), 131; Mustafa Öcal, “Okulöncesi ve İlköğretim Çağı Çocuklarının Allah Tasavvurları Üzerine Bir Araştırma”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2004), 59-80; Şakir Gözütok, “Çocukta Dini ve Ahlaki Duyguların Eğitimi”, *KTÜ İlahiyat Fakültesi, Çocuk Sorunları ve İslam Sempozyumu*, (30 Eylül-2 Ekim 2005-Rize), 1-9;

<sup>10</sup> Geniş bilgi için bk. Abdurrahman Dodurgalı, *Ailede çocuğun Din Eğitimi* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998), 135; Zeynep Nezahat Cihandide, *Okul Öncesi Din ve Ahlak Eğitimi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2014), 15; Ahmet Koç, “Okul Öncesi Dönemde Ailede Çocuğun Din Eğitimi”, *Çocuk Sorunları ve İslam Sempozyumu*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2010), 629; Mustafa Tavukçuoğlu, “Okulöncesi Çocuğunun Eğitiminde Din Duygusu ve Din Eğitimi”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2002), 51-63; Cemil Oruç, “Okul Öncesi Dönemde Dini Duygunun Kökenleri ve Gelişimi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/3 (2010), 74-96; İsmail Sağlam, “Okul Öncesi Dönem ve Din Eğitimi”, *Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu II* (Ankara: DİB Yayınları, 2013), 547-561; Mehmet Emin Ay, “Okul Öncesi Dönemde Din Eğitimi”, *Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu II* (Ankara: DİB Yayınları, 2013), 567-579. Muhammed Ali Yazıcıbaşı,

Ne var ki Milli Eğitim Bakanlığı'nın 2013 yılında son şeklini verdiği 36-72 aylık çocuklar için okul öncesi eğitim programında çocuğun dini ve manevi gelişimi ile ilgili kazanımların yer almadığı, aynı zamanda devlet anaokullarında ve okul öncesi eğitim-öğretim kurumlarında din eğitimine yönelik amaç ve hedefler belirlenip uygulanmadığı görülmektedir.<sup>11</sup> Ahlak eğitimi açısından sadece çocuğun sosyal gelişimini destekleyici bazı davranış kalıplarının öğretimi hedeflenmekte, din eğitimine hiç yer verilmemektedir. Çocukların bu alanla ilgili sorularına istinaden, öğretmenin verdiği cevaplar doğrultusunda bir din eğitimi söz konusu olmaktadır.<sup>12</sup> Hâlbuki Milli Eğitim Temel Kanunu'nun 2. maddesi içerisinde çocuğa milli, ahlaki, insani, manevi ve kültürel değerlerin aktarılması ve benimsetilmesi amaç olarak belirlenmiştir.<sup>13</sup>

Bu maddeye bağlı olarak okul öncesi eğitimde, din eğitimine yönelik amaç ve hedefler belirlenerek bu eğitim verilebilir. Nitekim ülkemizde, okul öncesi dönemde değerler eğitimi adı altında din eğitimi veren resmi veya gayri resmi statüde hizmet veren özel anaokullarının varlığı bilinmektedir. Bunun yanında, toplumumuzun büyük bir kesiminin özellikle okul öncesi dönem için din eğitimi talebinin oldukça yüksek düzeyde olduğu da bir gerçektir. Bu konuda yapılan çalışmalar Türkiye'deki orta ve alt gelir grubuna sahip olan insanların bütçelerini zorlasa da çocuklarına okul öncesi dönemde din eğitimi aldirmek için özel anaokullarını tercih ettiğini göstermektedir.

Diyanet İşleri Başkanlığı, okul öncesi dönemde din eğitimi talep eden halkın beklentilerine cevap vermek amacıyla 2013 yılında 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarını hizmete açmıştır. Açılan bu kurslar halk tarafından "okul

---

"Çocukluk Döneminde Din ve Din Eğitiminin Çocuklara Kazandırdıkları", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2017), 309-326.

<sup>11</sup> 1-3 Aralık 2021 tarihleri arasında "Eğitimde Fırsat Eşitliği" ana temasıyla Ankara'da toplanan 20. Milli Eğitim Şurası'nda alınan 128 tavsiye kararından biri de "Okul öncesi öğretim programında çocuğun gelişim düzeyi dikkate alınarak din, ahlak ve değerler eğitimi yer almalıdır" şeklinde yer alan bir maddedir. Bu bağlamda, şu ana kadar okul öncesi din eğitimine yönelik yeterli bir imkân bulunamasa da bu alanda var olan ihtiyacın görüldüğü ve kısa süre içerisinde bu ihtiyacı gidermeye yönelik çalışmaların yapılacağı sonucuna ulaşabiliriz.

<sup>12</sup> Cihandide, *Okul Öncesi Din ve Ahlak Eğitimi*, 15.

<sup>13</sup> bk. 1739 Sayılı Milli Eğitim Temel Kanunu, Madde 2, <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.1739.pdf>.



öncesi din eğitimi veren eğitim kurumları” olarak algılanmış ve yoğun talep görmüştür. Her ne kadar öğreticilerin formasyon eksikliği, fiziki şartların yetersizliği, eğitim programının bütün gelişim alanlarını eşit oranda desteklenmemesi vb.<sup>14</sup> gibi problemler olsa da yoğun talebe bağlı olarak kursların sayıları her geçen yıl arttırılmıştır.<sup>15</sup>

Eskiye nazaran günümüzde çocuğun daha erken bir yaşta okul ile tanışıyor olması, çocuğun dini gelişiminde okul öncesi kurumlara da bazı sorumluluklar yüklemiştir. Nitekim araştırmaların sonuçları okul öncesi eğitime devam eden çocuklarla etmeyenler arasında gelişme ve beceri gibi pek çok alanda önemli farkın olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>16</sup> Dolayısıyla diğer gelişim alanlarında olduğu gibi, gelişimin ayrılmaz bir parçası olan dini gelişimin desteklenmesi ve kurumların aktif rol alması önem arz etmektedir.<sup>17</sup> Ne var ki, ülkemizde okul öncesi dönemde din eğitiminin yeri, hangi kurum bünyesinde verileceği, kim tarafından ve nasıl verileceği gibi sorular tam olarak cevap bulamamaktadır. Bununla birlikte, okul öncesi dönemde din eğitimine halkın belirli bir kesiminin talebi de bulunmaktadır. Bu talebin ise çocuğun gelişim düzeyi dikkate alınarak uygun bir programla devlet okulları bünyesinde karşılanması oldukça önemlidir.

İşte bu çalışmada Türkiye’de okul öncesi dönemde din eğitimi gibi önemli bir konunun öğretmenlerinin gözüyle kapsamlı bir şekilde ele alınması hedeflenmektedir. Bu doğrultuda okul öncesi öğretmenlerinin, çocukların gelişim dönemlerini dikkate alarak din eğitimi konusundaki düşünceleri ve ço-

---

<sup>14</sup> Salih Aybey, “4-6 Yaş Grubu Kur’an Kurslarının Eğitim-Öğretim Faaliyetleri ve Problemleri (Zonguldak İli Örneği), *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2019), 207-240; Mehmet Korkmaz, 4-6 Yaş Kur’an Kurslarında Din Eğitimi (Kayseri, Kimlik Yayınları, 2019), 40-166; Teceli Karasu, “Kur’an Kursu Öğreticilerine Göre Okul Öncesi Dönemde Din Eğitimi: Muş İli Örneği”, *İlahiyat tetkikleri dergisi* 51 (2019/1): 479-500.

<sup>15</sup> 2021 yılında 4 bin 437 kursta 4-6 yaş grubu çocuklara yönelik eğitim-öğretim yapılmış, bu kurslarda toplam 8 bin 441 öğretici görev almış ve kurslarda 90.657 erkek, 91.151 kız olmak üzere toplam 181.808 öğrenci eğitim görmüştür. Bk. DİB, *Faaliyet Raporu 2021*, 93. <https://stratejigelistirme.diyaret.gov.tr/Faaliyet%20Raporu.pdf>.

<sup>16</sup> Jeffrey Trawick Swith, *Erken Çocukluk Döneminde Gelişim- Çok Kültürlü Bir bakış Açısı*, çev. Berrin Akman (Ankara: Nobel Yayınları, 2014), 42.

<sup>17</sup> Fatih Çınar, *Öğretmenlerine ve Velilerine Göre Okul Öncesi Dönemde Din Eğitimi* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2016), 196.

okulların din eğitimine duydukları ihtiyaç belirlenmeye çalışılmıştır. Ayrıca okul öncesi dönemde din eğitimi bağlamında verilen bazı değerlerin çocuklar üzerindeki etkisi ve kalıcılığı hakkında öğretmenlerin düşünceleri de tespit edilerek din eğitiminin hangi ilke ve yaklaşımlar doğrultusunda verilebilirliği saptanmaya çalışılmıştır.

### 1. Çalışmanın Amacı ve Önemi

Eğitim, insanı bütün yönleriyle geliştirmeyi hedefleyen ve hayat boyu süren bir çabadır. Dolayısıyla eğitimin temel hedefi, bireyin zekâ, ruh ve duygularının eğitilmesi ve dengeli kişilik geliştirmesine katkı sağlamaktır. Okul öncesi dönem çocuğun kişilik ve karakterinin büyük kısmının şekillendiği, dini duygu ve düşüncenin en yoğun yaşandığı dönemdir. Buradan hareketle bu araştırma ile okul öncesi dönem çocuklarının din eğitimine duydukları ihtiyacın ortaya konulması ve öğretmenlerin bu konudaki görüşlerinin tespit edilmesi, bu görüşlerin bilimsel verilerin ışığında yorumlanması suretiyle ülkemizde okul öncesine yönelik din eğitiminde atılacak adımlarda yol gösterici olması amaçlanmaktadır. Böylece okul öncesi dönemde din eğitiminin gerekliliği ve verilebilirliği de ortaya çıkarılmış olacaktır.

Ülkemizde okul öncesi din eğitimi konusunda yapılan akademik araştırmaların sayısı oldukça kısıtlı<sup>18</sup> olduğu gibi, yaygın olarak kullanılan bir okul öncesi eğitim yaklaşımı da mevcut değildir. Öte yandan, halkın belirli kesimi okul öncesi dönemde din eğitimi talep etmekte ve devlet okullarında bu talebe cevap verilememektedir. Bu durum neticesinde, Diyanet İşleri Başkanlığı geliştirilmesi gereken bir takım yönleriyle birlikte, 4-6 yaş Kur'an kursları açılmıştır. Dünyada örnekleri görüldüğü gibi,<sup>19</sup> okul öncesi din eğitimi, okul öncesi Türkçe veya matematik eğitimi gibi okul öncesi öğretmenleri tarafından okul öncesi eğitim kurumlarında diğer branşlarla bütünleşik olarak verilebilir. Bu noktada çalışmanın, a) okul öncesi öğretmenlerinin görüşlerinin ve beklentilerinin tespit edilmesine ve çocukların din eğitimi ihtiyaçlarının orta-

<sup>18</sup> bk. Kibar Aktın, Melek Karakaya, Zeynep Türk, Yeşim Aslan "Öncesi Dönemde Farklı Kültürlerin Öğretimine Yönelik Uygulamalı Bir Çalışma" *Uluslararası Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 4 (2015), 258 - 277.

<sup>19</sup> Bu alanda yapılan araştırmalar, çalışmamızın ilgili alanlarında zikredilecek ve sonuçlarından bahsedilecektir.

ya çıkarılmasına, b) okul öncesi dönemde din eğitimine yönelik farkındalığın artmasına, c) okul öncesi dönemde din eğitimi alanında kısıtlı olan bilimsel literatüre, d) okul öncesi döneme ait çalışma yapan akademisyen ve uzmanlara olduğu kadar, Milli Eğitim Bakanlığı, Diyanet İşleri Başkanlığı ve özel okul öncesi eğitim kurumlarında görev yapanlara da katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

## 2. Çalışmanın Yöntemi

Bu çalışma nitel bir araştırmadır. Araştırmanın modelinde ilişkisel tarama modeli esas alınmıştır. Tarama modeli, geçmişte veya halen var olan bir durumu olduğu gibi betimlemeyi amaçlayan araştırma yaklaşımlarıdır. Bu modele göre, araştırmaya konu olan birey, olay ya da nesneyi olduğu gibi kendi koşulları içinde tanımlamaya çalışmaktadır. Onlar üzerinde herhangi bir değiştirme ve etkileme yapılamaz.<sup>20</sup> Bununla birlikte amaçları bakımından araştırmalar; açıklayıcı, betimleyici ve keşfedici olmak üzere üçe ayrılır. Bu araştırma var olan bir durumu saptayarak tasvir ve tarif ettiği için betimleyici bir nitelik taşımaktadır.

Araştırma dokümantasyon ve yarı yapılandırılmış görüşme teknikleriyle gerçekleştirilmiştir. Önceden belirlenmiş birtakım soruların görüşülen kişiye sistematik bir biçimde uygulanması şeklinde gerçekleşen yarı yapılandırılmış görüşme, alınan cevaplara bağlı olarak daha önceden belirlenen soruların dışında da soruların sorulabilmesidir.<sup>21</sup> Yarı yapılandırılmış görüşme, hem belirlenen soruları cevaplamaya hem de konuyla ilgili derinlemesine bilgi alabilmeye imkân sağlar.<sup>22</sup> Çalışmamızda kullanılan doküman incelemesi yöntemiyle de görüşme verilerinin desteklenerek araştırılması hedeflenen olgu ya da olguların, yazılı materyallerin analiz edilerek araştırma sorularının değerlendirilmesi amaçlanmıştır.

---

<sup>20</sup> Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar, İlkeler, Teknikler* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2008), 77.

<sup>21</sup> Howard Lune-Bruce L. Berg, *Qualitative Research Methods for the Social Sciences* (California: Pearson Education, 2017), 23.

<sup>22</sup> Ebru Kılıç Çakmak vd., *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi, 2012), 42-43.

Çalışmanın evrenini 2021-2022 eğitim-öğretim yılında Zonguldak'ta görev yapan okul öncesi öğretmenleri oluşturmaktadır. Çalışmamızda nitel araştırma örneklem seçimi tekniklerinden amaçlı örneklem seçimi kullanılmıştır. Çalışmanın örneklem grubunu Zonguldak merkez, Ereğli ve Çaycuma ilçelerinde Milli Eğitim'e bağlı olarak görev yapan 33 okul öncesi öğretmeni (Zonguldak 16; Çaycuma 6; Ereğli 11) oluşturmaktadır (bkz. EK 1). Mülakatlar, alınan izinler doğrultusunda 2021-2022 eğitim-öğretim yılında tamamen gönüllülük esasına dayalı olarak gerçekleştirilmiştir. Bu bağlamda görüşme talep edilen okul öncesi öğretmenlerden 7'si görüşme isteğimizi kabul etmemiştir. Elde edilen verilerin analizinde içerik analizi yöntemi kullanılmıştır. Çalışma gurubumuzda yer alan eğitimcilerin biri dışında tamamı kadın öğreticilerden oluşmaktadır. Öğretmenlerle görüşmeler, görüşmede bulunma sırasına göre Ö1, Ö2, Ö3,... şeklinde kodlanmıştır.

### 3. Bulgular ve Değerlendirme

Çalışmanın bu başlığı altında, okul öncesi öğretmenlerin okul öncesi din eğitimi hakkındaki görüşleri verilmiş, elde edilen bulgular yapılan diğer çalışmaların sonuçlarıyla birlikte değerlendirilerek beş başlık altında aşağıda sunulmuştur.

#### 3.1. Okul Öncesi Programda Din Eğitiminin Yeri

Çocuk psikolojisi üzerine son yıllarda yapılan araştırmalar, kişiliğin temel özelliklerinin bireyin yaşamının sihirli yılları olarak adlandırılan çocukluk döneminde atıldığını, çocuğun hayat boyunca bu dönemde aldığı bilgi ve telkinlerin etkisinde olduğunu göstermektedir. Bu nedenle diğer eğitim alanlarında olduğu gibi, ileride elde edilecek dini anlayışa hazırlık dönemi olması nedeniyle din eğitimi için de en önemli yıllar çocukluk dönemleridir.<sup>23</sup> Bu bağlamda okul öncesi dönemde din eğitimi konusunda öğretmenlere sorulan ilk soru "Sizce okul öncesi dönem çocuklarına din eğitimi verilmeli mi, programda yer almalı mıdır? Bu konuda ne düşünüyorsunuz?" şeklindeki sorudur. Katılımcıların bu konudaki görüşleri üç başlık altında değerlendirilmiştir

##### 3.1.1. Okul Öncesi Öğretmenlerinin Din Eğitimi Hakkındaki Görüşleri

<sup>23</sup> Mualla Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 43.

Katılımcıların verdiği cevaplar analiz edildiğinde; okul öncesi öğretmenlerin büyük bir çoğunluğunun (n=25; %76) okul öncesinde din eğitimine yönelik olumlu yönde bir tutum içinde oldukları görülmektedir. Bununla birlikte bazı öğretmenlerin din eğitimi için bu dönemdeki çocuğun gelişim özelliklerinin uygun olmadığı, din eğitimi verilmesi durumunda bazı sorunların yaşanabileceği, bu nedenle belli bir yaş döneminden sonra verilmesinin daha uygun olacağı şeklinde yaklaşımların olduğu görülmüştür. Konu ile ilgili olumlu tutum sergileyen katılımcıların bazılarının görüşleri aşağıdadır.

Ö14: *“Naçizane kanaatim din eğitiminin bu dönemde de verilmesi şeklindedir. Yapılan araştırmalarda çocuğun karakterinin %60-70’inin altı yedi yaşlarına kadar şekillendiğinden bahsediliyor. Bu doğruysa –ki doğrudur, çünkü atasözümüz var değil mi? ‘Yedisinde ne ise yetmişinde de o olur’ diye- o zaman milli eğitimin arzu ettiği milli ve ahlaki değerlere sahip nesil yetiştirmek için din eğitiminin dört, beş yaşlarından itibaren verilmesi gerektiğini düşünüyorum. Tabi ki bu benim düşüncem. Büyükelimiz nasıl bir yol izlerlerse onlara tabi oluruz.”*

Ö7: *“Evet bu dönemde din eğitimi verilmesi lazım. Gerçi doğrudan din eğitimi olmasa da bizim programımızda zaten doğruluk, sevgi, saygı vb. değerler var. Onları öğretiyoruz zaten. Tabi din eğitimi soyut konular olduğu için çocukların anlayabileceği şekilde somutlaştırarak verilmesi lazım.”*

Ö23: *“Çok abartmadan din eğitimi verilmesi lazım. Din eğitiminin temel kavramları uygun şekilde verilmelidir.”*

Ö3: *“Valla bize çocukken hep korkmayı öğretiler, hep korkuyla eğitim verdiler. Ben bu tür eğitime karşıyım. Bu nedenle din eğitimi verilmeli midir? Evet verilmelidir. Ancak din eğitimi korkutma değil, sevdirme yöntemiyle verilmelidir. Yine günah olan değil sevap olan, cehennem değil cennet gibi güzelliklerle çocuklara din eğitimi verilebilir.”*

Ö10: *“Din eğitiminin verilmesi gerektiğini düşünüyorum. Ama ahiret, ölüm gibi çocukların anlayamayacağı konulara girmeden Allah inancı, peygamber inancı, peygamberimizin hayatından örneklerle verilebilir. Ailelerdeki yanlış din eğitimlerini biz burada görüyoruz. Geçen yıl bir öğrencim ‘Yemeğimizi yemesek Allah bizi yakarmı?’ diye sormuştu. Ben çok etkilendim. Annesinin çocuğa yemeğini yemesi için bu şekilde baskı yaptığı anlaşılıyor. Bu ne eğitim ne de din eğitimidir. Ben uygun bir şekilde açıklamaya çalıştım, ama böyle bir problem var. Din eğitimi verilmeli ancak”*

*öncelikle hangi yöntemle ve nasıl verileceği tespit edilmeli. Yoksa kaş yapalım derken göz çıkarabiliriz."*

Okul öncesi dönemde din eğitimi verilmesine yönelik olumsuz tutum sergileyen öğretmenlerden bazılarının görüşleri ise şunlardır:

Ö17: *"Verilme taraftarı değilim. Ancak bu düşüncem din eğitimine karşı olduğum için değil. Çocukların henüz anlama ve algılama dönemlerine uygun olmadığı için. Yani bu dönem çocuklar somut düşünce yapısındadır. Soyut konuları anlayamazlar."*

Ö33: *"Açık söylemem gerekirse ben okul öncesi için uygun bulmuyorum. Çünkü soyut kavramlar. Her şeyi çocuğun gelişim çağına göre vermeliyiz. Malum din eğitimi soyut konulardan oluşuyor. Bu nedenle 9-10 yaşlarından itibaren verilmesi uygun olur diye düşünüyorum."*

Ö15: *"Din eğitimi yerine ahlak eğitimi verilmesi daha uygun olur diye düşünüyorum."*

Ö2: *"Okul öncesinde din eğitiminin çocuğun gelişim dönemine uygun olmadığını bu nedenle de bu dönemde din eğitimi verilmesinin uygun olmadığı kanaatindeyim."*

Ö29: *"Din eğitimine gerek yok diye düşünüyorum. Değerler eğitimi verilebilir. Çünkü bu dönem çocuğunun bilgi hazinesi din eğitimini alabilecek genişlikte değildir."*

Ö31: *"Öncelikle çocuklarının din eğitimi alabileceği en temel kurum ailedir. Bu dönem çocuklarında ahlak eğitimi merkezli olmalıdır. Okul ahlak eğitimi bağlamında çocuğun ailede öğrendiğini şekillendirici ve destekleyici olabilir. Yalan söylemenin yanlış olduğunu, başkasına ait bir şeyi almanın yanlış olduğunu, küçüklere saygı, büyüklere sevgi gösterilmesi gerektiğini öğrenmelidir. Bana göre din eğitimi ailede verilmelidir."*

Ö8: *"Din eğitiminden maksadımız çocuğun iyi ve karakterli olması, vatanını milletini seven biri olması ise buna karşı olmamız mümkün değil. Ancak din eğitiminde Arap alfabesi öğretilcekse, (Kur'an alfabesini kastediyorum) Arapça öğretilcekse ben buna karşıyım. Çünkü daha Türkçeyi henüz öğrenemeyen çocuğa bir de Arapçayı öğretmeye kalkarsanız çocuk bocalar. Geriye ket vurur."*

Katılımcıların verdiği cevaplarda da görüldüğü üzere, okul öncesinde dönemde çocuklara din eğitimi verilmesine yönelik olumlu ve olumsuz tutum içinde olan öğretmenler bulunmaktadır. Olumsuz tutum içinde olan öğretmenlerin bazılarının da din eğitiminin soyut konuları içermesi, çocukların gelişim dönemine uygun olmaması, din eğitiminde Kur'an harflerinin öğretilmesi gibi bir takım çekincelerinin olduğu görülmektedir.

Okul öncesi dönemde din eğitimi hakkında olumlu görüş bildiren ve din eğitimi verilmesi gerektiğini düşünen bazı katılımcıların da din eğitimi yöntemi konusunda çekincelerinin olduğu tespit edilmiştir. Bu katılımcılar okul öncesi dönem çocuklarının somut işlemler döneminde olduğunu, bu nedenle uygun yöntemle neyi, ne kadar ve nasıl verileceği bilinmezse fayda yerine zarar verebileceğini söylemektedirler. Ancak belirtmek gerekir ki, okul öncesi dönemde çocukları soyut kavramlardan uzak tutma düşüncesi, tamamen doğru bir düşünce değildir.<sup>24</sup> Zira bu konuda araştırmalarıyla tanınan John M. Hull, "çocukların somut işlemler ya da işlem öncesi dönemde olmasının, onların soyut kavramları hiçbir şekilde anlayamayacakları veya bu kavramları hiç kullanamayacakları anlamına gelmediğini, aksine soyut kavramların çocukların konu ile ilgili deneyimlerini artıracaklarını, onların pedagojik kazanımlar sağlamasına yardımcı olacağını ileri sürmüştür.<sup>25</sup>

Katılımcılardan bazıları ise, okul öncesi dönemde din eğitimi konusundaki düşünceleri olumlu olmakla birlikte, ölüm, ahiret, ceza, cehennem vb. gibi çocukların anlayamayacağı ya da korkabileceği konuların verilmemesi gerektiğini, bunun yerine sevgi temelli bir eğitim olmasını dile getirmişlerdir.

Okul öncesi dönemde çocuklara din eğitimi verilmesi konusunda katılımcıların bazılarının çekinceleri olmakla birlikte, büyük çoğunluğunun din eğitimine yönelik olumlu tutum içinde oldukları görülmektedir. Çınar tarafından yapılan araştırmada, okul öncesi öğretmenlerin %79'u<sup>26</sup>, Batar tarafın-

<sup>24</sup> Ali Baz Bilici, *0-6 Yaş Grubu Çocuklarda Dini Gelişim Süreci ve Din Eğitimi*, Doktora tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir: 2014, 295.

<sup>25</sup> Cemil Oruç, "Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitimi: Teorik Çerçeve, Yaklaşımlar ve Uygulama Örnekleri", *Yeni Türkiye* 58 (2014), 621-635.

<sup>26</sup> Çınar, *Öğretmenlerine ve Velilerine Göre Okul Öncesi Dönemde Din Eğitimi*, 64.

dan yapılan araştırmada ise katılımcıların %97'sinin<sup>27</sup> din eğitime olumlu baktıkları tespit edilmiştir. Yine Akto ve Akto'nun araştırmasında da öğretmenlerin yarısından fazlası,<sup>28</sup> Erpay tarafından yapılan araştırmada ise ebeveynlerin %64,4'ü<sup>29</sup> okul öncesi dönemde çocuklara yönelik din eğitimi faaliyetlerinin düzenlenmesi yönünde olumlu görüş belirtmişlerdir. Bu sonuçlar bizim çalışmamızın sonuçlarını destekler mahiyette olup, okul öncesi dönemde din eğitime katılımcıların büyük çoğunluğu tarafından olumlu bakıldığını ortaya çıkarmaktadır. Elde edilen bu sonuçlar, okul öncesi dönem öğretmenler tarafından çocuklarda fitri olarak var olan din duygusu veya inanma ihtiyacının karşılanması bir "hak" olarak görüldüğü ve çocuğun böyle bir ihtiyacının da olduğunun farkında oldukları şeklinde değerlendirilebilir.

Eğitim alanındaki gelişmeler ve yapılan araştırmalar, çocukların ileriki hayatları için sahip olduğu gizil yeteneklerinin gün yüzüne çıkarılmasında okul öncesi eğitimin ne denli önemli ve gerekli olduğunu açıkça göstermektedir. Okul öncesi dönem, çocuklarda dinî duyguların, ilgi ve merakların ortaya çıkmaya ve uyanmaya başladığı bir dönemdir.

Bu dönemde din ve değerlere ilişkin kazanılan bilgilerin bireyin yaşamı boyunca etkisini sürdürdüğü de bir gerçektir. Bu dönemden sonra da tutum ve davranışlara ilişkin değişimler mümkündür, ancak temel değerlerin büyük kısmının erken çocukluk döneminde oluştuğu söylenebilir.<sup>30</sup>

Çocukların okulla ilk deneyimlerini yaşadıkları yer olan okul öncesi eğitim, çocuğun kişiliğinin gelişmesi, kültürel değerleri özümsemesi, kendine güven kazanması, sosyalleşmesi, iyi alışkanlıklar kazanabilmesi, sosyal ve duygusal gelişimini destekleyerek bir arkadaş ortamının oluşturulmasının

<sup>27</sup> Yusuf Batar, Türkiye'de Din Eğitimi ve Toplumsal Beklentiler -Konya Örneği-, *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 4 (2012), 121-153.

<sup>28</sup> Semra, Akto - Akif Akto. "Okul Öncesi Öğretmenlerin Din Eğitimi Hakkındaki Görüşlerinin İncelenmesi (Nitel Bir Araştırma)". *e-Şarkiyat İlmî Araştırmaları Dergisi* 9/2 (2017): 1096-1121.

<sup>29</sup> İlyas Erpay, "Okul Öncesi Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi: Erken Dönem Din Eğitime İlişkin Ebeveyn Görüşleri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2020), 182-183.

<sup>30</sup> Berrin Dinç, "Okul Öncesi Dönemde Değerler Eğitiminin Yeri ve Önemi", *Okul Öncesi Dönemde Değerler Eğitimi*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi AÖF Yayını, 2012), 75-76.



yanı sıra, çocuğun bakımı ve eğitimi konusunda aileye destek olan önemli bir kurumdur.<sup>31</sup> Dolayısıyla okul öncesi eğitim kurumlarının, çocukların her yönüyle gelişimini sağlamaları ve işlevlerini tam olarak yerine getirebilmeleri için, programlarında din eğitimine de yer vermeleri önem arz etmektedir.

### 3.1.2. Okul Öncesi Din Eğitiminin Önemi ve Amacı

Katılımcıların okul öncesi dönemde din eğitimine yönelik yaklaşımları hakkında derinlemesine bilgi sahibi olabilmek, din eğitiminin önemi ve amacı konusundaki düşüncelerini öğrenebilmek amacıyla "Okul Öncesi dönemde din eğitiminin olması ya da olmamasının sizce önemi nedir, eğer okul öncesi dönemde din eğitimi olmasını düşünüyorsanız bu eğitimin amacı sizce ne olmalıdır?" şeklindeki soruya verilen cevaplardan bazıları aşağıdadır.

Ö14: "Sebebini bilemiyorum ancak bu dönemde verilmemesi mantıklı gelmiyor bana. Çocuğun seviyesine göre her türlü bilginin verildiği bu kritik dönemde bu konunun da verilmesi gerektiğini düşünüyorum... Bu dersin amacı Allah'ını ve Peygamberini bilen, bildiklerini hayatına yansıtan, hoşgörülü ve iyi insan yetiştirmek olmalı diye düşünüyorum."

Ö1: "Her geçen gün toplumun daha kötüye gittiğine dair haberler dinliyoruz, yazılar okuyoruz. O zaman belki çocuklara erken dönemde bu tür eğitimlerin verilmesi bu sorunların çözümüne katkı sağlayabilir. Bu nedenle ahlaklı, dinine, vatanına, bayrağına, kutsal değerlerine, millî ve manevî değerlere bağlı nesil yetiştirebilmek için din eğitimini de göz ardı etmemek gerekir."

Ö26: "Çocuklar için faydalı olacağına inanıyorum. Ahlaki anlamda verilen eğitimin mutlaka olumlu dönüşleri olacaktır."

Ö18: "...her şeyin temelinin çocukluk döneminde atıldığını düşünüyorum ve inanıyorum. Bir çocuğun yetişmesinde okul öncesi dönemde diğer alanlarda olduğu gibi dini açıdan gelişmesinin önemli olduğunu düşünüyorum. Çünkü diğer pek çok duygu gibi dini duygu ve düşünce ilk olarak bu dönemde ortaya çıkar. Sonraki dönemler bu dönemin üzerine inşa edilir. Bu nedenle bu dönemde eğer bir şeyleri verebilirsek daha sonrası için faydalı olacaktır."

---

<sup>31</sup> bk. MEB Okul Öncesi Müfredatı, (Ankara: MEB, 2020), 20-23.

Ö9: "Çocuğun gelişimine uygun olarak çok derine inmeden, Allah ve peygamber kavramı, dinin koyduğu ahlaki kurallar verilebilir bunda bir sakınca yok. Amaç dini sevdirmek, ahlak kurallarını öğretmek, dini değerlerimizi öğretmek olmalıdır."

Ö32: "Bizim değerlerimiz vardır. Milli ve manevi. Milli değerlerimizin yanında manevi, yani dini değerlerimiz de öğretilmelidir."

Ö7: "...bu yaştaki çocuklara bir şeyler dini ve ahlaki noktada bir şeyler verilebilirse daha verimli ve kalıcı olacağını düşünüyorum. Atalarımızın dediği gibi, ağaç yaşken eğilir. Ben bu kanaatteyim..."

Ö29: "Ben bu yaş dönemi için bu eğitimi erken gördüğüm için, amacından bahsedemeyeceğim."

Ö15: "Bu dönemde verilen din eğitimi çocuklara ağır gelecek ve öğrenmekte zorluk çekecekler. Öğrenenler ise ileriki yaşlarında unutacaklardır."

Katılımcıların verdikleri cevaplarla birlikte diğer cevaplar analiz edildiğinde; okul öncesi öğretmenlerin büyük çoğunluğunun din eğitiminin önemi- ne vurgu yaptığı görülmektedir. Amacı olarak ise milli ve manevi değerlerin birlikte öğretilmesi, çocuğun dinini öğrenmesi, Allah'ı ve peygamberi tanıması, ahlaklı olması, iyi karakterli, nitelikli insan yetiştirmek üzerinde yoğunlaştıkları anlaşılmaktadır. Bunlardan başka dini farkındalık sağlama, vicdanlı, yaratıcısına bağlı, doğruyu yanlış bilen, topluma faydalı birey olma, Allah'ı ve Peygamberi sevme, doğru ve merhamet sahibi olma, öğrendiğini hayata yansıtma, dine karşı olumlu tutum sergileme (Ö3, Ö7, Ö11, Ö19, Ö20, Ö22, Ö26, Ö27) gibi amaçlar zikretmişlerdir. Bununla birlikte bir kaç katılımcı da çocuklara bu dönemde din eğitimi verilmesinin uygun olmadığını, böyle bir eğitimin çocuklara ağır geleceğini ifade ederek önemi ve amacından bahsetmemiştir. Çınar tarafından yapılan araştırmada da benzer sonuçların çıktığı görülmektedir.<sup>32</sup>

Eğitim, en temel insan haklarından biridir ve hayat boyu devam eden bir süreçtir. Beşikten mezara kadar sürdürülmesi gereken bir faaliyet olduğu anlayışı, eğitimin okul öncesi dönemde de ne kadar önemli olduğunun göstergesidir. Nitekim Milli Eğitimin genel amaçlarına ve temel ilkelerine uygun ola-

---

<sup>32</sup> Çınar, Öğretmenlerine ve Velilerine Göre Okul Öncesi Dönemde Din Eğitimi, 155-160.

Okul öncesi eğitiminin amaçları arasında çocukların beden, zihin ve duygularını geliştirmesini ve iyi alışkanlıklar kazanmasını sağlamak, onları ilkökula hazırlamak, şartları elverişsiz çevrelerden ve ailelerden gelen çocuklar için ortak bir yetiştirme ortamı yaratmak ve çocukların Türkçeyi doğru ve güzel konuşmalarını sağlamak gibi unsurlar yer almaktadır.<sup>33</sup> Ne var ki okul öncesi eğitimin amaçları arasında din eğitimine yönelik her hangi bir amacın yer olmadığı anlaşılmaktadır. Oysa okul öncesi eğitim kurumlarının çocuğun her yönden gelişimini temin edebilmesi için programlarında din eğitimine yer vermeleri bir gerekliliktir. Nitekim yukarıda bazı katılımcıların da ifade ettiği gibi, okul öncesi dönem dini duygu ve düşüncenin temellerinin atıldığı, kişilik ve karakterin büyük kısmının şekillendiği, ileriki dönemlerin temellerinin atıldığı zaman dilimidir. Bu nedenle fitri olan din duygusunun<sup>34</sup> erken yaşlarda ortaya çıkmasında din eğitimine ihtiyaç duyulmaktadır. Bu bağlamda Freud, kişilik ve ahlak gelişiminin ana hatlarının ilk beş yılda tamamlandığını ve altı yaşından sonra kuramsal bakımdan önemli başka bir gelişmenin olmadığını ileri sürmüştür.<sup>35</sup> Freud'un çocukluk dönemine dair bu vurgusunun bazı katılımcıların görüşlerinde de görüldüğü anlaşılmaktadır.

Okul öncesi eğitim kurumları çocuğun sağlıklı gelişimini sağlaması amacıyla gerekli olan sosyal ve fiziki çevreyi çocuğa sunar. Böylece çocuklar akran grupları içerisinde kendini tanıma, kendini etrafına kabul ettirecek güç ve becerilerini geliştirme, birlikte yaşamak için toplumsal kurallara uyum sağlama gibi birçok hususu öğrenir. Nitekim okul öncesi eğitime devam eden çocukların, etmeyen çocuklara göre zihin ve sosyal yönden daha gelişmiş oldukları, öğrenim hayatında daha başarılı ve faal oldukları tespit edilmiştir.<sup>36</sup> Sınıf öğretmenlerinin okul öncesi eğitiminin amaçlarına ilişkin görüşlerinin değerlendirildiği diğer bir çalışmada, okul öncesi eğitimden yararlanan çocukların bu eğitimden yararlanmayan çocuklara göre ilkökula başladıkları yıllarda

<sup>33</sup> MEB, *Okul Öncesi Programı*, 14.

<sup>34</sup> "Her doğan, İslâm fitratı üzerine doğar. Sonra, anne-babası onu Hristiyan, Yahudi veya Mecusi yapar." Buhâri, "cenâiz", 92.

<sup>35</sup> Çiğdem Kağıtçıbaşı, *Yeni İnsan ve İnsanlar* (İstanbul: Evrim Yayınları, 1999), 49-50.

<sup>36</sup> Zeynep Nezahat Özeri, *Okul Öncesi Din ve Ahlak Eğitimi* (İstanbul: DEM Yayınları, 2004), 88-89.

sosyal, duyuşsal, motor ve öz bakım gelişimi, başarı düzeyi, dil gelişimi gibi pek çok alanda daha başarılı oldukları görülmüştür.<sup>37</sup>

### 3.1.3. Din Eğitimi Dersinin Okul Öncesi Öğretim Programında Yer Almasının Muhtemel Sonuçları

İnsan hayatının en önemli aşamalarından biri olan çocukluk, bir anlamda yetişkinliğin laboratuvarıdır. Zira yetişkinliğe dair pek çok alışkanlığın, tutum ve davranışların temeli çocuklukta atılmaktadır. Bu nedenle, çocuğa verilecek eğitim son derece önemlidir. Ancak çocuklara eğitim vermek, özellikle din eğitimi vermek kolay olmadığı gibi, hassas ve dikkat gerektiren bir konudur. Bu bağlamda yukarıdaki sorularla bağlantılı olarak “sizce okul öncesi dönemde din eğitimi verilmesi çocuklara nasıl bir katkı sağlar (yani faydalı mı olur yoksa zararlı mı?) şeklindeki soruya katılımcıların bazılarının verdikleri cevaplar aşağıda verilmiştir.

Ö32: “Çocukların yaşına uygun konular, uygun yöntem ve örneklerle verilirse faydalı olacaktır. Ahlaki anlamda güzel davranışların pekiştirilmesini sağlayacağı kanaatindeyim.”

Ö19: “Din eğitimi çok hassas bir konu. Bu nedenle çocuğa uygun yöntemle verilmelidir. Bir de din eğitimi konusunda gerek aile gerekse öğretmenler iyi örnek oluşturmalarıdır. Çocuk bu dönemde işittiğinden ziyade gördüğünü öğrenir. Bu şekilde aile ve öğretmen örneğiyle ve çocuğa yönelik yöntemle verilirse zararlı olacağını düşünmüyorum.”

Ö9: “Bu dönemde çocuğu bilgiye boğmak fayda vermez. Onun yerine oyunla eğlenceli bir şekilde verilmeli.”

Ö3: “...çocukta olumlu izlenimler bırakacak, ahlaki gelişimine katkı sağlayacak şekilde ve çocuğa göre verilirse faydalı olur. Ancak din eğitimine dair bütün konuları bu yaşta vermeye kalkarsak o zaman kaş yapalım derken göz çıkarırız.”

Ö13: “Din eğitimi diğer eğitimler gibi faydalıdır. Ama soyut kavramları içerir. Bu dönemde çocuk beş duyu organı ile gördüğü, duyduğu, dokunduğu şeyleri daha kolay öğrenir. Bu nedenle neyi nasıl vereceğimizi bilmeliyiz. Ayrıca din eğitimi ayrı

<sup>37</sup> Ahmet Çoban-Ömer Ergenekon, “Okul Öncesi Eğitiminin Amaçlarına İlişkin Sınıf Öğretmenlerinin Görüşleri”, *Al-Farabi International Journal on Social Sciences* 6/2 (2021), 2.

*bir bilgi ve formasyon gerektirir. Bu bütün okul öncesi öğretmenlerinde var mı acaba? Ehil kişiler tarafından verilmesi bana daha uygun geliyor.”*

Ö6: “... din eğitimi soyut konulardır. Çocukları korkutmadan sevdirek verilirse faydalı olabilir. Ancak soyut konuları içermesi nedeniyle biraz daha ilerleyen yaşlarda verilmesi daha faydalı olur diye düşünüyorum.”

Katılımcıların büyük çoğunluğunun verdikleri cevaplardan hareketle, okul öncesi dönemde din eğitiminin çocuk için faydalı olacağı anlaşılmaktadır. Ancak katılımcılar bu eğitimin faydalı olabilmesi için çocuğun seviyesine uygun yöntemle verilmesi gerektiği konusunda birleşmişlerdir. Bu bağlamda katılımcılar çocukların gelişim özelliklerine dikkat etmenin, din eğitiminin ehil kişiler tarafından ve korkutmadan sevgi ile verilmesinin, gerek ailenin gerekse öğretmenin iyi bir model olmasının faydalı ve önemli olduğuna işaret etmişlerdir. Konuyla ilgili yapılan diğer çalışmalarda da benzer konulara dikkat çekildiği, din eğitiminin çocukların ahlaki ve güzel davranış sergilemesi üzerinde etkili olacağı sonucuna ulaşılmıştır.<sup>38</sup>

Okul öncesi dönemde din eğitiminin faydalı olmayacağını dile getiren iki katılımcı (Ö15, Ö33) ise 5 yaşındaki çocukların soyut konuları kavrayamayacağını ve bu dönemde öğrenilen dini konuların ileriki yaşlarda unutulabileceği endişesini taşımaktadırlar.

Okul öncesi dönemde çocuklara verilecek din eğitimi onlara her bilgiyi ezberletmek şeklinde değil de, onların ihtiyaç duyduğu ve gelişim çağlarına uygun olanın verilmesi şeklinde olmalıdır. Okul öncesi dönemi dini gelişimi, kısaca kişinin kutsal ile olan ilişkisini güçlendirmek ve toplum ile olan ilişkisini geliştirmek için anlatıları, uygulamaları, ritüelleri ve sembolleri paylaşan bir topluluk içerisinde gerçekleştirdiği ilerlemeler olarak<sup>39</sup> değerlendirirse, bu dönemde verilecek din eğitiminin sınırları belirlenmiş olacaktır. Bu

<sup>38</sup> Çınar, *Öğretmenlerine ve Velilerine Göre Okul Öncesi Dönemde Din Eğitimi*, 44-54; Sümeyye Sürmen, *Okul Öncesi Öğretmenlerinin Din Ve Değerler Eğitimi Hakkındaki Görüşleri Üzerine Nitel Bir Araştırma*, Yüksek Lisans Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021, 99-105.

<sup>39</sup> Mustafa Köylü-Cemil Oruç, *Çocukluk Dönemi Dini Gelişim* (Ankara: Nobel Yayınları, 2020), 48; Hüseyin Peker, “Okul öncesinde Çocuğun Dini Gelişimi ve Eğitimi”, *Cumhuriyetin 75. Yılında Türkiye’de Din Eğitimi ve Öğretimi* (Ankara: Türk Yurdu Yayınları, 1999), 302.

bağlamda çocukta her gelişim döneminin bazı özelliklerinin olduğu, bu gelişim dönemlerini ve her dönemin temel karakterlerini bilmenin din eğitimcileri açısından bir gereklilik olduğunu da belirtmek gerekir. Bu durum özellikle okul öncesi dönemi dini gelişim özellikleri açısından önemlidir.

Her yaş döneminde olduğu gibi, okul öncesi dönemde de Hz. Peygamber'in eğitim metotlarını bilmek, onları uygulamak din eğitiminde olumlu ve etkili sonuçlar elde edilmesini sağlayacaktır.<sup>40</sup> Hz. Peygamber çocuklara sevgi, şefkat ve ilgi göstermiş, onlarla duygusal iletişim kurmuş, onların güven ve sevgisini kazanmıştır. Nitekim Hz. Peygamber'in küçük çocuklara yönelik din eğitimi vermesine yönelik hadislere bakıldığında, verilen dini bilgilerin ve kazanımların bir ders şeklinde olmadığı, yaşamın içerisinde, olay anında bazen şefkatle söylenen bir söz ile bazen de başı okşanarak öğretildiği görülmektedir.<sup>41</sup> Hz. Peygamber'in gerek çocuklarla iletişimi ve öğretileri gerekse neyi, ne zaman ve nasıl vermesi gerektiğine yönelik uygulamaları eğitimcilere yol gösterir mahiyettedir.

### 3.2. Din Eğitimi Kapsamında Öğretilebilecek Konular ve Dikkat Edilecek Hususlar

Okul öncesi dönemde öğretmenlerin çocuklara yönelik din eğitimi kapsamında neler öğretilebileceği ve bu eğitim esnasında dikkat edilecek hususlarla ilgili soruya vermiş oldukları cevaplar analiz edilerek aşağıda değerlendirilmiştir.

#### 3.2.1. Çocuklara Din Eğitimi Kapsamında Öğretilebilecek Konular

Elde edilen verilerde okul öncesi dönemde öğretmenlerin bazılarının çocuklara din eğitimi bağlamında daha çok değer eğitimi verilmesi, bazılarının da din ve değer eğitiminin birlikte uygulanması yönünde görüşe sahip oldukları görülmüştür. Zaten değerlerin en büyük kaynağının din olduğu, din ve değerlerin birbirini tamamlayan ayrılmaz bir bütünün parçaları olduğu gözden kaçırılmazsa, öğretmenlerin bu yönde bir düşünceye sahip olması okul

<sup>40</sup> Suat Cebeci, *Öğrenme ve Öğretme Süreçlerinde Dini İletişim* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 28.

<sup>41</sup> bk. Müslim, "Eşribe", 127; Buhârî, "İsti'zan", 15; Buhârî, "Edeb", 17; Buhârî, "İlim", 18; Buhârî, "Edeb", 112; İbn Mace, Edeb, 24; Ebû Dâvûd, "Edeb", 1; Tirmizî, "Birr", 69.

öncesi dönemde çocuğun din eğitimi açısından oldukça önem arz etmektedir. Konu ile ilgili öğretmenlerin ifadelerinden bazıları şunlardır:

Ö30: *"Bu yaştaki çocuklara din eğitimi deyince öncelikle değer eğitimi aklımıza geliyor. Sevgiyi, saygıyı, yardımlaşmayı, paylaşmayı, büyüklerine saygıyı, küçüklerine sevgiyi, doğru ve dürüst olmayı, adaletli olma gibi değerlerimizi öğretebilirsek din eğitimi de vermişiz demektir. Çünkü dini değerlerin kaynağı dindir."*

Ö18: *"Din ve değer eğitimi çocuklar açısından önemlidir. Bu yaştaki çocuklara Allah ve Peygamberimiz din eğitimi bağlamında anlatılabilir. Allah'ın ve Peygamber'in çocukları çok sevdiği somutlaştırılarak anlatılabilir. Ancak bununla birlikte sevgi, saygı, sorumluluk, adalet gibi temel dini ve ahlaki değerleri; vatan, millet, bayrak gibi milli değerler de birlikte verilmelidir ki, din eğitimi tam verilmiş olsun."*

Ö7: *"Din eğitimi değerler eğitimi ile desteklenirse çok güzel olur diye düşünüyorum. Din eğitiminin ve iman esaslarının ilki olan Allah ve Hz. Peygamberimiz tanıtılmalıdır. Çocukları çok seven bir peygambere sahibiz. Bu bağlamda onun örnekliğinde çocuklara din eğitimi verilebilir. Çocukların da Allah ve Peygamber sevgisi için buna ihtiyaçlarının olduğunu düşünüyorum."*

Ö11: *"Etkili ve kalıcı din eğitimi için evrensel değer dediğimiz sevgi, saygı, adalet, hoşgörü; ahlaki değerler dediğimiz doğruluk, nezaket, vefa; dini değer dediğimiz sabır, şükür, selamlaşma ve milli değer dediğimiz vatan ve millet sevgisi gibi değerlerin tümünün verilmesi gerekir. Bana göre din eğitimi sadece dua ve sure ezberleme olmamalı."*

Ö4: *"Din eğitimi kapsamında çocuklara din ve değerlerimiz öğretilmelidir. Ancak daha önce de zikrettim. Bu çocukların anlayabileceği seviyeye göre olmalı. Allah ve Peygamberi, Onların bizlerden istedikleri sade ve seviyeye uygun verilmelidir."*

Verdikleri cevaplarda da görüldüğü üzere katılımcılar, çocuklara din eğitimi kapsamında öğretilebilecek konular arasında çok detaya girmemekle birlikte, öncelikle Allah ve Peygamber'in çocukların anlayabileceği seviyede anlatılmasını, bunun yanında sevgi, saygı, adalet, hoşgörü, yardımlaşma, paylaşma, sabır gibi ahlaki, dini ve evrensel değerlerin yanında milli değerlerin de öğretilmesini istemektedirler. Öte yandan katılımcıların pek çoğunun da (n=20; %61) din eğitiminin, değer eğitimi ile birlikte verilmesi yönünde görüşe sahip oldukları görülmüştür. Ancak 2 katılımcı (Ö17, Ö29), din eğitiminin

soyut konuları içermesi nedeniyle çocukların anlayamayacağı düşüncesiyle bu konuda olumsuz görüş bildirmişlerdir.

Okul öncesi öğretmenlerinin bazıları da din eğitiminin içeriğinde değer eğitimi dışında başka neler olabileceğine yönelik görüş belirtmişlerdir. Bu öğretmenlerin görüşleri arasında, Hz. Peygamber'in hayatı ve örnek kişiliği (Ö16)), Peygamber kıssası ve örnek davranışları (Ö3), temel ibadet konuları ve ibadetin gayesi (Ö31; Ö15), kısa sure ve hadis öğretimi (Ö11), çocuklara yönelik dua öğretimi (Ö9), kolay şekilde inanç, ibadet ve ahlak öğretimi (Ö7; Ö20), Allah'ın isimleri, sıfatları ve varlığı(Ö30), temel dini bilgiler (Ö6) gibi konular yer almaktadır.

Konuyla ilgili yapılan çalışmalarda okul öncesi öğretmenlerinin din ve değerler eğitiminin birlikte verilmesi yönünde olumlu görüş bildirmesi, değer eğitimi olmadan din eğitiminin eksik kalacağını,<sup>42</sup> din eğitiminin değer eğitimi ile desteklenmesi gerektiğini, din eğitiminin içerisinde sevgi eğitimi, siyer öğretimi, temel dini bilgiler, ibadet ve inanç öğretiminin yer almasını gerektiğini,<sup>43</sup> çocuklara Allah ve Peygamber sevgisi üzerine yapılacak bir eğitimin din eğitiminin temelini teşkil ettiğini<sup>44</sup> belirtmesi, çalışmamızın bulgularını destekler mahiyettedir. Bu itibarla okul öncesi din eğitiminin sadece değerler eğitimi bağlamında verilmesinden ziyade belki de çocuğun seviyesine uygun ve doğrudan ya da dolaylı olarak din eğitiminin tüm konularının dâhil edilmesi şeklinde verilmesi çocuğun gelişimi açısından daha büyük katkılar sağlayabilir.

Okul öncesi dönemde gerek çocukta dini duygu ve düşüncenin gelişmesi, değerlerin daha iyi öğretilmesi, gerekse model eksikliğinin giderilmesi adına din eğitiminin verilmesinin olumlu sonuçlar sağlayacağı kanaatindeyiz. Zira okul, genel eğitim alanında olduğu kadar din eğitimi açısından da önemlidir. Her ne kadar din eğitimi ilk olarak ailede başlamış olsa da çocukların sistematik olarak ilk dini bilgileri alacağı/aldığı yer okuldur. Çocukların her

<sup>42</sup> Sürmen, *Okul Öncesi Öğretmenlerinin Din ve Değerler Eğitimi Hakkındaki Görüşleri Üzerine Nitel Bir Araştırma*, 108.

<sup>43</sup> Çınar, *Öğretmenlerine ve Velilerine Göre Okul Öncesi Dönemde Din Eğitimi*, 161-168.

<sup>44</sup> Sümeyra Uzun, *Okul Öncesi Din Eğitiminde Program Geliştirme Süreçlerinde İlke ve Yaklaşımlar*, 67-71.



yaş döneminde farklı dini gelişim özellikleri geliştirdikleri düşünüldüğünde, okul çağında her ne kadar sistematik bir müfredat önerisi olmasa da, yaşam/tecrübe merkezli bir din eğitimi pek tabii mümkündür ve hatta gereklidir. Çünkü çocukların bu dönemdeki temel gereksinimleri başka derslerin içeriği ile telafi edilemez.<sup>45</sup> Bu nedenle okul öncesi dönemde de din eğitiminin amacına uygun şekilde önemliliği ölçüsünde, pedagojik ilkelere riayet edilerek gerçekleştirilmesi gerekir. Bu durumun genel eğitimi sekteye uğratmayacağı gibi, birçok pedagojik kazanımın elde edilmesine de katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.

### 3.2.2. Okul Öncesi Din Eğitiminde Dikkat Edilecek Hususlar

Eğitimin dayandığı temel ve vazgeçilmez bazı ilkeler vardır. Bu ilkelerin en önemlilerinden biri sevgidir. Sevgi, çocuklara, insanlara, hayvanlara kısaca tüm varlıklara karşı ilgi, şefkat ve merhametle davranmayı gerektirir. Dolayısıyla sevgi, başta anne-baba olmak üzere eğitici konumunda olan insanların temel kişilik özelliği olmalıdır.<sup>46</sup> Bu bağlamda okul öncesi öğretmenleri, “Okul öncesi dönemde din eğitiminde hangi hususlara dikkat edilmelidir?” şeklindeki soruya en çok sevgi ilkesine riayet edilmesi gerektiğini belirterek cevap vermişlerdir. . Buna ilaveten model olma, çocukların gelişim çağlarına uygun davranma, çocukta olumlu tutum ve davranış geliştirme gibi ilkeleri dile getirdikleri görülmüştür. Bu doğrultuda katılımcıların cevaplarından yapılan alıntıların bazıları şöyledir:

Ö13: “En önemlisi çocuğu sevmek, sevgi temelli eğitim yapmak ve konuları yaşına uygun anlatmak...”

Ö6: “Sevgi, gelişim dönemleri ve model olma. Çocuklar büyüklerin aynasıdır. Onlarda ne görmek istersen o şekilde davranmalısın”

Ö16: “...çok fazla şey sayılabilir, ama bana göre bu dönemde en önemli ilke sevgidir. Ayrıca öğrenciyi yani çocuğu tanımak, model olmak, çocukta olumlu davranış değişikliği meydana getirmektir. Zaten eğitim de bu demek değil midir?”

<sup>45</sup> Köylü-Oruç, *Çocukluk Dönemi Dini Gelişim*, 180.

<sup>46</sup> Hasan Mahmut Çamdibi, *Din Eğitiminde İnsan ve Hayat* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2003), 15; Atalay Yörükoğlu, *Çocuk Ruh Sağlığı* (İstanbul: Özgür Yayınları, 2019), 213.

Ö17: “Öncelikli husus çocuğun öğretmeninin sevmesidir. Öğretmen de çocuğu iyi tanmalıdır. Böyle olunca her şeyi verebilirsiniz. Sevgi ve tanımak karşılıklıdır. Yani çocuğun sizi sevmesi, sizin de çocuğu sevmeniz, sizin çocuğu tanımanız çocuğun da sizi tanması önemlidir.”

Ö9: “Çocuğun olumlu tutum ve davranış geliştirmesinde pek çok önemli husus vardır. Öncelikle tavır ve davranışlarımızla örnek olmalıyız. Bunun yolu da sevgiden geçer. Çocuklar gördüklerini duyduklarından daha önce yaparlar. Yani onlara iyi model olmalıyız. Onlarda davranış değişikliğinin en güzel yolu budur.”

Katılımcıların verdikleri cevaplarda da görüldüğü üzere, okul öncesi din eğitiminde dikkat edilmesi gereken ilkeler konusunda görüş bildiren öğretmenlerin pek çoğu (n=23; %70) sevgi, model olma, öğrenciyi tanıma, gelişim çağlarına dikkat ederek eğitim verme, olumlu tutum ve davranış sergileme gibi hususlara dikkat edilmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Bunun yanında katılımcılar din ve değer eğitimi etkinliklerinin çocuklara sevdirmesi gerektiğini, öğretmenlerin model olarak görülmesine bağlı olarak sınıf içi ve sınıf dışı davranışlarına dikkat etmeleri gerektiğini, çocuklara bilgi aktarımından ziyade davranış kazandırmanın hedeflenmesini, küçük çocukların dikkatlerinin çok hızlı dağılmasına bağlı olarak onların dikkatlerini çekecek, onları sıkımayacak faaliyetlerle eğitim yapılmasını, konuların somutlaştırma ve dolayısıyla hikâyeleştirme yoluyla anlatılmasını da dile getirmişlerdir (Ö1, Ö5, Ö14, Ö28, Ö31, Ö32). Çelebi vd. tarafından yapılan okul öncesi kurumlara devam eden çocuklar üzerine yapılan bir araştırmada da çocukların, verilen din derslerini ve dini konuları sevdiklerini fakat bu sevginin din dersinden ziyade dersin içeriğinde yer alan etkinliklerden kaynaklandığını, din dersinde dini bilgilerin yanı sıra sosyal gelişimlerine destek olacak kavramları da öğrendikleri sonucuna ulaşılmıştır.<sup>47</sup>

Bu noktada çocukların ahlaki ve dini pek çok değeri ve konuyu çoğunlukla rol modeller aracılığıyla öğrendiğini belirtmek gerekir. Model olma, eğitim-öğretimde en fazla zikredilen ilkelerin başında gelir. Buna göre çocuklar sahip olduğu pek çok bilgiyi çevrelerindeki insanları gözlemleyerek öğrenirler. Erken yaşlarda anne-baba, ardından öğretmenler ve iletişime geçilen diğer

<sup>47</sup> Kübra Çelebi, Merve Şahin, Neslihan Bütün, Suat Kol, “Okul Öncesi Dönem Çocuklarının Din Dersine Yönelik Görüşleri”, *Kastamonu Eğitim Dergisi* 24/5 (2016), 2279-2292.

kişiler bir model olarak çocuğun karakterini şekillendirir.<sup>48</sup> Unutmamak gerekir ki, çocuklar sadece öğretileni öğrenmekle kalmaz, aynı zamanda öğretildiği tarzda öğrenirler. Din eğitimi de bu şekildedir. Örneğin bir çocuğa sevimsiz ve olumsuz bir şekilde din öğretilirse veya Allah'ın adaleti, merhameti ve ilahi hikmet yönü göz ardı edilerek yalnızca bilgi yüklenirse, çocuk zihninde din, sevimsiz ve olumsuz bir şekilde yer edecektir. Çünkü çocuk sadece anlatılanı değil, gördüğünü de öğrenir. Çocuğun dine karşı ufkunu genişleten, çocukta dini duygu ve düşüncenin gelişmesine öncülük eden en önemli kişi öğretmendir. Bu nedenle din eğitiminin çocuklara öğretilmesinde dikkat edilmesi gereken en önemli hususlardan biri de temsildir. Doğru bilgi kadar, doğru tutum ve davranış, uygun bir yaklaşım son derece önemlidir.

### 3.3. Okul Öncesi Çocukların Dini İçerikli Soruları ve Ailelerden Geri Dönütler

Okul öncesi dönemde çocuk belli bir seviyeye gelmiş, dünyayı tanımaya, olayların sebep ve sonuç ilişkilerini görmeye ve anlamaya, eşyanın özelliklerini kavramaya başlamıştır. Bu nedenle bazı şeyleri öğrenmekte, tecrübeler edinmekte ve bu arada yeni durumlar, olaylar ve varlıklarla karşılaşmakta, bunlarla ilgili bir takım şeyleri öğrenmek istemektedir. O kadar bilmeye ve öğrenmeye heveslidir ki, bu sebeple bu döneme “soru çağı” da denilmiştir.<sup>49</sup> Elbette çocuk, her konuda olduğu gibi dini konularda da bir takım sorular soracaktır. Bu sebeple çocuğun bu merakını iyi değerlendirmek, ona yardımcı olmak ve hayata intibakını sağlamak açısından sorulan sorulara uygun cevaplar vermek anne-baba ve eğitimcilere düşen bir görevdir. Bu bağlamda okul öncesi öğretmenlerine “Çocuklar, din eğitimi ile ilgili ya da dini içerikli sorular soruyorlar mı, soruyorlar ise daha çok hangi konularda soruya muhatap oldunuz, sorulara cevap vermekte zorlanıyor musunuz?” şeklinde bir soru yöneltilmiştir. Buna göre katılımcıların pek çoğunun dini içerikli sorularla karşılaştıkları, bazı katılımcıların öğrencilerinin bazı soruları karşısında zorlandıkları görülmektedir.

<sup>48</sup> Wouter Sanderse, “The Meaning of Role Modeling in Moral and Character Education”, *Journal of Moral Education* 42/1 (2013), 29-30; Yılmaz, *Erken Çocuklukta Gelişim ve Eğitimde Yeni Yaklaşımlar, Türkiye’de Okul Öncesi Eğitim*, 75-76; Müzeyyen Sevinç, *Erken Çocuklukta Gelişim ve Eğitimde Yeni Yaklaşımlar 1* (İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, 2005), 29-30.

<sup>49</sup> Habil Şentürk, *Eğitim Psikolojisi* (Isparta: Tuğra Matbaası, 1999), 47.

Ö18: “Tabi ki, gelmez mi? Çocuklar her konuda her aklına gelen şeyi soruyorlar. Hiç unutamadığım bir soru ve olayı size anlatayım. Bir çocuğum babasını kaybetti. Bir hafta sonra okula geldi, ‘öğretmenim babamı öldü diyorlar, ölüm ne demek, babam yine gelecek değil mi’ sorusuna muhatap oldum. Ben çocuğa bu konuyu anlatmakta aciz kaldım, anlatamadım. Gelecek desem, bir müddet sonra gelmeyince bana güveni kalmayacak. Bir daha belki bana hiç inanmayacak. Zaman zaman din ile ilgili sorularla karşılaşılıyor. Bazen içinden çıkamadığım sorular oluyor elbette...”

Ö27: “Zaman zaman çocuklardan dini sorular da geliyor. Daha çok aile içinde konuşulan şeyleri merak ediyorlar. Çocuklardan biri ‘iyi olursak cennete, kötü olursak cehenneme mi gideceğiz, ekmekleri çöpe atarsak Allah sevmemiş, Allah nerede’ diye sordu. Ben de ‘siz hepiniz iyisiniz, şimdi bunları düşünmeyin, Allah sizi çok sever’ diyerek cevap verdim. Ama onları ikna edecek bir cevap olmadığını da biliyorum. Soyut konular, açıklaması zor malum.”

Ö6: “Çocukların dini soruları kesinlikle oluyor. Onlar ibadet ve inançla ilgili şeyler sormuyorlar. Genelde ‘Allah nerede? onu göremiyoruz, Allah’ın evi var mı? Allah nerede yaşar?’ gibi sorular ve ölüm, cennet, cehennem, dua gibi duydukları konuları merak edip sorular soruyorlar. Biz de dilimizin döndüğünce, onların anlayabileceği ölçüde sevgi metodunu kullanarak cevap vermeye çalışıyoruz.”

Ö22: “Çocuklar, zaman zaman çok olmasa da dini konularla ilgili sorular soruyorlar. Bir öğrencim annesinin namaz kıldığını, niçin namaz kıldığını sordu. Yine bir öğrencim de oruç konusunu sormuştu.”

Ö12: “Din eğitimiyle ilgi sorular da geliyor elbette. İşte ölünce insan göğe yükselirmiş, kötülük yapanı Allah yakarmış, Allah nerede vb. gibi üst düzey sorular gelebiliyor. Bazı soruları cevaplarını biliyorsunuz ama çocukların seviyesinde açıklamak zor olabiliyor. Genelde bu tür gelebilecek soruların cevaplarını araştırıyorum. Çocukların anlayabileceği şekilde anlatıyorum.”

Katılımcıların yukarıda verilen görüşlerine ve pek çoğunun ifadesine göre, okul öncesi dönemde çocukların din eğitimi/dini konulara yönelik öğretmenlerine değişik konularda sorular sorduğu anlaşılmaktadır.<sup>50</sup> Soruların genellikle Allah, cennet, cehennem, ölüm, dua, namaz ve oruç gibi çevresinde

<sup>50</sup> Çınar tarafından yapılan çalışmada da araştırmaya katılan okul öncesi öğretmenlerinin %84,5’inin çalıştığı kurumda çocukların din ile ilgili sorularıyla karşılaştıkları ifade edilmiştir. Bk. Çınar, *Öğretmenlerine ve Velilerine Göre Okul Öncesi Dönemde Din Eğitimi*, 42.

duydukları ya da gördükleri konulardan olduğu anlaşılmaktadır. Bazı katılımcıların sorular karşısında çocukların anlayabileceği şekilde cevap vermekte zorlandıkları, bazılarının sorular karşısında yeterli donanımına sahip olmamaları nedeniyle basit bir şekilde cevaplama yolunu seçtikleri, bazılarının da sorulara hazırlık için araştırma yaptıkları görülmektedir. Konuyla ilgili yapılan bir çalışmada da okul öncesi öğretmenlerinin çocuklardan gelen dini soruların %61,4'ünü kısmen, %32,6'sını tamamen cevapladıkları, %6'sını ise cevaplayamadıkları görülmektedir.<sup>51</sup> Bu durum hem çocukların din eğitimi ihtiyacını ortaya koymakta hem de öğretmenlerin din eğitimi yeterliliklerini ve çocukların din eğitimi ihtiyaçlarının karşılanma durumunu göstermektedir.

Çocukluk çağı, soru sormanın yoğun olduğu, çocuğun çevresinde gördüğü, duyduğu her şeyi sorgulayıp anlamaya çalıştığı bir dönemdir. Dolayısıyla çocuklar çevresinde duyduğu ve gördüğü dini kavram ve ritüeller hakkında soru sorarlar. Bu alandaki sorulara verilecek cevaplar ve sorular karşısındaki tutum çocuğun din eğitimi açısından önemlidir. Şüphesiz çocuk, inanç bakımından dünyaya dindar olarak gelmez, ancak dini duygu ve kabiliyetler bakımından tamamen boş bir durumda da değildir.<sup>52</sup> Soru sorulan zamanlar öğrenmeye en açık zaman dilimleridir. Bu nedenle sorulan sorular iyi değerlendirilmeli, çocuğun anlayabileceği ölçüde doğru, net ve kısa cevaplar verilmelidir. Ancak bu dönemdeki çocukların sorularının cevapsız bırakılması, yeterli cevabın verilmemesi, geçiştirme cevapların verilmesi ya da Allah, melek, ölüm gibi konular hakkında soru sormanın günah olduğunun söylenmesi gibi durumlar ise çocuğun din eğitimi olumsuz yönde etkileyecektir.<sup>53</sup>

Gerek katılımcıların ifadelerinde gerekse yapılan çalışmalarda<sup>54</sup> çocukluk döneminde en yoğun soruların Allah'ın varlığı, neye benzediği, nerede yaşadığı, evinin olup olmadığı gibi konular üzerine yoğunlaştığı anlaşılmaktadır.

<sup>51</sup> Çınar, *Öğretmenlerine ve Velilerine Göre Okul Öncesi Dönemde Din Eğitimi*, 43.

<sup>52</sup> Kerim Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişimi* (Ankara: DİB Yayınları, 1983), 209.

<sup>53</sup> Hasan Dam, "Çocukluk Dönemi Din Eğitimi", *Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi*, ed. M. Köylü (Ankara: Nobel Yayınları, 2015), 51-70; Eyüp Şimşek, "Çocukluk Dönemi Dini Gelişim Özellikleri ve Din Eğitimi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/1 (2004), 207-220.

<sup>54</sup> Mehmet Akif Kılavuz, "Çocukluk Döneminde Dini Sorular", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (1998); 379-382.

Bu nedenle çocukluk dönemi din eğitiminin esasının sağlıklı bir Allah tasavvurunun kazandırılmasından geçtiğini belirtmek gerekir. Çünkü diğer bütün konular Allah inancı çerçevesinde şekillenir. Dolayısıyla çocuklara doğru ve gerçekçi bir Allah tasavvuru kazandırmadan diğer konulara yönelmek, bu konuda çocuklara bir takım dini eğitim programları uygulamak zaman israfına sebep olacaktır.<sup>55</sup> Bununla birlikte çocuğun eğitiminde, çocuğun doğasının getirdiği her şeye inanma, sorgulamaksızın kabullenme ve çabuk inanma gibi özellikleri kullanılarak fazla bilgi yüklemek de yanlış sonuçlara neden olabilir. Bu noktada eğitimciye düşen görev, çocukların gelişim çağını göz önünde bulundurarak, basit ancak doğru bilgi ve yöntem ile sade bir dil kullanarak onun tabii dindarlığını bozmadan dini gelişimine yardımcı olmaktır.<sup>56</sup>

“Yükseköğretim Kurulu’nun Okul Öncesi Öğretmenliği Lisans Programı Ders İçerikleri”nde din eğitime yönelik herhangi bir kazanım bulunmamaktadır.<sup>57</sup> Dolayısıyla okul öncesi öğretmenlerinin lisans eğitiminde çocuklara yönelik din eğitimi konusunda aldıkları bir eğitimden söz edilemez. Öğretmenlerin din eğitimi konusunda çocuklardan gelen sorulara verdikleri cevaplar ya kendi gayretlerine dayalı araştırmalarla öğrendikleri ya da daha önceki dönemlerde aileden ve çevreden öğrenmiş oldukları bilgilere dayalıdır. Zaten katılımcıların bazılarının dini konularda çocuklardan gelen soruları cevaplamakta zorlandıklarını, bazılarının araştırma yaptığını belirtmesi de bunun göstergesidir. Nitekim yapılan bir araştırmada çocukların öğretmenlere sordukları konuların en çok Allah, cennet, cehennem, ölüm gibi konular olduğu, öğretmenlerin de bu sorular karşısında zorlandıkları tespit edilmiştir.<sup>58</sup>

Okul öncesi öğretmenler, din eğitimi bağlamında çocuklara öğrettikleri dini ve ahlaki değerler konusunda ailelerden olumlu geribildirimler aldıkları-

<sup>55</sup> Köylü-Oruç, *Çocukluk Dönemi Dini Gelişim*, 57.

<sup>56</sup> Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*, 75.

<sup>57</sup> bk. YÖK Okul Öncesi Öğretmenliği Lisans Programı Ders İçerikleri, [https://www.yok.gov.tr/Documents/Kurumsal/egitim\\_ogretim\\_dairesi/Yeni-Ogretmen-Yetistirme-Lisans-Programlari/Okul\\_Oncesi\\_Ogretmenligi\\_Lisans\\_Programi.pdf](https://www.yok.gov.tr/Documents/Kurumsal/egitim_ogretim_dairesi/Yeni-Ogretmen-Yetistirme-Lisans-Programlari/Okul_Oncesi_Ogretmenligi_Lisans_Programi.pdf) (erişim: 24.07.2022).

<sup>58</sup> Büşra Kara, *Okul Öncesi Dönemi (4-6 Yaş Grubu) Çocukların Din Eğitiminde Görev Alan Eğitimcilerin/Din Görevlilerinin Pedagojik Yeterlilikleri*, Yüksek lisans tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa; 2019, 75-78.

nı da belirtmektedirler. Katılımcılar daha çok değer eğitimi bağlamında sevgi, saygı, yardımlaşma, sorumluluk gibi değerleri öğrettiklerini, bazı katılımcılar da büyük çaplı olmamakla birlikte bazı dini söylemleri ve uygulamaları sınıflarında uyguladıklarını, çocukların da öğrendiklerini evlerinde uyguladıklarını, ailelerin de bunlardan memnuniyet duyduklarını ve onlardan olumlu dönüt aldıklarını ifade etmişlerdir.

Ö6: *“Biz din eğitimi konusunda iman, ibadet ve inançla ilgili bir öğretimde bulunmuyoruz. Biz daha çok değerler bağlamında eğitim yapıyoruz. Bu öğrettiklerimizi de ailelerin de çocukların da uyguladıklarına dair güzel geri dönüşler oluyor.”*

Ö30: *“Bir defasında çocuk camiye sordu. Ben de camiler birlikte namaz kılmak için yapılmış Allah’ın evleridir demiştim. Çok da fazla açıklama yapmamıştım. Çocuklarımdan biri eve gidince babasına ‘haydi camiye gidelim, orası Allah’ın eviymiş, biz de onun evine gidelim’ demiş. Birlikte camiye gitmişler. Ertesi gün babası geldi, çok mutlu olduğunu belirtti, teşekkür etti.”*

Ö18: *“Tabi ki, ailelerden güzel dönütler alıyoruz. Yalan söylemenin çok kötü olduğunu anlatmıştım. Öğrencilerimden biri evde anne-babasını da bu konuda uyarılmış.”*

Ö28: *“Çocuklarımız tertemiz melek gibi. Sevgi, saygı, sorumluluk gibi ne öğretirsen evde uyguluyorlar. Bu konuda ailelerden pek çok geribildirim alıyorum.”*

Yukarıda örnek olarak verilen katılımcıların cevaplarında ve diğer ifadelerde de din ve değer eğitime dair velilerden herhangi bir olumsuz dönüt almadıkları anlaşılmaktadır. Ancak din eğitimi konusunda iman, ibadet gibi konularda çok fazla bir şey veremedikleri, daha çok değerler eğitime yönelik konulara ağırlık verdikleri görülmektedir. Öğretilen her konunun çocuklar tarafından öğrenildiği ve uygulandığı da belirtilmektedir. Dolayısıyla çocukların gelişimi bir bütün olarak ele alındığında Allah ve Peygamber sevgisi üzerine inşa edilen bir din eğitimi okul öncesi dönem çocukları için de uygun olacaktır.

Nitekim bu konuda Çelebi tarafından 5-6 yaş çocukları üzerine yapılan araştırmada çocukların verilen din eğitimi dersini sevdikleri, din eğitiminin çocukların dini bilgilerinin yanı sıra sosyal gelişimlerine de destek olduğu

sonucuna varılmıştır.<sup>59</sup> Yine Erpay tarafından okul öncesi eğitim kurumlarında din eğitiminin nedenselliği üzerine yapılan bir çalışmada da ailelerin, çocukların din eğitimini yeterli düzeyde karşılayamadığı için çocuklarını küçük yaşlarda dini kurum ve kuruluşlara gönderdikleri, dolayısıyla okul öncesi eğitim kurumlarında din eğitimi verilmesinin gerekli olduğu vurgulanmakta, çocuğun dini gelişiminin resmi kurumlar ve uzman kişiler tarafından desteklenmesi de bir nedensellik olarak belirtilmektedir.<sup>60</sup> Bu itibarla okul öncesi eğitim kurumlarında görev alacak eğitimcilerin din eğitimi alanında da yeterli bilgi ve pedagojik altyapıya sahip kişilerden oluşmasının din eğitimindeki birçok sorunun çözümüne öncülük edebileceği kanaatindeyiz.

### 3.4. Okul Öncesi Din Eğitiminde İlkeler ve Yöntemler

Okul öncesi eğitimde çocuk merkezli, oyun temelli, akademik bilgi merkezli, bilişsel ve duyuşsal gelişimi önceleyen ilkeler/programlar bulunmaktadır.<sup>61</sup> Katılımcılar, bu ilkeleri dile getirirken okul öncesi dönem din eğitimi

<sup>59</sup> Çelebi vd., "Okul Öncesi Dönem Çocuklarının Din Dersine Yönelik Görüşleri", 2279-2290.

<sup>60</sup> İlyas Erpay, "Gerekçilik İlkesi Temelinde Okul Öncesi Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 1321-1323.

<sup>61</sup> **Çocuk Merkezli:** Öğrenci merkezli yaklaşım olarak da isimlendirilen söz konusu bu yaklaşım, çocukların yetişkin ve akran desteğiyle, deneyimle ve onlara uygun hazırlanmış çevrede kendi kendilerine öğrenebileceklerini savunmaktadır. Çocuğu merkeze alan okul öncesi dönemi din eğitiminin planlamasında en çok dikkat edilmesi gereken husus, anlatılanlardan çocukların ne anlayacağı konusudur. Bu konuda çocukların yetişkinlerden farklı öğrenme becerilerine sahip oldukları göz ardı edilmemelidir.

**Oyun Temelli:** MEB Okul Öncesi Eğitim Programının temel özelliklerinden biridir. Buna göre öğrenme sürecinin merkezinde eğitim alacak çocukların ilgi, istek ve ihtiyaçları yer alır. Böylelikle çocukların süreçlerde etkileşimleri, tüm duyularının kullanımı ve öğrenmekten keyif almaları sağlanır.

**Akademik Bilgi Merkezli:** Eğitimin, bilgi ağırlıklı olarak verilmesini öngören bir yaklaşımdır. Ancak, okul öncesi dönem din eğitiminde akademik dini bilgi veya ezbere dayalı dini bilgi diğer alanlarda olduğu gibi, çocuklar için kolay öğrenilen ve kolay unutulmuş bilgilerdendir. Bununla birlikte okul öncesi dönemde bilgi ağırlıklı, ezbere dayalı olarak verilen din eğitiminin uzun vadede çocukların olumlu dini tutum ve davranış geliştirmelerine bir katkı sağlayacağı da düşünülmektedir.



etkinliklerinde kullanılabilir ilke ve yöntemlerin de çocukların gelişim seviyelerini dikkate alan ilke ve yöntemler olması gerektiğini belirtmişlerdir. Yine bazı katılımcıların, okul öncesi din eğitiminde uygulanabilecek etkinliklerinin nasıl olabileceği ile ilgili etkinlik örnekleri sundukları görülmüştür. Bunlarla birlikte oyun, rol oynama, drama, gösterip yaptırma, gezi gözlem, proje çalışmaları, eşleştirme kartları, bilmeceler, hikâyeler, videolar gibi yöntemlerin de öğretmenler tarafından din eğitimi etkinliklerinde kullanılması önerilmiştir. Katılımcıların konu ile ilgili görüşlerinden bazıları şunlardır:

Ö14: “Öğretmen merkezli değil, çocuğun gelişimine uygun tamamen çocuk merkezli olmalı, zaten programımız bu şekilde ilerliyor. Okul öncesi dönemde amacımız sadece belli alanlarda beceriler kazandırmak olmamalı, bütün gelişim alanları eşit şekilde desteklenmelidir. Bunlar drama, rol oynama, gezi gözlem gibi değişik yöntemlerle de desteklenmeli. Amacımız çocuğa her şeyi öğretmek değil, az ama öz bilgilerle çocuğa öğrenmeyi öğretmek gerekir.”

Ö17: “Okul öncesi dönem “oyun” dönemidir. Bu nedenle eğitimi oyunla, drama ile gösterip yaptırma, gezi gözlem gibi yöntemlerle yaptırmalıyız. Okul öncesi öğretim müfredatı çocuğun eğitimine uygundur. Dolayısıyla müfredattaki diğer kazanımlar hangi yol ve yöntemle veriliyorsa, din eğitimi de aynı yöntemle verilebilir. Önemli gün ve geceler, bayramlar, Peygamberimiz 'in doğumu gibi önemli günler etkinliklerle öğretilir, hikâyeye bağlı bir anlatımla konular anlatılabilir. Mesela gezi gözlem yoluyla çocuklar camiye götürülebilir. Cami tanıtılabilir.”

Ö9: “Çocuğun gelişim dönemi ve psikolojik yapısı dikkate alınarak bilgi aktarılabilir. Ancak bu çocuklar akademik bilgi aktaracağımız yetişkin değillerdir. Eğer din eğitimi verilecekse amacımız çocukta dini kültürün oluşturulması olmalıdır. Çocukların merak çağı özelliğinden de yararlanılmalıdır. Buna göre ve çocukların gelişimine

---

**Duygu ve Duyuşsal Beceri Temelli:** Çocuğun duygularının merkeze alındığı ya da duygularının ön plana alındığı bir yaklaşımdır. Eğitimde çocuğun duygularına odaklanmak, eğitimde verimlilik için oldukça önemli bir yöntemdir. Musa Bardak, “Oyun Temelli Öğrenme”, *Erken Çocukluk Döneminde Öğrenme Yaklaşımları* (İstanbul: Efe Akademi Yayınları, 2008), 207-230. Ayrıca bk. Yılmaz, *Erken Çocuklukta Gelişim ve Eğitimde Yeni Yaklaşımlar, Türkiye’de Okul Öncesi Eğitim*, 86; Sevinç, *Erken Çocuklukta Gelişim ve Eğitimde Yeni Yaklaşımlar*, 79-80.

ve psikolojisine göre bir program oluşturulmalı, kazanımlar müfredatın içerisine konulmalıdır.

Ö25: “İyi bir okul öncesi din eğitimi programının temel özelliği çocuk merkezli olmasıdır. Yine çocukların duygusal yönü ve oyun çağında oldukları da gözden kaçırılmamalıdır. Bu program çocukların ilgi ve ihtiyaçları göz önüne alınarak yapılmalıdır. Ayrıca uygulanacak din eğitimi programı çocukların bilişsel, duyuşsal ve psiko-motor becerilerine hitap edecek, bireysel farklılıklarına cevap verebilecek ölçüde olacaktır. Çünkü her çocuğun öğrenme seviyesi farklıdır.”

Ö4: “Ben okul öncesi eğitimde bilgi merkezli eğitimi kesinlikle öncelemiyorum. Bana göre çocukların duyuşsal gelişimleri desteklenmelidir. Çünkü çocuklar öğrendikleri çoğu şeyi duygularıyla öğreniyor. Önemli olan onların hafızalarında olumlu izler bırakmak. Bu nedenle din eğitiminde de çocukların olumlu duygular hissetmesi ve olumlu duygular içinde olması gerekiyor.”

Yukarıda verilen cevaplara ve diğer katılımcıların ifadelerine bakıldığında, yaygın kanaatin okul öncesi din eğitiminde akademik bilgi temelli eğitimden ziyade çocuğun gelişimine uygun çocuk merkezli, oyun merkezli ve duyuşsal temelli bir yaklaşımın benimsenmesi gerektiği yönündedir. Katılımcılar oyunla çocukların kendilerini çok güzel ifade edebildiklerini, akran iletişimini ve sosyal öğrenmeyi artırdığını, oyunun yetişkinlerin çocuğu tanıma ve anlaması için büyük bir fırsat olduğunu ifade etmelerine rağmen, din eğitimi ile oyunun nasıl birleştirileceği konusunda herhangi bir açıklama yapmadıkları gibi her hangi bir yöntem önerisi de sunmamışlardır.

Bu konuda fikir beyan eden 2 katılımcı ise, kazanımların çocuğun ruh ve duyu dünyasına hitap etmesi gerektiğini (Ö7, Ö30) dile getirmişlerdir. Bu noktada çocuğa yönelik bir din eğitimi verilecekse, bunun öncelikli hedefinin çocuğun duygularına hitap etmek olması gerektiğini belirtmek gerekir. Zira yetişkinler daha çok akılları ile inanırken, çocuklar duyguları ile hareket ederler. Çünkü din duygudur ve dini yaşamak da büyük ölçüde dini duyguların yaşanmasıdır. Diğer bir ifadeyle, bireyin kazandığı dini bilginin davranışa

dönüşebilmesi ve bu davranışı içselleştirebilmesi için ön koşul din duygusunun ortaya çıkarılması ve eğitilmesidir.<sup>62</sup>

Dünyada yaygın kullanılan okul öncesi din eğitimi yaklaşımlarına bakılacak olursa, din eğitiminin çocuğun bütün benliğine hitap etmek, çocuklara oyunla, şiirle, sanatla, kutsal hikâyelerle din dilini aktarmak amaçları üzerine temellendirildiği görülecektir. Bizim çalışmamızda da, bu görüşü destekleyen ifadeler yer almaktadır. Bunun yanında insanın doğasında çocukluktan itibaren var olan bazı duygular/özellikler vardır. Mesela, sağlıklı bir şekilde beslenmesi gereken merak duygusu bunlardan biridir. Bazı katılımcılar tarafından bu özellikler, din eğitimi ekseninde bir arada düşünülmüş ve çocuğun merak duygusunun beslenmesini söylemişlerdir (Ö4, Ö26, Ö29).

Bunun yanında bazı katılımcılar, çocukların bilişsel, duyuşsal ve psiko-motor alanlarına da katkı sağlayacak ve bireysel farklılıkları da dikkate alacak şekilde bir program hazırlanmasını ifade etmektedirler. Bununla birlikte bazı katılımcılar ise ezbere dayalı, bilgi ağırlıklı olarak verilen erken çocukluk dönemi din eğitiminin uzun vadede unutulacağını, dolayısıyla çocukların olumlu dini tutum ve davranışlarının geliştirilmesine bir katkı sağlamayacağını belirtmektedirler (Ö1, Ö15, Ö20).

Bu görüşü destekler mahiyette akademik bilgi merkezli ya da oyun temelli okul öncesi eğitim programlarının çocukların bilişsel, duyuşsal ve sosyal gelişimleri üzerinde uzun vadeli etkilerini araştıran boylamsal araştırmalar mevcuttur. Bu bağlamda Carlsson-Paige, Mc Laughlin ve Almon tarafından yapılan bir araştırmaya göre, akademi odaklı okul öncesi eğitiminin, kısa vadede çocukların akademik testlerden yüksek puan almalarını sağlamasına rağmen, bu kazanımların birkaç yıl (1-3) içerisinde kaybolup gittiğini ortaya koymaktadır.<sup>63</sup> Ülkemizde ise, okul öncesi/erken çocukluk dönemi din eğitiminde akademik ya da oyun temelli öğretim yöntemlerinin uzun vadeli etkisi

---

<sup>62</sup> Çınar, *Öğretmenlerine ve Velilerine Göre Okul Öncesi Dönemde Din Eğitimi*, 194; Oruç, "Okul Öncesi Dönemde Dini Duygunun Kökenleri ve Gelişimi" 83-85.

<sup>63</sup> bk. Nancy Carlsson-Paige, GERALYN BYWATER McLAUGHLIN- JOAN WOLFSHEIMER ALMON, *Reading Instruction in Kindergarten: Little to Gain and Much to Lose* (Published online by the Alliance for Childhood, 2015), 1-12.

konusunda yapılmış bir çalışma henüz mevcut değildir. Bu nedenle, bu konu hakkında yapılacak çalışmalara ve sonuçlarına ihtiyaç duyulmaktadır.

### 3.5. Okul Öncesi Öğretmenlerin Din Eğitimine Dair Önerileri

Okul öncesi alanla ilgili yapılacak olan herhangi bir faaliyet bir hakkında en önemli görüş kuşkusuz bu alanda görev yapan ve bu alanı en iyi tanıyan öğretmenlere ait olacaktır. Bu nedenle okul öncesi öğretmenlere yönelttiğimiz “Okul öncesi din eğitimi için ne tür önerileriniz vardır?” şeklindeki soruyla okul öncesi din eğitimi hakkında öğretmenlerin önerileri tespit edilme yoluna gidilmiş ve katılımcılardan değişik öneriler gelmiştir. Bu konuda bazı katılımcıların görüşleri aşağıdadır.

Ö1: *“Okul öncesi öğretmenlerimiz bu alanda biraz eksik olabilirler. Bu nedenle üniversitelerden alanında uzman, çocuk psikolojisini ve seviyesini bilen kişiler din ve değer konusunda, çocukların çokça sordukları konular hakkında eğitim/seminer verebilir.”*

Ö12: *“Din eğitimi ve dini değerlerin müfredatımızın içerisinde yer alması uygun olacaktır. Diğer konu alanları gibi bu konu alanı da çocuklara öğretilmelidir.”*

Ö18: *“Okul öncesi öğretmenliği bölümlerine din eğitimi konuları da eklenmeli, böylece biz de mezun olurken bu konularda da yeterli oluruz.”*

Ö27: *“Bu konularda biraz yetersiz kaldığıma inanıyorum. Bu konuda seminer tarzı eğitimlerle desteklenmeliyiz.”*

Ö32: *“Hassas olmakla birlikte bu dönemde din eğitimi verilmeli ve eğiticiler de eğitilmelidir.”*

Yukarıda görüşleri verilen ve diğer bazı katılımcıların ifadelerinde, okul öncesi dönemde din eğitiminin diğer öğrenim alanları gibi müfredatın içinde yer alması, çocuğun seviyesini dikkate alarak uygun yöntemle okul öncesinde din eğitiminin verilmesi gerektiği, okul öncesi öğretmenliği bölümlerine din eğitimi konularının da eklenmesi, bununla birlikte kendilerinin bu konuda eksikliklerinin olduğu, bu nedenle seminer mahiyetinde kendilerine alanında uzman kişilerden eğitim verilmesi gibi konularda önerilerinin olduğu görülmektedir. Ancak bu dönemdeki çocuklara din eğitimi verilmesinin değişik sebeplerle uygun olmayacağını dile getiren bazı katılımcılar da (Ö2, Ö8, Ö15,

Ö17, Ö33) soyut konuları içermesi ve çocukların gelişim çağına uygun olmayacağı düşüncesiyle bu konuda herhangi bir öneri sunmamışlardır.

Katılımcılardan biri ise (Ö31) bu yaşta çocuklara Kur'an öğretmenin, sure ezberletmenin uygun olmayacağını belirtmiştir. Ne var ki, ülkemizde din eğitimi denilince bazı kişi ve kurumların aklına ilk olarak elifba öğretimi, sure/dua ezberletme, Kur'an okutma/öğretme gibi eğitimler gelmektedir. Oysa din eğitimi bu zikredilenlerle birlikte, iman, ibadet, ahlak, siyer, dini değer gibi pek çok unsuru içerisinde barındıran, bireyde dini duygu ve düşüncenin ortaya çıkmasına ve şekillenmesine, iyi kişilik ve karakter yapısına sahip olmasına katkı sağlayan bir eğitimidir. Çocuğun gelişim çağlarını bilerek ve çocuğu merkeze alarak, uzman kişiler tarafından verilen sevgiye dayalı bir din eğitimi, çocuğun gelişimi ve kişiliğinin olumlu manada şekillenmesi açısından oldukça önem arz etmektedir.

### Sonuç

Okul öncesi dönemde çocuklara yönelik din eğitimi hakkında okul öncesi öğretmenlerinin görüşlerini tespit etmeyi amaçlayan bu çalışmada; çocuğun hayatında oldukça önemli bir yere sahip olan okul öncesi öğretmenlerinin din eğitiminin önemi, okul öncesi dönemde verilip verilmemesi, verilecekse nasıl verileceği, nelere dikkat edilmesi gerektiğine yönelik görüş ve önerileri ele alınmaktadır.

Görüşmeye katılan öğretmenlerin büyük çoğunluğunun, çocukların bütün yönlerinin gelişebilmesi için eğitim-öğretimde yaşanabilecek bazı zorluklarla birlikte, okul öncesi dönemde çocuklara yönelik bir din eğitiminin gerekli olduğu görüşünde ve bu konuda olumlu tutum içinde oldukları görülmüştür. Ancak az da olsa olumlu görüş bildiren katılımcılardan bazılarının çocuğun gelişimi açısından okul öncesi dönemin somut ve hassas bir dönem olması nedeniyle seviyelerine uygun olmayacağı ve soyut konuları anlamakta zorlanabilecekleri nedeniyle temkinli yaklaşıtları, dört katılımcının da din eğitiminin soyut konuları içermesi, okul öncesi çocukların seviyesine uygun olmaması, anlatılanlardan çocukların korkup etkilenebilmesi gibi endişelerle bu dönemde din eğitimi uygun bulmadıkları ortaya çıkmıştır.

Okul öncesi dönemde çocuğa verilecek din eğitimin muhtemel sonuçları konusunda ise, katılımcıların yine büyük çoğunluğunun bu dönemde verile-

cek din eğitiminin çocukların karakterlerinin şekillenmesinde ve zihinsel, duygusal, ahlaki gelişimlerinde oldukça faydalı olacağını belirttikleri görülmüştür. Ancak bu eğitimin faydalı ve kalıcı olabilmesi için de çocuk merkezli, çocuğun gelişim seviyesi dikkate alınarak, uygun yöntemlerle ve sevgiye dayalı bir eğitimle verilmesi gerektiğini dile getirmişlerdir.

Çocukluk dönemi, aynı zamanda “soru çağı” olarak da bilinmektedir. Dolayısıyla çocuklar çevresinde gördükleri, duydukları dini konuları/kavramları merak edip öğretmenlerine sordukları görülmüştür. Bu bağlamda okul öncesi çocukların öğretmenlerine en çok sorduğu sorular arasında Allah, cennet, cehennem, ölüm, namaz, dua ve oruç konuları olduğu tespit edilmiştir. Katılımcıların pek çoğunun bu tür sorularla karşılaştıkları, sorular karşısında bazı öğretmenlerin çocukların seviyesine uygun sevgi temelli cevap verdikleri, bazılarının gelen/gelebilecek dini konularda ilgili sorular için araştırma yaptığı/araştırma yaparak cevap verdiği, bazılarının da yetersiz kalması nedeniyle geçiştirme cevaplar verdikleri ortaya çıkmıştır. Bu noktada çocukların sordukları soruların hassasiyetle cevaplanmasının veya cevapsız bırakılmamasının çocukta oluşacak din algısı açısından önem arz ettiğini belirtmek gerekir. Bununla birlikte okul öncesi bölümü lisans eğitimi müfredatında din eğitime yönelik bir ders bulunmamaktadır. Dolayısıyla çocukların en yoğun soru sorduğu “soru çağı” olarak bilinen dönemde, sordukları dini sorulara yetersiz, eksik veya yanlış cevaplar almaları, onların dini gelişimleri açısından büyük bir eksiklik olarak ortada durmaktadır. Bunun farkında olan katılımcılar ise, bu alandaki eksikliklerini giderebilmek için uzman kişilerden seminer tarzında eğitim almayı istemektedirler.

Katılımcıların din ve değer eğitimi ayrımını çok fazla yapamadıkları/yapmadıkları, bu nedenle din ve değer eğitiminin birlikte verilmesini istedikleri görülmüştür. Din ve değer ile ilgili öğretilenlerin çocuklar tarafından evde uygulandığı ve ailelerden olumlu dönütler aldıklarını ifade etmişlerdir.

Katılımcılar, okul öncesi dönemde bir din eğitimi uygulanacaksa bunun akademik bilgi merkezli olmasından ziyade çocuk merkezli, oyun temelli, çocuğun duyuşsal gelişimi önceleyen ilkelere göre programların hazırlanmasını, bunun oyun, rol oynama, drama, gösterip yaptırma, gezi gözlem, proje çalışmaları, eşleştirme kartları, bilmeceler, hikâyeler, videolar gibi yöntemlerle

de desteklenmesi gerektiğini önermişlerdir. Bunun yanında katılımcıların çoğunluğu çocukların yaşına ve seviyesine uygun olarak okul öncesi dönemde din eğitimi verilmesini, bu nedenle okul öncesi dönemde din eğitiminin diğer öğrenim alanları gibi müfredatın içinde yer almasını, okul öncesi öğretmenliği bölümlerine din eğitimi dersinin de eklenmesini önermektedirler. Çalışmamız bağlamında elde edilen sonuçlara göre aşağıdaki öneriler sunulabilir.

1. Okul öncesi dönemde din eğitimine dair tereddüt yaşayan öğretmen, aile, kurum ve kuruluşların olduğu bilinen bir gerçektir. Tüm bunların tereddütlerini giderecek yönde çalışmalar yapılabilir.

2. Çocuklar bu dönemde her alandan soru sorabileceği gibi din eğitimi alanından da çokça sorular sorabilmektedir. Meraklarından ileri gelen soru sorma ihtiyacı aslında onların anlam arayışının basamaklarıdır. Bu nedenle çocuğun merak duyduğu konularda merakının giderilmesi, sağlıklı ve tam cevabın verilmesi çocuğun dini gelişimi açısından oldukça önemlidir. Dolayısıyla okul öncesi öğretmenliği müfredatına din eğitimi dersi konularak öğretmenlerin bu konuda da etkili ve yeterli cevaplar vermesi sağlanabilir. Mevcut okul öncesi öğretmenliği yapmakta olan eğitimcilerin de bu alandaki eksikliklerini giderici alanında uzman kişiler tarafından seminer tarzı eğitimler verilerek bu alanda var olan boşluk doldurulabilir.

3. Eğitimi etkili ve kalıcı kılan kullanılan materyal ve yöntemlerdir. Bu nedenle alanında uzman kişiler tarafından din eğitimi için okul öncesi döneme uygun kaliteli materyaller oluşturulabilir, farklı öğretim yöntem ve teknikleri din eğitimine uyarlanabilir.

4. Okul öncesi dönemde resmi olarak din eğitiminin olmamasını, çocuklar için büyük bir eksiklik olarak düşünenler olduğu görülmektedir. Bu nedenle din eğitimini okul öncesi dönemde ayrı bir alan olarak değerlendirmek yerine, diğer kazanımlar arasında bütünleşik olarak verilebilir. Bu konuda ilk olarak uzman kişiler tarafından hazırlanan eğitim programı pilot okullarda uygulanarak, eksikler giderilme yoluna gidilebilir.

5. Yaptığımız çalışma ile okul öncesi dönemde din eğitimine yönelik yeterli çalışmanın olmadığı tespit edilmiştir. Bu nedenle din eğitimi konusunda velilerin ve öğrencilerin de dahil edileceği, daha geniş bir örneklem grubu ile daha fazla alan çalışmasının yapılmasına ihtiyaç vardır.

### Kaynakça

- Aktın, Kibar - Karakaya, Melek - Türk, Zeynep - Aslan, Yeşim. "Okul Öncesi Dönemde Farklı Kültürlerin Öğretimine Yönelik Uygulamalı Bir Çalışma". *Uluslararası Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 4 (2015), 258 - 277.
- Akto, Semra - Akto, Akif. "Okul Öncesi Öğretmenlerin Din Eğitimi Hakkındaki Görüşlerinin İncelenmesi (Nitel Bir Araştırma)". *e-Şarkiyat İlmî Araştırmaları Dergisi* 9/2 (2017): 1096-1121.
- Ay, Mehmet Emin. "Okul Öncesi Dönemde Din Eğitimi", *Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu II* (Ankara: DİB Yayınları, 2013), 567-579.
- Aybey, Salih. "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarının Eğitim-Öğretim Faaliyetleri ve Problemleri (Zonguldak İli Örneği)", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2019), 207-240.
- Bardak, Musa. "Oyun Temelli Öğrenme", *Erken Çocukluk Döneminde Öğrenme Yaklaşımları*. İstanbul: Efe Akademi Yayınları. 2008.
- Batar, Yusuf. Türkiye'de Din Eğitimi ve Toplumsal Beklentiler -Konya Örneği-. *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 4 (2012), 121-153.
- Carlsson, Nancy - Paige, Geralyn Bywater McLaughlin - Joan Wolfsheimer Almon, *Reading Instruction in Kindergarten: Little to Gain and Much to Lose*. Published online by the Alliance for Childhood, 2015.
- Cebeci, Suat. *Öğrenme ve Öğretme Süreçlerinde Dini İletişim*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Cihandide, Zeynep Nezahat. *Okul Öncesi Din ve Ahlak Eğitimi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2014.
- Çakmak, Ebru Kılıç vd., *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 2012.



- Çamdibi, Hasan Mahmut. *Din Eğitiminde İnsan ve Hayat*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2003.
- Celebi, Kübra- Merve Şahin, Neslihan Bütün, Suat Kol, "Okul Öncesi Dönem Çocuklarının Din Dersine Yönelik Görüşleri". *Kastamonu Eğitim Dergisi* 24/5 (2016), 2279-2292.
- Çınar, Fatih. *Öğretmenlerine ve Velilerine Göre Okul Öncesi Dönemde Din Eğitimi*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2016.
- Çoban, Ahmet -Ömer Ergenekon, "Okul Öncesi Eğitiminin Amaçlarına İlişkin Sınıf Öğretmenlerinin Görüşleri". *Al-Farabi International Journal on Social Sciences* 6/2 (2021), 1-18.
- Dam, Hasan. "Çocukluk Dönemi Din Eğitimi", *Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi*. Ed. M. Köylü. Ankara: Nobel Yayınları, 2015.
- Dinç, Berrin. "Okul Öncesi Dönemde Değerler Eğitiminin Yeri ve Önemi". *Okul Öncesi Dönemde Değerler Eğitimi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi AÖF Yayını, 2012.
- Dodurgalı, Abdurrahman. *Ailede çocuğun Din Eğitimi*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.
- Ercan, İlyas. "Okul Öncesi Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi: Erken Dönem Din Eğitimine İlişkin Ebeveyn Görüşleri". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2020), 179-215.
- Ercan, İlyas. "Gerekircilik İlkesi Temelinde Okul Öncesi Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 1321-1323.
- Gözütok, Şakir. "Çocukta Dini ve Ahlaki Duyguların Eğitimi". *KTÜ İlahiyat Fakültesi, Çocuk Sorunları ve İslam Sempozyumu*. Rize: 2005.
- Hökelekli, Hayati. *Ailede Okulda Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitimi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.
- Kara, Büşra. *Okul Öncesi Dönemi (4-6 Yaş Grubu) Çocukların Din Eğitiminde Görev Alan Eğitimcilerin/Din Görevlilerinin Pedagojik Yeterlilikleri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar, İlkeler, Teknikler*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2008.
- Karasu, Teceli. "Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Okul Öncesi Dönemde Din Eğitimi: Muş İli Örneği". *İlahiyat tetkikleri dergisi* 51 (2019), 479-500.
- Kılavuz, Mehmet Akif. "Çocukluk Döneminde Dini Sorular". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (1998), 379-382.
- Kızılabdullah, Yıldız - Yürük, Tuğrul. "Din Eğitimi ve Öğretimin Temelleri". *Din Eğitimi*. Ed. M. Köylü-N. Altaş. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Koç, Ahmet. "Okul Öncesi Dönemde Ailede Çocuğun Din Eğitimi". *Çocuk Sorunları ve İslam Sempozyumu*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2010.
- Konuk, Yurdağül. *Okulöncesi Çocuklarda Dini Duygu'nun Gelişimi ve Eğitimi*. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Korkmaz, Mehmet. *4-6 Yaş Kur'an Kurslarında Din Eğitimi*. Kayseri, Kimlik Yayınları, 2019.
- Köylü, Mustafa - Oruç, Cemil. *Çocukluk Dönemi Dini Gelişim*. Ankara: Nobel Yayınları, 2020.
- Köylü, Mustafa. "Çocukluk Dönemi Ahlak Gelişimi". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 12 (2003), 69-87;
- Lune, Howard -Bruce L. Berg, *Qualitative Research Methods for the Social Sciences*. California: Pearson Education, 2017.
- Oktay, Ayla. "Okul öncesi Dönem (3-6 Yaş)" *Ana-baba Okulu*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2004.
- Oruç, Cemil. "Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitimi: Teorik Çerçeve, Yaklaşımlar ve Uygulama Örnekleri". *Yeni Türkiye* 58 (2014), 621-635.
- Oruç, Cemil. "Okul Öncesi Dönemde Dini Duygunun Kökenleri ve Gelişimi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/3 (2010), 74-96.
- Öcal, Mustafa. "Okulöncesi ve İlköğretim Çağı Çocuklarının Allah Tasavvurları Üzerine Bir Araştırma". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2004), 59-80.

- Önder, Mustafa. "Okul Öncesi Dönem Çocuklarının Aile Eğitimi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2011), 377-386.
- Önder, Mustafa. "Türkiye'de Okul Öncesi Din Eğitiminin Temel Taşı: Prof. Dr. Beyza Bilgin", *Dini Araştırmalar*. 23/58 (2020), 127-150.
- Öntaş, Turgay. "İdeolojinin Kültürel Yorumu Olarak Değerler ve Bir Değerler İdeolojisi Olarak Muhafazakârlık". *Değerler Eğitimi Dergisi* 14/31 (2016), 159-185.
- Özeri, Zeynep Nezahat. *Okul Öncesi Din ve Ahlak Eğitimi*. İstanbul: DEM Yayınları, 2004.
- Peker, Hüseyin. "Okul öncesinde Çocuğun Dini Gelişimi ve Eğitimi". *Cumhuriyetin 75. Yılında Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi*. Ankara: Türk Yurdu Yayınları, 1999.
- Piaget, Jean. *The Principles of Genetic Epistemology*. New York: Roudedge & Kengan Paul Ltd., 2002.
- Robinson, Maria. *Child Development From Birth to Eight-A Journey Through The Early Years*. New York: Open Universtiy Press, 2008.
- Sağlam, İsmail. "Okul Öncesi Dönem ve Din Eğitimi". *Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu II*. Ankara: DİB Yayınları, 2013.
- Selçuk, Mualla. *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Sevinç, Müzeyyen. *Erken Çocuklukta Gelişim ve Eğitimde Yeni Yaklaşımlar 1*. İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, 2005.
- Sürmen, Sümeyye. *Okul Öncesi Öğretmenlerinin Din ve Değerler Eğitimi Hakkındaki Görüşleri Üzerine Nitel Bir Araştırma*. Yüksek Lisans Tezi. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Bursa: 2021.
- Swith, Jeffrey Trawick. *Erken Çocukluk Döneminde Gelişim- Çok Kültürlü Bir bakış Açısı*. Çev. Berrin Akman. Ankara: Nobel Yayınları, 2014.
- Şentürk, Habil. *Eğitim Psikolojisi*. Isparta: Tuğra Matbaası, 1999.
- Şimşek, Eyüp. "Çocukluk Dönemi Dini Gelişim Özellikleri ve Din Eğitimi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/1 (2004), 207-220.

- Tavukcuoğlu, Mustafa. "Okulöncesi Çocuğunun Eğitiminde Din Duygusu ve Din Eğitimi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2002), 51-63.
- Wouter Sanderse, "The Meaning of Role Modeling in Moral and Character Education". *Journal of Moral Education* 42/1 (2013), 19-30.
- Yavuz, Kerim. *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişimi*. Ankara: DİB Yayınları, 1983.
- Yavuzer, Haluk. *Bedensel, Zihinsel ve Sosyal Gelişimiyle Çocuğumuzun İlk 6 Yılı*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2001.
- Yazıcıbaşı, Muhammed Ali. "Çocukluk Döneminde Din ve Din Eğitiminin Çocuklara Kazandırdıkları". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2017), 309-326.
- Yılmaz, Nadide. *Erken Çocuklukta Gelişim ve Eğitimde Yeni Yaklaşımlar. Türkiye'de Okul Öncesi Eğitim*. İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, 2003.
- Yiğit, Ayşegül. "Çocuğun Gelişim Özellikleri ve İletişim İlkeleri Doğrultusunda Ailede Din Eğitimi". *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2006), 179-203.
- Yörükoğlu, Atalay. *Çocuk Ruh Sağlığı*. İstanbul: Özgür Yayınları, 2019.

#### Ek 1: Okul Öncesi Öğretmenleri Görüşme Formu Bilgileri

No	İl/İlçe	Cinsiyet	Görev Süresi	Kod
1	Zonguldak	Kadın	9	Ö1
2	Zonguldak	Kadın	6	Ö2
3	Zonguldak	Kadın	11	Ö3
4	Zonguldak	Kadın	7	Ö4
5	Zonguldak	Kadın	9	Ö5
6	Zonguldak	Kadın	10	Ö6
7	Zonguldak	Erkek	5	Ö7
8	Zonguldak	Kadın	7	Ö8

9	Zonguldak	Kadın	7	Ö9
10	Zonguldak	Kadın	10	Ö10
11	Zonguldak	Kadın	6	Ö11
12	Zonguldak	Kadın	8	Ö12
13	Zonguldak	Kadın	4	Ö13
14	Zonguldak	Kadın	6	Ö14
15	Zonguldak	Kadın	8	Ö15
16	Zonguldak	Kadın	5	Ö16
17	Çaycuma	Kadın	3	Ö17
18	Çaycuma	Kadın	7	Ö18
19	Çaycuma	Kadın	6	Ö19
20	Çaycuma	Kadın	9	Ö20
21	Çaycuma	Kadın	11	Ö21
22	Çaycuma	Kadın	8	Ö22
23	Ereğli	Kadın	12	Ö23
24	Ereğli	Kadın	7	Ö24
25	Ereğli	Kadın	7	Ö25
26	Ereğli	Kadın	11	Ö26
27	Ereğli	Kadın	6	Ö27
28	Ereğli	Kadın	8	Ö28
29	Ereğli	Kadın	9	Ö29
30	Ereğli	Kadın	11	Ö30
31	Ereğli	Kadın	7	Ö31
32	Ereğli	Kadın	10	Ö32
33	Ereğli	Kadın	8	Ö33

*tasavvur*

*tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal*

e-ISSN: 2619-9130

*tasavvur*, Aralık/December 2022, c. 8, s. 2: 959-993

**Medenî Sûrelerde Mü'minlerin Maddiyatla İlişkilerine Yönelik Yapılan Uyarılar**  
Warnings Regarding the Relationship of Believers with Materiality in  
Madani Surahs

**Hasan KILIÇ**

Arş. Gör. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir ABD,  
Research Assistant, Çanakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Theology,  
Department of Tafsir  
hkilic@comu.edu.tr

**ORCID:** 0000-0001-5192-3444

**DOI:** 10.47424/tasavvur.1155692

**Makale Bilgisi | Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Date Received:** 04 Ağustos / August 2022

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 19 Ekim / October 2022

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2022

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atıf / Citation:** Kılıç, Hasan. "Medenî Sûrelerde Mü'minlerin Maddiyatla İlişkilerine Yönelik Yapılan Uyarılar". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8 / 2 (Aralık 2022): 959-993. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1155692>

**İntihal:** Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

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

CC BY-NC 4.0



## Öz

Medenî sûreler genellikle dinin ahkâm boyutunun tanzimiyle ilgili muhtelif kuralların belirlendiği süreci tavsif etmektedir. Bu çerçevede vazedilen ilâhî beyanların bir kısmı emir-nehîy niteliğindeki ilke ve direktiflerden oluşmaktadır. Normatif karaktere sahip bu beyanlar aynı zamanda nüzûl döneminde yaşanan olaylarla ilişkili olarak muhatapların tavır ve tutumlarına yönelik birtakım değerlendirmeler içermektedir. Özellikle mü'minlerin imanla örtüşmesi mümkün olmayan söz ve eylemlerine dönük yapılan uyarılar Medenî sûrelerin en dikkat çekici konuları arasındadır. Kimi zaman şiddeti bir hayli artan bu uyarıların genellikle mü'minlerin ekonomik kaygı, talep ve beklentileri, bunların sosyal hayattaki çeşitli tezahürleri üzerine yoğunlaştığı göze çarpmaktadır. Hicretle birlikte refah düzeyinin artışı, İslâm'a yeni girenlerin dinin öğretilerini tam olarak idrak edememesi, câhiliye geleneğinin menfî tesiri Mekkî sûrelerden farklılık arz edecek şekilde mü'minlere yönelik uyarı ve ikazlara yer verilmesinin başlıca sebepleri arasındadır. Diğer taraftan söz ve eylem zafiyetine işaret eden bu uyarı ve eleştiriler salt kınamadan ziyade imanla uyumlu ideal davranış tarzını belirleyerek mü'minlerin tavır ve duruşlarını sorgulamaya sevk etme amacı taşımaktadır. Bu açıdan makale mü'minlerin dünyevî imkân ve maddî nimetlerle olan ilişkilerini Medenî sûrelerin farklılık arz eden bu boyutu ekseninde incelemeyi hedeflemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Medenî Sûre, Mü'minler, Maddî Nimet, Uyarı.

## Abstract

Madani surahs generally describe the process in which various rules related to the regulation of the moral dimension of religion are determined. Some of the divine declarations made in this framework consist of rules and principles in the nature of command and prohibition. These statements, which have a normative character, also contain some evaluations about the attitudes of the interlocutors in relation to the events that took place in the period of descent. The warnings against the words and actions of believers, which cannot coincide with faith, are among the most striking subjects of the Madani surahs. It is striking that these warnings, which sometimes increase in severity, generally focus on the economic concerns, demands and expectations of the belie-

vers. The increase in the welfare level with the Hijra, the inability of the new converts to fully comprehend the teachings of the religion, and the negative effect of the Jahiliyya tradition are among the main reasons for warnings against believers. On the other hand, these warnings and criticisms, which point to the weakness of speech and action, aim to prompt the believers to question their attitudes and stances by determining the ideal style of behavior compatible with faith, rather than merely condemning. In this respect, the article aims to examine the relationship of believers with worldly possibilities and material blessings in the axis of this differing dimension of Madani surahs.

**Keywords:** Tafsir, Madani Surah, Believers, Material Blessing, Warning.

### Giriş

Kur'ân-ı Kerîm yirmi üç yıla yayılan tarihî süreç çerçevesinde muhatapları belli bir eğitime tabi tutmuştur. Hidayet konusu olan hususların toptancı yaklaşımdan ziyade tedricî ve aşamalı bir şekilde ele alınıp değerlendirilmesi, bu eğitimin öne çıkan en bariz özelliğini teşkil etmektedir. Bu açıdan nüzûl ortamı çerçevesinde oluşan beklentiler, ihtiyaçlar ilâhî buyrukların seyir ve keyfiyetini tayin eden önemli unsurlardır. Mekkî-Medenî sûre veya âyet şeklinde vahyin nâzil olduğu zaman dilimini anlamlandırmak için yapılan tasnif ve ayırımın temeli de esasında tarihî sürecin eşlik ettiği durum ve şartların değişimiyle yakından ilgilidir. Ancak bu realite sadece zamanla sınırlı kalmayan hitaba konu olan kitlelerin söz ve eylemlerinde açıkça gözlenebilen hareket tarzının değişimini de içermektedir. İlâhî beyanın bir kısmı bu konuyla ilişkili olarak imanın gerekli kıldığı ideal tutum ve davranışlardan sapma ve uzaklaşmayı engelleme amacı taşıyan uyarı ve ikazlardan oluşmaktadır. Kimi zaman dozu bir hayli artan bu eleştirilerin mü'min kesime dönük bir hal aldığı dikkati çekmektedir. Özellikle Medenî sûrelerde mü'minlerin çeşitli olay ve durumlar karşısında beşerî refleksiyle verdiği bazı tepkilerin imanla örtüşmesi mümkün olmayan tavır ve tutumları tetikleyeceği gerçeğine çok sık şekilde atıf yapılmaktadır.

Medenî sûreleri Mekkî sûrelerden farklı kılan bu hususiyet genellikle mü'minlerin maddiyatla ilişkilerinde göze çarpmaktadır. Hicretle beraber refah düzeyinin artışı, İslâm'a yeni girenlerin dinin ilkelerini tam olarak idrak edememesi, malî yükümlükleri ifa hususunda titiz ve hassas olmanın salık



verilmesi Müslümanlara yönelik kullanılan dil ve üslubun farklılaşmasının başlıca sebepleri arasında sayılabilir. Uyarı ve eleştiri mahiyetine sahip bu beyanların bir kısmı mü'minlerin maddî birikim ve mal varlıklarını infak etme konusunda çeşitli bahane ve mazeretlerin arkasına sarılarak ihmalkârlık göstermeleri ya da bu ibadeti ilâhî rızayı engelleyecek birtakım eylemlerle aslı mecrasının dışına çıkarmalarıyla ilgilidir. İnfakın mahiyetini ve genel çerçevesini belirleyen hükümlerin yanı sıra farklı malî yükümlülüklerle ilişkin beyanların birçoğunun da inanan kesimi uyarı amacı taşıyan üslup ve muhtevaya sahip olduğu söylenebilir. Dolayısıyla makale mü'minlerin dünyevî imkân ve maddî nimetlerle olan ilişkilerini Medenî sûrelerin farklılık arz eden bu boyutu ekseninde incelemeyi hedeflemektedir.

### 1. İnfakın Ruhu ve Özüyle Uyuşmayan Davranış Saplantılarına Yönelik Uyarılar

Mekkî sûrelerde müşriklerin cimrilikleri, maddî varlıklarını toplumun ihtiyaç sahipleri ile paylaşmaktan kaçınmaları çok sık şekilde eleştirilmekte hatta ebedî azaba mahkûm olmalarının en belirgin sebebi olarak bu ahlâkî zafiyete dikkat çekilmektedir.<sup>1</sup> Buna karşın mü'minlerin mal ve servetlerini Allah yolunda harcamaları, bu amaç doğrultusundaki samimiyetleri, yaptıkları fedakârca davranışlar övgüye mazhar davranışlar arasında gösterilmektedir.<sup>2</sup> Dolayısıyla ilk nâzil âyetlerden itibaren infak ameliyesinin mü'minleri müşriklerden ayıran ve üstün kılan imanın en önemli rükünlerinden biri olduğu söylenebilir. Bu süreçte mü'minleri doğrudan hedef alan uyarı mahiyetinde herhangi bir beyana rastlanmamakta, mü'minler müşriklerin cimrilikleri, dünya mal ve metâna olan bağlılık ve tutkularını izhar eden olumsuz davranışları üzerinden eğitilmekte, daha çok uzak durmaları gereken hususlar tembihlenmektedir.

Medenî sûrelerde de mü'minler aynı şekilde zekâtlarını veren, mallarını infak eden kişiler olarak tavsif ve teşrif edilmekle beraber<sup>3</sup> bu konudaki kimi

<sup>1</sup> Yâsîn 36/47; Kâf 50/24-25; el-Kalem 68/12; el-Hâkka' 69/33-34; el-Meâric 70/17-18; el-Leyl 92/8-10; el-Hümeze 104/2-3.

<sup>2</sup> en-Neml 27/3; el-Kasas 28/54; Lokmân 31/4; Fâtır 35/29; Sebe 34/39; eş-Şûrâ 42/38; el-İnsân 76/8; el-Leyl 92/5.

<sup>3</sup> el-Bakara 2/3, 177, 277; en-Nisâ 4/162; el-Mâide 5/55; el-Enfâl 8/3; et-Tevbe 9/71; en-Nûr 24/37.

beyanlar müşriklerin yanı sıra mü'minleri de hedef alan sert tonda uyarı ve ikazlardan oluşmaktadır. Bu uyarıların bir kısmı sahip oldukları maddî imkânları infak etme konusunda gerekli hassasiyeti göstermekten uzak tavır ve tutumlar içerisindeki mü'minlere yöneliktir. Nitekim şu âyet infak hususunda gerekli hassasiyeti göstermeyen mü'minleri hedef tahtasına oturtmaktadır:

*“Siz Allah yolunda harcama yapmaya çağrılıyorsunuz, fakat içinizden bir kısmı cimrilik ediyor. Halbuki cimrilik eden ancak kendine karşı cimrilik etmiş olur. Zira Allah zengindir, siz ise yoksulsunuz. Eğer bu çağrıdan kaçınırsanız Allah sizin yerinize başka bir topluluk getirir de onlar sizin gibi olmazlar.”<sup>4</sup>*

Zikredilen âyetin zahirinden İslâm'ın zekât vecibesi başta olmak üzere malî yükümlülükleri yerine getirme hususunda bazı mü'minlerin kendilerinden beklenen ideal tavır ve tutumla örtüşmeyen davranışlar sergiledikleri söylenebilir. Uyarı ve ikaza konu olan kişilerin kimlikleri hakkında herhangi bir detaya kaynaklarda yer verilmesi de bunların iman etmenin mahiyetini tam olarak idrak edemeyen İslâm'a yeni girmiş mü'minlerden oluşması muhtemeldir.<sup>5</sup>

Eleştiri mahiyetindeki bu beyanlar aynı zamanda cimrilik eğiliminin sarmalandığı birtakım gerekçelerin tutarsızlığını ifşa etme gayesi de taşımaktadır. Bunun için önceki âyetlerde zekât verilmesi gereken miktarın insanın maddî birikimin yalnızca çok az bir bölümünden ibaret olduğu hatırlatılmakta,<sup>6</sup> buna rağmen malını infak etmeyip cimrilik yapanların kârlı ve kazançlı çıkmak bir yana maddî-manevî zarar ve kayba uğrayacakları bildirilmektedir. Bu zarar ise âyette vurgulandığı gibi insanın sahip olduğu nimet ve imkânların elden çıkması ve kaybedilmesidir. Dolayısıyla imanın gerektirdiği maddî fedakârlık ve özveride bulunmaktan kaçınmak dünyevî ve uhrevî mükâfatlardan mahrum olma tehlikesini beraberinde taşımaktadır. Cimriliğin insanı bu korkunç gerçeğe yüzleştireceği gerçeğini vurgulamak için infak etmekten

<sup>4</sup> Muhammed 47/38.

<sup>5</sup> Muhammed İzzet Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev. Mehmet Yolcu (İstanbul: Yayıncılık, 2011), 2/267.

<sup>6</sup> Muhammed 47/36-37.

kaçınan mü'minler sert tondaki kınama ve ikazın bizâtihi muhatabı olmuştur.

Malî ibadetleri ifa hususunda gevşek ve ihmalkâr olanları tahkir eden ifadeler aynı zamanda mü'minleri yaptıklarını sorgulamaya, kendilerini gözden geçirmeye çağıran mesajlar da ihtiva etmektedir. “Göklerin ve yerlerin mirası Allah’a ait olduğu halde ne diye Allah yolunda harcama yapmıyorsunuz”<sup>7</sup> şeklindeki âyet ifadesi bu minvalde insanın günün birinde ölüm gerçeğiyle yüzleşeceğini, mal ve servetini geride bırakacağını bildiği halde infaktan kaçınmasının izah edilebilir bir yanı olmadığını vurgulamaktadır.<sup>8</sup> Cimrilik yapanların bile bu akıbeti uğrayacaklarını hatırlatma esasen infaka teşvik eden bir ifade tarzıdır. Öyle ki Allah yolunda infak edilmeyen mal ve servet nihayetinde ölümle elden çıkacaktır. Bu elden çıkma şekli infak yoluyla olursa övgü ve mükâfat aksi takdirde azap ve lânet unsuruna dönüşecektir. Sahip olduklarını muhakkak surette kaybedeceği gerçeğine vakıf insanın maddî imkanlarını ilâhî rıza ve mükâfat aracı haline getirmek için sarf etmesini beklemek ise dinin yanı sıra aklın da bir gereğidir.<sup>9</sup> Dolayısıyla infakla ilgili kınama ve azar mahiyetine sahip beyanlar salt bu amaçtan ibaret olmayıp imanın gereği tutum ve davranışların benimsenip, içselleştirilmesi konusunda mü'minleri motive etmektedir.

İnsanın fitrî yapısının yanı sıra maddî nimet ve olgulara olan aşırı bağlılığı da cimrilik eğilimini besleyen sebepler arasında zikredilebilir. Kur’ân-ı Kerîm bu nimetler arasında özellikle mal ve evlatlara dikkat çekmektedir. Bu iki olgu çerçevesinde vurgulanan mesajlar ise tenzîlî süreç paralelinde birtakım farklılıklar içermektedir. Mekkî sûreler mal ve evlat fazlalığının ilâhî değer ve kıymet ölçüsü olamayacağına hatta müşrikleri Yüce Allah’a kulluktan uzaklaştırdığı için azap sebebi sayılacağına işaret ederek mü'minlerin mal ve

<sup>7</sup> el-Hadîd 57/10.

<sup>8</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Sâlim Mustafa el-Bedrî (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2014), 17/156; Ebüssuûd Muhammed b. Muhammed b. Mustafâ el-İmâdî, *İrşâdî'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, thk. Hâlid Abdulğani Mahfûz (Beyrût: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 8/56.

<sup>9</sup> Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, thk. Seyyid İmrân (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1433/2012), 15/222; Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Âdil ed-Dîmeşki, *el-Lübâb fi ulûmi'l-Kitâb* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 18/461.

evlat sahibi müşriklere imrenmemesi gerektiğini tembihlemektedir.<sup>10</sup> Aynı hususa Medenî sûreler genelinde yer verilmekle beraber<sup>11</sup> farklı olarak bu iki olgunun aynı zamanda ilâhî imtihan ve sınama aracı olduğu bilgisi paylaşılmaktadır. “Mallarınız ve çocuklarınız sizin için ancak bir imtihandır; büyük mükâfat ise Allah’ın katındadır”<sup>12</sup> manasına gelebilecek âyetler dünya mal ve nimetlerini elde etme konusundaki arzu ve isteğin kulluk görevlerini aksatmaması konusunda mü’minlere yapılmış bir uyarı niteliğindedir. Müşriklerin inkârını körükleyen birer azap vasıtası olarak tavsif edilen dünyevî bu nimetler, Müslümanlar için ise ebedî saadete uzanan yolda iman ve itaatlerini arttıran mükâfat aracı haline gelebileceği gibi bu kutlu hedefden uzaklaştıran pranga ve engellere de dönüşebilir. Mal ve evladın ilâhî emirleri çiğnemeye sevk eden menfi ve zehirleyici cazibesi sebebiyle Medenî âyetlerde bu iki olgu “fitne” kavramıyla ilişkilendirilerek mü’min kesim uyarılmıştır.

Bazı rivayetler mü’minlerin ailevî ve ekonomik gerekçelerle savrulmalar yaşadığından ilâhî rıza ile uyuşmayacak tavır ve tutumlar içerisine girdiklerinden bahsetmektedir. Malları ve çocuklarının yanlarında olması sebebiyle Ebû Lübâbe’nin anlaşma şartlarını çiğneyen Kurayza Yahudilerine karşı yumuşak tavrı,<sup>13</sup> mü’minlerden bazılarının ailelerinin itirazları sebebiyle Hz. Peygamber’le gazaya çıkmaktan vazgeçmeleri<sup>14</sup> bu duruma örnek kabilinden zikredilebilir. Beşerî kaynaklı verilen bu tepkiler masum birer mazeret olarak görülse de esasında insanı Yüce Allah’a kulluktan uzaklaştıran nihayetinde de

<sup>10</sup> Meryem 19/77-79; eş-Şuarâ 26/88; Sebe 34/37-38; el-Müddessir 74/12-16.

<sup>11</sup> Âl-i İmrân 3/10; et-Tevbe 9/55, 85.

<sup>12</sup> el-Enfâl 8/28; et-Teğabün 64/15.

<sup>13</sup> Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesûd el-Ferrâ el-Begavî, *Meâlimü’t-tenzîl*, thk. Halid Abdurrahman el - Akk-Mervan Sevar (Beyrût: Dâru’l-Ma’rife, 1987), 2/243; Ebu’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr fi ‘ilmi’t-tefsîr*, thk. Ahmed Şemseddîn (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2009), 3/262; Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *ed-Dürü’l-mensûr fi tefsîri’l-me’sûr* (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2010), 3/324.

<sup>14</sup> Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân* (Kâhire: Dâru’l-Hadîs, 1431/2010), 10/834; Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki’t-tenzîl ve uyûni’l-ekâvil fi vücûhi’t-te’vil* (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 1433/2012), 4/402; Ebû Muhammed Abdü’l-Hak b. Gâlib b. Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz fi tefsîri’l-kitâbi’l-azîz*, thk. Abdü’s-Selâm Abdü’ş-Şâfi Muhamed (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2011), 5/320.

cehennem azabının eşiğine getiren davranış bozukluğunu yansıtmaktadır. Diğer bir deyişle mal ve evlat sevgisi insanın ilâhî rıza ve hoşnutluğu kazanmaya engel olduğu anda birer günah ve azap nesnesine dönüşmektedir. Bu sebeple mal ve evladın insanı baştan çıkararak aldatıcısı cazibesi, sinsi tehlikesi karşısında mü'minler şu şekilde uyarılmaktadır:

*“Ey iman edenler! Mallarınız da çocuklarınız da sizi Allah'ı anmaktan alıkoymasın. Bunu yapanlar mutlaka zarar ve hüsrana uğrayacaktır. Her birinize ölüm gelip de ‘Rabbim! Ne olur bana biraz daha süre tanısın da gönüllü bir şekilde yardımlar yapsam ve iyi kişiler olsam!’ diye yalvarmadan önce size verdiğimiz rızıklardan başkaları için de harcayın.”*<sup>15</sup>

Abdullah b. Abbas (öl. 68/687) Hz. Peygamber'e isnad edilen “Kim hacca gitmeye yetecek kadar veya kendisine zekât vacip olacak miktarda malı olduğu halde bunları yerine getirmese ölümünün bir süre ertelenmesini isteyecektir” şeklindeki rivayeti zikrederek, bu âyetin birtakım bahanelerle kulluk görevlerini aksatıp, ihmal eden mü'minleri hedef alan kınama ve paylama ifadeleri olduğuna dikkat çekmiştir. Hatta pişmanlık duyacak kitlenin sadece inkârcılardan oluşacağını iddia edenlere Abdullah b. Abbas cevap olarak bu âyeti okumuştur.<sup>16</sup> İkrime (öl. 105/723) ve Hasan Basrî (öl. 110/728) de aynı meyanda bu âyetin mü'minler hakkında nâzil olduğunu dolayısıyla dünyaya dönme talep ve temennisinin sadece kafirlere değil kulluk görevlerini aksatan herkese teşmil edilebileceğini söylemiştir.<sup>17</sup> Mü'minlere yönelik böyle bir ikazın ana sebebi ebedî olan ahiret nimetlerinin fâni ve değersiz dünyanın geçici zevklerine feda edilmesidir. Zira mal ve evlatların sağlayacağı menfaatin derecesi Allah nazarındaki nimetlere kıyasla oldukça düşük ve değersizdir. Malî işleri yürütme, bunlardan kazanç temin etme düşüncesi veya çocukların bakımını üstlenme, onların lehine düzenlemeler yapma istek ve arzusu esasında başlı başına kınamaya konu olan bir husus değildir. Mal ve evlatlarla olan

<sup>15</sup> el-Münâfikûn 63/9-11.

<sup>16</sup> Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 10/827; Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl*, thk. Abdüsselâm Muhammed Ali Şâhîn (Bejrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 4/300; Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, 6/340.

<sup>17</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/397; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *es-Sirâcu'l-munîr fi'l-i'âneti 'ala ma'rifeti ba'di me'âni kelâmî rabbîna el-Hekîm el-Habîr* (Kahire: Matbaatu Bülâk, 1285), 4/298.

meşguliyetin kulluk görevlerini aksatması, sekteye uğratması sebebiyle Kur'ân genelinde bu iki olguya dikkat çekilmiş, diğer taraftan da ticaret ve alışveriş gibi dünyevî meşgalelere rağmen ibadetlerini ifa etmede gevşeklik göstermeyenlerin samimi mü'minler olduğuna vurgu yapılmıştır.<sup>18</sup>

Maddî gerekçelerle ibadetleri askıya alan tavır ve tutumlar kimi zaman Medine döneminde yaşanan olaylarla ilişkilendirilmiştir. “Onlar bir ticaret ve eğlence görünce ona yönelip seni ayakta bıraktılar. De ki: Allah nezdinde olan eğlenmeden de ticaretten de üstündür. Allah rızık verenlerin en hayırlısıdır.”<sup>19</sup> Zikredilen âyet cuma günü Suriye'den zeytinyağı taşıyan ticaret kervanının Medine'ye gelişiyle Hz. Peygamber'in hutbesini dinlemeden mescitten ayrılan bir grup Müslüman hakkında nâzil olmuştur.<sup>20</sup> Kervanı karşılamak, alışveriş yapabilmek gibi maddî ve dünyevî menfaatler uğruna ibadetin aksatılması, böylesi bir hareket tarzının mazur ve meşru görülmesi, mü'minlerin çok sert tonda azar ve ikaza muhatap olmalarının başlıca sebebidir. Ekonomik kaygıları manevî ve kutsal değerlere önceleyen çarpık bu bakış açısı tenkit edilmiş, bir mü'minin rızık endişesiyle dinî görev ve sorumlulukları ihmal etmesi, umursamaz tavrı imanla bağdaşması mümkün olmayan davranış zafiyeti olarak değerlendirilmiştir. Bu açıdan Yüce Allah'ın rezzâk ismine işaret edilmesi ibadetle meşguliyet sebebiyle alışverişini terk etmenin ekonomik anlamda maddî kayıp ve zararlara yol açacağı şeklindeki düşüncenin ilga ve ıslahına yöneliktir.

Medenî sûrelerde dinî şuur ve bilinci tam olarak idrak edememiş bazı Müslümanların maddiyatla ilişkilerini eleştiren ifadelerinin yanı sıra İslâm'ın ilk yıllarından itibaren maddî hiçbir fedakârlıktan kaçınmayan samimi mü'minlere yönelik birtakım uyarılara da yer verilmektedir. Nüzûl sürecinde

<sup>18</sup> en-Nûr 24/37.

<sup>19</sup> el-Cum'a 62/11.

<sup>20</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Mahmud Muhammed Nassar (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2015), “Cum'a”, 38 (No. 936); Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sahîh*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011), “Cum'a”, 36; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmiu's-sahîh* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2014), “Tefsir”, 62 (No. 3311); Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, thk. Eymen Sâlih Şa'bân (Kâhire: Dâru'l-Hadis, 2003), 337; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddin İsmâil b. Şihâbiddin Ömer b. Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm* (Kâhire: Dâru'l-Hadis, 1432/2011), 4/437.

ideal manadaki söz ve eylemlerden geriye gitme, uzaklaşma ihtimal ve endişesi içeren tavır ve tutumlar dahi ilâhî irade tarafından müdahale edilmesi gereken en öncelikli sorunlar arasında zikredilmiştir. Hz. Ebû Bekir'in ifk hadisesiyle ilgili olarak kızı Hz. Âişe hakkında yakışsız sözler sarf eden Mistah b. Üsâse isimli akrabasına önceden yaptığı infakı kesmesi üzerine nâzil olan şu âyetler böyle bir amaca yöneliktir:<sup>21</sup> “İçinizden zengin olanlar akrabaya, fakirlere ve Allah yolunda hicret edenlere bir şey vermeyeceğiz diye yemin etmesinler. Onları bağışlayıp, hoş görsünler. Hem Allah'ın sizi bağışlamasını istemez misiniz? Allah çok bağışlayıcı ve affedicidir.”<sup>22</sup> Hz. Ebû Bekir'in baba olmanın verdiği beşerî refleksle masumiyeti vahiyle tescillenen kızını incitenlere bir daha maddî destekte bulunmayacağına dair yemin etmesi mazur görülmeyle bu davranışından dönmesi salık verilmiştir. Burada dikkat çeken nokta haklılık payı da olsa kişisel husumetin infakı engelleyen geçerli bir mazeret olarak kabul edilmemesidir.

Mal ve servetlerini infak etme konusunda ibadetin aslî anlam ve ruhu ile uyuşmayan söz ve eylemlerle zedelenmesi de Medenî sûreler özelinde üzerinde durulan konular arasındadır. Bu konudaki beyanlar Allah yolunda yapılan harcamaların boşa çıkma, geçersiz kılınma tehlikesine karşı inananları uyarma aynı zamanda da münafık ve müşriklere özgü hal ve davranışlara dikkat çekme amacı taşımaktadır. “Ey iman edenler! Allah ve ahiret gününe inanmadığı halde malını insanlara gösteriş yapmak için harcayan kimse gibi sadakalarınızı başa kakmak ve incitmek suretiyle boşa çıkarmayın.”<sup>23</sup> Zikredilen âyetler başa kakma ve incitme gibi davranışları, yapılan güzel amelleri hedef ve gayesinden uzaklaştıran saptırıcı birer unsur olarak tavsif etmektedir. Çünkü bu iki unsur kişinin yaptıklarıyla ilâhî rızayı arzulamadığının, ahiret endişesi taşımadığının en bariz göstergesidir.<sup>24</sup> Bu sebeple kafirin amelini boşa çıkaran inkârcılık tavrının tezahürü olan büyüklük tutkusu ile söz konusu davranışlar

<sup>21</sup> Buhârî, “Tefsir”, 24/6 (No. 4750); Tirmizi, “Tefsir”, 25 (No. 3180); Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *et-Tefsîrü'l-kebir*, thk. Ahmed Füreyd (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 2/414; Kurtubî, *el-Câmi'*, 12/138.

<sup>22</sup> en-Nûr 24/22.

<sup>23</sup> el-Bakara 2/264.

<sup>24</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Mecdî Beslûm (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 2/253.

arasında paralellik kurularak, mü'minlerin minnet ve eza verme suretiyle sadakalarını değersizleştirmemesi tembihlenmiştir.

Konunun önemine binaen anlamı daha da belirginleştirmek, verilen mesajın zihinlere kazınmasını sağlamak için müteakip ifade ve âyetlerde konunun bir de mesellerle izah edildiği göze çarpmaktadır. Bu bakımdan başa kakmanın, gönül incitmenin infakın sevap ve ecrini yok etmesi, sağanak haldeki yağmurun sert bir kaya üzerindeki toprağı silip süpürmesi,<sup>25</sup> ilâhî rıza ve mükâfatı elde etme gayesiyle yapılan harcamalar ise bolca yağın yağmurla ürün ve mahsulünü iki kat veren verimli arazi ve bahçe örneğiyle açıklanmıştır.<sup>26</sup> İçerisinde ırmaklar akan, hurma ve üzüm bağlarının yanı sıra çeşitli meyvelerin bulunduğu bu bahçenin şiddetli rüzgâr ve fırtınayla yok olması ise<sup>27</sup> malını infak etmesine rağmen Allah rızasıyla uyuşmayacak tutum ve tavırlar içerisine girmeyi, başka bir deyişle güzel amelleri günah işleyerek yok eden kimsenin durumuna benzetilmektedir.<sup>28</sup> Bu feci akıbetin insanın bakıma muhtaç çocukları olması yanında malına en çok ihtiyaç duyduğu zamanı tavsif eden ihtiyarlık döneminde vuku bulmasıyla ilgili ayrıntıya yer verilmesi, gösteriş yapma, eziyet etme suretiyle infakın anlamını kaybetmesinin, değerini yitirmesinin ahirette yol açacağı üzüntü ve pişmanlığın çok şiddetli olacağını beyan etmek içindir. Zira bu örnek salih amelden başka hiçbir şeyin fayda sağlamayacağı günde infakın sevap ve ecrinden mahrum olmayı, insanın mal ve servete en çok muhtaç olduğu zaman diliminde bütün mal varlığını kaybetmenin verdiği travmayla ilişkilendirmektedir.

Allah yolunda yapılan harcamanın ilâhî rıza ile taçlanabilmesinde infak edilen malın değer ve kıymeti de büyük önem taşımaktadır. *“Ey iman edenler! Kazandığımız malların ve sizin için yerden çıkardığımız ürünlerin iyilerinden infak edin. Size verildiğinde gözünüzü yummadan alamayacağınız kötü ve adi şeyleri infak etmeye kalkmayın.”*<sup>29</sup> Nakledilen rivayetler mezkûr âyetin bazı Müslümanların hurmanın kötüsünü, olgunlaşmadan kurumuş olanlarını tasadduk etmeleri

<sup>25</sup> el-Bakara 2/264.

<sup>26</sup> el-Bakara 2/265.

<sup>27</sup> el-Bakara 2/266.

<sup>28</sup> Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 2/860; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/360.

<sup>29</sup> el-Bakara 2/267.



üzerine nâzil olduğunu belirtmektedir.<sup>30</sup> İnsanın kıymet ve değeri düşük maddî birikimlerini paylaşmaktan kaçınması, Allah yolunda yapılan harcama konusunda gönülsüz ve isteksiz olduğunun alâmet-i farikasıdır. Zira gönüllü harcama anlamına gelebilecek infak amelîyesi kişinin sevdiği, değer verdiği mallardan fedakârlık yapabilmeyi gerektirmektedir.<sup>31</sup> Aksi bir tavır ise kişinin imanındaki samimiyete gölge düşürür. Bu nedenle Kur'ân'da ibadetlerdeki gönülsüzlük ve isteksizlik münafıkların belirgin vasfı olarak gündeme taşınmakta, bu kesimin verdiği zekât ve sadakaların ilâhî rıza vesilesine dönüşme-yişi söz konusu tutumla ilişkilendirilmektedir.<sup>32</sup>

## 2. İktisadî Sorumluluk ve Yükümlülükleri İfa Konusundaki Uyarılar

Medenî sûrelerin göze çarpan önemli özelliklerden birisi ahkâm ve muamelatla ilgili normatif karakterli hükümlere nihâî şeklin verildiği ilâhî beyanlardan oluşmasıdır. Toplumun bütün katmanlarına sirayet etmekle birlikte İslâm ile taban tabana çelişen hukukî meseleler ilâhî irade tarafından çözüme kavuşturulması gereken en öncelikli problemler arasında yer almıştır. Bu meselelerin bir kısmı ekonomik sahadaki adaletsiz uygulamaları ıslah ve izale ederek toplumda özellikle mağdur edilen sınıfların hak ve hukuklarını tanzim ve tesviye etme amacı taşımaktadır. İmanın sosyal hayattaki işlev ve tezahürlerine dikkat çeken bu düzenlemeler aynı zamanda mü'minlerin hareket tarzını da belirlemektedir. Ekonomik içerikli beyanların bir kısmının kimi zaman mü'minlere yönelik dozu bir hayli artan uyarı yüklü mesajlardan oluşması bu bakımdan manidardır.

### 2.1. Yetimlerin Maddî Birikimlerini Güvence Altına Alma

İlk nâzil olan âyetlerden itibaren toplumun ezilen, haksız ve hukuksuz birçok muameleye maruz kalan kesimin hayat standartlarını iyileştirmeye yönelik çeşitli adımlar atılmıştır. Özellikle kendilerini koruma, haklarını sa-

<sup>30</sup> Tirmizi, "Tefsir", 3 (No. 2987); Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 1/295; Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1436/2015), 1/140; Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vîl*, thk. Yûsuf Ali Bedivî (Beyrût: Dâru'l-Kelâmi't-Tayyib, 1419/1998), 1/220.

<sup>31</sup> Âl-i İmrân 3/92.

<sup>32</sup> en-Nisâ 4/142; et-Tevbe 9/54.

vunma imkanına sahip olmayan ve toplumun kanayan yarası haline gelen yetimler hakkında vazedilen mesajlar bu bakımdan dikkat çekicidir. Mekkî sûreler genellikle yetimlere iyi davranmayı, onlara şefkat ve merhamet göstermeyi telkin etmekte,<sup>33</sup> müşriklerin yetimlere kötü muameleleri ebedî azaba uğramalarının sebepleri arasında zikredilmektedir.<sup>34</sup> Bunun yanı sıra yetimlerin mallarını koruma, kâr sağlama amaç ve niyeti dışındaki bütün teşebbüsler sarih şekilde yasaklanmıştır.<sup>35</sup>

Medenî sûrelerde ise bu genel çerçevenin yanı sıra yetimlerin ekonomik açıdan iyileştirilmesiyle ilgili birtakım kural ve müeyyidelerin işlevsel hale getirildiği göze çarpmaktadır. Mü'minlere yönelik beyanlar da yetimlerle ilgili sınırları belirlenen düzenlemelere titizlikle riayeti sağlama, bu konudaki herhangi bir ihlâlin uhrevî kötü sonuçlarını bildirme üzerine yoğunlaşmaktadır. Bu meyanda yetimlerin mallarını haksız ve hukuksuz bir şekilde gasp etme karnı ateşle doldurmayı, ahirette de alevli ateşe girmeyi müstehak kılan bir davranış biçimi olarak tavsif edilmiştir.<sup>36</sup> Rivayetler çerçevesinde yetim malı yiyen kimsenin ağız, burun, kulak ve gözlerinden duman çıkacak vaziyette diriltileceği bildirilmiştir.<sup>37</sup> Dozu bir hayli yüksek olan bu ifadeler yetim malına el koyup, gasp etme kadar yetimlere ait değerli ve kaliteli malların hile ve aldatma yoluyla bu özelliklere sahip olmayan mallarla yapılan değişimiyle de ilgilidir. Buna benzer davranışların Allah nazarında büyük bir vebali gerektirdiği teorik olarak ifade edilen şu ayetle tekrarlanmıştır: *"Yetimlere mallarını verin, temizi pis olanla değiştirmeyin, onların mallarını kendi mallarınıza katarak yemeyin. Zira bu büyük bir günahdır."*<sup>38</sup> Zikredilen âyet Gatafân kabilesinden bir adamın, ergenliğe ulaşmasına rağmen yetim yeğenine ait malları kendisine vermektan kaçınması üzerine nâzil olmuştur.<sup>39</sup> Bu bakımdan söz konusu ifa-

<sup>33</sup> ed-Duhâ 93/9; el-İnsân 76/8.

<sup>34</sup> el-Mâtın 107/2; el-Fecr 89/17.

<sup>35</sup> el-En'âm 6/152; el-İsrâ 17/34.

<sup>36</sup> en-Nisâ 4/10.

<sup>37</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/446; Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît*, thk. Adil Ahmed el-Mevcûd vd. (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 3/187.

<sup>38</sup> en-Nisâ 4/2.

<sup>39</sup> Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, 1/213; Kurtubî, *el-Câmi'*, 5/7-8; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 1/199-200.

deler mü'minlere velisi oldukları yetimlere ait malları gasp etmemeleri, bulûğ çağına ulaştıkları takdirde de bu malları eksizsiz bir şekilde kendilerine iade etmeleri yönünde yapılmış bir çağrı niteliğindedir. Yetim mallarının yağmalanarak çarçur edilmesi, kaliteli mallarının adı ve kalitesiz olanlarla değiştirilmesi de yasak kapsamındadır. Yetimlerin maddî birikimlerinin pis, kötü anlamlarına gelecek "habîs" kelimesiyle nitelendirilmesi, insanın yetim malını yemekten tiksinti duymasını sağlama, kendi helâl kazancından yaralanmasını teşvik amacına yöneliktir.<sup>40</sup>

Kur'ân'ın çok eşliliğe izin veren şu hükmü de yetimlerin malî haklarını koruyup güvence altına almak için tanzim edilmiştir: *"Yetimlerin hakkına riayet edemeyeceğinizden korkarsanız beğendiğiniz kadınlardan ikişer, üçer, dörder nikâhlayın. Haksızlık etmekten korkarsanız tek kadın ya da mülkiyetinizde bulunan câriye ile yetinin. Bu adaletten ayrılmamanız için en uygun olandır."*<sup>41</sup> Hz. Âişe'den gelen meşhur rivayete göre bu âyet erkeklerin himayesinde bulunan yetim kızlar hakkında nâzil olmuştur. Şöyle ki erkeğin vesayeti altında zengin yetim bir kız bulunduğunda başkasına kaptırmamak için onunla evlenir, mehir başta olmak üzere malî haklarını da yerine getirmezdi. Eğer bu kızı beğenmezse onunla evlenmediği gibi malını kaybetmemek için onun başkasıyla evlenmesine de izin vermezdi.<sup>42</sup> Dolayısıyla birkaç kadınla evlenme izni olan taaddüdi zevcât meselesine delil olarak öne sürülen bu âyet esasında yetimlerin mal varlıklarını koruma, ekonomik haklarının ellerinden alınmasını engelleme gibi amaçlara mebni olarak alınmış ilâhî bir tedbirdir. Mü'min erkeklerin malî haklarını zayi etmeleri, mehirlerini vermemeleri ya da azaltmaları suretiyle yetim kızlarla nikâh yapmaları yasaklanmış, bunun yerine yetim olmayan kızlarla evlenmeleri teşvik edilmiştir. Yetim kızların ekonomik açıdan mağdur olmaları, hak kayıplarını engelleme düşüncesi bu yasağın illetini beyan eder mahiyettedir.

<sup>40</sup> Ebüssuûd Efendi, *İrşâd*, 2/243.

<sup>41</sup> en-Nisâ 4/3.

<sup>42</sup> Buhârî, "Vesâyâ", 21 (No. 2763); Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, thk. Heysem b. Nizâr Temîm (Beyrût: Dâru'l-Erkâm, 1999), "Nikâh", 12 (No. 2068); Ebû Abdîrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Şemseddîn (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013), "Nikâh", 66 (No. 3343).

Mü'minlerin dünyanın geçici arzularına heves ederek yetimlerin mallarına göz koymaları böyle bir düşünce ve niyet beslemeleri yasak kapsamına alınırken, kendi maddî birikimlerini özellikle toplumun zayıf bu kesimin refah seviyesinin artışı için paylaşımları gerektiği belirtilmiştir. Yetimlerin toplumun diğer fertlerinin hayat standartlarına kavuşması için tembihlenen bu husus mal taksimatını gözeten birtakım hukukî hükümlerle kayıt altına alınmıştır. Bunların bir kısmı zorunlu emir hüviyetine sahipken<sup>43</sup> bazılarında gönüllülük esastır. Miras taksimi sırasında mü'minlere hitaben beyan edilen şu âyet yetimler başta olmak üzere toplumun muhtaç kesimlerinin gözetilmesini talep etmektedir: “*Varis olmayan yakınlar, yetimler ve yoksullar miras taksiminde hazır bulunurlarsa onları da rızıklandırın ve onlara güzel söz söyleyin.*”<sup>44</sup> Alimlerin bir kısmı mü'minleri yetimler için harcama yapmaya teşvik eden bu emrin bağlayıcı olmadığını, bazıları ise İslâm'ın ilk dönemlerinde vacip olmakla birlikte miras taksimini belirli miktarla kayıt altına alan âyetlerle nesh edildiğini belirtmiştir. Bununla birlikte bazı alimler bu görüşlere karşı çıkmıştır. Bu alimlerden biri olan Saîd b. Cübeyr (öl. 94/713) “Vallahi bu âyet nesh edilmemiştir. Sadece insanların gevşek davrandığı hususlardan biridir” diyerek âyet hakkındaki nesh fikrini kesin bir dille reddetmiştir.<sup>45</sup> Bu bilgi doğrultusunda mezkûr âyet mirasçılarının terikeyi paylaşmak için toplandıklarında mirasla ilgili maddî değeri olan eşyaların bir kısmını yanlarında bulunan yetim ve yoksullara vermelerini teşvik etmektedir. Verdiklerini az bulmaları, çok görmemeleri, başa kakmamaları yetimler için yapılan infak ameliyesinde güzel sözün kapsamını tayin eden temel ilkeleri belirlemektedir.<sup>46</sup>

Bunun yanı sıra insanın kendi çoluk çocuğuna gösterdiği şefkat ve merhametin aynısını yetimlere yansıtabilmesi, çocuklarının maddî açıdan kayıp ve zarara uğrama kaygı ve endişesini yetimler için de taşıması gerekmektedir. Daha açıkça ifade etmek gerekirse yetimler konusunda Kur'ân empatiyi ön plana çıkararak kişinin kendi çocuğunu bakıma muhtaç yetimlerin yerine koymasını ve buna göre hareket etmesini istemektedir. Böyle bir davranış tarzı yetimlerin duygusal ihtiyaçlarını karşılamayı, dahası onları toplumun

<sup>43</sup> el-Enfâl 8/41; el-Haşr 59/7.

<sup>44</sup> en-Nisâ 4/8.

<sup>45</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/444; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/12.

<sup>46</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 5/191; Hâzin, *Lübâbü't-te'vil*, 1/344.

diğer fertlerinin ortalama hayat standartlarına ulaştırmak için gayret etmeyi gerekli kılmaktadır. Diğer taraftan yetimlerin mal ve maddî birikimlerinin zayi olmasıyla sonuçlanacak iyi niyetli de olsa her türlü girişim, insanı bu kutlu hedeften uzaklaştıran bir engel olarak görülmüştür. “Arkalarından güçsüz çocuk bırakmaları durumunda onlar için endişe edecek olanlar, korksunlar da Allah'tan sakınıp dosdoğru konuşsunlar.”<sup>47</sup>

Zikredilen âyet ölüm döşeğindeki hastalara “neslin seni Allah'ın azabından koruyamaz, malını Allah yolunda harca” diyerek malını vasiyet etmeye zorlayan kimseleri bu konuda tekrar düşünmeye davet etmektedir.<sup>48</sup> Mü'minler tarafından ilâhî rızaya ulaşma gayesiyle dillendirilen bu sözler infak gibi önemli bir ameli teşvik edici mahiyete sahip olsa da veli himayesinden yoksun bakıma muhtaç çocukların en çok ihtiyaç duydukları bir dönemde gelir kaynaklarını kaybetme risk ve tehlikesini de beraberinde getirmektedir. Yetimlerin maddî birikimlerinin erimesi, onların mağduriyetlerini arttıran dolayısıyla vahyin belirlediği hedeflerle çelişen aksi bir durumun ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Bunun için hasta yakını olan kimselerin ölüm hadisesiyle yetim kalacak çocukların mağduriyetlerini göz önüne alarak malın tamamen dağıtılıp elden çıkmasını engelleyecek söz ve telkinlerle vasiyette bulunacakları ikna etmeye çalışması büyük önem taşımaktadır. Hz. Peygamber'in malının tamamını vasiyet etmek isteyen Sa'd b. Ebî Vakkâs'a “Çocuklarını zengin bırakman onları insanlara el açıp bırakmandan daha hayırlıdır”<sup>49</sup> şeklindeki telkini mü'minlerden bu bağlamda beklenen ideal tavır ve tutumu özetler niteliktedir. Bu anlayışın bir yansıması olarak sahabe vasiyetin malın üçte birine ulaşmamasını daha güzel görmüş, hatta malın beşte birini, dörtte birinden, dörtte birini üçte birinden efdal saymıştır.<sup>50</sup> Dolayısıyla vasiyetin belirli oranlarla sınırlandırılmasıyla ilgili mü'minlere yönelik uyarı ve telkin-

<sup>47</sup> en-Nisâ 4/9.

<sup>48</sup> Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 1/398; Ebû Ali Emînüddîn el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. İbrahim Şemseddîn (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 3/19; Süyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr*, 2/220.

<sup>49</sup> Buhârî, “Vesâyâ”, 2 (No. 2742); Müslim, “Vasiyyet”, 5; Tirmizî, “Vesâyâ”, 1 (No. 2116).

<sup>50</sup> Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 1/445; Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, thk. Ali Abdülbârî Atıyye (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 2/423.

ler yetimlerin maddî birikimlerini koruma, hayat standartlarını iyileştirme amacına mebnidir.

## 2.2. Kadınların Ekonomik Haklarını Koruma

İslâm öncesi dönemde yetimlerin yanı sıra kadınlar da çeşitli hak kayıpları ve mağduriyetler yaşayan kesimler arasında yerini almıştır. Mirastan mahrum olma, mehir haklarının çeşitli sebeplerle ellerinden alınması gibi ekonomik temelli meseleler kadınların en çok yüzleşmek zorunda kaldığı sorunları özetler niteliktedir. Hicretin ardından Müslüman toplumun teşekkül süreci olan Medîne’de ilâhî irade tarafından bu sorunların çözümüne yönelik birtakım adımlar atılmıştır. Vahyin bu konudaki direktifleri geleneğin etkisiyle oluşmuş kuralları ıslah ve izale etme aynı zamanda da muhatapların davranışlarını sorgulamalarını, gözden geçirmelerini sağlama amaç ve hedefi taşımaktadır.

Nüzûl döneminde ekonomik sömürü aracı haline getirilen kadınların haklarının iade ve muhafazasına yönelik beyanlar Medenî sûrelerin en belirgin özelliklerinden biridir. Özellikle miras taksiminde kadınlar için de muhakkak surette belirli bir miktar pay ayırma zorunluluğu devrim niteliğindeki kararlar arasındadır. Bölge coğrafyasında hüküm süren şartlarla ilişkili olarak savaşma kabiliyetinden yoksun kadın ve çocuklara miras hakkı tanınmaz, ailesini koruyabilme, kılıç ve mızrak kullanabilme güç ve kudretine sahip erkekler yalnızca bu haktan faydalanabilirdi.<sup>51</sup> Kur’ân miras konusunda hak sahibi olmayı sadece fizikî kuvvetle özdeşleştiren anlayışı eleştirerek aynı kan bağı taşıyan kadın ve çocukların da bu haktan yararlanması gerektiğinin altını çizmiştir. “Anne babanın ve yakınların bıraktıklarından erkeklere pay vardır. Aynı şekilde anne babanın ve akrabaların bıraktıklarından kadınlara da az veya çok bir pay vardır.”<sup>52</sup>

Zikredilen âyetin Evs b. Sâmit el-Ensârî’nin vefat etmesiyle geride kalan karısı ve üç çocuğuna rağmen bütün mirasa el koyan amcaoğulları hakkında

<sup>51</sup> Ebû Ca’fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî, *Kitâbü’l-muhabber*, thk. Eliza Lichtenstater (Haydarâbâd: y.y., 1942), 324; Cevâd Ali, *el-Mufassal fî târîhi’l-‘Arab kable’l-İslâm*, (Bağdat: Bağdat Üniversitesi, 1413/1993), 5/562.

<sup>52</sup> en-Nisâ 4/7.

nâzil olduğu ileri sürülmüştür. Öyle ki bu âyetin inzâlından sonra Hz. Peygamber belli bir süre beklemiş, mirasta hak sahibi kişileri ve alacakları oranları sarih bir şekilde tanzim eden âyetlerin hükmü doğrultusunda Evs b. Sâmit'in mirasını taksim etmiştir.<sup>53</sup> Burada konumuz açısından önemli olan husus kadınlara miras hakkı verilmesinden ziyade bu hakkı tanımayan ve ihlâl eden hiçbir teşebbüsün bundan böyle asla mazur görülmeyeceğidir. Başka bir deyişle miras konusunda Allah'ın belirlediği taksimatı kabullenmemek, bu konudaki hükümleri çiğnemek ebedî azabı müstahak kılan davranış biçimidir. Miras taksimini ayrıntılı olarak beyan eden âyetlerin ardından şu ifadeler yer verilmesi mü'minleri bu tehlikeden haberdar etme niteliği taşımaktadır: *"Kim Allah'a ve peygamberine itaatsizlik eder ve sınırlarını aşarsa Allah onu devamlı kalacağı bir ateşe sokar, onun için alçaltıcı bir azap vardır."*<sup>54</sup> Buradaki tehdit miras konusundaki ahkâmı kabul etmeyen inkârcılara yönelik olabileceği gibi bu hükümler doğrultusunda amel etmeyen mü'minleri de kapsamına almaktadır.<sup>55</sup>

Mehir olarak isimlendirilen eşya ve malların kadınların elinden birtakım haksız gerekçelerle gasp edilmesi veya amacıyla uyuşmayacak şekilde başkalarının istifadesine sunulması Medenî süreçte öncelikli olarak çözüme kavuşturulan meselelerden birisidir. Kur'ân ilk etapta mehri kocanın kadına vermesi gereken bir borç olarak telakki etmiş, mü'minlerden bu şuurla hareket etmelerini istemiştir. *"Kadınlara mehirlerini gönülden isteyerek verin. Eğer onun bir kısmını size bağışlarsa onu da afiyetle yiyin."*<sup>56</sup> Bu ifadeler mehir vazifesini yerine getirmenin zorunlu bir emir olduğunu, kadının ancak kendi rızası ile mülkü olan bu maldan kocasının yararlanmasına izin verebileceğini bildirmektedir. Zikredilen âyet ile kocanın yanı sıra kadının velilerine de uyarı yapılmış olabileceği söylenmektedir. Çünkü kadının himayesinden sorumlu kişiler de bu mehirden yararlanırdı. Bu nedenle Araplar kızı olan kimseye "sen onun mihri ile bir deve alır, onu develerine katar, böylece malın çoğalıp

<sup>53</sup> Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 3/647; Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 1/396-397; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 1/202; Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, 1/333.

<sup>54</sup> en-Nisâ 4/14.

<sup>55</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, 5/54.

<sup>56</sup> en-Nisâ 4/4.

büyür” derlerdi.<sup>57</sup> Her ne kadar âyetin içinde bulunduğu bağlam hitabın sadece mehir vermekle yükümlü kocaları kapsadığı kanaatini uyandırır da kadınların mehir haklarını gasp etmeye yönelik tüm teşebbüsler bu hüküm çerçevesinde telakki edilebilir.

Kadınların ekonomik haklarını ellerinden alabilmek için kendilerine reva görülen muameleler bundan ibaret değildi. Kocasını vefat eden ya da boşanma aşamasındaki kadının hissettiği baskılar çok daha şiddetli bir hal almaktaydı. Öyle ki kadının kocasını ölürse velisi dilerse mehir vermeden onunla evlenebilir ya da onu evlendirerek mehrini kendisi alır veyahut da kadının evlenmesine izin vermeyerek vefat etmesini bekler ardından mallarına el koyardı. Bazen de adam beğenmediği eşine kötü davranıp, baskı altında tutarak onu belirli bir miktar mal karşılığında boşanmaya zorlardı. Bu tür muameleler karşısında ezilen ve birçok hakkı elinden alınan kadınların uğradığı baskı ve zulme son vermek için şu âyet nâzil olmuştur: <sup>58</sup> “*Ey iman edenler! Kadınlara zorla varis olmanız size helal değildir. Açıkça edepsizlik yapmadıkça onlara verdiğinizin bir kısmını elde etmek için evlenme ve boşanma konusunda onlara engel çıkarmayın. Onlarla iyi geçinin.*”<sup>59</sup> Kadınlar üzerinde artan baskı ve tahakküm ekonomik algı ve beklenti kaynaklı olduğu için âyet ifadeleri meselenin bu boyutuna dikkat çekmiştir. Birtakım maddî menfaatler elde etme uğruna kadınların aleyhine olabilecek teşebbüsler içine girmek kişinin imanındaki samimiyetle örtüşmeyen bir davranış biçimi olarak nitelendirilmiştir. Bu nedenle mü’minlerin aile birliğini sağlamada sevgi ve saygı ortamını tesis etmeleri, ekonomik beklentilerle bu birliği parçalayacak davranışlardan kaçınmaları istenmiştir.

Erkeğin evlilik bağına ayakta tutmak için kadına karşı beslediği bu iyi niyetin boşanma sürecinde de devam etmesi büyük önem taşımaktadır. Şayet kadının bu süreç içerisinde kötü geçimi ya da ahlâksızlığı söz konusu değilse adam karısı için yaptığı harcamaları geri isteme hakkına sahip değildir. Buna rağmen bir kişi yeni bir eş almak istediğinde nikâhı altındaki kadınlara zina suçu isnat eder, böylelikle onu kendisine verdiği mehri fideye olarak iadeye zorlar, bunu da nikâhlayacağı yeni eş için kullanırdı.<sup>60</sup> Zikredeceğimiz şu âyet

<sup>57</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/437; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 5/173.

<sup>58</sup> Buhârî, “Tefsir”, 4/6 (No. 4579); Ebû Davud, “Nikâh”, 23 (No. 2089-2090).

<sup>59</sup> en-Nisâ 4/19.

<sup>60</sup> Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 1/207; Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, 1/344.



ifadeleri kadınların mehir haklarını ellerinden almaya yönelik bu kötü niyet ve teşebbüsleri izhar eder mahiyettedir:

*“Bir eşi bırakıp da yerine bir başka eş almak isterseniz, onlardan birine yüklerle malı mehir olarak vermiş olsanız bile, ondan hiçbir şeyi geri almayın. Siz, iftira ederek ve açıkça günah işleyerek mi geri alacaksınız? Birbirinizle beraber olduğunuz halde, üstelik onlar sizden sapasağlam bir söz de almışken onu geri mi alacaksınız?”*<sup>61</sup>

Kısacası Medenî sûreler câhiliye adetlerinin kötü izlerinin silindiği kadınların lehine olmak üzere malî konularda yeni açılımların yapıldığı, kadınların birtakım haklar kazandığı yepyeni bir süreci tavsif etmektedir. Bu meyanda mü'min erkeklere büyük sorumluluklar yüklenerek, evlilikten boşanma aşamasına kadarki dönem içerisinde kadınların ekonomik haklarını ellerinden almaya yönelik bütün haksız girişimler yasak kapsamına alınmıştır.

### 2.3. Meşru Olmayan Kazanç Yollarından Uzak Durma

Doğruluk ve dürüstlük ilkesi insanlar arasındaki ticarî muamele ve alışverişlerde İslâm'ın üzerinde titizlikle durduğu en önemli hususlardandır. Bu ilkelerin ihlâl edilmesi insanların birlik ve huzurunu yok ederek toplumsal çöküşü hızlandırır. Kur'ân'da bahsi geçen kadim milletlerin hayat hikâyelerinden yapılan bazı kesitler, ticarî hayattaki hile ve sahtekârlığın toplumun helâk sarmalına girmesinin başlıca sebeplerinden biri olduğunu gözler önüne sermektedir. Özellikle Medyen halkının başına gelen musibetler ceza olgusu- nu iktisadî sahadaki çarpık eylem ve uygulamalarla ilişkilendirmektedir.<sup>62</sup>

Medenî sûrelerde ise konuyla ilgili beyanların normatif karaktere büründüğü göze çarpmaktadır. Bu meyanda meşru ve mübah olmayan iktisadî faaliyetlerden kaçınma tembihlenirken aksi bir hareket tarzı kişinin imanındaki samimiyete gölge düşüren, uhrevî azabı tahrik eden büyük bir günah unsuru olarak nitelendirilmiştir. Bu husus bazen umumi hükümlerle, kimi zaman da toplumda yaygın olarak icra edilerek meşrulaştırılan adet ve uygulamalardaki çarpıklıklar üzerinden gündeme taşınmıştır. Mü'minlere uyarı mahiyetindeki şu âyet ekonomik faaliyetlerdeki ahlâkî çürümenin ulaştığı boyutları gözler önüne sermektedir: *“Mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin. Günaha girdiğinizi*

<sup>61</sup> en-Nisâ 4/20-21.

<sup>62</sup> el-A'râf 7/85-91; Hüd 11/84-94.

*bildiğiniz halde insanların mallarından bir kısmını haksızca yemek için mallarınızı rüşvet olarak hâkimlere aktarmayın.”<sup>63</sup>*

Malın meşru olmayan ekonomik faaliyetlere konu olması mal ya da servetin bizâtihi kendisinde bulunan özellikle ilgili olabileceği gibi elde edilme süreciyle ilişkili herhangi bir kusurdan da kaynaklanabilir. Kumar, aldatma, gasp gibi malın sahibinin gönül rızasıyla vermediği şeyler ya da gönül rızası olmasına rağmen içki ve domuz bedeli, kâhinin ücreti gibi şeriat tarafından haram kılınanlar, malı haksızlıkla yeme ile karşılık bulan “bâtil” kapsamında mütalaa edilmektedir.<sup>64</sup> Bunun yanı sıra haksız olduğunu bildiği halde hâkimin lehine hüküm vermesi sonucunda maddî birtakım menfaatler elde etme de aynı kapsamdadır. Allah Rasûlü de hâkimin verdiği hüküm doğrultusunda mü’min kardeşinin hakkını gasp edenin esasında ateşten bir pay aldığını söyleyerek mü’minleri böyle bir yola tevessül etmekten sakındırmıştır.<sup>65</sup>

Öte yandan zikredilen âyetin davalışan iki mü’min hakkında nâzil olduğu belirtilmiştir. Bunlardan birisi arkadaşının arazisinde pay sahibi olduğunu iddia etmiş, diğeri de bunu kabullenmeyerek yemin etmek istemiştir. Ancak tehdit içerikli bu âyetin nüzülüyle yemininden vazgeçmiştir.<sup>66</sup> Dolayısıyla âyet dünyevî imkân ve menfaatler uğruna yalan yere şahitlikte bulunma veya yemin etme ya da haksız tarafla anlaşarak hile ve aldatma yolunu seçme gibi söz ve eylemlere karşı mü’minlere uyarıda bulunmakta, onlara şöyle bir mesaj vermektedir: “Çirkin ve günah olduğunu bildiği halde İslâm’ın yasakladığı bu davranışları sergileyenler Allah nazarında daha fazla kınama ve azara maruz kalacaklardır.”<sup>67</sup>

Aynı hususa başka âyetlerde de işaret edilmekte hatta mü’minlere yönelik yapılan uyarıların dozu ve şiddeti bir hayli artmaktadır. “*Ey iman edenler! Mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin; ancak kendi rızanızla yaptığınız ticaret olursa böyle değildir. Kendinizi öldürmeyin. Şüphesiz Allah size karşı çok merhamet-*

<sup>63</sup> el-Bakara 2/188.

<sup>64</sup> İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 1/168; Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 3/127.

<sup>65</sup> Buhârî, “Ahkâm”, 20 (No. 7169); Müslim, “Akdiye”, 4; Tirmizi, “Ahkâm”, 11 (No. 1339).

<sup>66</sup> Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *en-Nüket ve’l-uyûn*, thk. Abdü’l-Maksûd b. Abdî’r-Rahîm (Beyrût: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1428/2007), 1/249; Kurtubî, *el-Câmi*, 2/225.

<sup>67</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/219; Nesefî, *Medârikü’t-tenzîl*, 1/163.

*lidir.*"<sup>68</sup> Mü'minlere hitaben beyan edilen bu ifadelerde, kâr ve kazanç sağlama amacı gütmesine rağmen meşru addedilmeyen faaliyetlerin ancak azabı mu-cib kıldığı bildirilmektedir. Öyle ki haramla iştigal eden insan kutsalla bağına kopardıkça adeta insanlığından uzaklaşmakta nihayetinde sadece heva ve hevesine hizmet etme dışında ulvî hiçbir ölçü ve hedefi bulunmayan varlık seviyesine inmektedir. Bu nedenle insanın haksız kazanç sağlayarak başkalarına zulmetmesi kendi hayatına son verme teşebbüsü olarak nitelendirilmiştir.<sup>69</sup> Zira kişiyi insanlıktan çıkararak bu davranışlar aynı zamanda uhrevî azabın da habercisidir. Müteakip ifadeler bilinçli ve kasıtlı bir şekilde Allah'ın bu yaşağını çiğneyenlerin cehennem ateşine gireceğini vurgulamaktadır.<sup>70</sup> Dolayısıyla ilâhî iradenin koyduğu birtakım ilke ve kurullarla ekonomik hayata müdahil oluşu, insanın izzet ve değerini koruma gibi bir hedefe yöneliktir. Yüce Allah'ın kullarına karşı şefkat ve merhametli oluşuna atıf yapılması bu bakımdan manidardır.

Mü'minleri meşru olmayan kazanç yollarından sakındıran beyanlar genel çerçeveyi çizen hükümlerin yanı sıra nüzûl döneminde yaygın olarak uygulanan bazı adetlerin yürürlükten kaldırılmasıyla da ilgilidir. Özellikle toplumun gelir dengesini bozan faizin yasaklanma süreci vahyin üzerinde durduğu en önemli konuların başındadır. Faiz hakkında vazedilen hükümler tenzîlî açıdan birtakım farklılıklar taşımaktadır. Mekkî süreçte faizin bizzat kendisine yönelik değerlendirmeler yapılarak mal ve servet artışı için yapılan faizli muamelelerin esasında malın bereketini giderdiği vurgulanmaktadır.<sup>71</sup> Faizli işlemler hakkında muhataplarda oluşturulmak istenen bu kötü ve olumsuz algının ardından konu Medenî sûreler çerçevesinde ele alınmaktadır. Faizin kesin bir şekilde yasaklanma aşamasına geçildiği bu dönemde artık ilâhî buyruklar faizin kendisinden ziyade faizle iştigal eden kesimi kınamaya dönük bir hal almaktadır. Bu meyanda faiz alanların dünya hayatında birtakım mahrumiyetlerle yüzleşecekleri, ahirette de uhrevî çeşitli ceza ve yaptırımlara uğrayacakları bildirilmektedir. Faizli işlemleri sebebiyle helal ve temiz yiyecek-

<sup>68</sup> en-Nisâ 4/29.

<sup>69</sup> Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 1/211; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 3/242.

<sup>70</sup> en-Nisâ 4/30.

<sup>71</sup> er-Rûm 30/39.

lerin Yahudilere haram kılınması,<sup>72</sup> faizi alışverişle aynı kefeye koyarak bu yasağı meşrulaştırmaya çalışan kimselerin ahirette şeytan çarpmış kimseler haline geleceklerinin vurgulanması,<sup>73</sup> bu yasağı çiğneyenlere verilecek cezanın şiddetini gözler önüne sermektedir.

Faiz konusundaki bu ağır tehdit ifadeleri müşriklerin başını çektiği İslâm dışı muhalif grupların yanı sıra mü'minleri de kapsamına almaktadır. Kur'ân'ın faizi yasaklama sürecinde attığı ilk adım aynı zamanda bu yasağın çiğnenmesi halinde doğacak kötü sonuçlardan mü'minleri haberdar etme gayesi de taşımaktadır. *"Ey iman edenler! Faizi kat kat yemeyin. Allah'a itaatsizlikten korkun ki kurtuluşa eresiniz. İnkârcılar için hazırlanmış ateşten kendinizi koruyun. Allah ve Rasûlüne itaat edin ki size de merhamet edilsin."*<sup>74</sup> Zikredilen âyet mü'minlerin câhiliye dönemindeki faizli bütün işlemleri terk etmesi amacıyla yapılan kesin çağrı niteliğindedir. Her ne kadar "kat kat" ifadesi yasağın belli bazı uygulamalarla sınırlı olduğu kanaati uyandırsa da esasında faizin her türü bu yasak kapsamında mütalaa edilmektedir.<sup>75</sup> Zira câhiliye döneminde bir kimse başkasına belirli süreliğine bir miktar parayı faizle borç olarak verir, vade bitiminde ise gelip borçluya "ya alacağımı verirsin ya da faizin miktarını arttırmak kaydıyla ödeme süreni uzatırım" diyerek faizi arttırmaya zorlardı.<sup>76</sup> Dolayısıyla katlama tabiri seneden seneye borcun arttırılmasının tekrarlandığına işaret ederek yapılan faizin çeşidini belirleme değil bu eylemin Allah nazarındaki kötülük ve çirkinliğini gün yüzüne çıkarma amacına mebnidir.

Müteakip âyetlerde tehditin dozu arttırılarak Yüce Allah'ın bu konudaki yasağına riayet edenlerin ancak kendilerini cehennem azabından koruyacağı belirtilmektedir. Diğer bir deyişle faizi helâl sayanlar, inkârcılar için hazırlanan alevli ateşe girmeyi hak eden kimselerdir. Bu realite faizin kişinin iman ve inancını zedeleyen hatta onu İslâm dairesinin dışına çıkaran çok büyük bir

<sup>72</sup> en-Nisâ 4/160-161.

<sup>73</sup> el-Bakara 2/275.

<sup>74</sup> Âl-i İmrân 3/130-132.

<sup>75</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 2/476; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/507; Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, thk. Seyyid b. İbrâhim b. Sâdık b. İmrân (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1413/1993), 1/567.

<sup>76</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/429; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/496; Süyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr*, 2/128.

günah olduğunu gözler önüne sermektedir. Bu nedenle Ebû Hanife (öl. 150/767) söz konusu âyetlerin Kur'ân'ın en ağır tehdit içeren ifadeler olduğunu belirtmiştir. Zira Yüce Allah mü'minleri yasaklarından kaçınma hususunda ihmalkâr davranmaları halinde kafirler için hazırladığı ateşle tehdit etmekte, iman edenlerin O'nun rahmetini ancak ilâhî buyruklara ve Rasûlü'ne itaat etmek suretiyle umabileceklerini bildirmektedir.<sup>77</sup>

Faiz yasağıyla ilgili beyanların Allah ve Rasûlü'ne itaat fiiliyle ilişkilendirilmesi Müslümanlar açısından konunun imanî ve itikadî bir zemine sahip olduğunu göstermektedir. Nitekim faiz hakkındaki tartışmalarla ilgili nihaî hükmü belirleyen şu âyet meselenin iman-inkâr çizgisindeki bu ince boyutunu ihsas ettirecek mahiyettedir: *“Ey iman edenler! Allah'tan korkun ve gerçekten iman etmişseniz mevcut faiz alacaklarınızdan vazgeçin. Eğer böyle yapmazsanız Allah ve Rasûlüyle savaşa girdiğinizi bilin.”*<sup>78</sup> Zikredilen âyetin faiz yasaklanmadan önceki anlaşmaların geçerli olup olmayacağı konusunda bazı kabileler arasında yaşanan tartışmalar sebebiyle inzâl edildiği belirtilmiştir. İslâm'a yeni giren Sakifliler, Kureyşliler'den vadesi dolan faiz alacaklarını talep etmişler, onlar da faizi yasaklayan âyetleri dayanak göstererek hiçbir şey vermeyeceklerini söylemişler ve ardından mezkûr âyetler nâzil olmuştur.<sup>79</sup> Doğrudan mü'minleri hedef alan bu ifadeler faiz yasağından önce yapılan bütün faizli akit ve işlemleri ortadan kaldırarak, mü'minleri alacakları olan faiz gelirlerinden vazgeçirmeye davet etmektedir. Ancak bu davet gönüllü ve isteğe bırakılmış bir talebi değil muhakkak surette yerine getirilmesi istenen zorunlu bir boyun eğme emrini içermektedir. Öyle ki faizden uzak durmanın kişinin imanındaki samimiyeti belirleyen en bariz delil ve gösterge olduğuna dikkat çekilmekte, bu yasağı ihlâl etmenin ise Allah ve Rasûlü'ne savaş açmakla nitelendirilebilecek büyük bir günah olduğu vurgulanmaktadır. Böyle bir ihlâl Yüce Allah'ın vazettiği ilâhî buyruklara gönülden itaat ve bağlılığı simgeleyen imanî kimlik ve duruşla çeliştiği için ameli kusurun yanı sıra itikadî bir zafiyet olarak değerlendirilmiştir. Faiz yasağıyla ilgili mü'minlere yönelik vazedilen

<sup>77</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/387; Ebüssuûd Efendi, *İrşâd*, 2/146; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 2/270.

<sup>78</sup> el-Bakara 2/278-279.

<sup>79</sup> Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 1/264; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 1/273; Kurtubî, *el-Câmi'*, 3/234-235.

hitabın çok sert olmasının arka planında konunun İslâm'ın inanç sistemi ve hayat görüşüyle ilişkili bu boyutu büyük önem arz etmektedir.

#### 2.4. Ganimetlerin Taksimine Rıza Gösterme

Allah yolunda müşriklerle yapılan mücadele azmini simgeleyen cihat ibadeti Medenî sûreler özelinde yoğun olarak ele alınan konuların başında gelmektedir. Esasında cihat etmek ilk nâzil olan âyetlerden itibaren her bir mü'minin yerine getirmesi gereken ulvî bir görev olarak nitelendirilmiştir.<sup>80</sup> Ancak hicretten sonraki zaman diliminde bu ibadetin daha çok müşriklere karşı sıcak savaş ve çatışma ortamına girme boyutu ön plana çıkarılmıştır. Kur'ân savaşı insan fıtratının hoşlanmadığı bir olgu şeklinde tarif etmekle birlikte hayatın doğal seyri içerisinde karşılaşılan realite olarak da görmektedir.<sup>81</sup> Hatta bazı durumlar savaşı gereklilik haline getirmektedir. İnanca yönelik baskı ve zulmü engelleme çabası savaşı meşru kılan en önemli gerekçelerden biridir. Söz konusu amaç doğrultusunda savaş da dahil olmak üzere yapılan her türlü mücadele ilâhî rıza ve rahmet vesilesine dönüşmektedir. Bu bakımdan bazı mü'minlerin birtakım gerekçelerin ardına sığınarak savaşmaktan kaçınması, savaş esnasındaki emirleri çiğnemesi, ganimet paylaşımında huzursuzluk çıkarması imanla örtüşmesi mümkün olmayan tavır ve tutumlar içerisinde telakki edilmiştir. Kur'ân'da Allah yolunda cihat eden mü'minlerin faziletine işaret eden buyrukların yanı sıra niyet ve eylem düzeyinde ortaya çıkan davranış bozukluklarını irdeleyen âyetler de önemli bir yekûn tutmuştur. Bu meyanda savaşın ahlâkî çerçevesini belirleme, ganimetlerin taksimine yönelik bazı ilkeler ihdas etme ilâhî müdahalenin yansıdığı en dikkat çekici konular arasındadır.

Allah Teala savaşa hazırlık safhasında bazı mü'minlerin tembellik ve yılgınlık göstermelerini, savaş fikrine sıcak bakmamalarını dünyaya olan meyil ve iştiyakla açıklamaktadır. Aynı zamanda Hz. Peygamber'in emrine muhalefet etme anlamı taşıyan böyle bir tutum insanın ahiretteki ebedî nimetlerden mahrum olma tehlikesini de beraberinde getirmektedir. Nitekim şu âyet dünya mal ve metâna olan düşkünlüğün bu kutlu vazifeyi ifa etmeyi engelleyen en önemli âmil olarak zihinlere kazımaktadır: *“Ey iman edenler! Size ne oldu ki*

<sup>80</sup> el- Furkân 25/52; el-Ankebût 29/6.

<sup>81</sup> el-Bakara 2/216.

Allah yolunda sefere çıkın" denilince yerinize çakılıp kaldınız. Yoksa siz ahiretteki nimetlerden vazgeçip dünya hayatıyla mı yetinmeye razı oldunuz. Halbuki dünya hayatının sağladığı fayda ahirettekine göre çok daha azdır."<sup>82</sup> Zikredilen âyet Tebük Seferi için yapılan hazırlıklar konusunda bazı mü'minlerin isteksiz tavırlarını gündeme taşımaktadır. Hz. Peygamber'in diğerlerinden farklı olarak alenen sefer hazırlıklarına başladığı bu gazve meyvelerin olgunlaştığı, sıcaklıkların çok şiddetli olduğu bir zaman diliminde gerçekleşmiştir.<sup>83</sup> Mekke'nin fethinden bir yıl sonra diğer bir deyişle hicretin dokuzuncu senesinde vuku bulan bu hadise<sup>84</sup> aynı zamanda İslâm'ın geniş kitleler tarafından kabul gördüğü, Müslümanların sayısının büyük bir ivme kat ettiği süreci de ifade etmektedir. Buna rağmen yapılacak gazvenin Bizans gibi güçlü bir devlete yönelik olması, bazı mü'minlerin işi ağırdan almalarına, beklenen ideal tavrın aksi bir hareket tarzına sürüklenmelerine sebep olmuştur. Nifak alameti olarak belirlenen böyle bir davranış zafiyetinin İslâm'ı yeni seçen Müslüman kitleler tarafından sergilendiği aşikardır. Bununla birlikte sebep-i nüzûl rivayetlerinde kimlikleri açıkça belirtilen kişilerden hareketle çok az da olsa samimi mü'minlerin de bazı savrulmalar yaşadığı söylenebilir.<sup>85</sup>

Mü'minlerin fâni ve geçici zevkleri ebedî mükâfata tercih etme niyet ve istekleri ilâhî hitabın sertleşmesine sebep olmuştur. Zira iman etmek hayatın gayesini ilâhî rızayı kazanma uğruna çalışıp didinmeyi, bu ulvî amaç uğruna tüm imkânları seferber etmeyi, karşılaşılan zorluklara da göğüs germe azim ve kararlılığı gösterebilmeyi gerekli kılmaktadır. Oysaki cihat etmekten kaçınmak ilâhî mükâfata nail olma yolunda meşakkat ve zorluklarla mücadeleyi göze almamayı ifade etmektedir.<sup>86</sup> İmana zıt böyle bir tavır ise dünya şehvetlerine saplanıp kalma, hayatın biricik gayesini geçici haz ve menfaatleri elde etmekle sınırlanma anlamına gelmektedir.

<sup>82</sup> et-Tevbe 9/38.

<sup>83</sup> Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Naci İbrahim Süveyd (Beyrût: Dâru'l-Erkâm, ts.), 4/748.

<sup>84</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 8/90.

<sup>85</sup> Kâb b. Mâlik, Hilâl b. Ümeyye, Mürâre b. Rebî hiçbir mazereti olmadığı halde savaşa katılmayan samimi mü'minlerdendir. Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Ahmed Ferid el Müzeydî (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 2/609.

<sup>86</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 8/270; İbn Âdil, *el-Lübâb*, 10/92; Ebüssuûd Efendi, *İrşâd*, 4/106.

Müteakip âyetlerde şiddetin dozu bir hayli artmakta mü'minlerin cihat etmedikleri takdirde uhrevî nimetlerin yanı sıra dünyevî hazlardan da mahrum olacakları beyan edilmektedir. "Eğer savaşa çıkmazsanız Allah sizi acıklı bir azapla cezalandırır ve sizin yerinize başka bir toplum getirir. O'na hiçbir şekilde zarar da veremezsiniz. Allah'ın her şeye gücü yeter."<sup>87</sup> Bu ifadeler savaş hazırlığı konusunda gevşek davranıp gereken özeni göstermeyenlere ya da birtakım ayak oyunları ile savaştan kaçanlara yönelik ikaz ve tehdit anlamı içermektedir. Söz konusu ilâhî tehdit savaştan kaçmanın zorunlu sonucu olarak düşman istilasına maruz kalma şeklinde insan kaynaklı olabileceği gibi kıtlık ve kuraklık gibi tabi afetleri de kapsamına almaktadır.<sup>88</sup> Burada önemli olan husus mü'min zümrenin maddî kaynaklı endişelerle cihattan geri kalmasının itikadî bir zafiyet olduğunun sert bir dille vurgulanmasıdır.

Mü'minlerin cihatla ilgili olarak yaşadıkları maddî kaygı ve endişeler sadece savaşa hazırlık safhasında gözlenen tavır ve tutumlardan ibaret değildir. Mal ve servet ihtirası savaş esnası ve sonunda zaman zaman mü'minleri kendilerinden beklenen tavrın dışına itmiştir. Kur'ân'da bu hususta mü'minlerin ortaya çıkan zafiyetlerine ilişkin birtakım ima ve işaretlere rastlamak mümkündür. Özellikle Mekke müşriklerine karşı düzenlenen Bedir ve Uhud gazveleriyle ilgili bazı ayrıntılar olayın bu boyutuna dikkat çekmektedir.

Ebû Süfyân yönetimindeki kervanın Şam'dan Mekke'ye yüklü miktar malla dönmekte olduğu haberini alan mü'minler kervanı ele geçirmek için yola koyulmuşlar, Hz. Peygamber'in baskın yapacağı haberini öğrenen Ebû Süfyân Mekkeliler'den yardım istemiştir. Bunun üzerine Ebû Cehil önderliğindeki bin kişilik müşrik ordu Mekke'den hareket etmiş, iki ordu Bedir kuyuları civarında bir anda karşı karşıya gelmiştir. Bu ilâhî plan mü'minlerin müşrikleri hezimete uğratması ve zafer kazanması için tasarlanmasına, Hz. Peygamber de aynı hususun altını çizmesine rağmen mü'minlerden bazıları müşriklerle savaşmaktan ziyade kervanı ele geçirme fikrinde ısrar etmiştir. Bu durum âyette şu ifadelerle mâkes bulunmaktadır: "Hatırlayın, Allah size 'iki topluluktan biri sizindir' diye vaat ediyordu. Siz güçsüz olanın sizin olmasını istiyordunuz. Allah ise iradesiyle hakkı hâkim kılmayı ve inkâr edenlerin kökünü kazımayı

<sup>87</sup> et-Tevbe 9/39.

<sup>88</sup> Ebû Davud, "Cihad", 18 (No. 2506); Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/889; Kurtubî, *el-Câmi'*, 8/91.



*hedefliyordu.*"<sup>89</sup> Bazı mü'minlerin kervanı ele geçirme düşüncesi salt ganimet elde etme arzusundan ibaret olduğu için cihat etmenin ulvî mana ve maksadıyla örtüşmemektedir. Zira sıcak savaş ortamında müşriklere karşı ezici üstünlük elde etmeden İslâm'ın güç ve izzet kazanabilmesini sağlayabilmek mümkün değildir. Bu nedenle maddî kaygı ve endişe hissiyle hareket etme yüce ve ulvî hedeflere ulaştırmadığı için güçsüzün peşine takılma olarak nitelendirilmiştir. Uhud Gazvesi'nde de buna benzer tablo yaşanmıştır. Öyle ki elli civarında okçunun ganimet hırsıyla Hz. Peygamber'in emrine muhalefet ederek yerlerinden ayrılması savaşın seyrini değiştirmiş, Müslümanların kesin galibiyetiyle sonuçlanacak bu savaş bir anda müşriklerin lehine dönmüştür.<sup>90</sup>

Mü'minleri savaş meydanında bile hataya düşmeye, bir anlık gafletle ilâhî rızadan uzaklaşmaya sevk eden eylemler, daha fazla ganimete sahip olma hırs ve arzusunun ortaya çıkardığı bir sonuçtur. Maddî beklentilerin manevî ve ulvî değerlerin önüne geçmesi, insanın düşünme melekesini dumura uğratan, olaylar karşısında doğru pozisyon almasını engelleyen sürecin başlamasına sebebiyet vermektedir. Bunun sonucunda ise alınan kararlar sadece maddî arzu ve ihtiyaçları tatminle sınırlı bir hale dönüşmektedir. Kur'ân ortaya çıkan bu ruh halini Medine döneminde yaşanan çarpıcı şu örnek üzerinden tasvir etmektedir:

*"Ey iman edenler! Allah yolunda cihat için savaşa çıktığınız zaman iyice araştırın ve dikkatli olun! Size selam verene dünya hayatının geçici menfaatine göz dikerek 'sen mü'min değilsin demeyin'. Unutmayın ki Allah katında sayısız ganimetler vardır. Siz de önceleri böyleydiniz de Allah size lütfetti. O halde iyi anlayıp dinleyin. Allah bütün yaptıklarınızdan haberdardır."*<sup>91</sup>

Zikredilen âyetin Hz. Peygamber'in Fedek civarına gönderdiği seriyyeye katılan bir grup mü'minin koyun sürülerine sahip bir adamı kelime-i şehâdet

<sup>89</sup> el-Enfâl 8/7.

<sup>90</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Zührî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1421/2001), 2/39-40; Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, thk. Süheyl Zekkar - Riyâd Ziriklî (Bejrût: Dâru'l-Fikr, 1417/1996), 1/318.

<sup>91</sup> en-Nisâ 4/94.

getirmesine rağmen öldürmeleri üzerine nâzil olduğu belirtilmiştir.<sup>92</sup> Mü'minleri böyle yanlış bir tavra sürükleyen en temel sâik âyet ifadelerinde de açıkça belirtildiği gibi maddî ve dünyevî menfaat arzusudur. Dolayısıyla ganimet hırsı insanı meseleyi enine boyuna incelemeyi engelleyecek şekilde fevrî hareket etmeye zorlayan bir zafiyet olarak nitelendirilebilir. Bu zafiyetin önüne geçebilmek için dünyevî nimetlerin gelip-geçiciliğine dikkat çekilerek mü'minlerin ebedî mükâfatı elde etmek için çabalamaları, gayret sarf etmeleri özendirilmiştir.

Öte yandan ganimet paylaşımı belirli kişilerin inisiyatifine bırakılmamış, objektif ilke ve kriterlerle toplumun her kesiminin faydalanacağı ekonomiye kaynak sağlayan gelir kapısına dönüştürülmüştür. Kur'ân'ın bu konudaki yaklaşımı nüzûl dönemine kıyasla pek çok açıdan farklılık taşıdığı için bu süreç sancılı bir şekilde ilerlemiş, Müslümanlar arasında hararetle tartışmaların yaşanmasına neden olmuştur. Öyle ki mevcut uygulamaya göre ganimetler onları ele geçiren asker, kumandan ya da tüm orduya sahip kralın malı olmakta, ganimet hırsı askerler arasında şiddetli rekabete hatta çok acıklı sonuçlara yol açan bir savaş sebebi haline gelmekteydi.<sup>93</sup> Bedir Gazvesi'nin akabinde de böyle bir manzara yaşanmış, savaşta yer alan farklı kesimler kendi zaviyelerinden ganimette daha çok hak sahibi olduklarını iddia etmişlerdi. Nitekim Ubâde b. Sâmit (öl. 34/654) Bedir'e iştirak eden mü'minlerin ganimetlerin paylaşımı konusunda anlaşmazlığa düşüp kötü tutum ve davranışlar sergilemeleri sebebiyle Enfâl sûresinin şu mealdeki ilk âyetlerinin nâzil olduğunu belirtmiştir:<sup>94</sup> *"Sana savaş ganimetlerini soruyorlar. De ki: Ganimetler Allah ve Rasûlü'ne aittir. Öyleyse gerçek mü'minlerseniz Allah'a karşı gelmekten sakının, aranızı düzeltin, Allah ve Rasûlü'ne itaat edin."*<sup>95</sup> Zikredilen âyet ifadelerinde ganimetlerin Allah ve Rasûlü'ne ait olduğunun belirtilerek mü'minlerin aralarının düzeltilmesinin emredilmesi, çekişme ve husumeti ortadan kaldırmaya

<sup>92</sup> Buhârî, "Tefsir", 4/17 (No. 4591); Tirmizî, "Tefsir", 5 (No. 3030); Ebû Davud, "el-Hurûf ve'l-Kıraat", 6 (No. 3974); Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 4/92; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/663.

<sup>93</sup> Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'an*, çev. Muhammed Han Kayanî vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 2/152.

<sup>94</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/281; Kurtubî, *el-Câmi'*, 7/229; Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, 1/629.

<sup>95</sup> el-Enfâl 8/1.

ayrıca ilâhî irade tarafından verilecek hükme mü'minlerin gönülden razı olmalarını sağlamaya yönelik uyarı niteliği taşımaktadır.<sup>96</sup>

Ganimet taksimini kişilerin tasarrufundan çıkarıp ilâhî iradenin müdahale ve yetkisine bırakan devrim niteliğindeki bu hüküm bir yandan maddî gayelerle cihadın aslî amaç ve maksadından sapmasını engellemekte, diğer taraftan da ganimetlerin toplumun muhtaç kesimlerinin de yararlanabileceği kamu fonuna dönüşeceğinin işaretlerini vermektedir. Bu işaretler sûrenin ileriki bölümlerinde tavzih edilerek mü'minlerin ganimetlerle ilgili ilâhî taksimata uyması imanın gereklerinden biri olarak nitelendirilmiştir. *“Allah'a ve ayırım günü yani iki topluluğun karşılaştığı gün kulumuza indirdiğimize iman etmişseniz ganimet olarak ele geçirdiğiniz her şeyin beşte biri Allah'a, peygambere, yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir. Allah her şeye kadirdir.”*<sup>97</sup> Zikredilen ifadeler bundan sonraki süreçte mü'minlerin elde ettikleri ganimetleri sahiplenmelerini, kendi mülkü olarak görmelerini kesin surette yasaklamakta, savaşta ele geçirilen her şeyin Hz. Peygamber'e getirilmesini, hiçbir şeyin gizlenmemesini tembihlemektedir.<sup>98</sup> Bu ilâhî müdahale gereğince savaş ganimetlerinin beşte birinin Hz. Peygamber'in yanı sıra toplumun muhtaç kesimleri için ayrılmasına, geriye kalan kısmının ise savaşa katılanlar arasında eşit bir şekilde paylaşılmasına karar verilmiştir.<sup>99</sup>

Ganimetlerle ilgili bu taksim savaşarak ele geçen maddî kaynaklar için geçerlidir. Fey ismiyle nitelendirilen savaşmadan barış anlaşması sonucu müşriklerden elde edilen gelirlerin tamamı ise toplumun ihtiyaç sahipleri arasında taksim edilir. Mü'minlerin ilâhî irade tarafından yapılan bu taksimatla ilgili herhangi bir hak ve itiraz talebinde bulunmaması için uyarı ve tehdit niteliğindeki şu ifadeler yer verilmiştir: *“Peygamber size ne vermişse onu alın ve size neyi yasaklamışsa ondan kaçının. Allah'a karşı gelmekten sakının. Zira Allah cezalandırmada çok şiddetlidir.”*<sup>100</sup> Hz. Peygamber'e itaati emreden bu âyet dinî bütün durumlar için geçerli bir ilke olmakla birlikte ilk etapta ganimetlerle ilgili yapılan ilâhî taksime razı olma emrine mündemiçtir. Bu ifadeler Hz.

<sup>96</sup> Râzî, *Mefâtilu'l-ğayb*, 8/107; İbn Âdil, *el-Lübâb*, 9/445.

<sup>97</sup> el-Enfâl 8/41.

<sup>98</sup> Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'an*, 2/170.

<sup>99</sup> İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/530; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 3/273.

<sup>100</sup> el-Haşr 59/7.

Peygamber'le mücadele etmenin O'na muhalefet ederek ilâhî sınırları çiğnemenin Allah nazarında büyük bir günah olduğunu bildirerek mü'minlerin ganimetler konusunda göstermeleri gereken tavrı bariz bir şekilde salık vermektedir.

### Sonuç

Hicretle birlikte İslâm toplumu kurumsal nitelik kazanmaya başlamış buna bağlı olarak da ilâhî kelâmın dil ve muhtevasında büyük bir değişim gözlenmiştir. Vahyin normatif karaktere dönüşmesiyle İslâm dışı grupların yanı sıra Müslümanlar da ilâhî ikazın doğrudan muhatabı olmuşlardır. Böylelikle mü'minlerin tavır ve tutumlarının iman temeline göre şekillendirildiği bir aşamaya geçilmiştir. Bu süreçte mü'minler gerek imanla örtüşmesi mümkün olmayan beşerî zaafılar gerekse geleneğin etkisiyle sergiledikleri birtakım davranış kusurları konusunda uyarılmışlardır. Bazı mü'minlerin birtakım mazeret ve bahanelerle infak etmekten kaçınmaları ya da bu ibadetin ruhuyla uyuşmayacak tavırlar sergilemeleri, yetimlerin, kadınların ekonomik haklarını ellerinden almaları, faiz gibi meşru olmayan kazanç yollarına tevessül etmeleri, ganimet ihtirasları öne çıkan bu konular arasındadır. Dolayısıyla hicretten sonraki aşamada genellikle maddî ve ekonomik temele sahip durumlar karşısında mü'minlerin verdiği tepkiler eleştiri malzemesi yapılmıştır. Bazen "Ey iman edenler" şeklindeki hitap formuyla kimi zaman bu ifade kalıbı kullanılmadan yapılan bu eleştirilerin dozu zaman zaman bir hayli artmakta öyle ki mü'minler sergiledikleri birtakım eylemler sebebiyle cehennem azabıyla tehdit edilmektedir. Hicretten sonraki süreçte İslâm'ın otorite ve hakimiyet sahasının güçlenmesinin dinin öğretilerini tam olarak idrak etmekten yoksun birçok kişinin Müslüman saflarına katılmasını beraberinde getirdiği dikkate alındığında ilâhî kelâmın dilindeki değişim kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Ancak bu hususu böyle bir kaide çerçevesinde genelleştirmek tam anlamıyla mümkün değildir. Zira nakledilen rivayetler ilâhî övgüye mazhar olan samimi mü'minlerin dahi işledikleri birtakım kusur ve hatalardan söz etmektedir.

Esasında bu vakıayı hayatın doğal seyri içerisinde makul karşılamak gerekir. İslâm'ın teorik prensiplerinin işlerlik kazandığı, söz ve eylemlerle pratiğe aktarıldığı Medenî süreçte beşerî kaynaklı birtakım ayak sürçmelerin yaşanması gayet tabidir. Bunun yanı sıra imanla örtüşmesi mümkün olmayan

birçok uygulamanın câhiliye geleneğinin tesiriyle tatbik edildiği de göz önüne alındığında belirlenen hedeflerde birtakım sapmaların ortaya çıkması kaçınılmaz hale gelecektir. Dolayısıyla yapılan uyarı ve eleştiriler mü'minleri kınamaktan ziyade imanla uyumlu ideal davranış tarzını belirleyerek mü'minlerin tavır ve duruşlarını sorgulamaya sevk etme amacına mebnidir. Zaten İslâm'ın öncü nesli olan sahabeyi de değerli kılan günah ve hatadan âzâde olmaları değil bütün bunları ilâhî mükâfat ile taçlanacak amellere dönüştürmeleridir.

### Kaynakça

- Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. thk. Ali Abdülbârî Atıyye. 16 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesûd el-Ferrâ. *Meâlimü't-tenzîl*. thk. Halid Abdurrahman el - Akk-Mervan Sevar. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1987.
- Belâzürî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Ensâbü'l-eşrâf*. thk. Süheyl Zekkar - Riyâd Zirikî. 13 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.
- Bezzâvî, Nâsîrüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Mahmud Muhammed Nassar. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015.
- Cevâd Ali. *el-Mufassal fî târihi'l-'Arab kable'l-İslâm*. 10 Cilt. Bağdat: Bağdat Üniversitesi, 1413/1993.
- Derveze, Muhammed İzzet. *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*. çev. Mehmet Yolcu. 2 Cilt. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. thk. Heysem b. Nizâr Temîm. Beyrût: Dâru'l-Erkâm, 1999.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân. *el-Bahru'l-muhît*. thk. Adil Ahmed el-Mevcûd vd. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.

- Ebüsüüd Efendi, Muhammed b. Muhammed b. Mustafâ el-İmâdî. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. thk. Hâlid Abdulğani Mahfûz. 8 Cilt. Beyrût: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.
- Fahredden er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtîhu'l-gayb*. 16 Cilt. thk. Seyyid İmrân. Kâhire: Dâru'l-Hadis, 1433/2012.
- Hâzin, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Ali b. Muhammed b. İbrâhîm. *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl*. thk. Abdüsselâm Muhammed Ali Şâhîn. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.
- İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali ed-Dîmeşkî. *el-Lübâb fi ulûmi'l-Kitâb*. 20 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdü'l-Hak b. Gâlib el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-azîz*. thk. Abdü's-Selâm Abdü's-Şâfî Muhamed. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*. thk. Ahmed Şemseddîn. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî. *Kitâbü'l-muhabber*. thk. Eliza Lichtenstater. Haydarâbâd: y.y., 1942.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Naci İbrahim Süveyd. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Erkâm, ts.
- İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yesâr. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Ahmed Ferid el Müzeydî. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm*. 4 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadis, 2011.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1421/2001.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Sâlim Mustafa el-Bedrî. 21 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2014.

- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Mecdî Beslûm. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb. *en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. Abdü'l-Maksûd b. Abdî'r-Rahîm. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhîmü'l-Kur'an*. çev. Muhammed Han Kayanî vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen el-Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *et-Tefsîrû'l-kebîr*. thk. Ahmed Füreyd. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî. *el-Camiu's-sahîh*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen*. thk. Ahmed Şemseddîn. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vîl*. thk. Yûsuf Ali Bedvî. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kelâmi't-Tayyib, 1998.
- Süyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *ed-Dürri'l-mensûr fî tefsîri'l-me'sûr*. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.
- Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. thk. Seyyid b. İbrâhim b. Sâdık b. İmrân. 5 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1993.
- Şirbînî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *es-Sirâcu'l-munîr fî'l-i'neti 'ala ma'rifeti ba'di me'âni kelâmi rabbina el-Hekîm el-Habîr*. 4. Cilt. Kahire: Matbaatu Bûlâk, 1285.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 12 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2010.
- Tabersî, Ebû Alî Emînüddîn el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl. *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. İbrahim Şemseddîn. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre. *el-Câmiu's-sahîh*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2014.

Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed. *Esbâbü'n-nüzûl*. thk. Eymen Sâlih Şa'bân. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2003.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf an hakâikü't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vüçûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2012.





*tasavvur*

*tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal*

e-ISSN: 2619-9130

*tasavvur*, Aralık/December 2022, c. 8, s. 2: 995-1027

**İbn Debbâğ'ın Düşüncesinde Muhabbet Kavramı**  
The Concept of Conversation in Ibn Debbâ's Thought

**Ahmet AZ**

Dr, Diyanet Akademisi, Konya Selçuk Dini Yüksek İhtisas Merkezi  
Dr, Religious Academy, Konya Selcuk Religious High Specialization Center  
ahmet.az@diyanet.gov.tr

**ORCID:** 0000-0002-0893-4348

**DOI:** 10.47424/tasavvur.1164787

**Makale Bilgisi | Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Date Received:** 20 Ağustos / August 2022

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 19 Ekim / October 2022

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2022

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atıf / Citation:** Az, Ahmet. "İbn Debbâğ'ın Düşüncesinde Muhabbet Kavramı".  
Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi 8 / 2 (Aralık 2022): 995-1027.  
<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1164787>

**İntihal:** Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

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

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

CC BY-NC 4.0



## Öz

Tasavvufta muhabbet ya da ilahi aşk konusu, sûfîlerin Yüce Allah'ı bilme yollarını inşa ettikleri en değerli kavramlardan ve en önemli temellerden biri olarak kabul edilir. Bu yüzden en eski çağlardan beri farklı din, dil, ırk ve kültüre mensup birçok insanın, özellikle de tasavvufî ve edebî çevrelerin ilgisini uyandırmıştır. Şayet muhabbet ya da aşk olmasaydı, edebî metinlerin birçoğu belki de bugün olmayacaktı. Geçmişten günümüze farklı açılardan ele alınan bu olgu, bazen edebî bir metin içerisinde, bazen de hakkında müstakil risaleler ve kitaplar yazılarak farklı değerlendirmelere tabi tutulmuştur. Bu konuyu detaylıca işleyen şahsiyetlerden birisi de Hicrî 7. yüzyıl sûfîlerinden İbn Debbâğ el-Kayravânî'dir. İbn Debbâğ, seleflerinden Fârâbî, Tevhîdî ve Gazalî gibi muhabbeti cemâl ve kemâl nazariyesiyle birlikte ele alan sûfîlerdendir. Fakat onu farklı kılan husus, cemâl ve kemâl nazariyeleri yanı sıra âşıkların halleri, hakiki muhabbete ulaşmanın yolları, muhabbetin kısımları, kemâl ve cemâlin hakikati, manevî muhabbet, muhib sâliklerin zevkleri... muhabbetle ilgili konuların hemen hemen tamamını sistematik bir bütünlük içerisinde ele almasıdır. Ayrıca tasavvufî hâl ve makamları şer'î ölçülerle kayıtlaması, zâhır-bâtın, latîf-kesîf, ulvî-süflî kavramları sistematik olarak ele alması ve bunları muhabbetle ilişkilendirmesi onun fikirlerinin bir mecmuasını oluşturur. İbn Debbâğ, konuyu ele alışı ve işleyişi biçimiyle, aslında yaşadığı dönemin tasavvuf anlayışına da ışık tutmaktadır. Bütün bunlar, çalışmamızın önemini ortaya koymakla birlikte aslında yöntemini de belirleyen hususlardır. Öte yandan ülkemizde İbn Debbâğ ve onun muhabbet anlayışıyla alakalı akademik alanda herhangi bir çalışmanın bulunmaması bu konuyu tercih etmemizin ana saiklerindedir.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Aşk/Muhabbet, Kemâl-Cemâl, İbn Debbâğ, Meşâriku'l-envâr.

## Abstract

In Sufism, the subject of love or divine love is considered as one of the most valuable concepts and the most important foundations on which the Sufis build their way of knowing Allah. For this reason, it has aroused the interest of many people, especially mystical and literary circles, from different religions, languages, races and cultures since ancient times. If there were no conversation or love, many of the literary texts would not exist today. This phenomenon,

which has been handled from different perspectives from past to present, has been subjected to different evaluations, sometimes in a literary text, and sometimes by writing separate treatises and books about it. One of the personalities who dealt with this subject in detail is Ibn Debbâğ al-Qayravani, one of the Sufis of the 7th century Hijri. Ibn Debbâğ, like his predecessors Fârâbî, Tevhîdî and Ghazali, is one of the Sufis who consider love together with the theory of beauty and perfection. But what makes it different is that besides the theory of beauty and perfection, the states of lovers, the ways to reach genuine love, the parts of love, the truth of perfection and beauty, spiritual love, the pleasures of fellow devotees... In addition, his recording of mystical states and maqams with shar'i measures, his systematic handling of zahir-bâtın, latîf-kesîf, lofty-sufî concepts and associating them with love form a collection of his ideas. In fact, Ibn Debbâğ sheds light on the understanding of Sufism of the period in which he lived, with the way he handled and handled the subject. While all these reveal the importance of our study, they are also the issues that determine its method. On the other hand, the absence of any academic study related to Ibn Debbâğ and his understanding of love in our country is one of the main reasons why we prefer this subject.

**Keywords:** Sûfîsm, Love/Muhabbet, Kemâl-Cemâl, İbn Debbâğ, Maşâriku'l-anwâr

### Giriş

İlâhî aşk konusu, tarih boyunca tasavvufun olmazsa olmaz temel konularından biri olmuştur. Hatta tasavvuf tarihinde aşk ve muhabbetten söz etmeyen neredeyse hiçbir sûfî yoktur. Zira sâlikî rabbiyle buluşturmayı amaçlayan sûfîler, çoğu zaman maddî/beşerî aşkı, ilâhî aşka ulaşmak için bir basamak addetmiş, hatta bazıları bunu tasavvufa giriş için bir ön şart kılmışlardır.<sup>1</sup> Öte yandan tasavvufî çevrelerde beşerî münasebetlerin ötesinde âşık-mâşuk arasında özel bir iletişim kanalından bahsedildiği bilinen bir husustur. Nitekim sûfîlere göre mâşuk, aslında Allah'ın sıfatlarından bir sıfat olan ilâhî aşkın tecelli etti-

<sup>1</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî İbn Kayyim el-Cevziyye, *er-Rûh*, (Dımaşk: Dâr İbn Kesîr, 2005), 562; Ahmet Az, *Nakşebendî-Hâlîdîliğin Bir Kolu Olarak Haznevilik (Tarihsel Süreç, Şahsiyetler, Usul, Âdâb, Erkân)*, (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 183-184.

ği mahalden ibarettir. Bu yüzden vasfı ne olursa olsun bir varlığa karşı duyulan aşk, aslında âşık farkında olmasa da hakikatte o eşyada tecelli eden ilâhî aşkın bir tezahürüdür. Âşık, mâşuku andığında mâşukun bunu hissetmesi ya da aynı anda mâşukun da aklına düşmesinin sebebi budur, yani her ikisinin de aslında mutlak ve bir olan aşka yani ilâhî aşka taalluk etmeleridir. Beşerî aşkın bir süre sonra mâşuku aşıp, hakiki ve mutlak varlığa yönelmesi bunun göstergesidir. Sûfiler, Leyla huzuruna geldiğinde, Mecnun: “Sana olan aşkım, beni senden müstağni kıldı” sözünü de buna hamletmişlerdir.

Muhabbet kavramını gerek beşerî gerekse metafizik boyutuyla sistematik bir biçimde inceleyen sûfilerden biri İbn Debbâğ el-Kayravânî'dir. Çalışmamızda İbn Debbâğ'ın hayatından kısaca bahsedilecek, daha sonra muhabbete dair görüşlerini cemettiği *Meşâriku envâri'l-kulûb ve mefâtihu esrâri'l-guyûb* adlı eserinde izlediği metoda -imkân dâhilinde- bağlı kalınarak görüşlerine yer verilecektir. *Meşâriku envâri'l-kulûb*, gerek tasavvuf kültürü açısından, gerekse ilâhî aşka dair kaleme alınan önemli eserlerden biridir. Müellif, eserini âşıkların halleri ve ilâhî aşk hakkında kendisine yöneltilen bir soru ve talep üzerine kaleme aldığını ifade etmekte ve bunun aslında bir sır olduğunu, ancak bu sırrın ehil olmayanlara ifşa edilmesi ne kadar sakıncalıysa, ehli olandan gizlemenin onlara haksızlık olacağını ifade etmektedir.

Öte yandan İbn Debbâğ'ın muhabbetle bağlantılı olarak ele aldığı cemâl ve kemâl nazariyesi tasavvufî söylemin kapsamına girse de aslında onun bu düşüncesi teolojik, felsefi ve fikhî söylemi barındıracak şekilde geniş kapsamlıdır. Bu da onun hicrî üçüncü yüzyıldan yedinci yüzyıla kadar kendisinden önce gelen mütefekkirlerin fikirlerinden etkilendiğini göstermektedir. Bu yüzden de söylemlerinde Hallâc, İbnü'l-Fârız ve İbn Arabî kadar Farabi, İbn Sina, Gazâlî ve İbn Hazm gibi mütefekkirlerin izlerini bulmamız şaşırtıcı değildir. Hatta kendisinden önceki birçok sûfî ve Müslüman filozofun farklı şekilde benimseydiği Yeni Eflâtunculuk ve sudur nazariyesinin yankılarını dahi bulmamız mümkündür.

### 1. İbn Debbâğ

Tam adı, Abdurrahman b. Muhammed b. Alî el-Ensârî el-Evsî el-Üseydî'dir. Soyu, Üseyd b. Hudayr'a dayanır. Künyesi Ebû Zeyd, lakabı ise ed-

Debbâğ'dır. Muhaddis, fakih, sûfi ve tarihçi olup,<sup>2</sup> Mâliki mezhebi âlimlerindedir.<sup>3</sup> İbn Debbâğ, 8 Zilhicce 605 (13.06.1209) yılında Kayravân'da doğmuştur. Âlim bir zât olan babası Muhammed b. Alî başta olmak üzere, Kadı Ebû Zekeriyya Yahyâ el-Berkî el-Mehdevî, Kadı Abdülcelîl el-Ezdî, Ebû Amr Osmân b. Şakar, Ebü'l-Mekârim Muhammed b. Yûsuf b. Mûsâ, Ebû Abbâs et-Betarânî, Kadı Ebû Muhammed Abdullah b. Bertale el-Ensârî, Muhammed b. İbrâhîm b. Osmân el-Hadramî, Muhammed b. Osmân ez-Zenâtî el-Mehdevî gibi birçok âlimden ders almıştır. Hocalarının sayısı sekseni aşmaktadır. Ayrıca sûfi Ebû Muhammed Abdüsselâm b. Abdülgâlib el-Mısrâtî el-Kayravânî'den de istifade etmiştir. Tasavvufa yönelmesinde bu zâtın etkisi olduğu düşünülmektedir.<sup>4</sup> Ayrıca İbn Alîm olarak bilinen Eminüddin b. Ebî Ca'fer Ahmed b. Alî b. Talha es-Sebtî'nin derslerine katılmış, İbn Revâc ve İbnü'l-Cümeyzî'den icazet almıştır.<sup>5</sup>

Akli ve nakli ilimlerde önemli bir yere sahip olan İbn Debbâğ, hadis, fıkıh ve tarih bilgisiyle dönemin önemli âlimlerinden biri kabul edilir. O, nesirde olduğu kadar nazmda da mutkin bir şahsiyettir.<sup>6</sup> Ayrıca ağır başlı, yumuşak huylu, vakur, ilim ehlini seven ve âlimlere önem veren bir zât olduğu kaydedilen İbn Debbâğ, rivayete göre, yaşı ilerlemiş olmasına rağmen hafızası kuvvetli ve bilgileri sağlam idi.<sup>7</sup> İbn Dakîk el-İd'in, sırf onun *Me'âlimü'l-îmân fi ma'rifeti*

<sup>2</sup> Muhammed Mahfûz, *Terâcimü'l-müellifîn et-Tûnusiyîn*, (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 2/290.

<sup>3</sup> Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, (Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, ts.), 5/185.

<sup>4</sup> İbn Debbâğ, bu hocası hakkında şöyle der: "Şeyhim, üstadım, Raabimin, sohbetiyle beni şereflendirdiği hocam, sohbetine uzun süre devam ettim fakat benzerine şahit olmadım." bk. Mahfûz, *Terâcimü'l-müellifîn et-Tûnusiyîn*, 2/288.

<sup>5</sup> Selâhaddîn Halil b. Ebîk b. Abdullah es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, (Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâs, 2000), 18/155; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Miknâsî (İbnü'l\*Kâdî), *Dürretü'l-ħicâl, fi esmâi'r-ricâl (Zeyl Vefyâtü'l-A'yân)*, (Kahire: Dâru't-türâs, 1971), 3/105; Vâdî Âşî, *Bernâmeç*, (Beyrut Dâru'l-mağribî'l-İslâmî, 1980), 60.

<sup>6</sup> Mahfûz, *Terâcimü'l-müellifîn et-Tûnusiyîn*, 2/290.

<sup>7</sup> Ahmed Baba b. Ahmed et-Tekrûrî, *Neylü'l-ibtihâc bi tatrîzi'd-dîbâc*, (Libya, Dâru'l-Kâtib, 2000), 241.

*ehli'l-Kayravân* adlı eserini istinsah etmek için Mısır'dan Tunus'a gittiği kaydedilmektedir.<sup>8</sup>

*ed-Debbâğ* aslında büyük dedesinin lakabıdır. Rivayete göre, devrin sultanı, dedesini kadı olarak tayin etmek istemiş ve bunu kendisine tebliğ etmesi için bir elçi göndermişti. Habercinin geleceğini duyan dedesi, kadılığa ehil olmadığı görüntüsünü vermek için dibâğhaneye (tabakhane) giderek, burada deri tabaklamakla meşgul olmuş, sultanın mektubu kendisine ulaşınca da elçiye: "Mektubunu al ve seni buraya gönderen sultana, kadı tayin ettiği şahsın tabakhanede çalıştığını, böyle birinin ehil olmadığı için insanların sorumluluğunu üstlenmesinin doğru olmayacağını bildir", diyerek görevi üstlenmekten kaçınmıştır. Bu sebeple de İbn Debbâğ ya da *ed-Debbâğ* lakabıyla anılmıştır. İbn Debbâğ 699/1300 senesinde Kayravân'da vefat etmiştir.

İbn Debbâğ, telif noktasında da velûd bir şahsiyettir. Ancak eserlerinden yalnızca bir kısmı günümüze ulaşmıştır. Bilinen eserleri şunlardır: *Meşâriku envâri'l-kulûb ve mefâtîhu esrâri'l-guyûb*, *Me'âlimü'l-îmân fî ma'rifeti ehli'l-Kayrevân el-Erba'üne hadîs et-tüsâ'iyye*, *Sirâcü'l-müttakîn el-müntehab min kelâmi seyyidi'l-mürselîn*, *Bernâme*, *Vâsıatü'n-nizâm fî tevârîhi mülûki'l-İslâm*, *Kitâbü'l-Ehâdîssi'l-erba'in fî 'umûmi rahmetillâhi li-sâ'iri'l-mü'minîn*, *Cilâ'ü'l-efkâr fî menâkibi'l-enşâr*, *Şerh/Ta'lîk ala tehzîb'i-lmüdevveneti li'l-Berzâi, erâmâtü Ebî Yûsuf ed-Dehmânî ve Menâhicü ehli'd-din ve tarâiku eimmeti'l-müttekîn*.<sup>9</sup>

## 2. İbn Debbâğ'ın Düşüncesinde Muhabbet Kavramı

### 2.1. Muhabbetin Mânâsı

Muhabbet, İbn Debbâğ'a göre üns, bast, kabz, murâkabe, heybet, fenâ, bakâ ve müşahede gibi hallerin ve makamların tamamının aslı ve kaynağıdır. Bunun için "قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ" *De ki: "Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin"*<sup>10</sup> âyetini delil gösteren İbn Debbâğ, Hakk Teâlâ'nın

<sup>8</sup> Muhammed Abdülhay b. Abdilkebir b. Muhammed el-Hüsni el-idrisî el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemü'l-me'âcim ve'l-meşyehât ve'l-müselâlat*, (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1982), 1/393.

<sup>9</sup> Mahfûz, *Terâcimü'l-müellifîn et-Tûnusiyîn*, 2/290.

<sup>10</sup> Âl-i İmrân, 3/31.

muhabbetinin, peygamberinin muhabbetinin aynı olduğuna ve Hz. Peygamber'e (s.a.v.) bu makamın sırrından bahşedilenlerin, daha önce hiçbir peygambere verilmediğine dikkat çeker. Ayrıca ona göre Hz. Peygamber (s.a.v.), Cenâb-ı Hakk'ın yine onun vasıtasıyla süflî âleme saçtığı nurdan hazzını bolca almış bir peygamberdir. Hz. Peygamber'in "apaçık bir nur",<sup>11</sup> "aydınlatan kandil"<sup>12</sup> ve "âlemlere rahmet"<sup>13</sup> diye tavsif edilmesinin mânâsı da budur.<sup>14</sup>

İbn Debbâğ, muhabbetin, aslında sözle ifade edilebilecek ya da anlaşılabilir bir olgu olmadığı kanaatindedir. Zira ona göre muhabbet, varlık âleminin en latif olgusudur, his ve duyu âlemine ait bir lafza bürünmesi ise onun letafetini yok edecektir. Muhabbeti tatmayanların onun hakkında kelimelerinin doğru olmaması, tadanların ise tabir etmekten aciz kalmalarının sebebi de aslında bu letafettir. O, bu düşüncesini şu şekilde açıklar: "Muhabbetin kuşattığı bir zâtın ruh hali sarhoşun sekr haline benzer. Böyle birine sekrin ne olduğu sorulduğunda onu tanımlaması nasıl mümkün değilse, muhabbete ram olan kimselerin de onun hakkında söz söylemeleri imkânsızdır." Bununla birlikte sekr ile muhabbet sarhoşluğunun birbirinden farklı olduğuna dikkat çeken İbn Debbâğ, sarhoşun sekrinin geçici, âşığının ise sürekli olduğunu belirtir. Ayrıca bir şeyin tanımının tam olarak yapılabilmesi için, cins ve ayrımının olması gerekir. Muhabbetin ise ne cinsi ne de ayrımı vardır, bu yüzden tanımlı da haki anlamda imkânsızdır.<sup>15</sup>

Muhabbeti: "Sevilen bir zâtın tasavvuru ile nefse gelen mutluluktur" şeklinde târif eden İbn Debbâğ'a göre bu tasavvur ne kadar güçlüyse, nefsin üzerindeki etkisi de o denli kuvvetli olur. İbn Debbâğ'ın muhabbet anlayışında nefsin saflığı ve temizliğinin de önemli bir yeri vardır. Şöyle ki; musavvir nefis, temiz ve faziletli ise tasavvurun tezahürü de o ölçüde nurani olur ki muhabbet bunun örneğidir. Ancak musavvir nefis habis ise tasavvurun etkisi de o denli kötü ve fasit olur. Nazar değmesinin bu kabilden bir tasavvurun neticesi oldu-

<sup>11</sup> en-Nisâ 4/174.

<sup>12</sup> el-Ahzâb 33/46.

<sup>13</sup> el-Enbiyâ 21/112.

<sup>14</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 19.

<sup>15</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 21-22.



ğunu belirten İbn Debbâğ'a göre muhabbet,<sup>16</sup> aslında temiz nefsin tasavvuruyla mukayyet bir olgudur.

İbn Debbâğ, mahbubun tasavvurunun bir neticesi olarak tanımladığı muhabbeti, nihâi gaye olan zât-ı ilâhînin tasavvuruyla hâsıl olan ilâhî aşk/muhabbetle kıyaslar. Ona göre hayvanî nefsin kuvvetlerinin, yani beşerî aşkın neticesi böyleyse, ilâhî zâtın tasavvuruyla hâsıl olacak lezzetin târifi imkânsızdır.<sup>17</sup> Bununla birlikte, bu hazzın -kısmen de olsa- anlaşılabilmesi için, meleklerin ya da Cenâb-ı Hakk'ın has kullarının bundan duydukları hazza bakılması yeterlidir.<sup>18</sup> Onun düşüncesinde muhabbet, aslında mukarreb (Hakk'a yakın) varlıkların sıfatıdır. Hatta canlıların kemâlinin yegâne ölçüsü muhabbetir. Muhabbetten nasibi en fazla olanlar, O'na en yakın olan âriflerdir. İbn Debbâğ'ın düşüncesinde, varlık âleminde kişiyi kesif âlemden nûr âlemine urûc ettirecek muhabbetten daha etkili bir âmil yoktur.<sup>19</sup>

Muhabbeti, canlı-cansız bütün varlıklara teşmil edenlerin aksine<sup>20</sup> İbn Debbâğ'a göre aşk ve muhabbet, yalnızca ruh taşıyan canlı varlıklara hastır. Cemadatın birbiriyle tenasübü veya tearuzu ise ona göre muhabbetle alakalı değil, Hakk Teâlâ'nın maddeye vaz' ettiği cismî-tabîî hususiyetle alakalıdır.<sup>21</sup>

Öte yandan İbn Debbâğ, (cüzî) muhabbeti, nurdan şarap olarak niteler. Ona göre bu şarap, öyle saf ve berraktır ki uğradığı her uyanık nefsi sarhoş eder. Bu sekr hali, bilinenin aksine aslında sarhoşluk değil, nefislerin uyanıklık halinin bir tezahürüdür. Zira nefis, asıl yurdu olan ulvî âleme ancak sekr halindeyken iştiyak duyar. Fakat bu elemle karışık bir coşku hâlidir. Yani lezzet içinde elem, elem içinde lezzet hâlidir. Şu kadar var ki muhabbet kaynaklı bu elem hâli muhabbetle memzuc olduğundan, sevenin nezdinde o da mahbûptur. Bu yüzden muhibbin muhabbeti arttıkça elemnin o oranda azalacağını belirten İbn Debbâğ, muhabbetin kendisi dâhi aradan kalkmadığı ve habîb-mahbûb

<sup>16</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 22.

<sup>17</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 22.

<sup>18</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 23.

<sup>19</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 25-26.

<sup>20</sup> Bazı sûfilere göre, a'lâ illiyînden esfel-i sâfiline kadar canlı-cansız tüm varlıkları vücûda getiren şey, aslında muhabbetin nûrudur. Bu yüzden varlık âleminin her zerresi bu nûrdan mutlak nasibini almıştır. bk. İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 26.

<sup>21</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 27.

ittihadı gerçekleşmediği sürece elemenden tamamen kurtulmanın mümkün olmayacağını ifade eder.<sup>22</sup> O bu ittihat hâlini şu şekilde özetler:

م ————— ل سمعتم بص —————  
صحيح قلب ————— م —————  
م ————— معذب في نع —————

*Duydunuz mu âşığı!*

*Kalbi sahîh, kalbi sakim olanı!*

*Çile halinde mutlu,*

*Mutluluk halinde çilekeş olanı!<sup>23</sup>*

## 2.2. Hakiki Muhabbete Ulaşma Yolları

İbn Debbâğ'ın düşünce sisteminde, varlık âleminde en değerli şey, ebedî saadete ulaşmaktır. Bu da ancak kişinin tüm kalbiyle Cenâb-ı Hakk'ın muhabbetine yönelmesiyle mümkündür. Fakat onun düşüncesinde mahbûbun kemâli ve cemâli idrak edilmeden hakiki muhabbete ulaşmak mümkün değildir. Zira bilmeyen/tanımayan sevemez, yani marifet olmadan muhabbet olmaz. Sıfatları bakımından mahbûb/ma'rûf ne kadar mükemmel ise sünnetullah gereği ârifin/muhibbin muhabbetinin tezahürü de o ölçüde kuvvetli olur. Bu yaklaşıma göre İbn Debbâğ'da *muhabbet* marifetin, *marifet* de *saadetin* sebebidir. Marifetin muhibbin kalbinde yerleşmesi muhabbeti, muhabbet de mahbûbun sıfatlarının muhibte tecellisini doğurur. Böylece muhabbet devam ettikçe teselsülen bu iki hal ilelebet birbirini tetiklemeye devam eder.<sup>24</sup>

İbn Debbâğ, -istisnalar hariç- insanî vehimlerin önceliğinden ötürü bu tür muhabbetin kendiliğinden hâsıl olamayacağını, ilâhî muhabbeti doğuran marifet için ilâhî sanata nazar ve istidlâlin şart olduğunu ifade eder. Ona göre Hakk'ın sanatının tecelli ettiği en mükemmel varlık/sanat eseri ise âlem-i insandır. Bu yüzden Cenâb-ı Hakk, "*De ki: Ruh Rabbimin emrindedir*"<sup>25</sup> buyur-

<sup>22</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 27-28.

<sup>23</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 27.

<sup>24</sup> Abdurrahman b. Muhammed b. Alî el-Ensârî el-Evsî el-Üseydî (İbn Debbâğ), *Meşâriku envâri'l-kulûb ve mefâtihu esrâru'l-guyûb* (Beyrut: Dâr, Sâdır, ts.), 11-12.

<sup>25</sup> el-İsrâ 17/85.

muş. Allah Resulü de (s.a.v.): “Nefsini bilen Rabbini bilir”<sup>26</sup> sözüyle, bu âlemin maddesini/özünü (ruh) doğrudan kendi zâtına nisbet etmiştir. Şu kadar var ki âdemî suretler nefislerin tezahür mahalli oldukları için, bedenlerden ve suretlerden bağımsız olarak nefsin/ruhun idraki mümkün değildir.<sup>27</sup>

İbn Debbâğ'a göre âlem-i insanın, Hakk'ın sanatına bu denli delaleti, onun hem rûhânî hem de cismânî sırlara şâmil bir varlık olmasındandır. Âlem-i insan, aslında zâhır-bâtın, latîf-kesîf, ulvî-süflî bütün özelliklerin kendisinde cem edildiği tek bir öz olduğunu belirten İbn Debbâğ, bu düşüncesini şöyle terennüm eder:

تَبَدَّى لَنَا فِي كُلِّ شَيْءٍ حَبِيبًا      فَتَهَنَّا كَمَا تَأْتَاةَ الْكَلِيمِ بِهِ عَجْبًا  
وَمَا نَحْنُ إِلَّا حُجُبُهُ وَهُوَ سِرُّنَا      وَيَتَفَهَّمُ سِرَّ الْحُجُبِ مَنْ فَهَمَ الْحُجُبَا

*Habîbimiz göründü bize her şeyde,  
Kelîm (Hz. Mûsâ) gibi geçtik kendimizden.  
Bizler O'na perde, O, perdelerin ardındaki sır,  
Sırrı bilir, perdeleri bilen!*<sup>28</sup>

Buna göre, İbn Debbâğ'ın düşünce sisteminde zâhırî cemâlin idraki duyuların ve bedenî kuvvetlerin alanına dâhil olduğu halde, bâtınî cemâlin idraki, ulvî âlemden kalbe ilka olunan manalarla alakalıdır.

İbn Debbâğ'ın bu yaklaşımına göre nefis, kendi zâtına münasip bir insan nefsinin cemâlini idrak ettiğinde, bu idrak, bedenî şehvetlerin muhabbetinin birçoğunu yok eder. Hatta kendi nefisini sevmekle tab'olan nefis, bir süre sonra kendini sevmekten bile vazgeçer. İbn Debbâğ, âşıkların yeme-içme ve uyku gibi birçok tabii hazdan uzaklaşmalarının sebebini buna bağlar. Çünkü ona göre nefsi bu denli meşgul eden ruhânî lezzetler, bir süre sonra bedenî lezzetlerden ibaret olan bu arzılardan geçmesini sağlar.<sup>29</sup> Bu hali “vuslat” diye niteleyen İbn

<sup>26</sup> İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlü'l-ilbâs amme'stehere mine'l-ehhâdîss 'alâ elsineti'n-nâs*, (Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, 2000), 2/262.

<sup>27</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 13.

<sup>28</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, s. 13.

<sup>29</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 16-17.

Debbâğ'ın kastı, aslında ruhların vuslatıdır ki bu da ittihat, yani birleşme halidir. Bu mertebede iki nefis arasında öyle bir yakınlaşma hâsıl olur ki âşık, kendini mâşuktan gayrı görmez. İbn Debbâğ, nefisler için azap niteliği taşıyan ayrılık ve gayrılığın bu makamda tamamen ortadan kalktığını belirtir.<sup>30</sup>

### 2.3.Muhabbetin Kısımları

Muhabbeti, kendine özgü bir tasnifle *türüne göre muhabbet* ve *özüne göre muhabbet* şeklinde ikiye ayırır İbn Debbâğ; türüne göre olanı *zâtî* ve *arazî*; zâtî olanı da *sebebi akledilen* ve *akledilmeyen* şeklinde dört başlıkta ele alır.

Ona göre arazî muhabbet, mahbûbun bir arazdan ötürü sevilmesidir. Örneğin nefsin, kendisine iyiliği dokunan birini sevmesi bu kabildendir. Bunun, nefsin tabiatına derç olunan mizacın bir gereği olduğunu belirten İbn Debbâğ, bir evladın babasına, bir dostun ahabına, bir talebenin muallimine ve bir hastanın doktoruna duyduğu muhabbetin bu kabilden bir muhabbet olduğunu savunur. Çünkü bunların tamamının kişiye bir geri dönüşü ve faydası vardır. Dolayısıyla bu tür muhabbet menfaatle mukayyet olduğu için arazî ve değışkendir ve çıkar ve beklenti odaklı olduğu için de aslında kendini sevmekle eş değerdir.

Zâtî muhabbet ise mahbûbun yalnızca zâtî için sevildiği muhabbettir. Bu da sebebi *akledilen* ve *akledilmeyen* şeklinde ikiye ayrılır. İbn Debbâğ, *akledilmeyen zâtî muhabbeti*; “sebeb-i münasebeti zihinlerden gizli olan muhabbet” diye tanımlar. Sebebi *akledilen* ise mahbûbun kemâline ve cemâline duyulan, yani du-yularla görülebilen ya da hissedilebilen muhabbettir.<sup>31</sup>

İbn Debbâğ zâtî muhabbeti farklı bir tasnife tabi tutarak ilke ve amaçlarına göre on kısma ayırır. Bunlardan beşi, sâlik muhiblerin makamlarıyla alakalıdır ki bunlar; ülfet, hevâ, hillet, şeğaf ve vecd makamlarıdır. Diğer beşi ise âşıklar makamıdır ki bunlar da garâm, iftitân, veleh, deheş ve fenâ makamlarıdır. İbn Debbâğ'a göre *muhabbet* terimi, bu makamların tamamını kapsayan câmî' bir kavramdır. Görüldüğü üzere İbn Debbâğ'ın düşünce sisteminde seyr-u sülûkte kat edilen hâl ve makamların tamamı, aslında muhabbetin bir tezahürü ve yansımasıdır. Şu kadar var ki muhabbet muhibbin kontrolünde ise “muhabbet”,

<sup>30</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 18.

<sup>31</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 30-31.

muhîb muhabbetin kontrolünde olursa ona da “aşk” denir. İbn Debbâğ'a göre, muhîb ilkinde mürid, ikincisinde ise murâddır.<sup>32</sup>

### 2.3.1. İbn Debbâğ'a Göre Muhabbet Makamları

Ülfet: Ülfeti, “habîbin, mahbûbunu, bütün isteklerine tercih etmesidir” şeklinde tanımlayan İbn Debbâğ'a göre bu makam, muhabbet makamlarının ilkidir, aslı ise gayb âlemindeki ezeli tanışıklıktır. Onun düşünce sisteminde bu süflî âlem, aslında ulvî âlemin bir gölgesi, bu silüetler de oradaki ruhların birer örnekleridir. Gölgeler asıllarına nasıl tabi ise oradaki hareketlilikler buradaki misalleri etkilemekte ve harekete geçirmektedir.<sup>33</sup>

Hillet: İbn Debbâğ'a göre hillet makamı; “mahbûbun vasıflarının, muhîbin rûhânîyetini kuşatmasıdır ki artık ruhu, nefsi ve tüm benliği mahbûbun vasıflarıyla vasıflanır.” Hz. Peygamber'in (s.a.v): “Kişi dostunun dini üzeredir”<sup>34</sup> sözü de ona göre bu manadadır.<sup>35</sup>

Hevâ: Zâtî muhabbetin üçüncü makamı, hevâdır. İbn Debbâğ'a göre bu makam, “kalbin, küllîyyen mahbûba döndürülmesi, ondan başka her şeyden yüz çevirmesi ve tüm benliğiyle ona yönelmesi” demektir. Ona göre bu makamda olan kişi, aşkın esiridir, kendi tercihi ve görüşü yoktur, ona itaat etmeyi ondan başka her şeye tercih eder. Ancak İbn Debbâğ, bu makama ulaşmak için evvela kişinin kendi nefsinin hevasından geçmesini şart koşar.<sup>36</sup>

Şeğaf: Şeğaf, “aşkın kalp zarına ulaşmasıdır.” İbn Debbâğ'a göre, buradaki kalpten kasıt, canlı vücudunda bulunan sanevberî et parçası değil, Hakk'ın tecelligâhı olan insanın bir sırrıdır/latifesidir. Âşığın muhabbeti, âlem-i nûr makamlarından bir makam olan şeğaf mertebesine ulaştığında, sıla hasreti çeken gurbetçi misâli, âşık da gerçek yurdu olan ulvî âleme ve ilâhî tecelliyâta iştîyak duyar. Bu makamdaki âşıkların dilinden veciz ifadeler, gönlünden inilteler yükselmesi bu yüzdendir.<sup>37</sup>

<sup>32</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 30-31.

<sup>33</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 32.

<sup>34</sup> Tirmizî, “Zühd”, 45; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 16.

<sup>35</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 33.

<sup>36</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 33-34.

<sup>37</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 35.

Vecd: Vecd makamını, “mahbûbun zâtının ve sıfatlarının ayrılmaz biçimde muhibbin zâtında bulunması, muhibbin zât ve sıfatlarının mahbûbun zât ve sıfatlarında tamamen kaybolması” şeklinde niteleyen İbn Debbâğ, bu makama ulaşan muhibbin kesb ve ihtiyarının tamamen yok olacağını ve bu derin vadide aşk sarhoşluğu içerisinde kaybolacağını belirtir. Ona göre muhib bu makamda sebat edebilirse, bir süre sonra müşahede makamı hâsıl olur ki artık mahbûbun zât ve sıfatlarını mevcûdâtta müşahede eder ve bir süre sonra ferdâniyet makamına ulaşır. Bu noktada müşahede ile gaybet arasındaki ilişkiye dikkat çeken İbn Debbâğ, müşahede makamında gaybetin hâsıl olmasının mevcûdâtın gerçekliğini unutturacağını belirterek müşahede makamındaki âşıkların müşahede ettiği varlıktan başkasını görmemesini buna bağlar. Ayrıca ona göre vecd makamı, muhiblerin son, âşıkların ise ilk makamıdır.<sup>38</sup>

İbn Debbâğ’ın düşüncesinde muhabbet, müşahedeye ulaşmak ve bu hali muhafaza etmek için gerekli olan öncelikli vasıtalarından biri olduğu söylenebilir. Bir başka ifadeyle muhabbet olmadan hâl ve makamlardan, bunlar olmadan da müşahedededen söz edilemez. Ona göre muhabbet kavramının tanımı zor ve ince-liklerle dolu olması bu yüzdendir.

### 2.3.2. İbn Debbâğ’a Göre Aşkın Makamları

İbn Debbâğ’ın zâtî muhabbet tasnifinin ikinci kısmı ise âşıkların makamıyla alakalıdır. Yukarıda zikredildiği üzere muhabbet makamının nihâyeti, aşk makamının bidayeti yani başlangıç noktasıdır. İbn Debbâğ, muhabbet gibi aşkın da beş mertebesinden bahseder. Bunlar kısaca şöyledir:

Garâm makamı: Aşkın ilk makamıdır. Garâm, aslında muhabbet şarabıyla sarhoş olmaktır.

İftitân makamı: Hayâ perdesini atmak ve insanların söylediklerine kayıtsız kalmaktır.

Veleh makamı: Vecdin şiddetinden kaynaklanan ileri derece bir aşk makamıdır.

Deheş makamı: Hayret ve şaşkınlık makamıdır.

<sup>38</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 37-38.

Fenâ makamı: Âşığın yalnızca mâşukunu görmesi, onu işitmesi, onunla idrak edip, yalnızca onu bilmesidir. Bundan sonra âşığın, nefisinden fenâ ve eşyadan fenâ makamları gelir. İbn Debbâğ'a göre bu makam, ancak zevk halinde idrak edilebilen, söz ve ifadeye sığmayacak kadar yüce ve ulvî bir makamdır.<sup>39</sup>

#### 2.4. Muhabbetin Sebeplerinden Kemâl ve Cemâlin Hakikati

İbn Debbâğ'a göre kemâl, bütün güzel sıfatların bir varlıkta toplanmasıdır. Kemâl aslında cemâlin varlık sırrıdır. Ona göre *zâhir* ve *bâtın* olmak üzere iki türlü kemâl vardır. *Zahirî kemâl*, kendisine yakışan bütün güzel sıfatların bir varlıkta toplanmasıdır. Nefisler genelde *zâhirî* kemâlden etkilenir, çünkü mahbûbun cemâlini açığa çıkaran şey aslında *zâhirî* kemâldir. Zira insan tabiatı güzelliği sevmek üzere tab' olunmuştur. *Duyular* cemâlin seyri için yollanan nefis elçilerinden ibarettir. Duyuların, berrak suların, seyri doyumsuz bahçelere, hoş kokulu çiçeklerden, nağmeli seslere kadar varlık âleminde zuhûr eden cemâlin seyriyle sükûnet bulduğunu ifade eden İbn Debbâğ bu düşüncesini, sırtında onca yüke rağmen mevvâlin nağmeleriyle coşkuya gelerek uzun mesafeler kat eden develerle açıklar. Gayr-ı âkil bu canlılar mevvâlin nağmeleriyle bu denli müteessir olabiliyorsa, ona göre nefislerin de mizacına münasip bir takım olgulardan etkilenmesi gayet tabiidir.<sup>40</sup>

İbn Debbâğ'ın muhabbetle ilişkilendirdiği kemâlin bir üst mertebesi *bâtınî kemâl*'dir. Ona göre *bâtınî kemâl*: "Ulvî sıfatların bir insanda toplanması ve onda tabiat haline gelmesidir." *Bâtınî* sıfatlar kemiyet açısından çok olsa da İbn Debbâğ bunları dört maddede hasreder ki bunlar: Hikmet, iffet, şecâat ve adalettir. Geriye kalan ve insanı mükemmel kılan diğer bütün sıfatlar ona göre bu dört sıfattan kaynaklanır. Bu sıfatları kendinde cem etmeden insan için mükemmeliyetten bahsedilemeyeceğini belirten İbn Debbâğ, bu sıfatların kendi içindeki değerinin ve kemâlinin ölçüsünün şer-i şerifle mukayyet olduğunun altını çizer.<sup>41</sup>

*Cemâlin* hakikatine gelince İbn Debbâğ, cemâli mutlak ve mukayyet olmak üzere ikiye ayırır. *Cemâl-ı mutlak*: İlâhî cemâldir, yalnızca Hakk Teâlâ'ya hastır, künhünü idrak etmek mümkün değildir. Varlık âleminin bu cemâlden nasibi

<sup>39</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 38.

<sup>40</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 39-40.

<sup>41</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 41

ondan aciz olmaktır. İbn Debbâğ'a göre Hz. Ebu Bekir'in (r.a.) "Yarattıklarına O'nu tanımak için O'nu tanımaktan aciz olmaları dışında bir yol bırakmayan Allah ne yücedir..." sözü de buna işarettir.<sup>42</sup>

*Cemâl-i mukayyed*: Küllî ve cüzî diye ikiye ayrılır. Cemâl-i küllî: Cenab-ı ilâhîden taşan kudsî bir nûrdur. Bu nûr, ulvî-süflî, zâhir-bâtın bütün mevcudata ulaşır, varlığın bu nûrdan hazzı ve payesi, ezeli inayetdeki istidâdına göredir. Ona göre bu nûr olmasaydı eşya zuhur etmez, varlık sahasına çıkamazdı. Bununla birlikte İbn Debbâğ, bu gibi zevkî hususların, erbabından başkası tarafından anlaşılamayacağını, bu yüzden karanlık cisimler âleminde yani bu âlemde yaşayanların bu gibi konulara dalmalarının caiz olmayacağı kanaatindedir.<sup>43</sup> Cemâl-i cüzî ise güzel bir sûrete nazar etmekle nefiste hâsıl olan ulvî bir nûrdur. Cemâl-i cüzî de zâhir ve bâtin olmak üzere iki kısma ayrılır:<sup>44</sup> Zâhirî cemâl, cisimlerle alakalı olduğundan ancak cisimlerle idrak edilebilir. Bâtın olanın ise cisimlerle alakası yoktur. Bu tamamen soyut, aklî cemâldir. Buna göre gözün idrak ettiği şey İbn Debbâğ'a göre aslında cemâlin kendisi değil, belki de onun açığa çıkardığı bir arazdır.<sup>45</sup> O, bu yaklaşımını şu şekilde açıklar:

Kemâl sıfatları kendisinde cem olunmuş güzel bir yüz gördüğümüzde, aslında göz kuvvetinden başka bir kuvvetle o güzelliğin ardındaki cemâli müşahade ederiz de onun hakikatini ifade edecek söz bulamayız. İnsanoğlu bu gibi hissi bir lezzeti dahi ifade etmekten aciz ise ancak nefisle idrak edilebilen aklı cemâl lezzetinin daha önce hiç tatmamış birine izah edilmesi mümkün mü?<sup>46</sup>

*Cemâl-i bâtinî*: İbn Debbâğ'a göre cemâl-i bâtinî, ilâhî kudsî nurların temiz akıllara yansımalarıyla hakiki muhabbete ve ulvî faziletlere sevk eden rabbânî marifet sırlarını ve dinî ilimleri ifade eder. Bu da ona göre ancak Hakk'ın muhabbetini doğuran son derece saf ve temiz akıllar tarafından idrak edilebilir. Böyle bir cemâlin hissi duyularla elde edilemeyeceğini İbn Debbâğ şu şekilde açıklar: Akıl kemâle erdiğinde, karanlık ve cismânî lezzetleri hoş görmez ve onlara meyletmez. Aksine bunların, kendisi ile ilâhî hakikat arasında hicap ola-

<sup>42</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 41.

<sup>43</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 43-44.

<sup>44</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 44.

<sup>45</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 44.

<sup>46</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 45.



çağına inandığı için bunlardan rahatsızlık duyar. Ona göre faziletli nefislerin, itidalliği muhafaza ettikleri sürece rûhânî sûretleri telakkiye daha meyilli olmaları bu yüzdendir.<sup>47</sup>

İbn Debbâğ'a göre, bazı insanların peygamberler, âlimler ve faziletli kimselere karşı duyduğu derin muhabbetin sebebi de aslında onlarda var olduğuna inandıkları bu üstün idrakten dolayıdır. Zira insanların saygı duyduğu birçok âlim ve faziletli kimselerin sûretlerinin güzel olup olmadığı dahi bilinmezken, kendilerine karşı duyulan bu derin muhabbetin temelinde zâhirî güzelliklerinden ziyade, onların bâtını cemâlleridir.<sup>48</sup>

## 2.5. Manevî Muhabbet

Yukarıda temas edildiği üzere; İbn Debbâğ'a göre mahbûbun sevilmesine sebep olan şey, aslında onun gizli sıfatlarıdır. Bu yüzden bu tür muhabbetin sebebi genelde beşerî idrakten uzaktır. Âşıkların birbirine bağlılığının zahirî sebebinin bazen bilinmemesi bu yüzdendir. Zira muhabbetin sebebi ya mahbûbun muhibbe ihsanı ya da mahbûbun zâtının kemâlidir. Burada ise muhabbetin ihsan gibi görünen zahirî bir sebebi olmadığı için, ne kadar dakik olsa da akıl manevi muhabbetin illetini idrak edememektedir.

İbn Debbâğ'a göre illeti tespit etmek zor olsa da muhib ile mahbubun arasındaki bu münasebet, zâhirî olmaktan öte Hakk Teâlâ'nın iki gönle yerleştirdiği marifetle alakalıdır ve hakikatini de Allah'tan başkası bilemez. O, bu düşüncesini Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "Ruhlar, düzenli ordular gibidir, (ruhlar âleminde) birbirleriyle tanışanlar, dünyada kaynaşır, birbirlerini yadırgayanlar da ihtilafa düşerler"<sup>49</sup> hadisi ile temellendirir ve bunun gizli marifete işaret olduğunu belirtir.<sup>50</sup> Bu hususta ehline dile getirilen "ister ulvî âlemde, isterse süflî âlemde olsun her şey ya âşıktır ya da mâşuktur" anlayışına katıldığını ifade eden İbn Debbâğ, bütün varlıkların, üstünün âşığı, altının mâşuku olduğunu belirtir.<sup>51</sup>

<sup>47</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, s. 46.

<sup>48</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 48-49.

<sup>49</sup> Buhârî, "Ehâdisü'l-enbiyâ", 2; Müslim, "Birr", 159; Ebû Dâvûd, "Kitâbü'l-edeb", 19.

<sup>50</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 52-53

<sup>51</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 54.

İbn Debbâğ, muhabbetin üç sebebini, yani; “ihsan, cemâl-kemâl münasebeti ve muhib ile mahbûb arasındaki münasebet” şeklinde izah ettikten sonra, bu sebeplerin tamamının bir zatta bulunması halinde muhabbetin kemâle ulaşacağını belirtir. Ancak ona göre tüm bu kemâlatın Cenâb-ı Hakk’dan başkasında bulunması imkânsızdır. Bunların mahlûkata nisbeti ise ona göre mecazi manadadır. Zira gerçekte ihsanın da cemâl ve kemâlin de zâhûrî olsun bâtinî olsun âşık ile mâşuk arasındaki münasebetin de tek kaynağı ve yegâne sahibi yalnızca O’dur. Kâinatın bütün güzellikleri, onun cemâlinin ve kemâl sıfatlarının bir tezahürüdür.<sup>52</sup> Görüldüğü üzere gayb, istidâd, cemâl ve kemâl-ı bâtinî gibi mâverâulakıl olgular, İbn Debbâğ’ın düşünce sisteminin temelini teşkil etse de ona göre zâhirî duyular olmadan manevî kemâl ve muhabbet o ölçüde noksan-  
dır.

## 2.6. Muhiblerin Mertebeleri

İbn Debbâğ, muhib sâlikleri üç mertebede ele alır. Bunlar: muhabbeti his ve hayalle yaşayıp bunun ötesine geçemeyenler; his ve akılla muhabbete ulaşanlar ve muhabbete ancak akıl yoluyla vasil olanlardır.

Muhabbeti his ve hayal ile yaşayanlar: Ona göre bu kısım insanların muhabbeti cisimler, sûretler ve güzel şekiller gibi maddi ve somut varlıklardan ibarettir. Bu muhabbet, hayal âliminden öteye geçemez. Bunlar gördükleri eşyanın tenasüp ve uyumuna ve varlığın sanatsal yönüne tutkundurlar. Bu makamdakiler cisimlerin ötesine geçip, mana âlemini idrak edemedikleri için genelde kurb, bu’d, gaybet, huzur, hicâb ve tecelli gibi cisimler âlemine ait arazları ve işaretleri kullanırlar. İbn Debbâğ’a göre bu makamdakiler, ömürlerini uğruna tükettikleri gelip geçici şeylerin yasıyla heba ederler. Bunların vehimleri, matlub olan muhabbetin şekillerin güzelliği olduğu ve cisimlerden öte bir cemâlin bulunmadığı yönünde kendilerini aldatmıştır. Bunların aşkı, aslında tutkuyla bağlandıkları şeyin ardındaki hakiki cemâli idrak etmekten kendilerini alıkoymuştur. O, bu düşüncesini şu şekilde terennüm eder:<sup>53</sup>

شَمَّ لَ تَحْكَمَ فِيهِ يَوْمٌ فِي رَاقٍ  
أَوْ مَا عَلِمَتْ مَصَارِعَ الْعُشَّةِ أَقَمَ

نُورُ الزَّهْمَانِ كَنِيَّةٌ وَأَشْدُّهَا  
يَا قَلْبُ لِمَ عَرَضَتْ نَفْسَكَ لِلْهَوَى

<sup>52</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 55-56.

<sup>53</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 59-60.

*Zamanın musibetleri pek çoktur amma,  
En büyüğü, ayrılığın girmesidir vuslata.  
Ey gönül! Nasıl cesaret edersin aşka!  
Âşıkların er meydanını bilmez misin?<sup>54</sup>*

His ve akılla muhabbete ulaşanlar: İbn Debbâğ'a göre bunlar, hissî muhabbete ulaştıktan sonra, hayal âlemiyle yetinmeyip, akli idrake ulaşırlar. Sâliklerin çoğu böyledir. İlk aşamada bunların mahbubu belli bir mahalde bulunan cemâldir. Ancak bir süre sonra söz konusu cemâli taalluk ettiği mahalden soyutlayıp, cismin ardındaki hakikati idrak ederler. İbn Debbâğ, bu dönüşümün işleyişini şöyle açıklar:

Gözler, cismî bir sûreti hayale iletince, fikir onu yabancı arazlardan soyutlayarak mananın özünü nefse iletir. Nefis bundan telezzüz etmeye başlar, fakat bununla yetinmez ve mananın kemâlinin ardına düşer. Telezzüzün kaynağıyla, yani cemâlin taalluk ettiği sûretle ittihat edene dek nefsin bu arayışı devam eder.

İbn Debbâğ'a göre, bu tür muhabbet, bayağı olan ile en şerefli olan arasında vasat bir yerdedir.<sup>55</sup> Bu makamdaki muhibler şu şekilde ifade eder:

شربت الحب كأسا بعد كأس  
فما نفذ الشراب ولا زويت

*Kadeh kadeh içtim aşk şarabını,  
Ne şarap tükendi ne de geçti susuzluğum!<sup>56</sup>*

Akıl ile muhabbete ulaşanlar: İbn Debbâğ'a göre bunlar muhabbete istidatlı oldukları için nurânî âlemden nefislerine tecelli eden kudsî cemâli idrak edebilirler. Konuya ayna metaforuyla açıklık getiren İbn Debbâğ, şöyle der: Ayna-

<sup>54</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 61.

<sup>55</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 61-62.

<sup>56</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 62.

ya yansıyan güneş ışığının aynadaki intibası gibi, bu makamda bulunanların nefisleri kudsi nurlara intiba sağlamış ve nihayetinde bu nür nefsin keyfiyeti ve cevheri/özü haline gelmiştir. Nefis, bu makamda hem kendi zâtının nûrunu hem de kudsi nür âleminin etkilerini müşahede ettiğinden, o nura nisbetle kendi varlığına dahi muhabbet duyar.<sup>57</sup>

İbn Debbâğ'a göre bu makam, muhabbet makamlarının sonudur. Önceki makamların tamamı bu makama ulaşmak için ancak bir araç niteliğindedir. Bu makama ulaşmak için ilâhî inayetle birlikte, kalbî riyazâtın da şart olduğunu belirten İbn Debbâğ, arazlardan münezzeh olduğu için bu tür muhabbetin kaybolmasından endişe duyulmayacağını belirtir. Ona göre Hakk Teâlâ'nın *يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ* "Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler"<sup>58</sup> âyetinde işaret buyurduğu ilâhî muhabbete ulaştırılacak olan bu muhabbettir. Ayrıca İbn Debbâğ, Cenâb-ı Hakk'ın kendi muhabbetini kulların muhabbetinden önce zikretmesine işaret ederek bunun ilâhî muhabbete ulaşmayı mümkün kıldığına, aksi halde kulların ilâhî muhabbete ulaşmalarının imkânsız olduğuna dikkat çeker. Ona göre marifet de böyledir.<sup>59</sup> Yani Allah'ın kuluna inayeti ve ihsanı olmadan kulun rabbinin marifetine ulaşması mümkün değildir. Aslında İbn Debbâğ'ın düşünce sisteminde O'ndan ve O'nun fiillerinden başka bir varlık olmadığından, gerçekte muhib de O'dur, mahbûb da. Bu yüzden aslolan kulun rabbine olan muhabbetinden ziyade, Cenâb-ı Hakk'ın kulunu sevmesidir. Kulun O'na muhabbetini ise İbn Debbâğ, O'nun kullarına olan muhabbetinin bir tezahürü ve neticesi olarak değerlendirir.<sup>60</sup> İbn Debbâğ'ın bu anlayışı, kendisinden önce vahdet düşüncesini savunan sûfilerle birebir örtüştüğü görülmektedir. Zira ona göre Hakk Teâlâ'nın tecellisi bütün mevcudatı kuşattığından, kullar neye ve nereye bakarlarsa baksınlar ancak o tecelliyi müşahede ederler. Ancak o, bu tecelli ve müşahedenin yaratılmışların sıfatı olan hulul anlamına gelmediğini özellikle vurgular. Bilakis kul, kendi nefsinin yok sayıp fenâ makamına ulaştığında, hakikatte Hakk'ın varlığının idrakine ulaşmış olur. Ona göre Hallâc gibi bazı sûfilerin sekr halinde sarf ettikleri şu sözlerin anlamı da aslında bu kabildendir:<sup>61</sup>

<sup>57</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 63

<sup>58</sup> el-Mâide 5/54.

<sup>59</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 63-64.

<sup>60</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 64-65.

<sup>61</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 65.

أنا مَن أَهْوَى وَمَن أَهْوَى أَنَا لَيْسَ فِي الْكُونَ سَوَى مَن هُوَ أَنَا

*Arzu ettiğim, benim ve ben, arzu ettiğim kişiyim,*

*Evrende yoktur, ben olan ondan başkası.<sup>62</sup>*

## 2.7. İbn Debbâğ'a Göre Makamlar ve Haller

İbn Debbâğ, muhakkiklere göre âriflerin makâm ve hâllerini şöyle tanımlar: *Makam*, sâlikin sıfatlarında hâsıl olan sâbit/değişmez bir melekedir; *hâl* ise kalbin mahbûptan gelen vâridatın tesiri altında kalmasıdır. Sûfîlerin çoğunda olduğu gibi; hâllerin gelip geçici, makamların ise kalıcı olduğunu belirten İbn Debbâğ, sûfîlerin “bin hâl, bir makam etmez” sözüne katıldığını belirterek, seyr-u sülûkta aslolanın, haller değil, makamlar olduğunu ifade eder.<sup>63</sup>

Şevk: İbn Debbâğ'a göre şevk, aslında mahbûbu tahayyül eden ruhun mutluluğunu mütemmim bir harekettir. Bu da hadd-i zâtında aşkın gereklerinden biridir. Nitekim nefis/ruh, tabiatı gereği her daim sevdiğine özlem duyar. Ona göre hakiki anlamda tanış olmayan bir varlığa iştihak duyulamayacağı gibi, “elde olan, talep edilmez” kaidesi gereğince de tamamen idrak edilmiş bir varlığın iştihakından bahsedilemez. Dolayısıyla şevk, aslında bir yönüyle bilinen/idrak edilen, diğer bir yönüyle de bilinmeyen varlıklara karşı duyulan muhabbettir.<sup>64</sup> Bu da sarahaten ifade etmese de İbn Debbâğ'ın, şevki makam olarak telakki ettiğini gösterir.

İttihat, vahdet ve fenâ makamı: İbn Debbâğ'a göre muhib, ittihat makamına erişmediği sürece mahbûbuyla arasındaki engeller tam anlamıyla ortadan kalkmaz. Zira muhib bu yolda her bir engeli aştığında, nefsi bir sonrakini aşmaya daha fazla özlem duyar ve bu hal ittihat gerçekleşinceye dek devam eder. İbn Debbâğ'a göre habîb ile mahbûb arasındaki engellerin sonuncusu ise muhibbin kendi zâtıdır ki bu, müşahedenin önündeki son perdedir. Şayet bu perde aradan kalkar da fenâ, hatta fenâda fenâ hâsıl olursa, o zaman muhib gerçek mahiyetiyle mahbûbu müşahede eder. Ona göre, bu müşahedenin lezzetinden

<sup>62</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 65.

<sup>63</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 67.

<sup>64</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 68.

daha büyük bir lezzet yoktur. Ancak şu fenâ yurdunda bu makama ulaşmanın gayet zor olduğunu belirten İbn Debbâğ, şayet sâlik bu makama ulaşma muvafakiyetine nail olursa, artık şevk halinin bir gereği olan elem ve kaygının yok olacağını ve geriye sadece muhabbetin gereksinimlerinden biri olan iştîyak hâlinin kalacağını ifade eder. Bu ise ona göre acı ve elem gibi arazlardan tamamen azade, mahza lezzet ve zevk halidir.<sup>65</sup>

Cemâl, celâl ve kemâl sıfatları: İbn Debbâğ, mahbûba varid olan sıfatların, aslında anbean değişen sonsuz sıfatlar olduğunu, ancak bunların üç sıfatta mündemiç olduğunu belirtir. Bunlar: Cemâl, celâl ve kemâl sıfatlarıdır. Bu üç kavramın İbn Debbâğ'ın düşünce sisteminde önemli olduğunu, hatta tasavvuf düşüncesinin temelini teşkil ettiğini vurgulamak isteriz. Nitekim bahsimizin ana temasını teşkil eden muhabbet kavramı dahi, İbn Debbâğ'a göre mahbûbun zâhırî ya da bâtnî cemâl ve kemâl sıfatıyla alakalı bir olgudur.

Üns: İbn Debbâğ üns makamını şu şekilde târif eder: "Üns, denetleyen ve gözetleyen bir varlık düşüncesi olmadan, geçmişten ve gelecekte kayıtsız olarak, ânda mahbûbun güzelliğine tanıklık etmenin gönül sevincidir." Ona göre, bu hâl, âşığın, hayatını dingin, mutlu ve neşe içerisinde geçirmesine sebeptir. Ancak bu makamdakilerin düşme tehlikesi bulunduğu dikkat çeken İbn Debbâğ, bu makamda sırrı ifşa etme riski bulunduğunu, sırrı ifşâ etmek ise mahbûbun gayretine dokunacağını belirtir. Zira bu makamda bulunanlar sekr hâlinde bulunmadıkları için, sırrın ifşası hususunda mazur görülmezler. Hâlbuki mazeret olmadan sırrı ifşa etmek bu âlemde/câmiada küfür addedilir.<sup>66</sup>

Rıza: İbn Debbâğ'a göre rıza makamı: Mahbûbun sûretinin, muhibbin gönlünde yer alması ve muhibbin, eleme dair hissiyatının tamamen kaybolması, demektir. Bu makamın sabır makamından farkı, sabırda elem hissine tahammülün söz konusu olmasıdır. Hâlbuki rıza makamında zevk ve elem ayrımı ortadan kalkmıştır. İbn Debbâğ'a göre aslında her ikisi de muhibbin hakiki muhabbete ulaşmasına engeldir. Zira muhabbet, mahbûbtan gelen her şeye boyun eğmektir. Bu mertebeyi hubbû'l-hubb ya da sevdiğinin sevdiğini sevmek diye tabir eden İbn Debbâğ bu düşüncesini şöyle özetler:<sup>67</sup>

<sup>65</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 69.

<sup>66</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 70-72.

<sup>67</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 74-75.

ويعـــــــدك فيـــــــه قـــــــرب  
بـــــــل أنـــــــت منـــــــها أحـــــــب  
لـــــــما تحـــــــب أحـــــــب

عذابـــــــه فيـــــــك عـــــــذب  
وأنـــــــت عنـــــــدي كنفـــــــسي  
حســـــــبي من الحـــــــب انـــــــي

*Azabı tatlıdır sende, uzaklığı ise yakınlık,  
Sen ise ruhum gibisin, hatta ondan da sevimli,  
Bana aşktan kâfidir, seviyor olmam sevdiğini.*<sup>68</sup>

Rıza makamının, sâliklerin ve muhiblerin en değerli makamlarından biri olduğunu belirten İbn Debbâğ, bu makama ulaşmayanların, hakiki lezzeti, hakiki lezzeti tatmayanların ise gerçek anlamda muhabbetin zevkine varamayacaklarını belirtir. Bazı sâliklerin bu makamla yetinmesini ise İbn Debbâğ, mahbûbun rızasının bu makamda bulunmasına bağlar. İbn Debbâğ, bu makamın kalıcı olduğunu kabul etmekle birlikte, muhibbin tabiatına göre farklılık göstereceğini savunur.<sup>69</sup>

Havf ve Recâ: İbn Debbâğ havf ve recâyı, muhib avam sâliklerin makamlarından iki makam olarak değerlendirir. Ona göre havf, sevilen bir şeyi kaybetme ya da istenmeyen bir durumun ârız olmasından korkma hissidir. Recâ ise nefsin, sevgiliden istediğini elde etme arzusudur. Recâyı cemâl sıfatının, havfu ise celâl sıfatının müşahedesinin bir sonucu olarak değerlendiren İbn Debbâğ, bu iki sıfatın makam olarak değerlendirilebilmesi için, sürekli olmaları ve sâlikte meleke haline gelmelerini gerekli görür.<sup>70</sup>

Kabz ve bast: Kabz ve bastı, muhibbin kalbine varid olan havf ve recâ sıfatlarından daha latif sıfatlar olarak niteleyen İbn Debbâğ, bu sıfatların zuhur sebebinin bazen gizli, bazen de havf ve recâ kaynaklı olduğunu belirterek: *Havf beni kabzeder; recâ bast eder, hakikat cemedir; Hakk tefrik eder* sözünü bu manada değerlendirir.<sup>71</sup>

<sup>68</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 76.

<sup>69</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 76-77.

<sup>70</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 77-78.

<sup>71</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 78.

Murakabe: Murakabeyi, “her daim mahbûbun gözetimi ve denetimi altında olma bilinci” şeklinde tanımlayan İbn Debbâğ, murakabenin mertebe olarak havftan üstün bir makam olduğunu belirtir. Ona göre bu makamda olan muhib, daima mahbûbu düşünür ve ondan başka her şeyden yüz çevirir. Öyle ki kelimeden edince ondan konuşur, işitince onu dinler, bakınca onu görür, kısacası ne zâhîren ne de bâtînen mahbûbundan başkasına asla iltifat etmez. Bedeniyle halk arasında olsa da o, sırrında mahbûbuyla yani, Hakk’la beraberdir.<sup>72</sup>

Heybet: İbn Debbâğ’a göre heybet, kalpte mahbûbtan başkasına nazar etmeye engel olan bir saygıdan ibarettir. Ona göre bu makam zâtî olduğundan ondan asla ayrılmaz, fakat celâl sıfatının tecellisi anında ileri bir seviyede tezâhür edebilir. Bu makamda olan muhib, mahbûbunu ne gözünün önünden ne de hatırından bir an bile çıkaracak olursa helak olur.<sup>73</sup>

Gayret: İbn Debbâğ’ın tasavvuf düşüncesinde gayret, karşılıklı olarak hem muhibbin hem de mahbûbun muhabbetinin gereklerindedir. Ona göre muhibbin kendisine gayreti, kalbinde mahbûbundan başkasına muhabbet duymaması; habîbine olan gayreti ise mahbûbunu kendisinden başka kimsenin, bilhassa ehil olmayanların sev(e)memesidir. Bu makam öyle bir noktaya ulaşır ki artık muhib, mahbûbunu kendi nefsinden dahi kıskanır hale gelir. Bu durum, ancak hakiki muhabbeti tadan kimselerin bileceği dakik bir manadır. Mahbûbun kendi zâtına gayreti ise zâtının kemâlîni, eşsiz cemâl ve kemâl sıfatlarını bilmesinden neşet eden bir sıfattır.<sup>74</sup> Bu da ancak Hakk Teâlâ için geçerlidir. İbn Debbâğ’a göre muhabbetin ilginç hallerinden birisi de mahbûbun, sırf muhibbin muhabbetine duyduğu saygıdan ötürü kalbini başkasına açmaması ve seveninden başkasının iltifatından gönlünü alıkoymasıdır.

Zikir: Zikri muhibbin alametlerinden biri olarak değerlendirirse de İbn Debbâğ konuya farklı bir yorum katarak zikrin, aynı zamanda mahbûbu küçümseme anlamına geldiğini savunur. O bu düşüncüyü şu şekilde savunur: Bir şeyi çok seven, onu çokça anar (derler). Hâlbuki her daim hazır olanı (Hakk’ı) zikretmek abestir. Bununla birlikte İbn Debbâğ, muhibbin, mahbûbunu anmak

<sup>72</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 78-79.

<sup>73</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 79-80.

<sup>74</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 80-81.



üzere tab'olunduğunu kabul eder ve *muhib susarsa, ârif ise konuşursa helak olur* sözüne atıfta bulunarak, iki görüşü uzlaştırmaya çalışır.

## 2.8. Vuslat Ehlinin Mertebeleri

İbn Debbâğ'ın tasavvuf anlayışında sâlikin şartlarından birisi hiçbir haz ve makama takılmadan sürekli terakki halinde olmasıdır. Zira muhib, mahbûbun sıfatlarından her yeni bir sığata muttali olduğunda, bu sıfattan duyduğu haz kendisini bir üst mertebeye terakki etmekten alıkoyar. Bu yüzden sâlikin dikkatli olması ve bu hazlara itibar etmeksizin kemâl mertebelerinde yükselmeye devam etmesi gerekir. Sâlik, bu terakkide devam etmesi durumunda, nefsinin hissi âlemden tamamen koparak mahbûptan başkasının kabul edilmediği hürriyet makamına erişeceğini belirten İbn Debbâğ, bu makamu: "Kâinata, mahbûptan başka hiçbir varlığa köle olmamak" şeklinde tanımlar. Ona göre, bu makamdaki sâlik, mâsivâdan hür, mahbûpta köledir.<sup>75</sup> Sâlik bu makama ulaştığında aslında hâl ve makamlardan geçmiş olur. Çünkü hâl ve makamlar seyr-u sülûk aşamalarından olsalar da belli bir mertebeden sonra sâlik/muhib ile mahbûbu arasında hicap olurlar. Sâlik bu mertebeye ulaştığında, muhabbet, muhib ve mahbûb ayırımı tamamen ortadan kalkar ve ittihat gerçekleşmiş olur.<sup>76</sup> Ayrıca ona göre kudsi müşahedenin devamlı sûrette hâsıl olabilmesi için cismanî varlıklardan uzaklaşmak gerekir. İbn Debbâğ'a göre bunun da iki yolu vardır: Birincisi ölüm; ikincisi ise bedenî kuvvetten tamamen soyutlanmaktır.<sup>77</sup>

İbn Debbâğ, bedenî kuvvetten soyutlanmayı şöyle bir örnek üzerinden izah eder: Âşık, hasta olan mâşukuna aş pişirirken, mâşukun "âhh" diye inlediğini duyar. O esnada kaynamakta olan aş karıştırmaya devam eden âşık, mâşukun iniltisinin sarhoşluyla kendinden geçer ve kaşığı elinden düşürür, fakat parmaklarıyla aş karıştırmaya devam eder. Âşık, parmakları aşın içinde eriyinceye kadar karıştırmaya devam eder fakat parmaklarının yandığını ve aşın içinde eriyip kaybolduğunun farkına dahi varmaz. Görüldüğü üzere İbn Debbâğ'ın düşünce sisteminde sekr, gaybet ve hatta ittihat dâhil bütün hâl ve makamlar, esasında muhabbetin bir tezahürüdür. Ona göre Hz. Yusuf'un müşahedesiyle kendinden geçerek parmaklarını doğrayan Mısırlı kadınların du-

<sup>75</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 84.

<sup>76</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 85-86-95.

<sup>77</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 88.

rumu da böyledir. Yani onlar, bir beşerî değil, Hz. Yusuf'un melekî yönünü müşahede etmişler, bu yüzden de *“وَقُلْنَا حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ” Aman Allah'ım! Bu bir beşer değil, bu ancak seçkin bir melektir!*” demişlerdi. Aynı sahnede yer alan melikin hanımı Züleyha'nın diğer kadınlar gibi parmaklarını kesmesini ise İbn Debbâğ, Züleyha'nın temkin ehli olmasına bağlar.<sup>78</sup>

İbn Debbâğ'ın düşüncesinde makamların belli bir ölçüsü olmadığı için aslında her makam üstüne göre eksik, altına göre kemâl ifade eder. Ona göre *“حسنات الأبرار سيئات المقربين”* Ebrârın hasenatı, mukarrabinin seyyiatı gibidir”<sup>79</sup> sözünün manası da budur. Yani iyilerin salih amel diye yaptıkları, mukarrebler (üst makamdakiler) nezdinde günah (eksiklik ve kusur) addedilebilir.<sup>80</sup>

İbn Debbâğ, alanın muhakkiklerine dayandırdığı muhabbet anlayışına göre, bir kimse bu makamdan bir zerreye sahip olduğunu iddia eder de âlemde mahbûbundan daha mükemmel bir varlığın mevcudiyetine inanırsa, muhabbetin de muhiblerin hükmünden de çıkmış olur.<sup>81</sup> Hz. Peygamber'in (s.a.v.) “bir şeyi çok sevmen, seni kör ve sağır eder”<sup>82</sup> hadisi de ona göre bu manadadır. Yani bu makamda bulunan muhib, mahbûbundan başkasını göremez, ondan başkasının sesini işitemez demektir.<sup>83</sup>

İbn Debbâğ'ın muhabbet anlayışının önemli ayaklarından birisi de muhib-mahbub ilişkisidir. Ona göre, muhib, hiçbir zaman sevdiğinin kusurlarını görmemelidir. Zira mahbûbun zâhirî sûreti dahi hakiki muhabbete engel teşkil diyorsa, mahbûbun kusurlarının görülmesi, muhib hakkında büyük bir kusur ve eksiklik addedilir. İbn Debbâğ, bu makamın *müşahededede fena* diye isimlendirildiğini ifade eder. Bununla birlikte bazı temkin ehli kimselere göre, tecelli nûrunun yakıcılığını bertaraf etmek için zâhîrî sûretlere itimat edilebileceğini belirten İbn Debbâğ, Allah Resûlü'nün (s.a.v), vahyin ağırlığından bir nebze

<sup>78</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 90.

<sup>79</sup> bk. Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-kuşeyriyye* (Kâhire: Dâru'l-Meârif, ts.), 1/155; *Letâifü'l-işârât* (Mısır: el-Hey'tü'l-Mısriyye, ts.), 3/418; Gazâlî, *İhyâ* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1982), 1/127.

<sup>80</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 89.

<sup>81</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 91.

<sup>82</sup> Ebû Dâvûd, “Nevm”, 24; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 36/24.

<sup>83</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 91.

soluklanabilmek için eliyle Hz. Âişe'nin bacağına vurarak "konuş benimle ey Hümeyrâ!"<sup>84</sup> demesini bu kabilden bir soluklanma olarak değerlendirir.<sup>85</sup>

İbn Debbâğ'ın muhabbet anlayışında dikkat çeken bir diğer husus; muhabbet ile bedenî-rûhî kuvvet arasında bağ kurmasıdır. Şöyle ki; rûhânîyeti kuvvetli olanların bedenleri zayıf olur. Bu gibi kimselerin bünyelerinin zayıf ya da ömürlerinin kısa olması aslında bu kuvvetin zayıflığındandır. Dolayısıyla kalbî riyazâta sahip olmayanların muhabbete duçar olmaları halinde akıllarını kaybetmeleri ya da Mecnun gibi insanlardan uzaklaşmaları bu yüzdendir.<sup>86</sup>

### 3. Aşk ve Aşka Dair Bazı Haller

İbn Debbâğ'a göre, muhabbetin en üst mertebesi olan aşk: Muhabbet-te/sevgide ileri gitmek, haddi aşmak demektir. Ona göre şevk, vecd, garâm, iftitân ve fenâ gibi muhabbet makamlarının tamamı bu makamda mündemiçtir. Bu yüzden: "her âşık muhibtir, fakat her muhib âşık değildir" denmiştir. Bununla birlikte İbn Debbâğ'ın düşünce sisteminde gerçek anlamda aşkın tanımı mümkün değildir. Bu yüzden mütekaddim bazı sûfiler "aşk, ilâhî deliliktir" yani, ona akıl sır ermez demişlerdir.<sup>87</sup> Aşk bedene musallat olunca onu zayıf düşürüp, tahrip etmesi de bu yüzdendir. İbn Debbâğ bu düşüncüyü *إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا* "Krallar bir ülkeye girdiler mi, oranın altını üstüne getirirler"<sup>88</sup> âyetiyle destekleyerek, Hakk Teâlâ'nın (Kral) aşkı ve muhabbetinin kuşattığı beden (ülke), bir şekilde harap olacağını, yani zayıflayıp gündün güne eriyip yok olacağını savunur.<sup>89</sup>

Ayrıca onun düşüncesinde aşktan neşet eden nisbet ve yakınlık, ulvî ve süflî her türlü nisbet ve yakınlığın temelidir. Zira aşk olmasaydı, kâinatta ne hareket olurdu ne de muharrik, ne kâmil olurdu ne de mükemmil. Yukarıda da ifade edildiği üzere İbn Debbâğ'ın tasaavuf anlayışında ulvî âlemdeki bütün

<sup>84</sup> bk. Nizâmüddîn Hasan b. Muhammed b. Hüseyin el-Kummî en-Nisâbüri, *Garâibü'l-Kurân ve regâibü'l-furkân* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1416), 2/402; Ali b. Muhammed Ebü'l-Hasan Nuriddîn el-Herevî el-Kârî, *el-Esrâru'l-merfûa fi'l-ahbâi'l-mezûa (mevzuat-ı kübrâ)*, (Beyrut: Dâru'l-emâne, 1971), 191.

<sup>85</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 92.

<sup>86</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 93.

<sup>87</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 96-97.

<sup>88</sup> en-Neml 27/34.

<sup>89</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 97.

nuranî cevherler ya âşıktır ya da mâşuk. İlâhî nisbet bütün kâinata bu âlemden yayılmıştır. İbn Debbâğ'a göre cemadatın dâhî birbirine olan çekim kuvveti bu nisbetin (aşkın) bir tezahürüdür. O, bu düşünceyi şu şekilde ifade eder:

فواعجباً للدهر لم يخجل مهجته من العشق حتى الماء بعشقه الخمر

*Bak sen zamanın şu yaptığına! Hiç bir şey kalmadı*

*Aşkın girmediği, hatta şarap bile âşık oldu suya.*

İbn Debbâğ, âşıklardan birinin ölümünün hemen akabinde diğerinin ölmesini de bu yakınlık ittihadın bir neticesi olarak değerlendirmektedir.<sup>90</sup>

Ayrıca o, makamların en yücesi olan aşk makamına ulaşanların, gaybî sıralara dahi muttali olacağını ve bu ittila ve müşahedenin zanni veya sezgisel değil, doğrudan keşf ve müşahede şeklinde tezahür edeceğine inanır. İbn Debbâğ, bunun için gaybî idrake perde olan ve zâhirî duyulardan soyutlanan nefsin uykusu/rüya halindeki idrakini delil gösterir. Bununla birlikte tüm arazlardan soyutlanmadan insan hakikatinin tam manasıyla anlaşılmasının mümkün olmayacağını belirten İbn Debbâğ,<sup>91</sup> bir işârete dayandırdığı bu düşünceyi şu şekilde özetler: Allah'ın marifetine ve muhabbetine ulaşmanın tek yolu O ise, hakikatte muhib de O'dur, mahbûb da; hakiki varlık yalnızca O'dur.<sup>92</sup> İbn Debbâğ bununla -yukarıda da ifade edildiği gibi- aslında seleflerinin vahdet düşüncesini birebir yansıttığı söylenebilir.

#### 4. Muhabbetin Kazandırdığı Üstün Faziletler

İbn Debbâğ'a göre Muhabbet, nefse safâvet, letâfet ve rikkat gibi sâliki ulvî âleme hazırlayan manevî birçok sıfat kazandırır. O, bu düşüncesini temellendirmek için tarihin meşhur şahsiyetlerini örnek gösterir. Şöyle ki; ilim ve irfandan uzak, bedevî tabiatlı katı bir yaşam tarzını benimsemiş kimselerin dahi muhabbete duçar olduklarında tabiatlarının yumuşadığı, zihinlerinin duruladığı ve idraklerinin berraklaştığı bilinen bir gerçektir. Mesela, Leyla'nın aşkına tutulan Mecnun buna örnektir. Edebî anlamda hiçbir tahsili ve ihtisası olmama-

<sup>90</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 97.

<sup>91</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 100.

<sup>92</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 103.

sına karşın, Mecnun'un, gerek nazımda gerekse nesirde yüzyıllar boyu birçok edebiyatçıyı hayrete düşüren derûnî sözleri, ona göre Leyla'nın aşkının kendisine kazandırdığı letâfet ve safâvetin yansımından başka bir şey değildir.<sup>93</sup>

İbn Debbâğ, aşkın muhibbe kazandırdığı letâfeti daha da ileriye taşıyarak, muhabbet ehli kimselerin gaybî meselelerin keşfine erişebileceklerini savunur. Ona göre sevdiğinden çok uzaklarda olmasına rağmen mahbûbunun hallerinden haber veren âşıkların gayb bilgisi de bu letâfetin bir tezahürüdür.<sup>94</sup>

İbn Debbâğ'ın muhabbet kavramıyla bağlantılı olarak ele aldığı diğer bir konu, varlığa bahşedilen cemâl ve nûr-u ilâhî mevzuudur. Ona göre kâinatın farklı varlık türlerine vaz edilen cemâl, temiz nefisleri gafletten uyandırır ve ana yurtları olan kudsi âleme urûc ettirir. Süflî âleme saçılmış olan cemâlin ve nurların tamamı, aslında ulvî âlemin bir yansıması ve eseridir. Fakat her varlığın bundan nasibi, Hakk Teâlâ'nın kendisinde vazettiği kabul, kuvvet ve istidâd nisbetindedir. Bu âlemde Hakk'ın nûrunun tecelli etmediği tek bir zerrenin dahi bulunmadığını belirten İbn Debbâğ, bu nurdan nasıpdâr olan varlıkların hazzının, kabul ve istidâdına göre farklılık arz edeceği kanaatindedir.<sup>95</sup>

İbn Debbâğ'ın muhabbet ve cemâl anlayışında dikkat çeken diğer bir husus, mahbûbun cemâlinin zâhirî varlığından soyutlanma meselesidir. Şöyle ki; herhangi bir varlığın cemâline/güzelliğine vurulan âşık, bir süre sonra onunla karşılaştığında güzelliğinin kaybolduğunu veya değiştiğini görerek daha önce ona karşı duyduğu özlem, iştiaak ve heyecanı duymamaya başlar. İbn Debbâğ, bunun sebebinin şu şekilde açıklar: Âşık, ilk görüşte tutulduğu güzelliği ve cemâli, mâşukun bedeninden tamamen soyutlayarak zihnine ve gönül dünyasına taşımıştı. Kendisiyle birlikte her an mevcut olan bu sûret, harîçteki mücessem varlıkların aksine, değişim ve bozuluştan uzaktır. Dolayısıyla âşık, hakikatte sevdiğinin cismânî güzelliğinden öte, artık onun soyut cemâline sevdalidir. Bu da âşığı, sevdiğinin zahirî varlığından müstağni kılar ve ayrılık acısından kurtarmış olur. Bu kimse artık ittihat, yani mahbûbuyla bütünleşme makamında karar kılmıştır.<sup>96</sup> Fakat o, ancak idraki kuvvetli ve nefsi uyanık kimselerin

<sup>93</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 105.

<sup>94</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 105.

<sup>95</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 107.

<sup>96</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 108.

muhabbet tarikinde ilerleyeceği görüşündedir. Bazı sûfiler, müritlerini zâhırî ibadetlerle meşgul ederlerken, bazılarına halvet, uzlet ve zikir gibi daha özel bir sülûk metodunu tavsiye etmeleri bu yüzden. Yani muhabbet tarikine, ancak nefsi temiz, himmeti âlî ve idraki kuvvetli olanlara müsaade edilir.<sup>97</sup>

İbn Debbâğ'a göre, güzel sûretlerden neşet eden muhabbetin muhabbet-i ilâhîyeye ulaştırması gerekirken, sırf şehveti tatmin etmeye bir araç olarak kullanılması, iki cihanda saadete ulaştırmak için bahşedilen bir nimetin, son derece bayağı bir yaklaşımla geçici ve karanlık şehvetlere feda edilmesi anlamına gelir.<sup>98</sup> Ona göre böyle bir nefis, asıl olan faziletlerden geçip, değersiz ve geçici şeylere bağlandığı için illetli/hasta bir nefistir. Hastalıklar nasıl ki insanı bazı hissi güzellikleri algulamaktan alıkoyuyorsa, suretlerin muhabbeti de dünya hayatında akıl ile hakikatler arasına girerek kişinin ulvî hakikatleri idrak etmekten alıkoyar. Ölüm geldiğinde bu gaflet son bulur, ancak sahibine pişmanlıktan gayri bir şey kalmaz. Bu da ona göre şakâvetin en ileri seviyesidir.<sup>99</sup> İbn Debbâğ bu düşüncesini şu beyitlerle terennüm eder:

تُطَقِّي جَوِّي بَيْنَ الْحَشَا وَالْأَضَالِيعِ	إِذَا زُمْتُ مِنْ لَيْلَى عَلَى الْبُعْدِ نَظْرَةً
مَحَابِسِنَ لَيْلَى مُتَّ بِدَاءِ الْمَطَامِيعِ	تَقْوُلُ نِسَاءَ الْحَيِّ تَطْمَعُ أَنْ تَنَرَى
سِوَاهَا وَمَا طَهَّرْتَهَا بِالْمَسَامِيعِ	وَكَيْفَ تَنَرَى لَيْلَى بَعَيْنِي تَنَرَى بِهَا
خَدِيدُ سِوَاهَا فِي خُرُوقِ الْمَسَامِيعِ	وَتَلْتَدُ مِنْهَا بِالْخَدِيدِ وَقَدْ جَرَى
أَرَاكَ بِقَلْبٍ خَاشِعٍ لَكَ خَاضِعِ	أَجْلُوكِ يَا لَيْلَى عَنِ الْعَيْنِ إِتْمَا

*Ne zamanki uzaklardan dilersem Leyla'dan, içimi söndürecek bir nazar,  
 "Leyla'nın güzelliğini nasıl görmek istersin, arzunla öl!" der kadınlar,  
 "Başkasını gördüğün gözlerle nasıl bakarsın Leyla'ya, gözleri temizlemeden yaşlar,  
 Leyla'nın sözlerinden nasıl şevk alırsın, başkasını işitmişken duyular,"  
 Sen, gözle görülmekten yücesin ey Leyla, seni gözlerle değil, teslim olmuş bir kalp-  
 le görürüm.*

<sup>97</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 110.

<sup>98</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 114-115.

<sup>99</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 114-115.

İbn Debbâğ, "من عرف نفسه فقد عرف ربه" "nefsini bilen, rabbini bilir"<sup>100</sup> hadisine atıfta bulunarak, nefsinin tezkiye etmeyeninin Rabbini bilemeyeceğine, tezkiyenin de ancak riyazetle gerçekleşebileceğine dikkat çeker. Ayrıca o, ilâhî inayet olmaksızın vuslatın imkânsız olduğunu, Cenâb-ı Hakk, kuluna kendini tanıtmadan kulun O'nu tanımasının muhal olduğunu belirtir.<sup>101</sup> İbn Debbâğ bu düşüncesini güneş metaforuyla şu şekilde açıklar:

Güneşin varlığının hakikati bu kadar açık olmasına rağmen, aynıının/zâtının vasıtasız görülememesi nûrunun/ışığının şiddetinden dolayıdır. Bir bakıma güneşin zuhurunun kuvveti, hakkıyla idrak edilmesinin önünde perde olmuştur. Ancak buradaki hicap/perde, güneşin zâtından değil, ona bakan gözlerin noksanlığından kaynaklanmaktadır. Nitekim Güneşin sûretinin su gibi şeffaf ya da ayna gibi berrak cisimlerin yansımada görülebilmesi bunun göstergesidir. İşte Cenâb-ı Hakk'ın varlığı da böyledir. Zuhurunun şiddetinden dolayı vasıtasız görülmesi imkânsızdır. Ancak, Hakk'ın görülmesine yardımcı olacak vasıtaların (örneğin nefsin) varlığı zâtından olmadığı için, Hakk'ın ru'yeti yine Hakk sayesinde mümkündür. Dolayısıyla sâlik, nefsinin tezkiye ederek (su gibi şeffaf, ayna gibi berrak hale getirip) saflaştırmayı başardığında, artık nefsi zekiyesi, Hakk'ın müşahedesi için hazır hale gelir ve buna vasıta olur. Sonuç itibarıyla nefsin bilinmesi, Rabbin bilinmesine bir araç olmuştur.<sup>102</sup>

İbn Debbâğ'a göre Efendimizin (s.a.v): "إن الله سبحانه سبعين حجاً من نور لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل من أدركه بصره" Allah Teâlâ ile kul arasında, yetmiş bin nûrdan (ve yetmiş bin zulmetten) perde vardır. Şayet Hakk Teâlâ bu perdeleri kaldırırsa, O'nun veçhinin celâli her şeyi yakar"<sup>103</sup> hadisindeki perdeler de yine bu mânâdadır, yani zuhurunun şiddetidir. Zira hiçbir varlığın Hakk Teâlâ'nın varlığını/zâtını perdelemesi mümkün değildir. Zulmet perdelerinin anlamı kullarda ârız olan şek, şüphe, cehalet, gaflet ve gevşeklik gibi arazlar; nurdan perdeler ise sâliklerin hâl ve makamlarıdır.<sup>104</sup> Tatmayan bilemez!

<sup>100</sup> Yahya b. Muaz er-Râzî'ye nisbet edilen bu söz, mânâ, itibarıyla sahih olsa da hadis olarak sabit değildir. bk. İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 2/262.

<sup>101</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 123.

<sup>102</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 124.

<sup>103</sup> Taberânî, *Mu'cemü'l-avsat*, 6/278; Heytemî, *Mu'cemü'z-zevâid*, 1/79. (Benzer lafızlarla).

<sup>104</sup> İbn Debbâğ, *Meşâriku envâri'l-kulûb*, 124-125.

## Sonuç

İbn Debbâğ el-Keyrâvânî'nin muhabbetle ilgili görüşlerini ortaya koymaya çalıştığımız bu çalışma gösteriyor ki; muhabbetin İbn Debbâğ üzerinde büyük bir etkisi vardır. Onun düşünce sisteminde aşk/muhabbet, âlemin varlık sebebi ve iki cihan saadetinin yegâne anahtarıdır. Zira saadet için marifet, marifet için de muhabbet şarttır. Ancak İbn Debbâğ, -istisnalar hariç- insanî vehimlerin önceliğinden ötürü bu tür bir muhabbetin kendiliğinden hâsıl olamayacağını, ilâhî muhabbeti doğuran marifet için evveli emirde ilâhî sanata nazar ve istidlâlin şart olduğunu savunur. Onun anlayışında, muhabbetin sebebi ya mahbûbun muhibbe ihsanı ya da mahbûbun zâtının kemâlidir. Aslında kemâl, muhabbeti tetikleyen cemâlin de sırrıdır. Mahbûbun sevilmesine asıl sebep olan şey onda bulunan gizli bir sıfattır. Bu sıfat somut olmadığı için, ne kadar dakik olsa da akıl bu illeti idrak edemez. İbn Debbâğ'ın tasavvuf düşüncesinin merkezinde muhabbet, muhabbetin de merkezinde cemâl, celâl ve kemâl sıfatları yer aldığı söylenebilir. Nitekim çalışmamızın ana temasını oluşturan muhabbet kavramı, İbn Debbâğ'a göre mahbûbun zâhirî ya da bâtnî cemâl ve kemâl sıfatıyla alakalı bir olgudur. Aslında İbn Debbâğ, muhabbetin, sözle ifade edilebilecek ya da anlaşılabilir bir olgu olmadığı kanaatindedir. Çünkü Ona göre muhabbet, varlık âleminin en latif olgusu olduğu için, his ve duyu âlemine ait bir lafza veya söze bürünmesi letafetini yok edecektir. Ayrıca aşk ve muhabbet ayırımına giden İbn Debbâğ'a göre; sevgi, muhibbin kontrolünde olursa *muhabbet*, muhib onun kontrolünde olursa ona da *aşk* denir. İbn Debbâğ'a göre muhib ilkinde mürîd, ikincisinde ise murâddır. Son olarak; İbn Debbâğ, tüm bu sıfatların kendi içindeki değerinin ve kemâl ölçüsünün şer-i şerifle mukayyet olduğunu özellikle vurgular.

## Kaynakça

- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlü'l-ibbâs amme'stehere mine'l-ehhâdîss 'alâ elsineti'n-nâs*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, 2000.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*, 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Az, Ahmet. *Nakşebendî-Hâlidîliğin Bir Kolu Olarak Haznevîlik (Tarihsel Süreç, Şahsiyetler, Usul, Âdâb, Erkân)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.



- Buhârî, Ebû Abdilleh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-Sahîh*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as b. İshâk b. Beşîr b. Şeddâd b. Amr el-Ezdî es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyâ*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1982.
- Heytemî, Ebü'l-Hüseyn Nuriddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Mu'cemü'z-zevâid ve menbai'l-fevâid*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1994.
- İbn Debbâğ, Abdurrahman b. Muhammed b. Alî el-Ensârî el-Evsî el-Üseydî. *Meşâriku envâri'l-kulûb ve mefâtihu esrâru'l-guyûb*. Beyrut: Dâr Sâdır, ts.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Züraî ed-Dımaşkî el-Hanbelî. *er-Rûh*. Dımaşk: Dâr İbn Kesîr, 2005.
- İbnü'l-Kâdî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Miknâsî. *Dürretü'l-ħicâl, fi esmâi'r-ricâl (Zeyl Vefyâtü'l-A'yân)* 3 Cilt. Kahire: Dâru't-türâs, 1971.
- Kârî, Alî b. Muhammed Ebü'l-Hasan Nuriddîn el-Herevî. *el-Esrâru'l-merfûa fi'l-ahbâi'l-mezûa (mevzuat-ı kübrâ)*. Beyrut: Dâru'l-emâne, 1971.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifîn*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, ts.
- Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdilkebîr b. Muhammed el-Hüsni el-idrisî. *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemü'l-me'âcim ve'l-meşyehât ve'l-müselâat*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1982.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik, *er-Risâletü'l-kuşeyriyye*. Kâhire: Dâru'l-Meârif, ts.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm, *Letâifü'l-işârât*. 3 Cilt. Mısır: el-Hey'ü'tü'l-Mısriyye, ts.
- Mahfûz, Muhammed. *Terâcimü'l-müellifîn et-Tûnusiyyîn*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbüri. *Sahîhu Müslim*. 4 Cilt. Kahire: Matbaatü İsa el-Halebî, 1955.

- Nisâbü'rî, Nizâmüddîn Hasan b. Muhammed b. Hüseyin el-Kummî. *Garâibü'l-Kurân ve regâibü'l-furkân*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1416.
- Safedî, Selâhaddîn Halil b. Ebîk b. Abdullah. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâs, 2000.
- Taberânî, Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb Ebü'l-Kâsım. *Mu'cemü'l-avsat*. 9 Cilt. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1995.
- Tekrûrî, Ahmed Baba b. Ahmed. *Neylü'l-ibtihâc bi tatrîzi'd-dîbâc*. Libya, Dâru'l-Kâtib, 2000.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmiu'l-Kebîr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Vâdî Âşî. *Bernâmec*. Beyrut: Dâru'l-mağribi'il-İslâmî, 1980.



# tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2022, c. 8, s. 2: 1029-1058

**Etkili Bir Vaaz İçin Edebiyatın İmkânlarından Yararlanmanın Önemi Üzerine -İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) el-Müdhiş Adlı Eseri Özelinde-**  
On the Importance of Benefiting from the Possibilities of Literature for an Effective Sermon - Specific to Ibn al-Jawzî 's Work Named al-Mudhish-

**Adnan ARSLAN**

Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı  
Associate Professor, Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences  
Department of Arabic Language and Rhetoric  
adnan.arslan@bilecik.edu.tr  
Bilecik/Turkey

ORCID: 0000-0002-3989-6612

DOI: 10.47424/tasavvur.1171090

## Makale Bilgisi | Article Information

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

**Geliş Tarihi / Date Received:** 19 Mart / March 2021

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 17 Haziran / June 2022

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2022

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atıf / Citation:** Arslan, Adnan. "Etkili Bir Vaaz İçin Edebiyatın İmkânlarından Yararlanmanın Önemi Üzerine -İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) el-Müdhiş Adlı Eseri Özelinde-". Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi 8 / 2 (Aralık 2022): 1029-1058.  
<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1171090>

**İntihal:** Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

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

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

CC BY-NC 4.0



## Öz

İslam'ın kısa sürede geniş bir coğrafyaya yayılmasında askeri başarıdan ziyade tebliğ ve davet faaliyetlerinin etkisi olmuştur. Müslümanlar bir taraftan henüz İslam'a girmemiş toplumları dine davet ederken; diğer taraftan kendi iç ıslahlarını ihmal etmeyerek vaaz ve irşatlarla Müslüman toplumu diri tutmaya özen göstermişlerdir. Dini bilgiler açısından donanımlı ve hitabete eğilimli kimselerin vaaz kürsülerinde bilhassa yeni yetişen nesillere dini aşk ve coşkuyu kazandırmalarına teşvik etmişlerdir. Toplumun bu vaaz beklentisi, İslam cemiyetinde tarih boyu güçlü vaizlerin yetişmesinin müşevviki olmuştur. Vaazı müessir kılan etkenlerin birisi de konuşma içeriğinin edebi dil ile sağlamaştırılmasıdır. Yaratılış gereği güzele meyyal olan insan tabiatı, sözün estetik kaygılar gözetilerek söylenmesine değer verir. Lafızca veciz, manaca derin, beyanca açık ve anlaşılır konuşmalar yapmanın yolu edebi sanatların yerli yerince kullanılmasına bağlıdır. Edebiyatçılar edebiyatın imkânlarından azami düzeyde yararlanmaya çalışarak eserlerini kalıcı kılarlar. Bu çalışmada Arap edebiyatının zengin imkânlarından yararlanarak vaazlarını müessir kılan vaizlerden birisi olan İbnü'l-Cevzî'nin *el-Müdhiş* adlı eseri edebiyat-vaaz ilişkisi çerçevesinde incelenmiştir. Eserde öne çıkan edebi unsurlar başlıklar halinde irdelenmiş, çarpıcı örnekler seçilmiş ve kritiği yapılmıştır. Sonuç olarak İbnü'l-Cevzî'nin vaaz diliyle edebiyatçılığını bir araya getirmesinin vaaz metnine neler kazandırdığı ortaya konulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Arap dili ve belagati, İbnü'l-Cevzî, *el-Müdhiş*, Vaaz, Edebiyat.

## Abstract

The spread of Islam to a wide geography in a short time had an effect on the activities of notification and invitation rather than military success. While Muslims invite communities that have not yet converted to Islam, on the other hand, they have taken care to keep the Muslim community alive with sermons and guidance by not neglecting their own internal reforms. They encouraged people who are well-equipped in terms of religious knowledge and inclined to oratory to bring religious love and enthusiasm to the new generations, especially to the new generations. This sermon expectation of society has encouraged the growth of powerful preachers throughout history in the Islamic

community. One of the factors that make the sermon effective is the reinforcement of the speech content with the literary language. Human nature, which is inclined towards beauty by nature, values the word being spoken by considering aesthetic concerns. The way to make speeches that are concise in words, deep in meaning, declaratively clear and intelligible depends on the proper use of literary arts. Literary writers try to make the most of the possibilities of literature and make their works permanent. In this study, the work *al-Mudhish* of Ibn al-Jawzī, who is one of the preachers who made his sermons effective by taking advantage of the rich possibilities of Arabic literature, was examined within the framework of the relationship between literature and preaching. The prominent literary elements in the work were examined in titles, striking examples were selected and critiqued. As a result, it has been revealed what Ibn al-Jawzī's bringing together his sermon language and his literary work has brought to the sermon text.

**Keywords:** Arabic language and rhetoric, Ibn al-Jawzī, el-Mudhish, Sermon, Literature.

*Nice delikanlılar, ecelden emin sabahlayıp akşam ederler;  
Lakin ne bilsinler, bir yerlerde terziler kefenlerini biçerler.*

İbnü'l-Cevzî

## Giriş

Telkin, irşat, tezkire, zikr, mev'iza, nasihat, talim, tavsiye, öğüt vb. kelimelerle örülen anlam ağında merkezi bir yerde duran *vaaz*, lügat anlamı ile kabaca tavsiyede bulunmak manasına gelmektedir.<sup>1</sup> İstılahtaki manası da sözlük anlamının dışına çok kaymamış, *dinî konularda cemaati aydınlatarak mânen gelişmesini sağlamak amacıyla din âlimlerince ibadet mahallerinde yapılan konuşma* şeklinde genel çerçevesi çizilmiştir.<sup>2</sup>

Kur'ân'da pek çok âyette peygambere (sav), insanlara vaaz ve nasihatlerde bulunması farklı lafızlarla emir siygasıyla istenmiş hatta bizzat Allah'ın

<sup>1</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sadr, 1414), 7/466.

<sup>2</sup> Hasan Cirit, "Vaaz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/407.

emirleri, *يَعْظُمُ* “sizi öğüt veriyor” lafzıyla ifade edilmiştir.<sup>3</sup> Pek çok âyet, vaaz çatısı altına giren *emr-i bil'ma'rûf ve nehy-i 'ani'l-münker* denilen toplumun iç denetleme ve ıslah sorumluluğunu mutlak surette her Müslüman üzerine yüklemiştir. Bu açıdan İslami kaynaklarda bu sorumluluğun; kitap, sünnet ve icmâa dayanan bir farz olduğu hususunda görüş birliği bulunmaktadır.<sup>4</sup>

İslam dininin öğütte bulunmaya dair göstermiş olduğu hassasiyet kurumsal bağlamda da karşılık bulmuş, sahabe döneminden itibaren belirli günlerde vaazda bulunulmuştur. Örneğin, Abdullah b. Mes'ûd her perşembe günlerinde halka vaazlar verirdi.<sup>5</sup> Sahabe sonrasında da vaizlik, içeriğinde sıklıkla kıssalar geçmesinden dolayı *kıssacılık* olarak anılmış ve bu şekilde zaman içerisinde bir meslek haline gelmişti. Osmanlı'da vaaz ve irşat faaliyetleri devletin asli görevlerinden biri kabul edilmiş ve *Medresetü'l-Vâizîn* adında bir kurum çatısı altında özel olarak vaizler yetiştirilmesine önem verilmiştir.<sup>6</sup>

Vaizlik vazifesine İslam dininin vermiş olduğu önemin tabii bir sonucu olarak her dönemde halkı bilinçlendirmek için kendini vaaza adayın isimler öne çıkmıştır. Tabii ki burada kürsüye çıkarak vaazda bulunmanın bir bakıma bir yetenek işi olduğunu ifade etmek gerekir. İlmi açıdan donanımlı olmak ile etkili bir sunum gerçekleştirmek farklı becerilerdir. Kişinin ihlas ve samimiyeti dışında yaratılıştan gelen bir konuşma kabiliyeti vaizlikte önem arz etmektedir. Buna, konuya hâkimiyet, ses tonunun içeriğe göre ayarlanması, bağlama uygun âyet ve hadislerin ezberden ve tam yerinde söylenmesi, dinleyici profiline fark edilip ona göre içerik hazırlanması vb. onlarca faktör eklendiğinde nitelikli bir vaiz olmanın kolay bir şey olmadığı anlaşılmaktadır.<sup>7</sup>

<sup>3</sup> en-Nahl 16/90.

<sup>4</sup> Mustafa Çağrırcı, “Emir Bi'l-Ma'rûf Nehiy Ani'l-Münker”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/138.

<sup>5</sup> Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-şâhih*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), “Sıfatu'l-kıyâme”, 19. (4/217).

<sup>6</sup> Vaizliğin tarihi seyri hakkında kapsamlı bir çalışma için bk. Mustafa Öcal, “Geçmişten Günümüze Vâizlik, Vâizler ve Vaazlar Hakkında Bazı Tespit ve Teklifler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2014/2), 125-162.

<sup>7</sup> Vaizlik müessesesinin Müslüman toplumlarda, İslami bilinç ve ahlakın yerleştirilmesi ve sahih inancın korunması hususunda ne denli hayati bir öneme sahip olduğu şuradan anlaşılabilir ki bugün yönetim biçimi ne olursa olsun hemen tüm İslam ülkelerinde hatta gayrimüslim beldelerdeki küçük camilerde bile vaaz kürsüsünün bulunmasıdır. Hatta çok

Etkili bir vaazda bulunabilmek için vaizin performansını belirleyen şeyin öncelikle onun vaaz yeteneğidir denilebilir. Bu yetenek vurgu (entonasyon), ses yükselip alçalması, söz ötesi unsurlar gibi farklı öğelerle desteklenince vaizlik ve hitabet, etkili bir sanata dönüşebilmektedir. Bu yüzden hitabet mimari, resim müzik vb. sanat dalları arasında varlığını hep sürdürmüştü<sup>8</sup> ve etkili bir hitabetin teorik arka planına dair Aristo'nun *Retorika's*ından günümüze kadar hep eserler kaleme alınmıştır.<sup>9</sup> Konunun önemini vurgulamak için şunu özellikle belirtmek gerekir ki hitabet milattan önce dördüncü yüzyıl filozofu Aristo'dan itibaren felsefi-bilimsel bir form kazanmıştır.<sup>10</sup> Hitabet çeşitleri arasında dini hitabet gibi askeri hitabet de bulunur.<sup>11</sup> Tarihte ve günümüzde hitabetiyle kitleleri peşinde sürükleyebilen nice şahsiyetler çıkmıştır. Örneğin Adolf Hitler'in 2. Dünya Savaşı öncesi halka hitaben yaptığı konuşmalarda ne derece yüksek bir hitabet performansı sergilediğini görmek için Almanca bilmeye dahi gerek yoktur.<sup>12</sup>

---

küçük işhanı mescitlerinde dahi kürsü olmasa da mihrabın kenarında bir rahle yer almaktadır. Modern yaşamın getirdiği bireyselliğin bentlerini aşmak üzere vaizlik, cami kürsülerinden taşmış ve üniversite, öğrenci yurtları, huzurevleri hata cezaevlerine dahi vaiz kadroları tahsis edilmiştir. Resmî ve sivil inisiyatifler televizyon kanalları ve sosyal medya platformları üzerinden halkı bilinçlendirmek için vaaz mahiyetinde sohbetler düzenlemektedir. Hatta pek çok vaiz, vaazlarını Youtube kanalları üzerinden yayımlamaktadır. Vaaz hususunun önemine binaen Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı 2011 yılında *Vaaz ve Vaizlik Sempozyumu* düzenlemiştir. Benzer başlıklarla diğer İslam ülkelerinde de kongreler düzenlenmiştir. 2004'te Ürdün'de *Vaaz ve İslami İrşat Kongresi ve* 2005'te de aynı başlıkla Gazze'de birer sempozyum icra edilmiştir.

- <sup>8</sup> Abdurrahman Başçı, "Hitabet Sanatı ve Eski Yunan-Roma, Türk ve Cahiliye Dönemi Arap Hitabeti", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21/1 (Mart 2019), 34.
- <sup>9</sup> Konu hakkında birkaç çalışma için bk. Vehbi Karakaş, *Hitabet Sanatı* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015); Mehmet Doğru, *Güzel Ve Etkili Konuşma Sanatı* (Hitabet-Diksiyon) (İstanbul: Damla Yayınları, 2010); Metin Özdemir, *Hitabet Güzel Ve Etkili Konuşma Sanatı* (İstanbul: Altınordu Yayınları, 2018); Dale Carnegie, *Söz Söyleme ve İş Başarma Sanatı*, çev: Gül Yılmaz (İstanbul: Epsilon Yayınevi, 2014).
- <sup>10</sup> Sinan Demir, *Aristoteles ve Fârâbî'de Hitabet Sanatı* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021), 63.
- <sup>11</sup> Hitabet kavramının tarihi seyri hakkında geniş bilgi için bk. Mahmut Kaya, "Hitabet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/156-158.
- <sup>12</sup> Örnek bir konuşma için bk. <https://www.youtube.com/watch?v=zyF6o9rkcwY> (Erişim 27 Temmuz 2022)



Bu çalışmada vaazların etki gücünü artırmada edebiyatın fevkalade bir rolü olduğu tezi üzerine durulacaktır. Zira sözü güzelleştirerek çekici kılmalarının yanında zihinde kalıcı ve etkili olmasını sağlayan en önemli araç edebi sanatlardır. Şairler, öykü ve roman yazarları edebi sanatları verimli kullandıkları ölçüde gönüller üzerinde taht kurar. Kaleme alınan kurmaca bir yapıtın yahut inşat edilen bir şiirin muhtevası kadar takdim biçimi ve sanatsal yapısı önem arz eder. Edebiyatçının mesajında samimi olmasına ilaveten, kulağa ve göze hoş gelecek bir estetik endam içinde sunum yapması beklenir. Okuyucu yahut dinleyici kitlenin gözleri, kulakları ve zihinleri sanatsal beklentilerinin karşılanmasını ister. Bu yüzden edebi bir metnin incelenmesinde biçim ve içerik beraber ele alınır. İnsan, dilinden başka bakışları ve mimikleriyle ima, remiz ve telmih yoluyla bir şeyler anlatabildiği gibi edebi bir yapıtın da satır aralarında ikincil, dolaylı mesajlar verebilmesi onun zenginliği sayılır. Bu yüzden başarılı bir eser yahut konuşmada farklı istidatta kişiler bambaşka şeyler anlayabilir. Söylenenler her dinleyicinin hayal dünyasında rengârenk imgeler uyandırabilir. Edebiyatın sunduğu bu imkânla söz bir fakat söylenen bin bir çeşittir. Edebiyatın imkânlarından yararlanmış bir vaaz yahut vaaz metni açısından bakıldığında da durum farklı olmayacaktır. Edebi sanatlar söze farklı anlam katmanları kazandırdığı gibi vaaz kürsüsünde bu sanatları etkin ve yerinde kullanan bir vaiz de aynı cümlelerle farklı anlayış kapasitelerinden herkese kendi entelektüel seviyelerine göre hitap edebilecektir. Özetlemek gerekirse; söze anlam zenginliği katan edebi sanatlar vaazda yahut vaaz metinlerde kullanıldığı takdirde bu kez vaazın mana derinliğine haiz olmasına vesile olacaktır. Bu yüzden İslam tarihinde etkili vaazlarıyla bilinen isimlere dikkat edildiğinde bu şahsiyetlerin aynı zamanda şiirler söyledikleri, edebi metinler yahut şiir ve kıssa koleksiyonları kaleme aldıkları görülür. Örneğin; Ebû Mansûr el-Abbâdî (ö. 547/1152), ciddi bir ilmi birikimi olmamasına rağmen edebi hünerinden dolayı tabakât ve terâcim kaynaklarında، *حُلُو الإِشَارَةِ، رَشِيقُ الْعِبَارَةِ* yani *tatlı nükteli ve zarif ifadeli* bir vaiz olarak tanıtılmıştır.<sup>13</sup> Yaşadığı dönemin ünlü bir vaizi olan İzzeddin İbn Gânim'in de (ö. 678/1280) manzum

<sup>13</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'* (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1985), 20/231.

ve mensur edebi eserler kaleme aldığı bilinmektedir.<sup>14</sup> Heyecanlı ve etkili vaz-larıyla meşhur olup edebiyat sahasında da pek çok eseri olan vaizlerden birisi de İbnü'l-Cevzî'dir.<sup>15</sup>

İbnü'l-Cevzî sadece etkili vaazlar söylemekle yetinmemiş aynı zamanda kendisinden sonra gelecek vaiz adaylarına kılavuzluk edecek vaaz ilke ve esaslarına dair bilgiler de vermiştir.<sup>16</sup>

İbnü'l-Cevzî'nin İslami ilimlerin her dalına dair kaleme aldığı yüzü aşkın telifatın yanında bir de baştan sonra ağırlıklı olarak mevzelerle tahsis ettiği müstakil eserleri vardır.<sup>17</sup> *Baħrū'd-dümû'*, *el-Mevâ'iz ve'l-mecâlis*, *et-Tebşıra*, *el-Leġâ'if fi'l-va'z* ve *Bustânü'l-vâ'izîn ve riyâzü's-sâmi'în* adlı eserleri, İbnü'l-Cevzî'nin özellikle avam denilen genel okuyucu kitlesine hitap eden deyim yerinde ise akademik olmayan telifleri arasındadır. Bunlar içerisinde İbnü'l-Cevzî'nin edebi yönünü en çok yansıttığı eseri *el-Müdhîş*'tir.

Eser mukaddime ve beş bâbdan oluşur. İlk bâbda Kur'ân ilimlerine genel bir bakış, zâid ve nâkıs harfler, takdim tehir gibi belirli bir düzen çerçevesinde ele alınmamış konulara değinir. Vücûh ve nezâire dair ayrıntılara girilir. İki, üç ve dördüncü bâblarda da birbiriyle münasebeti görünmeyen konular dağınık bir şekilde sıralanır. İlim ehli nezdinde genel kültür bilgileri kabilinden mevzulara yer verilir. Örneğin, kitabın ekseni ile hiçbir alakası olmayan ilk Pers Kralı Dara'dan, ondan sonra gelen kralların kaç sene hüküm sürdüğünden bahsedilir. Yaklaşık beş yüz elli sayfalık kitabın yüz otuz beş sayfasını teşkil eden ilk dört bâb ve beşinci bâbın da yirmi altı faslı kürsüde anlatılacak nitelikte mevzeler içermemektedir denilebilir. Eserin özünü teşkil eden kısım beşinci bâbın ikinci kısmından itibaren başlar. Burada toplam yüz fasıl yer

<sup>14</sup> Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm* (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2002), 3/355.

<sup>15</sup> Yusuf Şevki Yavuz, Casim Avcı, "İbnü'l-Cevzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/543.

<sup>16</sup> Ebü'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *el-Kussâs ve'l-muzekkiri'n*, thk. Muhammed b. Lutfi es-Sabbâğ (Beirut: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1983), 179-209.

<sup>17</sup> İbnü'l-Cevzî, İslami literatüre katkısı hayli büyük bir Hanbeli âlimdir. Hakkında pek çok çalışma yapılmıştır. Onun hayatı, eserleri ve ilmi şahsiyeti hakkında kaleme alınmış pek çok çalışma mevcut olduğu için bu makalede sözü onlara bırakmanın yerinde olduğunu düşünüyoruz. Bu çalışmalardan yukarıda atıfta bulunduğumuz DİA maddesi kâfi miktarda bilgi verecektir.

alır. Bu yüz faslın hemen hemen tümünde İbnü'l-Cevzî özlü ve çarpıcı birkaç cümle ile başlar ki bunlar bir tür başlık kabilindedir. Bu cümleler çoğunlukla *seci*, *cinas*, *tibâk*, *mukabele* vb. *bedî* sanatlarıyla dikkat çeker. Her bir fasılda edebi sanatlarla süslenmiş hikâyeler, hikmetli sözler, anlatıyı epey yavaşlatacak sıklıkta şiirler ve müellifin *kardeşlerim* ve *nefsim* hitaplarıyla başlayan vurucu ve can alıcı ithamlar bulunur. İbnü'l-Cevzî bu fasıllarda edebi dile o kadar önem vermiştir ki; söz sanatlarıyla tezyin etmediği hiçbir sayfası yoktur denilebilir. Bu sanatların çoğunluğu, İbnü'l-Cevzî'nin ifadelerinde samimi olduğu kanaati uyandıracak nitelikte tekellüfsüz ve sadedir. Fakat bir kısmında zorlama ve suni bir dile kendini mecbur hissetmiş gibi görünür. Zihin mesajdan ziyade söz sanatlarını çözmeye çalışır ve onlarla meşgul olur. Bunlara ilerleyen başlıklarda işaret edilecektir. İbnü'l-Cevzî'nin eserini, edebi dilin kullanımı bağlamında incelerken öne çıkan yönleri belirli başlıklar altında bir araya getirilmiştir.

### İstifhamlar

Lugavi anlamı anlamak maksadıyla soru sormak olan istifham<sup>18</sup>, bir belagat terimi olarak daha geniş anlamları ihtiva etmektedir. İnşai cümleleri oluşturan istifhamlarda, öğrenme isteğinden farklı manalar kastedilmiş olabilir. Bu yüzden bunlara istifham-ı mecazi denilmektedir. Meânî ilmi kaynaklarına göre istifhamdan hakiki anlamı dışında mecazen; emir, nehiy, tesviye, nefiy, istibtâ, taaccub, tenbîh inkar, takrir, tazim, tehvîl istibat, tahkir, tehassür gibi pek çok farklı manalar kastedilebilir.<sup>19</sup> Kur'ân ve hadisler olmak üzere edebi metinlerde istifham, muhatabı tefekkür ve teemmüle sevk etmek yahut yapılan eylemin çirkinliğini ifade etmek gibi pek çok farklı bağlamda kullanılır.

*el-Müdhîş*'de bu nevi istifhamlar oldukça sık tekrarlanır. İbnü'l-Cevzî, bu istifhamları vaaz diline uygun görmüştür. Dünya hayatının fani ve geçici oluşunu anlattığı bir fasılda okuyucusuna şöyle istifhamlarda bulunur: *إلى متى في طلبها؟ إلى كم الأغرار بما؟* *Ne zamana kadar dünyanın peşinde koşacaksın? Daha ne kadar onunla*

<sup>18</sup> Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcu'l-luğa ve Sihâhu'l-'arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 5/2005.

<sup>19</sup> Avnullah Enes Ateş, "İstifhâm Üslûbunun Mecâzi Kullanımları ve Meallere Yansıması", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2016), 127-128.

*aldanacaksın?*<sup>20</sup> Bu sorular muhatabın yaptıklarını göz önüne getirme, kendini hesaba çekme ve yaptıklarını sorgulatma amacına matuftur. Bu tür istifhamlar, yaptığı hataların farkına varmayan veya varmak istemeyen kişilerin akli melekelerini harekete geçirip nefis muhasebesine sevk etmek için uygun bir üsluptur. İbnü'l-Cevzî'nin bu istifhamları sayılamayacak kadar çoktur. Bu üslupla İbnü'l-Cevzî okuyucusuyla konuşmuş gibi yakınlık kurar, ona karşı samimiyet ve şefkatini göstermek ister. Onun haliyle hemhal olduğunu, yaptığı hatalar ve akıbetinden endişedar olduğunu bildirmeye çalışır:

أَي شَيْءٍ بَقِيَ بَعْدَ الشَّمْطِ؟ *Saçın başın ağardıktan sonra (dünyadan) sana ne kaldı?*<sup>21</sup>

Bazen de İbnü'l-Cevzî'yi, elde ettiği makamla başı dönenlerin aklını başına getirmek için istihzakarane sorular sorduğunu görürüz:

أَيْنَ أَرْتَابِ الْمَنَاصِبِ أَبَادَهُمُ الْمَوْتُ الْمَنَاصِبِ *Hani nerede makam mevki sahipleri? Ölüm gelip yok etti onları.*<sup>22</sup>

Kimi zaman da müellif üslubunu sertleştirir, hesap sorarcasına azarlayıcı bir dille istifhamlarda bulunur:

أَلَا يَا تَغْيِيلَ النَّوْمِ يَا بَطِيءَ الْبَيْقَطَةِ يَا عَدِيمَ الْفَهْمِ أَمَا يَنْبَهُكَ الْأَذَانُ أَمَا تَرْجِعُكَ الْحِدَاةَ أَتَرَى نَخَاطِبَ عَجْمًا أَوْ نُكَلِّمُ صَمًّا كَمْ نَرِيكَ عَيْبَ الدُّنْيَا وَلَكِنْ عَيْنَ أَهْوَى عَوْرَاءِ

*“Ey uykusu ağır, uyanması yavaş, anlayışı kıt kimse! Şu ezanlar (selalar) seni hiç uyandırmaz mı? Ölümlerin başında ağıt yakanlar senin hiç mi keyfini kaçırmaz? Acaba ben dilden anlamayan biriyle mi konuşuyorum? Yoksa laftan anlamayan bir sağıra mı dil döküyorum? Ben sana dünyanın çirkinliklerini ne kadar gösterdim lakin aşkın tek gözü kör.”*<sup>23</sup>

Cüzi ve geçici bir lezzet için Allah'a isyan etmiş olmanın ne karı olduğunu sorgulayarak akli harekete geçirmek ister. Kalıcı olan Allah'ın rızası, parlayıp sönen de şehvi lezzetlerdir. Aklın gereği de kalıcı olanı geçici olana tercih etmesidir. Sorduğu soru akli, düştüğü çukurdan çıkarmak için yardım eli uzatmaya benzer, şefkatlidir:

<sup>20</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Müdhîş*, 279.

<sup>21</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Müdhîş*, 203.

<sup>22</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Müdhîş*, 334.

<sup>23</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Müdhîş*, 343.

يا عاصيا بالأمس أين الاتزاز؟ Ey dîn Allah'a isyan edip günahlara dalan! Nerede o dünün lezzetleri?<sup>24</sup>

İbnü'l-Cevzî'nin başvurduğu istifham üslubu görüldüğü üzere muhatabın dikkatini çekmek, dinleyiciyi vicdanıyla baş başa bırakmak, yapıp ettiklerini muhasebeye çekmesine vesile olmak gibi pek çok açıdan vaaz diline uygunluk arz etmektedir. Fakat şu da var ki kimi zaman bazı kişiler tarafından bu istifhamlar, vaizin hesap sorması şeklinde anlaşılabilir. Sert ve azarlayıcı bir istifham üslubu, beklenen tesirin aksine itici ve rahatsız edici de olabilir. Vaizin dini konularda ikna edici deliller sunmasını yahut gündemi meşgul eden dinî soruları cevaplamasını bekleyen kimileri, sıklıkla sorulara muhatap olmaktan hayal kırıklığı yaşayabilir. Bu bakımdan vaizin dinleyicilerine istifhamda bulunurken bunun tonunu göz önünde bulundurması icap etmektedir.

### Teşbihler

Vaaz kürsülerinde doğal olarak itikat, ibadet ve ahlaka dair temalar işlenmektedir. Bu konular da inançla ilintili olduğu için çoğu zaman soyut bir dünyanın değerleri telkin edilmektedir. Hâlbuki insanların çoğu soyut meseleleri kavramaya çalışmakta zorlanır. Bu yüzden olmalı ki Kur'ân-ı Kerîm sıklıkla kıssalara başvurmaktadır. O halde bir vaize düşen, inanç ve ahlaki konuların öneminden bahsederken soyut olanı somutlaştırması ve gözler önüne sermesidir. Bunu yapmanın en pratik bir yolu edebiyatın sunduğu teşbihlerdir. İbnü'l-Cevzî buna binaen vaazlarında sıklıkla teşbihlere başvurmuştur.

Teşbih yapılırken kimi zaman müşebbeh ile müşebbehun bihin birbirinin aynı olduğunu ifade etmek için teşbih edatı ve benzetme yönü hafzedilir. Bu tür bir benzetme, mübalağalı anlatımlar için uygun görülmektedir.<sup>25</sup>

İbnü'l-Cevzî'nin kendine mahsus olduğunu düşündüğümüz bazı tabirleri vardır ki bunlarda teşbih-i belîğ sanatındaki hünerini göstermiştir denilebi-

<sup>24</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Müdhîş*, 347.

<sup>25</sup> Abdurrahman el-Meydâni, *el-Belâgatü'l-Arabiyye* (Şam: Dâru'l-Kalem, 1996), 2/175.

lir. Örneğin bir fasılda muhatabına şöyle seslenir: *يا فرعوني الكبر يا نمروذي الجهل* *Ey kibir Firavunu; Ey Cehalet Nemrûdu!*<sup>26</sup>

Burada kullanılan hitaplarda karmaşık bir ifade vardır. *Münâdâ* olan *فرعوني* ve *نمروذي* kelimeleri *ism-i mensuptur*. *Muzafun ileyhleri* olan *الكبر* ve *الجهل* ile *lafzi izafet* içinde olan bu terkiplerde müellif, dolaylı yoldan bir teşbihte bulunur. Şöyle ki mana bakımından cümle tam olarak *يا من كبره مثل كبر فرعون* *Ey kibri Firavun'un kibri gibi olan kişi* ve diğeri de aynı şekilde *Ey cehaleti Nemrud'un cehaleti gibi olan kişi* anlamına gelir. Burada bir benzetme söz konusudur. Müellifin kurduğu cümlede teşbih edatı ve benzetme yönü hazfedilmiş *ism-i mensup* kullanılarak hangi yönden kimin kime benzediğine işaret edilmiştir.

Bir diğer örnek ise şu cümlede yer almaktadır:

*وَابْعَثْ رِسَالَةَ الْقَلْقِ مَعَ بَرِيدِ الصَّعْدَاءِ لَعَلَّهُ يَأْتِي بِالْجَوَابِ بِكَشْفِ الْجَوِي* *Hüzün mektubunu derin derin nefes postacınla gönder. Umulur ki hüznünü gidererek cevap gelir.*<sup>27</sup>

Müellif bu ifadeleriyle aslında Allah'a karşı kulun samimi bir kalple tövbe edip hüznlenmesinden bahseder. Hüzünlü bir kalp Allah'ın dergâhına gönderilmiş bir mektup gibidir. Böyle bir mektup, göğüs kafesinden çıkan derin nefeslerle yükselir. Hakikaten de büyük bir hüzne düşen kişinin nefes alış verişleri uzun ve derinlemesine olur. İşlediği günahlar karşısında gerçekten hüznlenmiş bir kişinin üzüntüsü, aldığı derin nefeslerden belli olur. Müellife göre bu nefesler hüznü Allah'a ulaştırıran birer posta güvercini gibidir.

Temsili teşbihlere eğilimli olan İbnü'l-Cevzî, aktarmak istediği mesajı anlaşılan daha öncesinde zihninde kararlaştırdığı hikâyelerle sunar. Örneğin bir fasılda amacı hak yolda yürümek ve şeytan desiselerine karşı azim ve kararlılıkla sebat etmeyi ders vermek ister. Bu hususta insan ümitvar olmalıdır. Manevi halinin perişan, kalbinin harap ve amelinin de sıfır oluşuyla yese müsaade etmemelidir. Fudayl b. İyâz günahlarla ölü, İbn Edhem de kibirle maktul idi. Kürsülerden, sura üflenir gibi vaazlar yükseldi. Hidayet ruhları hevâ ile

<sup>26</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Müdhîş*, 279.

<sup>27</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Müdhîş*, 284.

ölmüş cesetlere yürüdü. Gaflet kabirleri üzerinden kalktı. İsrail ibret ile say-haya geldi.<sup>28</sup>

İbnü'l-Cevzî, kişinin günahlarından dolayı meysiyete düşmemesi gerektiğine dair bir öğüt vermek ister. Hidayet Allah'tandır. Fudayl b. İyaz, İbrahim b. Edhem gibi tasavvuf büyükleri bir zamanlar günaha batmış olarak biliniyordu. Hâlbuki hidayet kendilerine adeta İsrail'in suru gibi üflendi, ölmüş olan kalplerine iman bahşedildi ve büyük bir manevi mertebe sahibi oldular. İbnü'l-Cevzî burada başvurduğu tarz-ı ifade ile kıyamet sahnesini tahayyül ettirmek istemiştir. İlk başta belirtildiği gibi bu kabilden teşbihlerle İbnü'l-Cevzî gaybi olan meseleleri müşahhas bir hale getirmekte ve vaazlarını daha anlaşılır ve akılda kalıcı kılmaktadır.

### İstiareler

Müellifin edebi becerisini gösterdiği ve sıkça başvurduğu diğer bir ifade biçimi de istiarelerdir. Teşbihte mübalağa olan bu istiarelerle İbnü'l-Cevzî, aynı şekilde duyularla bilinmeyen konuları görünür hale getirmektedir. Aşağıdaki cümlede bu becerisini göstermektedir:

إذا تحصن الهوى بقلعة الطبع فانصبوا مجانيق العرائم  
*Hevâ, mizaç kalesine sığındığı vakit ona azim*  
*mancınıklarıyla atış yapın.*<sup>29</sup>

Bu cümlede İbnü'l-Cevzî, kişinin gayrimeşru heveslerinden ibaret olan hevâ duygusunu kaleye sığınan bir askere benzetir. Asker, müşebbehun bih olarak zikredilmez fakat onun *lazımlarından* biri olan *لَحْصَنٌ سِغْنَدِي* lafzı zikredilir.<sup>30</sup> Hevâ duygusunun sığındığı kale ise kişinin *الطَّعْنُ* yani mizacıdır. İbnü'l-Cevzî, burada insanların hata işlerken çoğu kez bahane olarak sığındığı karakter, tabiat meselesine atıfta bulunur. Kişi örneğin, aşka düştüğünde, aşka zayıf olarak yaratılışını ve aşk duygusu karşısında iradesinin aciz kaldığına sığınır. Ya da bir diğeri, aşırı cimri oluşunu yaratılışına bağlar. İbnü'l-Cevzî, tüm bu bahanelerin arkasına saklanan hevânın, kuvvetli bir irade ile yerle bir edilmesi lüzumuna değinir. Güçlü kuvvetli bu irade, müellifin tabiri ile duvarları delip

<sup>28</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Müdhîş*, 179.

<sup>29</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Müdhîş*, 280.

<sup>30</sup> Abdülaziz 'Atîk, *İlmu'l-beyân* (Beyrut: Dâur' n-Nahda, 1983), 176

geçen mançınık gibi tesir edecektir. O halde günahları terk etmek için en başta kişinin sapaşağlam bir iradeyi kuşanması gerekmektedir.

İbnü'l-Cevzî'nin anlatımlarında başvurduğu istiare çeşitlerinden birisi de temsili istiarelerdir. Adından da anlaşılacağı üzere burada bir hal, bir durum birden fazla ögesiyle başka bir hale benzetilir. Burada karine belirli bir kelime değil bağlamın kendisidir.<sup>31</sup> Şu cümlede bu tür bir istiarenin örneği görülür: إذا غير المسك الماء منع الوضوء فكيف بالنجاسة *Eğer misk (bile) suyu değiştirip abdeste mani oluyorsa necaset ne hale getirir sen düşün?*<sup>32</sup>

Müellif bu cümledeki su, misk ve necaseti neye benzettiğini (müşebbehun bih) belirtmemiştir. Fakat paragrafın bağlamından anlaşılmaktadır ki dünya hayatında helal olan zevkler, keyifler, biriktirilen mallar dahi kalbin Allah ile olan bağına zarar vermektedir. Kişi haram olmasa bile kalbi dünyevi zevklere alıştırarak şeylerden uzak durmalıdır. Anlaşılan dünyanın helal, meşru keyifleri miske benzetilmiştir. Hâlbuki misk dahi olsa kokusu değişmiş su ile abdest almak caiz olmaz. İbnü'l-Cevzî, buradan yola çıkarak bir de bu lezzetler haram olsa kim bilir nasıl olurdu istifhamında bulunur? Necaset ile haram olan davranışları kastettiği kolayca fark edilmektedir.

İbnü'l-Cevzî diğer bir fasılda temsili istiare örneğine hayranlık uyandırıcı bir üslupta yer verir:

مَا حَظِي الدِّينَارُ بِنَقْشِ إِسْمِ الْمَلِكِ حَتَّى صَبِرَتْ سَبِيكْتَهُ عَلَى التَّرَدُّدِ إِلَى النَّارِ فَفَتَتْ عَنْهَا كُلَّ كَدْرٍ ثُمَّ صَبِرَتْ عَلَى تَقْطِيعِهَا دَنَائِيرَ  
ثُمَّ صَبِرَتْ عَلَى ضَرْبِهَا عَلَى الْبَيْكَةِ فَحِينَئِذٍ ظَهَرَ عَلَيْهَا رَقْمُ النَّقْشِ { كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ }

*Dinarın üzerine Melikin adı ancak ateşe sokulup çıkarılmaya sabrederse nakşedilir. Sonrasında üzerinden tüm dert gider. Kesilip darp edilmeye sabreder, sonunda üzerinde nakşin resmi vurulur. "Kalplerine iman yazılmıştır."*<sup>33</sup>

İbnü'l-Cevzî burada önce madenin para haline gelme sürecine değinir. Gayet basit ve anlaşılır bir anlatımla madenin maddi bir değer kazanabilmesi için gerekli olan Melik mührüne değinir. Fakat bu sikke paranın üzerine basılabilmesi için madenin ateşe sokulması ve yumuşatılması gereklidir. Madenin

<sup>31</sup> Abdülaziz 'Atık, *İlmu'l-beyân*, 193.

<sup>32</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Müdhîş*, 354.

<sup>33</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Müdhîş*, 157.



böyle bir kıymeti haiz olması için sabretmesi gerekir. İbnü'l-Cevzî bundan sonra hiç açıklamaya girmeden doğrudan “kalplerine iman yazılmıştır.” âyetine atıfta bulunur. Âyetin konu ile alakasını izah etmemiştir zira ihtiyaç duymamıştır. Müslüman hayatta acılara sabredecek, ibadetin külfetine tahammül edecek, kalbi hüznlerle yumuşayacak ve böylece kalbine iman adeta bir sikke gibi silinmez bir surette işlenecektir. Burada bir istiare söz konusudur.

Türk edebiyatında *irsal-i mesele* benzeyen bu tarz bir ifade çeşidinde, konuşmacı yahut yazar iddiasını kolayca temellendirmek ve imtisale sevke etmek için oldukça pratik bir vesile olarak kullanır. Bu yüzden İbnü'l-Cevzî bir başarılı bir vaizin eserinde bunu sıklıkla görmek mümkün olmaktadır. Bir fasılda müellif, nefsin azgınlık ve taşkınlıklarından kurtulmak için onu uzlet ve riyazete alıştırmak gerektiğinden bahseder. Nefsin heves ettiği şeylerden onu uzak tutmak aslında ona iyilik etmek demektir. İbnü'l-Cevzî tam da burada nefsin arzularını terk etmek gerçeğini bir temsil ile somutlaştırma ister. من رِق لِبِكَاءِ الطِّفْلِ لَمْ يَقْدِرْ عَلَى فِطَامِهِ Her isteğinin yerine gelmesini isteyen nefis, sütten kesilmesi gereken bebeğe benzer. Bebek belli bir yaştan sonra sütten kesilmelidir. Fakat yaklaşık iki yıldır alıştığı, zahmetsiz tatlı sütten bebeği ayırmak kolay değildir. Elbette ki ağlayacak, ısrarla sütü isteyecektir. Eğer anne, bebeklikten artık çıkması ve olgunlaşması gereken çocuğunun ağlamasına kıyamayıp süt vermeye devam ederse ona iyilik etmiş olmaz. Burada yer verilen temsil ile maksat gayet anlaşılır bir hale getirilmiştir.<sup>34</sup>

Yukarıdaki örneğin üslubu ile tamamen örtüşen diğer bir temsilde İbnü'l-Cevzî su ile yağı birbiriyle karşılaştırır:

إِذَا صَبَّ فِي الْقَنْدِيلِ مَاءٌ ثُمَّ صَبَّ عَلَيْهِ زَيْتٌ صَعِدَ الزَّيْتُ فَوْقَ الْمَاءِ فَيَقُولُ الْمَاءُ أَنَا رَبِيْتُ شَجَرَتَكَ فَأَيُّنَ الْأَدَبِ لَمْ تَرْتَفِعْ عَلَى فَيَقُولُ الزَّيْتُ أَنْتَ فِي رَضْرَاضِ الْأَنْهَارِ تَجْرِي عَلَى طَرِيقِ السَّلَامَةِ وَأَنَا صَبَرْتُ عَلَى الْعَصْرِ وَطَحْنِ الرَّحَا وَبِالصَّبْرِ يَرْتَفِعُ الْقَدْرُ فَيَقُولُ الْمَاءُ أَلَا أُبَيُّ أَنَا الْأَصْلُ فَيَقُولُ الزَّيْتُ إِسْتَرِ عَيْبَكَ فَإِنَّكَ لَوْ قَارَنْتَ الْمِصْبَاحَ انْطَفَأَ

*Kandilin içine su ve ardından yağ döküldüğünde yağ suyun üzerine çıkar. Su yağa der ki senin bitkini besleyen bendim. Nerede edep!? Ne cüretle benim üstüme çıkıyorsun? Yağ dile gelir der: Sen nehrin içinde gönlünce esenlik içinde akar dururdun. Ben ise bitkinin içinden sıkılarak alındım; değirmende öğütüldüm; hep bunlara*

<sup>34</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Müdhîş*, 161.

sabrettim. Sabır ölçüsünde üstünlük kazanılır. Bu kez su der ki: Asıl olan benim. Buna karşılık yağ şöyle cevap verir: Sen kendi ayıbını örtmeye bak. Lambaya sen girmiş olsaydın onu söndürürdün.<sup>35</sup>

İbnü'l-Cevzî, bu ilgi çekici hikâyeyi anlattıktan sonra temsilin hakikatini vermez. Büyük olasılıkla temsil gayet açık olduğu için okuyucu yahut dinleyici kolaylıkla maksadı anlayacaktır. Bundan dolayı sözü uzatmamak için temsille iktifa etmiş olmalıdır.

### İnleme, Ahlama vs.

Müellifin vaaz esnasında etkili olmak için vaizlerin sıklıkla başvurduğu inleme ve ahlamalara yer verdiği görülür. Bu tarz ifadelerle İbnü'l-Cevzî daha gerçekçi, samimi ve ikna edici bir dil kullanmıştır denilebilir. Örneğin otuz yedinci fasılda şöyle bir ifade kullanır:

أهّ على زمان فأت وعلى قلب حَيّ مات كيف الطمع فيما مضى هيهات  
Ah geçmiş zamana ah! Ah harabe-ye dönmüş kalbe ah! Mazide kalmış olanı nasıl ele geçireyim Heyhat!<sup>36</sup>

İbnü'l-Cevzî, bu ifadelerle geçmiş ömrünü boş işlerle hatta günahlarla tüketmiş fakat geriye dönüp de on günleri tekrar ele geçiremeyen esefli bir kalple hayıflanır. Burada kullandığı ifadeler fasla samimiyet katmaktadır.

Diğer bir hayıflanma ifadesi otuz sekizinci fasılda yer alır. Burada müellif şöyle bir ifade ile gaflet sahibi insanın deve kuşu misali halini şöyle tasvir eder:

أه لغافل كلما جد الموت هزل ولعافل كلما صعد العمر نزل  
Ah şu ölüm ciddileştikçe laubalileşen gafille; ah şu ömür yukarı çıktıkça kendisi aşağı inen akıl sahibine!<sup>37</sup>

Burada İbnü'l-Cevzî, ölümü hiç şakası olmayan ciddi bir aksakallıya benzetir. Zaman ilerledikçe ecel daha ciddi bir şekilde kaşlarını çatarken insanoğlu, toparlanması gerekirken daha da aldırış etmez bir hal alır. Diğer taraftan ömür ilerlemekte ve kaçınılmaz sona doğru insanı taşımaktadır. Hâlbuki yaşın ilerlemesine karşın insanın çocuklaşarak adeta geriye doğru gitmektedir.

<sup>35</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Müdhîş*, 176.

<sup>36</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Müdhîş*, 281.

<sup>37</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Müdhîş*, 285.

İnsanın ölüm ve ecel karşısındaki bu gaflet halini müellifin hayıflanır bir dille ifade ettiği görülür.

### Veciz Sözler

İbnü'l-Cevzî'nin hikemi yönü ile edebiyatını cem ettiği hususlardan birisi de gayet veciz ve özlü sözlerle atasözü benzeri cümleler kurabilmedeki maharetidir. Müellifin hemen hemen her fasılda kendisine ait şiirler söylemesi nesrinde de şiirsel bir dil kullanmasına imkân sağlamıştır. Burada bu kabilden birkaç cümlesine yer vermek yerinde olacaktır:

- *تَجَرَّدَ لِلْوَاحِدِ بِقَطْعِ الْعَلَّاقِ* Dünyevi alakadarlıklarını keserek tek olan Allah için dünyadan soyutlan.
- *إِذَا أَعْرَضْتَ عَنِ الدُّنْيَا أَقْبَلْتَ إِلَيْكَ الْآخِرَةَ* Dünyadan yüz çevirdiğin vakit ahiret sana yönelecektir.<sup>38</sup>
- *فَطَّرَةَ مِنَ الدَّمْعِ عَلَى الْخَدِ أَنْتَفَعَ مِنْ أَلْفِ مَطْرَةٍ عَلَى الْأَرْضِ* Yanakların üzerindeki bir damla gözyaşı toprağa düşen bin yağmurdan daha faydalıdır.<sup>39</sup>
- *مَنْ اهْتَمَّ بِالْجَوْهَرِ نَسِيَ الْعَرْضَ* Cevhere (öz) ihtimam gösteren arazı unuttur.<sup>40</sup>
- *الْحَزْمُ مَطِيَّةُ النَّجْحِ* Kararlılık başarının binitidir.<sup>41</sup>
- *الطَّمَعُ مَرْكَبُ التَّلَفِ* Tamahkârlık, perişaniyetin merkebidir.<sup>42</sup>
- *إِبْكُ عَلَى نَفْسِكَ قَبْلَ أَنْ يَبْكِيَ عَلَيْكَ* Başkaları senin için ağlamadan önce sen kendin için ağla.<sup>43</sup>

Vaazlarda böyle veciz ifadeler kullanmanın vaazla amaçlanan telkini pekiştireceği ve devamlılık sağlayacağı açıktır. Şöyle ki; vaaz dinleyicileri tabii olarak kürsüde anlatılanların tamamını hafızalarında tutamayacaktır. Fakat vaazda işlenen konunun hülasesi hükmünde olacak bazı vurucu özet cümlelerin vaaz sonrası akılda kalması büyük bir olasılıktır. Muhtemelen bu hikmete binaen İbnü'l-Cevzî vaazlarında ele aldığı konuları özetleyecek kendine mahsus veciz cümleler kurar.

<sup>38</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Müdhîş*, 279.

<sup>39</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Müdhîş*, 283

<sup>40</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Müdhîş*, 157.

<sup>41</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Müdhîş*, 175.

<sup>42</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Müdhîş*, 175.

<sup>43</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Müdhîş*, 356.

## Münacat Makamında Şiirler

Müellifin vaaz dilinde anlatırken onun samimi ve gerçekçi bir dil kullandığı intibamı uyandıran en önemli yönü, onun sıklıkla münacat makamında şiirler söylemesidir. Bu şiirlerde gayet titrek bir dil ve huşu içerisinde bir sesleniş kendini hissettirmektedir. Örneğin aşağıdaki şiirinde müellifin samimiyeti açıkça görülmektedir:

يا زاجم عبيرة المُسيء المحزون      دمعي مبدول وحزن قلبي مخزون

شوقي يشغى إليك والصبر حرون      من تهجره أنت ترى كيف يكون

*Ey hüznü günahkârın gözyaşına merhamet eden!*

*Yaşlarım sel oldu, kalbim de hüznle doldu.*

*Özlemim sana koşarken, sabrım da dik başlı.*

*Senin hicranından görüyorsun ki ben nasıl olayım?<sup>44</sup>*

## Münâdâ Üslubu

Vaaz ve irşat dili olarak vazgeçilmez bir üslup da hitaplardır. Herhangi bir düşüncenin aktarımının yerine itaat ve teslimin talep edildiği bu üslup vaazların olmazsa olmaz bir niteliğidir. Burada önemli olan seslenirken ezberlenmesi kolay, akılda kalıcı cümlelerin seçilmesidir. İbnü'l-Cevzî'nin eserinde bu türden seslenişler hayli fazladır. Aşağıdaki cümleler müellifin en başarılı bulduğumuz hitapları arasında yer alır:

يا سكران الهوى أما آن الصحو يا ساطرا قبح الخلاف أما خان المحو      *Ey aşk sarhoşu! Ayılma zamanı gelmedi mi? Ey çirkin isyanları satır satır yazan! Yazdıklarını silme zamanı gelmedi mi?*<sup>45</sup>

İbnü'l-Cevzî burada son derece etkili bir dille hitap etmektedir. Seçtiği kelimeler akılda kalıcı, etki gücü yüksek ve kendi içinde de mükemmel bir insicam içindedir. Sarhoş olan kişinin alkolün etkisinden kurtulması anlamına gelen الصحو ile çirkin yazılar yazan kişinin yazdıklarını silmesi manasındaki المحو kelimeleri birbirlerini hatırlatmakta ve dolayısıyla da ezberlenmeye müsait

<sup>44</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Müdhîş*, 283.

<sup>45</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Müdhîş*, 150.

haldedir. İbnü'l-Cevzî'nin hitap ve seslenme makamında seçtiği kelimelerin birbirini tamamlaması ve kulağı tırmalamayacak sadelikte olması vaazına etki bakımından olumlu etki bırakmıştır denilebilir.

Diğer bir örnekte ise İbnü'l-Cevzî sahte tövbe ile kendini avutanlara kınayıcı bir dille şöyle seslenir: *أيها التائبون بالستهم ولا يدُرُونَ مَا تَحْتِ نَطْقِهِمْ Ey dilleriyle tövbe edip de ne söylediklerini idrak etmeyen tövbekârlar.*<sup>46</sup>

Diğer bir kınama makamında da şöyle hitapta bulunur: *يَا طَوِيلَ الأَمَلِ وَهُوَ يَرَى الأَمَوْتِي Etrafında insanların öldüğünü gözleriyle gördüğü halde hala uzun uzun emeller taşıyan kişi!*<sup>47</sup>

### Âyetle İktibas

İbnü'l-Cevzî'nin vaaz dilini etkili kılmak için başvurduğu bir diğer edebi sanat da iktibastır. Şiirde tazmin olarak da bilinen bu sanatla müellifler, sözlerine kuvvet ve ikna gücü vermek için âyet ve hadislerden alıntı yaparlar. Burada önemli olan vaaz sahibinin bu sanata başvururken bağlama tam uygun düşen âyet ve hadise tekellüfsüz bir surette yer vermesidir. Bu tür bir alıntı estetiği ile vaiz, ilahi kaynaklı olan vahyin Müslüman vicdanı üzerindeki tesirinden yararlanır ve maksadına daha kısa bir yoldan yönlendirir. İbnü'l-Cevzî'nin bu başlık altında verilebilecek pek çok örneği bulunmaktadır.

أئن الراحلون كانوا بالأُمس صحت حجّة المَوْتِ فبطلت حجّة النَّفسِ واعتقلهم حاكم البلى على دين الرمس وكف أكف الحس بعد تصرف آلة الحُمس واستوعر عليّهم الحُصر واستطال الحُبس وأصبحت منازلهم {كأن لم تغن بالأُمس}

*Dün burada olup da bugün gidenler (ölenler) nerede? Ölümün dediği doğru nefsin dedikleri ise hep yalan çıktı. Mezar şeriatı üzere fena (fanilik) hâkimi onları kısıktırarak yakaladı. Beş duyu organının tasarruf ettiği günlerden sonra hisler kontrolü ele geçirdi. Hapis uzadı ve onların evleri de sanki hiç olmamış gibi (tarumar olup gitti).*<sup>48</sup>

İbnü'l-Cevzî burada dünya misafirhanesinden çekip giden kimselerin başlarına gelenleri dile getirir. Ölüm, her gün varlığını ve hâkimiyetini kefen giyip tabuta binenlere tasdik ettirirken nefisler ise dünyada ebedi kalacak gibi

<sup>46</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Müdhîş*, 358.

<sup>47</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Müdhîş*, 360.

<sup>48</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Müdhîş*, 151.

davranırdı. Ölüm ahireti nefis ise dünyayı öne sürerdi. En sonunda tabuta binip giden nefisler isabetsiz, ölüm ise haklı çıkmıştır. Gördüğüne, dokunduğuna ve duyduğuna, bir başka deyişle varlığın gözlemleyebildiğinden ibaret olduğuna kail olan beş duyu organı şaşkın ve söz hakkı ise Allah'ın ve ebedi bir hayatın var olduğunu sezen duygulara kalmıştır. Kabir hayatı bir hapis gibi uzamış ve geride bıraktıkları evleri ise yıllar sonra yerle bir olmuştur. Sanki hiç inşa edilmemiş gibi yok olmuş, yeryüzünden silinip gitmiştir. Paragrafın son cümlesi Yûnus sûresi 24. âyette geçen bir ibaredir. Bu bir iktibas-tır. Fakat bu iktibas ilgi çekici hale getiren şey, İbnü'l-Cevzî'nin âyetteki son kelimeyi ses bakımından kendi kelimeleri ile mütenasip kılmasıdır. Şöyle ki paragrafta kısa kısa cümlelerin son kelimeleri س harfiyle biter. الرمس, النفس, بالأمس, الحس ve الخمس, الخمس, الحس kelimeleri görüldüğü üzere müsecca' yani seci ile süslenmiştir. İbnü'l-Cevzî paragrafın ilk cümlesinin sonunda kullandığı *el-Ems* kelimesini, bu kez bir âyetin lafzı olarak en sonunda tekrar denk getirir. Müellif, س harfinin uyandırdığı fısıltıyı paragraf boyunca devam ettirmiş ve sözünü yine س sesli bir âyetle bitirmiştir. Bu gerçekten de iktibas sanatının göz alıcı bir uygulaması olmuştur.

Diğer bir fasılda İbnü'l-Cevzî ahiret için hazırlık yapmayan insanın gaflet içindeki halini tasvir etmek ister. Ona göre ölüme hazırlık yapmayan insan hayvanlardan da daha ebleh bir hale düşer:

واعجباً يتأقّل الحَيَوَانُ البهيم العواقب وَأنت لَا ترى إِلَّا الحَاضِر. هَذَا الطَّائِرُ إِذَا علم أَن الأُنثَى قد حملت أخذ ينقل العيدان لبناء العش قبل الوُضع أفتراك مَا علمت قرب رحيلك إِلَى القَبْرِ فَهَلَا بعثت لكَ فُرَاش تقوى {فَلَا تَنفَسُهُمْ مِمهدون}

*Şu tuhaflığa bir bakın ki hayvan bile akıbetinin hesabını yapıyor da sen sadece hazır zamanından başka bir şey düşünmüyorsun. Sen şu kuşa bir bak ki dişisinin yavru yapacağını anlayınca, yumurtlamadan önce yuva hazırlığı için çalı çırpı topluyor. Sen ise kabre doğru gidiyor olduğunu görüyorsun da ne diye takoa döşeğini hazırlamıyorsun?*<sup>49</sup>

İbnü'l-Cevzî, geleceğe hazırlanmanın şuuruna sahip olma açısından insan ile hayvanı karşılaştırdıktan sonra فَايَتِيهٖلَا تَنفَسُهُمْ مِمهدون ayetiyle paragrafına hatime verir. Rûm suresinin 44. âyetinden yapılan iktibasın tamamı şu şekildedir:

<sup>49</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Müdhîş*, 160.

مَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلَا نُفْسِهِمْ يُهْتَدُونَ  
"Kim inkâr ederse inkârı kendi aleyhine olacaktır. Dünya ve âhiret için yararlı işler yapanlar da kendileri için hazırlık yapmış olurlar."<sup>50</sup>

İbnü'l-Cevzî ahiret hazırlığını kuşun yuva yapmak için çalı çırpı toplaması temsili muhtemelen bu âyetten ilham almıştır. Zira âyette geçen مَهْدُونَ ifadesindeki مهد asıl itibariyle çocuk yatağı, beşik anlamındadır. Doğacak çocuğa beşik hazırlamak anlamından herhangi bir gelecek için plan yapmak, hazırlıkta bulunmak manasına genişlemiştir. Buradan hareketle İbnü'l-Cevzî'nin kuşlar hakkındaki temsili anlatımından sonra mevzuyu مَهْدُونَ فَلَانَفْسِهِمْ iktibasıyla bitirmesi son derece güzel olmuştur. Bu suretle okuyucu, âyetin anlamını zihninde kuş temsili ile canlandırabilecektir.

Bir başka iktibasta İbnü'l-Cevzî, Bakara sûresinde zikredilen Tâlût kıssasına atıfta bulunur. Bu kıssada Câlût ordularıyla savaşmak üzere yolan çıkan Tâlût, askerlerine üzerinden geçecekleri bir nehirden bir avuçtan fazla su içmemelerini söyler. Bu bir imtihandır. Çoğunluğu sudan kana kana içerler ve imtihanı kaybederler. İçtikleri bu su, onların savaşma güçlerini yitirmelerine sebep olur.<sup>51</sup> İbnü'l-Cevzî dünya hayatını, bu kıssada geçen nehre benzetir. Dünyanın faziletleri ise ordusuna bu sudan içmeyin diye seslenen Tâlût'a benzer. Faziletler der ki: فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي "Kim ondan içerse benden değildir."<sup>52</sup> Burada İbnü'l-Cevzî'nin kastettiği şey muhtemelen dünya hayatı için uhrevi vazifeleri ihmal etmektir. Fakat dünya hayatı tekdüze değildir. Kimi zaman yoksulluk gibi bir zaruret hâsıl olduğunda kişinin dünyevi şeyleri tercih etmesi bir zorunluluk olur. Bu takdirde أَلَا مَنْ اعْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ "Ancak eliyle bir avuç alan başka" ifadesinin tasrih ettiği gibi zaruret miktarında ruhsatla amel edilebilir. Fakat çoğu insan, ruhsatla amel etme haddini aşmakta ve ehli gaflet olup kana kana dünya nehrinden içmektedirler.<sup>53</sup>

<sup>50</sup> er-Rûm 30/44.

<sup>51</sup> Ali Osman Kurt, "Tâlût", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/ 552.

<sup>52</sup> el-Bakara 2/249.

<sup>53</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Müdhîş*, 175.

Bu örnekte de görüldüğü gibi İbnü'l-Cevzî, âyette geçen kıssanın figürlerini, vaaz kürsüsünden her seviyede dinleyicinin hisse alabileceği bir keyfiyette ders verir.

### Cinas

Sözü süsleme sanatlarının en başta gelenlerinden birisi de cinastır. Sesteş yahut ses yakınlığı olan farklı anlamlı kelimelerin bir arada kullanımından ortaya çıkan cinas, kendi içinde farklı şekillere sahiptir. İbnü'l-Cevzî, manaya dikkat çevirmek için lafzı süslendirmeye önem verdiği için onun vaazda yolu cinas sanatıyla kesişmiştir. Aşağıda dikkat çeken bir örnek yer almaktadır:

استغيثوا من هجير الهجر لعلَّ الغمَّ يَنْقَلِبَ غمامة Hicranın öğle sıcağından yağmur isteyin. Umarız ki gam, buluta dönüşür.<sup>54</sup> Türkçeye çevrildiğinde tabii olarak cinas sanatı görünmemektedir. İbnü'l-Cevzî bu cümlesinde Allah'tan uzaklaşmanın kalbe verdiği azabı güneşim tam tepede olduğu yakıcı sıcağına benzetir. Buradaki هجير ve الهجر kelimeleri aynı kökten türemiştir. Biri ayrılık diğeri ise öğle vakti anlamına gelir. استغيثوا emrindeki ise gays yani yağmur demektir. Buna göre Allah'ın tecellilerinden mahrum kalmış kişi çölde öğle vakti kızgın kumlarda kalmış gibi kavrulur. Bu hicrandan kurtulmanın yolu yine Allah'a yüzünü dönerek rahmet yağmurları istemektir. İkinci cümlede de aynı şekilde aynı kökten türemiş iki kelime yer alır. الغم Türkçeye de geçmiştir, gam, keder demektir. غمامة ise yağmur taşıyan kara kara bulutlardır. Buna göre nasıl ki zahire göre kara kara, ürkütücü görünen bulutlar akabinde rahmet yağmurlarını getirip insanların gönüllerini mutlu ediyorsa aynı şekilde kara kara dert ve gamların ardından rahmet gelir ve gönüllere huzur serper. Görüldüğü gibi İbnü'l-Cevzî vaaz kürsüsünde sadece gönülleri değil kulakları da edebi sanatlarla heyecana getirmek istemektedir.

İbnü'l-Cevzî'nin cinasa gösterdiği özen kimi zaman okuyucu açısından olumlu olsa da zaman zaman kafa karıştırıcı istikamete doğru kaydığı da görülür. Bazen öyle cümleler kurar ki bir tekerleme gibi ne yapmak istediğini anlamak için kelimeler üzerinde dikkatle düşünmek gerekir. Şu örnekte müellif cinası vesileden ziyade maksud-u bizzat yapmış gibi görünmektedir:

<sup>54</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Müdhîş*, 153.



أَيَسَّ مِنْ بَارِزٍ بِالْمَحَابَرَةِ كَمَنْ كَمَنْ  
değildir.<sup>55</sup>

Bu cümlelerin bulunduğu bağlam, nefsin hilelerine karşı uyanık olma lüzumudur. Suret-i haktan görünüp nifak perdesi arkasından iş gören ikiyüzlü sinsi, açıkça küfrünü ilan edip düşmanlık eden küffardan daha tehlikelidir. Bu yüzden sağ taraftan yanaşanlara karşı uyanık olunmalıdır. Cümle şöyle bir cinasla biter: كَمَنْ كَمَنْ *pusu kuran kimse gibi değildir*. Görüldüğü gibi iki sestese lafızdan birincisi harf-i cer+ism-i mensup, ikincisi ise fiildir. Özellikle konuşma dilinde yahut vaaz kürsüsünde mesaj net ve güçlü bir şekilde aktarmak dururken böyle karmaşık bir dilin kullanılmasının uygun olmadığı söylenebilir. Zira كَمَنْ يُضْمِرُ نِيَّتَهُ *niyetini gizleyen kimse gibi* şeklinde basit ve anlaşılır bir cümle kurmakla da maksat hâsıl olabilirdi.

Cinasın kulağı rahatsız edecek türden aşırı kullanımına diğer bir örnek ise on sekizinci fasılda karşımıza çıkar. Burada İbnü'l-Cevzî şöyle bir cümle kurmaktadır: أَطْمَعُ مَعَ حُبِّ الْوَسَادَاتِ فِي لِحَاقِ السَّادَاتِ *Yastıkların sevgisini bırakmadan büyük evliyalara yetişebileceğini mi sanıyorsun?*<sup>56</sup>

İbnü'l-Cevzî bu cümlede, gece uykularına ara vermenin lüzumundan bahseder. Sâdât diye bilinen büyük Allah dostlarının gittiği yola teheccütsüz gidilemeyeceğini anlatmak ister. Kinayeli bir dille gece teheccüde kalkmamayı yastık sevgisi olarak nitelendirir. Burada السَّادَاتِ ile الْوَسَادَاتِ bir harf farkı ile cinas-ı nâkıs teşkil eder. Böyle bir cinasın estetik açıdan bağlama pek yakışmadığı söylenebilir. Zira her iki kelime yani *yastıklar* ve *Allah dostları* fonetik açıdan uyumlu olsalar da anlamca münasebetsizdirler. Birinde hissedilen manevi yüksekliğe karşılık diğerinde yatak, uyumak, horlamak vb. uykuya ait çağrışımlar akla gelmektedir. İki kelime ses bakımından yakın olabilir fakat çağrışımları pek mütenasip düşmemiştir. Bu yüzden buradaki cinasın tekellüf olduğunu söylemek mümkündür.

Müellifin cinaslı konuşma hususunda gösterdiği titizlik kimi zaman aşırıya gitmiştir denilebilir. Bunun dikkat çekici bir örneği aşağıda görülür. Bu-

<sup>55</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Müdhîş*, 160.

<sup>56</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Müdhîş*, 206.

rada İbnü'l-Cevzî'nin, dikkatleri manadan ziyade lafızlarla meşgul ettiği açıkça görülmektedir.

مَحَبَّةُ الدُّنْيَا مَحَنَةٌ عَيُونَهَا بِابِلِيَّةٍ كَمْ تَفْتَحُ بَابَ بَلِيَّةٍ وَلَا حِيلَةَ كَحِيلَةِ كَمْ أَفْرَدَتْ مِنْ عَيْنِ كَحِيلَةِ كَمْ أَفْرَدَتْ مِنْ أَرْفَدَتْ كَمْ أَحْمَدَتْ مِنْ أَحْدَمَتْ كَمْ  
فَلَلْتُ مِنْ أَلْفَتْ مِنْ أَفْقَرْتُ مِنْ أَرْفَقْتُ كَمْ فَارَقْتُ مِنْ رَافَقْتُ كَمْ قَطَعْتُ مِنْ أَقْطَعْتُ

*Dünya muhabbeti beladır. Onun (dünyanın) gözleri sihirlidir ve nice bela kapısını açmıştır. Onun sürmeli gözlerinden kurtulabilmek için kaçmaktan başka çare yoktur. Önce yardım ettiği nicelerini sonradan koparıp almıştır. Başta hizmet ettirdiği onca kimselerin ferini daha sonra söndürmüştür. Önce nicelerini bir araya getirmiş sonra darmadağın etmiştir. İlk başta yardım ettiği nicelerini fakara yapmıştır. Nicelerine önce eşlik etmiş sonra da onları yüz üstü bırakıp satmıştır. Baştan çok kimselere pay vermiş sonra da elindekini alıvermiştir.<sup>57</sup>*

Bu paragrafta İbnü'l-Cevzî net bir şekilde görüldüğü gibi dünyadan aldatıcı, hilekâr ve yüz üstü bırakıcı yönüne vurgu yapar. Said Nursî'nin ifadesiyle dünya hayatı, bir üzüm yedirir yüz tokat vurur.<sup>58</sup> Müellifin bu cümlelerinde cinasa yoğunlaştığı hatta aşırıya kaçtığı belirgindir. Kök harfleri bakımından aynı fakat harflerin yeri açısından farklı fiilleri ardın sıra kullanılmıştır:

أَرْفَدَتْ / أَفْرَدَتْ

أَحْدَمَتْ / أَحْمَدَتْ

أَلْفَتْ / فَلَلْتُ

أَرْفَقْتُ / أَفْقَرْتُ

رَافَقْتُ / فَارَقْتُ

أَقْطَعْتُ / قَطَعْتُ

Diğer taraftan paragrafta *çare olarak* anlamına gelen كَحِيلَةِ ile *sürmeli* anlamındaki كَحِيلَةِ ses bakımından aynı iki farklı ifadedir. Burada da cinasın sağlanması için bir uğraşın izi açıkça görülmektedir.

<sup>57</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Müdhîş*, 155.

<sup>58</sup> Said Nursî, *Mesnevi-i Nuriye* (İstanbul: Envar Neşriyat, 2004), 168.

## Seci

Bir bedî'sanatı olarak seci *daha çok nesir halindeki metinlerde ifade bölüklerinin (fıkra) sonlarının aynı kafiye veya aynı vezinde ya da her ikisinde aynı olması şeklinde tanımlanmaktadır.*<sup>59</sup> İbnü'l-Cevzî cümle sonlarını ses bakımından mütenasip olmasına dikkat eder. Ancak bu durum İslam nesir geleneğinde zaten yaygın bir üsluptur. Burada bizim için önemli olan vaaz dilinde de bu tarz bir üslubun kullanılmasının etkili oluşunu artırmasıdır. Burada birkaç örnek maksadımızı açıkça ortaya koyacaktır.

İbnü'l-Cevzî bir fasılda şöyle bir cümle kurar: *والمتعبد يبكي على الفتور بكاء التكلّي بين القُبور* İbadete kendini vermiş olan kabrinin başında evladına ağıt yakan anne gibi günahları için ağlar.<sup>60</sup> Müellif, ibadetin kemal noktasının günahlarına üzülme ve hatalarıyla dertlenmek olduğunu güzel bir temsil hayalde canlandırır. Evladı ölmüş bir kadının çocuğuna ağladığı gibi kişi aslında Allah'a karşı hatalarına üzülmelidir. Vezinsiz, serbest şiir intibai uyandıran bu cümlede *الفتور* ve *القُبور* kelimeleri görüldüğü gibi secilidir.

Müellifin neredeyse kurduğu tüm cümlelerinde seci bulunmaktadır. Dolayısıyla buna dair örnekler vererek sözü uzatmanın gerekli olmadığı düşünülebilir. Burada atıfta bulunacağımız peş peşe iki sayfada yer alan iki paragraf secinin yoğunluğu hakkında kanaat verecektir. Seci bulunan kelimeler kolaylıkla görülebilmesi için koyu punto ile gölgelendirilmiştir.

يَا عَظِيمَ الْجُرْأَةِ يَا كَثِيرَ الْإِنْسَابِ مَا تَخَافُ عَوَاقِبَ هَذَا الْإِفْرَاطِ يَا مُؤَثِّرَ الْفَانِي عَلَى الْبَاقِي غَلَطَةٌ لَا كَالْأَغْلَاطِ أَلَمْ صَبْرٌ يُثَاقِمْ أَلَمْ  
السَّيَاطِ أَلَمْ قَدَمٌ يَصْلُحُ لِلْمَشْيِ عَلَى الصِّرَاطِ<sup>61</sup>

أَيْنَ الدُّمُوعِ السَّوَاجِمِ قَبْلَ الْمَنَايَا الْهَوَاجِمِ أَيْنَ الْقَلْقِ الدَّائِمِ لِلذَّنُوبِ الْقَدَائِمِ أَتَرَى اثْرَتِ الْمَلَاوِمِ فِي هَذِهِ الْأَقْوَامِ أَيْهَا الْقَاعِدِ وَالْمَمُوتِ  
قَائِمِ أَنَاثِمِ أَنْتَ عَن حَدِيثِنَا أَمْ مَتَنَاوِمِ لَا بُدَّ وَاللَّهِ مِنْ ضَرْبَةٍ لَازِمٍ تَقْرَعُ لَهَا سَنَ نَادِمٍ لَا بُدَّ مِنْ مَوْجِ هَوْلٍ مِتْلَاطِمٍ يُنَادِي فِيهِ نَوْحَ الْأَسَى لَا  
عَاصِمٍ لَا بُدَّ مِنْ سَقَمِ السَّلَامِ يَنْسَى فِيهِ يَا أُمَّ سَلَامٍ<sup>62</sup>

<sup>59</sup> İsmail Durmuş, "Seci", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/275.

<sup>60</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Müdhîş*, 165.

<sup>61</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Müdhîş*, 206.

<sup>62</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Müdhîş*, 207.

Bu iki paragrafın birincisinde seci harfi ط, ikincisinde ise ı olarak tercih edilmiştir. Bu başlık altında önem arz eden seci sanatı olduğu için Türkçe çevirisine gerek görülmemiştir.

### Müvazene

Şiir ve nesirde kafiye ve seciden farklı olarak, birbirine mukabil getirilen kelimelerin vezin bakımından aynı olması anlamındaki müvazene sanatı ile cümleler, melodik bir ahenk kazanır ve kulağa tatlı bir nağme bırakır. İbnü'l-Cevzî'nin eserinde bu türden müvazene içerisinde yüzlerce cümle gösterilebilir. Bunun en belirgin bir örneğini aşağıdaki cümlelerde görürüz:

الدُّنْيَا غِرَارَةٌ غَدَارَةٌ خِدَاعَةٌ مَكَارَةٌ تَنْظُنُّ مُقِيمَةً وَهِيَ سِيَارَةٌ *Dünya baştan çıkarıcı ve aldatıcıdır; hi-  
lekârdır. Sakin ve durağan sanırsın oysaki o seyyardır.*<sup>63</sup>

Müvazene gibi bir söz sanatı olduğuna hiç vakıf olmayan kişilerin dahi kulak zevkinin tasdik edeceği bir ses ahengi bu cümlelerde kendini hissettirmektedir. Zira sahip olunan bir özelliğin çokça bulunduğunu ifade eden فَعَالَةٌ veznindeki غِرَارَةٌ, غَدَارَةٌ, خِدَاعَةٌ, مَكَارَةٌ ve سِيَارَةٌ kelimeleri kendi içlerinde bir ahenk giyinmiştir.

İbnü'l-Cevzî, Bir başka fasılda istiğfar etmenin kalbin kirlerini nasıl temizlediğini anlatmak ister. Burada istihdam ettiği temsili teşbih şu şekildedir:

يَا هَذَا لَيْسَ فِي الْمِيَاهِ مَا يُلْعَقُ آثَارَ الدَّنْبِ مِنْ ثَوْبِ الْقَلْبِ إِلَّا الدَّمُوعُ فَإِنْ نَضِبْتَ وَلَمْ يَزَلْ الْأَثَرُ فَعَلَيْكَ بِالْإِعْتِرَافِ مِنْ بَحْرِ الْإِعْتِرَافِ

*Akıp giden sular içerisinde kalp elbisesinden günahların kirlerini çıkaracak göz-  
yaşlarından başka bir şey bulamayacaksın. Eğer onlar kurursa günahların izleri hep  
öyle kalpte kalacaktır. İtiraf denizinden avuç avuç içmelisin.*<sup>64</sup>

Bu paragrafın son cümlesinde İbnü'l-Cevzî, müvazene sanatının güzel bir örneğini sunar. Sarf ilmine göre افتعال ifti'âl bâbında gelen الاعتراف ve الاعتراف masdarlarını birbirlerine mukabil olarak zikretmiştir. Bu iki fiil sesçe birbirlerine yakın oldukları gibi vezin bakımından da aynıdır. Son cümle anlamca muhkem olduğu gibi seçilen kelimelerin insicamından dolayı kulağa hoş gelen bir nağme de bırakmaktadır.

<sup>63</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Müdhîş*, 174.

<sup>64</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Müdhîş*, 189.

İbnü'l-Cevzî'nin cümle sonlarında seçtiği kelimelerin şiirsel bir melodi oluşturması için gösterdiği çabaya dair daha pek çok örnek verilebilir. Aşağıdaki paragrafta bunun belirgin bir örneği görülecektir. Bu başlık altında bizi ilgilendiren müvazene sanatı olduğu ve bu sanatta tercümede görünmediği için sadece metinle iktifa edilecektir. Müvazene bulunan kelimelere gölgelen-dirilerek işaret edilmiştir:

يَا مَنْ يُذْنِبُ وَلَا يَتُوبُ كَمْ قَدْ كَتَبْتَ عَلَيْكَ ذُنُوبَ خَلِّ الْأَمَلِ الْكَذُوبِ قَرَبِ شُرُوقِ بِلَا غُرُوبِ وَأَسْفَى أَيْنَ الْقُلُوبِ تَفَرَّقَتْ  
بَاهُوِي فِي شُعُوبِ نَدْعُوكَ إِلَى صَلَاحِكَ وَلَا تَوُوبِ وَاعْجَبَا النَّاسَ ضُرُوبَ مَتَى تَنْتَهِيَ لِخَلَاصِكَ أَيُّهَا النَّاعِسُ مَتَى تَطْلُبُ الْأُخْرَى يَا مَنْ عَلَى  
الدُّنْيَا يَنَافِسُ مَتَى تَذَكَّرُ وَحَدَاتِكَ إِذَا انْفَرَدْتَ عَن مَوَانِسِ يَا مَنْ قَلْبُهُ قَدْ قَسَا وَجَفَنهُ نَاعِسُ يَا مَنْ تَحَدَّثَهُ الْأُمَانِي دَعِ هَذِهِ الْوَسَاوِسِ

İbnü'l-Cevzî'nin bedî' ilmi kapsamındaki cinas, seci, müvazene gibi sanatlarını vaazında dikkat çekecek düzeyde sıklıkla kullanması yerinde olmuştur denilebilir. Zira buradaki örneklerde de görüldüğü gibi söz sanatları vaazda kullanılan dili çekici, alımlı ve gösterişli kılmaktadır. Dikkatleri vaaza çeken ve konuya ilgi uyandıran bu tür sanatların kürsüye tesir katacağı açıktır. Fakat burada bir çekinceyi göz önünde bulundurmamak gerekmektedir. O da bu tür söz sanatlarının kullanımında hâsıl olacak bir aşırılık vaazın ciddiyetine hâlel getirebilir. Diğer taraftan yerli yersiz başvurulmuş söz sanatları, amacın tam aksine konuyu gölgede bırakabilir.

### Âyetlerin Genelinden Anlaşılan Manayı Zımmen Allah'a İsnat Etmesi

el-Müdhîş'e baktığımızda İslami eserlerde alışkın olmadığımız bazı ifade çeşitlerini İbnü'l-Cevzî'nin kullandığı görürüz. Aşağıdaki paragrafta müellif tam bir vaaz diliyle muhataplarını ürkütmek ve onların vicdanını tahrik etmek için şöyle bir anlatımda bulunur:

يَا مُخْتَارَ الْكُؤُنِ وَمَا يَعْرِفُ قَدْرَ نَفْسِهِ أَمَا أَسْجَدتَ الْمَلَائِكَةَ بِالْأَمْسِ لَكَ وَجَعَلْتَهُمُ الْيَوْمَ فِي خِدْمَتِكَ لِمَا تَكْبُرُ عَلَيْكَ إِبْلِيسُ وَقَدْ  
عَبَدْنِي سِنِينَ طَرَدْتَهُ أَفْتَصَافِيهِ عَلَى خِلَافِي {أَفْتَسَخَدُونَهُ وَذَرَبْتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي} أَنَا الْقَائِلُ قَبْلَ وَجُودِ أَيُّكِ لِلْمَلَائِكَةِ {إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ  
خَلِيفَةً<sup>65</sup>}

"Ey bütün varlık âlemi içerisinden bilhassa tercih ettiğim fakat kendi kadr ü kıymetini idrak edemeyen (insanoğlu)! Ben dün meleklere sana secde ettirmedim mi? Onları bugün sana hizmetkâr eylemedim mi? Sana İblis üstünlük taslayınca onca

<sup>65</sup> İbnü'l-Cevzî, el-Müdhîş, 208.

yıl bana ibadet etmiş olmasına rağmen (senin hatırına) onu koymadım mı? Tüm bunlara karşılık ona samimi bana muhalif mi oluyorsun şimdi? "Şimdi siz, beni bırakıp da onu ve onu izleyenleri mi dost ediniyorsunuz?"<sup>66</sup> Ben senin babanın varlığından önce meleklere şöyle buyurdum: "Ben seni yeryüzünde kendime halife kıldım."<sup>67</sup>

Burada İbnü'l-Cevzî, muhtelif âyetlerin mecmuundan hâsıl olan bir manayı yine Allah'a izafe ederek tahkiye eder. Bu açıkçası yukarıda da belirttiğimiz gibi pek mutad olmayan bir üsluptur. Onun bu üslubuna başka fasıllarda da rastlanır. Bir fasılda yine tahkiyeyi Allah'a izafe edip şöyle der:

كلما لطفنا بك قابلتنا بالمخالفة Sana ne kadar lütufta bulunduysak sen hep bu lütfu isyan ile karşıladın.<sup>68</sup>

### Sonuç

Bu çalışmada, biyografi kaynaklarının oldukça etkili bir vaiz olarak tarif ettiği İbnü'l-Cevzî'nin vaazlarını derlediği eserlerinden biri olan *el-Müdhîş* edebi yönü açısından incelendi. Makalede İbnü'l-Cevzî'nin vaazlarında edebi dili ne ölçüde kullandığı saptanmaya çalışıldı. İbnü'l-Cevzî'nin, vaazlarını etkili kılmak ve mesajını güçlü ve kalıcı bir şekilde hedef kitesine ulaştırmak için edebiyatın imkânlarından azami bir seviyede istifade ettiği müşahede edildi. Onun vaazlarında gözettiği bu edebi söylem kaygısının güçlü bir vaiz oluşunda önemli bir etken olduğu açıktır. Okuyucusunun dikkatini çekmek için istifhamlarda bulunmuş, zaman zaman yakınlık hissi veren ahlama ifadelerine yer vermiş ve sıklıkla münâdâ üslubuyla hitaplarda bulunmuştur. Her ne kadar sanatsal açıdan zayıf olsa da eserinde sıklıkla şiirlere yer vermiştir. Cinas, tıbak, müvazene ve seci gibi söz sanatlarını, kimi zaman abartıya varacak derecede yoğun kullanmıştır. Anlatılmak istenen soyut hakikatleri görünür kılmak için sıklıkla teşbih ve istiarelere başvurmuştur. Tam vaaz üslubuna uygun diyebileceğimiz nitelikte hikâyeleri, dinleyiciyi sıkımayacak uzunlukta esere serpiştirmiştir. Bu ve benzeri edebi yaklaşımlarla eserinde vaaz ve edebi dili bir arada ustaca cem etmiştir. Eserdeki edebi sanatların yoğunluğu başka bir dile aktarımını zorlaştırmış olduğu, eserin henüz Türkçeye çevril-

<sup>66</sup> el-Kehf 18/50.

<sup>67</sup> el-Bakara 2/30.

<sup>68</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Müdhîş*, 350.

memiş olduğundan anlaşılmaktadır. Zira İbnü'l-Cevzî'nin yayınlarını Türkçeye kazandıran yayınevlerinin, bu denli başarılı bir dile sahip esere ilgisiz kalmasının başka bir makul izahı görünmemektedir. *el-Müdhîş*, edebi dilinin yoğunluğu ile vaaz kürsüsüne geçenlere yahut vaiz adaylarına lisan-ı haliyle edebiyatın imkanlarını ihmal etmeyin uyarısında bulunan bir eserdir. Şiir, roman ve öykü gibi çoğu zaman gerçek dışı kimi zaman da değersiz konulara dahi büyük bir cazibe kazandıran edebi sanatlardan, vaizlerin toplumun ıslah ve irşadı gibi ulvi bir gaye için yararlanması gerekmektedir. Bu bakımdan Diyanet İşleri Başkanlığının, İbnü'l-Cevzî'nin eserini daha kapsamlı ve derinlikli bir incelemeye tabi tutması ve onun içinden Türk toplumunun edebi zevkine uygun vaazların seçilerek kürsülere kazandırılması bu çalışmanın tavsiyesidir.

### Kaynakça

- Atık, Abdülaziz. *İlmü'l-beyân*. Beyrut: Dâur'n-Nahda, 1983.
- Ateş, Avnullah Enes. "İstifhâm Üslûbunun Mecâzi Kullanımları ve Meallere Yansıması". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2016), 123-141.
- Başçı, Abdurrahman. "Hitabet Sanatı ve Eski Yunan-Roma, Türk ve Cahiliye Dönemi Arap Hitabeti". *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21/1 (Mart 2019), 31-48.
- Carnegie, Dale. *Söz Söyleme ve İş Başarma Sanatı*. çev: Gül Yılmaz. İstanbul: Epsilon Yayınevi, 2014.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *Tâcu'l-luğa ve Sıhâhu'l-'arabiyye*. thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Cirit, Hasan. "Vaaz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/407-409. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Çağrı, Mustafa. "Emir Bi'l-Ma'rûf Nehiy Ani'l-Münker". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/138-141. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Demir, Sinan. *Aristoteles ve Fârâbî'de Hitabet Sanatı*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

- Doğru, Mehmet. *Güzel Ve Etkili Konuşma Sanatı*. Hitabet-Diksiyon). İstanbul: Damla Yayınları, 2010.
- Durmuş, İsmail. "Seci". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/275-276. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 1414.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân. *el-Kussâs ve'l-muzekkirîn*. thk. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983.
- İbnü'l-Cevzî', Ebü'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân. *el-Müdhîş* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005).
- Karakaş, Vehbi. *Hitabet Sanatı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Kaya, Mahmut. "Hitabet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/156-158. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kurt, Ali Osman. "Tâlût". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/552-553. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Meydânî, Abdurrahman. *el-Belâgatu'l-Arabiyye*. 3 Cilt. Şam: Dâru'l-Kalem, 1996.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahiğ*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 4 Cilt. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- Nursî, Said. *Mesnevi-i Nuriye*. İstanbul: Envar Neşriyat, 2004.
- Öcal, Mustafa. "Geçmişten Günümüze Vâizlik, Vâizler ve Vaazlar Hakkında Bazı Tespit ve Teklifler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2014/2), 125-162.
- Özdemir, Metin. *Hitabet Güzel Ve Etkili Konuşma Sanatı*. İstanbul: Altınordu Yayınları, 2018.
- Yavuz, Yusuf Şevki – Avcı, Casim. "İbnü'l-Cevzî"ç *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/543-549. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. 25 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1985.



Zirikî, Hayreddîn. *el-A lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l'İlm li'l-Melâyîn, 2002.

**Suyûtî'nin *Nazmu'd-Dürer Fî 'İlmi'l-Eser* Adlı *Elfiyye*'sinin Hadis  
Usûlü Açısından Değerlendirilmesi**  
An Evaluation of Suyûtî's *Naẓm al-Durar fî 'ilm al-asar* Alfıyah in Terms of  
Hadith Method

**Ramazan DOĞANAY**

Dr. Arş. Gör., Kütahya Dumlupınar Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı,  
Dr. Res. Asst., Kütahya Dumlupınar University,  
Faculty of Islamic Studies, Department of Hadith  
ramazan.doganay@dpu.edu.tr

**ORCID:** 0000-0002-5140-9709

**DOI:** 10.47424/tasavvur.1173719

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Date Received:** 11 Eylül / September 2022  
**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 24 Ekim / October 2022  
**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2022  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atıf / Citation:** Doğanay, Ramazan. "Suyûtî'nin *Nazmu'd-Dürer Fî 'İlmi'l-Eser* Adlı *Elfiyye*'sinin Hadis Usûlü Açısından Değerlendirilmesi". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8 / 2 (Aralık 2022): 1059-1093. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1173719>

**İntihal:** Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.  
**Plagiarism:** This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.  
web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

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

CC BY-NC 4.0



## Öz

Hadis usûlüne dair telif edilen mensûr eserlerin yanı sıra zamanla *Elfiyye* olarak isimlendirilen şiirleştirme çalışmaları da ortaya çıkmıştır. *Elfiyye*lerin nazmedilmesinin arkasındaki temel sâik, bilgilerin kolayca ezberlenmesini ve hatırlanmasını sağlamaktır. Bu gayeyle Suyûtî de hadis usûlüne dair *Nazmu'd-dürer fî 'ilmi'l-eser* adında bir *Elfiyye* nazmetmiştir. Suyûtî, İbnu's-Salâh'ın '*Ulûmu'l-hadîs* adlı eseriyle Irâkî'nin *et-Tebşıra ve't-Tezkira* isimli *Elfiyye'sini* göz önünde bulundurarak kendisi yeni bir *Elfiyye* nazmetme ihtiyacı hissetmiştir. Suyûtî, *Elfiyye'sinin* tüm konuları ihtivâ etmesi (cem'), üslubunun vecîz olması (îcâz) ve tertibi (ittisâk) açısından Irâkî'nin *Elfiyye'sinden* üstün olduğunu ileri sürmüştür. *Elfiyye* incelendiğinde İbnu's-Salâh ve Irâkî'nin eserlerinde yer almayan 17 hadis usûlü konusunun *Elfiyye'ye* ilave edildiği görülmektedir. Diğer taraftan *Elfiyye'de* İbnu's-Salâh ve Irâkî'nin *Elfiyyeleri* dışında, İbn Hacer gibi âlimlerin eserlerinden de istifade edildiği tespit edilmiştir. Buradan hareketle *Elfiyye'nin* salt bir ihtisâr ve şiirleştirme faaliyeti olmadığı, hadis ilmi açısından kıymetli bilgiler içeren bir eser olduğu kaydedilmelidir. İşte bu makalede *Elfiyye* litaretürü hakkında muhtasar bilgi verildikten sonra İslâmî ilimlerin neredeyse her alanında eser yazan Suyûtî'nin *Nazmu'd-dürer fî 'ilmi'l-eser* adlı *Elfiyye'sinin* hadis literatüründeki yeri üzerinde durulmuş ve *Elfiyyetu's-Suyûtî* olarak şöhret bulan çalışması, hadis usûlü açısından tedkik edilmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Hadis, Usûl, *Elfiyye*, *Nazmu'd-Dürer*, Suyûtî.

## Abstract

In addition to the prose works that were copyrighted on the hadith method, poetry studies called *Alfiyah* also emerged. The main motive behind the naming of the *Alfiyahs* is to ensure that the information is easily memorized and remembered. For this purpose, Suyûtî also wrote an *Alfiyah* named *Nazm al-Durar fî 'ilm al-asar* on the method of hadith. Suyûtî felt the need to write a new *Alfiyah* himself by considering Ibn al-Şalâh's '*Ulûm al-ḥadîth* and al-'Irâqî's *Alfiyah* named *al-Tabşirah wa al-Tadhkirah*. Suyûtî claimed that his *Alfiyah* is superior to al-'Irâqî's *Alfiyah* in terms of covering all subjects (Jam'), concise style (Îjâz) and composition (Ittisâq). When the *Alfiyah* is examined, it is seen that 17 subjects of hadith method, which is not included in the works

of Ibn al-Şalāh and ‘Irāqī, has been added to the *Alfīyah*. On the other hand, it has been determined that the works of scholars such as Ibn Hajar were also used in *Alfīyah*, apart from Ibn al-Şalāh and ‘Irāqī's *Alfīyahs*. From this point of view, it should be noted that *Alfīyah* is not just a summary and poetry activity, but a work containing valuable information in terms of hadith science. In this article, after giving concise information about the *Alfīyah* literature, the place of Suyūṭī's *Naẓm al-Durar fī ‘ilm al-asar*, who wrote works in almost every field of Islamic sciences, in the hadith literature has been emphasized and his work which became famous with the name *Alfīyat al-Suyūṭī* has been examined in terms of hadith methodology.

**Keywords:** Hadith, Uşūl, *Alfīyah*, *Naẓm al-Durar*, Suyūṭī.

## Giriş

İslâm ilim geleneğinde telif edilen ilk kitaplar mensûr bir yapıya sahip olmuştur. Zamanla müstakil ve mensûr olarak telif edilen eserlerin yanında başka yazım türleri de gelişmiştir. Bunlara örnek olarak önceki bir metni *nazma çekme*, *ihtisâr*, *iktisâr*, *istidrâk*, *şerh*, *ta’lîk*, *hâşiye* ve *tercüme* gibi çalışmalar zikredilebilir. Tüm bu çalışmaların esas hedefi temel metinlerin doğru bir şekilde anlaşılmasını ve yorumlanmasını sağlamaktır. Mezkûr türler arasında manzûm eserlerin ilk örnekleri, kısmen geç bir dönemde görülmektedir. Hiç şüphesiz manzûm eserler denildiğinde akla ilk gelen kitaplar *Elfiyyeler*dir. *Elfiyye* türü eserlerin ilk örnekleri hicrî dördüncü asırla birlikte tıp sahasında görülmeye başlanmış<sup>1</sup> ve zamanla tüm ilimlere şâmil olmuştur.

*Elfiyye* türü eserlerin temel gayesi, henüz yolun başında olan ilim taliplerine, ilgili alanda özet bilgi sunmak, malumatın kolay bir şekilde ezberlenmesini ve hatırlanmasını sağlamaktır. Esas hedef bu olduğundan *Elfiyyeler* daha çok Arap dilinin kuralları hakkında nazmedilmiştir.<sup>2</sup> *Elfiyye* denildiğinde ilk olarak Arap grameri hakkında yazılanlar akla gelse de birçok alanda bu tür eserlerin nazmedildiği görülmektedir. Şüphesiz bu alanlardan biri de hadis usûlüdür. Hadisçilerin Arap diline ve şiire gösterdikleri ihtimâm göz önünde

<sup>1</sup> Hayruddin b. Mahmûd Ziriklî, *el-A’lâm* (Dâru’l-İlm, 2002), 3/128.

<sup>2</sup> Arapça grameri hakkında yazılan *Elfiyyeler* için bk. Yediyıldız, “Arap Gramerine Dair Yazılmış Elfiyyeler ve Arapça Öğretimine Etkileri”, *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 10 (2020), 5-23.

bulundurulduğunda onların şiirleştirme faaliyetlerine kayıtsız kalmaları düşünülemez.<sup>3</sup> Meselâ Irâkî (ö. 806/1404) ve Suyûtî (ö. 911/1505) gibi bazı âlimler, hadis usûlüne dair bilgileri mübtedîlerin kolayca ezberleyebilmeleri ve müntehîlerin de rahat bir şekilde hatırlayabilmeleri için *Elfiyye* türü eserler nazmetmişlerdir. Fakat şu farkla ki Arapça grameri hakkında nazmedilen kimi *Elfiyyeler* önceki bir eserin nazma dökülmüş hâli veya müstakil olarak telif edilen eserlerken hadis usûlüne dair nazmedilen *Elfiyyeler* ise daha çok kendilerinden önceki bir çalışmanın nazma dökülmüş hâlidir. Bu bakımda bir nevi ihtisâr ve şiirleştirme çabası olarak telakki edilmelidir.

Hadis usûlüne dair telif edilen *Elfiyyelerden* biri de pek çok sahada eser telif eden Suyûtî'ye aittir. Onun *Nazmü'd-dürer fî 'ilmi'l-eser* isimli *Elfiyyesi* hadis usûlü açısından son derece önemli bir çalışmadır. *Nazmü'd-dürer*, Suyûtî'nin müstakil olarak hazırladığı bir *Elfiyye* olmayıp, tıpkı Irâkî'nin *Elfiyye'si* gibi İbnu's-Salâh'ın (ö. 643/1245) *'Ulûmu'l-hadîs* isimli hadis usûlü eserinin nazımlaştırılmış hâlidir. Mezkûr *Elfiyyelerin*, *'Ulûmu'l-hadîs* üzerine yapılmış olmaları, İbnu's-Salâh'ın eserinin hadis usûlü açısından bir dönüm noktası olmasından kaynaklanmaktadır. Zira İbnu's-Salâh'ın Medresetu'l-Eşrefiye'de öğrencilerine üç buçuk yıl kadar imlâ ettiği eseri yazıldıktan sonra birçok muhaddis, bu eser üzerine çalışmalar yapmıştır. İbnu's-Salâh, başta Hatîb (ö. 463/1071) ve Hâkim (ö. 405/1014) olmak üzere kendisinden önceki hadisçilerin çalışmalarını özetlemiş ve kendisi de birtakım kıymetli bilgiler ilave etmiştir. *'Ulûmu'l-hadîs*'in bu özelliğinden dolayı eser üzerine nazım, ihtisâr, istidrâk, iktisâr, muâraza ve nüket çalışmaları yapılmıştır.<sup>4</sup>

Suyûtî'nin hadisçiliğine dair yapılan çalışmalara bakıldığında genellikle *Tedribü'r-râvî* ve diğer eserlerinin dikkate alındığı görülmektedir.<sup>5</sup> Bu çalış-

<sup>3</sup> eş-Şerîf Hâtîm, tâbiûn döneminden başlayarak sika muhaddis şâirlere örnekler vermiş ve bu örnekleri 49'la sınırlamıştır. Bk. eş-Şerîf Hâtîm b. Ârif el-Avni, *el-İmtâ'u's-şî'rî 'inde'l-muhaddisîn ve fihî beyânu 'inâyetu'l-muhaddisîn bi'l-luğa* (Suudi Arabistan: Dâru's-Sümeiyî li'n-Neşr ve't-Tevzî, 2015).

<sup>4</sup> Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *Şerhü'n-Nuhbe Nüzhetü'n-nazar fî tavzîhi Nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*, thk. Nurüddîn 'İtr (Beyrut: Matbaatu's-Sabâh, 2000), 39-40.

<sup>5</sup> Meselâ bk. Recep Aslan, *Suyûtî'nin Hadis İlmindeki Yeri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007); Bu çalışma kitap olarak da basılmıştır. Bk. Recep Aslan, *Suyûtî'nin Hadis İlmindeki Yeri* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019), 92-97.

mada öncelikle *Elfiyye* geleneği hakkında muhtasar bilgi verilmiş akabinde Suyûtî'nin hadis usûlüne dair nazmetmiş olduğu *Nazmü'd-dürer* isimli *Elfiyye*'sinin hadis literatüründeki yerine değinilmiş, *Elfiyye* hadis usûlü açısından tahlil edilmiş ve aslı olan '*Ulûmu'l-hadîs*'le de mukayese edilmiştir.

## I-Elfiyye Geleneği

### A-Elfiyyelerin Telif Amacı

Arapça olarak "bin" manasına gelen *elf* (الف) kelimesinden türeyen *Elfiyye* kavramı, *binlik* manasına gelip ortalama olarak bin beyitten oluşan manzûm eserlere verilen addır.<sup>6</sup> Bu eserler recez bahrinde<sup>7</sup> yazılmış, beyit sayıları bazen binden biraz az veya çok olabilmıştır. Nitekim Şemsüddîn Muhammed b. Abdüddâim el-Birmâvî (ö. 831/1428), *Elfiyye*'sinin hitâmında beyit sayısı bini biraz geçse de *Elfiyye* olarak isimlendirilmesi gerektiğini ifade etmiştir.<sup>8</sup>

*Elfiyyelerin* ortaya çıkması ve zamanla her ilimde örneklerinin sıklıkla görülmemesinin temel nedeni, başta Arapça olmak üzere bilgilerin daha kolay ezberlenmesini ve hatırlanmasını sağlamaktır. Bu bağlamda *Elfiyyeler* ilk olarak mübtedîler, ikincil olarak da müntehîlere (ilimde derinleşenlere) yönelik eserler olmuştur. Meselâ Hâfız el-İrâkî (806/1404) *Elfiyye*'sinin başında böyle bir eseri telif etmedeki gayesini "Ben bunu, mübtedînin görüş sahibi olması, müntehî ve müsniid için de hatırlatma vesilesi olması amacıyla nazmettim".<sup>9</sup> Kezâ Ahmed b. Ömer el-Hamâmî (ö. 1017/1608) mübtedîlere İbn Mâlik'in nahve dair *Elfiyye*'sini okutmuştur.<sup>10</sup> *Elfiyyeler* her ne kadar daha çok mübte-

<sup>6</sup> Şemsüddîn Ebü'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahmân Sehâvî, *Fethü'l-mugîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîs*, thk. Abdülkerîm b. Abdullah b. Abdurrahmân el-Hudayr ve Muhammed b. Abdullah b. Fühayd (Riyâd: Mektebetu Dâri'l-Minhâc, 2005), 1/128; Ebû Muhammed Bedruddîn Hasan b. Kâsım Murâdî el-Mısrî el-Mâlikî İbn Kâsım el-Murâdî, *Tevdîhu'l-mekâşid ve'l-mesâlik bi şerhi Elfiyyeti İbn Mâlik* (b.y.: y.y., 1428/2008), 1/46; Muhammed İbnü's-Şeyh el-Allâme Ali b. Âdem b. Mûsâ el-Vellevî el-Etyûbî, *Şerhu Elfiyyeti's-Suyûtî fi'l-hadîs el-müsemma İs'âfu zevi'l-vetar bi şerhi Nazmü'd-dürer fi 'ilmi'l-eser* (Suudi Arabistan: Dâru İbnî'l-Cevzî, 2013), 2/471; Abdullah Aydın, *Hadîs İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: IFAV, 2013), 64.

<sup>7</sup> *Bahir*, aruz sisteminde vezinler grubuna verilen bir isimdir. Bk. Nihad M. Çetin, "Bahir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/484-486.

<sup>8</sup> Şemsüddîn Muhammed b. Abdüddâim el-Bermâvî, *el-Fevâidu's-seniyye fi şerhi'l-Elfiyye*, thk. Abdullah Ramazân Mûsâ (Mısır: Mektebetü't-Tev'îye el-İslâmiyye, 2015), 5/343.

<sup>9</sup> Sehâvî, *Feth*, 1/1 (mukaddime).

<sup>10</sup> Zirikli, *el-A'lâm*, 1/188.

dâilerin ilgili ilim hakkında genel bir görüş ve bilgiye sahip olmasını sağlamak amacıyla telif edilmiş olsalar da söz konusu ilmi almış ve bitirmiş olan (mün-tehî) kişiler için de bir hatırlatma aracı olmuştur.

### B-Meşhur Elfiyyeler

İlk telif edilen *Elfiyye'*ye dair kesin bir bilgi bulunmasa da bu husustaki ilk eserin, İbn Sinâ'nın (ö. 428/1037) *el-Kânun fi't-tıb* adlı eserinin bir nevi özeti olan İbn Sinâ'nın *Elfiyye'*si<sup>11</sup> olduğu söylenmiştir.<sup>12</sup>

Başta Arapça olmak üzere birçok alanda *Elfiyye'*ler telif edilmiştir.<sup>13</sup> Arap diline dair yazılan en meşhur iki *Elfiyye*, İbn Mu'tî'nin (ö. 628/1231) *Elfiyye fi'n-nahv* adlı eseri<sup>14</sup> ile İbn Mâlik et-Tâî'nin (ö. 672/1274) *Elfiyyetu İbn Mâlik*<sup>15</sup> isimli eserleridir. Lügatin yanı sıra diğer alanlarda da birçok *Elfiyye* kaleme alınmıştır. Meselâ İbn Sinâ tıp,<sup>16</sup> İbnu'l-Hâim (ö. 815/1412) ferâiz,<sup>17</sup> Suyûtî nahiv,<sup>18</sup> er-Radî el-Gazzî (ö. 935/1529) tasavvuf, lügat, astronomi ve tıp saha-larında,<sup>19</sup> Dâvûd el-Antâkî (ö. 1008/1599) tıp,<sup>20</sup> Ahmed b. Süleymân el-

<sup>11</sup> Ziriklî, *el-A'lâm*, 3/128.

<sup>12</sup> Yusuf Teker, *Hadis Usûlü Edebiyatında Elfiyye'ler, Irâkî ve Elfiyye'si* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 6.

<sup>13</sup> Bu hususta bk. Fatih Yediyıldız, *Arapça Öğretiminde Nazım Geleneği ve İbn Mu'tî'nin Elfiyye'si* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

<sup>14</sup> Ebû 'Abdullâh Yâkût b. 'Abdullâh er-Rûmî Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-'Udebâ: İrşâdu'l-erîb 'ilâ ma'rifeti'l-edîb*, thk. İhsân 'Abbâs (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1414/1993), 7/3336; Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzzüddîn Aybeg b. Abdillâh Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâût ve Türkî Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 2000), 7/119.

<sup>15</sup> Muḥammed b. Şâkir b. Aḥmed b. 'Abdurrahmân el-Ketbî, *Fevâtu'l-Vefeyât*, thk. İhsân 'Abbâs (Beyrut: Dâru Şâdir, 1973-74), 4/79; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 2/195; İbn Mâlik'in *Elfiyye'si*yle ilgili yapılan bazı çalışmalar için bk. Turan Bahşi, *İbn Mâlik ve Nahiv İlmi Açısından el-Elfiyye Adlı Eseri* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014); Hana Güven, "İbn Mâlik'in Elfiyyesi ve Arap Gramerindeki Önemi", *Universal Journal of Theology* 5/1 (2020), 121-156.

<sup>16</sup> Ziriklî, *el-A'lâm*, 3/128.

<sup>17</sup> Ziriklî, *el-A'lâm*, 1/226.

<sup>18</sup> Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/141.

<sup>19</sup> Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/56; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.y.), 11/184.

<sup>20</sup> Ziriklî, *el-A'lâm*, 2/334-335.

Ervâdî'nin (ö. 1275/1858) edeb,<sup>21</sup> el-Hadrâvî (ö. 1326/1908) siyer,<sup>22</sup> Ahmed el-Alevî (ö. 1353/1934) Mâlikî fıkına dair,<sup>23</sup> Ebû Bekir b. Ahmed el-Habşî (ö. 1374/1954) siyer,<sup>24</sup> Şinkîti (ö. 1393/1973) mantık<sup>25</sup> alanında *Elfiyye*'ler telif etmişlerdir.

Yukarıda ismi ve müellifleri verilen *Elfiyyeler*den anlaşıldığı üzere ilk *Elfiyye* tıp sahasında yazılmış, zamanla diğer alanlara da intikâl etmiştir. Bu bağlamda ilk *Elfiyye* örneğini hicrî 4. asra tarihlendirmek mümkündür. Ayrıca hicrî 7 ve 8. asırlarda *Elfiyye* türü çalışmaların son derece hızlandığı da göze çarpan bir diğer husustur.

### C-Hadis Usûlüne Dair Telif Edilen *Elfiyyeler*

1-Şihâbuddîn el-Hüveyyî'nin (ö. 693/1269) *Aksa'l-emel ve's-sûl fî 'ilmi hadîsi'r-resûl* isimli eseri, hadis usûlündeki ilk *Elfiyye* örneklerinden olup el-Hüveyyî, 1610 beyitle İbnu's-Salâh'ın eserini nazımlaştırmıştır.<sup>26</sup>

2- Ebû Osmân Sa'd b. Ebû Ca'fer et-Tüçibî'nin (ö. 750/1349) *Elfiyyetü't-Tüçibî* olarak bilinen eseri<sup>27</sup> hakkında Suyûtî bazı bilgiler kaydetmiştir. Onun ifadesine göre Tüçibî, İbnu's-Salâh'ın eserini özetleyerek ve kendisi de birtakım kıymetli bilgiler ilave ederek hadis usûlüne dair bir eser yazmış, İbn Mâlik'in eserinin adından etkilenerek ona *el-Hülâsa* adını vermiş ve bu *Elfiyye*'yi 720 yılında hitâma erdirmiştir.<sup>28</sup>

<sup>21</sup> Zirikli, *el-A'lâm*, 1/133; Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, 1/237.

<sup>22</sup> Zirikli, *el-A'lâm*, 6/142.

<sup>23</sup> Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, 2/179.

<sup>24</sup> Zirikli, *el-A'lâm*, 2/62.

<sup>25</sup> Zirikli, *el-A'lâm*, 6/44-45; Farklı alanlarda yazılan *Elfiyye* örnekleri için bk. Fehmi Çiçek, *Hadis Usûlü Literatüründe Manzûmeler ve Türkçe Manzûm Hadis Çalışması* (Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Doktora, 2020), 13-19.

<sup>26</sup> Sehâvî, *Feth*, 1/127 (mukaddime); Şihâbuddîn Muhamed b. Ahmed el-Hüveyyî, *Nazmu ulûmi'l-hadis el-müsemnât: Eksa'l-emel ve's-sûl fî ilmi hadîsi'r-resûl sallallahu aleyh ve sellem*, thk. Nevâf Abbâs Habîn el-Münâver (Kuveyt, 2015), 360; el-Hüveyyî ve *Elfiyye*'si hakkında detaylı bilgi için bk. Çiçek, *Hadis Usûlü Literatüründe Manzûmeler*, 20-29.

<sup>27</sup> Sehâvî, *Feth*, 1/128 (mukaddime).

<sup>28</sup> Ebü'l-Fazl Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyûtî, *el-Bahru'llezî zehar fî şerhi Elfiyyeti'l-eser*, thk. Ebû Enes Üneys b. Ahmed b. Tâhir el-Endenûsî (Suûdî Arabistan: Mektebetü'l-Gurebâ el-Eseriyye, ts.), 2/607; Tüçibî'nin hayatı ve *Elfiyye*'si hakkında detaylı bilgi için bk. Çiçek, *Hadis Usûlü Literatüründe Manzûmeler*, 30-33.



3- Zeynuddîn el-İrâkî'nin *Elfiyyetü'l-İrâkî* olarak bilinen<sup>29</sup> *et-Tebşira ve't-tezkira fî 'ulûmi'l-hadîs* isimli eseri<sup>30</sup> hadis usûlünde *Elfiyye* denildiğinde ilk akla gelen bir eserdir. İrâkî 1002 beyitle İbnu's-Salâh'ın *Ulûmu'l-hadîs* isimli eserini nazma çevirmişdir. Sehâvî (ö. 902/1497) ise İrâkî'nin *Elfiyye'sini Fethû'l-mugîs şerhu Elfiyyeti'l-hadîs* adıyla şerh etmiştir.<sup>31</sup>

4- Bir diğer *Elfiyye* Muhammed b. Abdurrahmân el-Berşensî'ye (ö. 808/1406) ait olup<sup>32</sup> adı *el-Mevridü'l-asfâ fî 'ulûmi hadîsi'l-Mustafâ* dır.<sup>33</sup>

5- İbnu's-Salâh'ın 'Ulûmu'l-hadîs'ini nazma çevirerek *Elfiyye* oluşturan bir diğer âlim Suyûtî'dir.<sup>34</sup> O, *Nazmü'd-dürer fî 'ilmi'l-eser* adıyla bir *Elfiyye* oluşturmuştur. *Elfiyye'deki* beyit sayısı 985'tir. İleride eser hakkında detaylı bilgi verilecektir.

6- Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî'nin (ö. 1205/1791) *Elfiyyetü's-sened* isimli eseri de bir diğer *Elfiyye* çalışmasıdır.<sup>35</sup> Zebîdî'nin *Elfiyye'si* diğerlerinin aksine adından da anlaşılacağı üzere genellikle sened ve isnâddaki râvilerle ilgili hususları genişçe ele almaktadır.<sup>36</sup>

7- Ebu'l-Fadl Hişâm b. Muhammed er-Reşîdî'nin *Nazmu'l-mülâh li Mukaddimeti İbnu's-Salâh* adlı *Elfiyye* ise son dönemde nazmedilmiş bir çalışmadır.<sup>37</sup> Reşîdî, *Elfiyye'sine* hadis tarihi ve tedviniyle giriş yapmıştır.<sup>38</sup>

<sup>29</sup> Sehâvî, *Feth*, 1/128 (mukaddime).

<sup>30</sup> Sehâvî, *Feth*, 1/129 (mukaddime).

<sup>31</sup> Sehâvî, *Feth*; İrâkî'nin *Elfiyye'si* üzerine yapılan bazı şerh çalışmaları için bk. Zeynuddîn Abdurrahîm b. el-Hüseyn el-İrâkî, *Şerhu't-Tebşira ve tezkire*, thk. Abdullatif el-Hemîm ve Mâhîr Yâsîn Fahl (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 1/67-70; Çiçek, *Hadis Usûlü Literatüründe Manzûmeler*, 44-47.

<sup>32</sup> Sehâvî, *Feth*, 1/128 (mukaddime); Suyûtî, *el-Bahrü'llezî zehar*, 3/989; Berşensî ve *Elfiyye'si* hakkında bk. Çiçek, *Hadis Usûlü Literatüründe Manzûmeler*, 47-55.

<sup>33</sup> el-İrâkî, *Şerhu't-Tebşira ve tezkire*, 1/20 (mukaddime).

<sup>34</sup> Sehâvî, *Feth*, 1/128 (mukaddime).

<sup>35</sup> Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Elfiyyetü's-sened*, thk. Muhammed b. Azzûz (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006); Zebîdî ve *Elfiyye'si* hakkında bk. Çiçek, *Hadis Usûlü Literatüründe Manzûmeler*, 70-78.

<sup>36</sup> Bk. ez-Zebîdî, *Elfiyyetü's-sened*, 65 vd.

<sup>37</sup> Bk. Ebu'l-Fazl Hişâm b. Muhammed er-Reşîdî, *en-Nazmu'l-mülâh li Mukaddimeti İbnu's-Salâh fî 'ulûmi'l-hadîs* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008); Bu *Elfiyye*ler dışında, Abdülhâfız el-

## II-Suyûtî'nin Elfiyye'si

### A-Eser Üzerine Yapılan Çalışmalar

Tespitlerimize göre Suyûtî'nin *Elfiyye'si* üzerine aşağıdaki çalışmalar yapılmıştır:

1- Suyûtî, *Elfiyye'sini el-Bahru'llezî zehar fî şerhi Elfiyyeti'l-eser* adıyla şerh etmiştir. Fakat onun bu şerhi yarım kalmış, toplam 77 hadis usûlü çeşidinden sadece 17'sini açıklayabilmiştir. Suyûtî bu şerhi önce *Katru'd-direr alâ Nazmî'd-dürer* olarak isimlendirmeyi düşünmüş, fakat daha sonra *el-Bahru'llezî zehar fî şerhi Elfiyyeti'l-eser* isimlendirmesi üzerinde karar kıldığını kaydetmiştir.<sup>39</sup>

2-Kettânî'nin kaydettiğine göre Muhammed b. Ömer b. Abdülvehhâb el-'Arzî el-Halebî'nin (ö. 1024/1616) *Elfiyye* üzerine bir şerhi bulunmaktadır.<sup>40</sup>

3-Yine Kettânî'nin bildirdiğine göre Ebû Abdurrahmân Muhammed b. Abdullah el-Kalkaşendî el-Vâiz (ö. 1035/1625) *Elfiyye'yi* şerh etmiştir.<sup>41</sup> Suyûtî bu şerh hakkında detaylı bilgi vermiş ve şerhin adının *İstiksâu'l-eser bi-manzûmeti ilmi'l-eser* şeklinde olup mahtût olduğunu kaydetmiştir.<sup>42</sup>

4- Şeyh Sâlih b. Muhammed el-Füllânî'nin (ö. 1218/1803) Suyûtî'nin *Elfiyye'si* üzerine bir şerhi olduğu söylenmiştir.<sup>43</sup>

5- Muhammed Mahfûz b. Abdullah b. Abdulmennân et-Termesî de *Men-hecu zevî'n-nazar fî şerhi Elfiyyeti'l-eser* adıyla *Elfiyye'yi* şerh etmiştir.<sup>44</sup>

6- Son dönem âlimlerinden Ahmet Muhammed Şakir (ö. 1958) *Şerhu Elfiyyeti's-Suyûtî* adıyla şerh etmiştir.<sup>45</sup>

---

Alevî'nin (ö. 1937) manzûmesinin de aslında bir *Elfiyye* olduğu ileri sürülmüştür. Bk. Çiçek, *Hadis Usûlü Literatüründe Manzûmeler*, 78-80.

<sup>38</sup> er-Reşidî, *en-Nazmu'l-mülâh li Mukaddimeti İbnu's-Salâh fî 'ulûmi'l-hadis*, 9.

<sup>39</sup> Suyûtî, *el-Bahru'llezî zehar*, 1/224-225.

<sup>40</sup> Muḥammed 'Abdülḥay b. 'Abdilkebir b. Muḥammed el-Ḥasenî el-İdrîsî el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemü'l-me'âcim ve'l-meşyâhât ve'l-müselâlat*, thk. İhşân 'Abbâs (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1402/1982), 2/792.

<sup>41</sup> Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 2/1127.

<sup>42</sup> Suyûtî, *el-Bahru'llezî zehar*, 1/173 (mukaddime).

<sup>43</sup> Suyûtî, *el-Bahru'llezî zehar*, 1/174 (mukaddime).

<sup>44</sup> Suyûtî, *el-Bahru'llezî zehar*, 1/173 (mukaddime); Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/504.

7- Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (ö. 1973), *Şerhu Elfiyyeti's-Suyûtî* adıyla şerh etmiştir.<sup>46</sup>

8- Nûrî Hasan el-Müsellâtî'nin *eş-Şerhu'l-vasît 'âlâ Elfiyyeti's-Suyûtî fî 'ilmi'l-hadîs*<sup>47</sup> isimli çalışması da son dönemde yapılan *Elfiyye* şerhlerinden biridir.

9- Muahhar dönem muhaddislerinden Muhammed b. Ali b. Âdem el-Etyûbî, *Elfiyye'yi İs'âfu zevî'l-vetar bi-şerhi nazmi'd-dürer fî ilmi'l-eser* adıyla *Elfiyye'yi* şerh etmiştir.<sup>48</sup>

10- Yine muahhar dönem âlimlerinden Muhammed b. el-Hasen b. Ahmed el-Hüdeym de *Elfiyye'yi, el-Câmi'u'l-muharrer 'alâ Nazmi'd-dürer* adıyla şerh etmiştir.<sup>49</sup>

Yukarıda *Elfiyye* üzerine yapılan şerh çalışmaları verilmiştir. Tüm bunlar, *Elfiyye'nin* hadis ilmi açısından taşıdığı değeri göstermektedir. Suyûtî'nin *Elfiyye'si* üzerine bu kadar şerh çalışması yapılmasının nedenleri arasında, *Elfiyye'nin* Irâkî'nin *Elfiyye'sine* göre daha akıcı olması, daha fazla hadis usûlü konularını ihtivâ etmesi ve Suyûtî'nin, İbnu's-Salâh ve Irâkî'nin izinden gitmeyip *Elfiyye'nin* tertibine müdahale etmiş olması gelmektedir. Bu özelliklerinden dolayı Suyûtî'nin *Elfiyye'si* de ulemânın dikkatini celbetmiş ve hadisçiler tarafından hüsnü kabul görmüştür.

### B-Literatürdeki yeri

Yukarıda hadis usûlüne dair zikredilen *Elfiyyelerin* neredeyse tamamı İbnu's-Salâh'ın *Ulûmu'l-hadîs'inin* manzûm bir yapıya dönüştürülmesinden ibarettir. Hiç şüphesiz İbnu's-Salâh'ın bu kadar merkezi bir konumda olmasının nedeni onun eserinin hadis usûlünde âdetâ bir başyapıt olarak kabul edilmesinden ileri gelmektedir. Bu bağlamda o, Medresetu'l-Eşrefiye'de öğrencileri-

<sup>45</sup> Suyûtî, *el-Bahru'llezî zehar*, 1/173 (mukaddime).

<sup>46</sup> Suyûtî, *el-Bahru'llezî zehar*, 1/174 (mukaddime).

<sup>47</sup> Nûrî Hasan Hâmid el-Musellâtî, *eş-Şerhu'l-vasît 'âlâ Elfiyyeti's-Suyûtî fî 'ilmi'l-hadîs* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2009).

<sup>48</sup> Suyûtî, *el-Bahru'llezî zehar*, 1/174 (mukaddime).

<sup>49</sup> el-Hüdeym, Muhammed b. el-Hasen b. Ahmed el-Ya'kûbî el-Mûrîtânî, *el-Câmi'u'l-muharrer 'alâ Nazmi'd-dürer: Şerhu Elfiyyeti's-Suyûtî fî mustalahi'l-hadîs*, thk. Ebû Muhammed b. Muhammed Hüseyin (Kâhire: Dâru't-Teysir lî'n-Neşr ve't-Tevzî', 2020).

ne üç buçuk yıl kadar eserini ders esnasında imlâ etmiştir. Eser, tamamlanunca hadisçiler tarafından hüsnü kabulle kabul edilmiş ve üzerine nazım, ihtisâr, istidrâk, iktisâr, muâraza ve nüket çalışmaları yapılmıştır.<sup>50</sup> *Elfiyye* türü eserler, mezkûr çalışmalardan nazımlaştırmanın kapsamına girmektedir.

Yukarıda hadis usûlüne dair telif edilen *Elfiyye* türü eserlerin isim ve müellifleri verilmişti. Bunlar arasında hadis usulünde mutlak olarak *Elfiyye* denildiğinde akla ilk geleni Irâkî'nin eseridir. Onun çalışması asıl kabul edilmiş, sonraki *Elfiyyeler* ise genellikle onun eseri göz önünde bulundurularak ortaya konulmuştur. Bu bakımdan Irâkî'nin *Elfiyye'si* orijinal bir çalışma olup Suyûtî'nin de ifade ettiği üzere *Elfiyyetu's-Suyûtî'nin* aslıdır. Nitekim Suyûtî, *Elfiyye'nin* 593. beyitinde *Elfiyye* hakkında şu bilgileri vermektedir: “Kendisiyle ıstılâhı öğreneceğin bir kitabı oku...Bu, bunun aslı ve İbn Salâh gibi”.<sup>51</sup> Ayrıca Suyûtî, *Elfiyye'sini* şerh etmiş olduğu *el-Bahrü'llezî zehar fi şerhi Elfiyyeti'l-eser* isimli eserinde, hadis ilmine dair bir *Elfiyye* nazmettiğini, buna *Nazmu'd-dürer fi ilmi'l-eser* adını verdiğini, *Elfiyye'nin* asıl kaynaklarının İbnu's-Salâh ve Irâkî'nin eserleri olduğunu, bununla birlikte birçok bilginin de ilave edildiğini vurgulamış ve *Elfiyye'nin* dilinin akıcılığına, gereksiz bilginin bulunmadığına vurgu yapmıştır.<sup>52</sup>

Öte yandan hadis ilmi bakımından Irâkî'nin Suyûtî'den daha üstün olduğu<sup>53</sup> da göz önünde bulundurulduğunda mesele vuzuha kavuşmuş olmaktadır. Bu bağlamda bir misâl olarak Suyûtî *Elfiyye'sinde*, fâsık veya yalanla töhmet altında bulunan bir kişinin hadisinin hasen derecesine kadar çıkabileceğini ileri sürmüştür.<sup>54</sup>

<sup>50</sup> İbn Hacer, *Nüzhe*, 39-40.

<sup>51</sup> Ebü'l-Fazl Celâluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyûtî, *Elfiyyetu's-Suyûtî fi mustalahi'l-hadîs*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Medîne-Kâhire: Dâru İbni'l-Kayyim-Dâru İbn Affân, 2004), 1/83.

<sup>52</sup> Suyûtî, *el-Bahrü'llezî zehar*, 1/223.

<sup>53</sup> Irâkî'nin hadisçiliği hakkında bk. Fehmi Baskale, *Zeynuddîn-i Irâkî'nin Hayatı, Eserleri ve Hadis İlmindeki Yeri* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 44-46.

<sup>54</sup> Suyûtî, *Elfiyye*, 1/32-33; Muhammed İbnu's-Şeyh el-Allâme Ali b. Âdem b. Mûsâ el-Vellevî el-Etyûbî, *Şerhu Elfiyyeti's-Suyûtî fi'l-hadîs el-müsemmâ Is'âfu zevi'l-vetar bi şerhi Nazmi'd-dürer fi 'ilmi'l-eser* (Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzi, 2013), 1/81.

İrâkî'nin *Elfiyye'* si her ne kadar asıl, açık ve net olması ve mesele hakkında ihtilâf olması hâlinde ulemânın görüşlerini vermesi bakımından üstün olsa da Suyûtî'nin *Elfiyye'* sinin üstün olduğu taraflar da az değildir. Bunları Suyûtî'nin de *Elfiyye'* nin girişinde ifade ettiği üzere üç maddeyle vermemiz mümkündür: 1- Cem': çok konuyu ihtivâ etmesi. 2- İcâz: İçerisinde gereksiz bilgilerin az bulunması. 3-İttisâk: Konu tertibinin daha iyi olması.

### C- Genel Özellikleri

*Elfiyye'* nin giriş kısmındaki ilk 5 beyite bakıldığında Suyûtî'nin hadis ilmine yaklaşımı ve *Elfiyye'* sinin özellikleri hakkında bilgi edinilebilir:

1 - اللَّهُ حَمْدِي وَإِلَيْهِ أَسْتَبِيدُ ... وَمَا يَتُوبُ فَعَلَيْهِ أَعْتَمِدُ

2 - ثُمَّ عَلَى نَبِيِّ مُحَمَّدٍ ... خَيْرُ صَلَاةٍ وَسَلَامٍ سَرْمَدٍ

3 - وَهَذِهِ أَلْفِيَّةٌ تَحْكِي الدُّرُزُ ... مِنْظُومَةٌ صَمَّنَتْهَا عِلْمُ الْأَنْزُرِ

4 - فَائِقَةٌ أَلْفِيَّةٌ الْعِرَاقِي ... فِي الْجَمْعِ وَالْإِيجَارِ وَأَتَسَاقِ

5<sup>55</sup> - وَاللَّهُ يُجْرِي سَابِغَ الْإِحْسَانِ ... لِيْ وَلَهُ وَلِدَوِي الْإِيمَانِ

Yukarıdaki beyitlerden görüldüğü üzere Suyûtî Yüce Allah'a hamd ve Hz. Peygamber'e salâttan sonra hadisleri, denizin dibinde bulunan ve ulaşılması zor olan incilere (dürer) benzetmiştir. Akabinde incilerin bulunup dizilmesi gibi kendisinin de hadis ilmine dair değerli bilgileri toplayıp güzel bir şekilde dizdiğini kaydetmiştir. Suyûtî'nin burada hadisleri inciye benzetmiş olması iki hususa dikkat çektiğini göstermektedir. İlki, hadislerin dinde son derece önemli bir yeri oldukları ve hüccet olduklarına işaret olabileceği gibi elde edilmesinin de zor olduğuna bir vurgudur. İkincisi ise incilerin toplanıp güzel bir şekilde dizilmesi gibi kendisinin de bu eseri tertip ettiğini, dolayısıyla eserin iç düzeninde bir kusurun bulunmadığını ifade etmek istemiştir.

Suyûtî devamında eserindeki mükemmelliği açıklama sadedinde kendi *Elfiyye'* sinin, cem', icâz ve ittisâk cihetlerinden İrâkî'nin eserinden üstün olduğunu söylemiş ve selefi İrâkî'ye duada bulunmayı da ihmal etmemiştir. Yukarıdaki ifadede de anlaşıldığı üzere *Elfiyyetu's-Suyûtî'* de İbnu's-Salâh ve

<sup>55</sup> Suyûtî, *Elfiyye*, 1/25.

İrâkî'nin eserlerinde bulunmayan birçok konu bulunmaktadır. Kezâ Suyûtî'nin eserinde konular daha düzenlidir. Bunun sebebi, İrâkî'nin *Elfiyye'* sini telif ederken İbnu's-Salâh'ın izinden giderek konu tertibine müdahalede bulunmamış olmasıdır. İbnu's-Salâh'ın, '*Ulûmu'l-hadîs* isimli eserini yaklaşık üç buçuk yıl gibi uzun bir süre zarfında öğrencilere imlâ yoluyla aktarması sebebiyle kitabın düzeni istenilen şekilde olmamıştır. Fakat bunu fark eden İbnu's-Salâh esere müdahale etmemiş, öğrencilerin anlamasını ön planda tutarak eserin tertibindeki kusuru başka bir yolla gidermeye çalışmıştır. Bunu da günümüzdeki *içindekiler* kısmı kabilinden kitabın girişinde 65 nevinin sıralamasını vererek telafi etmiştir.<sup>56</sup> İbnu's-Salâh'ın eserinin bu yönünü bilen Suyûtî ise birbiriyle daha çok irtibatı olan meseleleri, takdim-tehir yapmak suretiyle bir araya getirmiştir. Meselâ Suyûtî, *mürsel-i hafî* ile *el-mezîd fî muttasilî'l-esânîd* konularını aralarındaki benzerlik ve ilişkiden dolayı *tedlîs* bahsinden sonra zikretmiştir. Bu açıdan Suyûtî'nin eseri İrâkî'nin *Elfiyye'* sinden daha üstündür. Nitekim Suyûtî de eserinin üstün olduğu cihetleri *cem'*, *îcâz* ve *ittisâk'*la sınırlandırmış, mutlak bir üstünlük iddiasında bulunmamıştır.

Suyûtî'nin eserinin bir diğer özelliği ise îcâz gibi bir özelliğe sahip olmasıdır. Suyûtî'nin *Elfiyye'* si, İbnu's-Salâh'ın '*Ulûmu'l-hadîs* ve İrâkî'nin *Elfiyye'* sinde bulunmayan birçok konu ve nev'i ihtivâ etmekle birlikte beyit sayısı İrâkî'nin eserinden daha azdır. Bu da Suyûtî'nin ifade ettiği üzere *Elfiyye'* sinin gereksiz bilgi içermediğini ve daha özet ve kapalı bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir.

*Elfiyye'* nin telif tarihi ve özellikleri hakkında son 7 beyitinde de önemli birtakım bilgiler bulunmaktadır:

988 - نَطَّمْتُهَا فِي حُمْسَةِ الْأَيَّامِ ... بِقُدْرَةِ الْمُتَهَيِّبِينَ الْعُلَّامِ

989 - حَتَّمْتُهَا يَوْمَ الْحَمِيسِ الْعَاشِرِ ... يَا صَاحِبِ مِنْ شَهْرِ رَبِيعِ الْآخِرِ

990 - مِنْ عَامِ إِحْدَى وَتَمَانِينَ الَّتِي ... بَعْدَ تَمَامِنَا لِلْهَجْرَةِ

991 - نَطَّمْتُ بَدِيعَ الْوَصْفِ سَهْلًا خَلُو ... لَيْسَ بِهِ تَعَقُّدٌ أَوْ حَشْوٌ

<sup>56</sup> Ebû Amr Osman b. Abdîrrahman İbnu's-Salâh, *Ma'rifetu envâi ilmi'l-hadîs*, thk. Nurüddîn 'İtr (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2012), 7-11.

992 - فَاغْنِنِي بِمَا بِالْحَفِظِ وَالثَّقِيمِ ... وَخُصَّهَا بِالْفَضْلِ وَالثَّقِيمِ

993 - وَأَحْمَدُ اللَّهُ عَلَى الْإِكْمَالِ ... مُتَّصِمًا بِهِ بِكُلِّ حَالٍ

994<sup>57</sup> - مُصَلِّيًا عَلَى نَبِيِّ قَدْ أَمَّ ... مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ وَالرُّسُلِ حَتَّمْ

Mezkûr beyitlerde ifade edildiği üzere Suyûtî *Elfiyye'*yi 5 gün gibi kısa bir sürede yazmış, hicrî rebiulâhir ayının 10'unda 881 yılında bitirmiştir.<sup>58</sup> Bu bilgidен hareketle Suyûtî'nin günde 200 civarı beyit nazmettiği söylenebilir. Ayrıca o, eserini sonlandırırken de tehaddüs-i ni'met kabilinden<sup>59</sup> eserinin beş özelliğine tekrar dikkat çekmiştir. Daha çok üslupla alakalı olan bu hususlar şunlardır: **1-** Bedîu'l-vasf (meseleyi harika bir üslupla sunması). **2-** Sehl (anlaşılması kolay ve akıcı olması). **3-** Hulv (üslup ve muhteva bakımından hoş ve tatlı olması). **4-** Te'akkud (anlaşılmaya engel bir kapalılığı) bulunmaması. **5-** Haşv (gereksiz bilginin) bulunmaması. Suyûtî'nin *Elfiyye'*nin özelliğine dikkat çektiği bu hususiyetler tartışmaya açıktır. Zira o her ne kadar anlaşılmaya engel olan veya kapalı kalan bir yerin bulunmadığını söylese de bu kabilden birçok yer bulunmaktadır. Nitekim Suyûtî, bu eserini şerh etme ihtiyacı hissetmiş, başladığı bu şerhin sadece üçte biri kadarını tamamlayabilmiştir.<sup>60</sup>

Suyûtî'nin *Elfiyye'*sinin aslı, onun da ifade ettiği üzere Irâkî'nin *Elfiyye'*si ile İbnu's-Salâh'ın '*Ulûmu'l-hadis'* i olması<sup>61</sup> sebebiyle genellikle onların verdiği bilgileri göz önünde bulundurmıştır. Bununla birlikte, Suyûtî tamamen Irâkî'nin verdiği bilgileri ve onun *Elfiyye'*sinin sistematliğini takip etmemiştir. Nitekim Suyûtî, bazen ne İbnu's-Salâh ne de örnek almış olduğu Irâkî'nin zikretmemiş olduğu bazı konuları ve neveleri *Elfiyye'* sine ilâve etmiştir. Meselâ *Elfiyye'*nin giriş kısmında hadis ilminin tarifini, gayesini açıklamış, sened, sünen ve hadisin tariflerini vermiştir.<sup>62</sup>

<sup>57</sup> Suyûtî, *Elfiyye*, 1/124.

<sup>58</sup> Suyûtî, *Elfiyye*, 1/124.

<sup>59</sup> Suyûtî'nin bu hususta bir eseri bulunmaktadır. Bk. Ebü'l-Fazl Celâluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyûtî, *et-Tehaddüs bi ni'metillahi te'âlâ*, thk. Elizabeth Marie Sartin (el-Matbaatü'l-Arabiyye el-Hadîse, ts.).

<sup>60</sup> Bk. Mustafa b. Abdillâh Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kutub ve'l-fünûn*, thk. Şerafettin Yaltkaya (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, t.y.), 2/1963.

<sup>61</sup> Suyûtî, *Elfiyye*, 1/83.

<sup>62</sup> Suyûtî, *Elfiyye*, 1/25-26.

Suyûtî, mesele hakkında birden fazla görüş olması hâlinde bazen bunların hepsini nakletmeyip, çoğunluğun kavlini vermiştir. Yine *Elfiyye'*nin husûsî yönlerinden bir diğeri de konuya dair örneklerin, Irâkî'nin *Elfiyye'*sine nazaran daha az olmasıdır. Nitekim Suyûtî, *Elfiyye'*nin başında eserinin îcâz bir yapıya sahip olduğunu söylemiş,<sup>63</sup> *Elfiyye'*nin sonunda ise *leyse bihi haşvun* diyerek gereksiz bilgilerin bulunmadığını vurgulamıştır.<sup>64</sup>

*Elfiyye'*nin önemli özelliklerinden bir diğeri, İbnu's-Salâh ve Irâkî'nin eserleri yanında İbn Hacer'in *Nuhbetu'l-fiker* ve *Nüzhetü'n-nazar fî tavdîhi Nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser* isimli eserlerinden de önemli ölçüde yararlanmış olmasıdır. İleride detaylı bir şekilde zikredileceği üzere Suyûtî, genellikle İbn Hacer'in *Nüzhe'*de getirmiş olduğu yenilikler (ibtikâr)<sup>65</sup> hususunda ondan yararlanmıştı. Meselâ Suyûtî, İbn Hacer'in izinden giderek zayıf hadis türlerini zayıflığın şiddetine göre yeniden tertip etmiştir.<sup>66</sup>

## D-Elfiyye'nin Hadis Usûlü Açısından Tahlili

### 1-Şekil Yönünden Analizi

Irâkî'nin *Elfiyye'*sinin lafızları ve üslubu Suyûtî'nin *Elfiyye'*sine göre daha kolay ve basittir. Nitekim yukarıda zikredildiği üzere Suyûtî kendisi de *Elfiyye'*sinin îcâz özelliğine dikkat çekmişti. Üstelik o, İbnu's-Salâh ve Irâkî'nin vermiş olduğu birçok bilgi ve örneği nakletmemesinin yanında, *Elfiyye'*ye yirmiye yakın konu da ilave etmiştir. Tüm bunların yanısıra *Elfiyye'*nin beyit sayısının, Irâkî'nin *Elfiyye'*sine göre daha az olması, bu kapalılığı daha da artırmış ve basitliği engellemiştir. Nitekim Suyûtî'nin eserinde 985, Irâkî'nin *Elfiyye'*sinde ise 1002 beyit mevcuttur.<sup>67</sup>

Irâkî ve Suyûtî'nin *Elfiyye'*leri recez bahriyle manzûm bir forma sokulmuştur.<sup>68</sup> Şekil olarak incelendiğinde Irâkî'nin eserine göre daha vecîz olduğu görülmektedir. *Elfiyye'*de görünüş itibariyle en çok dikkat çeken hususların

<sup>63</sup> Suyûtî, *Elfiyye*, 1/25.

<sup>64</sup> Suyûtî, *Elfiyye*, 1/124.

<sup>65</sup> İbn Hacer'in bu yöndeki iddiası için bk. İbn Hacer, *Nüzhe*, 40.

<sup>66</sup> Suyûtî, *Elfiyye*, 1/52.

<sup>67</sup> Çiçek ise *Elfiyyetu's-Suyûtî'*de 994 beyit bulunduğunu ileri sürmüştür. Bk. Çiçek, *Hadis Usûlü Literatüründe Manzûmeler*, 64.

<sup>68</sup> el-Hüveyyî, *Eksal-emel*, 45.



başında eserin tertibi gelmektedir. Nitekim Suyûtî kendisi de *Elfiyye*'nin başında "Bu *Elfiyye*, Irâkî'nin *Elfiyye*'sinden üstündür... Cem', îcâz ve ittisâkta"<sup>69</sup> diyerek bu hususa dikkat çekmiştir. Mezkûr beyitteki *ittisâktan* maksat eserin tertibidir. Suyûtî, İbnu's-Salâh'ın izinden giden ve onun '*Ulûmu'l-hadîs*'teki tertibini aynen muhafaza eden Irâkî'nin aksine kendisi bazı konular arasındaki irtibatı göz önünde bulundurarak nevilerin yerlerini değiştirmiştir. Bunu yaparken de hadis usûlündeki yaygın tertibin yerine yeni bir tertip getiren İbn Hacer'den<sup>70</sup> de istifade etmiştir.<sup>71</sup>

*Elfiyye*'deki tertip farklılığına örnek vermek gerekirse Suyûtî konular arasında irtibat olması için İbnu's-Salâh'ın eserinde *merfû*, *mevûkûf* ve *maktûdan* önce yer alan muttasıl nevini,<sup>72</sup> bu konulardan sonra gelen *munkatı*, *mu'dal* ve *mürsel* bahisleriyle birlikte ele almıştır.<sup>73</sup> Kezâ İbnu's-Salâh'ın eserinde 37 ve 38. neviler olan *el-Mezîd fî muttasili'l-esânîd* ile *el-Mürselü'l-hafî* konuları,<sup>74</sup> *Elfiyye*'de *tedlîs* neviyle olan alakasından dolayı ondan sonra 15. nevi olarak zikredilmiştir.<sup>75</sup> Suyûtî, *Ulûmu'l-hadîs*'te 17. sıradaki *el-efrâd* konusunu,<sup>76</sup> iki konu öne alarak *metrûk* bahsinden sonraya koymuştur.<sup>77</sup> Yine o, '*Ulûmu'l-hadîs*'te 30-31. sıralarda yer alan *garîb*, *azîz*, *meşhûr* ve *mütevâtir* bahislerini,<sup>78</sup> biraz daha öne alarak *el-efrâd* bahsinin akabine yerleştirmiştir.<sup>79</sup>

Suyûtî'nin *Elfiyye*'sindeki tertibe yönelik düzeltme ve müdahalelerini daha fazla örneklendirmek mümkündür. Meselâ İbnu's-Salâh'ın *müdreç* ve *mevzû* türlerinden sonra zikrettiği *maklûb*,<sup>80</sup> *Elfiyye*'de *müdreçin* önüne alınmıştır.<sup>81</sup> Kezâ *Elfiyye*'de *garîbu'l-hadîs* ile *müselâsin* yeri değiştirilerek *müselâ* öne

<sup>69</sup> Suyûtî, *Elfiyye*, 1/25.

<sup>70</sup> Bk. İbn Hacer, *Nüzhe*, 40.

<sup>71</sup> Suyûtî, *Elfiyye*, 1/35, 43.

<sup>72</sup> İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 44-47.

<sup>73</sup> Suyûtî, *Elfiyye*, 1/38.

<sup>74</sup> İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 286-291.

<sup>75</sup> Suyûtî, *Elfiyye*, 1/42.

<sup>76</sup> İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 88-89.

<sup>77</sup> Suyûtî, *Elfiyye*, 1/43.

<sup>78</sup> İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 265-272.

<sup>79</sup> Suyûtî, *Elfiyye*, 1/44.

<sup>80</sup> İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 101-102.

<sup>81</sup> Suyûtî, *Elfiyye*, 1/49.

alınmıştır.<sup>82</sup> Aynı durum *musahhaf-muharref* ile *en-nâsîh-mensûh* için de söz konusu olmuş, *musahhaf-muharref* bahsi öne alınmıştır.<sup>83</sup> Kezâ Suyûtî, 'Ulûmu'l-hadîs'te 60. nevi olan *târîh* nevini en sona bırakmış<sup>84</sup> ve kitabın son bahislerinden olan *evtânû'r-ruvât* konusunu *mevâlî* başlığının önüne almıştır.<sup>85</sup> Bu bağlamda *Elfiyye* ile iki temel kaynağının konu başlığı karşılaştırmasına dair tablo makalenin sonunda *Ek'*te verilmiştir.

Suyûtî'nin *Elfiyye'*deki bu düzenlemeleri incelendiğinde bunların birçoğunda İbn Hacer'den yararlandığı görülmektedir. Meselâ Suyûtî, İbnu's-Salâh'tan farklı olarak *hâtîme* başlığı altında zayıf hadis çeşitlerini zikrettikten sonra zayıflığı şiddetli olandan hafif olana doğru bir sıralamaya koyulmuştur. Buna göre sıralama şu şekildedir: Mevzû, Metrûk, Münker, Muall, Müdrec, Maklûb, Muzdarib.<sup>86</sup> Suyûtî, bu sıralamayı İbn Hacer'in *Nuhbe* ve *Nüzhe'*sinden almış, fakat buna herhangi bir işarette bulunmamıştır.<sup>87</sup>

## 2-Muhteva Yönünden Analizi

### a-Muhtevası

*Elfiyye*, muhteva olarak genel itibariyle İbnu's-Salâh ve Irâkî'nin eserleriyle benzerlik gösterse de Suyûtî'nin ona ilâve ettiği birçok konu bulunmaktadır. Meselâ o, *Elfiyye'*nin giriş kısmında İbnu's-Salâh'ın 'Ulûmu'l-hadîs ile Irâkî'nin *Elfiyye'*sinden farklı olarak, hadis ilminin tarifini, amacını ele almış ve sened, isnâd ve metin kavramlarının ifade ettikleri manaya işaret etmiştir.<sup>88</sup> Kezâ Suyûtî *esahhu'l-esânîd* meselesi hakkında ondan fazla görüş nakledildiğini söyledikten sonra bunların büyük kısmına yer vererek *Elfiyye'*ye ilâve etmiştir.<sup>89</sup>

<sup>82</sup> Suyûtî, *Elfiyye*, 1/85.

<sup>83</sup> Suyûtî, *Elfiyye*, 1/86-87.

<sup>84</sup> Suyûtî, *Elfiyye*, 1/121-124.

<sup>85</sup> Bk. İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 400-408.

<sup>86</sup> Suyûtî, *Elfiyye*, 1/52.

<sup>87</sup> İbn Hacer, *Nüzhe*, 87-95.

<sup>88</sup> Suyûtî, *Elfiyye*, 1/25-26; Suyûtî'nin aynı yöntemi, *Elfiyye'*den önce telif ettiği olduğu *Tedrîb*'te de takip ettiği görülmektedir. Bk. Ebü'l-Fazl Celâluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyûtî, *Tedrîbü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevâvî*, thk. Muhammed Avvâme (Cidde: Dârü'l-Yüsür / Dârü'l-Minhâc, 2016), 2/9-37.

<sup>89</sup> Suyûtî, *Elfiyye*, 1/27-28.

*Elfiyye'* de dikkat çeken hususlardan biri *mes'ele* adıyla açılan başlıklardır. Suyûtî bu başlık altında genellikle İbnu's-Salâh'ın *tefrîât* veya *fevâid mühimme* olarak isimlendirdiği konuları zikretmektedir. Fakat bu gibi yerlerde İbnu's-Salâh'ın verdiği bilgilere ilâvede bulunmaktadır. Meselâ İbnu's-Salâh ilk defa sahih hadislerin bir kısmını toplayan Buhârî ve Müslim'e yer verirken,<sup>90</sup> Suyûtî önce hadisleri ilk defa sistemli olarak toplamaya başlayan Zührî'ye (ö. 124/742) değinmiş, akabinde İbn Cüreyc (ö. 150/767), Ma'mer (ö. 153/770), Mâlik (ö. 179/795), Abdullah b. el-Mübârek (ö. 181/797) ve Hüseyim (ö. 183/799) gibi ilk musanniflerin hadisleri konu konu topladıklarını kaydetmiştir. Suyûtî üçüncü aşamada ise İbnu's-Salâh'ın değindiği hususları ele almıştır.<sup>91</sup>

Suyûtî *hasen* nevinin sonunda da *mes'ele* başlığı altında Tirmizî'nin *hasen* kavramını sahihle birlikte kullandığını ve buradaki *hasenle* lügat manasını kastedtiğini belirtmiş, devamında diğer görüşleri de *kîle* formuyla tek tek nakletmiştir.<sup>92</sup> İbnu's-Salâh da Tirmizî'nin bu özelliğine değinmiş fakat Tirmizî'nin eserindeki bu kullanımın nüsha farklılıklarından kaynaklandığına işaret etmiştir.<sup>93</sup>

*Elfiyye'* de Suyûtî'nin başvurduğu yöntemlerden biri de *hâtîme* başlığı altında İbnu's-Salâh ve Irâkî'nin eserlerine birtakım ilâvelerde bulunmasıdır. Meselâ *hâtîme* başlığı altında, bir musanneften bir metnin alınması veya nakledilebilmesi için onun bir asla arz edilmesi (mukâbele) gerektiğine değinmiştir.<sup>94</sup> Bu hususta başka bir örnek olarak Suyûtî, İbnu's-Salâh'tan farklı olarak *hâtîme* başlığı altında zayıf hadis çeşitlerini zikrettikten sonra zayıflığı şiddetliden hafife doğru bir sıralama yapmıştır. Buna göre sıralama şu şekildedir: Mevzû, Metrûk, Münker, Muall, Müdrec, Maklûb, Muzdarib.<sup>95</sup> Yukarıda ifade

<sup>90</sup> İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 17-18; Irâkî de *Elfiyye'*sinde İbnu's-Salâh'ın izinden giderek sadece en sahih hadis kitaplarına değinmiştir. Bk. Sehâvî, *Feth*, 1/46-59 (mukaddime).

<sup>91</sup> Suyûtî, *Elfiyye*, 1/29-32.

<sup>92</sup> Suyûtî, *Elfiyye*, 1/34.

<sup>93</sup> İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 36.

<sup>94</sup> Suyûtî, *Elfiyye*, 1/32.

<sup>95</sup> Suyûtî, *Elfiyye*, 1/52.

edildiği üzere Suyûtî, bu sıralamayı İbn Hacer'in *Nuhbe* ve *Nüzhe*'sinden almış, fakat bunu herhangi bir şekilde belirtmemiştir.<sup>96</sup>

*Elfiyye*'de Suyûtî'nin takip ettiği yönteme bakıldığında genellikle onun, mesele hakkında yaygın olan genel kanaati verdiği görülmektedir. Meselâ *Hasen* bahsine "Onun tarifi hususunda kabul edilen..." şeklinde bir ifadeyle başlayarak genel görüşe yer vermiştir.<sup>97</sup> Suyûtî, bir mesele hakkında cumhurun görüşünü verirken veya tercih ederken *el-esah*,<sup>98</sup> *el-mürtezâ*,<sup>99</sup> *el-ezhar*,<sup>100</sup> *el-ercah*,<sup>101</sup> *el-ekserûn*,<sup>102</sup> *el-cumhûr*,<sup>103</sup> *fi'l-akvâ*<sup>104</sup> ve *evlâ*<sup>105</sup> ifadelerini hadisçilerin ilgili konu hakkındaki genel kanaatine yer vermiştir.

Suyûtî, zayıf olarak kabul ettiği görüşleri ise *kîle* sığasıyla vermiştir. Meselâ sika kimselerden bir hadisin hem merfû hem mevkûf veya bir tarikten muttasıl bir diğer tarikten mürsel olarak gelmesi durumunda Suyûtî, ref' ve ittisâl şekillerinin tercih edileceğini ifade etmiş ve diğer görüşleri de mezkûr sığayla nakletmiştir.<sup>106</sup>

Bir diğer husus ise Suyûtî, *Elfiyye*'de kendi kişisel görüşlerini *indî* gibi ifadelerle vermiştir.<sup>107</sup> Meselâ bir hadisteki garîb kelimenin açıklaması olarak hadise derc edilen bir ilavenin kendisine göre haram olmadığını kaydetmiş-

<sup>96</sup> İbn Hacer, *Nüzhe*, 87-95; Asrımızda yapılan bazı çalışmalarda da benzeri bir durum göze çarpmaktadır. Zira İbn Hacer'in eseri, hadisçiler arasında meşhur olmuş ve daima müracaat edilen bir kitap olmuştur. Eserin bu özelliğinden dolayı birçok şerh ve hâşiye çalışmasına konu olmuş ve okunup ezberletilmesinin kolaylaştırılması için nazım haline getirilmiştir. Bk. Nurullah Agitoğlu, "Hadis Usûlü Konularına Dair Bir Risale: Muhammed Nurullah Seyda'nın "es-Sahîfetü's-sâlise fi Usûli'l-Hadis"i", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2016/2, 7/14, s.7-22.

<sup>97</sup> Suyûtî, *Elfiyye*, 1/32.

<sup>98</sup> Suyûtî, *Elfiyye*, 1/55, 56, 62, 63, 65, 66, 76.

<sup>99</sup> Suyûtî, *Elfiyye*, 1/32, 41, 61.

<sup>100</sup> Suyûtî, *Elfiyye*, 1/54.

<sup>101</sup> Suyûtî, *Elfiyye*, 1/56, 61.

<sup>102</sup> Suyûtî, *Elfiyye*, 1/60, 73, 74.

<sup>103</sup> Suyûtî, *Elfiyye*, 1/73, 76.

<sup>104</sup> Suyûtî, *Elfiyye*, 1/64, 74.

<sup>105</sup> Suyûtî, *Elfiyye*, 1/76.

<sup>106</sup> Suyûtî, *Elfiyye*, 1/39-40; Diğer örnekler için bk. Suyûtî, *Elfiyye*, 1/40, 41, 46, 61, 63, 66, 67, 69, 77.

<sup>107</sup> Suyûtî, *Elfiyye*, 1/64.

tir.<sup>108</sup> Nitekim uygulamaya bakıldığında bazı büyük muhaddislerin de hadislerdeki garîb lafızları izah ettikleri görülmektedir. Bunun en meşhur örneği Hz. Peygamber'in Hirâ'da ibadet ettiğine dair vârid olan hadistir. Zira ilgili hadiste geçen *tehannüs* kelimesi Zührî tarafından "vehüve et-teabbud" şeklinde açıklanmış, böylece Zührî'nin tefsiri sehven hadisin metnine derc edilmiştir.<sup>109</sup>

Diğer taraftan *Elfiyye*, Suyûtî'nin bazı eserlerinin yazılış kronolojisi hakkında da bilgi vermektedir. Nitekim o, esahhu'l-esânîd bahsinde *şerhû* diyerek *Tedrîbu'r-râvî bi şerhi Takrîbi'n-Nevâvî* adlı Takrîb şerhine işaret etmiş ve *esahhu'l-esânîd* hususunda ileri sürülen görüşlere etraflı bir şekilde orada yer verdiğini kaydetmiştir.<sup>110</sup> Kezâ Suyûtî *el-Kavlu'l-hasen* ile *el-Kavlu'l-hasen fi'z-zebbi ani's-sünen* eserine<sup>111</sup> ve garîbu'l-hadîs bahsinde de *ed-Dürri'n-nesîr fi telhisi Nihâyeti İbn el-Esîr* kitabına atıfta bulunmuştur.<sup>112</sup>

Bu eserinde Suyûtî genel itibariyle hadis usulündeki yaygın kanaati benimsese de zaman zaman farklı görüşler de ileri sürmüştür. Meselâ o, *hasen li gayrihi* seviyesine yükselebilecek ve kusuru giderilebilecek hususları zikrederken bunlar arasında genel kabule ters hususları da zikretmiştir. Bu bağlamda o, bir hadisin zayıflık sebebi, râvîsinin fısķı veya yalanla töhmet altında olması hâlinde de nekâretten kurtulup *hasen* derecesine ulaşacağını ileri sürmüştür.<sup>113</sup>

*Elfiyye*'nin hangi grup için yazıldığı meselesine bakılacak olursa bu hususta 992. beyit bazı işaretler sunmaktadır:

992 - فَأَعْنِ بِمَا بِالْحُفْظِ وَالتَّفْهِيمِ ... وَحُصَّهَا بِالْفَضْلِ وَالتَّقْدِيمِ<sup>114</sup>

<sup>108</sup> Suyûtî, *Elfiyye*, 1/50.

<sup>109</sup> el-Etyûbî, *İs'âfu zevi'l-vetar*, 1/340.

<sup>110</sup> Suyûtî, *Elfiyye*, 1/29; Suyûtî, başka bir yerde ise *Tedrîb'e* "şerhunâ" ifadesiyle atıfta bulunmuştur. Bk. Suyûtî, *Elfiyye*, 1/56.

<sup>111</sup> Suyûtî, *Elfiyye*, 1/52.

<sup>112</sup> Suyûtî, *Elfiyye*, 1/86.

<sup>113</sup> Suyûtî, *Elfiyye*, 1/32-33; el-Etyûbî, *İs'âfu zevi'l-vetar*, 2013, 1/81; Fısķ ve mezkûr kusurların telafi edilemeyeceği hususunda bk. Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, thk. Hemmâm Abdürrahîm Saîd (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1987), 2/609.

<sup>114</sup> Suyûtî, *Elfiyye*, 1/124.

Suyûtî, bu beyitte “Ezberlemek ve iyice anlamak/anlatmak suretiyle ona gerekli önemi göster...Onun üstünlüğünü kabul et ve diğerlerine takdim et” diyerek aslında bu eserin mübtedilere yönelik nazmedildiğini îmâ etmiştir. Zira ezberlemek ile iyice anlamak/anlatmak ilk olarak mübtedilerin dikkat etmesi gereken hususlardandır. *Tefhûm* aynı zamanda *müntehi/müsnidi* de ilgilendirmektedir. Bu itibarla müsnid, *Elfiyye* sayesinde konuları daha iyi hatırlamış ve anlamış olmaktadır. Nitekim Irâkî'nin *Elfiyye*'sinin adında da *tebsira* ve *tezkira* kelimeleri bulunmaktadır. Buradaki *tebsiradan* maksat, mübtedînin konuyu güzel kavramasını sağlamak, *tezkiradan* murad ise müsnid veya yukarı derecede olan bir muhaddise konuları hatırlatmaktır.<sup>115</sup>

### b-Kaynakları

*Elfiyye*'nin temel iki kaynağı bulunmaktadır. Bunlar Suyûtî'nin de belirttiği üzere İbnu's-Salâh'ın '*Ulûmu'l-hadîs*'i ile Irâkî'nin *Elfiyye*'sidir. Nitekim Suyûtî bu hususta *Elfiyye*'nin 593. beyitinde şöyle demektedir: “Kendisiyle ıstılâhı öğreneceğin bir kitabı oku...Bu, bunun aslı ve İbn Salâh gibi”.<sup>116</sup> Yine Suyûtî *el-Mu'telif ve'l-Muhtelif* bahsinde örnekleri vermeye başlarken “işte bunlar bazı ilâvelerle birlikte İbnu's-Salâh'ın ihtisâr ettiği örneklerdir” diyerek<sup>117</sup> asıl kaynağının İbnu's-Salâh olduğuna işaret etmiştir. Suyûtî, İbnu's-Salâh'ın ilgili mesele hakkındaki görüşünü verirken genellikle onun adını zikretmiş,<sup>118</sup> Irâkî gibi<sup>119</sup> İbnu's-Salâh'ı *şeyh* lakabıyla anmamıştır. Kendi görüşünü ise *indî* gibi ifadelerle vermiştir.<sup>120</sup>

Suyûtî, İbnu's-Salâh ve Irâkî dışında Nevevî (ö. 676/1277),<sup>121</sup> Zerkeşî (ö. 794/1392)<sup>122</sup> ve İbn Hacer (ö. 852/1449)<sup>123</sup> gibi muhaddislerden yararlanmış-

<sup>115</sup> Sehâvî, *Feth*, 1/15.

<sup>116</sup> Suyûtî, *Elfiyye*, 1/83.

<sup>117</sup> Suyûtî, *Elfiyye*, 1/105.

<sup>118</sup> Meselâ bk. Suyûtî, *Elfiyye*, 1/26, 31, 36, 47, 62, 105.

<sup>119</sup> Meselâ bk. Ebu'l-Fazl Zeynuddîn Abdurrahîm b. el-Hüseyin Irâkî, *Elfiyyetu'l-İrâkî el-müsemmât bi et-Tebşira ve't-tezkira fî ulûmi'l-hadîs*, thk. el-Arabî ed-Dâiz el-Firyâtî (Riyâd: Mektebetu Dâri'l-Minhâc, 2007), 103, 104, 109; Bu hususta ayrıca bk. Baskale, *Zeynuddîn-i Irâkî'nin Hayatı, Eserleri ve Hadis İlmindeki Yeri*, 49.

<sup>120</sup> Suyûtî, *Elfiyye*, 1/64.

<sup>121</sup> Suyûtî, *Elfiyye*, 1/27, 30, 38, 56.

<sup>122</sup> Suyûtî, *Elfiyye*, 1/49.

<sup>123</sup> Suyûtî, *Elfiyye*, 1/35, 43.

tır. Burada şu husus da kaydedilmelidir ki Suyûtî, İbn Hacer'in adını zikretmeksizin, sâhibu'n-Nuhbe ve en-Nuhbe ifadeleriyle ona işarette bulunmuştur. Ayrıca Suyûtî her ne kadar İbn Hacer'in adını vermemiş ve onun nadiren işarette bulunmuş olsa da gerek *Elfiyye'*ye eklediği birçok konuda gerekse de *Elfiyye'*nin tertibinde zaman zaman ondan etkilendiği görülmektedir.

Suyûtî'nin asıl kaynaklarından biri olan Irâkî'nin *Elfiyye'*sinde İbnu's-Salâh'ın eserinde olduğu gibi 65 nevi bulunurken yukarıda zikredildiği üzere Suyûtî bu sayıya 17 nevi daha ilave etmiştir.

### 3-Elfiyye ve 'Ulûmu'l-hadîs Karşılaştırması

Yukarıda belirtildiği üzere *Elfiyye'*nin temel kaynakları 'Ulûmu'l-hadîs ile Irâkî'nin *Elfiyye'*sidir.<sup>124</sup> Bu itibarla tabîi olarak birçok konunun aynı ve benzer olması son derece doğal ve beklenen bir husustur. Bunun yanı sıra İbnu's-Salâh ile Suyûtî'nin eserleri mukâyese edildiğinde aralarında bazı farklılıkların olduğu dikkat çekmektedir. Meselâ Suyûtî, İbnu's-Salâh ve Irâkî'nin ele almadığı birçok konuyu müstakil olarak *Elfiyye'*sinde incelemiştir. Suyûtî'nin Irâkî ve İbnu's-Salâh'a ilâve olarak verdiği hadis usûlü neveleri şunlardır:

Suyûtî'nin Elfiyye'ye Eklediği Neviler	
İsim ve Künyelerle İlgili Neviler	Diğer Neviler
Men ittifekat künyetuhu me'a ismihi	Haddu'l-hadis ve eksâmuhu
Men ittifekat künyetuhu me'a ismi ebîhi	Esbâbu'l-hadis
Men vâfeka ismuhu künyete ebîhi	Rivâyetu's-sahâbe 'ani't-tâbiîn 'ani's-sahâbe
Men vâfekat künyetuhu künyete zevcetihî	Men ravâ 'an şeyhin sümme ravâ 'anhu bi vâsita
Men vâfeka ismuhu isme ebîhi	Men lem yervi illâ hadîsen vâhiden
Men vâfeka ismuhu isme şeyhihi ve şeyhi şeyhihi	Men lem yervi illâ 'an vâhid
Men vâfeka ismu ebîhi isme şeyhihi	Men üsnide 'anhu mine's-sahâbeti'ilezîne mâtû fi hayâtihi sallallahu aleyhi ve sellem
Men vâfeka ismu şeyhihi isme'r-râvi anhu	
Men vâfeka ismuhu nisebehu	
Men kâne ismuhu bi sûreti lafzî'n-niseb	

### Suyûtî'nin Elfiyye'ye Eklediği Neviler

<sup>124</sup> Suyûtî, *Elfiyye*, 1/83.

Suyûtî, yukarıdaki ilâvelerden *İsim ve Künyelerle İlgili Neviler* başlığı altında yer alan 10 neviyi, *Elfiyye*'de "Envâun aşeretün mine'l-esmâ ve'l-künâ mezîdetün alâ İbni's-Salâh ve'l-Elfiyye" başlığı altında maddeler hâlinde zikretmiştir.<sup>125</sup> Bu ilâvelerden *esbâbu'l-hadîs* hakkında Suyûtî'nin müstakil eser yazmış olmasının,<sup>126</sup> böyle bir başlık<sup>127</sup> tahsis etmesinde etkili olduğu söylenebilir. Suyûtî'nin diğer ilâvelerin büyük kısmını İbn Hacer'in *Nuhbe* ve *Nüzhe*'sinden aldığı tekrar kaydedilmelidir.

Tertip açısından da iki eser arasında önemli farklılıklar bulunmaktadır. Meselâ '*Ulûmu'l-hadîs*'te *muallak*, sahîh hadisın devamında yer alan *fevâid mühimme* içerisinde içerisinde bulunurken,<sup>128</sup> *Elfiyye*'de ayrı bir nevi olmuştur.<sup>129</sup> İbnu's-Salâh'ın *mu'dal* hadis türünün sonunda yer alan *tefrîât* başlığı altında yer verdiği *muanan isnâd*,<sup>130</sup> *Elfiyye*'de müstakil bir başlık olarak muallaktan sonra, tedlîsten önce yer almıştır.<sup>131</sup> Kezâ Suyûtî, *garîbu'l-hadîs* ile *müselelin* yerini değiştirerek *müseleli* öne almıştır.<sup>132</sup> Ayrıca Suyûtî, İbnu's-Salâh'ın eserinde müstakil başlık altında değil de *men tukbelu rivâyetuhu ve men tureddu* başlığı altında yer alan ta'dîl ve tecrîh lafızlarını,<sup>133</sup> müstakil başlık altında incelemiştir.<sup>134</sup> *Şâz-mahfûz* ve *münker-ma'rûf* bahislerinde İbn Hacer'den istifade eden Suyûtî, "terk edilmiş hadis manasında" daha çok İbn Hacer tarafından kullanılan *metrûk* kavramına yer vermiş ve *Elfiyye*'sine ilave etmiştir.<sup>135</sup>

Suyûtî'nin farklı bir tertip takip etmesinde İbn Hacer'in önemli bir rolü bulunmaktadır. Meselâ İbnu's-Salâh'ın sadece *şâz* kavramını kullanmasına

<sup>125</sup> Suyûtî, *Elfiyye*, 1/103-104.

<sup>126</sup> Ebü'l-Fazl Celâluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyûtî, *el-Luma' fi esbâbi'l-hadîs*, thk. Gıyâs Abdullatîf Dahdûh (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 2004).

<sup>127</sup> Suyûtî, *Elfiyye*, 1/89.

<sup>128</sup> İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 24; İbnu's-Salâh *mudal* hadis başlığı altında de muallaka değinmiştir. Bk. İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 67.

<sup>129</sup> Suyûtî, *Elfiyye*, 1/40.

<sup>130</sup> İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 61.

<sup>131</sup> Suyûtî, *Elfiyye*, 1/40.

<sup>132</sup> Suyûtî, *Elfiyye*, 1/85.

<sup>133</sup> İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 122-126.

<sup>134</sup> Suyûtî, *Elfiyye*, 1/57-59.

<sup>135</sup> Suyûtî, *Elfiyye*, 1/43.



rağmen,<sup>136</sup> Suyûtî, İbn Hacer gibi *eş-şâz ve'l-mahfûz* şeklinde konuyu ele almış<sup>137</sup> ve İbn Hacer'in *Nüzhe'*deki tarifine yer vermiştir.<sup>138</sup> Nitekim Suyûtî bir sonraki konuyu da İbn Hacer gibi *el-Münker ve'l-ma'rûf* olarak incelemiş ve *Nuhbe* diyerek kaynağa atıfta bulunmuştur.<sup>139</sup> Yine *mevzû hadis* bahsinde *Nuhbe* veya *Nüzhe'*nin adını zikretmeksizin İbn Hacer'in *Nüzhe'*sinden alıntı yapmıştır.<sup>140</sup> Bir başka misâl olarak Suyûtî, eş-Şeyh Ebû Muhammed'in (Cüveynî'yi (ö. 478/1085) kastediyor) kasden Hz. Peygamber adına yalan uydu-  
ran kimsenin küfrüne hükmettiğini kaydetmiştir.<sup>141</sup> Suyûtî, bu bilgiyi *Nüzhe'*den almış<sup>142</sup> olmasına rağmen kaynağa dair herhangi bir bilgi sunmamıştır. Suyûtî bazı konularda İbnu's-Salâh'ın eksik bıraktığı hususları *Nüzhe'*den tamamlama yoluna gittiği görülmektedir. Meselâ sahabî ve tâbiînin tariflerini *Nüzhe'*den almıştır.<sup>143</sup>

Suyûtî'nin İbn Hacer'de istifadesi sadece eserin tertibiyle sınırlı değildir. Bunun dışında o, İbn Hacer'in vazetmiş olduğu bir kâideye de yer vermiş ve İbn Hacer'e herhangi bir atıfta bulunmamıştır. *Nüzhe'*de İbn Hacer'in de dile getirdiği kâide<sup>144</sup> *Elfiyye'*de şu şekilde yer almıştır: "Bazen, altta olana, onu üsttekine denk hâle getirecek veya onun üstüne çıkaracak birtakım hususlar âriz olur".<sup>145</sup>

Suyûtî, mütâbeât ve şevâhid kavramları hakkında, İbnu's-Salâh'a göre bir hadis metninin, aynı lafızla başka bir tarikten gelmesinin mütâbî, manasıyla vârid olmasının ise şâhid olacağını kaydettikten sonra bunun aksinin de vuku bulduğuna işaret ederek<sup>146</sup> aslında İbn Hacer'in *Nüzhe'*deki kanaatine<sup>147</sup> dikkat çekmek istemiştir.

<sup>136</sup> İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 76.

<sup>137</sup> Suyûtî, *Elfiyye*, 1/43.

<sup>138</sup> İbn Hacer, *Nüzhe*, 71.

<sup>139</sup> Suyûtî, *Elfiyye*, 1/43.

<sup>140</sup> Bk. İbn Hacer, *Nüzhe*, 90-91.

<sup>141</sup> Suyûtî, *Elfiyye*, 1/52.

<sup>142</sup> İbn Hacer, *Nüzhe*, 91.

<sup>143</sup> Bk. İbn Hacer, *Nüzhe*, 111-113; Suyûtî, *Elfiyye*, 1/89.

<sup>144</sup> İbn Hacer, *Nüzhe*, 65.

<sup>145</sup> Suyûtî, *Elfiyye*, 1/30.

<sup>146</sup> Suyûtî, *Elfiyye*, 1/46.

<sup>147</sup> Bk. İbn Hacer, *Nüzhe*, 73-75.

## Sonuç

İlk örnekleri mensûr bir yapıya sahip olan hadis usûlü çalışmaları arasında özellikle hicrî dördüncü asırla birlikte manzûm eserler de görülmeye başlanmıştır. Bunların bir kısmı beyit sayısı az manzûmelerken bazısı ise *Elfiyye*'ler gibi ortalama bin beyitten meydana gelen şiirleştirme çalışmalarıdır. Hadis usulüne dair *Elfiyye*'ler incelendiğinde bunların hemen hemen tamamının İbnu's-Salâh'ın bir ihtisârı ve şiirleştirilmiş versiyonu olduğu görülmektedir. Zira İbnu's-Salâh'ın '*Ulumû'l-hadîs*'i hadis usûlü alanında telif edilen sonraki çalışmaları etkilemiş ve mezkûr eser üzerine geniş bir literatürün doğmasına vesile olmuştur. Şüphesiz '*Ulûmu'l-hadîs* üzerine yapılan çalışmalardan biri de *Elfiyye* olarak adlandırılan şiirleştirme çalışmalarıdır. Mezkûr kitap üzerine yapılan en meşhûr *Elfiyye* Irâkî'ye aittir. Nitekim bu *Elfiyye* üzerine birçok çalışma yapılmıştır. Hadis usûlüne dair telif edilen *Elfiyyeler*den biri de Suyûtî'ye aittir. Onun *Nazmü'd-dürer fî 'ilmi'l-eser* isimli *Elfiyyesi* hadis usûlü açısından önemli bir çalışmadır. *Nazmü'd-dürer*, Suyûtî'nin müstakil olarak telif ettiği bir *Elfiyye* olmayıp, tıpkı Irâkî'nin *Elfiyye*'si gibi İbnu's-Salâh'ın '*Ulûmu'l-hadîs* isimli hadis usûlü eserinin nazımlaştırılmış hâlidir.

Suyûtî'nin de ifade ettiği üzere *Elfiyye*'de üç husus ön plana çıkmaktadır. Bunlar, *cem'*, *îcâz* ve *ittisâk*'tır. Bu itibarla *Elfiyye*'de, İbnu's-Salâh ve Irâkî'nin eserlerinde bulunmayan birçok konu yer almaktadır. Kezâ *Elfiyye*'nin üslûbu daha vecîz ve konuları daha müretteptir. Suyûtî zaman zaman temel kaynaklarının konu tertibine müdahale etmiştir. O, *Elfiyye*'nin mezkûr cihetlerden Irâkî'nin *Elfiyye*'sinden daha üstün olduğunu kaydetmiş, fakat mutlak bir üstünlük iddiasında bulunmamıştır.

Suyûtî, *Elfiyye*'yi beş günde nazmettiğini ifade etmiş, eserinin sonunda tehdüs-i ni'met kabilinden eserinin beş özelliğine vurgu yapmıştır. Burada ise eserinin *bedû'l-vasf*, *sehl* ve *hulv* olması, *te'akkud* ve *haşv barındırmaması* özelliklerini taşıdığına ifade etmiştir.

Suyûtî'nin *Elfiyye*'si özelinde yapılan bu çalışma neticesinde, bu çalışmanın salt bir ihtisâr ve şiirleştirme çalışması olmadığı, Suyûtî'nin birçok önemli hadis meselesini eklediği, zaman zaman asıl kaynaklarının tertibine müdahale ettiği ve diğer hadis usûlü çalışmalarından da istifade ettiği tespit edilmiştir. Kendisinden önce birçok *Elfiyye* bulunmasına rağmen Suyûtî'nin de böyle bir

çalışma yapmasındaki temel gâye, özellikle hadis öğrenimine yeni başlayan mübtediler için hadis usûlünün birçok konusunu ihtivâ eden, daha akıcı ve mürettep bir *Elfiyye* nazmetmektir.

### Kaynakça

- Agiptoğlu, Nurullah. "Hadis Usûlü Konularına Dair Bir Risale: Muhammed Nurullah Seyda'nın "es-Sahîfetü's-sâlise fî Usûlî'l-Hadîs"i", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2016/2, 7/14.
- Aslan, Recep. *Suyûtî'nin Hadis İlmindeki Yeri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Aslan, Recep. *Suyûtî'nin Hadis İlmindeki Yeri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019.
- Avnî, eş-Şerîf Hâtim b. Ârif. *el-İmtâ'u's-şi'rî 'inde'l-muhaddisîn ve fihî beyânu 'inâyetu'l-muhaddisîn bi'l-luga*. Suudi Arabistan: Dâru's-Süme'yî li'n-Neşr ve't-Tevzî, 2015.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstilahları Sözlüğü*. İstanbul: IFAV, 7. Basım, 2013.
- Bahşi, Turan. *İbn Mâlik ve Nahiv İlmi Açısından el-Elfiyye Adlı Eseri*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Baskale, Fehmi. *Zeynuddîn-i Irâkî'nin Hayatı, Eserleri ve Hadis İlmindeki Yeri*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Birmâvî, Şemsuddîn Muhammed b. Abduddâim. *el-Fevâidu's-seniyye fî şerhi'l-Elfiyye*. thk. Abdullah Ramazân Mûsâ. 5 Cilt. Mısır: Mektebetü't-Tev'îye el-İslâmiyye, 2015.
- Çetin, Nihad M. "Bahir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/484-486. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Çiçek, Fehmi. *Hadis Usûlü Literatüründe Manzûmeler ve Türkçe Manzûm Hadis Çalışması*. Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Doktora, 2020.
- Etyûbî, Muhammed İbnu's-Şeyh el-Allâme Ali b. Âdem b. Mûsâ el-Vellevî. *Şerhu Elfiyyeti's-Suyûtî fî'l-hadîs el-müsemmâ İs'âfu zevi'l-vetar bi şerhi Nazmi'd-dürer fî 'ilmi'l-eser*. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 2013.

- Güven, Hana. "İbn Mâlik'in Elfiyyesi ve Arap Gramerindeki Önemi". *Universal Journal of Theology* 5/1 (2020), 121-156.
- el-Hüdeym, Muhammed b. el-Hasen b. Ahmed el-Ya'kûbî el-Mûrîtânî. *el-Câmi'u'l-muharrer 'alâ Nazmi'd-dürer: Şerhu Elfiyyeti's-Suyûtî fî mustalahi'l-hadîs*, thk. Ebû Muhammed b. Muhammed Hüseyin. Kâhire: Dâru't-Teysîr li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2. Basım, 2020.
- Hüveyyî, Şihâbuddîn Muhamed b. Ahmed. *Nazmu ulûmi'l-hadîs el-Müsemmât: Eksa'l-emel ve's-sûl fî ilmi hadîsi'r-resûl sallallahu aleyh ve sellem*. thk. Nevâf Abbâs Habîn el-Münâver. Kuveyt, 2015.
- Irâkî, Ebu'l-Fazl Zeynuddîn Abdurrahîm b. el-Hüseyin. *Elfiyyetu'l-Irâkî el-müsemmât bi et-Tebşira ve't-tezkira fî ulûmi'l-hadîs*. thk. el-Arabî ed-Dâiz el-Firyâtî. Riyâd: Mektebetu Dâri'l-Minhâc, 2007.
- Irâkî, Ebu'l-Fazl Zeynuddîn Abdurrahîm b. el-Hüseyin. *Şerhu't-Tebşira ve tezkire*. thk. Abdullatîf el-Hemîm ve Mâhir Yâsîn Fahl. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Şerhü'n-Nuhbe: Nüzhetü'n-nazar fî tavzîhi Nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*. thk. Nurüddîn 'İtr. Beyrut: Matbaatu's-Sabâh, 3. Basım, 2000.
- İbn Kâsim el-Murâdî, Ebû Muhammed Bedruddîn Hasan b. Kâsim el-Murâdî el-Mısrî el-Mâlikî. *Tevdîhu'l-mekâşid ve'l-mesâlik bi'Şerhi Elfiyyeti İbn Mâlik*. 3 Cilt. b.y.: y.y., 1428/2008.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynuddîn Abdurrahmân b. Ahmed. *Şerhu İleli't-Tirmizî*. thk. Hemmâm Abdürrahîm Saîd. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1987.
- İbn Şâkir el-Ketbî, Muhammed b. Şâkir b. Ahmed. *Fevâtu'l-Vefeyât*. thk. İhsân 'Abbâs. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdir, 1973-74.
- İbnu's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman. *Ma'rifetu envâi ilmi'l-hadîs*. thk. Nurüddîn 'İtr. Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 17. Basım, 2012.
- Kâtib Çelebî, Mustafa b. Abdillâh. *Keşfu'z-zunûn an esâmî'l-kutub ve'l-fünûn*. thk. Şerafettin Yaltekaya. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, t.y.

- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemu'l-müellifîn*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, b. y., t.y.
- Kettânî, Muhammed ' Abdülhay b. ' Abdilkebir el-Hasenî el-İdrîsî el-. *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemü'l-me'âcim ve'l-meşyahât ve'l-müselâlat*. thk. İhsân ' Abbâs. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1402/1982.
- Musellâtî, Nûrî Hasan Hâmid. *eş-Şerhu'l-vasît 'âlâ Elfiyyeti's-Suyûtî fî 'ilmi'l-hadîs*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2009.
- Reşîdî, Ebu'l-Fazl Hişâm b. Muhammed. *en-Nazmu'l-mülâh li Mukaddimeti İbnu's-Salâh fî 'ulûmi'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008.
- Safedî, Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzzüddîn. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâût ve Türkî Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, b. y., 2000.
- Sehâvî, Şemsüddîn Ebü'l-Hayr Muhammed b. Abdirrahmân. *Fethü'l-mugîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîs*. thk. Abdülkerîm b. Abdullah b. Abdurrahmân el-Hudayr ve Muhammed b. Abdullah b. Fühayd. 5 Cilt. Riyâd: Mektebetu Dâri'l-Minhâc, 2005.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-Bahru'llezî zehar fî şerhi Elfiyyeti'l-eser*. thk. Ebû Enes Üneys b. Ahmed b. Tâhir el-Endenûsî. 4 Cilt. Suûdî Arabistan: Mektebetü'l-Gurebâ el-Eseriyye, ts.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Elfiyyetu's-Suyûtî fî mustalahi'l-hadîs*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 2 Cilt. Medîne-Kâhire: Dâru İbni'l-Kayyim-Dâru İbn Affân, 2004.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-Luma' fî esbâbi'l-hadîs*. thk. Gıyâs Abdullatîf Dahdûh. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2004.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *et-Tehaddüs bi ni'metillahi te'âlâ*. thk. Elizabeth Marie Sartin. el-Matbaatü'l-Arabiyye el-Hadîse, ts.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Tedrîbü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevâvî*. thk. Muhammed Avvâme. 5 Cilt. Cidde: Dârü'l-Yüser /Dârü'l-Minhâc, 2016.

Teker, Yusuf. *Hadis Usûlü Edebiyatında Elfiyye'ler, Irâkî ve Elfiyye'si*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Yâkût el-Hamevî, Ebû 'Abdullâh Yâkût b. 'Abdullâh er-Rûmî. *Mu'cemu'l-'udebâ: İrşâdu'l-erîb 'ilâ ma'rifeti'l-edîb*. thk. İhsân 'Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1414/1993.

Yediıldız. "Arap Gramerine Dair Yazılmış Elfiyyeler ve Arapça Öğretimine Etkileri". *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 10 (2020), 5-23.

Yediıldız, Fatih. *Arapça Öğretiminde Nazım Geleneği ve İbn Mu'tî'nin Elfiyye'si*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

Zebîdî, Muhammed Murtazâ ez-. *Elfiyyetü's-sened*. thk. Muhammed b. Azzûz. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006.

Zirikî, Hayruddîn b. Mahmûd. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Dâru'l-ilm, 15. Basım, 2002.

#### Ek: *Elfiyye'nin Temel Kaynaklarıyla Konu Başlığı Karşılaştırması*<sup>148</sup>

<i>Elfiyyetu's-Suyûtî</i>	<i>Elfiyyetu'l-Irâkî</i>	<i>Ulûmu'l-hadîs</i>
<b>Haddu'l-hadîs ve eksâmuhu</b>	Eksâmu'l-hadîs, es-Sahîh	Ma'rifetu'-sahîh mine'l-hadîs
es-Sahîh	el-Hasen	Ma'rifetu'l-hasen minhu
Mes'eletün	ed-Daîf	Ma'rifetu'd-da'if minhu
Hâtme	el-Merfû	Ma'rifetu'l-müsned
el-Hasen	el-Müsned	Ma'rifetu'l-muttasıl
Mes'eletün	el-Muttasıl ve'l-Mevsûl	Ma'rifetu'l-merfû
ed-Daîf	el-Mevkûf	Ma'rifetu'l-mevkûf
el-Müsned	el-Maktû	Ma'rifetu'l-maktû

<sup>148</sup> *Elfiyye'* de olup diğer iki eserde bulunmayan neviler, **bold** olarak gösterilmiştir.

<i>Elfiyyetu's-Suyûtî</i>	<i>Elfiyyetu'l-İrâkî</i>	<i>Ulûmu'l-hadîs</i>
el-Merfû ve'l-mevkûf ve'l-maktû	el-Mürsel	Ma'rifetu'l-mürsel
el-Mevsûl ve'l- munkatı ve'l-mu'dal	el-Munkatı ve'l- Mu'dal	Ma'rifetu'l-munkatı
el-Mürsel	el-An'ane	Ma'rifetu'l-mu'dal (Mu'anane hadis ve muallak)
el-Muallak	Teâruzu'l-vasl ve'l- irsâl evi'r-ref'i ve'l- vakf	Ma'rifetu't-tedlîs ve huk- mü'l-müdelles
el-Mu'anane	et-Tedlîs	Ma'rifetu's-şâz
et-Tedlîs	eş-Şâz	Ma'rifetu'l-münker
el-İrsâlu'l-hafî ve'l- Mezîd fî muttasilîl- esânîd	el-Münker	Ma'rifetu'l-i'tibâr ve'l- mütâbeât ve's-şâhid
eş-Şâz ve'l-Mahfûz	el-İ'tibâr ve'l-mütâbeât ve's-şevâhid	Ma'rifetu ziyâdâtî's-sikât ve hukmihâ
el-Münker ve'l- ma'rûf	Ziyâdâtü's-sikât	Ma'rifetu'l-efrâd
el-Metrûk	el-Efrâd	Ma'rifetu'l-hadîsî'l-muallak
el-Efrâd	el-Muallak	Ma'rifetu'l-muzdarib mine'l- hadîs
el-Garîb ve'l-Azîz ve'l-Meşhûr ve'l- Müstefîz ve'l- Mütevâtir	el-Muzadrib	Ma'rifetu'l-müddrec fî'l-hadîs
el-İ'tibâr ve'l- Mütâbeât ve's- Şevâhid	el-Müddrec	Ma'rifetu'l-hadîsî'l-mevzû
Ziyâdâtü's-sikât	el-Mevzû	Ma'rifetu'l-maklûb

<i>Elfiyyetu's-Suyûtî</i>	<i>Elfiyyetu'l-İrâkî</i>	<i>Ulûmu'l-hadîs</i>
el-Muall	el-Maklûb	Ma'rifetu sıfeti men tukbelu rivâyetuhu ve men turaddu rivâyetuhu
el-Muzdarib	Ma'rifetu men tukbelu rivâyetuhu ve men tureddu	Ma'rifetu keyfiyyeti semâ'î'l-hadîs ve tahammulihî ve fîhi beyânu envâ'î'l-icâze ve ahkâmihâ ve sâiri vucûhi'l-ahz ve't-tahammul ve 'ilmun cem.
el-Maklûb	Merâtibu't-ta'dîl	Ma'rifetu kitâbeti'l-hadîs ve keyfiyyeti zabtî'l-kitâb ve takyîdihî ve fîhi me'ârif mühimme râika
el-Müdrec	Merâtibu't-tecrîh	Ma'rifetu keyfiyyeti rivâyeti'l-hadîs ve şarti edâihî ve yete'allaku bizâlik ve fîhi kesîrun min nefâisi hâza'l'ilm
el-Mevzû	Metâ yesihhu tahammulu'l-hadîs ve yüstehabbu	Ma'rifetu âdâbi'l-muhaddis
Hâtîme	Eksâmu't-tahammul: ve evveluhâ semâu lafzi'ş-şeyh	Ma'rifetu âdâbi tâlibi'l-hadîs
Men tukbelu rivâyetuhu ve men tureddu	Kitâbu'l-hadîs ve zabtuhu	Ma'rifetu'l-isnâdî'l-âlî ve'n-nâzil
Merâtibu't-ta'dîl ve't-tecrîh	Sıfetu rivâyeti'l-hadîs ve edâihî	Ma'rifetu'l-meşhûr mine'l-hadîs
Tahammulu'l-hadîs	Âdâbu'l-muhaddis	Ma'rifetu'l-garîb ve'l-azîz mine'l-hadîs



<i>Elfiyyetu's-Suyûtî</i>	<i>Elfiyyetu'l-İrâkî</i>	<i>Ulûmu'l-hadîs</i>
Eksâmu't-tahammul	Âdâbu tâlibi'l-hadîs	Ma'rifetu garîbi'l-hadîs
Kitâbetu'l-hadîs ve zabtuhu	el-Âlî ve'n-nâzil	Ma'rifetu'l-müselsel
Sıfetu rivâyeti'l-hadîs	el-Garîb ve'l-Azîz ve'l-Meşhûr	Ma'rifetu nâsihi'l-hadîs ve mensûhihi
Âdâbu'l-muhaddis	Garîbu elfâzi'l-hadîs	Ma'rifetu'l-musahhaf min esânîdî'l-ehâdîs ve mutûnihâ
Mes'eletün	el-Müselsel	Ma'rifetu muhtelifi'l-hadîs
Âdâbu tâlibi'l-hadîs	en-Nâsih ve'l-mensûh	Ma'rifetu'l-mezîz fî muttasılı'l-esânîd
el-Âlî ve'n-nâzil	et-Tashîf	Ma'rifetu'l-merâsili'l-hafî irsâluhâ
el-Müselsel	Muhtelifu'l-hadîs	Ma'rifetu's-sahâbe
Garîbu elfâzi'l-hadîs	Hafiyu'l-irsâl ve'l-Mezîd fî'l-isnâd	Ma'rifetu't-tâbiîn
el-Musahhaf ve'l-muharref	Ma'rifetu's-sahâbe	Ma'rifetu'l-ekâbiri'r-ruvât anî'l-esâğir
en-Nâsih ve'l-mensûh	Ma'rifetu't-tâbiîn	Ma'rifetu'l-müdebbec vemâ sivâhu min rivâyeti'l-akrân ba'dihim an ba'din
Muhtelifu'l-hadîs ve'l-muhkem ve'l-müteşâbih	el-Ekâbir anî'l-esâğir	Ma'rifetu'l-ihve ve'l-ehvât mine'l-ulemâ ve'r-ruvât
<b>Esbâbu'l-hadîs</b>	Rivâyetu'l-akrân	Ma'rifetu rivâyeti'l-âbâ anî'l-ebnâ
Ma'rifetu's-sahâbe	el-İhve ve'l-ehvât	Aksu zâlik: Ma'rifetu rivâyeti'l-ebnâ anî'l-âbâ

<i>Elfiyyetu's-Suyûtî</i>	<i>Elfiyyetu'l-İrâkî</i>	<i>Ulûmu'l-hadîs</i>
Ma'rifetu't-tâbiîn ve etbâihim	Rivâyetu'l-âbâ anî'l-ebnâ ve aksuhu	Ma'rifetu men işterake fi'r-rivâyeti anhu râviyân müteahhirun ve müteahhirun tebâ'ade mâ beyne vefâtey-himâ
Rivâyetu'l-ekâbir anî'l-esâğir ve's-sahâbeti anî't-tâbiîn	es-Sâbik ve'l-lâhik	Ma'rifetu men lem yervi anhu illâ râvin vâhid
<b>Rivâyetu's-sahâbe anî't-tâbiîn anî's-sahâbe</b>	Men lem yervi anhu illâ vâhid	Ma'rifetu men zukira bi es-mâin muhtelife ev nu'ûtin müteaddide
Rivâyetu'l-akrân	Men zükira bi nu'ûtin müteaddide	Ma'rifetu'l-müfredât min esmâi's-sahâbe ve'r-ruvât ve'l-ulemâ
el-İhve ve'l-ehevât	Efrâdu'l-alem	Ma'rifetu'l-esmâ ve'l-künâ
Rivâyetu'l-âbâ anî'l-ebnâ ve akusuhu	el-Esmâ ve'l-künâ	Ma'rifetu küna'l-ma'rûfin bi'l-esmâ düne'l-künâ
es-Sâbik ve'l-lâhik	el-Elkâb	Ma'rifetu elkâbi'l-muhaddisîn
<b>Men ravâ an şeyhin sümme ravâ anhu bivâsîtatî</b>	el-Mu'telif ve'l-muhtelif	Ma'rifetu'l-mu'telif ve'l-muhtelif
el-Vuhdân	el-Muttefik ve'l-mufterik	Ma'rifetu'l-muttefik ve'l-mufterik
<b>Men lem yervi illâ hadîsen vâhiden</b>	Telihîsu'l-müteşâbih	Nev'un yeterakkubu min hâzeyunî'n-nev'ayn

<i>Elfiyyetu's-Suyûtî</i>	<i>Elfiyyetu'l-İrâkî</i>	<i>Ulûmu'l-hadîs</i>
<b>Men lem yervi illâ an vâhidin</b>	el-Müştebihu'l-maklûb	Ma'rifetu'r-ruvât el-müteşâbihîn fî'l-ism ve'n-niseb el-mütemâyizîn bi't-takdîm ve't-te'hîr fî'l-ibn ve'l-eb
<b>Men üsnide anhu mine's-sahâbeti'llezîne mâtû fî hayâtihi aleyhi's-salâtu ve's-selâm</b>	Men nusibe ilâ gayri ebîhi	Ma'rifetu'l-mensûbîn ilâ gayri âbâihim
Men zükira bi nu'ûtin müteaddide	el-Mensûbûn ilâ hilâfi'z-zâhir	Ma'rifetu'l-ensâb elletî bâtinuhâ alâ hilâfi zâhirihâ
Efrâdu'l-alem	el-Mübhemât	Ma'rifetu'l-mübhemât
el-Esmâ ve'l-künâ	Tevârihu'r-ruvât ve'l-vefeyât	Ma'rifetu tevârihi'r-ruvât fî'l-vefeyât ve gayrihâ
<b>Envâun aşeretün mine'l-esmâ ve'l-künâ mezîdetün alâ İbni's-Salâh ve'l-Elfiyye</b>	Ma'rifetu's-sikât ve'd-duafâ	Ma'rifetu's-sikât ve'd-duafâ mine'r-ruvât
el-Elkâb	Ma'rifetu men ihteleta mine's-sikât	Ma'rifetu men halleta fî âhiri umrihi mine's-sikât
el-Mu'telif ve'l-muhtelif	Tabakâtu'r-ruvât	Ma'rifetu tabakâtî'r-ruvât ve'l-ulemâ
el-Muttefik ve'l-müfterik	el-Mevâlî mine'l-ulemâ ve'r-ruvât	Ma'rifetu'l-mevâlî mine'r-ruvât ve'l-ulemâ
el-Müteşâbih	Evtânu'r-ruvât ve buldânuhum	Ma'rifetu evtânî'r-ruvât ve buldânihim
el-Müştebihu'l-maklûb		

<i>Elfiyyetu's-Suyûtî</i>	<i>Elfiyyetu'l-Irâkî</i>	<i>Ulûmu'l-hadîs</i>
Men nüsibe ilâ gayri ebîhi		
el-Mensûbûn ilâ hilâfî'z-zâhir		
el-Mübhemât		
Ma'rifetu's-sikât ve'd-duafâ		
Ma'rifetu men hulita mine's-sikât		
Tabakâtu'r-ruvât		
Evtânu'r-ruvât ve buldânuhum		
el-Mevâlî		
et-Târîh		



*tasavvur*

*tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal*

e-ISSN: 2619-9130

*tasavvur*, Aralık/December 2022, c. 8, s. 2: 1095-1121

**Hanefî Hukuk Düşüncesinde Bâtil veya Fâsid Satım Akdinden Sonra Gerçekleşen  
Teâtînin Hukuki Mahiyeti**

The Legal Nature of The Ta'âtî Took Place After The Void/Bâtil and  
Invalid/Fâsid Sales Contract in Hanafî Legal Thought

**Ünal YERLİKAYA**

Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku ABD,  
Assoc. Prof., Süleyman Demirel University, Faculty of Theology, Department of  
Islamic Law  
unalyerlikaya@sdu.edu.tr

**ORCID:** 0000-0003-2068-4887

**DOI:** 10.47424/tasavvur.1166263

**Makale Bilgisi | Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Date Received:** 24 Ağustos / August 2022

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 27 Ekim / October 2022

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2022

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atıf / Citation:** Yerlikaya, Ünal. "Hanefî Hukuk Düşüncesinde Bâtil veya Fâsid Satım Akdinden Sonra Gerçekleşen Teâtînin Hukuki Mahiyeti". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8 / 2 (Aralık 2022): 1095-1121. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1166263>

**İntihal:** Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

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

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

CC BY-NC 4.0



## Öz

Hanefî hukuk düşüncesinde teâtînin, ilave bir işleme gerek duyulmaksızın tek başına satım akdi olarak görülmesi, bâtil veya fâsid satım akdinden sonra gerçekleşen teslim işleminin, teâtî yoluyla açığa çıkan yeni bir akit sayılıp sayılamayacağı sorusunu gündeme getirmektedir. Söz konusu sorunun cevabının arandığı bu çalışmada, ilk olarak, satım akdi ile teâtînin meşruiyeti arasında hangi yönüyle bir ilişki kurulduğu hususu ele alınmıştır. İkinci olarak, teâtî ile bâtil veya fâsid akit arasındaki ilişkinin, “Bir şey bâtil olduğunda onun zımındaki şey de bâtil olur.” ve “Fâsid üzerine mebni olan şey de fâsiddir.” ilkeleri çerçevesinde ele alınıp alınmadığı ve üçüncü olarak da bâtil veya fâsid akitten sonra gerçekleşen teslim işleminin yeni bir akit sayılmasının, ilk akdin hukuken sonlandırılmış olması koşuluna bağlı olup olmadığı hususları araştırılmıştır. Teâtî ile bâtil veya fâsid akit arasındaki ilişkiye yönelik olarak Hanefî düşüncede iki yaklaşım açığa çıkmıştır. Yukarıda sözü edilen iki ilkeyi esas alan Hanefî hukukçulara göre, bâtil veya fâsid akitten sonra gerçekleşen teslim işlemi yeni bir akit niteliği taşımamaktadır. Teslim işleminin yeni bir akit niteliği kazanması, ilk akdin hukuki bir yolla sonlandırılmış olması koşuluna bağlıdır. Halvânî (ö. 452/1060) ve Kâsânî'nin (ö. 587/1191) yaklaşımında ise, bâtil veya fâsid akitten sonra gerçekleşen teslim işleminin yeni bir akit niteliği kazanması, ilk akdin hukuken sonlandırılmış olması koşuluna bağlanmış değildir. Bu yaklaşım, *bâtil veya fâsid akitten sonra gerçekleşen teslim işleminin, yeni bir akit niteliği taşıdığı* şeklindeki yargının klasik Hanefî düşünceye nispetini mümkün kılması bakımından oldukça önemlidir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Hanefî Hukuk Düşüncesi, Teâtî, Bâtil Satım Akdi, Fâsid Satım Akdi.

## Abstract

In Hanafî legal thought, ta'âtî (mutual delivery of goods and price) has been seen as a sales contract without the need for an additional legal transaction. This situation raises the question of whether the delivery transaction took place after a void (bâtil) or invalid (fâsid) sales contract can be considered as a new contract that is revealed through ta'âtî. In this study, which we aim to answer the aforementioned question, first of all, the issue of what kind of relationship is established between the definition of the sales contract and the

legitimacy of the ta'āti is discussed. Secondly, the relationship between the principles of "When something is void, what is implicit in that thing is also void.", "What builds on what is invalid is also invalid" and the delivery transaction that took place after a void or invalid contract is discussed. Thirdly, it has been discussed whether the acceptance of the delivery transaction after a void or invalid contract as a new contract is dependent on the fact that the first contract has been legally terminated. In Ḥanafī thought two approaches have emerged regarding the relationship between ta'āti and void or invalid contract. According to Ḥanafī jurists based on the above-mentioned two principles, the delivery transaction that took place after a void or invalid contract is not a new contract. The fact that the delivery transaction becomes a new contract depends on the fact that the first contract was terminated in a legal way. In the approach of Ḥalvānī and Kāsānī, the fact that the delivery transaction that took place after a void or invalid contract gains the quality of a new contract is not dependent on the fact that the first contract is legally terminated. This approach is very important in terms of making it possible for the idea that "Delivery that took place after a void or invalid contract has the quality of a new contract." to attribute the classical Ḥanafī thought.

**Keywords:** Islamic Law, Ḥanafī Legal Thought, Ta'āti, Void Sales Contract, Invalid Sales Contract.

### Giriş

Hanefî hukuk düşüncesinde bir taraftan, satım akdinin hukuki sonuçlarını maksimum düzeyde garanti edilebilmek ve taraflar arasında açığa çıkması olası bir nizâyâ engel olabilmek amacıyla, akdin rükün ve unsurları hakkında belli şartlar (in'ikâd ve sıhhat şartları) öngörülmüştür. Diğer taraftan ise, ilave hukuki bir işleme gerek duyulmaksızın, taraflar arasında karşılıklı rızaya dayalı olarak gerçekleşen teslim-tesellüm işlemi tek başına hukuki varlığa sahip bir akit olarak görülmüştür. Karşılıklı bedellerin teslimi işleminin tek başına bir akit sayılmış olması dikkate alındığında, bâtil veya fâsid akitten sonra gerçekleşen teslim işleminin, söz konusu bâtil veya fâsid akde bağlı bir işlem olarak mı yoksa karşılıklı rızaya dayalı bir mübâdele olması yönüyle, te'âtî biçiminde açığa çıkan yeni bir akit olarak mı değerlendirilmesi gerektiği hususu, Hanefî hukuk düşüncesi açısından



oldukça önemli sayılabilecek bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu konunun kavranması, aynı zamanda çalışmanın kapsamını da belirleyen bazı hususların kavranmasına bağlıdır ki onlardan ilki, Hanefî hukuk düşüncesinde satım akdinin tanımı ile teâtînin meşruiyeti arasında bir ilişki kurulup kurulmadığıdır. İkincisi, bâtil veya fâsid akitten sonra gerçekleşen teâtînin, tüm Hanefî hukukçular tarafından “Bir şey bâtil olduğunda onun zımındaki şey de bâtil olur.” ve “Fâsid üzerine mebni olan şey de fâsiddir.” ilkeleri çerçevesinde ele alınıp alınmadığıdır. Üçüncüsü ise, bâtil veya fâsid akitten sonra gerçekleşen teslim işleminin teâtî yoluyla açığa çıkan yeni bir akit sayılmasının, ilk akdin (bâtil veya fâsid akdin) ikâle, fesih vb. bir hukuki yolla sonlandırılmış olması (mütâraketü'l-akd) koşuluna bağlı olup olmadığıdır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla teâtî konusu, Uğur Bekir Dilek tarafından kaleme alınan “İslâm Borçlar Hukukunda Fiilî Mübadele Yoluyla Akit Kurma: Teâtî (Muâtât) Akdi” başlıklı çalışma dışında, müstakil olarak ele alınmış değildir. Söz konusu çalışmada, teâtî konusu en temel çerçevesiyle ele alınmış olup teâtî ile bâtil veya fâsid satım akdi arasındaki ilişkiye değinilmiş değildir. Bu sebeple teâtî ile bâtil veya fâsid akit arasındaki ilişkinin Hanefî hukuk düşüncesi açısından araştırılması gerekli görülmüş ve bu çerçevede yapılacak bir çalışmanın alanına katkı sağlayacağı düşünülmüştür.

### 1. Satım (Bey') Akdinin Tanımı ve Rükünü

Satım akdi Arapça'da bey' kelimesi ile ifade edilmektedir. Kelime olarak *mübâdele*<sup>1</sup> anlamına gelen bey', Hanefî hukuk literatüründe *malın malla mübâdelesi*;<sup>2</sup> karşılıklı rızaya dayalı olarak *malın malla mübâdelesi*;<sup>3</sup> *merğûb (mütekavvim/hukuki değere sahip) bir şeyin vech-i mahsus üzere (kendine özgü*

<sup>1</sup> İbnü'l-Hümâm Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî, *Fethu'l-kadîr* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 6/229; İbn Âbidîn Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Alî Muhammed Muavvîd (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003), 7/10.

<sup>2</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/229.

<sup>3</sup> Ebü'l-Berekât Hâfızuddîn Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, thk. Said Bektaş (Beirut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2011), 406.

*biçimde/icâb-kabul veya teâtî yoluyla) merğûb bir şeyle mübâdelesini<sup>4</sup> ve merğûb bir şeyin merğûb bir şeye karşılık temliki<sup>5</sup> biçiminde kısmen farklı şekillerde tanımlanmıştır. Söz konusu tanımlarda iki husus öne çıkmaktadır ki onlardan ilki, kimi Hanefî hukukçunun tanıma karşılıklı rızaya dayalı olarak kaydını eklemiş olmasıdır. Hanefî hukuk düşüncesindeki genel eğilim, karşılıklı rızaya dayalı olma koşulunun akdin hukuki varlık değil hukuki geçerlilik koşulu olduğu, dolayısıyla söz konusu kaydın tanıma dâhil edilmemesi gerektiği yönündedir.<sup>6</sup> İkinci husus ise, tanımların çoğunda bey'in, mübâdeleden ibaret görülüş olmasıdır. Bu, teâtînin meşruiyeti açısından oldukça önemli bir husustur. Zira bey'in mübâdeleden ibaret görülmesi ile teâtî yoluyla satım akdinin hukuki varlık kazanması arasında doğrudan bir ilişki bulunmaktadır. Nitekim Haddâd (ö. 800/1398), Iraklı Hanefîlerin bey'i, icâb ve kabulden (sözlü irade beyanından), Horasanlı Hanefîlerin ise, mübâdeleden ibaret gördüğünü; bu farklılığa bağlı olarak Iraklı Hanefîlerin iktisadi değeri yüksek malların mübâdelesinde teâtîyi meşru görmemesine karşılık Horasanlı Hanefîlerin meşru gördüğünü ifade etmektedir.<sup>7</sup>*

Hanefî hukuk literatüründe satım akdinin rüknü, merğûb (hukuki değere sahip bir şeyin) yine merğûb bir şeyle mübâdelesini;<sup>8</sup> akdin taraflarından ya da onların hukuki temsilcilerinden akdin her iki bedeline yönelik sadır olup karşılıklı rızaya dayalı bir mübâdeledenin varlığına delâlet eden fiil;<sup>9</sup> mübâdeledenin varlığına delâlet eden icâb-kabul veya icâb-kabul yerine geçen fiil (teâtî)<sup>10</sup> ve mülkiyetlerin karşılıklı rızaya

<sup>4</sup> Muhammed b. Alî b. Abdîrahmân b. Muhammed el-Haskefî, *ed-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebşâr*, thk. Abdulmunîm Halîl İbrâhîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002), 394.

<sup>5</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/12.

<sup>6</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/230; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/12.

<sup>7</sup> Ebû Bekr Alî b. Muhammed el-Haddâd, *el-Cevheratü'n-neyyira şerhu Muhtasari'l-İkudûrî fi furû'ul-hanefiyye*, thk. İlyas Kaplan (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 1/431-432.

<sup>8</sup> Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'i u's-şanâ'i fi tertîbi's-şerâ'i'*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Alî Muhammed Muavvîd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 6/529.

<sup>9</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/230.

<sup>10</sup> İbn Nuceym Zeynuddîn b. İbrâhîm b. Muhammed, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 5/432; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/14.

dayalı olarak mübâdelesine delâlet eden *fiil*<sup>11</sup> biçiminde, kısmen farklı şekillerde ifade edilmiştir. Anlaşılacağı üzere satım akdinin tanımında olduğu gibi rüknün tanımında da *mübâdele* vurgusu ön plana çıkmaktadır. Her ne kadar kimi tanımda *mübâdele*, kimi tanımda da *fiil* ön plana çıkarılmış olsa da satım akdinin rüknünün tanımlandığı hemen her Hanefî kaynakta, onun, kimi zaman sözlü irade beyanı (icab-kabul) şeklinde, kimi zaman da fiili mübâdele (teâtî) şeklinde açığa çıktığı özellikle belirtilmektedir.<sup>12</sup> Buna göre *satım akdinin rüknü*, akdin taraflarından sadır olup karşılıklı bedellerin mübâdelesinin varlığına delâlet eden *sözlü irade beyanı (icab-kabul)* ya da *fiilî mübâdele*dir.

## 2. Teâtînin Tanımı ve Mahiyeti

Sözlükte *almak vermek* anlamına gelen teâtî, bir İslam hukuku terimi olarak, market rafından alınan ürün bedelinin sözlü irade beyanında bulunmaksızın kasada ödenmesi örneğinde olduğu gibi, *tarafların, sözlü ya da hukuken söz yerine geçtiği kabul edilen bir yolla irade beyanında bulunmaksızın, mal ve bedeli, karşılıklı rızaya dayalı olarak fiilen mübâdele etmelerini* ifade etmektedir.<sup>13</sup> Teâtînin, hukuki varlığa sahip bir satım akdi olarak değerlendirilmesi, Hanefî hukuk düşüncesinde iki gerekçeye dayandırılmaktadır. Öncelikle özü itibariyle satım akdi, mal ile bedelin karşılıklı rızaya dayalı olarak mübâdele edilmesini ifade etmektedir. Diğer taraftan satım vb. akitlerde asıl olan, mana (amaç), yani karşılıklı bedellerin mülkiyetlerinin mübâdelesidir. Teâtîde de tarafların amacı, her ne kadar sözlü irade beyanında bulunmamış olsalar da mal ile bedelin mülkiyetlerini karşılıklı olarak değiştirmek, bir diğer ifadeyle alış-veriş yapmaktır. Dolayısıyla, sözü edilen iki husus bir arada değerlendirildiğinde, tıpkı sözlü

<sup>11</sup> İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 5/432; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/14.

<sup>12</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-şanâi*, 6/529; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/230; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/14.

<sup>13</sup> İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 5/452; Hamdi Döndüren, "Muâtât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/328; H. Yunus Apaydın, "İrade Beyanı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/390; Uğur Bekir Dilek, "İslâm Borçlar Hukukunda Fiilî Mübadele Yoluyla Akit Kurma: Teâtî (Muâtât) Akdi", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Temmuz 2021), 718-719.

irade beyanıyla kurulan satım akdi gibi, teâtî yoluyla gerçekleştirilen alıp verme de hukuken satım akdi niteliği taşımaktadır.<sup>14</sup>

Teâtînin, bir akit niteliği kazanabilmesinin, mal ile bedelin aynı anda karşılıklı olarak teslim edilmiş olması koşuluna bağlı olup olmadığı hususunda Hanefî hukuk düşüncesinde üç farklı yaklaşım açığa çıkmıştır. Belirtmek gerekir ki, sözü edilen hususta üç farklı yaklaşımın açığa çıkmış olması, İmâm Muhammed'den, her bir yaklaşıma referans teşkil edecek üç farklı teâtî örneğinin nakledilmiş olmasıdır.<sup>15</sup> Söz konusu yaklaşımlardan ilkinde göre, teâtînin, satım akdi olarak hukuki varlık kazanması, mal ve bedelin aynı anda teslimi koşuluna bağlıdır. Dolayısıyla mal veya bedelden herhangi birinin teslimiyle hukuki varlığa sahip bir akit açığa çıkmış olmaz.<sup>16</sup> İkinci yaklaşıma göre, teâtînin akit olarak hukukî varlık kazanmasının asgari koşulu, malın teslim edilmiş olmasıdır. Buna göre, taraflarca, tür ve miktarı bilinen bedelin daha sonra teslimi kararlaştırılmış olsa bile, tek başına malın teslimiyle akit gerçekleşmiş olur. Aksi durumda ise, daha açık ifadesiyle tek başına bedelin teslimiyle ise, taraflar arasında teâtî yoluyla bir akit kurulmuş olmaz.<sup>17</sup> Üçüncü yaklaşıma göre, satım akdinin teâtî yoluyla hukuki varlık kazanması, mal veya bedelden herhangi birinin teslimi koşuluna bağlıdır. Buna göre, müşterinin, halihazırda sahibinin mülkünde mevcut olan malı teslim almaksızın sadece onun bedelini teslim etmesiyle akit gerçekleşeceği

<sup>14</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-şanâi*; 6/533; Burhânuddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelil el-Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 6/232-233; Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısırî, *el-Înâye şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 6/233.

<sup>15</sup> Burhânuddîd Ebu'l-Ma'âlî Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz İbn Mâze el-Buhârî, *el-Muhtâ'ü'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu mânî*, thk. Abdülkerîm Sâmî el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 6/273; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/235; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 5/452.

<sup>16</sup> İbn Mâze, *el-Muhtâ'ü'l-Burhânî*, 6/273; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/235; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 5/452; Şeyhîzâde Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman, *Mecma'u'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur ve maahû ed-Dürrü'l-muntekâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 3/8; Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, 395.

<sup>17</sup> İbn Mâze, *el-Muhtâ'ü'l-Burhânî*, 6/273; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/235; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 5/452; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, 3/8; Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, 395.

gibi, satıcının, taraflarca tür ve miktarı bilinen bedeli teslim almaksızın yalnızca malı müşteriye teslim etmesiyle de gerçekleşmektedir.<sup>18</sup>

Teâtînin satım akdi olarak hukuki varlık kazanmasının, onun, yalnızca iktisadi değeri düşük mallar üzerinde gerçekleştirilmiş olması koşuluna bağlı olup olmadığı hususu, Hanefî hukuk düşüncesinde teâtî-satım akdi ilişkisi bağlamında ihtilafa konu edilen hususlardan bir diğeridir. Sözü edilen hususta iki farklı yaklaşım açığa çıkmıştır. Kerhî (ö. 340/952) ve Kudûrî'nin (ö. 428/1037) benimsediği ilk yaklaşıma göre, satım akdi olarak hukuki varlık kazanması, teâtînin, iktisadi değeri düşük mallar üzerinde gerçekleştirilmiş olmasına bağlıdır. Çünkü teâtî, örf sebebiyle istihsânen meşru görülmüş bir hukuki işlemdir.<sup>19</sup> Hanefî hukuk düşüncesinde yaygın kabul gören ikinci yaklaşıma göre ise, teâtînin satım akdi olarak hukuki varlık kazanması, onun, iktisadi değeri düşük mallar üzerinde gerçekleştirilmiş olması koşuluna bağlı değildir. Dolayısıyla teâtî, iktisadi değeri düşük mallarda olduğu gibi, iktisadi değeri yüksek mallar üzerinde de gerçekleştirilebilmektedir.<sup>20</sup> Çünkü bir taraftan, bu hususta İmâm Muhammed'den nakledilen teâtî örneğinde, iktisadi değeri düşük olan-iktisadi değeri yüksek olan ayrımı yapılmış değildir. Diğer taraftan ise, özü itibariyle satım akdi, hukuki değere sahip bir malın yine hukuki değere sahip bir bedel karşılığında karşılıklı rızaya dayalı olarak mübâdele edilmesidir. Dolayısıyla mübâdele ve karşılıklı rıza koşullarının sağlanması durumunda, iktisadi değeri düşük olan-iktisadi değeri yüksek olan ayrımına bakılmaksızın, hukuki varlığa sahip bir satım akdi açığa çıkmış olmaktadır.<sup>21</sup>

### 3. Bâtıl Satım Akdinden Sonra Gerçekleşen Teâtînin Hukuki Niteliği

<sup>18</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/235; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râîk*, 5/452; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, 3/8; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/28.

<sup>19</sup> Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i'*, 6/533; İbn Mâze, *el-Muhtâ'ü'l-Burhânî*, 6/273-274; Bâbertî, *el-İnâye*, 6/234; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/234; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, 3/8.

<sup>20</sup> Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i'*, 6/533; Mergînânî, *el-Hidâye*, 6/232-233; İbn Mâze, *el-Muhtâ'ü'l-Burhânî*, 6/274; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râîk*, 5/453; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/28.

<sup>21</sup> Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i'*, 6/533; Bâbertî, *el-İnâye*, 6/233; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/234; Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003), 1/143. Ayrıca bk. Dilek, "İslâm Borçlar Hukukunda Fiilî Mübadele", 732.

Bir satım akdinin hukukî varlık kazanması, onun rükün (îcâb ve kabul) ve tabi unsurlarının (akdin tarafları ve konusu) varlığına ve belli şartları taşımalarına bağlıdır. Akdin rükün ve tabi unsurlarına ilişkin olup akdin hukukî varlık kazanması kendi varlıklarına bağlı olan bu şartlara klasik İslam hukuku terminolojisinde *in'ikâd şartları* denmektedir. Buna göre, rükün veya tabi unsurlarından ya da *in'ikâd şartlarından* herhangi biri eksik olan akit, bâtil akit niteliği taşımaktadır.

Hanefî hukuk düşüncesinde satım akdinin tarafları için iki *in'ikâd şartı* öngörülmüştür. Onlardan ilki, *akıl*; ikincisi ise *akdin iki ayrı tarafının bulunmasıdır*. İlk şarta göre, akıl hastası ile gayr-i mümeyyiz küçük tarafından gerçekleştirilen akit, bâtil akit kapsamına girmektedir. *Akdin iki ayrı tarafının bulunması* biçiminde ifade edilen ikinci şartla, belli istisnaları dışında, akdin her iki tarafının hukuken aynı kimse tarafından temsil edilmemesi ve dolayısıyla akdin, her iki taraf adına aynı kimse tarafından gerçekleştirilmemesi öngörülmüştür. Bu göre, belli istisnaları dışında, her iki taraf adına aynı hukukî temsilci eliyle gerçekleştirilen akit, bâtil akit kapsamına girmektedir.<sup>22</sup> Benzer şekilde akdin rükünü için de iki *in'ikâd şartı* öngörülmüştür ki onlardan ilki, *îcâb ve kabulün uygunluğu*; ikincisi ise *îcâb ve kabulün aynı mecliste yapılmasıdır*. Buna göre *îcâb ve kabulün* birbiriyle uyumlu olmadığı ya da aynı mecliste yapılmadığı durumlarda akit, bâtil akit kapsamına girmektedir.<sup>23</sup> Satım akdinin konusu (meb'î) hakkında da belli *in'ikâd şartları* öngörülmüştür. Onlardan ilki, *akde konu malın, akit anında mevcut olması*;<sup>24</sup> ikincisi, *hukukî değere sahip bir mal (mal-i mütekavvim) niteliği taşıması*;<sup>25</sup> üçüncüsü, *akit anında memlûk olmasıdır*. Bir malın memlûk olmasıyla, o malın hâlihazırda herkes için mubâh olmayıp belli bir kişinin mülkünde olması kastedilmektedir. Söz gelimi, belli bir kimse tarafından avlanıp elde edilinceye kadar denizdeki balık, ortak mal niteliğindedir. Buna

<sup>22</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-şanâi*; 6/534, 537-538; İbn Nüceym, *el-Baħrû'r-râik*, 5/432; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muħtâr*, 7/14; Ali Haydar Efendi, *Dürrerü'l-hükkâm*, 1/382.

<sup>23</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-şanâi*; 6/539-540; İbn Nüceym, *el-Baħrû'r-râik*, 5/433; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muħtâr*, 7/14-15. Ayrıca bk. Ali Bardakoğlu, "Bey'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/14.

<sup>24</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-şanâi*; 6/544; İbn Nüceym, *el-Baħrû'r-râik*, 5/433-434.

<sup>25</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-şanâi*; 6/551 vd.; İbn Nüceym, *el-Baħrû'r-râik*, 5/433-434.

göre, akit esnasında belli bir kimsenin mülkiyetinde olmayıp herkesin ortak malı niteliğindeki bir malın satımı, bâtil akit kapsamına girmektedir.<sup>26</sup> Dördüncüsü, selem ve istisnâ' akdi gibi kimi istisnai durumlar dışında, *akde konu malın akit esnasında satıcının mülkünde olmasıdır*. Söz konusu şartın in'ikâd şartı oluşu, bir kimsenin asıl vasfıyla kendisi adına satım yapması durumuyla sınırlıdır. Çünkü Hanefî düşünceye göre, fuzûlinin (yetkisi olmadan başkası adına hukukî işlem yapan kişinin) taraf olduğu satım akdinde söz konusu şart, in'ikâd değil nefâz şartıdır.<sup>27</sup> Sonuncusu ise, *akde konu malın akit anında teslim elverişli olmasıdır*.<sup>28</sup> Sahibinin elinden kaçmış hayvan örneğinde olduğu gibi, satıcının mülkünde fakat akit anında teslim elverişli olmayan malın satımı, bâtil akit kapsamına girmektedir.

Hanefî hukuk literatürünün ilgili bölümleri incelendiğinde, bâtil akitten sonra gerçekleşen teâtînin hukuki niteliğinin hemen tümüyle akdin konusu hakkında öngörülen in'ikâd şartları ile teâtî arasındaki ilişki çerçevesinde ele alındığı görülmektedir. Bu sebeple çalışmanın bu kısmında, bâtil akit ile teâtî arasındaki ilişki, konusu hakkında öngörülen in'ikâd şartlarından herhangi birinin eksikliği sebebiyle bâtil olarak açığa çıkan akit ile teâtî arasındaki ilişki çerçevesinde ele alınmıştır. Buna göre, bâtil akitten sonra gerçekleşen teâtînin hukuki niteliği sorunu; akdin konusuna ilişkin in'ikâd şartlarından herhangi birinin eksikliği sebebiyle akit, batıl olarak açığa çıktığında ve fakat daha sonra taraflar arasında karşılıklı rızaya dayalı olarak malın teslimi gerçekleştiğinde, bu teslim işleminin yeni bir akit olarak mı yoksa bâtil akdin devamı niteliğinde gerçekleşen, dolayısıyla bâtil sayılması gereken bir işlem olarak mı görülmesi gerektiği sorusu çerçevesinde şekillenmektedir.

<sup>26</sup> Kâsânî, *Bedâi u'ş-şanâi*; 6/567-572; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râîk*, 5/433-435.

<sup>27</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsûṭ* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 12/138; Kâsânî, *Bedâi u'ş-şanâi*; 6/572; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râîk*, 5/433, 435; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 7/15; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/181.

<sup>28</sup> Kâsânî, *Bedâi u'ş-şanâi*; 6/573; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râîk*, 5/433, 435; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 7/15; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/182-383. Satım akdinin konusuna ilişkin in'ikâd şartları hakkında ayrıca bk. Ahmet Güneş, "İslam Akit Sistematiği: Kâsânî Örneği", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 27 (2016), 534-535; Alpaslan Alkış, "Mecelle'de Akid Teorisi", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 16/2 (2019), 455-456.

Söz konusu ilişkinin klasik Hanefî hukuk düşüncesi açısından kavranması, İbn Nüceym'in el-Eşbâh ve'n-nezâir adlı eserinde ve Mecelle'nin elli ikinci maddesinde "Bir şey bâtil olduğunda onun zımnındaki şey de bâtil olur."<sup>29</sup> biçiminde zikri geçen ilke ile yine aynı eserde "Fâsid üzerine mebni olan şey de fâsiddir."<sup>30</sup> biçiminde yer alan ilkenin Hanefî hukukçular tarafından nasıl anlaşıldığının bilinmesine bağlıdır. Çünkü kimi Hanefî kaynaklarda, herhangi bir kayda bağlanmaksızın ve ilave bir işleme gerek duyulmaksızın, bâtil veya fâsid akitten sonra gerçekleşen teslim işleminin teâtî yoluyla açığa çıkan yeni bir akit olduğu ifade edilmektedir. Sözü konusu kaynaklarda, yukarıda zikredilen iki ilkeye, bâtil veya fâsid akit ile teâtî arasındaki ilişki bağlamında herhangi bir atıf yapılmış değildir. Buna karşılık kimi Hanefî kaynaklarda ise, yukarıdaki ilkelere atıf yapılarak, bâtil veya fâsid akitten sonra gerçekleşen teslim işleminin yeni bir akit niteliği taşımadığı; onun yeni bir akit niteliği kazanabilmesinin ilk akdin fesih veya ikâle yoluyla sonlandırılmış olması (mütâraletü'l-akd) koşuluna bağlı olduğu ifade edilmektedir.<sup>31</sup> Fesih ve ikâlenin ancak hukuki varlığa sahip bir akit bakımından söz konusu olduğu dikkate alındığında, bu yaklaşımın fâsid akit-teâtî ilişkisine özgü olup olmadığı, dolayısıyla bâtil akit-teâtî ilişkisini kapsayıp kapsamadığı hususu bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sebeple, kanaatimiz odur ki, teâtî ile butlân ve fesâd arasındaki ilişkinin klasik Hanefî hukuk düşüncesi açısından kavranabilmesi, klasik Hanefî literatürde yer alan ilgili örneklerin incelenmesiyle mümkündür.

Kâsânî, *satıma konu malın akit esnasında teslim edilebilir olmasının*, satım akdinin in'ikâd şartları arasında yer aldığını ifade ettikten sonra, kaçak kölenin satıma konu edilmesi örneğini Hanefî düşünce açısından detaylandırmaktadır. Kâsânî'ye göre, kaçak kölenin, akdin üzerinden belli bir süre geçtikten sonra bulunup müşteriye teslim edilmesi durumuyla ilgili Hanefî düşüncede iki farklı yaklaşım açığa çıkmıştır. İlk yaklaşımı temsil eden

<sup>29</sup> İbn Nüceym Zeynuddîn b. İbrâhîm b. Muhammed, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir alâ mezhebi Ebî Hanîfe* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 338-339; Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/54.

<sup>30</sup> İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, 339.

<sup>31</sup> İbn Nüceym, *el-Baḥrû'r-râik*, 5/453; Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, 395; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 7/28-29.



zâhiru'r-rivâyeye göre, akit esnasında teslim edilebilir olmayan kaçak kölenin satımı, bâtil akit kapsamına girmektedir. Dolayısıyla kaçak köle bulunup teslim hazırlanmış hale getirildikten sonra icâb-kabulün yenilenmesi, bir diğer ifadeyle akdin ilk baştan yeniden kurulması gerekmektedir. Kaçak köle bulunup teslim elverişli hale getirildikten sonra, sözlü irade beyanıyla (icâb ve kabulle) akit yenilenmemiş fakat karşılıklı rızaya dayalı olarak teslim işlemi gerçekleşmiş ise, yapılan bu teslim işlemi, teâtî yoluyla ilk baştan açığa çıkan yeni bir akit niteliği taşımaktadır.<sup>32</sup> Bu son durumla, yani karşılıklı rızaya dayalı teslim işleminin teâtî yoluyla açığa çıkan yeni bir akit sayılmasıyla ilgili burada özellikle vurgulanması gereken husus, Kâsânî'nin, köle bulunduktan sonra gerçekleştirilen teslim işleminin yeni bir akit sayılmasının, ilk akdin fesih veya ikâle yoluyla sonlandırılmış olması koşuluna bağlı olduğu yönünde bir kayıt koymamış olmasıdır. Dolayısıyla Kâsânî'nin zikrettiği örnekten, bâtil akitten sonra gerçekleşen teslim işleminin, teâtî yoluyla açığa çıkan yeni bir akit sayılmasının yegâne koşulu, teslim işleminin karşılıklı rızaya dayalı olarak gerçekleşmiş olmasıdır, şeklinde bir yargıya ulaşılmaktadır. Kâsânî'nin Kerhî'ye nispet ederek aktardığı ikinci yaklaşıma göre, kaçak kölenin satımı, bâtil değil mevku'f akit niteliği taşımaktadır. Dolayısıyla kaçak kölenin daha sonra bulunup müşteriye teslim edilmesi durumunda akit, nâfiz hale dönüşmektedir.<sup>33</sup>

İbn Nuceym, zâhiru'r-rivâyeye göre kaçak kölenin satımının bâtil akit kapsamına girdiğini belirttiğinden sonra, Ebû Hanîfe ve İmâm Muhammed'den "Şayet akit, kölenin bulunup teslim elverişli hale getirilmesi anına kadar feshedilmemiş ise, kölenin teslimiyle tamamlanmış olur. Çünkü (her ne kadar teslim elverişli olmayan bir şey üzerine kurulmuş olsa da) akit, mal niteliği taşıyan bir şey üzerine kurulmuş ve hukuki varlık kazanmıştır." şeklinde bir görüş nakledildiğini ifade etmektedir. İbn Nuceym devamla, kimi klasik dönem Haneî hukukçularının, söz konusu nakli, Ebû Hanîfe ve İmâm Muhammed'in, teslim elverişli olmayan şeyin satımını hukuki varlık kazanmış akit kapsamında gördükleri şekilde değil, *akit esnasında teslim elverişli olmayan şeyin daha sonra bulunup teslim edilmesini, teâtî yoluyla açığa*

<sup>32</sup> Kâsânî, *Bedâ'î u's-şanâ'i*; 6/573-574.

<sup>33</sup> Kâsânî, *Bedâ'î u's-şanâ'i*; 6/574.

çıkan yeni bir akit olarak gördükleri şeklinde yorumladıklarını belirtmektedir.<sup>34</sup> İbn Nüceym'in bu ifadesi, *bâtil akitten sonra gerçekleşen teslim işleminin teâtî yoluyla açığa çıkan yeni bir akit niteliği taşıdığı* şeklindeki yaklaşımın Ebû Hanîfe ve İmâm Muhammed'e nispeti bakımından oldukça önemlidir. Belirtmemiz gerekir ki İbn Nüceym, kimi klasik dönem Hanefî hukukçusuna nispet ettiği bu yaklaşımı benimsemiş değildir. Zira aşağıda ifade edileceği üzere İbn Nüceym, tam tersi bir yaklaşımı benimsemektedir.

Kendisinden sonraki dönemlerde kimi Hanefî hukukçu tarafından referans alınan yaklaşımında İftihârüddîn Tâhir b. Ahmed el-Buḥârî (ö. 542/1147), *Hulâşatü'l-fetâvâ*'da, teâtînin, hukuki varlığa sahip yeni bir akit niteliği kazanmasının, fâsid veya bâtil akitten sonra gerçekleşmemiş olması koşuluna bağlı olduğunu belirtmektedir. Söz gelimi ona göre, henüz dokunmuş olduğu bir kilimi mutlak satım akdiyle satan kimse, daha sonra kilimi dokuyup müşteriye teslim etse, karşılıklı rızaya dayalı olarak gerçekleşen bu teslim işlemiyle taraflar arasında bir akit kurulmuş olmaz.<sup>35</sup> Söz konusu yaklaşım, Bezzâzî'nin (ö. 827/1424) *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*'sinde de aynen yer almaktadır.<sup>36</sup>

İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik* adlı eserinde, fâsid akitten sonra gerçekleşen teslim işleminin, yeni bir akit niteliği kazanabilmesinin, fâsid olarak açığa çıkan ilk akdin fesih veya ikâle yoluyla sonlandırılmış olması (*mütâraketü'l-akd*) koşuluna bağlı olduğunu belirttikten sonra, *Hulâşatü'l-fetâvâ* ve *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*'ye atıfla, fâsid veya bâtil akitten sonra gerçekleşen teâtînin hukukî varlığa sahip yeni bir akit niteliği taşımadığı

<sup>34</sup> İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 6/129-130. Satım akdi esnasında teslim elverişli olmayan kaçak kölenin daha sonra bulunup müşteriye teslim edilmesinin, kimi Hanefilerce teâtî yoluyla açığa çıkan yeni bir akit olarak değerlendirildiği hakkında ayrıca bk. İbn Mâze, *el-Muḥîṭü'l-Burhânî*, 6/344-345.

<sup>35</sup> İftihârüddîn Tâhir b. Ahmed b. Abdîrreşîd el-Buḥârî, *Hulâşatü'l-fetâvâ* (Ankara: Milli Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 1744), 186a.

<sup>36</sup> Hâfizüddîn Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Kerderî el-Harizmî el-Bezzâzî, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye* (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübrâ'l-Emîriyye, 1310/1892), 4/368. *Hulâşatü'l-fetâvâ* ve *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*'nin Osmanlı dönemi muteber fetvâ kitapları arasında yer aldığı hakkında bk. Şükrü Özen, "Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005), 338.

ifadesine yer vermektedir.<sup>37</sup> Benzer şekilde Haskefî de, *ed-Dürrü'l-muhtâr* adlı eserinde, fâsid akitten sonra gerçekleşen teslim işleminin, ancak fâsid akdin fesih veya ikâle yoluyla sonlandırılması durumunda yeni bir akit niteliği kazanabileceğini ifade etmektedir.<sup>38</sup> Burada her iki hukukçu bakımından vurgulanması gereken husus, onların, teslim işleminin yeni bir akit niteliği kazanmasını, ilk akdin ikâle veya fesih yoluyla sonlandırılmış olması koşuluna bağlamış olmalarıdır.

İbn Âbidîn bahse konu meseleyi, *Hulâsatü'l-fetâvâ*'da geçen örneğe (henüz dokunmamış bir kilimin mutlak satım akdiyle satımı örneğine) atıfla ele almaktadır. Ona göre, kilim dokunduktan sonra gerçekleşen teslim işlemi, daha önce gerçekleşen bâtil akdin bir sonucu/hükmü olarak açığa çıkmıştır ve yeni bir akit niteliği taşımaz. İbn Âbidîn ayrıca, *el-Bezzâziyye*'ye atıfla, teâtî ancak bâtil veya fâsid akde bina edilmediği (ona bağlı bir işlem olarak gerçekleştirilmediği) sürece yeni bir akit niteliği kazanır, ifadesine yer vermektedir.<sup>39</sup> Naklettiği örnek ve atıftan, İbn Âbidîn'in, yalnızca fâsid akitten sonra değil bâtil akitten sonra gerçekleşen teâtînin de hukukî varlığa sahip yeni bir akit niteliği taşımadığı şeklinde bir yaklaşıma sahip olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü yukarıda zikri geçen örnek, fâsid akit-teâtî ilişkisi değil, doğrudan bâtil akit-teâtî ilişkisi üzerinedir.

Ali Haydar Efendi, teâtînin yeni bir akit niteliği kazanabilmesinin, onun, fâsid veya bâtil akit üzerine bina edilmemiş olması koşuluna bağlı olduğunu; şayet bina edilmiş ise, fâsid veya bâtil akit, fesih ya da ikâle yoluyla sonlandırılmadığı sürece hukuki varlık kazanamayacağını ifade etmektedir. Söz gelimi, bir kimse denizdeki balığı on kuruşa satsa ve müşteri de bunu kabul etse, daha sonra satıcı balığı avlayıp müşteriye teslim etse ve müşteri de satış bedeli olan on kuruşu satıcıya teslim etse, karşılıklı olarak yapılan bu teslim işlemiyle hukuki varlığa sahip bir akit gerçekleştirilmiş olmaz. Çünkü yapılan bu teslim işlemi, ilk akit sonlandırılmaksızın yapılmıştır.<sup>40</sup> Verdiği örnekten anlaşılacağı üzere, tıpkı İbn Âbidîn gibi, Ali Haydar Efendi de bâtil

<sup>37</sup> İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 5/453.

<sup>38</sup> Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, 395.

<sup>39</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/28-29.

<sup>40</sup> Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/144.

akitten sonra gerçekleşen teslim işleminin hukukî varlığa sahip yeni bir akit niteliği taşımadığı görüşündedir.

Yukarıda aktarılan söz konusu yaklaşımlardan, bâtil akit-teâtî ilişkisi bağlamında üç husus karşımıza çıkmaktadır. Onlardan ilki, Kâsânî'nin, bâtil akitten sonra gerçekleşen teslim işleminin yeni bir akit sayılmasını, ilk/bâtil akdin sonlandırılması koşuluna bağlamayıp teslim işleminin karşılıklı rızaya dayalı olması koşuluyla yetinmesidir. İkincisi, Ebû Hanîfe ve İmâm Muhammed'in kaçak kölenin satımına ilişkin yaklaşımlarının, kimi klasik dönem Hanefî hukukçularınca, onların, *akit esnasında teslim edilmesini, teâtî yoluyla açığa çıkan yeni bir akit olarak gördükleri* biçiminde yorumlanmasıdır. Üçüncüsü ise, kimi Hanefî hukukçuların, fâsid veya bâtil akitten sonra gerçekleşen teslim işleminin yeni bir akit niteliği kazanmasını, ilk akdin sonlandırılması koşuluna bağlamalarıdır. Bir akdin fesih veya ikâle yoluyla sonlandırılmasının ancak hukuki varlığa sahip bir akit bakımından söz konusu olabileceği düşünülürken, sözü edilen hukukçuların yaklaşımının, bâtil akit-teâtî ilişkisine değil, fâsid akit-teâtî ilişkisine yönelik olabileceği ihtimali akla gelmektedir. Nitekim külli kaidelere dair eseriyle bilinen muasır müellif Ahmed Muhammed ez-Zerka, ilgili eserinde "Bir şey bâtil olduğunda onun zımındaki şey de bâtil olur." ilkesini etraflıca ele aldıktan sonra, söz konusu ilkedeki bâtil kelimesinin, akitler bakımından fâsid olarak anlaşılması gerektiğini; fakihlerin bâtil kelimesini çoğu zaman fâsid anlamında kullandıklarını; bâtil akdin hukuki varlığı bulunmadığı için bir akit bâtil olduğunda onun zımındaki şeyin bâtil olmayacağını; dolayısıyla bâtil akitten sonra açığa çıkan işlemin, hukuken müstakil bir işlem olarak değerlendirilmesi gerektiğini; fâsid akitte ise durumun, bâtil akdin hilafına olduğunu ifade etmektedir.<sup>41</sup>

#### 4. Fâsid Satım Akdinden Sonra Gerçekleşen Teâtînin Hukuki Niteliği

Klasik Hanefî hukuk düşüncesinde satım akdinin hukuki geçerliliği (sihhati) için öngörülen şartların başında, *satıma konu mal ile satım bedelinin akit esnasında taraflar arasında nizâyâ yol açmayacak netlikte biliniyor olması*

<sup>41</sup> Ahmed b. Muhammed ez-Zerkâ, *Şerhu'l-kavâidi'l-fikhiyye* (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1409/1989), 280-281.

gelmektedir.<sup>42</sup> Esasen Klasik Hanefî literatürde, satıma konu mal veya satım bedeline ya da onlardan her ikisine ilişkin belirsizliğin, satım akdi-fesâd ilişkisi bağlamında oldukça detay sayılabilecek düzeyde ele alınması bu sebeptedir. Buna bağlı olarak fâsid satım akdi ile teâtî arasındaki ilişki de büyük ölçüde, satıma konu mal veya satım bedelindeki belirsizlik sebebiyle fâsid olarak açığa çıkan akit ile teâtî arasındaki ilişki çerçevesinde ele alınmıştır.

Satım akdi-fesâd ilişkisinin ve dolayısıyla fâsid akit-teâtî ilişkisinin söz konusu olduğu örnek satım türlerinin öne çıkanı, küme haldeki kıyemî malların, yalnızca adet/birim mal fiyatı belirlenerek küme halde satıma konu edilmesidir. Satım akdinin bu türünde kümenin toplamda kaç adet/birim maldan oluştuğu belli olmadığı için toplam semen miktarı da belli değildir.<sup>43</sup> Bu tür satım akdiyle ilgili olarak Klasik Hanefî hukuk düşüncesinde bazı hususlar, yaklaşım farklılıklarına konu olmuştur. Bunlardan ilki, söz konusu satım türünün taraflar arasında nizâyâ sebep olabilecek bir belirsizlik içerip içermediği ve dolayısıyla fâsid akit kapsamına girip girmediğidir. İkincisi, şayet fâsid akit kapsamına giriyorsa, fesâd sebebi giderilerek akdin sahîh hale dönüştürülmesinin mümkün olup olmadığıdır. Üçüncüsü, şayet akdin sahîh hale dönüştürülmesi mümkünse bunun koşulunun ne olduğudur. Dördüncüsü ve çalışmamız açısından en önemlisi ise, akdin sahîh hale dönüşme imkânı bulunmamakla birlikte akde konu malın karşılıklı rızaya dayalı olarak müşteriye teslimi gerçekleşmişse, bu teslim işleminin, sahîh hale dönüşme imkânı bulunmayan fâsid akdin bir sonucu olarak mı yoksa fâsid akitten tümüyle bağımsız biçimde ilk baştan teâtî yoluyla açığa çıkan yeni bir akit olarak mı değerlendirileceğidir.

İmâmeyne göre, küme halde bulunan kıyemî malların yalnızca birim/adet fiyatı belirlenerek küme halde satımı, tıpkı küme haldeki misli malların küme halde satımında olduğu gibi, mebi' ve semenin muayyenliği bakımından nizâyâ sebep olacak bir belirsizlik içermemekte ve dolayısıyla

<sup>42</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-şanâi*; 6/598; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 5/436; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 7/15.

<sup>43</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-şanâi*; 6/605; İbn Mâze, *el-Muhtâ'ül-Burhânî*, 6/363; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/251.

fâsid akit kapsamına girmemektedir. Çünkü söz konusu durumda akit, her ne kadar toplam mal miktarı belirtilmiş olmasa da tarafların bildiği belli bir küme üzerinde yapılmaktadır. Kümenin kaç adet/birim maldan oluştuğu ise objektif olarak tespit edilebilir bir durumdur. Daha açık bir ifadeyle ister satıcı ister müşteri isterse üçüncü bir kimse saysın, sonuçta toplam mal miktarı her durumda aynı olacaktır. Toplam meb'î ve dolayısıyla toplam semen miktarının objektif olarak tespitine imkân veren durum, akdin tarafları arasında nizâyâ sebep olacak bir durum değildir. Bu ise, sözü edilen satım türünün en baştan sahîh olmasını gerektirmektedir.<sup>44</sup>

Ebû Hanîfe'ye göre ise, küme haldeki kıyemî malların yalnızca birim/adet fiyatı belirlenerek küme halde satımı, fâsid akit kapsamına girmektedir.<sup>45</sup> Klasik Hanefî literatürde, söz konusu yaklaşımın Ebû Hanîfe'ye nispeti hususunda herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. İhtilaf, akdin sahîh hale dönüşmesinin imkânı ve fâsid akit ile teâtî arasındaki ilişki açısından ele alındığında, Ebû Hanîfe'nin yaklaşımın nasıl anlaşılması gerektiği hususundadır. Bu bağlamda öncelikli ihtilaf konusu, fesâd sebebi giderilerek söz konusu satım türünün sahîh hale dönüştürülüp dönüştürülemeyeceğidir. Hanefî hukukçulardan kimine göre, her ne kadar kuruluşu aşamasında fâsid olarak açığa çıkmış olsa da küme haldeki satımın bu türü, fesâd sebebi giderilerek sahîh hale dönüştürülebilir niteliktedir.<sup>46</sup> Hanefî hukukçulardan kimine göre ise, icâb-kabûl esnasında toplam mal ve semen miktarının belli olmadığı satım akdinin hukuken sahîh hale dönüştürülme imkânı bulunmamaktadır.<sup>47</sup> Bu yaklaşım biçimi, fâsid akit-teâtî ilişkisi bağlamında aşağıda ayrıca ele alınacaktır.

<sup>44</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-şanâi*; 6/605-606; İbn Mâze, *el-Muḥîṭü'l-Burhânî*, 6/363-364; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/251; İbn Nüceym, *el-Baḥrû'r-râ'ik*, 5/480; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, 3/17.

<sup>45</sup> Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el- Kudûrî, *Muḥtaşaru'l-Kudûrî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 78; Kâsânî, *Bedâi'u's-şanâi*; 6/605; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/250-251; İbn Nüceym, *el-Baḥrû'r-râ'ik*, 5/480; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muḥtâr*, 397; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muḥtâr*, 7/64-65.

<sup>46</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-şanâi*; 6/605-606; İbn Mâze, *el-Muḥîṭü'l-Burhânî*, 6/363; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/248-250; İbn Nüceym, *el-Baḥrû'r-râ'ik*, 5/481.

<sup>47</sup> İbn Nüceym, *el-Baḥrû'r-râ'ik*, 5/481; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muḥtâr*, 397; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muḥtâr*, 7/65.

Fesâd sebebi giderilerek akdin sahîh hale dönüştürülebileceğini düşünen hanefî hukukçular, bu dönüşümün akit meclisiyle sınırlı olup olmadığı hususunda iki farklı yaklaşım ortaya koymuşlardır. Onlardan kimine göre, fesâd sebebi giderilerek akdin sahîh hale dönüştürülme imkânı, akit meclisiyle sınırlı değildir. Dolayısıyla toplam mal miktarı, ister akit meclisinde isterse akit meclisi dağıldıktan sonra belirlenmiş olsun, her iki durumda akit sahîh hale dönüşmektedir. Yeter ki akit, toplam mal miktarı belirlenmeden önce, hukuki bir yolla sonlandırılmış olmasın.<sup>48</sup>

Hanefî hukukçulardan kimine göre ise, fesâd sebebi giderilerek akdin sahîh hale dönüştürülme imkânı, akit meclisiyle sınırlıdır. Çünkü sözü edilen satım türünde fesâd sebebi olan belirsizlik, akdin üzerine kurulu olduğu en temel unsura (akdin konusuna) ilişkindir. Dolayısıyla fesâd sebebi giderilerek akdin sahîh hale dönüşmesi, akdin konusuna ilişkin belirsizliğin, henüz istikrar bulmadan (takarrur etmeden) giderilmesi koşuluna bağlıdır. Bu koşul ise, belirsizliğin ancak akit meclisinde giderilmesi durumunda sağlanabilmektedir. Çünkü akit meclisi başı ve sonuyla bir bütün olarak kabul edildiği için, akdin kuruluşundan sonra fakat akit meclisi dağılmadan önce yapılan belirleme, akdin kuruluşu esnasında yapılmış belirleme gibi kabul edilmektedir. Akit meclisinde giderilmemesi durumunda ise, belirsizlik, artık istikrar kazanmakta ve giderilebilir olma niteliğini kaybetmektedir.<sup>49</sup>

Klasik Hanefî hukuk düşüncesinde yaygın kabul gördüğü anlaşılan bu son yaklaşımın, fâsid akit-teâtî ilişkisi bakımından ne tür bir yaklaşımı temsil ettiği hususunda sorulması gereken soru, akit meclisi dağıldıktan sonra yapılacak bir belirleme ve teslim işleminin, bu yaklaşım biçiminde, teâtî yoluyla açığa çıkan yeni bir akit mi yoksa istikrar kazanmış fâsid akde bağlı bir işlem olarak mı değerlendirildiğidir. Çünkü fesâdın istikrar kazanıp giderilebilir olma niteliğini kaybettiği kabul edildiğinde, istikrar kazanmış

<sup>48</sup> İbn Mâze, *el-Muḥîṭü'l-Burhânî*, 6/365; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/248; İbn Nüceym, *el-Baḥrû'r-râ'îk*, 5/481.

<sup>49</sup> Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkindî, *Tuḥfetü'l-fukahâ'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1984), 1/47; Kâsânî, *Bedâ'iu's-şanâ'i*; 6/605; Bâbertî, *el-İnâye*, 6/248; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/248; İbn Nüceym, *el-Baḥrû'r-râ'îk*, 5/481; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muḥtâr*, 7/29.

fâsid akit bakımından üçüncü bir durum düşünülememektedir. Öyle anlaşılmaktadır ki bu yaklaşımı benimseyen Hanefî hukukçulara göre, söz konusu belirleme ve teslim işlemini, istikrar kazanmış fâsid akitten bağımsız olarak teâtî yoluyla açığa çıkan ve dolayısıyla hukukî varlık ve geçerlilik sorunu taşımayan yeni bir akit olarak değerlendirme imkânı bulunmamaktadır. Çünkü klasik Hanefî literatürde, aşağıda ele alınacağı üzere, fâsid akitten sonra yapılan belirleme ve teslim işleminin teâtî yoluyla açığa çıkan yeni bir akit olarak değerlendirildiği yaklaşım, burada sözü edilen yaklaşımın dışında ve ondan farklı bir yaklaşım olarak zikredilmektedir. Bunun dışında, burada sözü edilen yaklaşımı benimseyen kimi Hanefî hukukçular, istikrar kazanmış fâsid akitten sonra yapılacak belirleme ve teslim işleminin, teâtî yoluyla açığa çıkan yeni bir akit olarak değerlendirilebilmesinin, ancak istikrar kazanmış fâsid akdin fesih, ikâle vb. yollarla hukuken sonlandırılmış olması durumunda söz konusu olacağı fikrini benimsemişlerdir. Onlara göre, akit meclisi dağıldıktan sonra yapılan belirleme ve teslim işleminin, ancak böyle bir durumda fâsid akitten bağımsız bir işlem olduğu anlaşılır. Aksi durumda, yapılan belirleme ve teslim işlemini, istikrar kazanmış fâsid akitten bağımsız bir işlem ve dolayısıyla yeni bir akit olarak değerlendirme imkânı bulunmamaktadır.<sup>50</sup>

Yukarıda ifade edildiği üzere kimi Hanefî hukukçuya göre, akdin kuruluşu esnasında toplam mal ve semen miktarının belli olmadığı satım akdinin hukuken sahîh hale dönüştürülme imkânı bulunmamaktadır. Ebû Hanîfe'nin, *küme haldeki kıyemî malların yalnızca birim/adet fiyatı belirlenerek küme halde satımının fâsid olduğu* yönündeki yaklaşımını sözü edilen şekliyle anlayan Hanefî hukukçulara göre, fesâd sebebi olan belirsizliğin giderilebilme imkânının bulunması ve hatta akit kurulduktan sonra akit meclisi dağılmadan giderilmesi (toplam mal ve semen miktarının belirlenmesi), akde hukuki geçerlilik kazandırmamaktadır. Çünkü küme haldeki kıyemî malların küme halde satımında yegâne hukukî geçerlilik koşulu, akdin kuruluşu anında toplam mebî ve semen miktarının belli olmasıdır. Buna göre akdin kuruluşu anından sonra yapılacak belirleme ve karşılıklı rızaya dayalı olarak

<sup>50</sup> İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 7/28-29, 65; İbn Âbidîn Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz, *Minhatü'l-hâlik ale'l-Bahri'r-râik* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997), 5/453.



gerçekleştirilecek teslim işleminin artık ilgili akitle bir ilişkisi bulunmamaktadır. Bu yaklaşımı ortaya koyan Hanefî hukukçulara göre, akdin kuruluşundan sonra yapılan belirleme ve teslim işlemi, teâtî yoluyla açığa çıkan yeni bir akit niteliğindedir.<sup>51</sup>

Hanefî literatürde ağırlıklı olarak Halvânî'ye nispet edilen söz konusu yaklaşım biçimi bakımından bahse konu edilmesi gereken en önemli husus, akdin kuruluş anından sonra yapılacak belirleme ve teslim işleminin, teâtî yoluyla açığa çıkan yeni bir akit olarak görülebilmesi için, belirleme ve teslim işleminin akit meclisinde yapılma zorunluluğunun bulunup bulunmadığıdır. Çünkü Hanefî literatürde Halvânî'ye nispet edilen bu görüş, belirleme ve teslim işleminin akit meclisinde yapılıp yapılmaması bakımından herhangi bir kayda yer verilmeksizin aktarılmaktadır. Dolayısıyla genel olarak bakıldığında, Halvânî'nin yaklaşımında, belirleme ve teslim işleminin teâtî yoluyla açığa çıkan yeni bir akit niteliği kazanmasının, akit meclisinde yapılmış olma koşuluna bağlanmadığı anlaşılmaktadır. Fakat kimi Hanefî hukukçuya göre, teslim işleminin teâtî yoluyla açığa çıkan yeni bir akit niteliği kazanması, ancak akit meclisinde yapılması halinde söz konusu olabilmektedir. Daha doğrusu onlara göre, Halvânî'ye nispet edilen görüşün, bu şekilde anlaşılması gerekmektedir.<sup>52</sup>

Halvânî'nin görüşünün nasıl anlaşılması gerektiği hususunda bir değerlendirme yapmak gerekirse; teslim işleminin yeni bir akit niteliği kazanmasının, *akit meclisinde yapılmış olma* koşuluna bağlanmaması daha izah edilebilir gözükmektedir. Çünkü Halvânî, küme haldeki kıyemî malların

<sup>51</sup> İbn Mâze, *el-Muhtârü'l-Burhânî*, 6/365-366; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 5/481; Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, 397; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 7/28-29, 65.

<sup>52</sup> İbn Âbidîn, Halvânî ve kimi hanefîlerin *fâsid* akitten sonra gerçekleşen teslim işleminin teâtî yoluyla açığa çıkan yeni bir akit olduğu yönündeki görüşünü aktardıktan sonra kendisinin bu hususa daha önceden teâtî başlığı altında değindiğini ifade etmektedir. Bk. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 7/65. İlgili bölüme bakıldığında ise İbn Âbidîn, akit meclisi dağıldıktan sonra fesâdın istikrar kazandığını, bu sebeple akit meclisi dağıldıktan sonra gerçekleşen teslim işleminin, ancak istikrar kazanmış fâsid akdin hukuki bir yolla sonlandırılması durumunda yeni bir akit niteliği kazanabileceğini, akit meclisi dağılmadan yapılan teslim işlemi ise böyle bir koşul bulunmadığını, dolayısıyla Halvânî'nin yaklaşımının da bu çerçevede değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bk. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 7/28-29.

yalnızca birim/adet fiyatı belirlenerek küme halde satımının fâsid olduğunu, toplam mal ve semen miktarı akit meclisi dağılmadan belirlense bile artık akdin sahîh hale dönüşmeyeceğini savunmaktadır. Bu sebeptir ki o, akdin kuruluş anından sonra yapılacak belirleme ve teslim işlemini, mevcut fâsid akitle ilişkili bir işlem olarak değil, teâtî yoluyla açığa çıkan yeni bir akit olarak değerlendirmektedir. Esasen teslim işleminin, teâtî yoluyla açığa çıkan yeni bir akit olarak değerlendirilmesi, ancak söz konusu işlemin akit meclisinde yapılmış olma koşuluna bağlanmaması durumunda anlamlı olmaktadır. Aksi durumda, teslim işlemini, istikrar kazanmış fâsid akitten bağımsız yeni bir akit olarak değerlendirmek mümkün gözükmemektedir. Daha açık bir ifadeyle, aynı mecliste gerçekleşmiş olma koşulu ileri sürüldüğünde, fâsid akit ile daha sonra gerçekleşen teslim işlemini, birbirinden bağımsız birer işlem olarak değerlendirme imkânı bulunmamaktadır. Çünkü burada teslim işlemi için söz konusu edilen meclis, fâsid akdin yapıldığı meclistir. Dolayısıyla akit meclisinde yapılmasının şart koşulması durumunda, karşılıklı rızaya dayalı teslim işlemini, istikrar kazanmış fâsid akitten bağımsız yeni bir akit olarak değerlendirmek anlamlı değildir. Diğer taraftan genel olarak bakıldığında, Hanefî düşüncede akit meclisi konusu, istikrar kazanmış olduğu düşünülen fesâd bakımından değil, daha çok henüz istikrar kazanmamış ve dolayısıyla giderilebilir olduğu düşünülen fesâd bakımından söz konusu edilmektedir. Hâlbuki Halvânî, yaklaşımını, küme haldeki kıyemî malların yalnızca birim/adet fiyatı belirlenerek küme halde satımının, sahîh hale dönüşme imkânı olmayan fâsid akit kapsamına girdiği düşüncesi üzerine bina etmektedir. Sonuç olarak Halvânî'nin yaklaşımını, sahîh hale dönüştürülme imkânı bulunmayan fâsid akitten sonra gerçekleşen teslim işleminin, akit meclisinde yapılmış olsun veya olmasın, teâtî yoluyla açığa çıkan yeni bir akit olarak görüldüğü bir yaklaşım olarak değerlendirmek, daha temellendirilebilir gözükmemektedir.

Fâsid akit-teâtî ilişkisi bağlamında Hanefî literatürde sıklıkla atıf yapılan bir diğer satım türü ise, bir ürünün, bilahare satıcı tarafından belirlenecek bir etiket fiyatı üzerinden satımıdır. Hanefî terminolojide *el-bey' bi'r-rahm* tabiriyle ifade edilen söz konusu satım türünde, ürün bedeli net olarak tespit edilmiş değildir ve dolayısıyla müşteri tarafından bilinmemektedir. Daha açık bir ifadeyle müşteri, akit anında bedelini bilmediği bir ürünü satın almaktadır.

Kısacası satım bedeli, taraflar arasında nizâyaya yol açacak bir belirsizlik içermektedir.<sup>53</sup> Bu belirsizlik sebebiyledir ki Hanefî düşüncede söz konusu satım türü, fâsid akit kapsamında değerlendirilmektedir.<sup>54</sup> Bu hususta Hanefî imâmlardan aksi yönde bir görüş nakledilmiş değildir. Hanefî hukukçuların bahse konu satım şekliyle ilgili farklı yaklaşımlar ortaya koydukları husus, fesâd sebebi giderilerek akdin sahîh hale dönüştürülmesinin hukuken mümkün olup olmadığıdır. Hanefî düşüncedeki ilk yaklaşıma göre, satım bedelinin akit meclisi dağılmadan müşteri tarafından net olarak bilinmesi halinde akit, sahîh hale dönüşmektedir.<sup>55</sup> Çünkü akit meclisi başı ve sonu itibariyle bir bütünü temsil etmektedir ve dolayısıyla akit meclisinin ortasında veya sonunda yapılan bir belirleme de akit anında yapılmış belirleme hükmünü almaktadır. Bu yaklaşımı benimseyen kimi Hanefî hukukçuya göre, akit meclisi dağıldıktan sonra bir belirleme ve teslim işlemi gerçekleşmiş ise, bu işlemin yeni bir akit niteliği kazanması, ilk akdin hukuken sonlandırılmış olması koşuluna bağlıdır. Çünkü akit meclisinin dağılmasıyla birlikte fesâd, istikrar kazanmıştır. İstikrar kazanmış fâsid akitten sonra yapılan teslim işleminin yeni bir akit niteliği kazanabilmesi ise, fâsid akdin hukuken sonlandırılmış olması durumunda mümkün olabilmektedir.<sup>56</sup> Halvânî'ye nispet edilen ikinci yaklaşıma göre ise, satım bedelinin akit meclisi dağılmadan müşteri tarafından bilinmesiyle akit hukuki geçerlilik kazanmış olmaz; fakat taraflar arasında karşılıklı rızaya dayalı olarak teslim işleminin gerçekleşmesi durumunda teâtî yoluyla yeni bir akit açığa çıkmış olur.<sup>57</sup> Halvânî'ye nispet edilen bu yaklaşımda, fâsid akitten sonra gerçekleşen teslim işleminin, teâtî yoluyla açığa çıkmış yeni bir akit sayılması, teslim işleminin akit meclisinde yapılmış olması koşuluna bağlanmamıştır. Fakat kimi Hanefî

<sup>53</sup> Bâbertî, *el-Înâye*, 6/248-249; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/249; İbn Âbidîn, *Minhatü'l-hâlik*, 5/453.

<sup>54</sup> Mergînânî, *el-Hidâye*, 6/469-470; İbn Mâze, *el-Muhtâ'ül-Burhânî*, 6/368; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/29.

<sup>55</sup> Mergînânî, *el-Hidâye*, 6/469-470; İbn Mâze, *el-Muhtâ'ül-Burhânî*, 6/368.

<sup>56</sup> İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 5/481; İbn Âbidîn, *Minhatü'l-hâlik*, 5/453.

<sup>57</sup> İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 5/481; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/29; İbn Âbidîn, *Minhatü'l-hâlik*, 5/453. Halvânî'ye nispet edilen görüşü benimseyen Haskefî'nin, Ebû Hanîfe'ye nispeti en doğru olan görüşün bu görüş olduğu yönündeki ifadeleri için bk. Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, 397.

hukukçuya göre, Halvânî'nin görüşünün, *fâsid akitten sonra gerçekleşen teslim işleminin yeni bir akit sayılması, onun, akit meclisi dağılmadan gerçekleşmiş olmasına bağlıdır*, şeklinde anlaşılması gerekmektedir.<sup>58</sup>

Fâsid satım akdi ile teâtî arasındaki ilişkiyi, bir hayvan sürüsü içinden yalnızca bir veya birkaçının akit esnasında ferden tayin edilmeksizin satıma konu edilmesi örneği üzerinden ele alan Kâsânî'ye göre, söz konusu akit, konusu meçhul ve nizâyâ götürücü nitelikte olduğu için fâsiddir. Ancak akit kurulduktan sonra satıcı, sürü içinden daha önceden belirlenen sayıda koyunu ayırıp müşteriye teslim etse ve müşteri de bunu kabul etse, yapılan bu belirleme ve teslim işlemi, karşılıklı rızaya dayalı yeni bir akit niteliği taşımaktadır.<sup>59</sup> Kâsânî'nin yaklaşımı hakkında fâsid akit-teâtî ilişkisi bakımından burada iki hususu vurgulamamız gerekmektedir ki, onlardan ilki, Kâsânî'nin, fâsid akitten sonra gerçekleşen teslim işleminin teâtî yoluyla açığa çıkan yeni bir akit niteliği kazanmasını, teslim işleminin akit meclisinde yapılması koşuluna bağlamamış olmasıdır. İkincisi ise, Kâsânî'nin, fâsid akitten sonra gerçekleşen teslim işlemini, fâsid akdi sahîh hale dönüştüren bir işlem olarak değil teâtî yoluyla açığa çıkan yeni bir akit olarak nitelendirmesidir.

Fâsid akit-teâtî ilişkisi bakımından oldukça ilginç sayılabilecek bir diğer örnekte Kâsânî, mükrehin satımını detaylandırmaktadır. Ona göre, ikrah sonucu malını satan (icâb veya kabulde bulunan) kimse, şayet malın teslimini kendi rızasıyla gerçekleştirirse bu câizdir. Çünkü bey', hakikatte mübadeleden ibarettir. Rızaya dayalı teslimin gerçekleşmesiyle teâtî yoluyla yeni bir akit açığa çıkmış ve önceden yapılan icâb veya kabul hukuken yok hükmünü almıştır.<sup>60</sup>

## Sonuç

Bâtıl veya fâsid akitten sonra gerçekleşen teslim-tesellüm işleminin, teâtî yoluyla açığa çıkan, dolayısıyla hukuki varlık ve geçerliliğe sahip yeni bir akit

<sup>58</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/249; İbn Âbidîn, *Minhatü'l-hâlik*, 5/453.

<sup>59</sup> Kâsânî, *Bedâ'i u'ş-şanâ'i*; 6/599, 601. Sözü edilen satım türüyle ilgili olarak, Kâsânî dışındaki kimi Hanefî hukukçunun da benzer görüşü benimsediği hakkında ayrıca bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/65.

<sup>60</sup> Kâsânî, *Bedâ'i u'ş-şanâ'i*; 10/126-127.

niteliği taşıyıp taşımadığı hususunda Hanefî hukuk düşüncesinde iki farklı yaklaşım açığa çıkmıştır.

Bâtil veya fâsid akitten sonra gerçekleşen teâtînin hukuki niteliğinin, kimi Hanefî hukukçular tarafından “Bir şey bâtil olduğunda onun zımındaki şey de bâtil olur.” ve “Fâsid üzerine mebni olan şey de fâsiddir.” ilkeleriyle ilişkilendirilerek ele alındığı görülmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla en erken Tâhir b. Ahmed el-Buhârî'nin *Hulâşatü'l-fetâvâ*'sında geçen bu yaklaşım, Bezzâzî'nin *el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye*'sinde de aynen yer almaktadır. Sonraki dönemlerde, bâtil veya fâsid akitten sonra gerçekleşen teslim işleminin yeni bir akit değil, bâtil veya fâsid akdin bir sonucu olarak açığa çıkan ve dolayısıyla hukuki varlık ve geçerliliği bulunmayan bir işlem olduğu görüşünü savunan Hanefî hukukçuların neredeyse tümü, bu iki eserde *teâtî*, *ancak fâsid veya bâtil akitten sonra gerçekleşmemiş olması durumunda yeni bir akit niteliği kazanır* şeklinde yer alan görüşü referans almışlardır. Bu yaklaşımı benimseyen Hanefî hukukçulara göre, bâtil veya fâsid akitten sonra gerçekleşen teslim işleminin yeni bir akit niteliği kazanması, bâtil veya fâsid akdin fesih, ikâle vb. hukuki bir yolla sonlandırılması (mütâraketü'l-akd) koşuluna bağlıdır.

Halvânî'ye nispet edilen yaklaşımda ve Kâsânî'nin, bâtil veya fâsid akitten sonra gerçekleşen teâtînin hukuki niteliğini ele aldığı örneklerde ise, bâtil veya fâsid akitten sonra gerçekleşen teslim işleminin yeni bir akit niteliği kazanmasının, bâtil veya fâsid akdin hukuki bir yolla sonlandırılmış olması koşuluna bağlanmadığı görülmektedir. Öyle ki sözü edilen hususta en fazla örneği sunan Kâsânî, bu örneklerin hiçbirinde böyle bir koşul ileri sürmüştür değildir. Kâsânî'nin yaklaşımının temelinde, özü itibarıyla satım akdinin, mübâdeleden ibaret olduğu anlayışı yatmaktadır. Diğer taraftan, kaçak kölenin satımı konusunda Ebû Hanîfe ve İmâm Muhammed'e “Şayet akit, kölenin bulunup teslimine elverişli hale getirilmesi anına kadar feshedilmemiş ise, kölenin teslimiyle tamamlanmış olur.” biçiminde bir yaklaşım nispet edilmiş ve bu yaklaşım kimi Hanefî hukukçular tarafından *Ebû Hanîfe ve İmâm Muhammed'in, bâtil akitten sonra gerçekleşen teslim işlemini, teâtî yoluyla açığa çıkan yeni bir akit olarak gördükleri* şeklinde yorumlanmıştır. Tüm bu hususlar esas alındığında, *bâtil veya fâsid akitten sonra gerçekleşen teslim işleminin, ilave hukuki bir işleme gerek olmaksızın, teâtî yoluyla açığa çıkan yeni bir akit niteliği taşıdığı* şeklinde bir yaklaşımın klasik Hanefî düşünceye nispeti mümkün gözükmemektedir.

### Kaynakça

- Ali Haydar Efendi. *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. 4 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003.
- Alkış, Alpaslan. "Mecelle'de Akid Teorisi". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 16/2 (2019), 444-468. <https://doi.org/10.33437/ksusbd.568352>
- Apaydın, H. Yunus, "İrade Beyanı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/387-391. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed er-Rûmî el-Mısrî. *el-İnâye şerhu'l-Hidâye* (İbnü'l-Hümâm'ın *Fethu'l-kadîr'i* ile birlikte). 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2003.
- Bardakoğlu, Ali. "Bey". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/13-19. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Bezzâzî, Hâfizuddîn Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Kerderî el-Harizmî. *el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye* (el-Fetâvâ'l-Hindiyye ile birlikte). 6 Cilt. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübrâ'l-Emîriyye, 1310/1892.
- Buhârî, İftihârüddîn Tâhir b. Ahmed b. Abdırreşîd. *Hulâşatü'l-fetâvâ*. Ankara: Milli Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 1744, 1a-421a. <http://yazmalar.gov.tr/eser/kitab-i-hulasatul-feteva/147242>
- Dilek, Uğur Bekir. "İslâm Borçlar Hukukunda Fiilî Mübadele Yoluyla Akit Kurma: Teâtî (Muâtât) Akdi". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2021), 715-741.
- Döndüren, Hamdi. "Muâtât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/328. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Güneş, Ahmet. "İslam Akit Sistematiği: Kâsânî Örneği". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 27 (2016), 521-551.
- Haddâd, Ebû Bekr Alî b. Muhammed. *el-Cevheratü'n-neyyira şerhu Muhtaşari'l-Kudûrî fi furû'l-hanefiyye*. thk. İlyas Kaplan. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.

- Haskefî, Muhammed b. Alî b. Abdirrahmân b. Muhammed. *ed-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebşâr*. thk. Abdulmun'im Halîl İbrâhîm. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Baskı. 1423/2002.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz. *Reddü'l-muhtâr 'ale'l-Dürri'l-muhtâr*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Alî Muhammed Muavvid. 10 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz. *Minhatü'l-hâlik 'ale'l-Bahrî'r-râ'ik* (İbn Nüceym'in *el-Bahrü'r-râ'ik*'i ile birlikte). 9 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.
- İbn Mâze, Burhânuddîd Ebu'l-Ma'âlî Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî. *el-Muhtâ'ü'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*. thk. Abdülkerîm Sâmi el-Cündî. 9 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Nüceym, Zeynuddîn b. İbrâhîm b. Muhammed. *el-Bahrü'r-râ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik*. 9 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.
- İbn Nüceym, Zeynuddîn b. İbrâhîm b. Muhammed. *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir alâ mezhebi Ebî Hanîfe*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethu'l-kadîr*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2003.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'i' u's-şanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Alî Muhammed Muavvid. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *Muhtaşaru'l-Kudûrî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Merginânî, Burhânuddîn Ebu'l-Hasen Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedâ* (İbnü'l-Hümâm'ın *Fethu'l-Kadîr*'i ile birlikte). 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2003.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed. *Kenzü'd-dekâ'ik*. thk. Said Bektaş. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2011.

- Özen, Şükrü. "Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005), 249-378.
- Semerkindî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Tuhfetü'l-fukahâ'*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *el-Mebsûf*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Şeyhîzâde, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman. *Mecma'u'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur ve maahû ed-Dürri'l-müntekâ*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1998.
- Zerkâ, Ahmed b. Muhammed. *Şerhu'l-kavâ'idil-fıkhiyye*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2. Basım, 1409/1989.





# tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2022, c. 8, s. 2: 1123-1154

## Kur'an'da "H-m-m" Fiilinin Kullanımları Üzerinden Yûsuf Suresi 24. Âyetin Değerlendirilmesi

Evaluation of the 24th Verse of Yusuf Surah on the Uses of the Verb "H-m-m" in the Qur'ân

**Hüseyin YAKAR**

Dr., Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir ABD,  
Assistant Professor, Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology,  
Department of Tafsir  
huseyin.yakar@ibu.edu.tr

**ORCID:** 0000-0002-3146-6052

**DOI:** 10.47424/tasavvur.1177280

### Makale Bilgisi | Article Information

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

**Geliş Tarihi / Date Received:** 19 Eylül / September 2022

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 27 Ekim / September 2022

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2022

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atıf / Citation:** Yakar, Hüseyin. "Kur'an'da "H-m-m" Fiilinin Kullanımları Üzerinden Yûsuf Suresi 24. Âyetin Değerlendirilmesi ". Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi 8 / 2 (Aralık 2022): 1123-1154. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1177280>

**İntihal:** Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

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

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

CC BY-NC 4.0



## Öz

Âyetlerin doğru anlaşılması, içinde geçen kelimelerin dilsel açıdan incelenmesi ve Kur'an bütünselliğinde ifade ettiği anlamın ortaya konulması ile mümkündür. "H-m-m" fiili de bunlardan biridir. Söz konusu fiil Âl-i İmrân 3/122, en-Nisâ 4/113, el-Mâide 5/11, et-Tevbe 9/13, 74, Yûsuf 12/24, el-Mû'min 40/5 olmak üzere toplamda yedi âyette sülâsî mücerred olarak kullanılmıştır. Çalışmamızda "h-m-m" fiilinin kullanıldığı söz konusu âyetler, tefsir kaynakları üzerinden incelenmiş ve zikri geçen lafzın Kur'an bütünselliğindeki anlamından hareketle Yûsuf suresindeki "*Kadın ona meyletmişti. O da kadına meyletmişti. Şayet rabbinin burhanını görmeseydi. Biz ondan kötülüğü ve fuhşu uzaklaştırmak için işte böyle yaptık. Şüphesiz o, ihlâşlı kullarımızdandır.*" âyeti (Yûsuf 12/24) tahlil edilmiştir. Öncelikle luğavî çerçevede "h-m-m" fiili hakkında bilgi verilmiş, ardından söz konusu fiilin hangi âyetlerde kullanıldığı, âyetle ilgili sebep-i nüzûl rivâyetleri ve sözün bağlamı kapsamında hangi anlamlarda düşünülebileceği üzerinde durulmuştur. İlgili âyet kapsamında hemen bütün tefsirlerden yaklaşım bakımından ayrılması hasebiyle Muhammed Reşid Rıza'nın görüşleri ayrı olarak ele alınmıştır. Kitab-ı Mukaddes'te, Yûsuf suresindeki ilgili âyetin nasıl ele alındığı incelenmekle birlikte çalışmamıza katkı sunmayacak olması ve makalenin sınırlı yapısından dolayı konunun bu yönüne değinilmemiştir. Konumuzun ele alınışında bir metot olarak "h-m-m" fiili kapsamında Kur'an bütünselliği, Yûsuf suresindeki ilgili âyet kapsamında siyak-sibâk ve sebep-i nüzûl rivâyetleri esas alınmıştır. Çalışmamızın amacı, "h-m-m" fiilinin Kur'an'daki kullanımlarından yola çıkarak ve Yûsuf suresindeki ilgili âyet, onun siyak ve sibâkı ve sebep-i nüzûl rivâyetlerini dikkate alarak zikri geçen âyette "h-m-m" fiiliyle neyin kastedildiğini ortaya koymaktır. Bu kapsamda zikri geçen fiilin Yûsuf suresinin ilgili âyetinde, cinsel dürtülerle bağlantılı olarak bir saldırıya karar verme ve buna yeltenme anlamında olduğu söylenebilir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, Tefsir, "H-m-m" Fiili", Yûsuf Suresi, Bütüncül Yaklaşım.

## Abstract

The correct understanding of the Qur'ân verses is possible by examining the concepts in them linguistically and revealing the meaning they express in

the integrity of the Qur'ân. The verb "h-m-m" is one of these concepts. This verb has been used as *sulasi mucerred* in a total of seven verses in Âl-i 'Imrân 3/122, al-Nisâ' 4/113, al-Mâ'idah 5/11, at-Tawba 9/13, 74, Yûsuf 12/24, al-Mu'min 40/5. In our study, the aforementioned verses in which the verb "h-m-m" is used, have been examined through the sources of tafsir and based on the meaning of the mentioned word in the unity of the Qur'ân, the verse of "Woman had tend to him. He also tended to the woman. If he had not seen the proof of his Lord. This is what We did to drive away evil and immorality from him. Surely, he is one of Our sincere servants." (Yûsuf 12/24) has been analyzed. First of all, information about the verb "h-m-m" was given within the scope of the conceptual framework, then it was emphasized that in which verses the related verb is used and how it can be considered within the context of the verse in Yûsuf Surah and narrations about revelation reasons of this verse. In the context of the relevant verse, the views in the "Manar Tafsir" have been handled separately since it differs from almost all commentaries in terms of approach. Although it is examined how the relevant verse in Yûsuf Surah is handled in the Bible, this aspect of the subject has not been mentioned because it will not contribute to our study and because of the limited structure of the article. In the handling of our subject, as a method, the integrity of the Qur'ân within the scope of the verb "h-m-m", the narrations about the revelation reasons and the context of the verse were taken as basis. The aim of our study is to reveal what is meant by the verb "h-m-m" in the mentioned verse, based on the uses of the verb in the Qur'ân and considering the context of the relevant verse and narrations about its revelation reasons. In this context, it can be said that the verb "h-m-m" in the relevant verse of Yûsuf Surah means to decide and attempt an attack in connection with sexual impulses.

**Key Words:** Qur'ân, Tafsir, The Verb "H-m-m", Yusuf Surah, Holistic Approach.

### Giriş

Âyetlerin sahih anlamına ulaşılmasında, içinde geçen kelimelerin anlam çerçevesinin ve Kur'an bütünselliğindeki anlamının ortaya konulması önem arz etmektedir. "H-m-m" fiili de içinde geçtiği âyetlerin anlaşılmasında anahar role sahip kelimelerdendir. Zikri geçen fiil Kur'an'da Âl-i İmrân 3/122, en-Nisâ 4/113, el-Mâide 5/11, et-Tevbe 9/13, 74, Yûsuf 12/24, el-Mü'min 40/5

olmak üzere toplamda yedi âyette sülâsî mücerred olarak kullanılmıştır. Çalışmamızda "h-m-m" fiilinin kullanıldığı âyetler, tefsir kaynakları üzerinden incelenmiş ve söz konusu fiilin Kur'an'ın kullanımında kazandığı anlamından hareketle Yûsuf suresindeki ilgili âyet tahlil edilmiştir. Öncelikle luğavî çerçeve kapsamında "h-m-m" fiiline değinilmiş, sonrasında zikri geçen lafzın kullanıldığı âyetler, âyetlerle ilgili sebab-i nüzûl rivâyetleri ve bağlam dikkate alınarak söz konusu fiilin hangi anlamlara gelebileceği üzerinde durulmuştur. Esas konumuz olan Yûsuf suresinin 24. âyeti ayrı olarak ele alınmış ve öncelikle ilgili âyetin siyak ve sibâkı hakkında bilgi verilerek âyetin hangi bağlamda bulunduğu hususuna değinilmiştir. Daha sonra ilgili âyet, tefsir kaynakları üzerinden incelenmiş ve özellikle "h-m-m fiili", "levlâ" şart edatı ve cümlesi ile öncesindeki cümlenin ilişkisi, sû' ve fahşâ kavramları üzerinde durulmuştur. İlgili âyeti farklı değerlendirmesi nedeniyle Muhammed Reşid Rıza'nın görüşleri ayrı bir bölüm halinde ele alınmıştır. Sonuç kısmında ise özellikle Yûsuf suresindeki "h-m-m" fiilinin anlamı, Kur'an bütünselliği ve tefsirlerde aktarılan görüşler eşliğinde tarafımızca ortaya konulmaya çalışılmıştır. Kitab-ı Mukaddes'te, Yûsuf suresindeki ilgili âyetin nasıl ele alındığı incelenmekle birlikte çalışmamıza katkı sunmayacak olması ve makalenin sınırlı yapısından dolayı konunun bu yönüne değinilmemiştir.

Çalışmamızda "h-m-m" fiilin Kur'an bütünselliğindeki anlamının tespit edilmesi, bunun üzerinden de Yûsuf suresindeki ilgili âyetin bağlam ve sebab-i nüzûl rivâyetleri eşliğinde hangi anlamlara gelebileceğinin ortaya konulması bir metot olarak benimsenmiştir. Çalışmamızın amacı, ilgili fiilin kullanıldığı âyetlerdeki anlamları, konuyla ilgili rivâyetleri ve bağlamı dikkate alarak Yûsuf suresindeki ilgili âyetin anlamını ortaya koymaktır. Âyetlerin anlamlarında belli bir meal esas alınmamış, tarafımızca tercihlerde bulunulmuştur. Konuyla ilgili olarak Şemseddin Işık tarafından yazılan "Yusuf Sûresi 24. Ayet Üzerine Bir Meal Çalışması" adlı makalede "h-m-m" fiiline ve ilgili âyet kapsamında tefsir kaynaklarına çok kısa biçimde değinilmiş ve ilgili âyetin doğru meâli ortaya konulmaya çalışılmıştır. Konuyla ilgili literatür taramasında daha çok, Yûsuf suresiyle ilgili genel ya da Yusuf-Züleyha kapsamında edebi yönü ağır basan çalışmalarla karşılaşılacaktır. Dolayısıyla "h-m-m" fiilinin Kur'an'daki kullanımlarını tefsir kaynakları üzerinden inceleyip "Menâr Tefsiri"ndeki farklı yaklaşıma da değinerek konumuz olan âyete yoğunlaşan bir

çalışma bulunmadığından konuya farklı bir açıdan katkı sağlayacak bir araştırma yapılmıştır.

### 1. Luğavî Çerçeve: “H-m-m” Fiili

“Hemm” insanı eriten hüznün anlamındadır. “Üzüntün, bertaraf etmediğin müddetçe seni bitkin düşürür. (وهمك مالم تمضه لك منصب)” cümlesinde “hemm” bu anlamda kullanılmıştır. Söz konusu kök, fiil olarak “eritmek” anlamında kullanılmaktadır. “Yağı erittim, o da eridi. (هممت الشحم فانهم)” ifadesinde bu anlamı görmek mümkündür. “Hâmûm” (هاموم) kelimesinin eriyen her şey için kullanılması bu kapsamdadır. Sülâsî mücerred olarak “yeltirmek”, “arzu etmek”, “irade etmek”, “azmetmek”, “niyetlenmek” gibi anlamlarda düşünülen “h-m-m” fiilinin if’âl kalıbı ise “bir kimseyi bir şeyle ilgilenmeye sevk etmek ya da bir şeyin bir kimseyi üzmesi ve endişelendirmesi” anlamında kullanılmaktadır.<sup>1</sup> Aynı kökten gelen ihtimam, önem ve kıymet vermek; “mühimmât” da zor işler anlamındadır.<sup>2</sup> el-Hemmâm kelimesi de bu fiilden türemiştir ve karar verdiği işi yerine getiren, ondan geri durmayan kimse anlamına gelmektedir.<sup>3</sup>

“Hemm”, kastın mertebeleri içinde de ele alınmıştır. Bu kapsamda kastın; sânih (hâcis), hâtır (vâcis),<sup>4</sup> hadîs-i nefis, hemm (meyl/irade) ve azm (niyet/itikâ) gibi mertebelerden ve sonuç olarak fiilden oluştuğu kabul edilir.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrut: Dâru'l-Marife, b.y.), “hmm”, 79545; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), “hmm”, 6/4702-4703.

<sup>2</sup> İbn Manzûr, “hmm”, 6/4703.

<sup>3</sup> Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an haķâ'iki ğavâni'î't-tenzîl ve 'uyûni'î-ekâvil fi vücihi't-te'vil*, thk. eş-Şeyh Adil Ahmed Abdülmevcud- eş-Şeyh Ali Muhammed Muavviz (Riyad: Mektebetü'l-Abikan, 1998), 3/268.

<sup>4</sup> Arap dilinde “hâcis”, bir fikrin içte doğması, “vâcis” ise o doğan şeyin farkında olmaktır. Söz konusu bilgi için bk. Salih Aydın, “Hanefi Gelenek Merkezli Olarak İnsanî Fiillerde Mes'ûliyetin Doğuşu Problemi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43 (2019/2), 260.

<sup>5</sup> Kastın mertebelerini aktaran مراتب القصد خمس هاجس ذكروا \* فخاطر فحديث النفس فاستمعا بلييه هم فعزم كلها رفعت Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd ve سوي الأخير ففيه الأخذ قد وقعا \* şiir için bk. Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd

Birinci mertebede melekî olan sânih ya da nefsânî hâcis ve şeytânî visvâs, insanın iç dünyasına girer, içinde parlar (sânih), karartısı kalbe düşer ya da sesi iştilir. İçe doğanın farkına varılmasıyla bu vâcis olur ki bu bir hatırlama (hâtır) olayıdır. Böylece zihne doğan şey fark edilir ve bilince yansır. Kalplere hem genişlik-darlık gibi haller (vâridât) hem de kelâm ve hitap gibi sesler (havâtır) düşebilir. Bunlar gayriiradi olarak insanın iç dünyasına girdiği için sorumluluk gerektirmez. Bilince yansıyan hâtır, insiyâkî olarak bir iç konuşma ve fikirsel hareketlilik başlatır. Bu, hatıra gelenler hakkında bir değerlendirme aşamasıdır. Bu aşamada insan, zâhirde söylemekten çekineceği kötü ve iğrenç sayılabilecek fikirsel hareketlilik yaşayabilir ancak bunlar affedilmiştir.<sup>6</sup> Nitekim ashâb-ı kirâmdan bazıları bu türden fikirsel hareketlilik yaşadıklarını haber verdiklerinde Hz. Peygamber bunun "imanın ta kendisi" olduğunu söylemiştir.<sup>7</sup> Öncelikle kalpteki söz konusu fikirsel hareketlilik ihtiyârî değildir. Bunun yanında kişiyi, vesveseyi yenmeye ve hakikat arayışına sevk etmeye vesile olacağı için Hz. Peygamber'in de ifade ettiği üzere olumlu bir aşama olarak düşünülebilir. İç konuşmada ortaya çıkan farklı sıklardan birinde "kararsız bir eğilim ve ihtimam" doğar ki buna "hemm" denilir. Burada bir eğilim söz konusudur ancak henüz kesin kararlılık yoktur. "Hemm"de fiile yönelik kesin bir kararlılık doğarsa fiilden önceki son aşama olan "azim ve niyet" durumuna geçilmiş olur.<sup>8</sup>

## 2. Kur'an'da "H-m-m" Fiilinin Kullanımları

Kur'an'da "h-m-m" fiili dokuz âyette kullanılmıştır. Uhud savaşı bağlamındaki âyette<sup>9</sup> Müslümanlardan iki grubun çözülmeye yüz tutması çerçeve-

el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 3/64.

<sup>6</sup> Kastın mertebeleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Aydın, "İnsanî Fiillerde Mes'ûliyetin Doğuşu", 258-267.

<sup>7</sup> İlgili hadis için bk. Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi, *Sünenü Ebî Dâvûd*, nşr. İzzet Ubeyd ed-Deaâs, Adil es-Seyyid, (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1997), "Edeb", 118.

<sup>8</sup> Söz konusu bilgiler için bk. Aydın, "İnsanî Fiillerde Mes'ûliyetin Doğuşu", 258-267.

<sup>9</sup> Âl-i İmrân 3/122; Âlimler, ilgili âyetin hangi savaş ile ilgili olduğu hususunda ihtilaf etmiştir. Bu kapsamda ilgili âyetin, Uhud, Bedir veya Hendek savaşı ile ilgili olduğu söylenmiştir. Siyer alimlerinin çoğunluğunun bu âyeti Uhud savaşı ile ilişkilendirmesi, âyetten hemen sonra Bedir savaşındaki ilahi yardımdan bahsedilmesi, Müslümanların

sinde “yüz tutma, bir duruma yaklaşma” anlamında kullanılmıştır. Kastın mertebeleri kapsamında zikrettiğimiz sıralamaya aykırı olarak ilgili âyetteki “hemm”in genel olarak “azmetmek”, “düşünmek”, “içinden/gönlünden geçirmek” (hadîs-i nefes); âyetin dış bağlamı çerçevesinde ise düşmanın gücüne, sayısının çokluğuna kani olma anlamlarında olduğu söylenmiştir.<sup>10</sup> İlgili rivâyetle birlikte düşünüldüğünde âyetteki “h-m-m” fiilinden kastın bir eylem

---

dağılma tehlikesini Uhud savaşında yaşamış olmaları gibi gerekçelerden hareketle söz konusu savaşın Uhud olduğu yaygın olarak benimsenmiştir. Zikri geçen âyetin hangi savaş ile ilgili olduğuna dair görüşler için bk. Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Mefâtîhu'l-ğayb* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981), 8/223-224; Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesir b. Dav' el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiû, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed-Muhammed es-Seyyid Reşad (Giza: Müessesetü Kurtuba, 2000), 3/169-170; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 2/1165.

- <sup>10</sup> Rivâyete göre Hz. Peygamber, bin kadar askerle sefere çıkmış ve sabrettikleri takdirde onlara zafer vadetmiştir. Şavt mevkiine gelindiğinde İbn Übeyy “Niçin kendimizi ve evlatlarımızı öldürüyoruz?” diyerek üç yüz adamıyla geri dönmüştür. Amr bin Hazm el-Ensârî arkalarına düşüp “Allah ve insanlık için Peygamberinizi yalnız bırakmayın.” dediğinde İbn Übeyy: Eğer biz savaşmayı ya da bugün savaş olacağını bilseydik size tâbi olurduk, diye cevap vermiştir. Bu olaylar yaşanırken iki kabile de ona uymak istemiş ancak Allah onları korumuş, onlar da Hz. Peygamber ile yollarına devam etmişlerdir. Bu durum, sözü edilen grubun dönmeye kesin olarak karar vermeyip sadece niyetlendiklerini, içlerinden geçirdiklerini göstermektedir. Zor durumlarda insanların içlerinden bu tür düşüncelerin geçmesi doğaldır. “Âyetteki “hemm”den kastın savaşa katılmama isteği olduğu da söylenmiştir. İmam Matürîdî, âyetteki “hemm”in “hemme-i azim” olabileceği gibi “hemme-i hatar” da olabileceğini belirtmiştir. Hemme-i hatarda istem dışılık söz konusu iken hemme-i azimde azim ve kasıt söz konusudur. Zikri geçen anlamlar ve rivâyet için bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ertuğrul Boynukalın - Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınları, 2005), 2/402; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/619-620; ; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 8/226; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-mübeyyin limâ tezanmenehû mine's-sünneti ve âyi'l-furkân*, thk. Dr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 5/286; Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vil*, thk. Muhammed Subhî Hasan Hallâk, Dr. Mahmud Ahmed el-Atraş (Dımaşk-Beyrut: Darü'r-Reşid, 2000), 1/292; Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vil*, thk. Yusuf Ali Bedîvî (Beyrut: Darül'l-Kelîmî't-Tayyib, 1998), 2/676; İbn Kesir, *Tefsîr*, 3/ 170-172; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 1/288; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1166-1168.



için adım attıktan sonra onun devamını getirmeme ve ondan vazgeçme" olduğu söylenebilir. Hırsızlık suçunun bir başkasının üzerine atılması bağlamındaki âyette<sup>11</sup> "h-m-m" fiili "bir işe yeltenmek, yapmaya çalışmak" anlamlarında düşünülmüştür.<sup>12</sup> Âyetteki "Allah'ın fazlı ve rahmeti olmasaydı." kaydı, Tu'me'nin yakınlarının söz konusu işe yeltenmediğini değil yeltendikleri halde etkisinin ortadan kaldırıldığını ifade eder. Diğer bir ifadeyle âyetin zâhiri "hemm" in nefyedildiğini ortaya koymakla birlikte asıl nefyedilen "hemm" in tesiridir.<sup>13</sup> Bu noktada Hz. Peygamber'in Tu'me tarafında yer almaya niyetlendiği ve bu niyetini ortaya koymak için teşebbüse geçtiği fakat teşebbüsünü yarıda kestiği düşünülebilir.

"H-m-m" fiilini eyleme/teşebbüse yaklaştıran diğer bir kullanımda ise<sup>14</sup> bir kavmin mü'minlere ellerini uzatmaya<sup>15</sup> teşebbüs etmesi<sup>16</sup> üzerine nimeti-

<sup>11</sup> en-Nisâ 4/113; Rivâyete göre ilgili âyet/pasaj, Tu'me İbn Ubeyrik hakkında nazil olmuştur. Bir görüşe göre Tu'me bir zırh çalmış ve bu zırh kendisinden istendiğinde hırsızlığı Yahudilerden birinin üzerine atmıştır. Söz konusu iki kişinin kabileleri arasında işler kızışınca Tu'me'nin sülalesi Hz. Peygamber'e gelerek bu davada kendilerine yardım etmesini ve bu hırsızlık işini Yahudi'nin yaptığına hükmetmesini istemişlerdir. Hz. Peygamber de bunu yapmaya niyetlenince ilgili âyetler nazil olmuştur. Diğer bir görüşe göre birisi, şahidin olmadığı bir ortamda Tu'me'ye bir zırh emânet etmiş, zırhı isteyince Tu'me zırhı emanet olarak aldığı inkâr etmiştir. Benzer bir görüşe göre zırhı emanet eden kişi emaneti isteyince, Tu'me onu falan Yahudi'nin çaldığını iddia etmiştir. Diğer bir görüşe göre âyette bahsi geçen taife, Sakîf kabilesinden gelen bir heyettir. Bunlar, Hz. Peygamber'e gelerek: "Biz sana biat etmek için geldik ancak bizim putlarımızı kırmayacaksınız ve bizden zekât ile öşür almayacaksınız!" demişlerdir. Söz konusu görüşler için bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 11/33; Ebü'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Zâdü'l-mesîr*, (Beyrut-Dımaşk: el-Mektebü'l-İslami, 1983), 2/196; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 1/780.

<sup>12</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 11/40.

<sup>13</sup> Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/390; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 1/780.

<sup>14</sup> el-Mâide 5/11.

<sup>15</sup> Âyetteki "ellerini uzatmak"tan kasıt bir şeyi yakalamak ya da yakalamak için ellerini uzatmaktır. Söz konusu görüş için bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/214; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 11/188; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/424; Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, 1/433.

<sup>16</sup> Ebüssuûd Efendi'ye göre Allah, söz konusu kimseler ellerini uzattıktan sonra değil, ellerini uzatma planı yaptıktan sonra onları engellemiştir. Söz konusu görüş için bk. Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 2/19.

nin bir tezahürü olarak Allah'ın buna engel olduğu bildirilmiştir.<sup>17</sup> İlgili âyetin sebab-i nüzûlü kapsamındaki rivâyetler söz konusu "h-m-m" fiilinin "plan kurma", "teşebbüste bulunma" gibi anlamlarda kullanıldığı izlenimini uyan-

<sup>17</sup> İlgili âyetin hangi dış bağlama ait olduğu hususunda farklı görüşler zikredilmektedir. Âyeti geniş çerçevede ele alan yaklaşıma göre İslâm'ın ilk yıllarında müşrikler galip, Müslümanlar ise mağlup konumundadır ve bu süreçte müşrikler devamlı olarak Müslümanlara zarar vermek, onları öldürmek ve mallarını mülklerini yağmalamak istemişlerdir. Allah ise, İslamiyet ve Müslümanlar güçleninceye kadar buna engel olmuştur. Diğer görüşe göre Hz. Peygamber, Amiroğullarına bir seriyye göndermiş ve üç kişi dışında o seriyyenin tamamı Bi'r-i Ma'üne denilen yerde şehit olmuşlardı. Bu üç kişiden biri, Amr İbn Umeyye ed-Damrî idi. Amr ve diğer bir arkadaşı, başlarına geleni Hz. Peygamber'e haber vermek üzere yola çıktılar. Derken bu kimseler, Hz. Peygamber'in kendilerine emân vermiş olduğu Süleymoğulları kabilesinden iki kişiye rastladılar ve emânları olduğunu bilmediklerinden onları öldürdüler. Süleymoğulları da öldürülen şahısların diyetini istemek üzere Hz. Peygamber'e geldiler. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali ile birlikte Medine'den çıkarak savaşmama ve diyetler hususunda yardımlaşma konusunda anlaşmalı oldukları Yahûdî Nadiroğulları kabilesine gitti. Hz. Peygamber diyet konusunda yardım istediğinde onlar önce yemek ikram etmek istediklerini belirttiler. Ancak Hz. Peygamber'i ve yanındakileri öldürmek için plan kurmuşlardı. Bir rivâyete göre Yahudiler Hz. Peygamber'in üstüne bir değirmen taşı ya da kaya atma hususunda istişare etmişlerdi. Hatta onların kayayı attıkları ama Cebrail'in tuttuğu da söylenmiştir. Başka bir rivâyete göre Amr b. Cihaş adlı Yahudi taşı atmaya yeltenmiş ancak Allah onun elini tutarak buna engel olmuştur. Neticede durumu bildiren vahyin gelmesi üzerine Hz. Peygamber ve yanındakiler derhal kalkıp dışarı çıktılar. Âyetin sebab-i nüzûlü kapsamında farklı bir rivâyete göre Hz. Peygamber bir yerde konaklamış, Müslümanlar da onun yanından ayrılmışlardı. Hz. Peygamber'in silahı ağaçta asılı idi. Derken bir bedevi Arap geldi ve Hz. Peygamber'in kılıcını alıp kınından çıkardı ve onun başına gelip, "Seni benim elimden kim kurtarabilir?" dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber üç kere "Allah" dediğinde Cebrail, kılıcı o bedevinin elinden düşürdü. Bu defa kılıcı Hz. Peygamber alıp, "Şimdi seni benim elimden kim kurtaracak?" deyince, o, "hiç kimse" cevabını verdi. Diğer bir rivâyete göre Müslümanlar, "Asefân" denilen yerde öğle namazını cemaatle kılıyorlardı. Namazlarını bitirdiklerinde müşrikler pişmanlık duyarak, "Keşke onlar namazda iken, işlerini bitirseydik" dediler. Bunun üzerine müşriklere, ikindi namazı kastedilerek Müslümanların bundan sonra çocuklarından ve babalarından daha fazla sevecekleri bir namaz kılacakları hatırlatıldı. Müşrikler, Müslümanlar ikindi namazını kılarken, onların işini bitirmeye niyetlendiler. Bunun üzerine Cebrail korku halindeki namaza dair hükümleri anlatan âyetleri getirdi. Söz konusu rivâyetler için bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4/176-177; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/213-214; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 11/186-187; Kurtubî, *el-Câmi'*, 7/374-375; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/423-424; Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, 1/432-433; Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 2/308-310; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/129; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'âkî's-selîm*, 2/19-20; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/1595-1596.

dırmaktadır. Mekke'nin fethi için savaşa davet eden âyette<sup>18</sup> Mekkeli müşriklerin Hudeybiye anlaşmasıyla verdikleri sözü tutmadıkları ve ilk tecavüzü kendilerinin başlattıkları bildirilirken onların Hz. Peygamber'i çıkarmaya yeltendikleri/teşebbüs ettikleri (hemmettikleri) söylenmiştir.<sup>19</sup> Konuyla ilgili rivâyetler/görüşler ve âyetler, Hz. Peygamber'i çıkarmak için yapılan "hemm" in, kastın merâtibi çerçevesinde kesin karar verilmeyen bir düşünce olmaktan uzak, eyleme yakın ya da onunla harmanlanmış olduğunu ortaya koymaktadır. Konuyla ilgili olan "Onlar, seni yurdundan çıkarmak için nerdeyse dünyayı başına dar edecekler. O takdirde, senin ardından kendileri de fazla kalamazlar." âyeti de<sup>20</sup> "hemm" in gayriihtiyari iç ses ve düşünce olmaktan çok eylem ya da eyleme yakın olduğunu düşündürmektedir. Genel olarak toplumların

<sup>18</sup> et-Tevbe 9/13.

<sup>19</sup> Tefsir kaynaklarımızda âyetteki "yeminlerini bozmak"tan kastın Mekkeli müşriklerin ahitlerini bozmaları olduğu söylenmiştir. Abdullah İbn Abbas, Süddî ve Kelbî'ye göre bu âyet, Hudeybiye'den sonra yeminlerini bozan ve Huzâ'a Kabilesi'ne karşı Bekroğulları'na yardım eden Mekkeliler hakkında nazil olmuştur. Hz. Peygamber'i çıkarmaya yeltinmeleri ile ilgili temelde iki görüş bulunmaktadır. Bir görüşe göre ilgili ifade ile Hz. Peygamber'i Mekke'den çıkarmaya zorlayan eylemler kastedilmişken diğer görüşe göre kâfirlerin (Yahudilerin) Hz. Peygamberi öldürmek amacıyla bir araya gelip istişarede bulunduktan sonra onu Medine'den çıkarmaları kastedilmiştir. Bu kapsamda "Hani kâfirler seni tutuklamak veya öldürmek ya da (Mekke'den) çıkarmak için tuzak kuruyorlardı. Onlar tuzak kuruyorlar. Allah da tuzak kuruyordu. Allah, en iyi tuzak kurandır.", "Rabbimiz Allah'a inandığımız için Peygamber'i de sizi de yurdundan çıkarıyorlar.", "Onlar, seni yurdundan çıkarmak için nerdeyse dünyayı başına dar edecekler. O takdirde, senin ardından kendileri de fazla kalamazlar." (el-Enfâl 8/30, el-Mümtehine 60/1, el-İsrâ 17/76) âyetleri zikredilmiş ve bu planların Dâru'n-Nedve'de alındığı belirtilmiştir. Farklı olarak Mekkelilerin antlaşma maddelerine aykırı hareket ederek savaşmak üzere Hz. Peygamber'i Medine'den çıkardıkları görüşü de aktarılmıştır. Mekke'den hicrete zorlayan eylemlere başvurma kapsamında çıkarmak için sebeplere başvurma yerine çıkarma fiilinin kullanıldığı belirtilmiştir. Bu çerçevede "hemm" ya tamamına ermeyen fiil ile ya da azim ile ortaya çıkmıştır. Müslümanlara karşı ilk tecavüzü başlatmaktan kasıt ise ya Bedir savaşını başlatmak ya da Hudeybiye Anlaşmasının hükümlerine aykırı hareket etmek olarak düşünülmüştür. Söz konusu görüşler için bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/18; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 13/243-244; Kurtubî, *el-Câmi'*, 10/128-129; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 2/40-41; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 3/405; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 2/526-527; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/2469; Âyetteki "çıkarmak"tan kastın öldürmek olabileceğine dair görüş için bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 6/305.

<sup>20</sup> el-İsrâ 17/76.

peygamberlerine karşı takındıkları tavırlarının aktarıldığı âyette<sup>21</sup> “Her ümmet kendi peygamberini yakalayıp cezalandırmaya azmetmişti.” buyurularak “h-m-m” fiili eyleme yakın bir anlamda kullanılmıştır. İlgili âyetteki “h-m-m” fiili müfessirlerimiz tarafından “azmetmek”, “çabalamak”, “niyet etmek”, “kastetmek”, “irade etmek” gibi anlamlarda açıklanmıştır. Bu kapsamda tüm toplumların kendi peygamberlerini öldürmek, işkence etmek ya da hapsedmek için hemmettikleri belirtilmiştir.<sup>22</sup> “Başaramayacakları bir işe yeltendiler.”<sup>23</sup> âyetinin sebab-i nüzûlü kapsamında da ilgili fiilin eyleme dönük anlam çerçevesini görmek mümkündür.<sup>24</sup>

“H-m-m” fiilinin zikri geçen âyetlerdeki kullanımları, müfessirlerimizin ilgili lafzın anlamı hakkında aktardıkları ve konuyla ilgili rivâyetler, bu fiilin kastın mertebeleri çerçevesinde sunulan anlamıyla farklılık arz etmektedir. Âyetlerdeki bağlam dikkate alındığında “h-m-m” fiilinin, gayriihtiyari bir düşünce ve iç konuşmadan ziyade sorumluluk gerektirecek bir karara ya da hem karara hem de bu karara dair bir teşebbüse karşılık geldiği söylenebilir. Dolayısıyla “h-m-m” fiilinde ya sadece kesin bir kararın alındığı ya da kararlarla birlikte sonuca götürecek bazı eylemlere başvurulduğu fakat istenen neticenin

<sup>21</sup> el-Mü’min 40/5.

<sup>22</sup> Söz konusu görüşler için bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/330; Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 27/31; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 12/170.

<sup>23</sup> et-Tevbe 9/74.

<sup>24</sup> İlgil âyetin sebab-i nüzûlü kapsamındaki rivâyete göre Hz. Peygamber Tebuk’ten dönerken münâfıklardan on beş kişilik bir grup gece karanlığında onu öldürmeyi planlamıştı. Bu kapsamda onlar Hz. Peygamber’i binitinden indirerek uçuruma yuvarlamayı kararlaştırmışlardı. Ammar İbn Yâsir binitin yularını tutmuş, Huzeyfe de hayvanın arkasından onu sürüyordu. Derken Huzeyfe birden, develere ait ayak seslerini ve silah seslerini duydu. Geriye dönünce yüzleri örtülü bazı kimselerle karşılaştı. Bunun üzerine: “Savulun! Savulun! Ey Allah’ın düşmanları!” deyince bu kimseler kaçtılar. Diğer bir görüşe ilgili ifade ile Hz. Peygamber’in ve mü’minlerin Medîne’den çıkarılması ya da Hz. Peygamber’in rıza göstermemesine rağmen Abdullah bin Übey’e teveccüh gösterilmesi kastedilmiştir. İlgili rivâyetlere bakıldığında âyetteki “h-m-m” fiili ile eylem zemininde de karşılığı olan bir kararlılığa işaret edildiği anlaşılmaktadır. Söz konusu rivâyet ve benzer rivâyetler için bk. Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 27/31; Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl*, 2/66; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü’l-akli’s-selîm*, 2/578-579; Münâfıkların inanç yapıları ve Hz. Peygamber döneminde yaptıklarıyla ilgili geniş bilgi için bk. Hacı Çiçek, “Münâfıkların İnanç Dünyası ve Hz. Peygamber Döneminde Münâfıklar”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/2 (Güz 2012), 199-222.

elde edilemediği durumlar akla gelmektedir. Bu fiilin kullanıldığı âyetlerin sebab-i nüzûlüne dair aktarılanlar söz konusu fiilin eylemle iç içe kararlar hakkında kullanıldığını ortaya koymaktadır.

Âl-i İmrân suresinin 122. âyetinin sebab-i nüzûlü kapsamında Uhud savaşında iki grubun çözüme tehlikesi yaşadığının aktarılması, sadece zihinsel bir durum olmayıp eylem alanında da belirtileri görülen bir durumdur. Bu noktada çözülmeye işaret eden durumların gözlemlendiği fakat bunun bir neticeye ulaşmadığı söylenebilir. Mâide suresinin 11. âyetinin sebab-i nüzûlü kapsamında, güçlü durumda olan müşriklerin, zayıf olan Müslümanları öldürmeye, mallarını gasp etmeye ve genel olarak onlara zarar vermeye hemmettiklerinden bahsedilmesi de<sup>25</sup> ilgili lafzın eyleme yakın konumunu ortaya koymaktadır. Nitekim tarihen sabit gerçekler, Mekkeli müşriklerin zikri geçen niyetlerini fırsat buldukça fiili alanda sergilediklerini bildirmektedir. Aynı âyete dair diğer bir sebab-i nüzûl rivâyetinde Yahudilerin Hz. Peygamber'i öldürme teşebbüsünde buldukları, üzerine atmak üzere büyük bir kaya ya da değirmen taşı hazırladıkları hatta bazı rivâyetlerde bir kimse tarafından bu taş tam atılacakken Allah ya da Cebrail tarafından atan kişinin elinin tutulduğu ya da attıktan sonra taşın Cebrail tarafından tutulduğundan bahsedilmesi de ilgili lafzın fiile yakın anlamı hakkında bizleri bilgilendirmektedir.

Tevbe suresinin 13. âyetinin sebab-i nüzûlü kapsamında kâfirlerin Hz. Peygamber'i Mekke'den çıkarmak için bazı sebeplere başvurduklarından bahsedilmesi de<sup>26</sup> "h-m-m" fiilinin sadece "Hz. Peygamber'i Mekke'den çıkarmak için içten geçen masum bir düşünceye karşılık gelmediğini ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber'in Mekke'den çıkarılması ile ilgili diğer âyetlerde müşriklerin tuzak kurduğundan, dünyayı onun başına dar ettiklerinden bahsedilme-

<sup>25</sup> İlgili âyetin sebab-i nüzûlüne dair rivâyetler için bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 4/176-177; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/213-214; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 11/186-187; Kurtubî, *el-Câmi'*, 7/374-375; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/423-424; Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, 1/432-433; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 2/308-310; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/129; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 2/19-20; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/1595-1596.

<sup>26</sup> Söz konusu rivâyetler için bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/18; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 13/243-244; Kurtubî, *el-Câmi'*, 10/128-129; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 2/40-41; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 3/405; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 2/526-527; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/2469.

si de<sup>27</sup> söz konusu görüşü destekler mahiyettedir. Netice itibariyle zikri geçen durumlar “h-m-m” fiilinin, kastın mertebeleri kapsamında konumlandırılan anlamından uzak olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla ilgili lafzın, eyleme yakın ya da eylemle iç içe ve sorumluluk gerektiren bir duruma karşılık geldiği söylenebilir. Zikri geçen âyetlerden ve aktarılan sebab-i nüzûl rivâyetlerinden, ilgili fiilin dinen meşru sayılmayan olumsuz eylem ve düşünceler için kullanıldığını da söylemek mümkündür.

### 3. Yûsuf 12/24 Kapsamında “H-m-m” Fiilinin Anlamı

#### 3.1. Âyetin Siyak-Sibâkı

İlgili âyetin ve âyetteki “h-m-m” fiilinin anlamının tespit edilmesi için öncelikle genel olarak siyak-sibâktan bahsedilmesi gerekmektedir. Konumuz olan âyetten önce<sup>28</sup> Hz. Yusuf’un erginlik çağına geldiğinde kendisine ilim ve hikmet verildiği ve kendisinin işini iyi ve güzel yapan kimselerden olduğu belirtilmiştir. Bir sonraki âyette ise ona atfedilen söz konusu özellikler örneklandırılmıştır. Bu çerçevede Aziz’in karısı, kapılarını sıkı sıkı kilitlediği evinde Hz. Yusuf’a sahip olmak istemiş ve onu cinsel birlikteliğe davet etmiştir. O ise bu davete icabet etmekten Allah’a sığınmıştır. Zira hem kadının kocası olan efendisi hem de bulunduğu duruma gelmesini sağlayan olayları ilmek ilmek ören rabbi kendisine büyük lütuflarda bulunmuş ve kendisine iyi bakmıştır. Hz. Yusuf’un bu yaklaşımı, bir önceki âyette belirtildiği üzere kendisine verilmiş olan ilim, hikmet ve güzel/doğru davranma niteliklerinin fiili zeminde tahakkuk etmesinden başka bir şey değildir. Onun “rabb” kelimesini hem kadının kocasına hem de Allah’a ve onun rabb sıfatına atıfla kullanmış olması da kendisine verilen ilim sıfatının bir yansıması olarak kabul edilebilir. Bu bağlamda kadının daveti hem seküler anlamda hem de dini anlamda yeri olan müşterek bir yanlışa tekabül etmektedir. Bunun yanında Hz. Yusuf’un, kadının isteğine cevap vermesi, ilahi yasalar tarafından konulmuş olan düzende belli şeyleri yerinden edecek ve böylece kendisi zalimlerden olacaktır. Kendisine ilişecek olan bu sıfat da ilim ve hikmetle bağdaşmayacaktır. Zalim sıfatının öncelikle gideceği kimse ise cinsel birliktelik teklifinde bulunan kadındır.

<sup>27</sup> İlgili âyetler için bk. el-Enfâl 8/308/30, el-İsrâ 17/76.

<sup>28</sup> Yûsuf 12/22.

Konumuz olan âyette kapıya doğru birbirleriyle yarışmasına koşan kadın ve erkek sahnesi tasvir edilmiştir. Bu sahnede söz konusu yarışta iki taraf da kapıya yaklaşmıştır ve kadın, erkeğin gömleğini arkadan tutarak yırtmıştır. İlgili sahne, önceki âyetlerde Hz. Yusuf'un kadının isteğini reddetmesi ve ilgili teklifi zulüm ile ilişkilendirmesi ile uyum içerisindedir. Bu çerçevede Hz. Yusuf'un söz konusu tavrını devam ettirdiği düşünülebilir. Bu noktada kadının Hz. Yusuf'a karşı harekete geçtiği görülmektedir. Söz konusu hareket için iki sebep düşünülebilir. Bunlardan birincisi, kadının zorla Hz. Yusuf'a sahip olmak istemesidir. Buna göre kadının bu hareketi üzerine Yusuf peygamberin kaçtığı ve kadının da peşinden giderek arzusunu gerçekleştirme niyetiyle gömleğini arkadan yırttığı düşünülebilir. İkincisinde ise ilgili sahne; reddedilen, yapılan işin yanlışlığı seküler ve dini anlamda açıklanan ve zalimler safında gösterilen kadının bu duruma öfkelenmesi ve bunun sonucunda Hz. Yusuf'a saldırmış olmasıyla ilişkilendirilebilir. Âyette burhânın görülmesiyle bağlantılı olarak Hz. Yusuf'un kötülükten ve tutkuya bağlı taşkınlıktan kurtarıldığının belirtilmesi, kadının hareketinin söz konusu iki sebep ve özelliği mezcutmuş olabileceğini düşündürmektedir. Bu noktada ilgili âyetteki "*rabbînin burhânını görmemiş olsaydı.*" ifadesinin şart, "*O da ona meyletmişti.*" cümlesinin de cevap olma ihtimali bulunmaktadır ki bu durumda Hz. Yusuf'un, kadının zikri geçen her iki amaca da mebni olabilecek hareketine cevap vermediği söylenebilir. Hz. Yusuf'un kapıya doğru koşmuş olması da bu yorumu desteklemektedir. Şart cümlesinin cevabının mahzuf olduğu düşünüldüğünde ise Hz. Yusuf'un bu saldırıya karşılık vermeye kesin karar verdiği hatta uygulamaya yeltendiği ama burhânı görmesi sonucunda bu eylemden vazgeçtiği düşünülebilir. Netice itibarıyla kadının bir veya birden fazla amaçla Hz. Yusuf'a meylettiği, Hz. Yusuf'un da gördüğü burhân doğrultusunda kapıya doğru koşarak kadının bu meylini engellemeye çalıştığı söylenebilir.

Devam eden âyetlerde kendisini savunurken Hz. Yusuf'un, kadının kendisine sahip olmak istediğini, kendisinin kadına sahip olmak istemediğini belirtmesi, gömleğin yırtılmasına sebebiyet veren gelişmenin ya cinsel birlikteliğe yönelik olduğunu ya da tam olarak öyle olmasa da sonuç olarak o anlamda düşünülebilecek bir manzara sunduğuna işaret sayılabilir. Bu noktada söz konusu "hemm" ve kovalamacanın kadın tarafından başlatılan, Hz. Yusuf

tarafından başında ya da ortasında reddedilen, hem kavgayı hem de cinsel yakınlaşmayı içeren bir mahiyet arz ettiği söylenebilir.

### 3.2. Tefsir Kaynaklarındaki Yaklaşımlar

İlgili âyet, Hz. Yusuf'tan günahın sadır olup olmaması çerçevesinde iki görüş etrafında ele alınmıştır. Birinci görüşe göre Hz. Yusuf günaha niyetlenmiş ve bu niyetini eyleme kısmen dökmüştür. Bu kapsamda o, bir kimsenin hanımına yaklaşmasına benzer biçimde o kadına yaklaşmış ve rabbinin burhânını görünce şehvi hisleri ortadan kalkmıştır. Söz konusu yaklaşımı destekleyen bir rivâyete göre Hz. Yusuf "Bu, efendimin, gıyabında kendisine hainlik etmediğimi bilmesi içindir."<sup>29</sup> dediğinde Cebrail "Ey Yusuf, o işe yeltendiğinde de mi?" diye sormuş, bunun üzerine o "Ben, nefsimi temize çıkarmam."<sup>30</sup> demiştir.<sup>31</sup> Bütün bu aşamalardan sonra Hz. Yusuf'un zinadan geri durması büyük bir ihlâsa ve sevaba işaret etmektedir.<sup>32</sup>

<sup>29</sup> Yûsuf 12/52.

<sup>30</sup> Yûsuf 12/53.

<sup>31</sup> Söz konusu rivâyetler ve bu rivâyetlerin gerçek dışı olduğuna dair görüşler için bk. Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi' u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Şur'ân*, thk. Dr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hecr, 2001), 13/81-85; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 18/118-123; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 4/203-205; Kurtubî, *el-Câmi'*, 11/312; Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin Tabâtabâi, *el-Mîzân fî tefsîri'l-Şur'ân* (Beyrut: Müessesetü'l-Ala li'l-Matbuat, 1997), 11/133-137; İlgili olay esnasında Hz. Yusuf'un peygamber olup olmadığı hususundaki görüşler için bk. Kurtubî, *el-Câmi'*, 11/314.

<sup>32</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 11/312-313; Söz konusu rivâyetler üzerinden Hz. Yusuf'un ihlâsına işaret eden Kurtubî, Zülkifl hakkında aktarılan rivâyeti kendi görüşü için delil olarak göstermiştir. Bu rivâyete göre İsrailoğullarında Zülkifl adıyla bilinen bir adam vardı. Bu kişi hiçbir günahı işlemekten çekinmezdi. Bir kadının peşine takıldı -ya da bir kadın ona geldi- ve cinsel ilişki kurması karşılığında Zülkifl ona altmış dinar verdi. Ona yaklaştığında kadın sarsıldı ve ağlamaya başladı. "Niçin ağlıyorsun?" diye sorduğunda kadın "Bu işten dolayı. Allah'a yemin ederim ki ben böyle bir şeyi hiç yapmadım." diye cevap verdi. Zülkifl "Peki ben seni zorladım mı? deyince kadın "hayır" diyerek "Muhtaç olduğumdan bu işi yapmak zorunda kaldım." dedi. Bunun üzerine adam ona: "Git, o verdiğim para senin olsun. Allah'a ant olsun ki bundan sonra bir daha hiç Allah'a isyan etmeyeceğim." dedi. Sonra da aynı gece öldü. Evinin kapısı üzerinde: "Muhakkak Allah Zülkifl'i bağışladı." yazısını gördüler." İlgili hadis için bk. Ebü İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmi' u'l-kebîr*, thk. Beşşar Avvad Maruf (Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslami, 1998), "Sıfatü'l-Kıyâme", 48; Kurtubî, *el-Câmi'*, 14/264; İlgili rivâyeti aktaran İbn Kesîr, hadisin Kütüb-i Sitte'de yer



İkinci görüşe göre Hz. Yusuf günaha hiç kastetmemiştir. Peygamberlerde ismet sıfatı bulunmaktadır ve gerek zina gerekse emânete hainlik etmek en büyük günahlardandır. Büyük bir iyiliğe, utancı gerektiren bir kötülük ile karşılık vermek de nahoş bir günahdır. Daha açık bir ifadeyle çocukluğunun başlangıcından gençliğine ve olgunluk çağına kadar bir adamın yuvasında büyüyen, rızkı temin edilen, namusu ve şerefi korunan bir kimsenin, kendisine bu kadar büyük iyilikte bulunan kimseye, böyle bir kötülük yapması söz konusu günahın ne kadar nahoş olduğunu ortaya koymaktadır. Konumuz olan âyette "İşte biz ondan kötülüğü ve fuhşu uzak tutalım diye böyle yaptık. O bizim muhlis kullarımızdandır." buyurulması da söz konusu kötülük ve fuhşun tamamen ondan uzak tutulduğunu göstermektedir. Zikri geçen ifadede "kul" ve "muhlis/muhlas" ifadelerinin kullanılmış olması da Hz. Yusuf'un ilgili günahtan beri olduğuna işaret etmektedir. Söz konusu ifadenin günahın nef-yine yönelik olmadığı düşünülse bile övgüye yönelik olduğunda şüphe yoktur. Allah'ın, büyük bir günaha yöneldiğini bildirdiği kimseyi hemen ardından övmesi ise mümkün değildir. Bunun yanında peygamberler, kendilerinden bir kusur sadır olduğunda hemen tövbe eder ve pişmanlıklarını ortaya koyarlar. Söz konusu yaklaşımın doğru kabul edilmesi durumunda onun hemen tövbe ve istiğfara yönelmiş olması gerekirdi ve Allah da onun bu tövbesini naklederdi. Durumun böyle olmaması Hz. Yusuf'un günahtan beri olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>33</sup>

İlgili olay kapsamındaki herkesin Hz. Yusuf'un o günahtan beri olduğunu söylemesi de ikinci yaklaşımı teyit olarak değerlendirilmiştir. Bu çerçevede Hz. Yusuf kendisinin o günahtan uzak olduğunu "O (kadın), bana sahip olmak istedi." ve "Ey Rabbim, zindan bana bunların davet edegeldikleri şeyden daha sevimselidir."<sup>34</sup> ifadeleriyle dile getirmiştir. Kadın da Mısırlı kadınlara "İşte beni kendisi hakkında ayıpladığınız, şu gördüğünüz kişidir. Ben ona sahip olmak istedim ama o kendisini korudu." demiş ve işin sonunda "Şimdi hak meydana çıktı. Ben ona sahip

---

almadığını, isnadının garîb olduğunu, hadis metninde "Zülkifl" değil de sadece "Kifl" ifadesinin geçtiğini, dolayısıyla hadiste bahsedilen kişinin başka bir adam da olabileceğini belirtmiştir. İbn Kesîr'in söz konusu görüşü için bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 9/433-434.

<sup>33</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 7/291-292; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/269-270; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 18/119; Neseî, *Medârikü't-tenzil*, 2/103; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 3/130.

<sup>34</sup> Yûsuf 12/26, 33.

olmak istedim. O, gerçekten doğru söyleyenlerdendir."<sup>35</sup> açıklamasını yaparak Hz. Yusuf'un masum olduğunu ortaya koymuştur. Kadının kocası da aynı doğrultuda "Şüphesiz bu, siz kadınların fendindedir. Sizin fendiniz büyüktür. Yusuf, sen bundan kimseye bahsetme. Ey kadın sen de günahına istiğfar et."<sup>36</sup> demiştir. Olaya şahit olan kimse de "Eğer gömleği önden yırtıldıysa, kadın doğru Yusuf da yalan söylemektedir. Eğer arkadan yırtıldıysa Yusuf doğru, kadın yalan söylemektedir."<sup>37</sup> diyerek Hz. Yusuf'un ilgili olayda masum olduğunu ortaya koymuşlardır. İblis, "Senin izzetine yemin ederim ki ben de artık onların hepsini kesinlikle yoldan çıkaracağım. İçlerinden ihlâsa erdirilmiş kulların müstesna."<sup>38</sup> demiş ve muhlis kulları yoldan çıkarmasının mümkün olmadığını kabul etmiştir. Hz. Yusuf'un da muhlis kullardan olduğunun âyetle sabit olması onun söz konusu günahı işlemediğini göstermektedir. Hz. Yusuf'un kadına karşı niyetlenmemesi, kadınlara arzu duymamasından, fizyolojik bir sıkıntıdan, şehevi gücünün bulunmamasından değil ilahi delillerin kendisini bundan alıkoymasından dolaydır. İç ve dış sebepler kendisini zinaya sevk ederken o, iffeti gereği bundan uzak durmuştur.<sup>39</sup>

Bu görüşe göre âyetteki, " O da kadına meyletmişti. Eğer Rabbinin burhânını görmemiş olsaydı." cümlesinde "levlâ" edatının cevabı önce gelmiştir. "Helak olanlardan olacaktın, eğer falanca seni kurtarmasaydı." cümlesi buna benzer bir kullanımdır.<sup>40</sup> "Seni yerinde sağlam tutmasaydık neredeyse onlara biraz meyle-

<sup>35</sup> Yûsuf 12/32, 51.

<sup>36</sup> Yûsuf 12/28, 29.

<sup>37</sup> Yûsuf 12/26, 27.

<sup>38</sup> Sad 38/82-83.

<sup>39</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 7/291-292; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 18/120; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 3/129; Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, 12/283-284; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/2856; Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 11/129.

<sup>40</sup> Pek çok alim, "levlâ"nın cevabının önce gelmesini dil açısından uygun bulmamıştır. Zeccâc, "levlâ"nın cevabının önce gelmesini iki açıdan kabul etmemiştir. Ona göre böyle bir kullanım hem şâzdır hem de fasih bir kullanımda olmaz. Bunun yanında "levlâ"nın cevabının başında "lâm-ı te'kid" bulunması gerekir. Beyzâvî'ye göre de şart edatı olan "levlâ"nın cevabının önce gelmesi caiz değildir. Ebüssuud Efendi'ye göre "levlâ"nın cevabı hazfedilmiştir. Kurtubî'ye göre "Hayır, kesin olarak bir bilseniz..." (et-Tekâsür 102/5) âyetinde de bu kullanıma benzer şekilde "yarışmazdınız" cevabı hazfedilmiştir. Şiirlerdeki kullanımlar ise zarîriyyât-ı şîriyyedendir. Zemahşerî'ye göre "levlâ" ile başlayan cümle şart hükmünde olduğundan cevabının kendisinden önce gelmesi mümkün değildir. Çünkü

decektin!"<sup>41</sup> âyeti, Hz. İbrahim'in "Hayır, bu işi şu büyükleri yapmıştır. Eğer konuşabiliyorlarsa onlara sorun! (Konuşabiliyor olsaydı o yapardı.)"<sup>42</sup> sözü, Hz. Musa'nın annesi hakkındaki "Allah'ın vaadine iyice inanması için kalbini pekiştirmeseydik, neredeyse saraya alınan çocuğun kendi oğlu olduğunu söyleyecekti."<sup>43</sup> âyeti ve "Allah'ın size lütfu ve merhameti olmasaydı, pek azınız hariç, muhakkak şeytana uyardınız."<sup>44</sup> ifadesi de bu tür bir kullanıma delildir.<sup>45</sup> "O da kadına meyletmişti." ifadesi, "levlâ" ile başlayan şart ile bir bütündür ve ikisi tek bir cümle olarak önceki cümleden ayrılmaktadır. Dolayısıyla "levlâ"nın cevabının önce gelmesi mümkündür. Araplar önemli hususları öne alıp buna göre sıralama yaparak anlatırlar. Bu durum, Hz. Yusuf'un hali ile kadının halinin ve "hemm"inin birbirinden ayrı olduğunu ortaya koymaktadır. Şartın cevabının "lam" ile gelmesi gerekli değildir. Cevap öne alındığında şart söylenmediği için "lam" kullanılması anlatım açısından hoş değildir. "Kadın ona meyletmişti." ifadesinden sonra durmak ve şart-cevap olarak diğer cümleye başlamak, Hz. Yusuf'un meyletmediğini de gösterecektir. Bu durumda kadın Hz. Yusuf'a karşı niyetlenmiş ve davranmışken Hz. Yusuf, gördüğü burhân gereği kadına karşı niyetlenmemiştir.<sup>46</sup>

---

şart ifadesinin cümlelerin başında olması gerekir; Zira şart ve cevabı, iki cümle ile birlikte tek bir kelime gibidir. Dolayısıyla cevabı şarttan önce gelmesi caiz değildir. Kendisine delâlet eden bir ifadenin bulunması halinde ise bir kısmı hazfedilebilir. Reşid Rıza'nın da ilgili takdim-tehir görüşüne karşı olduğu görülmektedir. Söz konusu görüşler için bk. Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, thk. Abdülcelil Abduh Şelebi (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 18/120; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 13/86-87; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/268-269; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 18/120; Kurtubî, *el-Câmi'*, 11/311, 316; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 4/205-206; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 2/168; Neseфі, *Medârikü't-tenzîl*, 2/103; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 8/30; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 3/129; Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, 12/281.

<sup>41</sup> el-İsrâ 17/74.

<sup>42</sup> el-Enbiyâ 21/63.

<sup>43</sup> el-Kasas 28/10.

<sup>44</sup> en-Nisâ 4/83.

<sup>45</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 7/292-293; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 13/86; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 18/120.

<sup>46</sup> Söz konusu görüşler için bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 18/120; Kurtubî, *el-Câmi'*, 11/311; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 3/129; Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Ed-Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984), 12/252-253; Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım ed-Dîmaşki, *Me'hâsinü't-te'vîl* (y.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1957), 9/3528-3529;

Sözü edilen iki görüşün arasında addedebileceğimiz üçüncü bir görüşe göre Hz. Yûsuf'un, karar derecesine varmayan ve irade dışı olan bu meyli, peygamberler için câiz sayılabilecek küçük günahlar türündendir. Allah'ın onları bu gibi şeylerle sınaması, O'ndan korkmaları ve affedilme noktasında nimetini tanımaları içindir. Bu durum onları, Allah'ın rahmetini ummada günahkârlara önder kimseler kılacaktır. Hasan-ı Basri'den aktarılan: "Allah, peygamberlerin kıssalarını onları ayıplamak için değil, rahmetinden ümit kesmemeniz için anlattı." sözü de bu kapsamda değerlendirilebilir. Zira peygamberler delilleri daha iyi bilirler. Onların tövbesinin kabul edilmesi, diğer insanlarınkinin daha çabuk kabul edileceğine işaret eder. Bu durumda günaha yaklaşmanın kişiyi mutlak olarak helak eden bir durum olmadığı da ortaya çıkar. Peygamberler de amelleriyle böbürlenmekten uzak kalmış, hatadan sonra af nimetini tatmış, Allah'tan korkmaya ve endişe duyarak itaat etme çabasını sürdürmüş olurlar.<sup>47</sup>

### 3.3. Kavramsal Çerçeve: "H-m-m", "Burhân", "Sû" ve "Fahşâ" Lafızları

Konumuz olan âyetteki "h-m-m" fiili daha çok "azmetmek", "kastetmek", "meyletmek", "içinden geçirmek ama yapmamak", "bir işi yapmaya ramak kalmak", "hemme-i hatar", hadîs-i nefis anlamlarında düşünülmüştür.<sup>48</sup> "Levlâ" ile başlayan şart cümlesinin "h-m-m" fiilinden bağımsız düşünülmesi durumunda bu fiilin amaç bakımından Hz. Yusuf için ayrı, kadın için ayrı anlamlara geldiği savunulmuştur. Bu kapsamda kadının, Hz. Yusuf'a sahip olmaya yöneldiği, Hz. Yusuf'un ise onu bu fiilden menetmeye ve vurmaya yöneldiği belirtilmiştir.<sup>49</sup> Diğer bir görüşe göre Hz. Yusuf'un hemmini aktaran

<sup>47</sup> Söz konusu yorum için bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 13/85-86; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 4/207; Kurtubî, *el-Câmi'*, 11/313.

<sup>48</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 13/81; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 3/268; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 18/121; Kurtubî, *el-Câmi'*, 11/312-314; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 4/203; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 2/168; Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, 2/103; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 8/29; Ebüssüüd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 3/128.

<sup>49</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 7/292; , *Câmi'u'l-beyân*, 13/86; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 18/121; Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, 2/103; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 8/30; İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 12/252; Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 9/3529; İmam Mâtürîdî'ye göre kadının hemmini Hz. Yusuf'a sahip olmayı isteme, Hz. Yusuf'un hemmini de kadını başından defetmeyi arzulama anlamında aldığımızda "Rabbînin burhânını görmeseydi" cümlesinin bir anlamı kalmamaktadır. Zira bu durumda ona göre "burhân" zinayı engellemeyi engelleyen bir

cümle ile şart cümlesi anlam bakımından birlikte ele alınmalıdır. Bu durumda Hz. Yusuf'un o kadını engellemeye çalışmadığı düşünülebilir. Zira engelleme yoluna gittiğinde kadın onu öldürebilecek ya da adamlarına öldürtebilecektir. Bunun yanında Hz. Yusuf engellemeye çalıştığında kadın kendisine sarılacak ve gömlek ön taraftan yırtılacaktır. Yahut bu durum Hz. Yusuf'un kadına yaklaştığı izlenimini uyandıracaktır. Bu durumda yargılama sonucu Hz. Yusuf haksız duruma düşecektir. Vahiyle bu durum kendisine bildirildiği için Hz. Yusuf bu kararından vazgeçmiştir.<sup>50</sup>

"H-m-m" fiili şehvet anlamında da kullanılmaktadır ve bu kullanım yaygındır. Bu kapsamda, bir kimse bir şeyi arzu etmediğinde "Bu, beni ilgilen-dirmiyor.", arzu ettiğinde de "Şu, benim için önemli bir şeydir." ifadesini kullanır. Bu durumda Allah'ın, Hz. Yusuf'un şehvi gücünü "h-m-m" fiiliyle ifade ettiği söylenebilir. Böyle kabul edildiğinde âyetin anlamı: "And olsun ki kadın ona, o da kadına arzu duydu. Eğer o, rabbinin burhânını görmeseydi iş gerçekleşecekti" olur. Buna göre her iki hemmin de fiil ya da azim değil de "iç konuşma", "kalbe bir düşüncenin düşmesi" anlamında olduğu söylenebilir.<sup>51</sup>

---

durum olacaktır. Söz konusu yorum için bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 7/292; İbn Kuteybe'ye göre "h-m-m" fiilinin *هممت بفلان وهم بي* ifadesinde olduğu gibi aynı cümlede kullanıldığında kişilerin farklı niyetlerine işaret etmesi mümkün değildir. Söz konusu görüş için bk. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 4/203; İlgili âyet kapsamında "*O da kadına meyletmişti.*" ifadesinin, âyetin başında yemin ifadesi olarak gelen "*Kuşkusuz, kadın ona meyletmişti.*" ifadesinin kapsamına dâhil olup olmadığı da sorgulanmıştır. Buna göre her iki durumun da mümkün olduğu belirtilmiştir. İlgili ifadenin kasemin kapsamı dışında tutulup müstakil bir ifade olarak değerlendirmesi durumunda "*Gerçek şu ki; kadın ona yönelmişti.*" ifadesinden sonra vakıf yapılması ve "*O da kadına yönelmişti. Rabbinin burhânını görmemiş olsaydı.*" şeklinde devam edilmesi mümkündür. Bu durumda, iki hemm arasındaki fark da vurgulanmış olacaktır. Söz konusu görüş için bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/268.

<sup>50</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 18/121; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 4/206-207; Kurtubî, *el-Câmi'*, 11/312; Âyetteki "h-m-m" fiilinin "kaçmaya niyetlendi" anlamında düşünülmesi Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'ye göre mantık dışıdır. Zira bu durumda Hz. Yusuf'un kaçmaya niyetlendiği ama rabbinin burhânını görünce kadının yanında kaldığı düşünülecektir. Söz konusu görüş için bk. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 4/207.

<sup>51</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 13/87; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/268; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 18/121; Âyetteki "h-m-m" fiilinin her ikisinin de "arzu duymak" anlamında kullanıldığına dair görüş ilk dönem müfessirlerin çoğunluğu tarafından kabul edilmektedir. Söz konusu bilgi için bk. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 4/203; Her iki "hemm" in de "iç konuşma", "kalbe bir düşüncenin düşmesi" anlamında alınması, kadının kapıyı kilitlemesi, odadan

Benzer şekilde ilgili fiil "kişinin kalbinden geçirdiği şeyler" diye anlamlandırılabilir. Çok güzel bir kadın süslenip bir delikanlı için hazırlandığında hikmet ile doğal şehvet, nefis ile akıl arasında bir mücadele başlar. Bu mücadeleyi bazen tabiat ve şehvet, bazen de akıl ve hikmet kazanır. Bu noktada "hemm", insan tabiatının çekişi iken "burhân", aklın ve ubûdiyetin çekişidir. Bu durum, sıcak bir yaz günü, oruçlu bir kimsenin buzlu gül şerbeti gördüğünde nefsinin kendisini gül şerbetini içmeye zorlaması fakat dininin buna mâni olmasına benzer ve söz konusu durum günaha işaret etmez. Aksine tabiatın çekişi ne kadar güçlü olursa aklın çekişi de o oranda güçlü olur. Dolayısıyla bu hal, övgüyü gerektirir.<sup>52</sup> Hz. Yusuf'un içinden geçen ile Züleyha'nın içinden geçen, vardıkları nokta itibarıyla birbirinden farklıdır. Züleyha bir şey düşünmüş, bunu neredeyse karar seviyesine çıkarmış ve zinada ısrar etmiştir. Hz. Yûsuf ise elinde olmayarak bunu kalbinden geçirmiş ama karar vermemiştir. Başka bir deyişle Hz. Yusuf'unki hemm-i hatar iken kadınınki hemm-i azmdir.<sup>53</sup> Hz. Peygamber: "Ümmetim diliyle söylemeyip amel etmedikçe içinden

---

çıkma isteyen Hz. Yusuf'un peşinden koşması ve gömleğini yırtması eylemleri ile uyuşmamaktadır. Dolayısıyla ilgili anlamın, kadın için geçerli olmadığını söylemek mümkündür.

<sup>52</sup> Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 3/268; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 18/121-122; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 2/168; Kurtubî, *el-Câmi'*, 11/314; Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, 2/103; Kâsımî, *Meḥâsinü't-te'vîl*, 9/3529; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, günaha niyetlenip ondan vazgeçmenin fazilet olduğu görüşü kapsamında bir hadis zikretmiştir. Buna göre bir zamanlar üç kişi yolda giderken yağmura yakalanınca dağda bir mağaraya sığındılar. Arkalarından dağdan bir kaya düştü ve mağaranın ağzını kapattı. Bunun üzerine yolcular birbirlerine: "Yaptığınız en hayırlı işi söyleyerek Allah'a dua edin." dediler. Yolculardan biri: "Ey Allah'ım, sen iyi bilirsin ki ben amcamın kızlarından birini çok severdim. Ben sevgimi açıklayınca o bana, sen yüz dînâr vermedikçe bu kızdan bir şey elde edemezsin" derdi. Ben bu parayı kazanmak için çalıştım, nihayet parayı biriktirip amcamın kızına getirdim. Arzu ettiğime kavuşmak için hiçbir engel kalmayıp da onun iki ayağı arasına oturduğumda kız bana: "Allah'tan kork! Yaratıcı kudretin koyduğu bekâret mühürünü bozma; o mühür yalnız nikâhla açılır." dedi. Ben bu söz üzerine kalktım ve kızı bıraktım. Ey rabbim, sen bilirsin ki ben kızdan senin rızânı kazanmak için çekildim. Bu kayayı kaldır!" dedi. Kapı üçte iki oranında açıldı. Söz konusu görüş ve hadisin tam metni için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâḥîhu'l-müşned min ḥadîsi Resûlillâh şallallâhu 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*, thk. Muhibbüddin el- Hatîb (Kahire: el-Mektebetü's-Selefiyye, H 1400), "Büyü", 98; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 4/204.

<sup>53</sup> Kadının daveti üzerine Hz. Yusuf'un "Allah'a sığınırım çünkü o, benim efendimdir, bana iyi baktı." demesi ve Allah'ın "Ondan kötülüğü ve fuhşiyâtı uzaklaştırmak için..." ifadesi (Yûsuf

geçen şeyden bağışlanmıştır."<sup>54</sup> ve "Bir kimse çirkin bir iş yapmayı kasteder ve onu işlemezse, Allah kendi dîvânında onun lehine tam bir iyilik sevabı yazdırır."<sup>55</sup> buyurmuştur. Bu hadisler de insanın aklından geçenlerle sorumlu olmayacağını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla "h-m-m" fiili kapsamında iki tarafın içinden geçende başlangıçta eşitlik varken sonra kadının karar düzeyine çıkmıştır. Rivâyetlerde aktarıldığına göre kadının Hz. Yûsuf'tan murat almak isteyip önüne uzanması buna delildir. Hz. Yûsuf'un düşüncesi karar düzeyine çıkmamıştır. Onun kadından kaçması ve Allah'a sığınması buna delil olarak alınabilir.<sup>56</sup> Hz. Yusuf'un "hemm"i evliliğe niyetlenmek anlamında da düşünülmüştür fakat bu yorumun bağlamla örtüştüğünü söylemek pek mümkün gözükmemektedir.<sup>57</sup> Farklı bir görüşe göre Hz. Yusuf kadını öldürmeye meyletmış fakat burhânı görünce helal olmayan bu eylemden vazgeçmiştir.<sup>58</sup>

Konumuz olan âyetteki "burhân" kelimesinin anlamıyla ilgili iki farklı alanda açıklamalar yapılmıştır. Fıtrat, vicdan ve ilme dayalı yaklaşıma göre Hz. Yusuf'un gördüğü burhândan kasıt, zinanın haram olması ve zina eden kimseye terettüp eden cezanın bilinmesi, hüccet, sultan, kalpte kesin inancın oluşmasını sağlayan sebep, mucize, kesin bilgiye dayalı delil, Allah'ın peygamberleri ve onlarla bağı olan kimseleri kötü huylardan temizlemesi ve fuh-

---

12/23-24), Hz. Yusuf'un aklından geçen azimet olmadığına delil olarak düşünülmüştür. Söz konusu görüşler için bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Şur'ân*, 7/292; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 4/204; İbn Âşûr'a göre kadın için kullanımda te'kît için "kad" ve "kasem lâmi"nin kullanılması kadının kesin bir azim içinde olduğunu ortaya koymaktadır. Söz konusu yorum için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 12/252; Konumuz olan âyet kapsamında Hz. Yusuf'un iffetli duruşu ve genel olarak Kur'an'da iffet kavramı için bk. Osman Kaya- Hacı Çiçek, "Yusuf Suresi Bağlamında Günümüz Gençlerine Rol Model Olacak İffet Timsali Hz. Yusuf", *Uluslararası Sosyal ve Beşerî Bilimler Araştırma Dergisi, Journal of Social And Humanities Sciences Research (JSHSR)*, 6/46 (2019), 3800-3813.

<sup>54</sup> Buhârî "Eymân", 15.

<sup>55</sup> Buhârî "Rikâk", 31.

<sup>56</sup> Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 4/205; Kurtubî, *el-Câmi'*, 11/314-315; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 8/30.

<sup>57</sup> "H-m-m" fiiline dair söz konusu görüş için bk. Kurtubî, *el-Câmi'*, 11/312 İbn Kesîr, *Tefsîr*, 8/30.

<sup>58</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Şur'ân*, 7/292.

şiyâtı işlemeye mâni olacak olan nübüvvettir.<sup>59</sup> Hz. Yusuf o burhânı yakîn derecesinde ayne'l-yakîn olarak müşahede etmiştir. Bu bakışta eşya, dünyada görüldüğü gayrihakikî suretlerinden sıyrılıp gerçek suretleri ile görülmektedir. "Cennet, sevilmeyen şeylerle; cehennem de, arzu edilen şeylerle kuşatılmıştır."<sup>60</sup> hadisi de bu durumu anlatmaktadır. Hz. Yûsuf, gördüğü burhân dolayısıyla zinayı, çok çirkin bir surette görmüştür.<sup>61</sup> Birinci anlayışı harekete geçirecek olay eksenli yaklaşıma göre o esnada Hz. Yusuf, odanın tavanında "Zinaya yaklaşmayın. Çünkü o hayâsızlıktır ve kötü bir yoldur."<sup>62</sup> âyetini yazılı olarak görmüş ve niyetlendiği işten vazgeçmiştir. Aynı anlayış bağlamındaki bir görüşe göre o esnada kadın, evin köşesinde inci ve yakut kakmalı bir puta yönelmiş ve onun üzerine bir bezle örtmüştür. Bunun üzerine Hz. Yusuf: "Bunu niçin yaptın?" diye sorduğunda kadın, "Ben bir günah işlerken putumun beni görmesinden utanırım" demiştir. Bunun üzerine Hz. Yusuf da: "Sen, akli olmayan, duymayan bir puttan utanırken ben nasıl olur da herkesin yaptığını bilen ilahımdan utanmam. Ant olsun, ben bu işi kesinlikle yapmam!" demiştir. Başka bir rivâyete göre Hz. Yûsuf'a o esnada babası Ya'küb, parmaklarını ısıtır vaziyette görünmüş ve "Peygamberler zümresinden takdir edilmiş olduğun halde, günahkârların işini mi yapıyorsun? Bundan utan!" demiştir. Benzer bir rivâyette Hz. Ya'küb'un Yusuf peygambere görünüp göğsüne vurduğu, böylece Hz. Yusuf'un bütün şehvetinin, parmak uçlarından çıkıp gittiği aktarılmıştır. Konu bağlamında Hz. Yusuf'a birisinin gökten "Ey Ya'küb'un oğlu, sen kuşlar gibi olma. Kuşun tüyleri vardır. Ama zina ettiğinde, o güzel tüyleri dökülür." diye seslendiği söylenmiştir. Zikri geçen rivâyetler bağlamında Hz. Yûsuf'un Ya'küb peygamberin temsilini gördüğü halde vazgeçmediği, Cebrail'in onu geri tepmesiyle bütün şehvetinin kaybolduğu belirtilmiştir.<sup>63</sup>

<sup>59</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 7/293; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 13/98-99; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 18/122; Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 4/209; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 2/168; Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, 2/103; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 3/129; İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 12/254; Kâsımî, *Meḥâsinü't-te'vîl*, 9/3529; Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 11/131-132.

<sup>60</sup> Buhârî "Rikâk", 28; Tirmizî, "Cennet", 21; Müslim, "Cennet", 1.

<sup>61</sup> Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 3/129.

<sup>62</sup> el-İsrâ 17/32.

<sup>63</sup> Hz. Yusuf'a kadının kocası Kıtîr'in hayalinin görüldüğü de nakledilmiştir. Başka bir rivâyette o anda Hz. Yûsuf'un "Kendini ondan koru!" sesini duyduğu fakat aldrmadığı, bu



Tefsir kaynaklarımızda sû' ve fahşâ lafızlarının farkına da değinilmiştir. Bu kapsamda "sû'"nun elle işlenen günah, "fahşâ"nın ise zina olduğu söylenmiştir. Diğer bir görüşe göre sû', öpme ve şehvetle bakma gibi zinaya götüren şeyler iken fahşâ zinanın kendisidir. Ya da sû' mutlak anlamda "kötülük", fahşâ da zina anlamındadır. Olay bağlamında sû', Hz. Yusuf'un efendisine hıyanet etmesi ya da kişinin arkadaşına hıyanet etmesi, fahşâ da zina olarak açıklanmıştır. Farklı olarak sû', kadına yönelme; fahşâ zina olarak da değer-

---

sesin durmadan tekrarlandığı ve sonunda da Hz. Ya'küb'un parmak uçlarını ısırır vaziyette kendisine görüldüğü aktarılmıştır. Hz. Yusuf'un o esnada farklı âyetlerle buluşturulduğuna dair rivâyetler de bulunmaktadır. Bu kapsamda Hz. Yusuf'un önünde kolsuz, bileksiz bir elin beliriverdiği ve üzerinde "Üzerinizde bekçiler, değerli yazıcılar vardır." (el-İnfitâr 82/10-11) âyetinin yazılı olduğu ama Hz. Yûsuf'un vazgeçmediği, sonra "Zinaya yaklaşmayın; zira o, hayâsızlıktır ve kötü bir yoldur." (el-İsrâ 17/32) âyetini gördüğü ama hareketine yine son vermediği, bunun üzerine "Allah'a döneceğiniz günden sakının!" (el-Bakara 2/281) âyetini gördüğü ve yine kendine gelmeyince Allah'ın Cebrâîl'e: "Hata etmeden kuluma yetiş!" diye emir buyurduğu, Cebrâîl'in de hemen oraya inip: "Ey Yûsuf! Sen peygamberler defterinde yazılı iken, beyinsizlerin yaptığını mı yapacaksın?" diye seslendiği nakledilmiştir. Söz konusu rivâyetler ya da benzer ve farklı rivâyetler için bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 7/291, 293; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 13/87-99; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 13/80-81; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 18/122-123; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 4/207-209; Kurtubî, *el-Câmi'*, 11/316-317; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 2/168; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 8/30-31; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 3/129; Zemahşerî ve Râzî'nin zikri geçen rivâyetleri sert biçimde eleştirdikleri görülmektedir. Kendisinin hiçbir dahli yokken hücrelerine bir köpek yavrusunun girmesi üzerine Cebrail'in kırk gün Hz. Peygamber'e gelmediği nakledilmiştir. Zikri geçen rivâyette ise Hz. Yusuf zina işi ile meşgul iken Cebrail'in ona gittiği iddia edilmiştir. Hatta Hz. Yûsuf'un, Cebrail'in gelmesine rağmen bu işten imtina etmediği iddia edilmiştir. Halbuki en fâsık biri bile fuhuşla meşgul iken ansızın yanına sâlih kimse kılığında bir kimse girdiğinde ondan utanır ve o işi bırakıp kaçar. Rivâyetlere göre ise Hz. Yûsuf, Ya'küb peygamberin parmaklarını ısırıldığını gördüğü halde o işten vazgeçmemiştir. Yine Cebrail bütün azametiyle onun yanına girdiği halde Hz. Yusuf, söz konusu kötü işten imtina etmemiş, Cebrail, onun sırtına vurmak zorunda kalmıştır. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî de söz konusu rivâyetleri mantığa aykırı bulmuştur. Söz konusu görüşler için bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 18/123; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 4/209; Taberî'ye Hz. Yusuf, niyetlendiğinden kendisini uzaklaştıran bir âyet görmüştür. Bunun Ya'küb'un, kralın ya da bir meleğin sureti olması mümkündür. Bunlardan birinin tespit etmeye yarayacak kesin bir delilimiz bulunmamaktadır. Söz konusu yorum için bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 13/99-100; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 8/31; Reşîd Rıza'nın söz konusu rivâyetler hakkındaki sert eleştirileri için bk. Reşîd Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, 12/280-281.

lendirilmiştir. Farklı olarak sû' dan kastın Aziz'in cezalandırması olduğu da söylenmiştir.<sup>64</sup> Sû'un belirsiz olarak fahşâ dışında bir kötülük olduğu da nakledilmiştir.<sup>65</sup>

### 3.4. Menâr Tefsirindeki Yaklaşımlar

Yukarıda zikri geçtiği üzere konumuz olan âyetteki "h-m-m" fiilinin özellikle kadın ekseninde ağırlıklı olarak cinsellik bağlamında değerlendirildiği görülmektedir. Hz. Yusuf ekseninde bu yaklaşımın yanında "engelleme/saldırıya karşılık verme" anlamları da zikredilmektedir. Farklı olarak Reşid Rıza'nın, âyetteki her iki "hemm"i de cinsellik dışında yorumladığı görülmektedir. Buna göre kadın, teklifini reddetmesi üzerine Hz. Yusuf'u cezalandırmak istemiştir ve âyette kadına atfedilen "h-m-m" fiili de bu anlamdadır. Çünkü kendi efendiye Yusuf onun kölesidir. Ona sahip olmak için türlü cilvelere başvurmuş ve nihâyetinde açıkça teklifte bulunarak nefsini alçaltmıştır. Aslında doğal olan, kadının değil erkeğin kur yapması ve talep etmesi iken bu İbrani köle, cemali ve iffetiyle farklı bir konuma yükselmiş, kadın-erkek arasındaki ilişki sistemini altüst etmiştir. Dolayısıyla bu, kadın için büyük bir hakarettir. Yapılması gereken de intikam duygusuyla bu kişiyi zelil kılmaktır. Kadının nefsinde kabaran da bu duygudur.<sup>66</sup>

Kadın bu ruh halindeyken Hz. Yusuf da aynı duygularla kadının saldırısına karşılık verme durumundadır. Fakat o, farklı olarak iç dünyasında rabbinin burhânını görmüştür. Bu burhân ilim ve hikmetten sonra kendisine verilmiş olan peygamberlik olabileceği gibi peygamberlikle bağlantılı olarak mucize de olabilir. Bir başka ihtimal ise Hz. Yusuf'un daima rabbinin huzurunda olduğunu hissedecek ihsan mertebesine ulaşmış olmasıdır. Burhân kapsamında onun babası Ya'küb'u, evin efendisini ya da Cebrail'i gördüğüne dair rivâyetlerin akıl, lügat, fıtrat ve şeriat açısından dayanağı bulunmamaktadır. Reşid Rıza'ya göre sû' ile kadının intikam için yaptığı son saldırı, fahşâ ile de daha önce Hz. Yusuf'a sahip olmak istemesi kastedilmiştir. Allah her iki dürtü

<sup>64</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/270; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 18/123; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 2/168; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 3/130; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 12/255; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/2856; Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 11/131-132.

<sup>65</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 13/86.

<sup>66</sup> Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr* (Kahire: Dârül-Menâr, 1947), 12/278-279.

ve niyetin etkilerini ortadan kaldırmıştır. Âyette "Biz onu kötülük ve hayâsızlıktan çevirdik." yerine "Kötülük ve hayâsızlığı ondan çevirdik." denilmesi, Hz. Yusuf'un bunlara azmetmeyip yönelmediğini göstermektedir.<sup>67</sup> Aslında Hz. Yusuf'un kadının saldırısını defetme arzusu meşrudur. O, saldırıyı önleme ile bu hareketi ya da niyetini engelleyen şeyi birlikte bulmuştur. Kadın, Hz. Yusuf'tan intikam alma arzusunda iken Hz. Yusuf kendini savunmak için plan kurmuştur. Kadından farklı olarak Hz. Yusuf, rabbinin delilini, korumasını görmüş ve rabbi ona oradan kaçmasını ilham etmiştir. Çünkü bu ilhamla Allah tarafından kendisi için hazırlanan hikmet tamamlanmış olacaktır. Böylece Hz. Yusuf, ortamın ve durumun gerektirdiğini değil de kendisini bundan alıkoyan burhânı tercih etmiş ve kaçmıştır. Kadın ise durumun gerektirdiğini tercih etmiş ve onun peşine takılmıştır.<sup>68</sup>

Reşid Rıza'ya göre haramlardan sakınma noktasında iki mertebe vardır. Bunlardan birincisi nefisle cihat ederek onu bastırmaktır. Diğer yol ise daima Allah'ın huzurunda olduğunu hissederek haram olan şeylerden tikslenme ve nefret etme halidir. Birincisi fazilet sahibi sâlih kimselerin hali iken ikincisi siddikların ve peygamberlerin mertebesidir. Her şeyi mübah gören erkek ve kadınlardan bile, sevdiği kimse dışında bir kişiyle cinsel birliktelik yaşamayıp nefesine hâkim olanlar vardır. Bu kimseler Allah'a ve ahiret gününe inanmadıklarından, söz konusu durum Allah korkusundan değil eşine ya da sevdiği kişiye sadakatten kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla en büyük güç iradededir. İnsan iradeli olmazsa hayvandan farkı kalmaz. Her şeyi mübah gören kimselerin bile iradelerine hâkim olabildikleri düşünüldüğünde bir peygamberin bunu başarabileceği muhakkaktır.<sup>69</sup>

Şahıslarla değil de eylemlerle ilgili olan "hemm", halin icabı ile ona engel olan şeyin çatıştığı ve neticede engelin ağır bastığı eyleme yaklaşmayı ifade eder.<sup>70</sup> Burada engelin ağır basması, niyet sahibinin iradesine bağlı olabileceği gibi iradedışı da olabilir. Hz. Yusuf, iradesiyle halin icabına uymadı ve kaçtı. Kadın ise iradesi dışında bir olay gerçekleştiği yani Hz. Yusuf kaçtığı için ni-

<sup>67</sup> Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, 12/280; Âyetteki aynı nükteye dikkat çeken Tabâtabâî'nin görüşü için bk. Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 11/131-132.

<sup>68</sup> Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, 12/278-280

<sup>69</sup> Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, 12/281-284.

<sup>70</sup> Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, 12/284; Benzer bir tanım için bk. Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 11/131.

yeti engellenmiş oldu ve acze düştü. “Peygamberi çıkarmaya hemmettiler.”<sup>71</sup> âyetinin anlamı kapsamında müşriklerin, başka Arapların kendilerine karşı koymasından korkarak Hz. Peygamber’i çıkaramadıkları anlaşılmaktadır. Dolayısıyla söz konusu engeli iradelerine tercih etmişlerdir. “Başaramayacakları bir işe yeltendiler.”<sup>72</sup> âyetinin sebep-i nüzülünde da Tebük savaşı dönüşünde devesini ürkütüp Hz. Peygamber’i düşürmeye niyetlendikleri fakat gerek acizlikleri gerekse Allah’ın korumasının buna engel olduğu belirtilmiştir. “Allah’ın sana lütfu ve esirgemesi olmasaydı, onlardan bir grup seni saptırmaya yeltenmişti.”<sup>73</sup> ifadesi de aynı kapsamdadır fakat “levlâ”nın başta olması onların bu işe niyetlenmekle birlikte teşebbüs edemediklerini ortaya koymaktadır. “Sizden iki bölük çözülmeye yüz tutmuştu.”<sup>74</sup> âyetinde ordudaki iki bölüğün ordudan ayrılmaya niyetlendiği fakat iman engeli ile bundan vazgeçtikleri anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber’in, cemaatle namaz kılmayanların evlerinin yakılmasını hemmetmesi de<sup>75</sup> neredeyse o işi yapacağını ama bir engel yüzünden yapmadığını ortaya koymaktadır.<sup>76</sup>

### Sonuç

“H-m-m” fiilinin Kur’an’daki kullanımları, söz konusu lafzın eylemle ilgili ve onunla iç içe bir anlam çerçevesine sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Bu kapsamda onun, en azından bir işe ciddi olarak niyetlenme olarak tanımlanması mümkündür. Bu noktada bazı durumlarda bir işe teşebbüs etme ama sonuçlandır(a)mama anlamında olduğu da görülmektedir. Bu durumda ilgili fiilin “kastın meratibi” çerçevesindeki konumundan uzak olduğu söylenebilir. Kur’an’da ilgili fiilin geçtiği âyetler tefsir edilirken ve âyete dair sebep-i nüzül rivâyetleri aktarılırken kastın mertebeleri kapsamında kelamdaki yaygın anlamdan uzaklaşan görüşlere yer verilmesi, ilgili kelimenin kavramsal çerçevesinin sonradan oluşturulduğu ve kullanımla tam uyummadığı izlenimini uyandırmaktadır. İlgili fiilin diğer bir yönü ise - Yûsuf suresindeki ilgili âyet kapsamında bazı rivâyetlerin işaret ettiği anlamdan sarf-ı nazarla- cinsel

<sup>71</sup> et-Tevbe 9/13.

<sup>72</sup> et-Tevbe 9/74.

<sup>73</sup> en-Nisâ 4/113.

<sup>74</sup> Âl-i İmrân 3/122.

<sup>75</sup> İlgili hadis için bk. Buhârî “Ezân”, 29.

<sup>76</sup> Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, 12/284-285.

suçlar dışında bir kötülüğe yönelme anlamında olduğudur. Nitekim kelimenin kök anlamında da hüzne boğmak anlamında bir şeyi eritmek, endişe, sıkıntı gibi anlamlar mevcuttur. Bu durumu, ordudan iki bölüğün bozulması, Hz. Peygamber'e tuzak kurulması ya da onun çıkarılması için bazı eylemlere teşebbüs edilmesini anlatan âyetlerde görmek mümkündür. İlgili fiilin söz konusu yapısı, Yûsuf suresindeki ilgili âyette de cinsel arzu, aşk vb. duygular kapsamından uzak bir anlama işaret olarak değerlendirilebilir.

Konumuz olan âyetin siyak ve sibâkı da -Reşid Rıza'nın da savunduğu üzere- kadının hemminden kastın bir intikam saldırısı olabileceğini akıllara getirmektedir. Zira ilgili âyetler, kadının önce Hz. Yusuf'u baştan çıkarmaya çalıştığını, cevap alamayınca açıkça teklifte bulunduğunu ama Hz. Yusuf'un, her ikisini de reddettiğini göstermektedir. Bu durumda, duygusal ve tepkisel yönü ağır basan kadın fitratının intikam amacıyla hareket etmesi beklenir. Yalnız bu noktada intikam ile karşıdaki insana cinsel anlamda sahip olma duygusunun harmanlanmış olduğu da düşünülebilir. Diğer bir ifadeyle zâhirdeki saldırma eylemi, bâtında hem saldırma hem de sahip olma unsurlarını barındırmış olabilir. Âyetteki *"kötülüğü ve fahşâyı kendisinden uzaklaştıralım diye..."* ifadesi de bu yöne karşılık kabul edilebilir. Nitekim ilgili ifadede de sût' lafzı önce kullanılarak zâhire işaret edilmiş olması mümkündür. İfadede fahşâ lafzının geçmiş olması iki farklı şekilde anlaşılabilir. Bunlardan birincisi, kadının intikam hırsıyla saldırmasının altında cinsel dürtülerin de olabileceği ve saldırının cinsel birliktelik ile sonuçlanabileceği durumudur. Diğeri ise kadının saldırması ve Hz. Yusuf'un karşı koyması neticesinde manzaranın cinsel bir birlikteliğe ya da suça teşebbüs algısını uyandırabilecek mahiyette olmasıdır.

Netice itibariyle kadının intikam hırsıyla karışık cinsel bir dürtüyle Hz. Yusuf'a saldırmaya teşebbüs ettiği, Hz. Yusuf'un da kendini koruma kastıyla aynı fiile yönelirken kendisine verilen ilim, hikmet ve basiret yönünün devreye girdiği ve geleceğe yönelik doğru bir karara yönelerek bundan vazgeçtiği düşünülebilir. Gördüğü burhan sayesinde kendisinin yöneldiği son karar çerçevesinde de saldırıya karşı koyma veya karşı saldırı değil, kapıya doğru koşup ortamdan uzaklaşarak cinsel ya da başka türlü ithamlardan korunma yolu seçilmiştir. Bu noktada ilgili âyetin Reşid Rıza tarafından, özellikle kadın bağlamında tüm cinsel bağlardan uzak olarak yorumlanması makul durma-

maktadır. Daha sonraki âyetlerde kadın ile Hz. Yusuf arasındaki olayın bir aşk hikayesi olarak şehirde yayıldığından ve kadının kınandığından bahsedilmesi (Yûsuf 12/30), yaşanan son olayın aşk ve cinsellik boyutunun olduğunu düşündürmektedir. Kadının Hz. Yusuf'u baştan çıkarmaya çalıştığını ama karşılık bulamadığını söyledikten sonra ona sahip olmak için zorlamaya devam edeceğini ve kabul etmemesi durumunda aşağılık biri gibi zindana atıracağından bahsetmesi de (Yûsuf 12/32) sözünü ettiğimiz iki duygunun harmanlanmış haline işaret etmektedir. Bu durumda söz konusu sahnenin her iki taraf için de saldırı ile cinsel dürtülerin karıştığı bir ortamı tasvir ettiği düşünülebilir.

Yûsuf suresindeki ilgili âyette geçen "burhân" sözcüğünün açıklanması sadedinde aktarılan "kolsuz ve bileksiz bir elde âyetlerin yazılı olarak görünmesi", "Hz. Ya'küb'un hayalinin ya da Cebrail'in görünmesi" "tekrar tekrar tavsiyelerde bulunan seslerin duyulması", bu ve benzeri çeşitli yollarla Hz. Yusuf'a tavsiyelerde bulunulması ya da onun kınanmasını anlatan rivâyetler bazı müfessirlerimizin tercih ettikleri gibi hurafe olarak değerlendirilebilir. Fakat bunun yanında söz konusu rivâyetlerin, günaha ya da yanlış meyletmeye yaklaşmış olan birçok bireyin deneyimleyebileceği bir beşeri ve vicdani durumun temsili olarak da düşünülmesi mümkündür. Bu kapsamda söz konusu durum, Hz. Yusuf'un, babasını hayal ettiği, onun nasihatlerini düşündüğü, yanlış yapması durumunda kınanacak olduğunu zihninde hayal ettiği ve neticede vicdanı tarafından engellendiği yönünde değerlendirilebilir.

### Kaynakça

- Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Şur'âni'l-'azîm ve's-seb'î'l-mes'ânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Aydın, Salih. "Hanefi Gelenek Merkezli Olarak İnsanî Fiillerde Mes'ûliyetin Doğuşu Problemi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43 (2019/2), 258-267.
- Bezvâvî, Nâsiruddîn Ebü'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî eş-Şafi'î. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. Thk. Muhammed Subhi Hasan Hallâk - Muhammed Ahmed el-Atraş. 3 Cilt. Dımaşk-Beyrut: Dârü'r-Reşid, 2000.

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi 'u's-şahîhu'l-müsned min hadîşi Resûlillâh şallallâhü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*. thk. Muhibbüddin el- Hatîb. Kahire: el-Mektebetü's-Selefiyye, H 1400.
- Çiçek, Hacı. "Münâfıkların İnanç Dünyası ve Hz. Peygamber Döneminde Münâfıklar". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 3/2 (Güz 2012), 199-222.
- Ebû Dâvûd, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. nşr. İzzet Ubeyd ed-Deaâs, Adil es-Seyyid. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1418/1997.
- Ebüssuûd Efendi. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Ed-Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'azîm*. Thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed- Muhammed es-Seyyid Reşad. 15 Cilt. Giza: Müessesetü Kurtuba, 2000.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî. *Lisânü'l-'Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.
- İbnü'l- Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. Beyrut-Dımaşk: el-Mektebü'l-İslami, 1983.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Dârü'l-Marife, ts.

- Kāsimî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım ed-Dımaşkî. *Meḥâsinü't-te'vîl*. y.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1957.
- Kaya, Osman – Çiçek, Hacı. “Yusuf Suresi Bağlamında Günümüz Gençlerine Rol Model Olacak İffet Timsali Hz. Yusuf”. *Uluslararası Sosyal ve Beşerî Bilimler Araştırma Dergisi, Journal of Social And Humanities Sciences Research (JSHSR)*. 6/46 (2019), 3800-3813.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Ḳur'ân ve'l-mübeyyin limâ teẓammenehû mine's-sünneti ve âyi'l-furkân*. Thk. Dr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*. thk. Ertuğrul Boynukalın - Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yayınları, 2005.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Şaḥîḥu Müslim*. nşr. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî. Riyâd: Dâru Tîbe, 2006.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve ḥakâ'ıku't-te'vîl*. thk. Yusuf Ali Bedîvî. Beyrut: Darül'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Mefâtîhu'l-gayb*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981.
- Reşid Rıza, Muhammed. *Tefsîrü'l-Menâr*. 12 Cilt. Kahire: Dârül-Menâr, 1947.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin. *el-Mîzân fî tefsîri'l-Ḳur'ân*. Beyrut: Müessesetü'l-Ala li'l-Matbuat, 1997.
- Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Ḳur'ân*. Thk. Dr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hecr, 2001.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *el-Câmi'u'l-kebîr*. thk. Beşar Avvad Maruf. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslami, 1998.



Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. thk. Abdülcelil Abduh Şelebî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.

Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vüçûhi't-te'vîl*. Thk. eş-Şeyh Adil Ahmed Abdülmevcud- eş-Şeyh Ali Muhammed Muavviz. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Abikan, 1998.

*tasavvur*

*tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal*

e-ISSN: 2619-9130

*tasavvur*, Aralık/December 2022, c. 8, s. 2: 1155-1188

**Osmanlı Şeyhülislamlarının Siâye (Jurnalcilik) Konusundaki Fetvaları ve Hanefî  
Doktrinine Katkıları**

Fatwās of Ottoman Shaykh al-Islams on Si'āya (Delation) and Their  
Contribution to Hanafî Doctrine

**Burak ERGİN**

Doktora Öğrencisi İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku ABD,  
PhD Student İstanbul University Faculty of Theology, Department of Islamic Law  
burakergin068@gmail.com

**ORCID:** 0000-0001-8860-6741

**DOI:** 10.47424/tasavvur.1173428

**Makale Bilgisi | Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Date Received:** 10 Eylül / September 2022

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 27 Ekim / October 2022

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2022

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atıf / Citation:** Ergin, Burak. "Osmanlı Şeyhülislamlarının Siâye (Jurnalcilik) Konusundaki Fetvaları ve Hanefî Doktrinine Katkıları". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8 / 2 (Aralık 2022): 1155-1188. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1173428>

**İntihal:** Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

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

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

CC BY-NC 4.0



## Öz

Hanefî mezhebinde pek çok mesele tahriç yöntemi kullanılarak hükme bağlanmıştır. Tahriç yöntemiyle hükmü belirlenen meselelerden birisi de siâye konusudur. Siâye, kişinin zalim bir idareciye ya da devlet görevlisine başka birini haksız yere şikâyet ederek malî veya bedenî bir zarara sebebiyet vermesidir. Mezheb içerisinde, farklı asıllara ve fer'î meselelere mukayeseyle tahriç yöntemi kullanılarak belirlenen siâye meselesi hakkında, zaman içerisinde gelişen zengin bir malzeme ortaya çıkmıştır. Osmanlı dönemine geldiğinde siâyeye alakalı tartışmaların ve fetvaların arttığı görülmektedir. Siâye meselesi özellikle borçlar hukuku ve ceza hukuku ile yargılama usulü gibi fikhin birçok alanını ilgilendiren konu başlıkları altında ele alınmıştır. Şeyhülislamlar, jurnalcinin sorumlu olacağına dair müteahhir âlimler tarafından benimsenen görüşü kendisine mukayese edilecek bir asıl haline getirmişler ve bundan hareketle birçok yeni meseleyi cevaplayarak fetvalar vermişlerdir. Bu çalışmada, zikredilen konular göz önünde bulundurularak tazmin sorumluluğu bağlamında Şeyhülislâmların ve Arap topraklarında yaşayan Hanefî âlimlerinin siâyeye ilgili meselelere yaptığı katkı ortaya konulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Tazmin sorumluluğu, Doğrudan ve dolaylı itlâf, Siâye, Osmanlı şeyhülislamları.

## Abstract

Many issues in the Hanafî Madhhab are solved with *the method of takhrîj*. One of these issues is the subject of si'âya. Si'âya is that a person causes financial and bodily harm to other person by unfairly complaining to a cruel authority. A rich material has emerged overtime on the issue of siâyah, which was determined by using the method of takhrîj by comparing different usûl and furu issues within the madhhab. In the Ottoman period, it is observed that the discussions and fatwâs related to delation [si'âya] have increased. The subject of si'âya has been handled under the topics that concern many areas of fiqh, especially the law of obligations, criminal law and trial procedure. The Shaykh al-Islams made the view which muta'akhhir ulama adopted about the compensation responsibility of delation, as a main principle used in analogy (*qiyas*) to solve problems in fatwas. Based on the principle, Shaykh al-Islams gave fatwâs about new issues regarding delation. In this study,

considering the mentioned issues, the contribution of Shaykh al-Islams and Hanafî scholars living in Arab lands to the issues related to si'āya will be revealed in the context of compensation responsibility.

**Keywords:** Compensation responsibility, Direct and indirect destruction, Delation (si'āya), Ottoman Shaykh al-Islams.

### Giriş\*

Başkasını şikâyet etmek suretiyle zarara sebebiyet vermek anlamına gelen siâye meselesi, mezheb imamının ve öğrencilerinin doğrudan değindikleri bir konu değildir. Bu konu sonraki Hanefîlerin, mezhebin içerisindeki farklı asıl ve fer'î meselelere kıyas ederek tahriç usulüyle tespit etmeye çalıştıkları bir meseledir. Nitekim aşağıda detaylarıyla görüleceği üzere kimi Hanefîler siâye meselesini mezhebin tazmin sorumluluğuyla ilgili genel yaklaşımını yansıtan zâhirî r-rivâyeye mukayese ederek tespit etmeye çalışırken bir kısmı kendisine emanet bırakılan kişinin hırsıza malın yerini göstermesine, bazıları da kafesin kapısını açarak kuşların uçmasına sebep olan kişiye kıyas ederek konunun hükmünü belirlemeye çalışmıştır.

Siâye meselesini önemli hale getiren sebep, insanların haksız yere yapılan şikâyetler sonucu özellikle malî açıdan ciddi zararlara uğramaları, dolayısıyla kamu düzeninin bozulmasıdır. Nitekim siâye meselesini inceleyen Hanefî metinlerine bakıldığında bunun açık bir şekilde beyan edildiği görülür. Bunun uygulama boyutunu yansıtan fetva eserleri ile meselenin usul açısından teorik veçhesini temellendirmeye çalışan metinler, meselenin topluma yansıyan yönünü vurgular. Bu metinlerde, insanları şikâyet ederek fesad ve bozgunculuk çıkaran kişilerin çoğaldığı ifade edilerek meseleyle ilgili verilen hükümler gerekçelendirilir.<sup>1</sup>

Hanefîlerin tazmin sorumluluğu anlayışına aykırı bir şekilde hükmü verilen siâye meselesi, zaman içerisinde ortaya çıkan birçok yeni problem ve

\* Bu makaleyi okuyarak katkıda bulunan Dr. Kamil YELEK'e, Dr. İmam Rabbani ÇELİK'e ve Tolga ÇETİNKAYA'ya müteşekkirim.

<sup>1</sup> Muhammed Emin el-Maruf bi-Emîr Pâdişah Hüseyinî el-Buhârî el-Mekkî, *Teyşîrû't-Tahrîr* (Kahire: Dâru's-Selâm, 1435/2014), 2/1241; Hayruddîn b. Ahmed b. Ali el-Eyyûbî el-Uleymî el-Fârûkî er-Remlî, *el-Fetâva'l-Hayriyye* (Bulâk: Mısru'l-Mahmiyye, 1300), 152.

vakıâlar ile zenginleşerek literatürün önemli meselelerinden biri haline gelmiştir. Siâye konusu mezheb müntesibi fakihlerin tahric yoluyla belirlemeye çalıştıkları bir mesele olduğu için *Kudûrî*, *Hidâye*, *Muhtâr*, *Kenzü'd-dekâ'ik*, *Tebyînü'l-hakâ'ik* gibi mezhebin temel doktrinini ele alan eserlerde yer almıştır. Bu mesele ilk olarak doktrini temsil eden eserler yerine vakıât türü eserler olan Burhânuşşerîa'nın (ö. 570/1174?) *el-Muhtûf'i*, Kâdîhan'ın (ö. 592/1196) *Fetâvâ'sı*, Sadrüşşehîd'in (ö. 536/1141) *Vâkı'ât'ı* gibi eserlerde işlenmiştir.<sup>2</sup> Siâye konusu *Kudûrî*, *el-Hidâye*, *el-Muhtâr*, *Kenzü'd-dekâ'ik*, *Tebyînü'l-hakâ'ik* gibi eserlerde yer almamakla birlikte mezhebin temel doktrin eserlerinden biri olarak kabul edilen ve "mütûn-i erbaa" ile "mütûn-i selâse" metinleri arasında zikredilen *Vikâyetü'r-rivâye fî mesâ'ili'l-Hidâye* adlı esere girmiş ve doktrinin bir parçası haline gelerek gasp başlığı altında incelenmiştir.<sup>3</sup> Aynı şekilde *el-Vikâye'* nin muhtasarı olan *en-Nukâye* adlı eserde de siâye konusu doktrinin bir parçası olarak zikredilmeye devam etmiş ve bu iki eser üzerine şerh yazan müellifler tarafından da ele alınmıştır.<sup>4</sup>

Osmanlı dönemine gelindiğinde siâye meselesi Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) *Dürerü'l-hükkâm'*nda<sup>5</sup> işlendiği gibi aynı şekilde kadılar tarafından önemli bir müracaat kaynağı olan Halebî'nin (ö. 956/1549) *Mülteka'l-ebhur*

<sup>2</sup> Kamil Yelek, *Gasp ve İtlaf Bağlamında Hanefî Sorumluluk Hukuku* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2021), 213; "Doğrudan İtlaf Hallerinde Failin Sorumluluğuna Dair Önemli Bir İstisna: Hanefî Mezhebinde Siâye Örneği", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 36/2 (Ekim 2020), 155-157.

<sup>3</sup> Kamil Yelek İbn Nüceym'e kadar dört asırlık bir dönemde mezhebin temel metinleri arasında siâye meselesinin işlenmediği iddia eder. Ancak mezhebin temel metinlerinden biri olarak kabul edilen *el-Vikâye'* de bu mesele ele alınmıştır. Bk. Ubeydullâh b. Mes'ûd el-Mahbûbî Sadrüşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye*, thk. Salah Muhammed Ebû'l-Hac (Müessesetü'l-Verrâk, 2006), 2/52-53; Yelek, "İtlaf Hallerinde Failin Sorumluluğuna Dair Önemli Bir İstisna: Hanefî Mezhebinde Siâye Örneği", 156,157.

<sup>4</sup> Şemsüddîn Muhammed b. Hüsâmiddîn el-Horasânî el-Kuhistânî, *Şerhü Muhtasarü'l-Vikâye el-müsemma bi'n-Nukâye*. thk. Kebîru'd-din Ahmed (Dâru'l-İmâre: Matba Muzhir el-Acayib, 1274/1858), 461-462.

<sup>5</sup> Kamil Yelek Molla Hüsrev'in bu eserinde siâye meselesinin incelenmediğini ifade eder. Yazar muhtemelen bunu gözden kaçırmış olmalıdır. Siâye konusunun mezkûr eserde ele alındığı yer için bk. Hüsrev Mehmed Efendi Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm*, (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2015), 2/269; Yelek, "İtlaf Hallerinde Failin Sorumluluğuna Dair Önemli Bir İstisna: Hanefî Mezhebinde Siâye Örneği" 156-157.

adlı eserinde de ele alınmıştır.<sup>6</sup> Ayrıca Hanefî fıkıh edebiyatında tazminle ilgili konuları geniş bir şekilde ele alan Zenbillizâde Fudayl Çelebi'nin (ö. 991/1583) *ed-Damânât*'ı ile Gânim el-Bağdâdî'nin (ö. 1032/1623) *Mecma'u'd-damânât*'ı da siâye konusunu incelemiş ve bu iki müellif kendilerinden önce konuyla alakalı verilen hüküm ve fetvaları bir araya getirmişlerdir. İlerleyen süreçlerde siâye konusu mezheb doktrinini yansıtan ve Haskefi (ö. 1088/1677) tarafından kaleme alınan *ed-Dürri'l-muhtâr* adlı eserde ele alınmıştır.<sup>7</sup>

Osmanlı dönemi Şeyhülislamların fetvalarında siâye konusuyla ilgili meselelerin birçok açıdan çeşitlendiği ve zenginleştiği görülür. Özellikle ehl-i örfün haksız yere yapılan şikâyetlerle kişileri para cezasına çarptırması, celali isyanları, dârülharpte esir düşen Müslümanların fidye ile kurtulması, siâyenin suç olarak tanımlanması ve buna verilecek cezaların tespiti, siâyeyle ilgili davaların dinlenip dinlenmemesi, ehl-i örfe yapılan jurnal sonucu insanların ölmeleri ya da yaralanmaları gibi pek çok konu Osmanlı fetvalarında gündeme gelmiş ve Osmanlı dönemi öncesi Hanefî literatürünün doğrudan temas etmediği birçok mesele mezhebin siâye meselesine yaklaşımı ile çözülmeye çalışılmıştır.

Osmanlı Şeyhülislamlarının konuya katkısı -detayları ileride görüleceği üzere- iki yönden olmuştur. Bunlardan ilki, farklı görüşlerin bulunduğu siâye meselesinde hukuk emniyetinin ve istikrarının sağlanması için ihtiyacı en iyi karşılayacak olan görüşlerden birinin sahih kabul edilmesi, böylece mahkemelerde hukuk birliğinin temin edilmesidir. Diğer bir ifadeyle birden fazla görüşün olduğu siâye meselesinde, kadıların keyfi kararlarının önüne geçebilmek amacıyla hukuk emniyeti ve güvenliği için insanların problemlerini çözmeye ve fesadın çoğalmasına mani olmaya elverişli görüşlerden biri sahih olarak kabul edilmiştir.<sup>8</sup> Nitekim Ebûssuûd'un (ö. 982/1574) padişaha sunarak kadı-

<sup>6</sup> Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman Damad Efendi Şeyhizâde, *Mecma'u'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur* (Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî ts.), 2/470.

<sup>7</sup> Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşki İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr Hâşiyetu İbn Âbidîn*, thk. Abdülmecid Ta'ma Halebî (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1436/2015), 9/354-355.

<sup>8</sup> Süleyman Kaya Osmanlı ulemasının birden fazla görüşün olduğu meselelerde sahih görüşün tespit edilmeye çalışılmasının nedenini, hukuk emniyeti ve güvenliği açısından yorumlar. Bkz. Süleyman Kaya, "Osmanlı Tatbikatında Tek Mezhebe Bağlılık", *Uluslararası Rahmet*

ları bağlayıcı hale getirdiği üç fetvası bu amaca yönelik bir girişimdir. Zira siâyeyle ilgili Hanefî mezhebi içerisinde farklı görüşler bulunmakta ve bunlarla ilgili her ne kadar bazı fakihlerin müftâbih olduğuna dair ifadeleri olsa da sahih görüş hakkında net bir mutabakat bulunmamaktadır. Bununla birlikte şeyhülislam her ne kadar siâye meselesi hakkında önceki görüşlerden birini tercih etseler de bu, mezkûr konu hakkında farklı bir görüşün tercih edilmesine engel değildir. Zira Hanefî mezhebine mensub bir fakihin farklı bir görüşü tercih etmesi mümkündür.

Şeyhülislamın konuya ikinci katkısı ise, müteahhir Hanefî meşâyihinin tercih ettiği görüşün bir asıl haline getirilmesi ve siâyeyle ilgili ortaya çıkan benzeri meselelere fetva üzerinden cevap verilerek dinamik bir hukuk anlayışı geliştirilmesidir. Diğer bir ifadeyle sahih olarak kabul edilen görüş siâyeyle ilgili ortaya çıkan yeni fikhî meselelerde bir asıl haline getirilmiş, verilen fetvalar bu sahih kabul edilen görüşe mukayese edilerek üretilmiştir. Nitekim verilen yeni fetvaların altına yazılan nükûllerde bunu açıkça görmek mümkündür. Dolayısıyla bu çalışma siâye özelinden hareketle Osmanlı döneminde üretilen fetvaları bu iki zaviyeden okumaya çalışacaktır.

Hanefî fûrû fıkıh eserlerinde ve Osmanlı fakihlerinin fetvalarında bu şekilde ele alınan siâye meselesi bazı modern çalışmalara da konu olmuştur. Kamil Yelek yapmış olduğu çalışmalarında siâye meselesini irdelemiştir. Ancak onun araştırmalarında siâye konusu daha ziyâde Osmanlı öncesi Hanefî fûrû fıkıh edebiyatı üzerinden ele alınmıştır. Onun çalışmalarında Osmanlı ulemasının konuya katkıları üzerine durulmakla birlikte bu detaylı bir şekilde incelenmemiştir. Yelek, konunun Hanefî vakîât ve fûrû fıkıh edebiyatında nasıl ortaya çıktığı ile bunun zaman içerisinde mezheb birikimini ifade eden şerhlere dâhil ediliş sürecini incelemiştir. Ayrıca onun çalışmalarında siâye meselesi borçlar hukuku üzerinden ele alınmış, ceza hukukunu ilgilendiren meselelere yeterince değinilmemiştir. Dolayısıyla bu çalışmadaki temel amaçlardan birisi, Osmanlı Şeyhülislamlarının borçlar ve ceza hukuku yönünden siâye konusuna dair yaptıkları katkılar üzerine durmaktır. Diğer taraftan Kamil Yelek'in çalışmalarında fetvalarını ele almadığı bazı Hanefî âlimlerin gö-

rüşleri tespit edilmiştir. Nitekim Ebû Hafs Sirâcüddîn (ö. 829/1426), İbn Nüceym (ö. 970/1563), Hayreddin Remlî (ö. 1081/1671) siâye meselesine dair fetvalar vermiştir. İbn Nüceym bir fetvasında müteahhir dönemde benimlenen görüşün aksine mezhebin zâhirü'r-rivâye görüşünü yansıtan bir görüşü tercih etmiştir. Özellikle Remlî'nin siâyeye ilgili meydana gelen yeni hadiselelere, mezheb içerisinde ifade edilen görüşlere mukayeseye verdiği birçok fetvası vardır. Dolayısıyla makalenin literatüre diğer bir katkısı daha önce fetvaları ele alınmayan Hanefî fakihlerin fetvalarının incelenmesidir.

Siâye konusuyla ilgili Hanefî mezhebi içerisindeki temel tartışmalara yer verildikten sonra makalenin asıl konusunu teşkil eden Osmanlı Şeyhülislamlarının fetvalarına yer verilecektir. Bunların içerisinde siâye konusuna daha fazla katkı veren Şeyhülislamların görüşlerine yer verilirken meseleye bir iki fetva ile değinen âlimlerin fetvalarına ise dipnotta işaret edilmeye çalışılacaktır.

## 1. Siâyenin Mezhepteki Hükümü

### 1.1. Siâyenin Tanımı

Siâye; sözlükte çalışmak, çabalamak, gayret etmek, ispiyonlamak, jurnallemek, memurun zekât toplaması, mükâteb kölenin azat olmak için çalışması gibi anlamlara gelirken,<sup>9</sup> Hanefî fıkıh edebiyatının tazmin sorumluluğuyla ilgili bahislerinde terimin doğrudan bir tanımı yapılmaz. Bunun yerine, siâye daha ziyâde örnekler üzerinden hareketle izah edilmeye çalışılır. Hanefî eserlerinde bir kişiyi şikâyet etmek, jurnallemek gibi anlamlara gelen siâye terimi, haklı ve haksız şikâyetlerin tamamını kapsayacak şekilde geniş bir anlamda kullanılır.<sup>10</sup> Bununla birlikte bazı Hanefîler tazmin sorumluluğunu gerektir-

<sup>9</sup> Ebû'l-Kâsim Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Suûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419/1998), "seâ", 1/457; Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhtâ*, thk. Mektebü tahkikü't-türâs (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle 1426/2005), "seâ", 1295.

<sup>10</sup> Burhânüddîn (Burhânü's-Şeria) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî el-Merginânî, *el-Muhtâ'ü'l-Burhânî fi'l-fıkhü'n-Nu'mânî*, thk. Abdülkerim Sâmi el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2004), 5/490.



meyen şikâyetlerin siâye kapsamına girmeyeceğini belirtirler.<sup>11</sup> Siâye, tazmin sorumluluğu bağlamında ele alınırken dolaylı itlâfın altında değerlendirilir ve jurnallemenin kavli bir itlâf olduğu bazı âlimler tarafından ifade edilir.<sup>12</sup>

Hanefî mezhebi içerisinde siâyeye ilgili farklı bakış açıları vardır. Bütün görüşleri kapsayacak bir biçimde tanım yapılması belli zorlukları taşımaktadır. Dolayısıyla burada bütün görüşleri kapsayacak bir tanım yerine siâyenin tazmin sorumluluğu tarafını yansıtan bir tanım yapılması mümkündür. Hanefî mezhebinde verilen fûrû örneklerden hareketle siâye terimi şu şekilde tanımlanabilir: “Kişinin yaptırım gücüne sahip olan birine yaptığı jurnal sonucu şikâyet edilen şahsın malî ya da bedenî bir zarara uğramasına sebebiyet vermesidir”. Tanımda “yaptırım gücüne sahip olan” ifadesi idareci, eşkıya gibi insanlardan zorla mal almaya gücü yeten ya da insanlara yaralama, öldürme gibi fiili olarak zarar verebilecek kimseleri kapsar. Tanımda “jurnal” ifadesi haklı ve haksız jurnalleri kapsar. Bununla birlikte Bağdâdî siâye teriminin sadece haksız yere yapılan şikâyetleri kapsadığını ifade eder.<sup>13</sup> Tanımda “şikâyet edilen şahsın malî ya da bedenî bir zarara uğramasına” ifadesi şikâyet sonucu herhangi bir malî ya da bedenî bir zarara uğramayan kişileri çıkarmak için kullanılmıştır. Çünkü siâyeye ilgili fetvalarda kişilerin şikâyet sonucu zarara uğramaları meselesine vurgu yapılmıştır. Tanımda “sebebiyet vermesi” ifadesi ise bunun dolaylı bir itlâf olduğunu göstermek içindir. Zira zararı bizzat veren, şikâyet eden kişi değildir. Dolayısıyla bu tür bir zarar doğrudan itlâf kapsamına girmemektedir.

Tazmin sorumluluğu açısından jurnallemek anlamına gelen siâye teriminin ceza hukukuyla ilgili meselelerdeki anlamı biraz daha geniştir. Nitekim siâye kavramı, ceza hukukuyla alakalı olan fikhî konularda fesad ve bozgunculuk çıkartmak, insanlara eziyet etmek gibi anlamlara gelir.<sup>14</sup> İslam ceza hu-

<sup>11</sup> Ebû Muhammed Gıyâsüddîn Gânim b. Muhammed el-Bağdâdî, *Mecma' u' d-damânât fi mezhebi'l-İmâmî'l-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân*, thk. Muhammed Ahmed Serac, Ali Cum'a Muhammed, (Kahire: Dâru's-Selâm, 1420/1999), 1/361.

<sup>12</sup> Zenbillizâde Fudayl Çelebi, *ed-Damânât fi'l-fürû'* (İstanbul: Nuri Osmaniye Kütüphanesi, 1965), 1/25a.

<sup>13</sup> Bağdâdî, *Mecma' u' d-damânât*, 1/361.

<sup>14</sup> Yavuz Aykan “sâi-bi-l-fesâd” kavramının Karahanlılar'ın hâkim olduğu Mâverâünnehir bölgesinde Mâtürîdî fakihler arasındaki tartışmalarla irtibatını kurarak açıklar. “Sâi-bi-l-

kukunda yeryüzünde fesad ve bozgunculuk çıkararak kamu düzenini bozan kişilere verilecek ceza devlet başkanının otoritesine bırakılmakta ve bu tür kişilerin öldürülebileceğine dair fetvalar verilmektedir. Nitekim Hayreddin Remlî (ö. 1081/1671) ve İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) siâye meselesini ele alırken mezkûr kavramı borçlar hukuku ile ceza hukuku bağlamında irdelemekte ve cezaî müeyyide açısından ne olacağıyla ilgili bir kısım âlimlerden nakillerde bulunmaktadır.<sup>15</sup> Ancak tazminat hukuku bağlamında özel bir anlamda kullanılan siâyenin cezası ileride geleceği üzere yeryüzünde fesad çıkaran kimse-lerde olduğu gibi ağır değildir. Zira jurnalcilik anlamında kullanılan siâyenin cezası tazir, hapis gibi müeyyideler iken yeryüzünde bozgunculuk çıkarmak anlamına gelen siâyenin müeyyidesi buna nispeten çok daha ağırdır.

## 1.2. Mezhepteki Farklı Fer'î Meselelere Kıyasla Hükümün Tespiti

Hanefî edebiyatında siâyenin tazmini gerektirip gerektirmeyeceği meselesi, bazı müellifler tarafından üçlü bir taksimat üzerinden ele alınır. Birincisi kişinin eziyet ve zulüm görmesi ya da *emr-i bi'l ma'ruf ve nehy-i ani'l münker* maksadıyla yapmış olduğu şikâyetlerdir. Böyle bir durumda sultan veya vali gibi devlet görevlileri tarafından malı alınan veya para cezasına çarptırılan kişi şikâyet edenden herhangi bir tazminat talebinde bulunamaz. Zira kişi ilk durumda zulme uğramış, ikinci halde ise hisbe maksadıyla şikâyette bulunmuştur. İkinci tür siâye ise, zulmün önlenmesi ya da hisbe maksadı olmaksızın yapılan jurnaldir. Haksız yere şikâyette bulunan kişi, sultanın insanların mallarını aldığını biliyorsa tazminle sorumludur. Ancak sultan yapılan şikâyetlerde bazen insanların mallarını alan bazen de almayan biriye, bu durumda şikâyet eden kişi sorumlu değildir. Zira tazmin sorumluluğuyla ilgili genel kurala göre kişi şüpheye dayalı olarak tazminle sorumlu tutulamaz. Çünkü sultanın, şikâyet edilen kişinin malını alıp almayacağı bilinmemektedir. Siâyeye ilgili üçüncü durum ise haksız ve yalan yere yapılan şikâyetlerdir. Kişinin yalan yere başkası tarafından kendine zulmedildiğini ya da bir hazine bulduğunu veya yüklü miktarda malının olduğunu sultana bildirerek

---

fesâd" kavramının Karahanlılar'dan Osmanlılara kadar olan tarihi gelişimi için bk. Yavuz Aykan, A Legal Concept in Motion: The 'Spreader of Corruption' (*sā'i bi'l-fesād*) from Qarakhanid to Ottoman Jurisprudence, *Islamic Law And Society Brill* 26/3 (September 2018), 2-19.

<sup>15</sup> Remlî, *el-Fetâva'l-Hayriyye*, 15; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 9/354-355.

zarara sebebiyet vermesi siâyeyi üçlü taksimata tabi tutan âlimler tarafından örnek olarak verilmektedir. Böyle bir durumda kişinin tazminle sorumlu olup olamayacağı Hanefî mezhebi içerisinde tartışmalıdır. Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ile Ebû Yusuf'a (ö. 182/798) tahric yoluyla nispet edilen görüşe göre, kişi tazmin sorumluluğuyla yükümlü değilken İmam Muhammed'in (ö. 189/805) görüşü üzerine yapılan tahrice göre sorumludur. Sadrüşşehîd, kendi zamanında jurnalcilik yapan insanların çoğalmasi sebebiyle fetvanın İmam Muhammed'e göre verilmesi gerektiğini ifade eder.<sup>16</sup>

Aslında siâye meselesi, tahric yoluyla tespit edilen bir konudur. Siâye konusunda Ebû Hanîfe ile öğrencilerinin doğrudan görüşleri yoktur. Nitekim Kamil Yelek Hanefî tazmin sorumluluğuyla ilgili yapmış olduğu çalışmasında erken dönem Hanefî eserlerinde böyle bir tartışmanın yer olmadığını belirtir.<sup>17</sup> Burada Ebû Hanîfe ile öğrencilerine nispet edilen görüş, tarafların kafes meselesindeki görüş ayrılıklarına dayanmaktadır. Mezkûr tartışmaya göre Ebû Hanîfe ile Ebû Yusuf kafesin kapısını açarak kuşun kaçmasına sebep olan kişinin tazminle sorumlu olmadığını ifade ederken, İmam Muhammed kapıyı açan şahsın tazminle sorumlu olduğunu belirtir.<sup>18</sup>

Kafes meselesine kıyas edilmek suretiyle yapılan bu tahric, bazı Hanefîler tarafından eleştirilmiştir. Onlara göre siâyede tazmin sorumluluğunun illeti, şikâyetin hisbe kastı veya bir hakkın ifa edilme maksadı olmaksızın haksız yere yapılmasıdır. Dolayısıyla buradaki illet şikâyette bulunan kişinin yalan veya doğru söylemesi değildir.<sup>19</sup>

Suğdî (ö. 461/1068) ve Hâkim Abdurrahman gibi bazı müteahhir Hanefîler siâye meselesini kendisine emanet bırakılan kişinin elindeki malı hırsıza göstermesine kıyas ederler. Hırsıza yol gösteren kişi nasıl tazminle sorumlu ise başkalarını jurnalleyen kişi de aynı şekilde hukukî açıdan sorumludur.<sup>20</sup>

<sup>16</sup> Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhtû'ül-Burhânî*, 5/490; Fudayl Çelebi, *ed-Damânât*, 23b-24a.

<sup>17</sup> Yelek, Gasp ve İtlaf Bağlamında Hanefî Sorumluluk Hukuku, 214.

<sup>18</sup> Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhtû'ül-Burhânî*, 5/490; Dâmâd Efendi Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, 2/470.

<sup>19</sup> Fudayl Çelebi, *ed-Damânât*, 1/24b.

<sup>20</sup> Abdulnasır Hakimi, *es-Sadrüşşehid Ömer b. Abdilaziz'in (ö. 536/1141) Kütübü'l-Vakâit Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi* (Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 2018), 434.

Ömer el-Belhî (ö. 559/1164) siâyenin tazmin sorumluluğunu gerektirip gerektirmeyeceğini, sultanın adil olup olmamasına göre değerlendirir. Zalim olan bir sultana haksız yere şikâyetle bulunulduktan sonra jurnallenen kişinin malları müsadere edilirse şikâyet eden şahıs tazminle sorumludur. Sultan adil olarak bilinen bir kimse ise jurnalleyen kişinin tazmin sorumluluğu yoktur. Ancak Belhî'nin vermiş olduğu bu fetva, Rükneddin el-Kirmânî (ö. 543/1149) tarafından eleştirilmiştir. Zira ona göre kendi yaşadığı dönemde jurnalcinin tazmin sorumluluğuyla muhatap kılınması için sultanın adil olup olmadığına bakmak gerekmez. Kirmânî'ye göre jurnalcinin mutlak surette tazmin sorumluluğuyla yükümlü kılınması gerekir.<sup>21</sup>

Kâdîhan sultanın adil olup olmamasıyla ilgilenmez. Yapılan şikâyette sultanın mal alıp almadığı ona göre önemli bir noktadır. Zira Kâdîhan'a göre jurnalcinin tazmin sorumluluğuyla karşı karşıya kalabilmesi için sultanın yapılan şikâyet ile mal alan birisi olması gerekir. Onun asıl vurguladığı nokta, yapılan şikâyetin haksız yere yapılıp yapılmadığı ve yalanın bulunup bulunmadığıdır. Eğer kişi başka birini haksız yere şikâyet etmişse veya yalan söylemek suretiyle şikâyette bulunmuşsa, jurnallenen kişinin malının alınması durumunda jurnalleyen şahıs tazminle sorumludur.<sup>22</sup> Zâhidî (ö. 658/1260) haksız yere sultana şikâyette bulunarak insanların malının alınmasına sebep olan kişinin tazminle sorumlu tutulması gerektiğini ifade ederek Züfer'in ve meşâyhin çoğunun bu görüşte olduğunu aktarır. Zâhidî'nin ifade ettiğine göre burada kişinin tazminle sorumlu olmasının gerekçesi kamu maslahatıdır.<sup>23</sup>

Kâriülhidâye olarak meşhur olan Ebû Hafs Sirâcüddîn siâye konusuyla ilgili iki tane fetva verir. Bunlardan ilk fetvaya göre genellikle insanların mallarını müsadere etmesi ile bilinen zalim birine jurnalcilik yapan kişinin verdiği

<sup>21</sup> Şemsüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed el-Hatib et-Timurtâşi el-Gazzî el-Hanefî, *Mu'înü'l-müftî 'alâ cevâbi'l-müsteftî*, thk. Mahmud Şemseddin Emir el-Hûzâî, (Beyrut: Dâru'l-Beşârü'l-İslâmiyye, 1430/2009), 573.

<sup>22</sup> Ebü'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî Kâdîhan, *Fetâvâ Kâdîhân, fi mehebi'l-İmâmü'l-Azam Ebî Hanîfeti'-Numân*, thk. Sâlim Mustafa el-Bedrî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 3/102.

<sup>23</sup> Ebü'r-Recâ Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd b. Muhammed ez-Zâhidî el-Gazmîni, *Ḳunye-tü'l-Münje li-tetmîmi'l-gunye* (Muchener: Digitalisierungszentrum, 288), 119b.

zararı tazmin etmesi gerekir. Ebû Hafs Sirâcüddîn bu görüşün mezheb içerisinde müftâbih olduğunu ve müteahhir Hanefî ulemasının bu görüşle fetva verdiğini ifade ederek durumu teyit eder. Onun konuyla ilgili verdiği ikinci fetva ise, şer'î bir hakkı olan kişinin vali, hâcib, nakib gibi kimselere şikâyette bulunmasından sonra şikâyet edilen kişinin para cezasına çarptırılarak zarara uğratılmasıdır. Ebû Hafs Sirâcüddîn olayın vuku bulunduğu beldede kâdının olup olmaması üzerinden sorulan fetvaya cevap verir. Şayet beldede hakların yerine getirilmesini sağlayan bir kadı var ise hakkını arayan kişinin kadıya başvurması gerekir. Kadıya başvurmayarak farklı kişilere gitmesi ve şikâyet edilen kişinin para cezasına çarptırılmasına sebebiyet vermesi şikâyet eden kişiyi tazmin sorumluluğuyla karşı karşıya bırakır.<sup>24</sup>

Tazminat hukuku açısından ele alınan siâye meselesi, mala verilen zararlarda tazmini gerektirip gerektirmeyeceği yönünden tartışıldığı gibi aynı şekilde ceza hukuku açısından da diyetin lazım olup olmadığı cihetinden incelenir. İlgili literatürde haksız yere birini şikâyet ederek devlet görevlileri tarafından işkence gören kişilere jurnalleyen kişinin erş ödemesi gerektiği ifade edilir. Aynı şekilde hırsızlıkla itham edilen kişi, görmüş olduğu işkenceden dolayı kaçmak isterken ölürse, çalınan malın başkasının yanında ortaya çıkması durumunda şikâyet eden kişinin, ölenin diyetini varislerine ödemekle sorumlu olduğu belirtilir.<sup>25</sup> Dolayısıyla sebebiyet yoluyla (dolaylı itlâf) mala zarar veren kişi tazmin sorumluluğuyla karşı karşıya kaldığı gibi aynı şekilde başkasının vücut bütünlüğüne dolaylı olarak zarar veren şahıs erş ödemek zorunda kalır.

### 1.3. Tazmin Sorumluluğuyla İlgili Genel Kuraldan Hareketle Hükmün Tespiti

Siâye meselesi, kendisine emanet bırakılan malın yerini gösteren şahsa veya kafesin kapısını açarak hayvanların kaçmasına sebep olan kişinin durumuna mukayese edilerek hükmü açıklanmaya çalışıldığı gibi bazı Hanefîler tarafından mezhebin temel sorumluluk anlayışına kıyasla da tespit edilmeye

<sup>24</sup> Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Fâris el-Kinânî el-Mısırî eş-şehîr bi Kâriülhidâye, *Fetâvâ Kâri 'i'l-Hidâye'*, thk. Selim b. Salih Me'mâr el-Mevsilî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1433/2012), 194-195.

<sup>25</sup> Fudayl Çelebi, *ed-Damânât*, 1/25a.

çalışılmıştır. Hanefî mezhebinde tazmin sorumluluğuyla ilgili genel kurala göre mübâşir ve müsebbibin bir arada bulunduğu durumlarda bizzat zararı veren kişi tazminle sorumludur. Diğer bir ifadeyle, doğrudan ve dolaylı itlâfın birleşmesi halinde doğrudan fiili işleyerek zarar veren kişi tazmin sorumluluğuyla muhatap olurken, dolaylı olarak zarar veren kişinin herhangi bir sorumluluğu yoktur. Ancak bazı istisnai meselelerde doğrudan zarar veren yerine buna sebep olan kişi tazmin sorumluluğuyla karşı karşıya kalır. Bu konuda istisna edilen durumlardan biri de siâye meselesidir. Nitekim Ebü'l-Yüsr Pezdevî (ö. 493/1100) bazı müteahhir Hanefîlerin jurnalcilik yapan kişinin tazminle sorumlu olacağına dair fetvalarını aktardıktan sonra bunun Hanefî mezhebinin ilkeleriyle bağdaşmadığını ifade etmiştir. Bununla birlikte ona göre kadı, haksız yere jurnalcilik yapan kişilerin aleyhine tazminle hükmedebilir.<sup>26</sup> Aynı şekilde İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) siâye konusunda kıyasa göre hüküm verildiğinde şikâyet edenin tazmin sorumluluğuyla muhatap olmaması gerektiğini ifade ederken, müteahhir Hanefîlerin istihsâna dayanarak jurnalcinin tazminle mükellef tutulduğunu ifade eder. Ona göre burada kıyas-tan ayrılarak istihsâna göre hüküm verilmesinin altında yatan gerekçe jurnalcilerin çoğalmasındır. İnsanları haksız yere şikâyet eden kişiler tazmin sorumluluğuyla yükümlü tutulduklarında onların fiillerinin önüne geçilebilir.<sup>27</sup>

Fudayl Çelebi, *Kunye* adlı eserden yapmış olduğu nakille, zâhirü'r-rivâyeye göre jurnalcilik yapan kişilerin hukukî açıdan herhangi bir şeyle sorumlu olmayacağını ancak uhrevî açıdan bunun büyük bir günah olduğunu ortaya koyar:

Ebü'l-Kâsım şöyle dedi: Haksız yere şikâyet eden kişinin (*sâi'*) sözünü kabul etmek ve haram rüşvet almak en büyük günahlardandır. Rüşveti alan kişinin aldığı rüşveti sahibine iade etmesi gerekir. Siâye fiilini işleyen kişi günahkâr olup dünyevî açıdan onun üzerine hiçbir şey vâcib değildir. Ahireti ise Allah bilir. *Kunye* adlı eserde şöyle geçmektedir: Başkalarını jurnalleyerek insanların mallarının alınmasına neden olan kişinin tazminle sorumlu olmaması zâhirü'r-rivâyeye yapılan kıyasa göredir.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Alaüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz Buhârî, *Keşfu'l-esrâr an Uşûli Fahiru'l-İslâm Pezdevî*, thk. Nâcî es-Süveyd (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1433/2012), 4/246-247.

<sup>27</sup> Emîr Paâişah, *Teysirü't-Tahrîr*, 2/1241.

<sup>28</sup> Zâhidî, *Kunye*, 119b; Fudayl Çelebi, *ed-Damânât*, 1/24b.

Aynı şekilde İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) mezhebin genel kaidelerine göre mübâşirin sorumlu tutulması gerekirken siâyeye fiilini işleyerek bozgunculuk çıkaran kişiler çoğaldığı için müsebbibin tazmin sorumluluğuyla yükümlü tutulduğunu beyan eder.<sup>29</sup>

Hanefî fıkıh edebiyatında genel doktrinden ayrılmanın ve ona aykırı hüküm vermenin gerekçeleri somut olaylardan ziyâde kavramsal ve genel anlam ifade eden terimlerle belirtilmeye çalışılmıştır. Diğer bir ifadeyle değişime konu olan hüküm istihsân, örf, fesâdü'z-zamân gibi fıkıh ve usul terimleriyle ifade edilmiş, somut olaylar yerine değişimin gerekçesini gösteren terimler üzerinden mesele izah edilmiştir. Aynı şekilde siâyeye meselesi de genellikle istihsân ve fesâdü'z-zamân gibi terimlerle açıklanarak jurnalleyen kişinin tazmin sorumluluğuyla muhatap olmasının gerekçesi ifade edilmiştir. Bununla birlikte bazı Hanefî eserlerinde, siâyeye konusunda ulemanın neden genel kuraldan ayrılarak farklı bir fetva verdiklerini ifade eden somut bir olaya ve nakle rastlamak mümkündür.

Fudayl Çelebi'nin *Hâfızıyye* adlı eserden naklettiğine göre bir kısım Hanefî ulemasının tazmin sorumluluğuyla ilgili mezkûr kuraldan ayrılımlarını gerektiren sebep bir şehrin işgal edilmesi sonucu şehirde meydana gelen jurnalciliklerdir. Fudayl Çelebi'nin yaptığı nakilden anlaşıldığına göre Hârizmşahlar'ın Semerkant'ı işgal etmeleri sonucunda şehirde jurnalcilik yapanlar çoğalmış ve insanların malları haksız yere alınmıştır. Semerkant uleması ise insanların mallarını zulümle alan kişileri tazmin sorumluluğuyla yükümlü tutamayınca, şikâyet etmek suretiyle buna sebep olanları hukukî açıdan sorumlu tutmuşlardır.<sup>30</sup> Dolayısıyla Semerkant'ta gerçekleşen bu olay Hanefî fakihlerini tazmin hukuku açısından doktrininde temel kabul gören doğrudan itlâfa neden olan kişinin sorumlu tutulması kuralından ayrılarak dolaylı yoldan zarara sebep olan jurnalcilerin tazmin sorumluluğuyla muhatap kılınması görüşünü benimsemelerine sebebiyet vermiştir.

Hanefî mezhebinde siâyeye meselesine genel kuraldan hareketle görüş beyan edenler olduğu zâhirü'r-rivâyeyi esas alarak fetva veren müellifler de

<sup>29</sup> Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseyî ed-Dımaşkî, *Neşru'l-arf fi binâi badi'l-ahkâmi ale'l-örf* (Merkezü Envâru'l-Ulema, 1441/2020), 103.

<sup>30</sup> Fudayl Çelebi, *eđ-Damânât*, 1/24b.

vardır. Nitekim İbn Nüceym konuyla ilgili bir fetvasını zâhirü'r-rivâyeden hareketle vermiştir. Onun konuyla alakalı vermiş olduğu fetva diyetle irtibatlıdır. Siâyeye ilgili tartışılan konulardan biri, kişinin başkasını hırsızlık ithamıyla suçlaması sonucu devlet görevlileri tarafından alınarak işkence görmesidir. Yukarıda geçtiği üzere şikâyet eden kişinin zarar görene hükümet-i adl yoluyla erşini ödemesi gerektiği ifade edilir. Aynı şekilde işkenceden dolayı kaçmaya çalışırken ölen şahsın diyetinin jurnalleyen şahıs tarafından verilmesi gerektiği belirtilir. Bununla birlikte işkence sonucu ölen kişilerin diyetini şikâyet eden vermek zorunda değildir. Zira işkence sonucu insanların ölmesi nâdir bir durumdur. Ancak işkence sonucu insanların ölmesi yaygınlaşırsa Fudayl Çelebi'nin ifade ettiği üzere şikâyet eden kişi diyetle sorumlu olur.<sup>31</sup> İbn Nüceym'e hâkim-i siyâsinin hırsızlıkla itham edilen bir kişiyi şer'î ispat vasıtaları olmaksızın işkence etmesi sonucu tutuklu şahsın ölmesi halinde diyeti kimin üstleneceği sorulur. Burada hâkim-i siyâsi ile ehl-i örfün kast edildiği anlaşılmaktadır. İbn Nüceym'e göre diyetle sorumlu olan hâkimdir. Dolayısıyla şikâyet eden kişi diyetle sorumlu tutulamaz. O, Hanefî eserlerinde konuyla ilgili görüşleri aktardıktan sonra işkence sonucu ölen kişilerin diyetinin şikâyet eden tarafından verilmesinin gerekli olmadığı görüşünü referans olarak verir. İkinci olarak, verdiği fetvayı teyit etmek için mezhebin temel görüşünü yansıtan Ebü'l-Yüsr Pezdevî'nin ifadelerini nakleder. İbn Nüceym'in ifadelerinden anlaşıldığına göre burada şikâyet edenin değil de hâkimin diyetle sorumlu tutulması mezhebin genel ilkelerinin bir gereğidir.<sup>32</sup> Nitekim Şam müftüsü Hâmid Efendi (ö. 1171/1757), İbn Nüceym'in ifadelerini mezhebin genel tazmin sorumluluğu anlayışını yansıtan zâhirü'r-rivâye bağlamında yorumlar. Onun ifadelerinden anlaşıldığına göre mezkûr fetvada İbn Nüceym, mezhebin tazmin sorumluluğuyla ilgili genel yaklaşımını yansıtan zâhirü'r-rivâye görüşünü benimsemiştir.<sup>33</sup>

#### 1.4. Hayreddin Remlî'nin Siâyeye İlişkin Verdiği Fetvalar

Siâye konusuna fetvalarında detaylı bir şekilde yer veren Remlî, siâyeyi iki açıdan ele alır. Ona göre siâyeye mâsiyet olduğu için başka birini haksız yere

<sup>31</sup> Fudayl Çelebi, *ed-Damânât*, 1/25a.

<sup>32</sup> Zeynüddin b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısri İbn Nüceym, *el-Fetâva'z-Zeyniyye*, thk. Said b. Salim b. Müsâid el-Gâmîdî (Riyad: Dâru Küñûzi İşbilyâ, 1432/2011), 458-460.

<sup>33</sup> İbn Âbidîn, *el-'Ukûdü'd-dürriyye fi tenkîhi'l-Fetâva'l-Hâmidîyye* (Dâru'l-Marife, ts.), 2/165.



jurnalleyen kişinin öncelikle tazir cezasına çarptırılması gerekir. Zira başkasını haksız yere şikâyet eden kişi ona eziyet etmiştir. İkinci olarak siâye fiilini işleyen kişi tazmin sorumluluğuyla muhatap olur. Haksız yere başkasını şikâyet ederek malının alınmasına sebep olan kişinin tazminle sorumlu olması iki gerekçe nedeniyledir. Birincisi, siâye fiilini işleyen kişilerin toplumda artmasından dolayı bunun önüne geçebilmek için istihsâna dayalı olarak jurnalcilerin tazminle sorumlu tutulmaları gerekir. Remlî'nin ikinci gerekçesi ise Hanefî mezhebinin genel tazmin sorumluluğu anlayışıyla ilgilidir. Hanefîlerin tazmin sorumluluğuna genel yaklaşımının farkında olan Remlî, dolaylı olarak zarar veren kişileri doğrudan zarar veren kişiler gibi değerlendirir. Başkasının malını almayı âdet haline getiren kişilere bir şahsı şikâyet ederek malının alınmasına sebep olmak, sanki doğrudan zarar vermek anlamına gelir. Dolayısıyla jurnalleyen kişi burada mübâşir konumunda değerlendirilir.<sup>34</sup>

Remlî konuyla ilgili birçok fetva verir. Fetvaların genel olarak içeriği şikâyet etmek suretiyle başkasına ait malın alınmasına sebep olan kişinin tazminle sorumlu olmasıdır. O fetvalardan biri ehl-i örfe "*benim talip olduğum kadına başka biri talip oldu*" diye yalan yere şikâyette bulunarak şikâyet edilen kişiye para cezası uygulanmasına sebep olan kişi hakkındadır. Remlî yalan yere şikâyette bulunarak başkasının para cezasına çarptırılmasına sebep olan şahsın tazminle sorumlu olduğunu ifade eder.<sup>35</sup>

Remlî'nin verdiği diğer bir fetvası, katil olduğuna dair yalan yere bir kimseye iftirada bulunan şahıs hakkındadır. Fetvaya göre bir kişi kendisine yapılan şikâyetler ile insanlara para cezası veren hâkim-i siyâsiye giderek maktulün filan şahıs tarafından öldürüldüğünü ifade etmiş ve yalan beyanatta bulunmuştur. Remlî'ye, yapılan bu iftiranın siâye kapsamına girip girmeyeceği dolayısıyla siâyeye ilgili hükümlerin iftira eden şahsa uygulanıp uygulanmayacağı sorulmuştur. Remlî bu şekilde yalan beyanatta bulunan şahsın tazmin sorumluluğuyla muhatap olduğunu ifade etmiştir.<sup>36</sup> Aynı şekilde devlet görevlisi olan mübâşir, insanları evinde ağırlayıp misafir eden birine bir miktar buğdayı emanet olarak bırakmıştır. Birisi hâkim-i siyâsiye giderek

<sup>34</sup> Remlî, el-Fetâva'l-Ĥayriyye, 152.

<sup>35</sup> Remlî, el-Fetâva'l-Ĥayriyye, 152.

<sup>36</sup> Remlî, el-Fetâva'l-Ĥayriyye, 153.

mübâşir tarafından buğdayların filan kimse yanına bırakıldığı ve ikisinin buğdayları beraber tükettiklerine dair yalan yere şikâyetle bulunmuş ve bunun sonucunda mübâşir ve emanetçi büyük zararlar görmüştür. Remlî bu şekilde zarara neden olan kişiyi yeryüzünde fesad çıkararak kişi mesabesinde değerlendirir. Ona göre bu kişiye en ağır şekilde tazir cezası verilmelidir. Remlî bu konuda Ebû Şücâ'ın yeryüzünde fesad çıkararak kişilerle ilgili fetvasını referans olarak verir. Ebû Şücâ'a göre bu kişiler yeryüzünde fesad çıkardıkları için öldürülmeleri gerekir. Remlî jurnalcinin ağır bir şekilde cezalandırılmasının meşru olduğunu temellendirmek için Hz. Ömer'in bir sözünü aktarır. Kâ'b Hz. Ömer'e müselle sin ne olduğunu sormuş, Hz. Ömer'de müselle sin insanların en şerlisi olduğunu ve kardeşini sultana şikâyet eden ve şu şekilde kendinin, kardeşinin ve sultanın helak olmasına sebep olan kişi diye cevap vermiştir. Remlî, *Fetâvâ'*ında konuyla ilgili birçok mesele naklederek bunları cevaplandırır. Bu fetvaların ana teması Hanefî doktrinin siâye konusuna yaklaşımını yansıtır niteliktedir. Verilen fetvaları temellendirmek için yapılan nakillerde, bu konuda müteahhir Hanefîlerin görüşünün tercih edildiği, başkasını jurnalleyen kişilerin tazmin sorumluluğuyla mükellef olduğu ve bunu yapanların tazir cezasına çarptırılması gerektiği vurgulanarak önceki Hanefî eserleri referans olarak verilir.<sup>37</sup>

Remlî'nin Hanefî literatürüne yaptığı en önemli katkı siâye fiilini suç olarak tanımlaması ve kendi döneminde meydana gelen birçok hadise ve olaya mezheb içerisinde siâyenin tazmin sorumluluğunu gerektirdiği görüşünü esas alarak yeni fetvalar vermesidir. Böylelikle Hanefî mezhebinin meseleye ilişkin yaklaşımını farklı olaylara taşıyarak genişlettiği gibi dinamik bir hukuk anlayışının gelişimine de yardımcı olmuştur.

## 2. Osmanlı Şeyhülislamlarının Fetvalarında Siâye

Osmanlı devletinde 16. yy.'ın ikinci yarısından itibaren çıkan isyanlar hukukî açıdan siâye meselesini de beraberinde getirmiştir. Ehl-i örfün haksız yere yapılan şikâyetlerde para alma arzusu, suhte olayları, celalî isyanlarında insanların birbirlerini gammazlaması, toplumda oluşan kargaşa ve istikrarsız-

<sup>37</sup> Remlî, el-Fetâva'l-Ḥayriyye, 153.

lık birçok probleme zemin hazırlamıştır.<sup>38</sup> Bu istikrarsızlık ortamında bazı kişilerin insanları haksız yere şikâyet etmesi fetvalara yansımış, fetvalarda siâye problemi birçok açıdan incelenmiştir. Özellikle fetvalara yansıdığı şekliyle haksız yere yapılan şikâyetler sonucu insanların evleri ehl-i örf tarafından basılmış, malları alınmış, celalî olduğuna dair yapılan şikâyet sonucu insanlar işkence görmüştür.

Ayrıca ehl-i örfün insanlardan haksız yere aldıkları vergilerin önlenmesi için farklı dönemlerde fermanlar çıkarılarak bunun önüne geçilmeye çalışılmış, insanları gammazlayan kişilerin cezalandırılması istenmiştir.<sup>39</sup> Gammazlayan kişilerin cezalandırılması fermanlara yansıdığı gibi aynı şekilde fetva mecmualarına da yansımış, bu tür kişilerin hukukî durumu tespit edilmeye çalışılmıştır.

Osmanlı fetva mecmualarında siâye konusu ağırlıklı olarak borçlar ve ceza hukuku açısından ele alınır. Hanefî doktrininde genel itibarıyla bütün mâsiyetlerin suç olduğu ve cezayı gerektirdiği,<sup>40</sup> aynı şekilde fetvalarda siâyenin de bir suç ve günah olarak telakki edildiği vurgulanarak bu fiil suç tanımının içerisine dâhil edilir.<sup>41</sup> Verilen bazı fetvalarda jurnalcilik yapan kişiler yeryüzünde fesad ve bozgunculuk çıkaran kişilerle irtibatları kurularak

<sup>38</sup> Mustafa Akdağ, *Türk halkının dirlik ve düzenlik kavgası: Celalî isyanları* (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1975), 243-251, 255-273. Celalî isyanlarında insanların birbirini gammazlamasına dair bir fetva örneği için bk. Rabia Salur, *Şeyhülislam Hoca Sâdeddin Efendi'nin Fetva Mecmuası ve Tahlîli* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 235.

<sup>39</sup> Mehmet İpşirli, "Ehl-i örf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/519-520.

<sup>40</sup> Hanefî eserlerinde, mukadder bir haddin olmadığı, bütün günahlarda tazir cezasının vâcib olduğu ifade edilir. Aynı şekilde münker bir fiil işleyen veya herhangi bir insana fiili ya da sözlü eziyet eden kimsenin tazir cezasına çarptırılmasının vücûbiyeti belirtilir. Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hasenî (el-Hüseynî) el-Hamevî el-Mısri, *Ğamzû 'uyûmi'l-beşâ'ir 'alâ mehâsini'l-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1405/1985), 2/182.

<sup>41</sup> Menteşzâde Abdürrahim Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 2006; Hasan Hüsnü Paşa, nr. 498.), 55b. Ahmet Faruk Çelik, Abdürrahim Efendi'ye nispet edilen *Fetâvâ'*nun Minkârizâde Yahya Efendi'ye ait olduğunu iddia eder. Detaylı değerlendirme için bk. Ahmet Faruk Çelik, "Minkârizâde Yahya Efendi'nin Fetvalarının Fetâvâ-yı Abdürrahim Olarak Tedavüle Girişi Üzerine Değerlendirmeler", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 60/1 (Haziran 2021), 57-75.

yapmış oldukları kötü fiil kamuyu tehdit eden bir suç formatına sokulur. Suç kapsamında değerlendirilen siâye fiilinin cezası tazir, sürgün veya hapis olarak ifade edilir.<sup>42</sup> Ayrıca birisini haksız yere şikâyet ederek yaralanmasına sebep olan kişinin erş, hükûmet-i adl gibi yaptırımlarla karşı karşıya kalacağı, bir kimsenin mal bulduğuyla ilgili yapılan şikâyetlerin dinlenmemesi gerektiği vurgulanır.<sup>43</sup> Aynı şekilde jurnalcılık yapan müftülerin fetva vermekten men edilmelerine dair bir takım fetvalar verilir.<sup>44</sup> Dolayısıyla siâye meselesi fikhın birçok alanını ilgilendiren borçlar hukuku ile ceza hukukunun yanı sıra yargılama usulü gibi pek çok konuya temas edilerek işlenir.

Genel olarak Hanefî doktrinine bakıldığında verilen bu fetvaların ilgili literatüre birkaç açıdan katkı sağladığı görülmektedir. Bunlardan ilki mezheb içerisinde birden fazla görüşün ve yorumun olduğu bu meselede bir görüşün sahih olarak tespit edilmeye çalışılmasıdır. Sahih görüşün tespiti sadedinde siâyeyle ilgili bazı fetvaların öne çıkarıldığı ve özellikle şeyhülislamın bu görüşlerden birini tercih ettiği anlaşılmaktadır. Zira görüşlerden biri, şikâyetlerde para cezası vermesi âdeti olan devlet görevlilerine haksız yere yapılan şikâyet tazmin sorumluluğunu gerektirirken “para cezası verme” âdeti olmayan devlet görevlilerine yapılan jurnal tazmin sorumluluğunu gerektirmez. İkinci görüşe göre ise devlet görevlisinin yapılan şikâyetlerde para alıp almasına bakılmaksızın mutlak surette zarara neden olan jurnalcılık tazmin sorumluluğunu gerekli kılar.<sup>45</sup> Osmanlı Şeyhülislamı birinci görüşü tercih etmekte ve bu doğrultuda fetva vermektedirler. Nitekim onların fetvalarındaki temel vurgu yapılan şikâyetlerde ehl-i örfün tavrının genel itibariyle ne olduğudur. Şayet ehl-i örf genel itibariyle yapılan şikâyetlerde para cezası veriyorsa bu tazmin sorumluluğunu gerektirir.<sup>46</sup> Ayrıca Mevlânâ Mehmed

<sup>42</sup> Büşra Ünal, *Sun'ullah Efendi'nin Fetâvâsı ve Tahlihi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 114; Hoca Sâdeddin Efendi, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 242-243.

<sup>43</sup> Sun'ullah Efendi, *Fetâvâ*, 173.

<sup>44</sup> Hoca Sâdeddin Efendi, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 149.

<sup>45</sup> Fudayl Çelebi, *ed-Damânât*, 1/24b.

<sup>46</sup> Şeyhülislamın birinci görüşü tercih ettiklerini gösteren bazı fetvaları için bk. Hoca Sâdeddin Efendi, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 232-233; Hoca Sâdeddin Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi* (İstanbul Müftülüğü, nr. 157), 205a; Zekeriyâzâde Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Serez, nr. 1116), 200b.

İzmîri (ö. 1165/1751) *Eşbâh* üzerine yazmış olduğu şerhinde şeyhülislamların bu görüşü tercih ettiklerini açıkça beyan eder.<sup>47</sup> Şeyhülislamların fetvalarında tercih ettikleri bu görüşe paralel bir şekilde mahkemelerde mezkûr görüşün tatbik edildiği müşahede edilir.<sup>48</sup> Bununla birlikte şeyhülislamlar fetvalarında Hanefî tazmin sorumluluğu anlayışını yansıtan doğrudan zarar verenin sorumlu tutulması ilkesini göz önünde bulundururlar. Fetvalarda genel itibariyle zararı bizzat veren ehl-i örf, celalî vb. kişilerin tazminle sorumlu tutulamadıkları takdirde zarara sebep olan şahsın tazmin sorumluluğuyla muhatap olacağı vurgulanır.<sup>49</sup>

Osmanlı şeyhülislamlarının siâye konusuna yapmış oldukları ikinci katkı ise konuyla ilgili fıkıhın farklı alanlarını ilgilendiren birçok yeni meseleye sonraki dönem Hanefî âlimlerin görüşünden hareketle fetva vermeleridir. Diğer bir ifadeyle siâyeye ilgili olan yeni problemler ya da jurnalcilikle ilişkilendirilmesi mümkün olan hukukî meseleler, müteahhir Hanefî meşâyihinin jurnalcinin verdiği zararı tazmin etmesi gerektiğini ifade eden görüşü kendisine kıyas yapılabilecek bir asıl haline getirilerek cevaplandırılır. Düşman eline esir düşen kişiyi jurnalleyen şahsın hükmü, eşkıyaya insanları şikâyet eden müftü ya da sıradan bir kişinin hukukî açıdan durumu, siâyeye ilgili davaların dinlenip dinlenmemesi, bu fiili işleyen kişilerin hangi durumlarda yol kesen kişi hangi durumlarda ise sadece jurnalci olarak değerlendirileceği ve üzerine terttüp eden ceza gibi doktrinin doğrudan temas etmediği pek çok husus fetvalarda ele alınır.

## 2.1. Ebûssuûd'un Siâyeye İlgili Padişaha Sunduğu Fetvalar

Ebûssuûd, tazmin sorumluluğu bağlamında padişaha sunduğu fetvasını, Hanefî mezhebinin tazmin sorumluluğundaki genel yaklaşımını yansıtacak şekilde verir. Diğer bir ifadeyle Ebûssuûd, doğrudan ve dolaylı itilafın birleştiği durumlarda bizzat zararı veren kişinin tazminle yükümlü tutulacağına

<sup>47</sup> Mevlana Mehmed İzmîri *İbrâzîü'z-zamâ'ir 'ale'l-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi Hasan Hüsnü Paşa, nr. 367), 166b.

<sup>48</sup> Yelek, Gasp ve İtlaf Bağlamında Hanefî Sorumluluk Hukuku, 290-293.

<sup>49</sup> İskilibî, Veli b. Yusuf *Mecmau'l-fetâvâ* (Süleymaniye: İsmihan Sultan, nr. 223), 238b; Hoca Sâdeddin Efendi, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 232; Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Feyziye*, hazırlayan Süleyman Kay vd. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009), 399. Bununla ilgili bir dava örneği için bk. Yelek, *Gasp ve İtlaf Bağlamında Hanefî Sorumluluk Hukuku*, 292-293.

dair Hanefî mezhebinin genel bakış açısını ifade eder. O, bu şekilde tazmin sorumluluğunda doğrudan zarar verenin sorumlu olduğunu ortaya koyar. Onun konuyla ilgili ilk fetvasına göre doğrudan ve dolaylı olarak zarar veren kişiler bir araya geldiklerinde genel kural gereği doğrudan zarar veren kişi (*mübbâşir*) sorumludur. Bu durumda mağdur olan zarara sebep olandan herhangi bir şey talep edemez. Nitekim Ebûssuûd böyle bir durumun vaki olması halinde kadıların sebep olan kişinin tazmin sorumluluğuyla yükümlü tutulamayacağını ve zarar görenlerin karşı taraftan herhangi bir karşılık alması halinde bunu geri iade etmeleri gerektiğine dair padişah fermanı olduğunu ifade eder.<sup>50</sup>

Ebûssuûd dolaylı ve doğrudan itlâfın birleştiği durumlarla ilgili genel kuralı yansıtan fetvasına ilaveten zarara sebep olan kişilerin tazmin sorumluluğuyla yükümlü tutulacağına dair siâyeye meselesine ilişkin bir fetvası vardır. Onun burada padişaha sunduğu fetva dârülharpte kâfirlerin eline esir düşen kişinin fidye karşılığı kurtulması hakkındadır. Fetva az bir miktar fidye vermek suretiyle kurtulması mümkün olan bir kişi aleyhine, bir şahıs tarafından kâfirlere mektup yazılarak ellerinde bulunan esirin zengin olduğu ve talep edilen maldan daha fazlasını verebileceğine dair bir mektup gönderilmesi ve bu şekilde esir olan kişinin yüklü miktarda fidye ödeyerek kurtulmasının tazmin hukuku açısından nasıl değerlendirileceğiyle ilgilidir. Ebûssuûd mektup göndermek suretiyle daha fazla fidye alınmasına sebep olan kişinin verdiği zararı tazmin etmesi gerektiğini belirtir. Verilen fetva zarara sebep olan şahsın tazminle sorumlu tutulmasının meşru ve makul olduğu vurgulanarak temellendirildiği gibi aynı şekilde siâyeyeyle ilgili İmam Muhammed'e nispet edilen görüşe kıyas edilerek de temellendirmiştir:

“Zeyd-i esîrin malı çokdur ve yarar arkası vardır” deyû Amr kefereye haber verüb Amr'ın habergönderdiği şer'ân sâbit alıcak keferenın mektûbı ile ziyâde bahâ takdir edüb Zeyd'den alsalar hâlen Zeyd Amr'dan ol ziyâde takdir olunan bahâyı almağa kâdir olur mu? el-Cevab: İmam Muhammed kavli üzere Amr'dan alınmak meşrû' ve ma'kûldur.<sup>51</sup>

<sup>50</sup> Ebûssuûd Efendi, *Ma'rûzat*, hazırlayan Pehlul Düzenli (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 173.

<sup>51</sup> Ebûssuûd, *Ma'rûzât*, 173-174.

Ebûssuûd bu şekilde Hanefî fetva ve fûrû edebiyatında tartışılan siâye konusunda İmam Muhammed'e nispet edilen görüşü bir asıl haline getirerek fetvasını vermiştir. Ebûssuûd'un bu fetvasına yazılan nakilde mesele siâye meselesiyle ilişkilendirilir.<sup>52</sup> Zira mektup yazarak esirin daha fazla para ödemesine sebep olunması ile siâye meselesi arasında haksız yere yapılan bir şikâyet söz konusudur. Her iki meselede haksız yere yapılan şikâyet ile kişiler malî açıdan zarara uğratılmaktadır.

Ebûssuûd'un konuyla ilgili padişaha sunduğu diğer bir fetvası ise Osmanlı topraklarında sıkça vuku bulan ve fetva literatürüne yansıyan bir konu hakkındadır. Fetva doğrudan başkasının evini basması için ehl-i örfü teşvik ederek evin yağmalanmasına sebep olan şahsın tazmin sorumluluğuyla yükümlü olup olmayacağıyla alakalıdır. Fetvaya göre ehl-i örfe jurnalcilik yaparak zarara sebep olan kişi tazminle sorumludur.<sup>53</sup> Ebûssuûd'un siâyeyle ilgili üçüncü fetvası bir kişinin başkasına ait kölenin malını çaldığını iddia etmesi hakkındadır. Fetvaya göre başkasına ait köleyi hırsızlıkla suçlayarak ehl-i örfe teslim eden ve bu şekilde kölenin kaçmasına sebep olan kişi tazminle sorumludur.<sup>54</sup>

## 2.2. Sâdeddin Efendi'nin Celalî İsyanları Bağlamında Verdiği Fetvalar

Hoca Sâdeddin Efendi (ö. 1008/1599) yaşadığı dönemde yaygınlaşan celalî isyanlarıyla ilgili bir dizi fetva verir. Bu fetvalar borçlar hukuku ile ceza hukukunun yanı sıra yargılama usulü gibi fıkhn birçok alanını ilgilendiren hususları kapsar. Verdiği fetvalardan biri eşkıyalık yapanlara insanları şikâyet eden ve bu şekilde mallarının alınmasına sebep olan müftünün durumunun ne olacağıyla alakalıdır. Sâdeddin Efendi insanları gammazlayarak zarar veren müftünün azledilmesinin vâcib olduğu ifade eder. Onun diğer fetvası da aynı şekilde insanları ehl-i örfe şikâyet eden müftü hakkındadır. Fetvaya göre müftünün şikâyetiyle hapse atılan ve malları alınan kişiler şerlerinin def'i için böyle bir cezaya müstahak olmuşlar ise müftü sevaba nail olmuştur. Eğer bu

<sup>52</sup> *Mecmûatü'l-fetâvâ*, (İstanbul: Şehid Ali Paşa, 1075 ), 25a.

<sup>53</sup> Ebûssuûd, *Ma'rûzât*, 175.

<sup>54</sup> Ebûssuûd, *Ma'rûzât*, 175. Ebûssuûd'un konuyla ilgili verdiği diğer fetvaları ve değerlendirmeleri için bk. İskilibî, *Mecmau'l-fetâvâ* (İsmihan Sultan, nr. 223), 238a.; Burak Ergin, 17. *Yy. Osmanlı Hukukunda Tesebbüb Halinde Damân*, (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 65.

kişiler haksız yere cezalandırılarak malları alınmış ise müftünün hacr edilmesi, yani fetva vermekten men edilmesi gerekir.<sup>55</sup> Onun diğer bir fetvası da sürekli bölge halkını şikâyet ederek mallarının alınmasına sebep olan kişinin sürgüne gönderilmesiyle ilgilidir. Sâdeddin Efendi bu vasıfta olan birinin hâkimin kararı ile yaşadığı yerden sürgün edilebileceğine dair fetva verir.<sup>56</sup> Bu fetvaların ortak noktaları siâyeye fiilinin suç olarak tanımlanması ve bunlara belli cezaların verilmesinin gerektiğidir.

Hoca Sâdeddin Efendi'nin verdiği diğer fetvalar ya ehl-i örflü ya da celâlî eşkıyasına yapılan şikâyetlerle ilgilidir. Verdiği fetvalardaki temel vurgu, doğrudan itlâfa neden olan kişi tazminle sorumlu tutulmadığı için, dolaylı olarak zarar veren kişinin tazminle muhatap olacağı yönündedir. Diğer bir ifadeyle para cezasına çarptırılan kişi malını ehl-i örften geri alamıyor ise zararını buna sebep olan jurnalciye tazmin ettirir. Sâdeddin Efendi bunları ifade etmekle birlikte şikâyet eden kişilerin bunu isteyerek ve bir zorlama altında yapmalarını şart koşturmuşur.<sup>57</sup> Zira böyle bir durumda yapmış olduğu şikâyet ikrâh altında gerçekleşmiştir ve bu durum tazmin sorumluluğuna engel teşkil etmektedir. Ayrıca Hoca Sâdeddin Efendi celâlî eşkıyasına yardım ederek insanların evininin basılmasına ve mallarının alınmasına sebep olan şahıs veya şahısların tazir ile cezalandırılması, eğer onlarla birlikte savaş aletleri kullanırlarsa yol kesenlere uygulanan cezaların bunlara tatbik edilmesine dair fetva vermiştir.<sup>58</sup> Sâdeddin Efendi verdiği bu fetvada siâyeye fiili ile yol keserek eşkıyalık yapan kişilerin cezaî açıdan durumlarını ayırmaktadır. Onun fetvasından anlaşıldığına göre jurnalcilik yapan kişiler sadece haksız yere şikâyette buldukları sürece cezaî hükümler açısından yol kesenlere uygulanan cezalardan kurtulur. Şayet eşkıya ile birlikte savaş aleti kullanarak fiili bir biçimde onlarla birlikte hareket ederlerse yol kesenlere tatbik edilecek cezalar onlar için de söz konusu olur. Sâdeddin Efendi'nin siâyeye ilişkin yapmış olduğu bu ayırım önemlidir. Zira onun fetvasında açık bir biçimde yol kesen kimse ile jurnalcilik yapan kişinin durumları ceza hukuku açısından ayrılmaktadır.

<sup>55</sup> Hoca Sâdeddin Efendi, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 149.

<sup>56</sup> Hoca Sâdeddin Efendi, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 243.

<sup>57</sup> Hoca Sâdeddin Efendi, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 233, 234, 243.

<sup>58</sup> Hoca Sâdeddin Efendi, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 233-234.



Hoca Sâdeddin Efendi'nin diğer bir fetvası yalan belge düzenleyerek insanları jurnalleyen kişiler hakkındadır. Fetvada sahte belge ile ehl-i örfe gitmek suretiyle bir kişinin celalî eşkıyası ile işbirliği yaptığına dair şikâyetle bulunarak şikâyet edilen şahsın hapse atılmasına ve para cezasına çarptırılmasına neden olan kişilerin hukukî açıdan durumunun ne olacağı sorulmaktadır. Hoca Sâdeddin Efendi yalan belgeyle insanlara zarar veren kişilerin tazir ve hapis cezasına çarptırılacağını ve ödenen para cezasının ehl-i örften alınmaması durumunda buna sebep olan şahısların tazminle sorumlu olduklarını ifade etmektedir.<sup>59</sup>

### 2.3. Ebûsuûd ve Hoca Sâdeddin Sonrası Şeyhülislamın Siâye Hakkındaki Fetvaları

Hocazâde Esad Efendi (ö. 1034/1625) verdiği fetvalarda siâye meselesine tazmin sorumluluğu bağlamında temas eder. Onun verdiği fetvalardan biri, bir karyede bulunan maktulün katili, ispat vasıtalarıyla belli olduktan sonra varislerin haksız yere karye ahalisini ehl-i örfe şikâyet etmesi sonucunda köylülerden bir miktar para cezasının alınması hakkındadır. Karye ahalişi ödedikleri para cezasını ehl-i örften alamadıkları takdirde haksız yere şikâyetle bulunan jurnalciden alırlar.<sup>60</sup> Zira burada katil belli olduktan sonra varisler haksız yere şikâyetle bulunarak karye ahalisini zarara uğratmışlardır. Aynı şekilde katil diye başkasına iftira atan kişi ehl-i örf tarafından birisinin parasının alınmasına sebep olursa tazminle sorumludur. Ancak iftiraya uğrayan şahıs ödediği para cezasını ehl-i örften alacak olursa jurnalcinin herhangi bir tazmin sorumluluğu yoktur.<sup>61</sup>

Esad Efendi'nin diğer bir fetvası da diyet ve tazmin sorumluluğuyla ilgilidir. Bir kimseyi haksız yere şikâyet ederek ehl-i örf tarafından evinin basılması sonucu arbeye esnasında korkudan hanımı ölen ve para cezasına çarptırılan şahsın jurnalleyen kişiden diyet ve zararı tazmin edip ettiremeyeceği

<sup>59</sup> Hoca Sâdeddin Efendi, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 235.

<sup>60</sup> Hocazâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi* (İstanbul Müftülüğü, nr. 157), 1/208a. Hocazâde Esad Efendi'nin 1 olarak ifade edilen fetvaları birinci Şeyhülislamlık dönemine, 2 olarak ifade edilen fetvaları ise ikinci Şeyhülislamlık dönemine aittir. Bk. Şükrü Özen, "Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005), 290-291.

<sup>61</sup> Hocazâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi* (İstanbul Müftülüğü, nr. 157), 1/208a-208b.

Esad Efendi'ye sorulmuştur. Esad Efendi jurnalleyen kişiden para cezasını tazmin yoluyla alabileceğini ancak hanımının diyetini alamayacağını ifade etmiştir.<sup>62</sup>

Esad Efendi'nin konuya ilişkin diğer bir fetvası ise gayri müslim olan birinin haksız yere ehl-i örfе diğer bir şahsı jurnallemesiyle ilgilidir. Fetvada gayri müslim bir kişinin ehl-i örfе haksız yere şikâyetle bulunduktan sonra şikâyet edilen şahsın kardeşinin kefil olmadığı halde haksız yere hapsedilmesi ve ehl-i örf tarafından belli bir meblağ parasının alınmasının hukukî durumu sorulmaktadır. Esad Efendi haksız yere parası alınan kişinin parasını ehl-i örften alamaması durumunda buna sebep olan kişiden alabileceğine dair fetva verir.<sup>63</sup>

Esad Efendi'nin diğer bir fetvası ise gayri müslim olan birinin gaip olması hakkındadır. Fetvada ifade edildiğine göre üç kişi yolculuk yaparken içlerinden biri bir karyeye yaklaştıklarında işim vardır diyerek arkadaşlarından ayrılmıştır. Bir kişi şahsın bu karyede kaybolduğuna dair yapmış olduğu şikâyet sonucu ehl-i örf karye ahalisini belli bir miktar para cezasına çarptırır. Şayet karye ahali haksız yere ödedikleri parayı ehl-i örften alamamaları durumunda şikâyet eden kişiden paralarını tazmin edebilirler mi? Esad Efendi böyle bir durumda şikâyet eden kişinin amacına bakarak fetvasını verir. Onun ifade ettiğine göre eğer kişi burada karye ahalisine zarar verme maksadıyla ehl-i örfе şikâyetle bulunmuş ise tazminle sorumlu olur.<sup>64</sup>

Esad Efendi diğer bir fetvasında şikâyet eden ve edilen kişilerin durumuna bakarak karine halden hareketle tazmin sorumluluğunun hükmünü tespit etmeye çalışır. Fetvada bir kişi diğer bir şahsı "*cariyemle ilişkeye girdi*" diyerek şikâyet etmiş ve bundan dolayı şikâyet edilen kişi para cezasına çarptırılmıştır. Esad Efendi'ye göre eğer şikâyet eden kişi mütedeyyin, para cezasına çarptırılan kişi de zina ile bilinen bir şahıs ise bu durumda şikâyet edilen karşı taraftan herhangi bir şey talep edemez. Ancak şikâyetle bulunan şahıs

<sup>62</sup> Hocaâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi* (İstanbul Müftülüğü, nr. 157), 1/205b.

<sup>63</sup> Pehlul Düzenli, *Gayrimüslimlere dair fetvalar: Osmanlı şeyhülislamlık kurumu* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 292.

<sup>64</sup> Hocaâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi* (İstanbul Müftülüğü, nr. 157), 2/80a.

iftira ediyorsa zarara uğrayan kişi, ödediği miktarı ehl-i örften tahsil edememesi halinde şikâyet ederek buna sebep olan şahsa zararını tazmin ettirir.<sup>65</sup>

Çivizâde,<sup>66</sup> Zekeriyâyâde Yahyâ Efendi (ö. 1053/1644), Minkârîzâde Yahyâ Efendi (ö. 1088/1678), Feyzullah Efendi (ö. 1115/1703) verdikleri fetvalarında ehl-i örfün durumunu dikkate alırlar. Şayet haksız yere yapılan şikâyetlerde ehl-i örf genellikle insanları para cezasına çarptırıyor ise jurnalleyen kişi tazminle sorumludur. Ancak jurnalleyen kişinin tazminle sorumlu olabilmesi haksız yere zarara uğrayan kişinin parasını ehl-i örften alamamasına bağlıdır. Eğer ehl-i örften ödediği para cezasını tahsil edebiliyor ise bu durumda jurnalcinin tazmin sorumluluğu yoktur.<sup>67</sup> Bununla birlikte jurnalci suç işlediği için tazir cezasına çarptırılır.<sup>68</sup>

Bu şeyhülislamlar verdikleri fetvaları ile Hanefî mezhebi içerisinde tartışma konusu olan görüşlerden birini tercih etmişlerdir. Zira bazı Hanefîler siâyenin mutlak surette tazmin sorumluluğunu gerektirmediğini ifade etmektedir. Buna karşın siâyenin tazmin sorumluluğunu gerektirdiğini belirtenler âlimlerin ise konuya ilişkin farklı değerlendirmeleri vardır. Ehl-i örf gibi para alma gücüne sahip olan kişilerin durumunu dikkate almayan bazı Hanefîler haksız yere yapılan şikâyet sebebiyle verilen zararın mutlak surette tazmini gerektirdiğini vurgularlar. Buna karşın bir kısım Hanefî fakih para alan idarecilerin durumuna bakarak haksız yere yapılan şikâyetin tazmin sorumluluğunu gerektirip gerektirmediğine karar vermişlerdir. Bu fakihlere göre kendisine

<sup>65</sup> Hocazâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi* (İstanbul Müftülüğü, nr. 157), 2/79a. Esad Efendi'nin konuya ilişkin daha fazla fetvası mevcuttur. Ancak çalışmanın hacmini aşacağı için bunların hepsini burada zikretmek mümkün değildir. Diğer fetvalar için bkz. Hocazâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi* (İstanbul Müftülüğü, nr. 157), 1/205a., 207b.-208a., 208a.-208b.

<sup>66</sup> Burada Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi (ö. 954/1547) olabileceği gibi onun oğlu Çivizâde Mehmed Efendi (ö. 995/1587) de olabilir. Fetvada mutlak olarak Çivizâde ismi zikredilmektedir.

<sup>67</sup> İskilibî, *Mecmau'l-fetâvâ* (İsmihan Sultan, nr. 223), 238a.; Zekeriyâyâde Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi* (Süleymaniye Kütüphanesi, Serez, nr. 1116), 200b., 248b.; Minkârîzâde Şeyhülislam Yahya Efendi (ö. 1088/1677), *Fetâvâ-yı Minkârîzâde* (İstanbul: Süleymaniye, Ktp., Fatih nr. 2386 ve Esad Efendi nr. 1095.), 245b. Minkârîzâde'nin konuya ilişkin diğer bir fetvası için bk. *Fetâvâ-yı Minkârîzâde*, 246a., Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Fezyiye*, 399.

<sup>68</sup> Minkârîzâde Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Minkârîzâde*, 48b.

yapılan şikâyetlerde para alma âdeti olan kişilere yapılan jurnal tazmin sorumluluğunu gerektirirken para cezasına çarptırma âdeti olmayan idarecilere yapılan şikâyet tazmin sorumluluğunu gerekli kılmaz.<sup>69</sup> Dolayısıyla mezkûr şeyhülislamın bu konuda son görüşü tercih ettikleri ve fetvalarını bu doğrultuda verdikleri anlaşılmaktadır. Nitekim kadı sicillerindeki uygulamalar da bu doğrultudadır.<sup>70</sup>

Çatalcalı Ali Efendi (ö. 1103/1692) siâye meselesine ilişkin iki fetva verir. Onun ilk fetvası bir kimsenin evini arayan ehl-i örf aranan kişinin evini gösteren kişi hakkındadır. Ehl-i örf evini aradıkları şahsın evine baskın yapıp onun bazı mallarını gasp etmiştir. Fetvada evi gösteren kişinin tazminle sorumlu olup olmadığı sorulmaktadır. Ali Efendi kişinin burada tazminle sorumlu olmadığına dair cevap verir. Zira kişi burada jurnalcilikten ziyâde ad-res soran kişiye yol göstermiştir.<sup>71</sup>

Yenişehirli Abdullah Efendi (ö. 1156/1743) haksız yere yaptığı şikâyeti sebebiyle ehl-i örf tarafından işkenceye maruz kalan kişilerle ilgili iki tane fetva verir. Fetvalardan biri yapmış olduğu şikâyet sebebiyle ehl-i örf taifesi tarafından alınarak işkence edilen ve ayağı kırılan kişinin haklarına dairdir. Şikâyet sebebiyle işkence gören kişi jurnalcilik yaparak kırılan ayağının erşini buna neden olan kişiden hükûmet-i adl yoluyla alır. Benzeri şekilde haksız yere şikâyet edildiği için ehl-i örf tarafından alınarak işkence sonucu fitık olan kişinin buna sebep olan şahıstan erşini almaya hakkı vardır.<sup>72</sup>

Abdullah Efendi alacaklısını mahkemeye davet ettiği halde gelmeyen ve borcunu verme hususunda temerrüt gösteren kişiyi valiye şikâyet eden şahısla ilgili iki fetva verir. İlk fetvaya göre borcun tahsili için valinin mübâşir tayin etmesinden dolayı borcun üzerine bir miktar paranın ziyâde edilmesi halinde borçlunun ilave olarak ödediği parayı şikâyet sebebiyle alacaklısından talep edememesidir. Çünkü yaptığı şikâyet haklı bir gerekçeye dayanmaktadır. Zira bu örnekteki kişi alacağını tahsil edemeyince haklı olarak borcunu ödemeyen

<sup>69</sup> Bağdâdî, *Mecma' u' d-damânât*, 362.

<sup>70</sup> Yelek, Gasp ve İtlaf Bağlamında Hanefî Sorumluluk Hukuku, 290-293.

<sup>71</sup> Çatalcalı Ali Efendi, *Fetava-yı Ali Efendi* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1311-1312), 2/226-227.

<sup>72</sup> Şeyhülislam Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-fetâvâ*, hazırlayanlar. Süleyman Kaya vd. (İstanbul: Klasik Yayınları 2012), 536.

şahsı devlet görevlilerine şikâyet etmiştir. Onun ikinci fetvası ise aynı şekilde borcun temerrüdüyle ilgilidir. Ancak bu örnekte valinin tayin ettiği görevliler cerime olarak borçludan bir miktar para almışlardır. Aynı şekilde borçlu cerime namına alınan parayı sebep olduğu gerekçesiyle alacaklısından isteyeemez.<sup>73</sup> Abdullah Efendi'nin siâyeye ilgili verdiği diğer bir fetva ise, ehl-i örfen kaçan birisini tutan ve onu ehl-i örfeye teslim eden kişinin zülüm yoluyla parasının alınmasına sebep olan şahsın tazmin sorumluluğuyla muhatap olup olmayacağı hakkındadır. Abdullah Efendi'ye göre kaçan kişiyi ehl-i örfeye teslim eden şahsın tazminle sorumlu olmamakla birlikte tazir cezasına çarptırılır.<sup>74</sup>

#### 2.4. Dürrîzâde'nin Siâyeye Meselesine Mukayeseyle Hükümünü Belirlediği Bir Fetvası

Dürrîzâde Mehmed Ârif Efendi'den (ö. 1215/1800) müste'men olan bir kaptanın gemisine binen yolcuya verdiği zararın tazmine konu olup olmadığıyla ilgili fetva istenmiş, o da davayla ilgili ayrıntılı bir fetva vermiştir. Dürrîzâde'nin kendisine sorulan meseleyi siâyeye konusuna mukayese ederek cevapladığı, fetvanın altına yazılan nükûlden anlaşılmaktadır. Davaya konu olan mesele, Cezayirli olan bir kişinin İzmir'e gitmek için müste'men bir kaptanın gemisine binmesi ve onun kaptan tarafından zarara uğratılması hakkındadır. Cezayirli yolcu gemiye bindikten sonra kaptan yolcuyu Malta'ya bırakmış ve oradaki zabıtlar o kişiden bir miktar para almışlardır. İzmir'e gelen kişi uğradığı zararı tazmin ettirmek için kendisini Malta'ya bırakan kaptana dava açmıştır. Davayı açan kişi Malta'dan gelirken nafakası için bir miktar para harcadığını ifade ederek yol masraflarının ve nafakasının da kaptan tarafından tazmin edilmesini talep etmiştir. Dürrîzâde fetvaya üç yönden temas eder. İlk olarak müste'men olan birinin şer'î hukuk ile yargılanıp yargılanamayacağı üzerinde durur. Müste'men emân akdi ile dârüliislâma girmesi ile şeri hükümleri kabul etmiş anlamına gelir. Bu yüzden müste'men olan kişinin şeri hükümlere göre yargılanmasında herhangi bir problem yoktur. İkinci olarak müste'men olan kaptan, yolcunun kendi isteği olmaksızın ya da diğer yolcuların isteği ile yolcuyu zorla Malta'ya bırakarak zabıtların yolcudan belli bir miktar para alınmasına sebep olursa bu durumda tazmin sorumluluğuyla

<sup>73</sup> Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-fetâvâ*, 536.

<sup>74</sup> Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-fetâvâ*, 537.

muhatap olur. Ancak kaptanın tazmin sorumluluğuyla muhatap olabilmesi için meselenin şeran mahkemede ispatlanması gerekir. Fetvanın üçüncü olarak temas ettiği meselesi de zarara uğrayan kişinin İzmir'e gelirken yolda yapmış olduğu masraflardır. Dürrîzâde zarara sebep olan kaptanın yol masraflarını ödemesinin gerekli olmadığını ifade eder. Gedizli Mehmed Efendi (1752-1837) verilen fetvayı Hanefî mezhebi içerisinde meşhur fetva ve fıkıh kitaplarıyla teyit eder. O, ilk olarak kaptanın vermiş olduğu zararın siâye meselesinin altına girdiğini ifade edecek şekilde *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*'den bir nakilde bulunur. Yapmış olduğu nakle göre, başkasına ait bir malı zalime göstererek alınmasına sebep olan kişi tazmin sorumluluğuyla muhataptır ve bu mesele İmam Muhammed'in kavline dayanmakta olup müftâbih görüştür. Yolculuk esnasında kişinin yapmış olduğu masrafın kendine ait olmasını ise *el-Bahrü'r-râ'ik*'ten yapmış olduğu nakille temellendirir. *el-Bahrü'r-râ'ik*'te ifade edildiğine göre insanın kendi malı olduğu takdirde küçük ve büyük olmasına bakılmaksızın nafakası kendisine aittir.<sup>75</sup> Dolayısıyla kişinin yolculuk esnasında yapmış olduğu masraflar nafaka kısmında değerlendirilir.

### Sonuç

Hanefî mezhebinde tahriç usulüyle belirlenen, jurnallemek ve haksız yere şikâyet etmek anlamına gelen siâye terimi, mezheb içerisinde tartışılan önemli konulardan biridir. Zamanla Hanefî fûr'û edebiyatında çeşitlenerek zenginleşen bu konu, Osmanlı dönemine gelindiğinde fıkıhın birçok alanını kapsayan bir mesele haline gelmiş, ceza ve borçlar hukuku gibi birçok meseleyle ilişkilendirilerek ele alınmıştır. Şeyhülislamlar, siâyenin hangi durumlarda tazmin sorumluluğunu gerektirip gerektirmeyeceği meselesiyle ilgili Hanefî mezhebinde birden fazla görüşün olduğu bu konuda, bir görüşü tercih ederek ön plana çıkarmışlardır. Tercih edilen görüş ise para alma âdeti olan ehl-i örfe yapılan jurnallerin tazmin sorumluluğunu gerektirmesidir. Şeyhülislamların siâye konusuna yaptıkları diğer bir katkı ise siâyenin tazmin sorumluluğunu gerektirdiği görüşünü kendisine kıyas yapılabilecek bir asıl haline getirmek suretiyle kendi dönemlerinde oluşan birçok yeni probleme cevap vermeleridir. Özellikle celâli isyanlarıyla birlikte oluşan siyasi istikrarsızlıktan yararlar-

<sup>75</sup> Dürrîzade Mehmed Arif Efendi, *Neticetü'l-fetâvâ mean'nükûl* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1265), 517-518.

nan bazı kişilerin, insanları haksız yere şikâyet etmek suretiyle bir kısım kamusal problemlere neden oldukları görülmüş, ehl-i örfe yapılan şikâyetlerde de benzer problemlere rastlanmıştır. Aynı şekilde düşman eline esir düşen kişiyi jurnalleyen ve böylece daha fazla fidye ödenmesine sebep olan kişinin tazminle yükümlü olduğu ifade edilmiştir. Bunun yanı sıra jurnalciler, belde ahali tarafından sürgüne gönderilmeleri, tazir cezasına çarptırılmaları, şayet müftü iseler fetvadan men edilmeleri gibi ceza hukukuyla ilgili birtakım hukukî yaptırımlarla karşı karşıya kalmışlardır.

Bu çalışmada, siâye özelinde Osmanlı ulemasının karşılaştıkları fikhî meselelere çözüm üretirken problemlere yaklaşımları ve katkıları ortaya konulmaya çalışılmıştır. Siâye özelinde onların bu konuda kullandıkları yöntem, mezhep içerisinde sahih olarak kabul gören bir görüşten hareketle buna benzeyen diğer problemleri mukayese ederek yeni meselelerin çözülmeye çalışılmasıdır. Osmanlı ulemasının verdiği fetvaları siâye konusunda olduğu gibi okuyarak onların nasıl bir fikhî tefekküre sahip olduklarına dair daha bütüncül tespitler yapılabilir.

### Kaynakça

- Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfu'l-esrâr an Uşûli Fihri'l-İslâm Pezdevî*. thk. Nâcî es-Süveyd. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, 1433/2012.
- Akdağ, Mustafa. *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası: Celâlî İsyanları*. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1. Basım, 1975.
- Aykan, Yavuz. "A Legal Concept in Motion: The 'Spreader of Corruption' (*sa'î bi'l-fesâd*) from Qarakhanid to Ottoman Jurisprudence". *Islamic Law And Society Brill* 26/3 (2018), 2-19. <https://doi.org/10.1163/15685195-02612A02>
- Burhâneddin el-Buhârî, Ebû'l-Meâlî b. Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz b. Ömer İbn Mâze el-Hanefî. *el-Muhîtü'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*. thk. Abdülkerim Sâmi el-Cündî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2004.
- Çatalcalı Ali Efendi. *Fetava-yı Ali Efendi*. 2 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1311-1312.

- Çelik, Ahmet Faruk. "Minkârizâde Yahya Efendi'nin Fetvalarının Fetâvâ-yı Abdürrahim Olarak Tedavüle Girişi Üzerine Değerlendirmeler". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 60/1 (2021), 57-75.
- Damad Efendi Şeyhîzâde, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman. *Mecma'u'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*. 2 Cilt. Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî ts.
- Dürrîzâde Mehmed Arif Efendi. *Neticetü'l-fetâvâ mean'nükûl*. İstanbul: Matbaai Âmire, 1265.
- Düzenli, Pehlul, *Gayrimüslimlere Dair Fetvalar: Osmanlı Şeyhülislamlık Kurumu*. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Ebüssuûd Efendi. *Ma'ruzat*. Hazırlayan Pehlul Düzenli. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Emîr Padişah, Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseynî el-Buhârî el-Mekkî. *Teyşîrü't-Tahrîr*. 2 Cilt. Kahire: Daru's-Selâm, 1435/2014.
- Ergin, Burak, 17. Yy. *Osmanlı Hukukunda Tesebbüb Halinde Damân*, İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Esad Efendi, Hocasâde. *Fetâvâ-yı Esad Efendi*, İstanbul Müftülüğü, nr. 157.
- Feyzullah Efendi. *Fetâvâ-yı Feyziye*. Hazırlayan Süleyman Kaya vd. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım, 2009.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muhît*, thk. Mektebü tahkikü't-türâs. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle 1426/2005.
- Fudayl Çelebi, Zenbillizâde. *ed-Damânât fi'l-fürû'*, 1 Cilt. İstanbul: Nuri Osmaniye Kütüphanesi, 1965, 2a.-285b. <http://yazmalar.gov.tr/eser/ed-damanat/170377>
- Gânim el-Bağdâdî, Ebû Muhammed Gıyaseddin Ganim b. Muhammed. *Mecma'u'd-damânât fi mezhebi'l-İmami'l-Azam Ebi Hanîfe en-Nu'man*. thk. Muhammed Ahmed Serac, Ali Cum'a Muhammed. 1 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 1420/1999.



- Hakimi, Abdulnasır. *es-Sadrüşşehid Ömer b. Abdilaziz'in (ö. 536/1141) Kütübü'l-Vakiât Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi*. Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Hamevî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hasenî (el-Hüseynî) el-Mısırî. *Ğamzü 'uyûni'l-beşâ'ir 'alâ mehâsini'l-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1405/1985.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dimaşkî. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr muhtâr Hâşiyetu İbn Âbidîn*. thk. Abdülmecid Ta'ma Halebî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1436/2015.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dimaşkî. *Neşru'l-arf fî binâi badi'l-ahkâmi ale'l-örf*. Merkezü envâru'l-ulema, 1441/2020.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dimaşkî. *el-'Ukûdü'd-dürriyye fî tenkîhi'l-Fetâva'l-Hâmidîyye*. 2 Cilt. Dâru'l-Marife, ts.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *el-Fetâva'z-Zeyniyye*. thk. Said b. Salim b. Müsâid el-Gâmîdî. Riyad: Dâru Künûzi İş-biliyâ, 1432/2011.
- İpşirli, Mehmet. "Ehl-i örf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 10/519-520. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- İskilibî, Veli b. Yusuf. *Mecmau'l-fetâvâ*. İstanbul: Süleymaniye, İsmihan Sultan, nr. 223, 1a-323b.
- İzmîrî, Mevlana Mehmed. *İbrâzü'z-zamâ'ir 'ale'l-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, nr. 367, 2a-462b.
- Kâdîhan, Ebü'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî. *Fetâvâ Kâdîhân, fî mehebi'l-İmâmı'l-Azam Ebî Hanîfeti'-Numân*. thk. Sâlim Mustafa el-Bedrî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009.
- Kâriühidâye, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Fâris el-Kinânî el-Mısırî. *Fetâvâ Kâri'i'l-Hidâye'*. thk. Selim b. Salih el-Me'mâr el-Mevsîlî. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1433/2012.

- Kaya, Süleyman. "Osmanlı Tatbikatında Tek Mezhebe Bağlılık". *Uluslararası Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri Sempozyumu Bildirileri*. ed. Halit Çalış vd. Karaman: Karaman İslami İlimler Derneği, 2017.
- Kuhistânî, Şemsüddîn Muhammed b. Hüsâmiddîn el-Horasânî. *Şerhü Muhtaşaru'l-Vikâye el-müsemma bi'n-Nukâye*. thk. Kebirü'd-din Ahmed. Dâru'l-İmâre: Matba Muzhir el-Acayib, 1274/1858.
- Menteşezâde Abdürrahim Efendi. *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 2006; Hasan Hüsnü Paşa, nr. 498, 1a-279b.
- Minkârîzâde Şeyhülislam Yahya Efendi. *Fetâvâ-yı Minkârîzâde* İstanbul: Süleymaniye. İstanbul: Ktp., Fatih nr. 2386 ve Esad Efendi nr. 1095.
- Molla Hüsvrev, Mehmed Efendi. *Dürerü'l-hükkâm fî şerhi Ğureri'l-aḥkâm*. 2 Cilt. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2015.
- Özen, Şükrü. "Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005), 290-291.
- Remlî, Hayreddîn b. Ahmed b. Alî el-Eyyübî el-Uleymî el-Fârûkî. *el-Fetâva'l-Hayriyye*. 2 Cilt. Bulâk: Mısırü'l-mahmiyye, 1300.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullâh b. Mes'ûd el-Mahbûbî. *Şerhu'l-Vikâye*. thk. Doktor Salah Muhammed Ebû'l-Hac. 5 Cilt. Müessesetü'l-Verrâk, 2006.
- Salur, Rabia. *Şeyhülislam Hoca Sâdeddîn Efendi'nin Fetva Mecmuası ve Tahlili*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Timurtâşi, Şemsüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed el-Hatib el-Gazzî el-Hanefî. *Mu'înü'l-müftî 'alâ cevâbi'l-müsteftî*. thk. Mahmud Şemseddin Emir el-Hûzâî. Beyrut: Dâru'l-Beşarü'l-İslâmiyye, 1430/2009.
- Ünaldı, Büşra. *Sun'ullah Efendi'nin Fetâvâsı ve Tahlili*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>

- Yelek, Kamil. *Gasp ve İtlaf Bağlamında Hanefî Sorumluluk Hukuku*. İstanbul: Ti-  
maş Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Yelek, Kamil. “Doğrudan İtlaf Hallerinde Failin Sorumluluğuna Dair Önemli  
Bir İstisna: Hanefî Mezhebinde Siâye Örneği”. *İslam Hukuku Araştırmaları  
Dergisi* 36/2 (Ekim 2020), 151-168.  
[http://isamveri.org/pdfdrq/D02533/2020\\_36/2020\\_36\\_YELEKK.pdf](http://isamveri.org/pdfdrq/D02533/2020_36/2020_36_YELEKK.pdf)
- Yenişehirli Şeyhülislam Abdullah Efendi. *Behcetü'l-fetâvâ*. Hazırlayanlar. Sü-  
leyman Kaya vd. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Zâhidî, Ebü'r-Recâ Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd b. Muhammed el-  
Gazmîni. *Ḳunyetü'l-Münye li-tetmîmi'l-gunye*. Muchener: Digitalisie-  
rungsZentrum, 288, 1a-250b.
- Zekeriyyâzâde Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi*. İstanbul: Süleymaniye  
Kütüphanesi, Serez, nr. 1116 1b-289b.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *Esâsü'l-  
belâga*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Suûd. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-  
Kütübü'l-İlmiyye, 1419/1998.

**Ahmet Muhtar Ömer ve “İlmu’ d-delale” Adlı Eserinin Modern Arap  
Anlambilimindeki Yeri**

Ahmed Muhtar Omar and the Place of His Work "İlmu' d-dalâle"  
in Modern Arabic Semantics

**Mansur TEYFUR**

Dr. Öğr. Üyesi Kütahya Dumlupınar Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı  
Dr. Lecturer, Kutahya Dumlupınar University, Faculty of Islamic Sciences,  
Department of Arabic Language and Eloquence  
mansur.teyfur@dpu.edu.tr

**ORCID:** 0000-0002-3225-9792

**DOI:** 10.47424/tasavvur.1169547

**Makale Bilgisi | Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Date Received:** 01 Eylül / September 2022

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 28 Ekim / October 2022

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2022

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atıf / Citation:** Teyfur, Mansur. "Ahmet Muhtar Ömer ve “İlmu’ d-delale” Adlı Eserinin Modern Arap Anlambilimindeki Yeri". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8 / 2 (Aralık 2022): 1189-1224. <https://doi.org/10.47424/10.47424/tasavvur.1169547>

**İntihal:** Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

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

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

CC BY-NC 4.0



## Öz

Lafız-anlam ilişkisi, Aristo ve Platon gibi eski Yunan filozofları ve Hintli dilcilerin tartışmalı konularından biri olduğu bilinmektedir. Hatta bu konu, günümüze kadar tarifi ve kapsamı ile birlikte tartışılmaya, üzerinde görüş belirtilmeye devam etmiştir. Konuya Arap dili özelinde baktığımızda, Arapçanın lafızları ve anlamlarıyla zengin bir dil olarak karşımıza çıktığını görürüz. Ayrıca köklü bir dil olan Arapçanın tarihi süreç içerisinde geçirmiş olduğu değişim ve gelişimleri, lafızlarındaki anlam değişikliğini de beraberinde getirmiştir. Böylece, sarf, nahiv ve belagat gibi birçok dilbilim dalını bünyesinde barındıran Arap dilinin lafız-anlam ilişkisi üzerinde duran anlambilimle de iç içe olduğunu söyleyebiliriz. Anlambilim, her ne kadar yeni bir dilbilim dalı olarak ortaya çıkmış olsa bile, özellikle Arap dünyasında birçok klasik kaynaklarda ve farklı bilim dallarında günümüzdeki anlambilim konularının birçoğu ele alınmıştır. Bu çalışmada, genel olarak anlambilim özel olarak ta Arap anlambiliminin bir bilim olarak ortaya çıkışına, kapsamına, tarifine ve diğer dillerle olan ilişkilerine yer verilmeye çalışılmıştır. Ayrıca, çalışmanın temel konusunu ihtiva eden modern Arap dünyasında büyük emek vermiş Ahmet Muhtar Ömer'in (1933-2003) hayatını adanmış olduğu Arapça alanındaki çalışmalarına ve bu alandaki katkılarına temas edilmiştir. Bunun yanı sıra, anlambilimle ilgili neredeyse tüm konuların yer aldığı "İlmu'd-delâle" adlı kitabının genel muhtevasına ve içerdiği önemli konu ve görüşlere de değinilmiştir. Eserin içerisindeki önemli konular verilmeye çalışılırken özellikle Ahmet Muhtar Ömer'in öne çıkan görüş ve açıklamalarından da bahsedilmiştir. Çalışmada, genel olarak anlambilim ve Arap anlambilimi ile ilgili geçmişten günümüze kadar kaleme alınmış öne çıkan eserlerden yararlanılmıştır. Özellikle Ahmet Muhtar'ın hayatı ve ilmi kişiliği, çağdaş dönemde yazılmış birkaç eser esas alınarak takdim edilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Arapça, Lafız-Anlam, Arap anlambilimi, Ahmet Muhtar Ömer, Ilmu'd-delâle.

## Abstract

It is known that the relationship between word and meaning is one of the most controversial topics of ancient Greek philosophers such as Aristotle, Plato and Indian linguists. In fact, this issue has continued to be discussed with

its definition and scope, and opinions about it have been expressed until today. When we review the subject in the Arabic language, we see that Arabic is a rich language with its words and meanings. Also, changes and developments in Arabic, which is a deep-rooted language, has undergone in the historical process have brought changes of meaning in its words. Thus, it can be said that the Arabic language, that includes many branches of linguistics such as morphology, syntax and rhetoric, is also interrelated with semantics, what focuses on the relationship between word and meaning. Although semantics has emerged as a new branch of linguistics, many of today's semantic issues have been discussed in many classical sources and different disciplines, especially in the Arab world. In this study, semantics in general and the emergence of Arabic semantics as a science, its scope, description and its relations with other languages have been investigated. In addition, the works of Ahmed Muhtar Omar (1933-2003) who made great effort especially in the field of Arabic language and the modern Arab world, in the domain of Arabic and his contributions to this field, those include the main issue of this study, have been addressed. The general content of his book "*Ilmu'd-dalâla*", which includes almost all the topics related to semantics, and the important issues and views those it contains are also mentioned. Besides, presenting important issues in the work, especially Ahmed Muhtar Omar's prominent views and explanations are also mentioned. In the study, prominent works about semantics and Arabic semantics, written from the past to the present, were used. In particular, the life and scientific personality of Ahmed Muhtar has been tried to be presented on the basis of a few works written in the contemporary period.

**Keywords:** Arabic, Word-Meaning, Arabic semantics, Ahmed, Muhtar Omar, *Ilmu'd-dalala*.

### 1. Ahmet Muhtar Ömer'in Hayatı

Modern Arap dünyasında dilbilimi ve sözlükbilimi alanındaki çalışmalarıyla öne çıkan Ahmet Muhtar Ömer, 17 Mart 1933 yılında Kahire'de doğmuştur. Babası Abdülhamit Ömer Mubarek, Milli Eğitim Bakanlığında çalışmıştır. Kaynaklar, Ahmet Muhtar Ömer'in babasına Arap dili gramerine ve nahiv usulüne olan vukûfiyetinden ötürü "Temyîz Mahkemesinin Sibeveyhi" lakabı

verildiğini zikretmektedir. Annesinin adı ise Nebeviyye Ahmet Mubarek'tir. Ahmet Muhtar'ın hem babası hem de annesi Mubarek ailesine mensuptur.<sup>1</sup> Babasının Arapçaya olan ilgisi ve dili düzgün kullanabilme becerisi kendisine de sirayet etmiştir. O, lise eğitimini Ezher'de tamamlamıştır. Henüz lise çağundayken bile dergi ve gazetelerdeki dil hatalarını düzeltmeye çalışmış ve düzeltilmesi konusunda ilgili mercilere mektuplar göndermiştir.<sup>2</sup>

Ahmet Muhtar, lisans eğitimini, 1958 yılında Kahire Üniversitesi Fen Bilimleri Fakültesinde üstün başarı göstererek ikincilikle tamamlamıştır. Ardından 1963 yılında aynı Fakülte'de hocası İbrahim Enîs'in danışmanlığında, "Dilbilimci Farâbî ve Dîvânü'l-edeb Adlı Sözlüğünün İncelenmesi" konulu teziyle Dilbilim alanındaki Yüksek Lisans eğitimini bitirmiştir. Hatta kendisi tezin konusuyla ilgili hocasına atfen şöyle bir ifade kullanmıştır: "Yüksek Lisans tezim için hocam İbrahim Enis, bana Farâbî ve Dîvânını çalışabileceğimi önerdi ben de tezim için konu başlığı olarak onu seçtim". Aynı yıl, Hayâtun-nufûs İsmail Enver adındaki bir hanım efendiyle evliliğini gerçekleştirmiştir. Bu evliliklerinden dünyaya gelen Hâlit ve Hâle adında iki çocuğa sahip olmuşlardır. Daha sonrasında eğitimine yurtdışında devam etmek amacıyla İngiltere'ye gitmiş ve orada 1967 yılında Kembriç Üniversitesi Dilbilim alanında Doktora derecesini almıştır. Eğitim hayatını bu şekilde kesintisiz sürdüren ve çalışmanın devamında da ilmi kişiliğinden bahsedeceğimiz dilbilimci Ahmet Muhtar Ömer, 4 Nisan 2003 tarihinde vefat etmiştir. Kahire'deki Arap Dil Kurumu üyesi Mustafa Hicâzî, onun anısına bir tören düzenlemiştir.<sup>3</sup>

## 2. Ahmet Muhtar Ömer'in İlmi Kişiliği

Ahmet Muhtar'ın kısaca hayatından bahsederken de görüldüğü üzere onun hayatının neredeyse tamamı eğitim-öğretimle meşgul olmakla geçmiştir.

<sup>1</sup> Sâlim Halil Abdu'l-Hâdî el-Aktaş, *Cuhûdu Ahmet Muhtar Ömer el-Luğaviyye*, (Ürdün: el-Câmiatu'l-Ürdüniyye, Kulliyetu'd-Dirâsâti'l-Ulyâ, 2007), 5; Abdulazîz es-Serî - Mâcid el-Hekvâtî, *Âşîku'l-luğati'l-'Arabiyye*, (Kuveyt: Müessesetu Câizeti Abdilazîz Suûd el-Bâbtîn li'l-İbdâi's-Şi'riyyi, 2004), 5; Halil Uysal, *Ahmet Muhtar Ömer'in Arap Sözlükbilimindeki Yeri*, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 6.

<sup>2</sup> el-Aktaş, *Cuhûdu Ahmet Muhtar*, 5.

<sup>3</sup> es-Serî, *Âşîku'l-luğa*, 5; el-Aktaş, *Cuhûdu Ahmet Muhtar*, 5, 6, 8; Uysal, *Ahmet Muhtar Ömer*, 6, 7, 10.

Onun akademik kariyeri ve icra ettiği görevlerini aşağıdaki şekilde sıralayabiliriz:

- 1960 yılından 1968 yılına kadar Kahire Üniversitesi Fen Bilimleri Fakültesinde araştırma görevliliği ve ardından öğretim görevliliği yapmıştır.

- 1968-1973 yılları arasında, Trablus'ta Eğitim Fakültesinde Dr. Öğretim Üyesi olarak çalışmıştır.

- 1973-1977 yılları arasında, Kuveyt Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde Doçent olarak öğretim üyeliği görevini yapmıştır.

- Yine 1977-1983 yılları arasında, Kuveyt Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde Profesör olarak öğretim üyeliği görevini yapmıştır.

- Ardından 1983-1998 yılları arasında, Yükseköğretimini gördüğü Kahire Üniversitesi Fen Bilimleri Fakültesinde Profesör unvanıyla çalışmaya devam etmiştir.

Ahmet Muhtar'ın hoca olarak görev yapmasının yanı sıra 1995-1998 yılları arasında Kahire Üniversitesi Fen Bilimleri Fakültesinde Yüksek Lisans Araştırmaları yöneticiliğini de üstlenmiştir. Daha sonrasında ise 1998 yılından ömrünün sonuna kadar aynı Fakültenin Dilbilim ve Sâmi ve Doğu Dilleri Bölümlerinde hocalık görevini devam ettirmiştir. Ayrıca o, Kahire ve Ayn-ı Şems Üniversitelerinde çok sayıda Yüksek Lisans ve Doktora tezlerine danışmanlık yapmıştır. O, yürüttüğü bu görevler dışında Kuveyt Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde iki yıl dekanlık ve beş yıl da aynı Fakültenin Dilbilim Bölüm başkanlık görevlerini de yapmıştır. İlmî çalışma ve ilerlemesinin bu kadarıyla da yetinmeyen Ahmet Muhtar, birçok ülkede çok sayıda kurum, kuruluş ve komisyonlara üye olmuş ve rehberlik görevini yerine getirmiştir. Onun akademik hayatı boyunca kırk civarında bilimsel toplantı ve kurultaya katıldığı zikredilmektedir.<sup>4</sup>

Ahmet Muhtar Ömer'in birçok kurum ve kuruluşlara üye olduğu daha önce belirtilmişti. Fakat burada değinmemiz gereken en önemli konu ise, onun 1998-1999 yılları arasında 65. oturumunda dil ve edebiyat alanındaki

---

<sup>4</sup> es-Serî', *Âşıku'l-luğa*, 5, 7; Uysal, *Ahmet Muhtar Ömer*, s. 8, 9; el-Aktaş, *Cuhûdu Ahmet Muhtar*, 8, 9.



meşhur âlimler tarafından Kahire'deki Arap Dil Kurumuna (Mecmeu'l-Luğati'l-Arabiyye) üye seçilmesidir. Aslında onun bu üyeliği, araştırma ve tahkik çalışmalarıyla meşhur olan Mahmut Muhammed Şakir'in (ö. 1997) yerine olmuştur. O, bu durumu şöyle ifade etmiştir: "merhum büyük Mahmut Muhammed Şakir'in yerine üye seçilerek, yerin ve göklerin kabul etmek istemediği ağır bir emaneti üstlenmiş oldum." O, bu kurumda da dil ile ilgili çalışmalarına devam ederek birçok konuda katkısı olmuştur.<sup>5</sup> Ayrıca, dilbilim alanındaki yapmış olduğu hizmet ve başarılarından ötürü kendisine birçok ödül takdim edilmiştir.<sup>6</sup>

Ahmet Muhtar Ömer'in ilmi kişiliğini gösteren en önemli çalışmalardan birisi de hayatı boyunca araştırıp inceleyerek yazdığı değerli eserleridir. O, Arap dili ve ilimleri ile ilgili çok çaba harcamıştır. Öyle ki, dilbilimle ilgili neredeyse tüm konuları detaylı bir şekilde ele almaya çalışmıştır. Bundan ötürüdür ki, o, sözlük, semantik (anlambilim), nahiv, dilin tashihi, sarf ve ses bilimi ve Kur'an çalışmaları gibi alanlardan kırka yakın tahkik, tercüme ve eser ortaya koymuştur. Bunun yanı sıra, çok sayıda makale ve araştırmaları da bulunmaktadır. Ahmet Muhtar'ın ilmi kişiliğini orta koyan eserlerini, şu şekilde iki kategoride ele almak mümkündür:

#### a. Kitapları:

1. "Medhal ilâ ilmi'l-luğa", Kahire 1968.
2. "Târîhu'l-luğati'l-Arabiyye fi Mısır", Kahire 1970.
3. "en-Neşâtu's-sekâfiyyu fi Lîbyâ mine'l-fethi'l-İslâmî hattâ bidâyeti'l-asri't Türkî", Libya Üniversitesi 1971.
4. "el-Bahsu'l-luğavî inde'l-Arab", Kahire 1971.
5. "el-Bahsu'l-luğavî inde'l-Hunûd", Beyrut 1972.
6. "Ususu ilmi'l-luğa", (İngilizce 'den tercüme), Kahire 1973.
7. "Min kadâya'l-luğa ve'n-nahv", Kahire 1974.

<sup>5</sup> el-Aktaş, "Menheciyyetü Duktür Ahmet Muhtar", *Dirâsâtu'l-ulûmu'l-insâniyyeti ve'l-ictimâiyye* 43/3, (2016), 1536.

<sup>6</sup> Uysal, *Ahmet Muhtar Ömer*, 9; es-Serî, *Âşuku'l-luğa*, 5; el-Aktaş, *Cuhûdu Ahmet Muhtar*, 9.

8. "*Dîvânu'l-edeb li'l-Fârâbi*", (Tahkik ve İnceleme), Kahire 1974.
9. "*el-Münecced fi'l-luğa li kurâ*", (Ortak tahkik çalışması), Kahire 1976.
10. "*Dirâsetu's-savti'l-luğavî*", Kahire 1976.
11. "*el-'Arabiyyetu's-sahîha*", Kahire 1981.
12. "*el-Luğa ve'l-Levn*", Kuveyt 1982.
13. "*İlmu'd-delâle*", Kuveyt 1982.
14. "*Mu'cemu'l-kirâati'l-kur'âniyye*", (Ortak yazar), Kuveyt 1982.
15. "*en-Nahvu'l-esâsi*", (Ortak yazar), Kuveyt 1984.
16. "*el-Mu'cemu'l-Arabiyyu'l-esâsi*", (Ortak çalışma), Bilim, Kültür ve Eğitim Arapça Kuruluşu 1989.
17. "*Ahtâu'l-luğati'l-'Arabiyyeti'l-Muâsıra inde'l-kuttâb ve'l-izâiyyîn*", Kahire 1991.
18. "*Medhalu kâmûsi'l-kur'âni'l-kerîm*", (Kitabın editörü ve ortak yazarı), Kuveyt 1992.
19. "*el-Muvaddah fi't-tecvîd li Abdi'l-Vahhâbi'l-Kurtubî*", (Tahkik çalışması), Amman 1992.
20. "*Târîhu'l-luğati'l-'Arabiyye fi Mısr ve'l-Mağribi'l-Ednâ*", Kahire 1992.
21. "*Luğatu'l-kur'ân*", Kuveyt 1993.
22. "*Meâcimu'l-ebniye fi'l-luğati'l-'Arabiyye*", Kahire 1995.
23. "*Mu'cemu'l-bâbtîn li'ş-şuarâi'l-Arabi'l-muâsirîn*", (Editörlük), el-Mektebetü'ş-şâmile, 1995.
24. "*el-Luğa ve ihtilâfu'l-cinseyn*", Kahire 1996.
25. "*et-Tedrîbâtu'l-luğaviyye ve'l-kavâidu'n-nahviyye*", (Ortak yazar), Kuveyt 1996.
26. "*Esmâu'llâhi'l-husnâ*", (Morfolojik ve semantik çalışma), Kahire 1997.
27. "*Tâcu'l-arûs li'z-Zebîdî*", (30 ciltlik tahkik çalışması), Kuveyt 1998.

28. "*Sınâ'atu'l-mu'cemu'l-hadîs*", Kahire 1998.

29. "*en-Nemûzecu't-tedrîbiyyu li mu'cemi'l-bâbtîn li şuarâi'l-Arabiyye fi'l-karneyni't-tâsia' aşara ve'l-işrîn*", (Editör ve ortak yazar), 1998.

30. "*el-Meknezu'l-kebîr*", (Alanlar, eşanlamlılar ve zıt anlamlılar üzerine kapsamlı bir sözlük çalışması), Kahire 2000.

31. "*Dirâsât luğaviyye fi'l-kur'âni'l-kerîm ve kirââtih*", Kahire 2001.

32. "*Ene ve'l-luğa ve'l-mecma*", Kahire 2002.

33. "*el-Mu'cemu'l-mevsû li elfâzi'l-kur'âni'l-kerîm ve kirââtih*", Kahire 2002.

34. "*el-İştirâk ve't-tezâdd fi'l-kur'âni'l-kerîm*", (Analitik çalışma), Kahire 2003.

35. "*Mu'cemu elfâzi'l-hadâra fi'l-kur'âni'l-kerîm*", (Basım yılı bulunamadı), Kuveyt.

36. "*Mu'cemu's-savâbi'l-luğavî*", Kahire 2008. (Vefatından sonra yayınlanmıştır.)

37. "*Mu'cemu'l-luğati'l-'Arabiyyeti'l-muâsıra*", Kahire 2008. (Vefatından sonra yayınlanmıştır.)

#### **b. Bazı makaleleri:**

Ahmet Muhtar Ömer'in elliye aşkın bilimsel makale ve araştırması bulunmaktadır. Burada örnek teşkil etmesi açısından dilbilimle ilgili bazı makaleleri verilecektir:

1. "*Siyağ uhrâ li'l-mubâlağa*", Ezher Dergisi, 1383/1963.

2. "*Min ğarâibi'l-mustalahâti'n-nahviyye*", Ezher Dergisi, 1390/1970.

3. "*Mine't-turâsi'l-luğavî*", Arap Dili Akademisi Dergisi, Kahire 1968.

4. "*Ebu'l-Alâ el-Maarî ve'n-nahv*", Libya Üniversitesi Öğretmenlik Fakültesi Dergisi, 1972.

5. "*Hel nesteslimu li duâti'l-âmmiyye*", Beyan Dergisi, Kuveyt 1974.

6. “Medresetu Barâğ el-luğaviyye”, Kuveyt Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 1977.

7. “Nazariyyetu'l-hukûli'd-delâlî ve istihdâmâtihâ el-mu'cemiyye”, Kuveyt Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 1977.

8. “Anâsîru Yûnânîyye fi't-tefkîri'l-luğaviyyi'l-Arabî”, Kuveyt Üniversitesi el-Hasâd Dergisi, 1981.

9. “Cuhûdu İbn Sînâ fi'l-luğa ve'l-esvât”, İslam Kültürü ve Bilimsel Araştırma Dergisi, S. 5, Mekketu'l-Mukerreme 1982.

10. “Ahmet Fâris eş-Şedyâk vâdiu'l-menheciyyeti'l-Hadîse li'l-mu'cemi'l-Arabî”, Kahire Arap Dili Akademisi Dergisi, C. 55, Kasım 1984.

11. “el-İttisâlu'l-luğavî an tarîki'l-cild”, el-Arabî Dergisi, Ağustos 1988.

12. “el-Mustalahu'l-elsunî ve zabtu'l-menheciyye”, Âlemu'l-Fikr Dergisi, Aralık 1989.<sup>7</sup>

Ahmet Muhtar'ın eserlerine ve araştırmalarına bakıldığında onun ne kadar üretken bir akademisyen olduğu aşikârdır. O, sadece bir alanla yetinmemiş Kur'ân ve İslam'a hizmet olarak gördüğü Arapçayı ve Arapçadaki eksik gördüğü konuları çok yönlü araştırmaya tabi tutmuş ve çok sayıda eser vermiştir. Ayrıca onun genel olarak Tahkik, sözlük, dil eğitimi ve felsefesi ve anlambilim (semantik) gibi konulara daha çok yoğunlaştığını vurgulamak gerekir.

Ahmet Muhtar'ın geride bıraktığı ilmî eserlerini ve Arapçaya olan sevdasını günümüz dil araştırmacılarına göstermek için Arap dünyasında onunla ilgili birkaç çalışma ele alınmıştır. Makalemizde de yararlandığımız bu en önemli çalışmalardan bazıları şunlardır:

1. Abdülazîz es-Serî ve Mâcid el-Hekvâtî, *Âşîku'l-luğati'l-'Arabiyye*, (Kuveyt 2004).

2. Sâlim Halîl Abdu'l-Hâdî el-Aktaş, *Cuhûdu Ahmet Muhtar Ömer el-luğaviyye*, (Ürdün 2007).

---

<sup>7</sup> es-Serî, *Âşîku'l-luğa*, 11-17; el-Aktaş, *Cuhûdu Ahmet Muhtar*, 10-13; Uysal, *Ahmet Muhtar*, 10, 11, 14, 17, 23, 25.

3. er-Rûmî, Nûriye ve diğerleri, *Fakîdu'l-luğati'l-'Arabîyyeti'l-âlimu'r-Râidu'l-ustâzu'd-duktûr Ahmed Muhtâr Ömer*, (Kuveyt 2008).

4. Tâmir Sa'd el-Ğazzâvî, *Cuhûdu'd-duktûr Ahmet Muhtar Ömer el-mu'cemiyye*, (Kâhire 2015).

5. Suriya Çağbûb, "el-Cuhûdu'l-mu'cemiyye li'd-Duktûr Ahmed Muhtâr Ömer", *Mecelletu işkâliyyât fi'l-luğa ve'l-edeb* 8, (Aralık, 2015).

6. Sâlim Halîl Abdu'l-Hâdî el-Aktaş, "Menheciyyetü Duktûr Ahmet Muhtar Ömer fi tashihi lugati'l-İ'lâmiyyîne ve'l-Müsakkafîne", *Dirâsâtü'l-ulûmu'l-insâniyyeti ve'l-ictimâiyye* 43/3, (2016).

### 3. Genel olarak Anlambilim ve Arap Anlambilimi

Anlambilim konusu, klasik dönemlerden beri dilbilim alanında ele alınmış eserler içerisinde dağınık da olsa incelenmiş ve üzerinde görüşler beyan edilmiştir. Şöyle ki, kadim tarihte, günümüzde aklımıza gelebilecek bazı anlambilim konuları üzerinde fikir yürütülmüştür. Örneğin herhangi bir nesne ile onun dildeki karşılığı ve ismi ile arasındaki bağlantısının var olup olmaması daha M.Ö. 4. Yüzyılda Hindistan'da Yaska tarafından ve yine aynı yüzyılda Eski Yunan'da Platon'un (m.ö. 427 - 347) *Kratylos* adlı kitabında ele alındığı zikredilmektedir.

Eski Hintli bilginler, lafız ve anlam arasındaki ilişki konusunda birçok görüş ileri sürmüşlerdir. Bazıları, lafızla anlamın aynı şey olduğunu ve ikisini birbirinden ayırmanın doğru olmadığını savunmuşlardır. Bazıları da lafızla anlam arasındaki ilişkinin zorunlu bir bağ olduğunu ifade etmişler. Ayrıca, lafızla anlam arasındaki ilişkinin sonradan ortaya çıkmış ilahi bir iradenin sonucu olduğunu ileri sürenler de olmuştur. Yunanlı filozof Platon, lafızla anlam arasındaki ilişkinin doğal olduğunu ve ilk olarak bu ilişkinin anlaşılması kolay, fakat sonrasında kelimelerin göstermiş olduğu değişikliği sebebiyle zor olduğunu söylemiştir. Aristoteles de, ses ve anlam arasındaki ilişkiyi şöyle yorumlar; "anlam, kişinin zihnindeki düşünceyle örtüşür". O, lafızla anlamı şöyle üçlü sıralamaya tabi tutarak anlatmıştır:

- Dış dünya ile ilgili şeyler,
- Tasavvurlar ve anlamlar,

- Sesler, işaretler ve kelimeler.<sup>8</sup>

Anlambilimin doğrudan ilim dalı olarak ele alınması ise, yaklaşık olarak 19. Yüzyılın ikinci yarısına tekabül ettiğini söyleyebiliriz. Alman asıllı dilbilimci Christian Karl Reisig (ö. 1829), 1826-1827 yıllarında kaleme aldığı “*Latin Dil Bilimi Üzerine Dersler*” adlı eserinde anlamla ilgili sorun ve konulara *Semasiologie* başlığı altında detaylı bir şekilde yer vermiştir. Ardından onun ele aldığı anlam konularını, 70 yıl sonra Fransız asıllı dilbilim insanı Michel Bréal (ö. 1915), *sémantique* kavramıyla temellendirerek dilde yeni bir çalışma alanının ortaya çıkmasını başlatmıştır. Böylece o, modern dönemde anlambilimin temellerini atan ilk dilci olmuştur. Kadim Yunan’dan Michel Bréal’e kadar, hatta ondan sonraki dönemlerde de anlamla ilgili konular artzamanlı metotla incelenmiş ve anlam değişimleri üzerinde daha fazla durulmuştur. Michel Bréal, “*Essai de sémantique*” adlı eserinde (1897) anlam konusuna, onun biçimle ve sözdizimiyle olan bağlantısını ele alarak geniş bir şekilde değinmiş; anlamların oluşumu, eş anlamlılık, anlam değişimleri gibi konulara yer vermiştir. Michel Bréal, anlambilimle biçimbilimi birlikte ele aldığı bu eserini üç kısma ayırmıştır: “dilnin düşünsel kuralları”, “lafızların anlamları nasıl oluşmuştur?” ve “söz dizimi nasıl meydana gelmiştir?”<sup>9</sup>

Bréal’den sonra anlamla ilgili çalışmaların sayısı artmaya başlamıştır. Ondan sonraki dönemlerde anlambilimle ilgili ele alınmış en etkili bir eser de, Charles Kay Ogden (1889-1957) ve Ivor Armstrong Richards (1893-1979) tara-

<sup>8</sup> Doğan Aksan, *Anlambilim (Anlambilim Konuları ve Türkçe Anlambilimi)*, (Ankara: Engin Yayınevi, 2006), 16; Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1990), 3/140; Ahmed Muhtâr Ömer, *İlmu’d-delâle*, (Kahire: Âlemü’l-Kutub, 1998), 18, 19.

<sup>9</sup> Aksan, *Anlambilim*, 17, 18; Fâyiz ed-Dâye, *İlmu’d-delâleti’l-Arabiyyu: en-nazariyye ve’t-tatbîk*, (Beyrut: Dâru’l-Fikri’l-Mu’âsir, 1996), 6; Abdulkерim Seber, “Semantik-Delalet Kavramlarının Mukayesesi ve Anlam bilim Kavramının Muhtevasının Tespiti” *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2, (2013), 100; Mehmet Hazar, “Türkiye Türkçesindeki Anlambilimi Bibliyografyası” *Türk Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi* 2/1, (2013), 138; Muhammed Mücahit Asutay, *Arap Anlambilimi ve Arap Anlambiliminin el-Hasâis’teki Temelleri*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 22; Mansur Teyfur, *Ebû Hâtîm er-Râzî ve Kitâbu’z-Zîne Adlı Eserinin Arap Anlambilimindeki Yeri*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 3.

findan kaleme alınan *The Meaning of Meaning* adlı kitabıdır. Hatta 1923 yılında yayınlanan bu kitabın anlambilim alanında, Bréal'in eserinden daha fazla rağbet gördüğü zikredilir.<sup>10</sup> Bunun yanı sıra İngiliz dilbilimci John Lyons'un (ö. 2020) *Semantics* adlı eserinin de anlambilim alanındaki yeri önemlidir. John Lyons, bu alanın kavramlarını belirlemiş ve birbirine benzer terimlerin içerdiği anlamların inceliklerini açık bir şekilde ortaya koymuştur.<sup>11</sup>

Kavram olarak Anlambilimini karşılamak için bazı kelimeler kullanılmıştır. Genellikle yaygın olarak kullanılan İngilizce kökenli “*Semantics*” kavramı bu kelimelerin başında gelmektedir. Aslında Yunanca bir sözcük olan *semantikos*, daha sonra dil kitaplarında İngilizcedeki *semantics* şeklini almıştır. Kelimenin Yunancadaki kökünde ise, işaret ve gösterge anlamı bulunmaktadır. Modern Arap dünyasında ise, Anlambilimi ifade etmek için “İlmu'd-delâle” (علم الدلالة) kavramı tercih edilmiştir. Anlambilimin genel bir tanımı hakkında ise çoğu dilbilimci, “anlamı inceleyen ilim”, “anlam teorisini inceleyen dilbilim dalı” veya “anlamın oluşabilmesi için göstergede bulunması gerekli şartları inceleyen dilbilim dalı” gibi tanımlar yapmışlardır.<sup>12</sup> Bloomfield (ö. 1949) ise, anlamın tanımını şöyle ifade etmektedir: “Konuşan kişinin içinde bulunduğu durum ve bu durumun uyarıcı etkisiyle dinleyen kişinin ortaya koyduğu davranıştır”.<sup>13</sup>

Anlambilimle ilgili yapılmış bazı genel tarifler de şöyledir:

- Dilin anlamını açıklayan ve dil öğelerinin anlamını inceleyen bir bilim dalıdır.
- Kelimelerin anlamlarını inceleyen bir bilim dalıdır.
- Kelimelerin ve cümlelerin anlamlarını inceleyen bir bilim dalıdır.
- Kelimelerin, ifadelerin ve cümlelerin anlamlarını inceleyen bir bilim dalıdır.<sup>14</sup>

Anlambilimin konusuna gelince, sembol veya gösterge işlevi olan herhangi bir şey veya her şey onun konusunu teşkil edebilir. Anlambilim, anlamı

<sup>10</sup> Ömer, *İlmu'd-delâle*, 23.

<sup>11</sup> Asutay, *Arap Anlambilimi*, 26-27; Teyfur, *Ebû Hâtim er-Râzî*, 8; Aksan, *Anlambilim*, 18.

<sup>12</sup> Ömer, *İlmu'd-delâle*, 11; ed-Dâye, *İlmu'd-delâleti'l-Arabiyyu*, 6; Teyfur, *Ebû Hâtim er-Râzî*, 4; Asutay, *Arap Anlambilimi*, 35; John Lyons, *Kuramsal Dilbilime Giriş*, Türkçesi: Ahmet Kocaman, (Ankara: TDK Yayınları, 1983), 9.

<sup>13</sup> Leonard Bloomfield, *Language*, (Londra: University Books, 1970), 139.

<sup>14</sup> Asutay, *Arap Anlambilimi*, 35.

inceleyen bir alan olduğu için genelde, kelimeler, deyimler, işaretler ve semboller gibi göstergeler üzerinde yoğunlaşır.<sup>15</sup> Bunun yanında dilbilimciler, anlambilimi yorumlarken başvurdukları, *gösterge*, *tasavvur*, *davranışçılık*, *bağlam* gibi bazı belli başlı nazariyeler de bulunmaktadır.<sup>16</sup>

**Arap anlambilimi:** yukarıda zikredilen anlambilim hakkındaki genel bilgilerden sonra Arap anlambiliminden de bahsetmek isabetli olacaktır. Burada anlambilimin Doğudaki yani daha çok Arap dünyasındaki durumu amaçlanmaktadır. Arap dilbilimciler, İslam'ın ilk dönemlerinde modern anlambilimin kapsamında karşımıza çıkan birçok konuyu erken dönemlerde "*delâlet*" kavramı altında irdelenmişlerdir. Bu bilginlerin esas gayreti, Kur'ân ve hadisi doğru anlamaya yönelik olması hasebiyle delâlet, dilbilimin yanı sıra fıkıh, kelâm, tefsir, usûl, belâgat ve tenkit gibi ilimlerin de üzerine çalışmalar yaptığı bir konu olmuştur.<sup>17</sup> Ardından modern anlambilim sözlüklerine benzer "*iştikâk*" esasına dayanan sözlükler yazılmıştır. İştikâka önem veren dil âlimlerinin Halil b. Ahmed (ö. 175/791) ve onun metodunu benimseyen diğer âlimlerin kullandığı "kalb" yönteminden etkilendiği söylenebilir. Bununla birlikte el-Câhiz (ö. 255/869), eserlerinde dilin ortaya çıkışı ve kullanımı gibi dilbilim kapsamındaki meseleleri incelemiştir. İslâm'ın gelişiyse bazı kelimelerde ortaya çıkan anlam değişimleri ve kazandığı yeni anlamları araştırmıştır.<sup>18</sup>

İbn Düreyd (ö. 321/933) de, kelimelerin köklerini veya türediği kökleri araştırma anlamına gelen "*el-İştikâk*" adında bir kitap telif etmiştir. O, eserinde kabile ve bölge isimlerinden bazılarını zikretmiş ve isimlerini gerekçelendirmiştir. ez-Zeccâî (ö. 337/949) ise *İştikâku Esmâ'illâh* (*Şerhu Esmâ'illâh*) olarak bilinen eserinde modern anlambilim sözlüklerine benzer "*iştikâk*" esasına dayanan eserini yazmış ve burada isimlerin anlamlarını incelemiştir. Bu eser,

<sup>15</sup> Ömer, *İlmu'd-delâle*, 11.

<sup>16</sup> Mahmûd es-Sa'rân, *İlmu'l-luğa: mukaddime lil-kâri'il-Arabî*, (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1999), 239; Ahmet Cevizci, "John Lock ", *Felsefe Sözlüğü*, (Ankara: Ekin Yayınları, 1996), 441; Menkûr Abdulcelîl, *İlmu'd-delâle - usûluhu ve mebâhisuhu fi't-turâsi'l-Arabî*, (Dimâşk: İttihâdu Kuttâbi'l-Arab, 2001), 85; Ömer, *İlmu'd-delâle*, 54, 57, 59, 68.

<sup>17</sup> Çazî Muhtâr Tuleymât, *Fî ilmi'l-luğa*, (Dimâşk: Dâru Talas, 2000), 204; Asutay, *Arap Anlambilimi*, 27.

<sup>18</sup> Taceddin Uzun, "el-Câhiz ve İlmu'l-Luğadaki (Dilbilimdeki) Yeri", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10, (2000), 102.



Esmâ-i hüsnâ üzerine dil, etimoloji, anlambilim, tevil ve tefsir açıklamalarını kapsayan bir eserdir. Eserin sonunda isim ile sıfat arasındaki farkın olduğuna ve etimolojiye dair bir bölüm de yer almaktadır.<sup>19</sup>

Ahmed b. Fâris'in (ö. 395/1004) *Mu'cemu mekâyîsi'l-luğa* adlı eseri de anlamlarla ilgili çalışmaya iyi bir örnek teşkil etmektedir. O, lafızlar ve sahip oldukları anlamları arasındaki ilişkiyi ele almıştır.<sup>20</sup> Yine, mecaz ve hakikat yönlerini araştıran ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *Esâsu'l-belâğa* adlı kitabını, günümüzde dilbilim alanına karşılık olarak kullanılan fıkhu'l-luğa kapsamında kaleme alınmış İbn Fâris'in *es-Sâhibî fi fıkhi'l-luğati'l-Arabiyye ve suneni'l-Arabi fi kelâmihâ* sını ve es-Se'âlibî'nin (ö. 430/1038) *Fıkhu'l-luğa ve sirru'l-Arabiyye*'sini de zikredebiliriz.<sup>21</sup> Klasik Arapçada bu eserler gibi, anlambilime dair konuları içinde barındıran çok sayıda eser bulunmaktadır. Örneğin felsefe ve mantık alanında şöhret bulmuş önder İslam âlimlerinden biri olan Fârâbî (ö. 339/950), ihtisaslaştığı alanların dil ilimleriyle de bağlantılı olması hasebiyle dilbilim alanındaki görüşleri de önem arz etmektedir. O, lafızlara oldukça önem vermiş ve hatta "*İlmu'l-elfâz*" (علم الألفاظ) kavramını kullanmıştır. Ayrıca o, göstergesi/anlamı olan lafızları müfret (kelime) ve mürekkep (cümle) olmak üzere iki kısma ayırarak her birinin işaret ettiği anlamları olduğunu belirtmiştir.<sup>22</sup>

İbn Haldûn (ö. 808/1406) da dolaylı olarak bazı konuların içinde anlamlarla ilgili yorumlarda bulunduğunu görüyoruz. O, şöyle der; "*Bil ki, yazı, söz ve konuşmayı açıklamaktır. Söz ve konuşma da, insanın zihnindekilerini anlamlara dökecek beyan etmesidir. Hem yazının hem de konuşmanın veya sözün anlamı açık ve anlaşılır olması gerekir.*" İbn Haldûn, insanın zihninde bulunan anlamlarla yazı ve lafızlar arasındaki ilişkiyi üç kısma ayırarak açıklıyor:

<sup>19</sup> İsmail Ekinci, *Güncel Dil ve Edebiyat Araştırmaları, Bölüm Adı: (Üç Cümel ve Arap Dilindeki Yeri)*, (İstanbul: Akademisyen Yayınevi, 2020) s. 166, İsmail Ekinci, *Kitâbu'l-Cumeli fi'n-Nahv ve Netâicu'l-Fikeri fi'n-Nahv Karşılaştırmalı Bir İnceleme. Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (40), 319-331.

<sup>20</sup> İbrahim Enîs, *Delâletu'l-elfâz*, (Kahire: Mektebetu'l-Anglo el-Mısriyye, 1993), 66-67.

<sup>21</sup> Mahmut Kafes, "İbn Faris'in es-Sâhibî fi fıkhi'l-luga ve Seâlibî'nin fıkhu'l-luga ve sirru'l-Arabiyye Adlı Eserlerinin İçerik ve Metod Yönünden Karşılaştırılması", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Mecmuası* 12, (2008), 72; Asutay, *Arap Anlambilimi*, 27.

<sup>22</sup> Abdulcelil, *İlmu'd-delâle*, 28-31; Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türki, *İhsâ'ul-ulûm*, (Beyrut: Merkezu'l-İnmâ el-Kavmi, 1991), 9-13.

- Herhangi bir lafzı gösteren yazı,
- İnsanın zihnindeki anlamları gösteren lafız,
- Dış dünyaya yansıyan anlamlar.<sup>23</sup>

Anlamla ilgili modern dilbilimcilerinin ele aldığı bazı konulara erken dönemlerde değinen bir diğer Arap dil bilgini de el-Curcânî (ö. 816/1413)'dir. O, anlamın köklü kültürden ortaya çıktığını söylemiş ve tarifiyle ilgili şöyle demiştir: “Anlam, başka bir şeyin bilinmesini gerektiren şeydir. Birinci şey, gösteren/gösterge, ikinci şey ise gösterilen/anlamdır.”<sup>24</sup> el-Curcânî, burada lafız yerine şeyden bahsetmektedir. Yani burada simgelerden söz ederek, dilbilimin bir dalı olan semiyoloji ilmine de değinmiş olmaktadır.

Son dönemlerde Arap dünyasındaki anlambilim çalışmalarının da azımsanmayacak kadar çok olduğunu söyleyebiliriz. Daha önce de değindiğimiz gibi Arapçada anlambilimi ifade etmek için “İlmü’*d-delâle*” (علم الدلالة) kavramının kullanılması çoğu Arap dilbilimcisi tarafından uygun görülmüştür.<sup>25</sup> Modern Arap dilcilerin anlambilimle ilgili yaptığı araştırmalar, kelime ve anlam ile kelimeyle anlam arasındaki ilişkinin dışına pek çıkmamıştır.<sup>26</sup> Günümüzde semantik kavramının Arapça karşılığı olan “İlmü’*d-delâle*” adıyla kaleme alınan çalışmalarda, Arap anlambilimi konuları incelenmiştir.<sup>27</sup> Modern Arap dünyasında anlambilim konularını araştıran ve irdeleyen bazı önemli dil bilgileri ile eserlerini aşağıdaki şekilde zikredebiliriz:

a. İbrahim Enîs (1906-1977): O, “*Delâletü’l-elfâz*” (Mısır 1958) adlı eserinde lafızların anlamlarıyla beraber ortaya çıkışını ve gösterdiği kalıpsal değişimlerini incelemiştir. Onun anlambilimin konularını doğrudan veya dolaylı olarak ele alan bazı çalışmaları şunlardır:

- “*el-Esvâtu’l-lugaviyye*” (Mısır ?)
- “*Mustakbelu’l-lugati’l-Arabiyeti’l-muşteraka*” (Mısır 1956).

<sup>23</sup> Abdulcelîl, *İlmü’*d-delâle**, 35, 36.

<sup>24</sup> Abdulcelîl, *İlmü’*d-delâle**, 38.

<sup>25</sup> ed-Dâye, *İlmü’*d-delâleti’l-Arabiiyyu**, 9; Asutay, *Arap Anlambilimi*, 39.

<sup>26</sup> Muhammed Hüseyin es-Sağır, *Tatavvuru’l-bahsi’*d-delâli**, (Beyrut: Dâru’l-Muerrihi’l-Arabi, 1999), 21.

<sup>27</sup> Teyfur, Ebû Hâtim er-Râzi, 28.

- "*Fi'l-lehecâti'l-Arabiyye*" (Kahire 2003)<sup>28</sup>

b. Ahmet Muhtar Ömer (1933-2003): O, "*İlmu'd-delâle*" (Kahire 1982) adında müstakil bir eser yazarak, doğrudan anlambilim konularını detaylı bir şekilde irdeleyen önemli Arap dilbilimcilerin başında gelir. O, eserinde anlambilimi ele alırken klasik kaynaklardan da yararlanmayı ihmal etmemiştir. Ahmet Muhtar'a göre anlambilim, hem kelimelerin hem de cümlelerin anlamlarını inceleyen bir bilim dalıdır.<sup>29</sup> Anlambilim konularını da içinde barındıran diğer birkaç eserini de şöyle zikredebiliriz:

- "*el-Bahsu'l-lugavînde'l-Arab*" (Mısır 1974)

- "*Medhal ilâ ilmi'l-luğa*" (Kahire 1997)

- "*Esmâu'llâhi'l-hüsnâ*" (Mısır 2000)

c. Fâyiz ed-Dâye (d. 1947): O, anlambilim alanını detaylı bir şekilde ele almak için "*İlmu'd-delâleti'l-Arabiyyu; en-nazariyye ve't-tatbîk*" (Beyrut-1985) adlı kitabını kaleme almıştır. Eserinde, Arapçanın anlambilim konularını modern tarzda incelemeye çalışmıştır. O, eserinde genel olarak anlambilimini anlatmış ve ardından Arap anlambilimi hakkında detaylı bilgiler vermiştir.<sup>30</sup>

Anlambilim alanında eser kaleme alan diğer bazı modern Arap dilbilimciler ve eserlerini aşağıdaki şekilde verebiliriz:

- Abdülkâdir Ebû Şerîfe: "*İlmu'd-delâle ve'l-mu'cemu'l-Arabî*", (Umman 1989).

- Fethullâh Ahmed Süleymân: "*Medhal ilâ ilmi'd-delâle*", (Kahire 1991).

- Ahmed Naîm el-Kerâîyn: "*İlmu'd-delâle beyne'n-nazar ve't-tatbîk*", (Beyrut 1993).

- Âdil Fâhûrî, "*İlmu'd-delâle inde'l-Arab*", (Beyrut 1994).

- Abdülkerim Muhammed Hasan Cebel: "*Fî ilmi'd-delâle*", (Mısır 1997).

<sup>28</sup> Seyyid Ahmed el-Mahzencî, *İbrahim Enis: hayâtuhû ve a'mâluhû*, (Kahire: el-Meclisu'l-A'lâ li's-Sekâfe, 2002), 7-9.

<sup>29</sup> Ömer, *İlmu'd-delâle*, 5-7.

<sup>30</sup> ed-Dâye, *İlmu'd-delâleti'l-Arabiyyu*, 5-6.

- Abdolvâhid Hasan eş-Şeyh: “*el-Alâkâtu’d-delâliyye*”, (İskenderiye 1999).
- Muhammed Hüseyin Ali es-Sağîr: “*Tatavvuru’l-bahsi’d-delâlî*”, (Beirut 1999).
- Menkûr Abdulcelîl: “*İlmu’d-delâle: usûluhu ve mebahisuhu fi’t-turâsi’l-Arabî*”, (Dimaşk 2001).
- Muhammed Ali el-Hûlî: “*İlmu’d-delâle (İlmu’l-m’anâ)*”, (Ürdün 2001).
- Matharî Safiyye: “*ed-Delâletü’l-ihâiyye fi’s-sîğati’l-ifrâdiyye*”, (Dimaşk 2003).
- Abdülkâdir Sellâmî: “*İlmu’d-delâle fi’l-mu’cemi’l-Arabî*”, (Umman 2007).
- Üde Halil Ebû Üde: “*et-Tatavvur’d-delâlî*”, (Ürdün 2009).

Yukarıda zikredilen müellif ve eserlerine bakıldığında, anlambilim çalışmalarının modern Arap dünyasında da önemli ölçüde ele alındığı ifade edilebilir.

#### 4. Ahmet Muhtar Ömer’in “İlmu’d-delâle” Adlı Eseri

Modern Arap anlambilim alanında önemli bir yere sahip olan ve “*İlmu’d-delâle*” (علم الدلالة) adlı eserini kaleme alan Ahmet Muhtar Ömer, bu eserini neden yazdığını anlatırken şöyle bir açıklamada bulunmuştur: “Bizim, anlambilimin bir bilim dalı olduğunu veya onun önemini anlatmamıza gerek yoktur. Çünkü okur, kitabımızdaki konuları okuduğunda zaten bu alanın önemini kendiliğinden fark edecektir. Fakat biz, bazen göz ardı edilen ve temel sorun olan “*anlam*” gerçeğine değinmek istiyoruz.” Ona göre, dilin asıl gerçeği sadece ve sadece anlamla anlaşılabilir. Ahmet Muhtar, eserin yazılma sebebi olarak, anlambilimin felsefe, mantık, psikoloji gibi dallarla irtibatlandırmadan doğrudan dilsel yönde inceleme ve araştırma yapıldığını söylemektedir. Yazar, eserinde anlambilimin tarifini, tarihini, önemli bazı tartışmalı konularını ve nazariyelerini modern dönemin ruhuna uygun ve muhtasar bir şekilde anlatarak okurların hizmetine sunmayı hedeflemiştir. O, kitabında anlambilimi ele alırken geçmişte Arapça eserlerde değinilmiş bilgi ve araştırmaları da zikretmeyi ihmal etmemiştir. Ayrıca onun, kitabına isim verirken de, içeriğine ve

ele aldığı ana konuya uygun olarak "anlambilim" manasında "İlmu'd-delâle" (علم الدلالة) kavramını uygun gördüğü anlaşılmaktadır.<sup>31</sup>

Ahmet Muhtar'ın bu kitabı, bir mukaddime/giriş ve dört bölümden oluşmakta ve her bölümde ise, birkaç başlık bulunmaktadır. Ardından kitabın son kısmında ise, anlambilimle ilgili İngilizce-Arapça kavramlar sözlüğü, Arapça kaynaklar, yabancı kaynaklar ve kitabın fihristi (içindekileri) konulmuştur.<sup>32</sup> Burada, kitabın muhtevasını oluşturan bu bölüm ve başlıklara tek tek kısaca göz atmak daha yararlı olacaktır:

- **Birinci bölüm:** Kitabın bu bölümü giriş ve mukaddime ile başlar, ardından alt başlıklarla devam eder;

a. *Anlambilimin tarifi:* Yazar, bu başlıkta anlambilime verilen isimleri, tarifi ve konularını ele almıştır. Ardından dilsel veya dilsel olmayan göstergenin tarifine de değinmiştir. Ayrıca o, anlambilimin sarf, nahiv gibi dil ilimleriyle ve felsefe, mantık, psikoloji gibi dilsel olmayan ilimlerle olan ilişkisine de bu başlıkta yer vermiştir.<sup>33</sup>

b. *Tarihi bakış:* Ahmet Muhtar, bu başlıkta eski Yunan ve Hint felsefecilerinin lafız-anlam ilişkisine, anlam türlerine ve dilin ortaya çıkışına yönelik görüş ve tartışmalarına yer vermiştir. O, bu başlıkta *ğarîbu'l-kur'ân*, Kur'an'ın mecazı ve konulara göre yazılmış kitap ve sözlükler gibi eserlerden bahsederek Arapçada anlam konusunun temellerine inmeye çalışmıştır. Ayrıca Zemahşerî, İbn Cinnî, İbn Fâris gibi önemli bazı âlimlerin çalışmalarına da yer verilmiştir. Ardından 19. Yüzyıldan günümüze kadar olan dönemde, Batıdaki anlam çalışmaları da ele alınmıştır.<sup>34</sup>

c. *Anlam birimi:* Bu başlıkta, Anlam birimi, anlam biriminin türleri, müfret kelime, terkip, cümle ve biçimbirim gibi konulara yer verilerek, hem İngilizceden hem de Arapçadan örneklerle açıklanmıştır.<sup>35</sup>

<sup>31</sup> Ömer, *İlmu'd-delâle*, 5, 6, 11.

<sup>32</sup> Ömer, *İlmu'd-delâle*, 5-297.

<sup>33</sup> Ömer, *İlmu'd-delâle*, 11-16.

<sup>34</sup> Ömer, *İlmu'd-delâle*, 17-30.

<sup>35</sup> Ömer, *İlmu'd-delâle*, 31-35.

*d. Anlam türleri:* Burada, temel anlam, temel anlamın tarifi ve özellikleri, izâfî/ikincil anlam, izâfî anlamın tarifi ve özellikleri, üslup anlamı, imalı/anıştırmalı anlam, ses etkisi ve anlamsal etki gibi konulara yer verilmiştir.<sup>36</sup>

*e. Anlam kıyası/karşılaştırması:* Yazar, bu başlıkta dilbilimcilerin incelemiş olduğu anlamla ilgili karşılaştırma ve kıyas çabalarını ele almıştır. Yine temel/birincil anlamın iç/psikoloji anlamlardaki karşıtısal ve ayrışık kelimelerle karşılaştırması gibi konuları da sunmaya çalışmıştır.<sup>37</sup>

- **İkinci bölüm:** Bu bölümde ise, anlam incelemesinin yöntemleri konusunu ele almış ve aşağıdaki başlıklar altında vermeye çalışmıştır;

*a. Gösterge ve tasavvur nazariyeleri:* Bu başlıkta, Ogden ve Ricards'ın üçlü anlam (düşünce-gösterge-dış dünyadaki şey) teorisi, anlam unsurları, sözcüğün anlamı, gösterilenin/işaret edilenin türleri gibi gösterge nazariyelerine ve bu nazariyeye yönelik itirazlara yer verilmiştir. Yine aynı şekilde tasavvur nazariyesine, ortaya çıkışına ve bu nazariyeye yönelik itirazlara da değinilmiştir.<sup>38</sup>

*b. Davranışçılık nazariyesi:* Burada, davranışçılık teorisi ve bu teorinin temellerine yer verilmiştir. Ayrıca, Bloomfield'in davranışçılık nazariyesindeki yöntemi ve bir sözcüğün anlamının açıklanması da ele alınmıştır. Bunun yanı sıra, bu teoriye yönelik itirazlar ve teorinin çürütülmesi konularına da değinilmiştir.<sup>39</sup>

*c. Bağlam nazariyesi:* Yazar, burada bağlam teorisinin yöntemi, dilin sosyal fonksiyonu, bu teorinin öncüleri, bağlamcılara göre sözcüğün anlamı, dilsel bağlam, duygusal bağlam, durumsal bağlam, kültürel bağlam, psikoloji, felsefe ve antropoloji ilminin bu yöntemdeki yeri, bağlam ile analiz yöntemi arasındaki ilişki, bağlam teorisinin öne çıkan özellikleri ve bu teoriye yönelik itirazlar gibi konuları ele almıştır.<sup>40</sup>

<sup>36</sup> Ömer, *İlmu'd-delâle*, 36-41.

<sup>37</sup> Ömer, *İlmu'd-delâle*, 42-49.

<sup>38</sup> Ömer, *İlmu'd-delâle*, 54-58.

<sup>39</sup> Ömer, *İlmu'd-delâle*, 59-67.

<sup>40</sup> Ömer, *İlmu'd-delâle*, 68-78.

*d. Anlam alanları nazariyesi:* Bu başlıkta, anlam alanı kavramı, sözcüğün anlamı, bu teorinin temelleri, tarihi, eş anlamlı ve zıt anlamlı sözcüklerin alanı, morfolojik/sarf anlam alanı, anlam alanları sözlüğü, alanların türleri, Arapçadaki konularına göre yazılmış sözlükler, Arapçadaki çalışmalar ve modern Avrupa'daki öne çıkan çalışmalar gibi konulara yer verilmiştir.<sup>41</sup>

*e. Analitik/tahlil nazariyesi:* Burada, analiz dereceleri, eş adlı kelimelerin analizi, sözdizimsel/nahvi belirlilik, anlamsal belirlilik, anlamsal belirlilik teorisi, anlam alanları teorisi ile anlam analizi arasındaki ilişki, bu nazariyeye yönelik eleştiri, nazariyenin uygulamaları, anlam alanları, mecaz, eş anlam ve eş adlılık/seslilik gibi konulara değinilmiştir.<sup>42</sup>

*f. Diğer yöntemler:* Burada ise, anlamla ilgili sınırlama/tarif çabası, anlamın açıklanması, bir şeyin özellikleri ve bilinen bir şeyin sureti/genel kapsamı gibi diğer anlam yöntemlerine değinilmiştir.<sup>43</sup>

- **Üçüncü bölüm:** Yazar, bu bölümde, anlam çokluğu ve sorunlarını ele almış ve aşağıdaki başlıklar altında incelemiştir;

*a. Eş adlı/eş sesli sözcük:* Yazar, geçmişten günümüze kadar tartışmalara ve araştırmalara sebep olan bu konu üzerinde ayrıntılı bir şekilde durmuştur. O, bu başlıkta, klasik Arap âlimlerinin bu konu üzerindeki çalışmalarına ve Kur'an'da ve diğer eserlerdeki eş adlı sözcükler konusuna yer vermiştir. Ayrıca, modern dil bilginlerine göre eş adlı sözcüklerin durumu, eş adlı sözcüklerin olumlu etkileri gibi konular da bu başlıkta ele alınmıştır.<sup>44</sup>

*b. Zıt anlamlı sözcükler:* Bu başlıkta, zıt anlam kavramının açıklanması ve kapsamı, Avrupa dillerinde zıt anlam olgusunun göz ardı edilmesi, el-Asmaî (ö. 216/831), İbnu'l-Enbârî (ö. 328/940), Ebu't-Tayyib el-Lugavî (ö. 351/962) gibi Arap dilbilimcilerin zıt anlamla ilgili eserleri, müfessirlerin ve dilcilerin zıt anlamla ilgili görüşleri, Kur'an'da zıt anlam ve zıt anlam olgusunun ortaya çıkış sebepleri gibi konulara değinilmiştir. Yazar, bu başlığa giriş yaparken özellikle zıt anlamın ne olduğunu şöyle vurgulamıştır; "Biz, burada modern

<sup>41</sup> Ömer, *İlmu'd-delâle*, 79-113.

<sup>42</sup> Ömer, *İlmu'd-delâle*, 114-138.

<sup>43</sup> Ömer, *İlmu'd-delâle*, 139-141.

<sup>44</sup> Ömer, *İlmu'd-delâle*, 147-190.

dilcilerin anladığı şeklinde iki zıt anlamlı kelimeleri kast etmiyoruz. Aksine, klasik bir kavram olan ve tek bir kelimenin iki zıt anlamda kullanılmasını amaçlıyoruz.”<sup>45</sup>

c. *Eş anlam*: Ahmet Muhtar, burada öncelikle Sibeveyhi,<sup>46</sup> İbn Cinnî ve er-Rummânî gibi klasik dönem dilbilimcilerinin eş anlam konusundaki tutumlarını vermeye çalışmıştır. Ardından, eş anlam olgusunun inkâr veya kabul edilmesi, kabul edenlerin delilleri, inkâr edenlerin delilleri, eş anlam örnekleri gibi konuları ele almıştır. Daha sonra ise, eş anlamın modern dilciler nezdindeki durumu, inkâr ve kabul edenlerin tartışması, tam eş anlam, benzer eş anlam, anlamsal yakınlık gibi birçok konuya da bu başlıkta değinmiştir.<sup>47</sup>

- **Dördüncü bölüm**: Yazar, bu son bölümde ise, tarihsel (anlam değişmesi) ve karşıtsal (tercümedeki anlam sorunları) gibi başlıkları incelemiştir;

a. *Anlam değişmesi*: O, burada tarihsel anlam (bir kelimenin geçmişten beri üstlendiği anlamlar) ve ihtiyacın ortaya çıkması, eski sözcüklere yeni anlamların yüklenmesi, sosyal ve kültürel gelişme, duygusal ve psikolojik durumlar, somut anlamlardan soyut anlamlara geçiş gibi anlam değişmesinin sebeplerini incelemiştir. Ardından, anlam genişlemesi ve anlam daralması gibi anlam değişmesinin farklı şekillerini de ele almıştır.<sup>48</sup>

b. *Tercümedeki anlam sorunları*: Bu başlıkta ise, bir dilden başka bir dile tercüme edilecek olan sözcüğün, karşı dildeki tam karşılığının bulunmaya çalışılması, iki dilde de eş anlam gibi görünen fakat anlam alanının farklılığı, bir sözcüğün anlamının diğer dildeki karşılığına göre daha geniş olması ve bir sözcüğün karşı dildeki sözcüğe nispetle eş adlı olarak kullanılması gibi temel tercüme sorunlarına değinilmiştir.<sup>49</sup>

Ahmet Muhtar Ömer, anlambilim konularını ele aldıktan sonra kitabın son kısmında anlambilimle ilgili öne çıkan kavramları İngilizce ve Arapça vererek adeta bir kavram sözlüğü niteliğinde çalışma ortaya koymuştur. Ar-

<sup>45</sup> Ömer, *İlmu'd-delâle*, 191-214.

<sup>46</sup> Sibeveyhi'nin el-Kisâî ile olan meşhur münazarası için bk. Ramazan Doğanay, *Peygamber Yurduunun Misafirleri ve Hadis*, (Bursâ: Emin Yayınları, 2022), 31.

<sup>47</sup> Ömer, *İlmu'd-delâle*, 215-231.

<sup>48</sup> Ömer, *İlmu'd-delâle*, 235-250.

<sup>49</sup> Ömer, *İlmu'd-delâle*, 251-271.



dından yararlandığı Arapça ve yabancı kaynakları verdikten sonra bir fihrist ile kitabını sonlandırmıştır.<sup>50</sup>

“İlmü’ d-delâle” kitabının muhtevası ve ele alınan konuların, Arap anlam-bilim alanındaki temel ve güncel tartışmaların neredeyse tamamının incelenmesi, eserin modern Arap dünyasındaki yerini açıkça ortaya koymakla birlikte, kitabın yazarı Ahmet Muhtar Ömer’in anlambilimle ilgili konulara olan hâkimiyetini de gözler önüne serdiğini rahatlıkla ifade edebiliriz.

#### 4.1. Ahmet Muhtar’ın Eserde Anlambilimle İlgili Öne Çıkan Görüşleri

Ahmet Muhtar Ömer, “İlmü’ d-delâle” kitabında anlambilimle ilgili temel ve güncel konuları incelemiş ve birçok yerde kendi düşünce ve görüşlerini de dile getirmiştir. Anlambilim, dilbilimin bir dalı olarak kabul edildiğinden anlamı, zihindeki tasavvurunu ve onun karşılığı olan lafzı incelemektedir. Ahmet Muhtar da, anlam üzerinde çalışırken, onu dil kapsamında değerlendirmeyi tercih etmiştir. Burada, Ahmet Muhtar’ın eserde ele aldığı konularla ilgili öne çıkan görüşlerine kısaca yer verilecektir:

a. *Anlambilim kavramı, tarifi ve konusu:* Ona göre anlam (anlambilim), anlam incelemesi veya anlamı inceleyen bilimdir. O, anlambilimi dilbilimin bir dalı olarak kabul ederek, daha geniş bir tarifile şöyle der: “Anlambilim dalı, göstergenin anlam yüklenebilmesini sağlayan gerekli şartların incelenmesidir.” Ahmet Muhtar, anlambilim konularını ele alırken özellikle dilbilimsel olarak anlam üzerinde durmaya çalışmıştır. Ona göre anlamın dildeki değeri inkâr edilemez ve anlam olmadan bir dil düşünülemez. Çünkü anlam, gösterge yoluyla ister konuşulan isterse de, konuşulmayan olsun fark etmeden birçok anlamı içerebilmektedir. Örneğin konuşulmamış olsa bile, kırmızı renk, çekinme/mahcubiyet ifade ederken, sarı renk de, korku/ürkmek anlamı bildirmektedir. Yine trafik lambalarından yeşil renk/ışık, geçiş izni verme anlamına gelirken, kırmızı renk/ışık ise, durma ve geçmeme anlamını içermektedir. Yazara göre, dilbilimin iletişim yolları, dil öğretimi ve çeviri gibi birçok uygulama alanında anlamın rolü oldukça büyüktür. O, yukarıdaki anlambilimin tarifinden yola çıkarak, gösterge veya işaret fonksiyonunu yerine getiren her şeyi, anlambilimin konusu olarak görmektedir. Çünkü göstergeler, kelime ve

<sup>50</sup> Ömer, *İlmü’ d-delâle*, 272-289.

cümleler olabildiği gibi, yol üzerinde konulmuş işaretler veya el ve baş ile yapılan işaretler de olabilmektedir.<sup>51</sup>

*b. anlambilimin dilbilim ve diğer ilimlerle olan ilişkisi:* Anlambilim, sadece dilbilimcilerin değil, felsefe, mantık, psikoloji, sosyoloji gibi birçok alanın alimleri tarafından da üzerinde durulan bir konudur. Dilbilimin bir alanı olarak, ses, sarf ve nahiv ilimleriyle sıkı bir ilişkisi söz konusudur. Yazar, seslerin lafızların anlamlarındaki etkisinden bahsederken Yusuf suresi 74-75. ayetlerinden örnekler vermiştir. O, kelimelerin seslerindeki vurgunun anlamlardaki değişikliklere etki yapabileceğini göstermiştir. Sarf yönünden de bir kelimenin sözlükteki temel yapısı ile tam olarak anlamı yansıtamaz. Örneğin, (استغفر) kelimesine sözlükten bakılacak olursa kök harflerinden oluşan (غفر) kelimesinin anlamıyla açıklamak yanlış olur. O yüzden bu kelimenin (ا س ت) harflerinin ilave edilmesiyle ortaya çıkan (استغفر) kalıbındaki talep bildiren anlamına bakmak gerekir.

Yazar, sarfla ilgili örneği verdikten sonra nahvin anlamlara olan etkisi hakkında da “bir cümle içerisinde kelimelerin yer değişmesi gibi durumlarda mutlaka cümledeki anlam değişikliğine de sebep olmaktadır. Örneğin köpek kediyi kovaladı veya kediyi köpek kovaladı gibi yer değişikliği anlama da etki yapmaktadır. Aynı şekilde benzer cümlelerin de her ne kadar aynı kelimelerden oluşsa da içindeki kelimelerin yer değişmesi sonucu anlamlar da değişmektedir.” der. Ona göre, tek tek sözcüklerin anlamları olsa bile nahvi kuralara uygun ve birbiriyle ilişkili şekilde cümle kurulmadığı zaman yine bir anlam ifade etmez (“düşünceler renksiz sınırlı uyuyor” gibi).<sup>52</sup>

Ahmet Muhtar, anlambilimin dilbilim dışında felsefe ve mantıkla da çok iç içe olduğunu zikretmektedir. Hatta eskiden anlambilim felsefenin içinde değerlendirilirken daha sonra tedrici olarak dilbilim alanına dâhil olmuştur. Felsefe ilimleri arasında yer alan psikolojiyle de anlambilimin ilişkisi bulunmaktadır. Psikoloji dilin özünü inceleyerek insanların kelimeleri anlama kapasitelerini araştırmaktadır. Ayrıca psikoloji, dil edinme ve dil öğrenmenin

<sup>51</sup> Ömer, *İlmu'd-delâle*, 11, 12.

<sup>52</sup> Ömer, *İlmu'd-delâle*, 13, 14.

nasıl olacağını da belirlemeye çalışmaktadır. Anlambilimin insanların bilgi, örf ve adetleriyle de ilgili olduğundan sosyoloji ilmiyle de bağlantılıdır.<sup>53</sup>

c. *Anlam türleri*: Yazar, anlamın en önemli beş türünden bahsetmiştir. Birincisi temel anlam, yani dildeki bir sözcüğün iletişimde ilk olarak esas alındığı anlamdır. İkincisi izafi/ikincil anlam, yani bir sözcüğün temel anlamının yanında işaret ettiği diğer bir anlama sahip olmasıdır. Örneğin "Yahudi" kelimesi ilk anlam olarak Yahudilik dinine müntesip biri olarak anlam verirken, ikincil anlam olarak ise, halk arasında cimrilik, hile ve kandırma anlamlarını da içermektedir. Üçüncüsü üslupsal anlam, yani sosyal ve coğrafi konum ve duruma göre bir sözcüğün sahip olduğu anlamdır. Örneğin dede ve baba kelimeleri temelde aynı anlamı taşıyalar da yer ve duruma göre kullanıldıkları anlam farklıdır. Dördüncüsü psikolojik/kişisel anlam, yani kişilerin kendilerine özgü kast ettikleri anlamdır. Burada bir sözcük, onu konuşan kişiye göre farklı anlamlar da içerebilmektedir. Beşincisi ise, anımsatıcı anlam, yani bir kelimenin sesi, manası ve yapısı sebebi ile farklı anlamları çağrıştırmaya durumu söz konusudur.<sup>54</sup> Yazar, bu zikredilen anlam türleri konusunda Geoffrey Leech (ö. 2014) gibi dilbilimcilerden etkilendiği görülmektedir.

d. *İşaret nazariyesi*: Ahmet Muhtar, Ogden ve Richards'ın bu nazariyedeki ortaya attığı *düşünce/kaynak+gösterge/kelime+gösterilen/dış varlıktaki şey* üçlüsünü, anlamın üç farklı unsuru olarak görür. Ona göre, bu nazariyede kelimenin anlamı, kelimenin kendisi dışındaki işaret ettiği şeydir. O, bu konuda da iki görüş olduğunu söylemektedir. Birincisi, kelimenin anlamı, kelimenin işaret ettiği şeydir. İkincisi ise, kelimenin anlamı, konuşma/ifade ile anlamın işaret ettiği şey arasındaki ilişkiden ibarettir. Birinci görüş, üçgenin iki tarafını (gösterge ve işaret edilen/gösterilen) oluştururken, ikinci görüş ise, üçgenin üç tarafını da oluşturmaktadır. Yani gösterilene/işaret edilene/dış varlıktaki şeye ulaşmak için ilk basamak olan düşünce yolundan geçmektedir. İşaret edilen şey somut (masa gibi) bir varlık olduğu gibi soyut (cesaret gibi) bir varlığı da gösterebilir. Hatta işaret edilen şey, tam belirli de olmayabilir. Örneğin, kalem sözcüğü belirli bir kalemi göstermez. Çünkü kalem sözcüğü tüm kalem

<sup>53</sup> Ömer, *İlmü'd-delâle*, 15, 16.

<sup>54</sup> Ömer, *İlmü'd-delâle*, 36-40.

çeşitlerini de işaret edebilir. Bu nazariyeye, dil kapsamı dışında dil olgusunu incelemektedir şeklinde tenkit yöneltenler de olmuştur.<sup>55</sup>

*e. Tasavvur nazariyesi:* Yazar, Bu nazariyenin bir sözcüğün anlamının belirlenmesi için konuşanın ve dinleyenin aklındaki düşüncelere yoğunlaştığını aktarmıştır. Buradaki sözcüğün anlamı, ya düşünce veya zihinde oluşan bir resimdir ya da, düşünce ile gösterge arasındaki ilişkidir. Bu nazariyeyi savunanlar, düşüncelerin tasavvurla/zihinle bağlantılı olduğunu söylemişler. Örneğin, masa dendiğinde konuşan da dinleyen de zihinlerinde masa tasavvuruna sahip olmaktadır. Konuşan da dinleyen de işte bu tasavvur sayesinde iletişim kurabilmektedir.<sup>56</sup> Ahmet Muhtar, işaret ve tasavvur nazariyelerinde Ogden ve Richards'ın görüşlerinden etkilenmiş ve sık sık yer vermiştir.

*f. Davranışçılık nazariyesi:* Bu nazariye, dilin (iletişimdeki) kullanımına yoğunlaşmaktadır. Yazar, bu nazariyenin günümüzde daha az rağbet gördüğünü zikretmektedir. O, bu nazariyenin zihindeki akıl, tasavvur ve düşünce gibi kavramlarda şüphe etmek, iç dünyadaki davranışa değil dışa yansıyan davranışa önem vermek ve irsi olarak değil de eğitim ve çevresel kazanım gibi sonradan edinilmiş davranışa önem vermek gibi birkaç şekilden bahsetmiştir. O, özellikle bu teori konusunda Bloomfield'in görüşlerine yer vermiş ve savunmuştur.<sup>57</sup>

*g. Bağlam nazariyesi:* Yazar, bu nazariyede kelimenin anlamının dildeki kullanımının esas alındığını aktarmaktadır. Yani bir sözcüğün anlamı, ancak cümle içerisindeki diğer sözcüklerin anlamlarıyla birlikte ortaya çıkar. Ona göre, bu sebepten ötürü sözcüğün geldiği bağlamın ve yerinin iyice tahlil edilmesi gerekmektedir. Burada yazar, dilsel bağlam, duygusal bağlam, durumsal bağlam ve kültürel bağlam gibi bağlam türlerinin her birine örnekler vermiştir. O, yer yer Ullmann'ın (ö. 1976) görüşlerini de zikretmiştir.<sup>58</sup>

*h. Anlam alanları nazariyesi:* Ahmet Muhtar, burada bir kelimenin ilişkili olduğu anlamları kapsadığını aktarmıştır. Yani bir kelimenin anlamını bilmek için ilişkili olduğu kelimelerin de anlamlarının bilinmesi gerekmektedir. Ör-

55 Ömer, *İlmu'd-delâle*, 54-56.

56 Ömer, *İlmu'd-delâle*, 58.

57 Ömer, *İlmu'd-delâle*, 59-67.

58 Ömer, *İlmu'd-delâle*, 68-78.

neğin, renk kelimesi, genel bir kavram olup, kırmızı, mavi, sarı, yeşil, beyaz gibi birçok lafzı da içine almaktadır. Yazar, bu nazariyeyi Lyons ve Ullmann'ın görüşlerine yer vererek anlatmıştır. Burada, esas olarak dil müfredatındaki kelimelerin anlam ilişkisi olduğu belirli alanlarına göre gruplandırılması ön plana çıkmaktadır. Ahmet Muhtar, günümüzdeki anlam alanlarına göre yazılmış sözlükleri klasik Arapçadaki konularına göre yazılmış sözlüklere benzetmiş ve çalışma alanlarının aynı olduğunu iddia etmiştir. Çünkü ona göre, her iki çalışma da, kavramları anlam alanlarına göre ayırma işlemini yapmaya çalışmaktadır.<sup>59</sup>

1. *Analitik/tahlil nazariyesi*: Yazar, kelimelerin anlamlarının analiz edilme yöntemini sırasıyla şöyle açıklamıştır:

1. Her bir anlam alanındaki kelimelerin tahlili ve anlamlarıyla olan ilişkisinin açıklanması.

2. Eş adlı kelimelerin anlam çeşitliliğine ve yapısına göre tahlil edilmesi.

3. Bir anlamın tüm yönleriyle (unsurlarıyla/ parçalarıyla) tahlil edilmesi.

Ahmet Muhtar, bu nazariyeyi kendi süzgecinden geçirerek önemine atfen şöyle demiştir; *"Bu nazariyede, kelimenin anlamının, genelden özele doğru yöntemle sırasına göre tüm unsurlarının analiz edilmesidir."* Örneğin, çocuk kelimesi, isim, canlı, insan ve erkek diye anlam belirliliği kazanır. Aynı sözcüğü kız çocuk için kullandığımızda, yine aynı şekilde isim, canlı, insan denir, fakat sonunda erkek yerine kız denerek anlam belirliliğine sahip olmuş olur. O, eserinde bu nazariyeyi geniş bir şekilde ele almış ve Jerrold Katz (ö. 2002) ile Jerry Fodor (ö. 2017)'un görüşlerine sıkça yer vermiştir.<sup>60</sup>

j. *Anlam çokluğu*: Yazar, lafızları anlamları yönünden tek anlamlı kelimeler, eş adlı (iki ve daha fazla anlamı olan) kelimeler ve eş anlamlı (birden çok kelimenin aynı anlamı olan) kelimeler olmak üzere üç kısma ayırmıştır. Özellikle anlam çokluğu sorununu ele almak için eş adlı, zıt anlamlı ve eş anlamlı kelimeler üzerinde durmuştur. O, bu konuda Ullmann'ın görüşlerinden ve ayrıca Ogden ve Richards'dan da yararlandığını dile getirmiştir. Konuya giriş

<sup>59</sup> Ömer, *İlmu'd-delâle*, 79-80, 87, 107, 108.

<sup>60</sup> Ömer, *İlmu'd-delâle*, 114-128.

yaparken eş anlamlı kelimelerin anlam çokluğu kapsamına girip girmediği sorununu ele almıştır. Bu konu iki şekilde değerlendirilmeye çalışılmıştır. Birincisi, eş anlamlı kelimeler, anlam çokluğuna dâhil edilmez. Çünkü zihnimizdeki anlam esastır ve o da tek olup, birkaç kelimenin aynı anlamı vermesi anlam çokluğuna girmez. İkinci değerlendirme ise, anlam ile gösterge arasında ilişki söz konusu olduğundan aynı anlamı veren göstergelerin sayısı fazla olunca anlam çokluğuna dâhil edilir. Ahmet Muhtar, Ullmann'ın da bu son görüşü benimsediğini aktarmıştır.<sup>61</sup>

Ahmet Muhtar, daha sonra sırasıyla eş adlı kelimeler, zıt anlamlı kelimeler ve eş anlamlı kelimeler konularını ele almıştır. O, eş adlı kelimeler konusuna değinmiş ve önce tarihi geçmişinden günümüze kadar olan sürecini anlatmıştır. Ardından zıt anlamlı kelimeler konusuna geçmiş ve tek bir kelimenin iki zıt anlama gelmesinden bahsetmiştir. O, özellikle modern dönemde bu konunun üzerinde pek fazla durulmadığını ifade etmiştir. Zıt anlamlı kelimeleri, kabul edenlerin ve ret edenlerin görüşlerini vermeye çalışmıştır. O, zıt anlamlı kelimelerin kapsamını genişletenlerin ve daraltanların olduğunu da örnekleriyle vermiştir. Fakat kendisinin bu konulardaki görüşünü net bir şekilde açıklamamıştır. Daha sonra Kur'ân-ı Kerimde zıt anlamlı kelimeler konusuna değinmiş ve Ebû Hâtim es-Sicistânî tarafından birkaç ayette (ظ) gibi zıt anlamlı kelimelerin var olduğunu aktarmıştır. Ahmet Muhtar, Kur'ân'da zıt anlamlı kelimelerin varlığını savunmanın zaruri olduğunu da dile getirmiştir. Hatta kendisinin bizzat Kur'ân'daki zıt anlamlı kelimeleri araştırdığını ve onlarcasına rastladığını da belirtmiştir. Ardından klasik dönemde Kur'ân'da zıt anlamlı kelimeler üzerine yapılmış çalışmalardan ve o çalışmalarda tespit edilen zıt anlamlı kelimelerden bahsetmiştir.<sup>62</sup>

Yazar, devamında eş anlamlı kelimeler sorununa değinmiş ve hem klasik hem de modern dönemdeki âlimlerin bu konudaki görüşlerini vermeye çalışmıştır. Yine eş anlamlı kavramını kabul edenlerin ve ret edenlerin görüşlerine de yer vermiştir. Özellikle de modern dönemdeki eş anlamlı kelimeler sorunu üzerinde detaylı bir şekilde durmuştur. O, günümüzde, anlam tarifine bağlı olarak tartışmalar önemli ölçüde arttığını ve bundan dolayı eş anlamlı

<sup>61</sup> Ömer, *İlmu'd-delâle*, 145-146, 191.

<sup>62</sup> Ömer, *İlmu'd-delâle*, 191-203.

kavram, takip edilen anlam tarifi ve türüne göre neredeyse bir diltenden diğere farklılık arz ettiğini aktarmaktadır. Örneğin bu tariflerinden biri de şöyledir; "Cümlelerin gerçek değerini kaybettirmeden bir birinin yerine gelebilecek iki eş anlamlı kavramın bir dilde var olmasıdır." Ardından modern dönemdeki eş anlamlı kavramdan detaylı bir şekilde bahsetmiştir. Hatta tam eş anlam, benzer eş anlam ve yakın eş anlam gibi birçok eş anlam türüne de değinmiştir. Ahmet Muhtar, aynı zaman diliminde ve aynı dilde, cümlelerin tüm bağlamlarında bir birinin yerini tüm anlamlarıyla (temel anlam, ikincil anlam ve kişisel anlam gibi) tutacak eş anlamlı kelimelerin olmadığı görüşündedir. O, eş anlamlı kelimeleri kabul etmekle birlikte yukarıda zikredilen şekilde ve şartlarda bir eş anlamlı kelimelerin olmadığını söylemiş ve örnekler vererek hangi kelimelerin eş anlam olamayacağını da Kur'an'dan deliller getirerek ispat etmeye çalışmıştır.<sup>63</sup>

*k. Anlam değişmesi:* Ahmet Muhtar, anlam değişmesinin kısaca tarihçesine değindikten sonra anlam değişmesinin sebepleri ve anlam değişmesinin şekilleri olmak üzere iki temel sorun üzerinde durmuştur. O, Fransız dilbilimcisi Antoine Meillet (ö. 1936)'in söylediği dilsel, tarihsel ve sosyal olmak üzere üç çeşit anlam değişmesi sebeplerini aktarmıştır. Ahmet Muhtar, buradan yola çıkarak önemli ölçüde anlam değişmesine sebep olabilecek başlıkları aşağıdaki şekilde sıralamıştır:

1. *İhtiyacın ortaya çıkması:* Yazar, dili kullananların büyük çoğunluğunun az kullanılan anlamlı eski lafızların bazılarını ya yeniden kullanmaya çalışmakta ya da, o lafızlara yeni anlamlar yüklemeye çalıştıklarını söylemektedir. O, hocası İbrahim Enis'in bu konudaki görüşlerine de yer vermiştir. İbrahim Enis'in Arapçada (الْمُدْفَعُ، الدَّبَابَةُ، السَّيَّارَةُ، الْفَاعِطَةُ، التَّلَاحُ، التَّسْجِيلُ، الْجُرَايِدُ) gibi yeni anlamlar kazanmış çok sayıda lafızların var olduğunu görüşünü aktarmıştır.

2. *Sosyal ve kültürel gelişme:* Yazar, anlam değişmesine sebep olarak zikrettiği sosyal ve kültürel gelişmenin birkaç yolla olduğunu aktarmaktadır. Birincisi, insan düşüncesinin gelişmesi sonucunda bir kelimenin tedrici olarak objektif anlamdan sübjektif anlama intikal etmesidir. İkincisi, kelimenin kendisi eski anlamı taşıya bile işaret ettiği eşya veya herhangi bir şeyin şekli değişmiş

<sup>63</sup> Ömer, *İlmü'd-delâle*, 215-231.

olmasıdır. Örneğin, gemi kelimesi eskiden beri kullanılsa bile, işaret ettiği gemi eskideki gemiyle aynı şekil ve özelliklere sahip değildir. Üçüncüsü ise, farklı kültürlerle sahip bir grubun kendi kültür ve mesleklerine uygun bir şekilde lafızları kullanma konusunda ittifak etmesidir. Örneğin namaz, hac, zekât, abdest ve teyemmüm gibi dini kavramların yeni anlamlarıyla kullanılmaya başlanması gibi. Yani bu sayede genel kullanımdaki lafızların daha dar anlamdaki alanlar için kullanılmaya başlanmasıdır.

3. *Duyusal ve psikolojik durum*: Yazar, burada bazı eski kelimelerin anlamının yanlış ve kötü kabul edilmesi dolayısıyla daha yumuşak anlamlara kayması şeklinde açıklamaktadır.

4. *Dilsel bozulma*: Buradaki anlam değişmesi ise, anlam kapalılığı, karışıklık ve iyi anlaşılama gibi durumlardan ötürü dilde bozulma meydana gelmekte ve böylece bu kelimeler mecaz yoluyla yakın anlamlarında veya benzer anlamalarında kullanılmaya başlamasıdır. Yani kullanılan bir kelimenin yerine ona yakın veya benzer anlamdaki başka bir kelimenin kullanılmaya başlanması gibi.

5. *Mecâzî anlama geçiş*: Burada ise, bir kelimenin asli manasından zamanla mecâzî anlama geçmesidir. Bir müddet iki anlamı da taşısa zamanla tamamen mecâzî anlamda kullanılmaya devam etmektedir.

6. *Yenilik*: Buradaki anlam değişmesi ise, ya edebiyatçı veya şair gibi sanat ehlinin zihnindeki kelimenin anlamını açıklamak için yeni anlam katması, ya da dil akademisi veya bilim temsilcileri tarafından belirli bir düşünce için kullandıkları kavramlar veya eski kelimeleri icat ettikleri yeni anlamlarıyla kullanmaları şeklinde gerçekleşmektedir.<sup>64</sup>

Ahmet Muhtar, anlam değişmesinin sebeplerini anlattıktan sonra esas uygulama alanı olan anlam değişmesinin şekillerinden bahsetmeyi uygun görmüştür. O, anlam değişmesinin birçok şekli olduğunu zikretmiş ve genel olarak öne çıkan anlam değişmesi şekillerinden bazılarını şöyle sıralamıştır:

1. *Anlam genişlemesi*: Yazar, buradaki anlam değişmesinin bir kelimenin alanının genişlemesi veya bir kelimenin işaret ettiği anlam sayısının artması

---

<sup>64</sup> Ömer, *İlmu'd-delâle*, 235-242.



şeklinde gerçekleştiğini aktarmıştır. O, hocası İbrahim Enis'in her ne kadar bu işleme anlam genellemesi dese bile, anlam genişlemesi kavramını kullanmayı uygun görmüştür. Örneğin, resim çizilmiş bir tabloya (صورة) kelimesi kullanılırken, şimdi ise tüm fotoğraf türleri için kullanılmaktadır.

2. *Anlam daralması*: Ahmet Muhtar, buradaki anlam değişmesi için hocasının kullandığı anlamın tahsisi kavramına karşılık olarak anlam daralması kavramını kullanmayı tercih etmiştir. Bu işlem ise, herhangi bir kelimenin anlamının daraltılması veya genel manadan özel ve kısa manaya indirgenmesi şeklinde olmaktadır. Örneğin, (حرامی) kelimesi gerçekte haram genel anlamında iken, sonraları hırsızlar için dar anlamda kullanılmaya başlanmıştır.

3. *Anlam geçişi/aktarması*: Buradaki anlam değişmesi, iki eşit düzeyde anlamı olan kelimelerden birinin kullanılmasıdır. Örneğin, (تَدْبِي) "göğüs" kelimesinin yerine aynı anlamdaki (صَدْر) kelimesinin kullanılması gibi. Bunun gibi (الأَصْمُ) "sağır" kelimesinin yerine (أَعْمَى الْأُدُنَيْنِ) "iki kulağı kör" anlamındaki kelimenin kullanılması da buna örnek olarak gösterilebilir.<sup>65</sup>

1. *Tercümedeki anlam sorunları*: Ahmet Muhtar Ömer, kitabının son başlığında tercümede ortaya çıkan anlam sorunlarına değinmeyi ihmal etmemiştir. Ona göre, buradaki en temel sorun, bir dili tercüme ederken bir kelimenin tam karşılığını karşı dilden bulmaya çalışmaktır. Hâlbuki iki dilin sosyal-kültürel durumu, mecazları ve kullanım alanları farklı olabilmektedir. Bu sebeple birbir kelimenin aynısını bulup tercüme etmek yanlıştır ve mümkün değildir. Aristo ise, bir dili tercüme ederken karşı dildeki ona denk gelen bir kelimeyi bulmanın mümkün olduğunu söylemiştir. Yani aynısı olmasa da onun yerini tutabilecek eş anlamlı kelime kullanılabilir. Bu konuda modern dönem dilcileri Aristo'nun görüşünden farklı düşünmektedir. Yazar, tercümedeki temel anlam sorunlarından önemli gördüklerini aşağıdaki şekilde sıralayarak anlatmıştır:

1. *İki dildeki eş anlamlı görünen iki kelimenin anlam alanlarının farklı olması*: Burada, bir dildeki kelimenin anlamının karşı dildeki kelimenin anlamından

<sup>65</sup> Ömer, *İlmu'd-delâle*, 243-249.

daha geniş olması veya karşı dildeki kelimenin sadece tek anlama sahip olmasıdır.

2. *İki dildeki eş anlamlı görünen iki kelimenin kullanım alanlarının ve bağlamlarının farklı olması:* Örneğin, (فقر) kelimesi, gerçek anlamda muhtaç olarak kullanıldığı gibi birçok anlam ve bağlamda da kullanılabilir. Burada önemli olan iki dilde de bir kelimenin bağlamdaki kullanım durumunu göz ardı etmemektir.

3. *Mecâzî kullanım alanları:* İki dildeki eş anlamlı iki kelimenin mecâzî kullanım alanları farklı olduğundan tercümeyle bunu yansıtmak yanlış olabilir. Örneğin, İngilizcedeki (soup) “çorba” kelimesinin Arapçadaki karşılığı (الحساء) kelimesidir. Fakat İngilizcede ayrıca bu kelimenin mecâzî olarak “zor duruma veya sıkıntıya düşmek” anlamı da bulunmaktadır.

4. *Kelimelerin sınıflandırmalarının farklı olması:* İngilizcedeki sıcaklık ve renklerin sınıflandırılması Arapçadaki ile aynı olmaması gibi. Örneğin, İngilizcede (cool) veya (frigid) serin/soğuk anlamlarındaki kelimelerin Arapçadaki karşılığını (البارد) ve (القاتر) kelimeleri olarak verdiğimiz takdirde tam olarak karşılıklı olur muyuz? İngilizcedeki cool ve frigid kelimeleri tam olarak eş anlamlı mıdır? Bunun gibi kelimelerin önce sınıflandırmalarını (anlam alanlarını) bilmek gerekir.

5. *İfadenin nezaketle ve incelikle tercüme edilmesi:* Daha önce de değinildiği gibi, burada bir dildeki bir kelimenin söylenmesinin uygun olmayışıdır. Örneğin, Arapçada (حبلی) kelimesi hamile demek olup edebi dilde neredeyse hiç kullanılmamaktadır. Onun yerine (حامل) kelimesinin kullanımı daha çok tercih edilmektedir. Bu dilin karşılığı olarak İngilizcede de aynı şekilde (pregnant) kelimesi bulunmasına rağmen edebi dilde hiç kullanılmaz. Onun yerine (expectant mother) kelimesi kullanılır.

6. *Çağrıştırma/anımsatma ve ses:* Yazar, bu konudaki anlam sorununun iki sebepten dolayı geleneksel sözlüklerle çözülemeyeceğini ifade etmektedir. Birincisi, herhangi bir şeyin sesi ile çağrıştırdığı kelimedir. Örneğin, İngilizcede splash/fıırtı sesi, clang/çınlama sesi, tinkle/çınlama veya tınlama sesi, crash/gürültü, crack/çatlama sesi gibi kelimeler kullanılmaktadır. Arapçada

ise, صليل/şıkırtı, قرح/vurma sesi, أزيز/cızırtı, صهيل/kişneme gibi kelimeler kullanılmaktadır. İkincisi ise, sözlüklerde geçen temel anlamın esas alınmasıdır. Yani tercüme esnasında bir kelimenin izâfi anlamı, çağrıştırmacı/anımsatıcı anlamı, üslupsal anlamı ve kişisel anlamı ihmal edilebilir veya hangi anlamda olduğu kesin bir şekilde belirlenmesi zorlaşmaktadır.

7. İki dildeki kültürel aşinalıkların farklı olması: Burada, iki dildeki kültürel aşinalıkların dildeki kelimelere de yansımalarıdır. Örneğin, İngilizcedeki (*Wife*) "eş" anlamındaki kelimenin modern Arapça karşılığı tek bir kelime ile tercüme edilemez. Eğer konuşan kişi kendi eşinden bahsediyor ise (مَرَأِي، زَوْجِي، الْمَرَأَةُ، ) (المدام) gibi birçok kelime ile ifade edilmektedir. Eğer konuşan başkasından bahsediyor ise, (... حرمه، زوجته، عقيلته، ) gibi birçok kelime ile karşılanabilmektedir.<sup>66</sup>

#### 4.2. Eserin Modern Arap Anlambilim Çalışmalarına Katkısı

Ahmet Muhtar Ömer'in "İlmu'd-delâle" adlı kitabını inceleyip, içindeki anlambilimle ilgili önemli bilgi ve görüşlere yer verdikten sonra çağdaş çalışmalara olan etki veya katkısından bahsetmek, eserin anlambilim alanındaki yerini göstermesi açısından önem arz etmektedir. Son zamanlarda Arap dünyasında, anlambilim anlamına gelen *İlmu'd-delâle* veya buna benzer farklı isimlerde çok sayıda kitap kaleme alınmıştır. Araştırmamız sonucunda bu eserlerden bazılarının Ahmet Muhtar'ın eserinden ve görüşlerinden sıkça yararlandıklarına şahit olduk. Temel konumuzdan fazla uzaklaşmamak adına eserden yapılan alıntı veya yorumların konusuna veya bilgisine değinmeden, yararlanan kişi ve eserini vermekle yetineceğiz. Ahmet Muhtar'ın "İlmu'd-Delâle" adlı kitabından yararlanan eserleri aşağıdaki şekilde verebiliriz:

- Abdülkerim Muhammed Hasan Cebel: *Fî ilmi'd-delâle*, (Mısır 1997), 85, 105, 106, 118, 233, 240...

- Abdulvâhid Hasan eş-Şeyh: *el-Alâkâtu'd-delâliyye*, (İskenderiye 1999), 7, 8, 9, 13, 16, 21, 22, 24, 25, 29, 39, 41, 46...

- Menkûr Abdulcelîl: *İlmu'd-delâle usûluhû ve mebâhisuhû fi't-turâsi'l-Arabî*, (Dimâşk 2001), 14, 57, 64, 71, 187...

<sup>66</sup> Ömer, *İlmu'd-delâle*, 251-268.

- Matharî Safiyye: *ed-Delâletü'l-ihâiyye fi's-sîğati'l-ifrâdiyye*, (Dimaşk 2003), 13, 14, 31, 33, 34, 35, 37, 38, 42...

- Abdülkâdir Sellâmî: *İlmu'd-delâle fi'l-mu'cemi'l-Arabî*, (Umman 2007), 62, 103.

- Muhammed Basal, Fâtin Mahcâzî, Zeydâ Ğafar, "İlmu'd-delâle beyne'l-Arab ve'l-Ğarbiyyîne", *Tişrin Üniversitesi İlmî İnceleme ve Araştırmalar Dergisi* 23/16, (2001), 153.

- 'Alyân b. Muhammed el-Hâzimî: "İlmu'd-delâle inde'l-Arab", *Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi Şeriat İlimleri ve Arap Dili ve Edebiyatları Dergisi* 15/27, (Hicrî 1434), 707, 708.

### Sonuç

Çalışmada ele alınan konular, genel olarak anlambilimin özel olarak ise Arap anlambiliminin 19. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren bir bilim dalı olduğu görülmüştür. Fransız dilbilimcisi Michel Bréal, anlamla ilgili çalışmalarıyla anlambilimin bir bilim dalı olarak ortaya çıkmasına öncülük etmiştir. Anlambilim, dilbilim alanında dilin lafızlarındaki anlam ilişkisine yoğunlaştığı ve felsefe, mantık ve psikoloji gibi birçok bilim dalıyla da yakından ilişkili olduğu belirlenmiştir. Anlambilimin tarifi konusunda farklı yorumlar olmasıyla beraber genel olarak "anlamı inceleyen bilim dalı" şeklinde tarifi yapılmıştır. Anlam çalışması çok eskiden beri ele alınan ve üzerinde tartışmalar yapılan bir konudur. Eski Yunan ve Hint filozofları lafız-anlam ilişkisi üzerinde görüşler belirtmişlerdir. Çalışmanın temel konularından biri olan Arap dünyasındaki anlambilim çalışmaları da oldukça eskiye dayanmaktadır. Arap anlambilimi adı altında değerlendirilebilecek birçok konu, İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren Halil b. Ahmed ve Câhız gibi klasik dönem dil bilginleri tarafından dilbilim kapsamında yazılmış eserlerde incelemeye tabi tutulmuştur.

Modern dönemde ise, Arap dünyasında anlambilimle ilgili çalışmaların sayısı artmaya başlamıştır. Bu çalışmalar, doğrudan anlambilim konularını incelemeye yönelik yazılmış eserlerdir. Bu eserlerden birisi de, çalışmanın temel konusunu oluşturan Ahmet Muhtar Ömer'in "İlmu'd-delâle" adıyla kaleme aldığı anlambilim kitabıdır. Ahmet Muhtar, çağdaş Arap dünyasında dilbilimin alanına giren birçok önemli ve güncel konularda çalışmalar üreten

dilbilimcilerden biridir. Onun ilmi kişiliğine baktığımızda, Arapça çalışmalarında sadece kendi memleketiyle yetinmeyip birçok Arap ülkesinde de eserler kaleme almış ve dilbilim alanında çok sayıda dilci yetiştirmeye gayret etmiştir. Özellikle anlambilimle ilgili zikri geçen eseri ile modern anlambilim konularını Arap dünyasına tanıtmaya ve canlandırmaya sebep olmuştur. Ahmet Muhtar'ın ele almış olduğu anlambilim kitabı, içerdiği konuları ve tartışmaları bakımından oldukça önemli bir eserdir. Yazar, eserinde genel olarak anlambilimin, tarifi, konusu ve konularıyla ilgili bilgiler vermiş ve güncel tartışmalara da değinmiştir. O, anlambilimin diğer ilim dallarıyla olan ilişkisini de örnekleriyle birlikte ele almıştır.

Ahmet Muhtar'ın eserindeki anlambilimle ilgili konuları incelerken, Bloomfield, Ullmann, Ogden ve Richards gibi Batı asıllı filozof ve dilbilimcilerin görüşlerine sıkça yer verdiği ve hatta etkilendiği gözlemlenmiştir. O, anlambilimin öne çıkan nazariyelerini incelemiştir. Yazar eserindeki konuları açıklarken kendi görüşlerine de yer vermiştir. Anlam değişmesinin sebepleri ve şekillerini Arapçadaki örnekleriyle anlatmaya çalışmıştır. Özellikle zıt anlam, eş anlam ve eş adlılık/eş seslilik gibi konular üzerinde durmuş ve detaylı bir şekilde anlatmaya çalışmıştır. Örneğin, bir dili başka bir dile tercüme ederken, bir kelimenin yerini tam anlamıyla tutacak eş anlamlı bir kelimenin olmadığını savunmuştur. Yine zıt anlamın günümüzde sıcak/soğuk, küçük/büyük şeklinde anlaşıldığı gibi değil, bir kelimenin iki zıt anlamı içerdiği şeklinde olduğunu belirtmiştir. Onun bu eserinin, aynı zamanda çağdaş Arap anlambilim çalışmalarına da kaynaklık ettiği görülmektedir. Kısaca, "İlmu'd-delâle" kitabının muhtevası ve ele alınan konuları, Arap anlambilim alanındaki temel ve güncel tartışmaların neredeyse tamamının incelenmesi, eserin modern Arap dünyasındaki yerini açıkça ortaya koymakla birlikte, kitabın yazarı Ahmet Muhtar Ömer'in anlambilimle ilgili konulara olan hâkimiyetini de gözler önüne serdiğini rahatlıkla ifade edebiliriz.

### Kaynakça

- Abdulcelîl, Menkûr. *İlmu'd-delâle - usûluhu ve mebâhisuhu fi't-turâsi'l-Arabî*. Dimâşk: İttihâdu Kuttâbî'l-Arab, 2001.
- Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1990.

- Aksan, Doğan. *Anlambilim (Anlambilim Konuları ve Türkçe Anlambilimi)*. Ankara: Engin Yayınevi, 2006.
- el-Aktaş, Sâlim Halil Abdu'l-Hâdî. *Cuhûdu Ahmet Muhtar Ömer el-Luğaviyye*. Ürdün: el-Câmiatu'l-Ürdüniyye, Kulliyetu'd-Dirâsâti'l-Ulyâ, 2007.
- el-Aktaş, Sâlim Halil Abdu'l-Hâdî. "Menheciyyetü Duktür Ahmet Muhtar Ömer fî Tashihi Lugati'l-İ'lâmiyyîne ve'l-Müsakkafîne". *Dirâsâtü'l-ulûmu'l-insâniyyeti ve'l-ictimâiyye* 43/3, (2016), 1535-1547.
- Asutay, Muhammed Mücahit. *Arap Anlambilimi ve Arap Anlambiliminin el-Hasâis'teki Temelleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Bloomfield, Leonard. *Language*. Londra: University Books, 1970.
- Cevizci, Ahmet. "John Lock", *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Ekin Yayınları, 1996.
- ed-Dâye, Fâyiz. *İlmu'd-delâleti'l-Arabiyyu: en-nazariyye ve't-tatbîk*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir, 1996.
- Doğanay, Ramazan. *Peygamber Yurdunun Misafirleri ve Hadis*. Bursâ: Emin Yayınları, 2022.
- Ekinci, İsmail. *Güncel Dil ve Edebiyat Araştırmaları, Bölüm Adı: (Üç Cümel ve Arap Dilindeki Yeri)*, İstanbul: Akademisyen Yayınevi, 2020.
- Ekinci, İsmail. *Kitâbu'l-Cumeli fi'n-Nahv ve Netâicu'l-Fikeri fi'n-Nahv Karşılaştırmalı Bir İnceleme*. *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (40), 319-331.
- Enîs, İbrahim. *Delâletü'l-elfâz*. Kahire: Mektebetü'l-Anglo el-Mısriyye, 1993.
- el-Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ et-Türkî. *İhsâ'ul-ulûm*. Beyrut: Merkezu'l-İnmâ el-Kavmî, 1991.
- Hazar, Mehmet. "Türkiye Türkçesindeki Anlambilimi Bibliyografyası". *Türk Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi* 2/1, (2013), 137-173.
- Kafes, Mahmut. "İbn Faris'in es-Sâhibi fî Fıkhı'l-Luga ve Seâlibî'nin Fıkhı'l-Luga ve Sırru'l-Arabiyye Adlı Eserlerinin İçerik ve Metod Yönünden

Karşılaştırılması". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Mecmuası* 12, (2008), 71-94.

Lyons, John. *Kuramsal Dilbilime Giriş*. Türkçesi: Ahmet Kocaman, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1983.

el-Mahzencî, Seyyid Ahmed. *İbrahim Enis: hayâtuhû ve a'mâluhû*. Kahire: el-Meclisu'l-A'lâ li's-Sekâfe, 2002.

Ömer, Ahmed Muhtâr. *İlmu'd-delâle*. Kahire: Âlemu'l-Kutub, 1998.

es-Sağîr, Muhammed Hüseyin. *Tatavvuru'l-bahsi'd-delâlî*. Beyrut: Dâru'l-Muerrihi'l-Arabî, 1999.

es-Sa'rân, Mahmûd. *İlmul-luğa: mukaddime lil-kâri'il-Arabî*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1999.

Seber, Abdulkерim. "Semantik-Delalet Kavramlarının Mukayesesi ve Anlambilim Kavramının Muhtevasının Tespiti". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2, (2013), 97-130.

es-Serî Abdulazîz - el-Hekvâtî Mâcid. *Âşıku'l-luğati'l-'Arabiyye*. Kuveyt: Müessesetu Câizeti Abdilazîz Suûd el-Bâbtîn li'l-İbdâi's-Şi'riyyi, 2004.

Teyfur, Mansur. *Ebû Hâtim er-Râzî ve Kitâbu'z-Zîne Adlı Eserinin Arap Anlambilimindeki Yeri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.

Tuleymât, Gâzî Muhtâr. *Fî 'ilmi'l-luğa*. Dimaşk: Dâru Talas, 2000.

Uysal, Halil. *Ahmet Muhtar Ömer'in Arap Sözlükbilimindeki Yeri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

Uzun, Taceddin. "el-Câhız ve İlmu'l-Luğadaki (Dilbilimdeki) Yeri". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10, (2000), 89-118.

علة الاحتياج عند متقدمي المتكلمين ومسألة بقاء الأعراض: دراسة تحليلية نقدية للتقرير المشهور عند المتأخرين

İletü'l-iẖtiyâc<sup>i</sup> inde mütekaddimî'l-mütekellimîn<sup>e</sup> ve meselet<sup>ü</sup> bakâi'l-A'râz<sup>i</sup>: Dirâset<sup>ün</sup>

Tahlilüyyet<sup>ün</sup> Nakdiyyet<sup>ün</sup> li't-Takrîri'l-Meşhûri<sup>i</sup> inde'l-Müteahhirîn<sup>e</sup>

Mütekaddimîn Kelâmcılarda İhtiyaç İleti ve Arazların Bekâsı Problemi: Müteahhirîn

Dönemdeki Meşhur Anlatının Eleştirel Bir Analizi

The Cause of Dependence in Classical Kalam and the Persistence of Accidents: A Critical

Analysis of the Post-Classical Account

### **Abdurrahman Ali MİHİRİĞ**

Doktora Öğrencisi, Münih Ludwig Maximilian Üniversitesi Felsefe,  
Felsefi Bilim ve Din Bilimleri Fakültesi.

Doctoral Candidate, Ludwig Maximilian University of Munich, Faculty of Philosophy,  
Philosophy of Science, and Study of Religion.

a.mihirig@campus.lmu.de

**ORCID:** 0000-0002-7892-4719

**DOI:** 10.47424/tasavvur.1166678

### **Makale Bilgisi | Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Date Received:** 25 Ağustos / August 2022

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 02 Kasım / November 2022

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2022

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atıf / Citation:** Mihirig, Abdurrahman Ali. "İletü'l-iẖtiyâci inde mütekaddimî'l-mütekellimîne ve meseletü bakâi'l-A'râzi: Dirâsetün Tahlilüyyetün Nakdiyyetün li't-Takrîri'l-Meşhûri inde'l-Müteahhirîne". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8 / 2 (Aralık 2022): 1225-1273.

<https://doi.org/10.47424/10.47424/tasavvur.1166678>

**İntihal:** Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

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

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

CC BY-NC 4.0





## ملخص

اشتهر القول عند المتأخرين بأن المتقدمين من المتكلمين أثبتوا أن علة حاجة الأثر إلى المؤثر هو الحدوث، أو الحدوث والإمكان، أو الإمكان بشرط الحدوث. ثم فسّر بعض المتأخرين، على رأسهم السيد الشريف الجرجاني، أن مذهب الشيخ الأشعري ومتبعيه في عدم بقاء الأعراض مبني على كون علة الحاجة هي الحدوث. وذلك لأن القول بالحدوث يلزم منه استغناء العالم عن الصانع بعد حدوثه، فبحثوا عما يدفعوا ذلك اللزوم بأن الأعراض لا تبقى، ولما كان بقاء الجواهر محتاجة إلى الأعراض، والأعراض لا تبقى زمانين، بقيت الجواهر محتاجة إلى الصانع بعد حدوثها. فيعمد هذا البحث إلى النظر في هذا التحليل لمذهب الشيخ الأشعري وأئمة مدرسته. ويظهر من الرجوع إلى نصوص الأشاعرة المتقدمين، والمعتزلة البصريين، وكذلك نصوص ابن سينا، أن الأشاعرة لم يبنوا مذهبهم في عدم بقاء الأعراض على دفع ذلك اللزوم. بل لم يقولوا بأن علة الحاجة هي الحدوث أصلاً، بل قالوا إنه الجواز والإمكان. وأما المعتزلة، فقد صرّحوا بأنه الحدوث، وذلك مبني على مذهبهم في ثبوت المعدوم. فلما كانت الذوات ثابتة في العدم، لم تحتاج إلى الفاعل؛ وكل ما يثبت لها بعد الحدوث فهو مقتضى ذات الشيء؛ فلم يكن محتاجاً إلى الفاعل إلا في الحدوث والخروج من العدم إلى الوجود. بل صرّحوا أيضاً أن الأثر لا يحتاج إلى الصانع بعد الحدوث أيضاً، وبنوا ذلك بالقياس إلى البناء والبيت. فشّنع عليهم الأشاعرة المتقدمون، وكذلك ابن سينا في الإشارات والتنبيهات، والنجاة، والشفاء، وغيرها من كتبه. فذلك البعض من المتأخرين عمموا القول بأن الحدوث علة للحاجة، ثم فسروا كلام الأشعري في عدم بقاء الأعراض وفقاً لذلك. والحق أن مذهب مبني على الإمكان، وذلك لأن الجوهر جائزاً بقاءه وجائزاً عدمه، فيفتقر إلى مرجح في الزمان الثاني، وذلك الترجيح يجب أن يكون أمراً زائداً على نفس الذات، وإلا لزم تحصيل الحاصل، وذلك الزائد يجب أن يكون عرضاً، ولما استحال قيام العرض بالعرض، لم يجوز أن يبقى العرض لعدم القابلية، وجاز أن يبقى الجوهر، لاحتماله الأعراض.

**كلمات مفتاحية:** علة الحاجة، الإمكان، الحدوث، الأشاعرة المتقدمون، المعتزلة، بقاء الأعراض.

## Öz

Erken dönem kelâmcıların mümkünün faile ihtiyacının illet yönünün ya hudûs, ya hudûs ve imkân, ya da hudûs ile şartlı imkân olduğunu ispat ettik-

lerine dair müteahhirîn dönem kelâmcıları arasında yaygın bir iddia söz konusudur. Seyyid Şerif Cürçânî'nin başını çektiği bazı geç dönem düşünürler, İmam Eş'ârî ve ona tabi olanların arazların bekasının yokluğu iddiasını illetin ihtiyaç yönünün hudûs oluşu üzerine inşa ettiğini iddia etmişlerdir. Çünkü hudûs iddiası, âlemin hâdis olduktan sonra yaratıcıya ihtiyaç duymamasını gerektirmekte, ve İmam Eş'ârî ile takipçileri bu sonuçtan kaçınmak için arazların bakî olamayacağını iddia etmektedirler. Çünkü cevherler bekâsında arazlara muhtaç ve arazlar iki zamanda aynı kalmadığı için, geriye sadece cevherlerin hâdis olduktan sonra yaratıcıya muhtaç olması kalmaktadır. Bu makale, söz konusu iddiayı İmam Eş'ârî ve bu okula mensup âlimlerden hareketle ele almayı amaçlamaktadır. Klasik Eş'ârî düşünürlerin aslî kaynakları Basra Mu'tezilesi ve İbn Sînâ'nın metinleriyle birlikte ele alındığında, Eş'ârîlerin söz konusu gerekliliği ortadan kaldırmayı arazların bekâsı üzerine inşa etmedikleri açığa çıkmaktadır. Aksine aslında onlar illetin ihtiyaç yönünün hudûs değil cevâz ve imkân olduğunu iddia etmektedirler. Mu'tezile ise bunun hudûs olduğunu iddia ederek, bunu ma'dûmun sabit olması üzerine inşa etmiştir. Çünkü zâtlar ademde sabit olduğunda faile ihtiyaç duymaz ve hâdis olduktan sonra onlara gereken her şey, şeyin zatından kaynaklanmaktadır. Bu şeyler hudûsta faile sadece yokluktan varlığa çıkma noktasında muhtaçtır. Yine onlar eserin hudûstan sonra da yaratıcıya ihtiyaç duymadığını ortaya koyup, bunu inşaat ustası ve bina örneği ile açıklamışlardır. Nitekim klasik Eş'ârîler onları bundan dolayı eleştirmiş, ve yine İbn Sînâ da *İşârât ve't-tenbîhât, en-Necât, eş-Şifâ* ve diğer eserlerinde onları eleştirmiştir. Böylece geç dönem âlimlerden bazıları illetin ihtiyaç yönünün hudûs olduğunu genellemiş ve sonra Eş'ârî'nin de arazların bekasının yokluğunu buna mutabık olduğu şeklinde yorumlamışlardır. Hakikat şu ki, Eş'ârî'nin mezhebi imkân üzerine inşa edilmiştir. Çünkü cevher bekâsı ve ademi mümkündür ve ikinci bir zamanda bir müreccihe ihtiyaç duyar. Bu tercihin de zatın kendisinin üzerine zaid olması gerekir. Aksi takdirde tahsil-i hasıl olmuş olur. Dolayısıyla bu zait olan şeyin araz olması gerekir. Arazın da araz ile kaim olması imkânsız olduğuna göre, araz kaim olmayı gerektiren yetkinliğe sahip olmadığından bâkî kalamaz. Böylece cevherin arazları kabil olabilmesinden dolayı bâkî olması mümkün olmuş olur.

**Anahtar kelimeler:** İhtiyaç illeti, imkân, hudûs, arazların bekası, Eş'ârîler, Mutezile.

### Abstract

It was widely believed among post-classical thinkers that the classical Mutakallimûn held that the cause of dependence of an effect on a cause was its origination, or a combination of origination and contingency, or its contingency on condition of its origination. Some post-classical thinkers, led by al-Sayyid al-Sharif al-Jurjânî, went further by interpreting Abu'l-Hasan al-Ash'arî's denial of the persistence of accidents was a consequence of his view that origination was the cause of dependence. This is because the origination view entailed that the world was no longer in need of the Creator after its origination, and thus, him and his followers sought to deflect this consequence by holding that accidents do not persist, and since the persistence of substances was dependent on those accidents, and accidents do not persist more than one moment, those substances remained in need of the Creator for those accidents after their origination. This article seeks to investigate this analysis of the Shaykh al-Ash'arî's view, alongside the leading scholars of his school. After examining the original sources of classical Ash'arî thinkers, along with the Başran Mu'tazila, and the texts of Ibn Sina, it becomes clear that the Ash'arîs did not hold that accidents did not persist in order to deflect that purported consequence. Indeed, it becomes clear that they did not hold that origination was the cause of dependence, but rather, that it was contingency. As for the Mu'tazila, they are explicit that the cause of dependence is origination, and that is based on their view on the reality of the nonexistent. Since essences are real in their state of nonexistence, they are not in need of a cause; and everything that obtains for those essences after they come into exist are entailments of that essence; thus, they only stand in need of a cause in their origination, that is, going from nonexistence into existence. Indeed, they are also explicit that effects do not need the Creator after their origination, and they clarified this through a comparison with a builder and a building. Indeed, the classical Ash'arîs criticized them for this, just as Ibn Sina did in the *Ishârât wa'l-tanbîhât*, *al-Najât*, and *al-Shifâ*. Thus, those post-classical scholars generalized the statement that origination is the cause of dependence to all classical mutakallimûn, and then they interpreted Ash'arî's motivation behind

the denial of the persistence of accidents in accordance with that. The truth, however, is that his view on accidents is based on contingency, and that is because a substance is possible of persistence and possible of non-persistence, and therefore, it stands in need of cause to determine its state in the subsequent moment. That determination must entail something additional to the substance itself, otherwise, the effect is redundant. That additional property must be an accident, and since it is impossible for an accident to subsist in an accident, it is not possible for an accident to persist, because it is not receptive to the property which entails persistence; meanwhile, it is possible for substances, because they can sustain accidents.

**Keywords:** Cause of dependence, contingency, possibility, origination, classical Ash'arī kalam, Mu'tazilism.

### تمهيد

لقد اشتهر بين العلماء وطلبة العلم الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة في مسألة علة حاجة الأثر إلى المؤثر، أو المحدث إلى المحدث، أو الممكن إلى العلة، أو الفعل إلى الفاعل، على اختلاف عباراتهم وسباق كلامهم. واشتهر كذلك أن مذهب المتكلمين هو أن علة الحاجة: الحدوث، أو الحدوث والإمكان، أو الإمكان بشرط الحدوث - خلاف فيما بينهم - والأول هو الأشهر عنهم والمنسوب إليهم غالباً؛ وأن المشهور عند الفلاسفة والمتأخرين ("المحققين") من المتكلمين فهو: الإمكان. ثم فرّعوا على ذلك مذهب الشيخ الأشعري في عدم بقاء الأعراض، وقالوا: إنما تكلف هذا القول - مع ما فيه من مصادمة الحس<sup>1</sup> - ليدفع

<sup>1</sup> مثلاً، قال في حاشية شرح العقائد: "وأما البقاء فليس أمراً موجوداً في الخارج زائداً حالاً فيها كحللول السواد في الجسم، بل هو أمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة وجودها إلى الزمان الثاني، حتى لا يلزم القول بتجدد الأعراض في كل آن الذي هو مصادم لمشاهدة الحس" انظر عبد الحكيم السيالكوتي، حاشية شرح العقائد (القاهرة: مطبعة كردستان العلمية، 1329هـ)، 2: 231. وقال العلامة محمد حسنين مخلوف في حاشية السجاعي: "(قوله لأنهم قالوا السبب الخ) أي، وإنما ذهبوا إلى هذا القول مع أنه مصادم للمشاهدة ومكابرة في المحسوس، لأنهم قالوا الخ." أي ذهبوا - الأشعري وأتباعه - إلى عدم بقاء الأعراض، لأنهم قالوا أن السبب الخوج إلى المؤثر هو الحدوث، فلزمهم استغناء العالم حال بقائه. انظر: محمد حسنين مخلوف، الحاشية الثانية على الجواهر المنتظمات في عقود المقولات للشيخ أحمد السجاعي، (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1391\1971)، 20-21. وكلامه مستفاد مما قاله الشيخ حسن العطار في حاشيته على السجاعي، انظر: حسن العطار، الحاشية الكبرى على شرح السجاعي، (القاهرة: المطبعة الخيرية، 1913م)،

بذلك شناعة استغناء العالم عن الصانع تعالى بعد حدوثه. وقد قرّر الخلاف على هذا النحو المخالف والموافق في أغلب الكتب الكلامية والحكمية لا سيما عند المتأخرين. وفي هذا البحث أريد أن أشير إلى بعض وجوه الضعف في تقرير هذا الخلاف وما يبنى عليه من مسألة عرضية البقاء، وعدم بقاء الأعراض عند الشيخ الأشعري وأتباعه، وما يتصل بذلك. فالصحيح كما سببتين أن الشيخ الأشعري يقول بأن علة الحاجة هي الإمكان لا الحدوث، وأن القول بعدم بقاء الأعراض متفرع على ذلك، عكس ما اشتهر عنه. والحق أن الذين قالوا بالحدوث إنما هم معتزلة البصرة، بناء على القول بثبوت المعدوم، فإن صفات الممكن ثابتة لذاتها في العدم، فلا يبقى للفاعل شيء يؤثر فيه إلا الوجود بعد العدم وهو عين الحدوث. فالظاهر أن ذلك الإلزام المذكور إنما يتوجه على المعتزلة، بل هم يلتزمون ولا شيء فيه أصلاً على مذهبهم، ثم عُفِل عن هذا ونسب إلى جميع المتكلمين، ثم فسروا مذهب الأشعري بناء عليه.

إن غرض هذا البحث هو نقض التقرير المشهور عن علة الحاجة وما فرّعوا عليه من مسألة بقاء الأعراض. وهذا التقرير يتضمن أمرين: (1) أن علة الحاجة عند الشيخ الأشعري وأتباعه إنما هو الحدوث، و(2) أن عدم بقاء الأعراض يتفرع على الأول، دفعاً للاستغناء اللازم للقول بالحدوث. فنظراً لهذا، ركزت في هذا البحث على بيان أن مذهب الشيخ وأتباعه إنما هو الإمكان أو الجواز على حد تعبيرهم، وليس هو الحدوث؛ وهذا وحده يكفي في نقض ذلك التقرير، ثم بيان مذهبهم في عدم بقاء الأعراض بناءً عليه. وقد قسمت هذا البحث إلى أقسام: الأول في بيان التقرير المشهور لدى المتأخرين في تحوير الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين، والإشارة إلى مصادرهم في ذلك التقرير توثيقاً للأقوال. الثاني في نقل أقوال الأشاعرة المتقدمين في كون علة الحاجة هي الإمكان، وفي كونها الحدوث عند المعتزلة، بالإضافة إلى تقرير الأشاعرة في أحكام العلل

---

72. وهذا الاعتراض قديم، ذكره الغزالي في كتاب التهافت: "وهو أيضاً فاسد، لما فيه من منكرة المحسوس في أن السواد لا يبقى والبياض كذلك، وأنه متجدد الوجود، والعقل ينو عن هذا كما ينو عن قول القائل: إن الجسم متجدد الوجود في كل حالة، والعقل القاضي بأن الشعر الذي على رأس الإنسان في يومه هو الشعر الذي كان بالأمس لا مثله، يقضي أيضاً به في سواد الشعر." انظر الغزالي، تحافت الفلاسفة، (تحقيق: سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، 1392\1972)، 130. وكذلك حكم ابن رشد الحفيد على الأشاعرة بالسفسطة في قولهم بعدم بقاء الأعراض في فصل المقال، انظر: ابن رشد الحفيد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، (تحقيق الجابري، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997)، 122.

من عدم جواز اشتراطها أو تركيبها أو تخصيصها، وهو يمنع احتمال القول بأن علة الحاجة عندهم مركبة من الحدوث والإمكان، أو الإمكان بشرط الحدوث. الثالث: في بيان مسألة عدم بقاء الأعراض عند الشيخ الأشعري، وأنه مبني في الحقيقة على ثلاث قواعد: (أ) كون علة الحاجة الإمكان لا الحدوث؛ (ب) وكون البقاء يقتضي أمراً زائداً على الذات الذي هو عرض البقاء عند الشيخ الأشعري؛ (ج) استحالة قيام العرض بالعرض. ونشير إلى دفع بعض الاعتراضات على هذا المذهب إجمالاً. ثم نختم البحث بتلخيص أهم النتائج مع الإشارة إلى أهمية الرجوع إلى المصادر الأصلية في تقرير المذاهب، لا سيما مذهب كبار الأئمة.<sup>2</sup>

### 1.0 تعليل بعض المتأخرين للقول بعدم بقاء الأعراض عند الأشعري

يقرّر المتأخرون بدءاً من السيد الشريف ومن تابعه بأن الذي جعل الشيخ الأشعري إلى القول بعدم بقاء الأعراض أمران، الأول: قوله بأن علة الحاجة هي الحدوث، والثاني: دفع لزوم شناعة استغناء العالم عن الفاعل بعد الحدوث، أي لزوم استغناء العالم عن الباري تعالى.<sup>3</sup> فصار الأشعري إلى عدم بقاء الأعراض بحثاً عن قول يجعل تلك الجواهر مفتقرة إلى الفاعل بعد الحدوث. فلما كانت الجواهر مفتقرة إلى الأعراض في بقائها، صارت مفتقرة إلى الفاعل بواسطة حاجتها إلى تلك الأعراض التي لا يمكن بقاؤها لاستحالة قيام عرض البقاء بها، فطرده ذلك في جميع الأعراض، مع ما في ذلك من مكابرة الحس وارتكاب التمحّل حسب تقرير بعض المتأخرين. وههنا نسرد بعض الأقوال توثيقاً لهذا الرأي.

فقال السيد الشريف الرجائي في شرح الموقف، في مبحث عدم بقاء الأعراض ما يلي:

**[نص 1]** وإنما ذهبوا إلى ذلك لأنهم قالوا بأن السبب المحجوج إلى المؤثر هو الحدوث، فلزمهم استغناء العالم حال بقاءه عن الصانع بحيث لو جاز عليه عدم - تعالى عن ذلك علواً كبيراً - لما ضرّ عدمه في

<sup>2</sup> أما بالنسبة للبحوث الثانوية في هذه المسألة، فلم أفد على من بحثها من هذه الهيئة، فاتفقت في هذا البحث عن المصادر الكلامية والفلسفية الأصلية.

<sup>3</sup> يظهر من البحث وتبع نصوص العلماء أن أول من علّل مذهب الشيخ الأشعري في عدم بقاء الأعراض بدفع شناعة استغناء العالم اللازم لقوله بأن علة الحاجة هي الحدوث هو السيد الشريف الرجائي. وقد قررت ذلك في نسخة سابقة لهذا البحث وحذفت الكلام فيه نظراً لطول البحث.

وجوده، فدفعوا ذلك بأن شرط بقاء الجوهر هو العرض، ولما كان هو متجدداً محتاجاً إلى المؤثر دائماً، كان الجوهر أيضاً حال بقائه محتاجاً إلى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه إليه، فلا استغناء أصلاً.<sup>4</sup>

ثم علق العلامة حسن چلبی قائلاً:

**[نص 2]** قوله (وإنما ذهبوا إلى ذلك الخ) يعني أن المنشأ الأصلي هو ذلك، ثم إنهم لما ارتكبوه دفعاً لهذا المخدور، فتشوا متمسكاً فوجدوا الوجوه الثلاثة المذكور في المتن. والمنشأ الأصلي وإن كان لا يقتضي إلا عدم بقاء الأعراض التي يحتاج إليها بقاء الجوهر، إلا أن هذه الوجوه تدلّ على عدم بقاء الكل، فلذا عمّموا الحكم أيضاً.<sup>5</sup>

أي، لما كان غرضهم إثبات كون الجواهر مفتقرة إلى الصانع بعد حدوثها فقط، لم يلزم إلا إثبات كون بعض الأعراض غير باقية، وهي التي تفتقر إليها الجواهر في البقاء. ولكن الأدلة التي وجدوها بعد التفتيش، إن صحت، دلت على عدم بقاء جميع الأعراض، ولذلك عمّموا حكمهم لجميع الأعراض. ويلاحظ القارئ أن هذا التفسير فيه شيء من التعسف، إذ الظاهر من أدلتهم أنهم قصدوا جميع الأعراض، ولا دليل على أنهم إنما قصدوا بذلك عدم بقاء البعض الذي يفتقر إليه الجوهر. ثم قال المحقق السالكوتي:

**[نص 3]** قوله (فلزمهم استغناء الخ) هذا بناء على حمل الخروج<sup>6</sup> على معناه المتبادر. أما على ما هو التحقيق من أن المراد به مسبوقية الوجود بالعدم، فلا شك في اتصاف العالم به حال بقائه، فيكون محتاجاً إلى المؤثر حالة البقاء من غير ارتكاب ذلك التمثل.<sup>7</sup>

فالذي "ارتكبه" الشيخ الأشعري وأتباعه هو "التمثل"، ثم لا فائدة فيه، إذ على تسليم كون الحدوث علةً للحاجة، فالحكم بالحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم باقٍ بعد آن حدوثه، فيبقى حادثاً محتاجاً إلى العلة.

<sup>4</sup> السيد الشريف المرحاني، شرح المواظف (إسطنبول: المطبعة العامرة، 1311هـ)، 2: 24.

<sup>5</sup> حسن چلبی، حاشية شرح المواظف (إسطنبول: المطبعة العامرة، 1311هـ)، 2: 24. ويمثله علق السالكوتي.

<sup>6</sup> أي، الخروج من عدم إلى الوجود، وهو على مذهب المعتزلة القائلين بثبوت المعدومات فيه شيء من المعقولية.

<sup>7</sup> عبد الحكيم السالكوتي، حاشية شرح المواظف (إسطنبول: المطبعة العامرة، 1311هـ)، 2: 24.

وبهذا - إن صحَّ - يندفع الإلزام عن الشيخ وأتباعه بدون ذلك التمثل المزعوم، ولكن يبقى السيلالكوتي موافقاً لتعليل السيد لمذهبه. والظاهر أنه حلّ ضعيف، لأنهم حكموا بأن السبب الموحج هو الحدوث لأن الوجود ليس من ماهية الممكن الثابت في العدم، فيجب أن يستفاد الوجود من الفاعل، فلما حصل له الوجود بعد العدم، وهو عين الحدوث، لا ينتظر شيئاً آخر من الفاعل، فمن أين يكون محتاجاً للفاعل بعد ذلك لبقائه، لا سيما على مذهب المعتزلة القائلين ببقاء الجواهر والأعراض لا لعلّة متجددة؟ أما على مذهب من نفى زيادة الوجود على الماهية ونفى شبيّة المعدوم، ما وجه كون المسبوقية بالعدم علة في حاجة الحادث بعد أصل حدوثه؟ لأنه على تعليل السيد الشريف، إنما احتاج إلى الغير لعدم جواز خلوّ الجواهر عن الأعراض، وكون الأعراض غير باقية، وهذا النوع من الحاجة ثابت للجواهر القديمة إن أمكنت كما أنّها ثابت للجواهر الحادثة بعد أن لم تكن، فأين مدخلية المسبوقية بالعدم في استمرار حاجته بعد أصل الحدوث؟

وقال السيد الشريف في حاشية التجريد أيضاً:

**[نص 4]** من قال: "علة حاجة الممكن إلى المؤثر هو الحدوث وحده أو مع الإمكان" أو قال: "علة الإمكان بشرط الحدوث"، يلزمه أن يكون الممكن حال بقاءه مستغنياً عن المؤثر؛ إذ لا حدوث حال البقاء، فلا حاجة. وقد التزمه جماعة منهم وتمسكوا ببقاء البناء حال فناء البناء، وقالوا: "إن العالم يحتاج إلى الصانع في أن يخرج من العدم إلى الوجود، وبعد أن خرج إليه لم يبق له حاجة إليه، حتى لو جاز العدم على الصانع - تعالى عن ذلك علواً كبيراً - لما ضرّ العالم ولما كان العالم فاسداً وخراباً، ولما كان هذا أمراً شنيعاً، قال بعضهم: "إن الأعراض غير باقية؛ بل هي متجددة دائماً إما بتعاقب الأمثال وإما بتوارد الوجود على ما عدم بعينه، فهي محتاجة إلى الصانع احتياجاً مستمراً. وأما الجواهر - أعني: الأجسام، وما تتركب منها - أعني: الجواهر فردة - فيستحيل خلوّها عن الاكوان المتجددة المحتاجة إلى الصانع، فهي أيضاً محتاجة إليه دائماً.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> السيد الشريف المرجاني، حاشية التجريد على تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد، (تحقيق أشرف أطاش، إسطنبول: نشرات الديانة التركية، 2021) 2: 225.



فيتلخص من هذا أن المتكلمين قد حكموا أولاً بأن علة الحاجة هي الحدوث، ثم لما لزمهم شناعة استغناء العالم عن الصانع، تفرقوا إلى فرق: فمنهم من التزم ذلك، بل صرح بأن العالم قد يستقل بوجوده على فرض فناء الصانع تعالى، ومنهم، وهو الشيخ الأشعري، فتش عن متمسك ليدفع به تلك الشناعة، فقال بأن العالم يبقى محتاجاً إلى الصانع بواسطة حاجته إلى الأعراض، وهي لا تبقى وإنما هي على التجدد الدائم، فصار العالم كذلك محتاجاً دائماً. وقد تبع كثيرٌ من المتأخرين السيد الشريف في هذا التقرير، كالعلامة السجاعي و9شيخ الأزهر حسن العطار، والعلامة حسنين مخلوف، وغيرهم.

فمن أين هذا التقرير؟ وهل هناك في كتب المتقدمين ما يدل على صحته؟ أما الأول فيظهر من البحث أن أصل هذا الكلام هو عند الشيخ ابن سينا في النجاة، والإشارات والتنبيهات، والشفاء. وسيظهر فيما بعد: أن كلام ابن سينا لا ينطبق على معتزلة البصرة، ولا يصح على الأشاعرة؛ وهو ظاهر من قولهم بقاء الأعراض. وأما الشيخ الأشعري ومدرسته، فسيظهر من صريح كلامهم أنهم قالوا بأن علة الحاجة الإمكان، وبنوا على ذلك القول بعدم بقاء الأعراض، خلافاً لما قرره المتأخرون كالجرجاني. فلنوثق هذا الكلام بنقل ما جاء في بعض كتب الشيخ ابن سينا، ثم نرجع إلى تحقيق أقوال المتقدمين في علة الحاجة وبقاء الأعراض.

أما ابن سينا، فقال في النجاة:

**[نص 5] فصل في أن علة الحاجة إلى الواجب هي الإمكان لا الحدوث على ما يتوهمه ضعفاء المتكلمين.** واعلم أن الفاعل الذي يفيد الشيء وجوداً بعد عدمه، يكون لمفعوله أمران: عدم قد سبق، ووجود في الحال. وليس للفاعل في عدمه السابق تأثير، بل تأثيره في الوجود الذي للمفعول منه. فالمفعول إنما هو مفعول لأجل أن وجوده من غيره، لكن عرض أن كان له عدم من ذاته، وليس ذلك

<sup>9</sup>انظر مثلاً: حسن العطار، الحاشية الصغرى على شرح السجاعي (القاهرة: المطبعة الخيرية، 1913)، 71؛ حسن العطار، الحاشية الكبرى على شرح السجاعي (القاهرة: المطبعة الخيرية، 1913م)، 74-75؛ شرح السجاعي مع حاشيته (القاهرة: المطبعة الخيرية، 1913م)، 20-21.

من تأثير الفاعل. فإذا توهمنا أن التأثير الذي كان من الفاعل، وهو أن وجود الآخر منه لم يعرض بعدمه، بل ربما كان دائماً؛ كان الفاعل أفعالاً.<sup>10</sup>

من عنوان الفصل، علمنا أن ابن سينا ههنا إنما يجيب عن كلام المتكلمين؛ وسوف يظهر أن من قال: إن علة الحاجة هي الحدوث هم المعتزلة فقط. وكلام ابن سينا ههنا محتمل وجهين: إما أنه أراد بضعفاء المتكلمين قسماً منهم فقط، أو أراد به صفة للجميع بصيغة الإضافة، وهو الأقرب.

أما بالنسبة لاستدلاله، فحاصله أن الحدوث عارض للشيء المفعول، وليس له مدخلة في كونه محتاجاً للغير، إذ عدمه السابق غير معلل ولا داخل في حقيقته. والذي يجعله موجوداً هو استناد وجوده إلى غيره، والذي يستند إلى الغير ممكن، بقطع النظر عن كونه حادثاً أم لا. وقبل المناقشة فلننظر إلى ما قاله في الشفاء والإشارات أولاً. قال في النمط الخامس، في الصنع والإبداع، من الإشارات ما يلي:

**[نص 6]** إنه قد يسبق إلى الأوهام العامية أن تعلق الشيء الذي يسمونه مفعولاً، بالشيء الذي يسمونه فاعلاً، إنما هو من جهة المعنى الذي يسمونه به العامة المفعول مفعولاً، والفاعل فاعلاً، وتلك الجهة أن ذلك أوجد وصنع وفعل، وهذا أوجد وصنع وفعل، وكل ذلك يرجع إلى أنه قد حصل للشيء من شيء آخر وجود بعد ما لم يكن، وقد يقولون: إنه إذا أوجد فقد زالت الحاجة إلى الفاعل، حتى إنه لو فقد الفاعل جاز أن يبقى المفعول موجوداً كما يشاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء حتى إن كثيراً منهم لا يتحاشى أن يقول: لو جاز على الباري العدم لما ضرَّ عدمه وجود العالم، لأن العالم عنده إنما احتاج إلى الباري في أن أوجده، أي أخرجه من العدم إلى الوجود، حتى كان بذلك فاعلاً. فإذا قد فعل وحصل له الوجود عن العدم، فكيف يخرج بعد ذلك إلى الوجود عن العدم حتى يحتاج إلى الفاعل؟ وقالوا: لو كان يفتقر إلى الباري تعالى من حيث هو موجود، لكان كل موجود مفتقراً إلى موجد آخر، والباري أيضاً، وكذلك إلى غير النهاية، ونحن نوضح الحال في كيفية ما يجب أن يعتقد في هذا.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> ابن سينا، الإلهيات من النجاة (تحقيق دانش پژوه، تهران: انتشارات دانشكاه تهران، 1379)، 522.

<sup>11</sup> ابن سينا، الإشارات والتنبهات، النمط الخامس في الصنع والإبداع (تحقيق محمود شهابي، تهران: انتشارات دانشكاه تهران، 1393)

لا شك أن المقصود بقوله "العامية" هم المتكلمين، ومن خلال قراءة النص كاملاً، وسوف يتضح لنا بلا إشكال أنه يقصد المعتزلة على وجه التحديد، وإن لم يعلم هل للأشاعرة قول آخر أم لا. وابن سينا هنا يشنّ عليهم لهذا القول، وهو مصدر مهم - بل لعله الأهم - في تكوين القصة التي اشتهرت على أيدي المتأخرين. وتفصيل رد ابن سينا على المعتزلة موجود كذلك في إلهيات الشفاء، في الفصل الأول والثاني من المقالة السادسة.<sup>12</sup> بل يظهر من كلامه أن بعض أدلة المتكلمين المذكورة إنما استفادوها من كلام ابن سينا. وعموماً، إن كلام ابن سينا يفيد أمرين: الأول: أن المتكلمين قالوا بأن علة الحاجة هي الحدوث، والثاني: أنه يترتب عليه عدم الحاجة حال البقاء. ومن ههنا قد يأتي قائل ويسلم بالأمرين، ثم ينظر في قول الأشعري بعدم بقاء الأعراض، وحاجة الجواهر إليها للبقاء، فيقول: إن هذا القول باطل بالبدئية، إذ الحس شاهد على بقاء بعض الأعراض، فلعل الأشعري ذهب إلى القول بعدم بقائها لدفع هذه الشناعة، ولسنا بحاجة إلى مثل هذا الحل عندما نقول بالإمكان علة للحاجة.

ولكن هل هناك من طبق كلام ابن سينا على مذهب الأشعري قبل السيد الشريف وأتباعه؟

إن النظر في كتب المتأخرين ما يفيد أن كثيراً منهم كالفخر الرازي في بعض كتبه والطوسي والكاظمي والبيضاوي والإصفهاني والسمرقندي والإيجي قد ذكر أن المتكلمين كلا أو بعضاً قالوا بأن علة الحاجة هي الحدوث أو الحدوث والإمكان أو الإمكان بشرط الحدوث؛ ولكن لم يعللوا مذهب الأشعري في الأعراض بهذا القول.<sup>13</sup> والذي يظهر لي أن بوادر هذا التفسير قد بدأت عند السعد التفتازاني، حيث قال في المقاصد وشرحه عند الكلام في بقاء الأعراض عند الأشعري ما يلي:

**[نص 7] [المقاصد]:** ذهب كثير من المتكلمين إلى امتناع بقاء العرض، فالظاهر يون لأن استحالة البقاء معتبرة في مفهوم هذا الاسم كالعارض ونحوه، ولأنه لو بقي فإما ببقاء محله فيدوم بدوامه ويتصف بسائر

<sup>12</sup> ابن سينا، إلهيات الشفاء (تحقيق فتواي وزايد، القاهرة: المطبعة الأميرية، 1952): 1: 257-268.  
<sup>13</sup> الفخر الرازي، نهاية العقول، 2: 446-462؛ الفخر الرازي والطوسي، المحصل ونقده، 114-115؛ 162-163؛ 252-253؛ الكاظمي، شرح المحصل، 344-345، 562-568؛ الإصفهاني، شرح الطواع، 57-58، 73-74؛ السمرقندي، الصحائف الإلهية، 158-160؛ والسمرقندي في شرح الإشارات، 2: 216-218.

صفاته، وإما ببقاء... [ثم قال في شرحه:] إن شيئاً من الأعراض لا يبقى زمانين بل كلها على التقضي والتجدد، كالحركة والزمان عند الفلاسفة. وبقاؤها عبارة عن تجدد الأمثال بإرادة الله تعالى وبقاء الجوهر مشروط بالعرض، فمن ههنا يحتاجان في بقائهما إلى المؤثر مع أن علة الاحتياج هو الحدوث لا الإمكان.<sup>14</sup>

وإنما قلت: "بوادر هذا التفسير" لأن السعد لم يتهم الأشعري بشيء من التمحل أو التهرب من الشناعة. لكن يبقى أن حاصل كلامه أن الأشعري وأتباعه قائلون بأن علة الحاجة الحدوث، وذلك يقتضي أن الجوهر لا يحتاج إلى الفاعل بعد حدوث الذات، إلا أنه يحتاج إلى الفاعل بواسطة عدم بقاء الأعراض، لأنها غير قابلة للبقاء. فقد ربط السعد بين القول بالحدوث وبين مسألة عدم بقاء الأعراض بشكل ما، ومن هنا يقول قائل: إنما قال بذلك لدفع شناعة استغناء العالم. والجدير بالذكر هنا أن السعد أنكر استناد القول ببقاء الأعراض إلى مجرد المشاهدة، فلا يمكن أن يتهم الشيخ الأشعري بما نقل سابقاً من مصادمة الحس وغيره.<sup>15</sup> فالذي يترجح عندي - والله أعلم - أن هذا التفسير نشأ على يد السيد الشريف الجرجاني، في كتابيه شرح المواقف وحاشية شرح التجريد، وعن هذين الكتابين نقل المتأخرون ذلك التعليل لمذهب الأشعري في عدم بقاء الأعراض، كالسجاعي، والطار، ومخلف، وغيرهم.

فهذا مما يختص بتقرير المتأخرين ومنشأه. والآن نستعرض أقوال المتقدمين من الأشاعرة والمعتزلة، لنتحقق من قولهم في مسألة علة الحاجة أولاً، ثم ما يبني عليه من القول بعدم بقاء الأعراض ثانياً.

## 2.0 تحقيق مذاهب المتقدمين في علة الحاجة

وفي هذا الفصل نستعرض أقوال المتقدمين المتعلقة بعلة الحاجة إما تصريحاً أو بالالتزام. ففي القسم الأول سوف ننظر في أقوالهم الصريحة في مسألة علة الحاجة، وسنجد أن الأشاعرة المتقدمين يصرحون بأنه الإمكان والجواز، أو يقولون إن الحادث مفتقر من جهة جوازه إلى المحدث، إلى غير ذلك من العبارات. وسنجد المعتزلة

<sup>14</sup> سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، 1: 132-133؛ وقد سبق تقرير السعد لمسألة علة الحاجة أعلاه، والبحث من 2: 93-94.

<sup>15</sup> التفتازاني، شرح المقاصد، 1: 134. والقول بصادم الحس وغيره

يصرّحون بأن علة الحاجة هي الحدوث، ويردّون على غيرهم في ذلك، والأشاعرة يردون عليهم أيضاً. ثم نتطرق إلى أقوال الأشاعرة في أحكام العلل، حيث يصرّحون باستحالة تركيب العلل أو اشتراطها، ومن خلال هذه النصوص ننفي احتمال تفسير كلامهم في علة الحاجة على أنه قول بالتركيب أو قول بالاشتراط. فينتج أن علة الحاجة عندهم الجواز فقط، إلا أن الجواز والحدوث عندهم أمران متلازمان، ولعل الجواز منتزع من الحدوث، فلا يعرض للماهية بدونه، وبهذه الطريقة يحافظون على التلازم التام بين الحدوث والجواز، من غير أن يقولوا بتركيب علة الحاجة أو اشتراطها.

## 2.1 نصوص الأشاعرة المتقدمين في كون جهة الحاجة الإمكان

فمما وجد في كلام القاضي الباقلاني من إثبات كون علة الاحتياج هو الجواز لا الحدوث، ما قاله في الجزء المحقق من كتابه المهّم هداية المسترشدين، من كتاب التولّد، حيث قرر ما يلي:

[نص 8] فأما قول ثمامة بأن المتولدات حوادث لا محدث لها، فإنه باطل، لأننا قد بيّنا في صدر هذا الكتاب أن جهة حاجة المحدث إلى محدث إنما هو: كونه محدثاً مع جواز أن لا يحدث، وجواز تقدمه وتأخره، وأشبّعنا ذلك بما يعني عن إعادته. فلو استغنت المتولدات مع كونها حوادث عن محدث، لاستغنى المباشر أيضاً وجميع الحوادث المنسوبة إلى الله عن محدث، وإذا فسد ذلك، بطل ما قاله.<sup>16</sup>

فأولاً يدلّ هذا النص على أن الخلاف في جهة الحاجة - وليس ههنا علة الحاجة - إنما بدأ فيما بين المتكلمين أنفسهم، قبل أن يكون محلّ خلاف بينهم وبين الفلاسفة. ويدلّ ثانياً على أن القاضي الباقلاني ههنا يُلزم ثمامة بن الأشرس باستغناء العالم عن الصانع تعالى، فالعجب كيف صار المتأخرون يقولون بأن الأشاعرة المتقدمين أُلزموا باستغناء العالم عن الصانع، ثم تكلفوا مذهبهم في الأعراض دفعاً لذلك. والراجح أن

<sup>16</sup> Daniel Gimaret, "Un extrait de la Hidaya d'Abu Bakr al-Baqillani: le Kitab at-tawallud, réfutation de la these mu'tazilite de la génération des actes." *Bulletin d'études orientales*, (2009), 287.

ابن سينا - حيث كان يقرأ للمتكلمين - قد أخذ هذا المبحث منهم وضّمه إلى كتبه لما له من علاقة بأغراضه الفلسفية، كما أخذ نظريات مهمة أخرى.

ثم الظاهر من كلام الباقلاني ههنا أن جهة الحاجة إنما هو الجواز، لأن قوله "مع جواز أن لا يحدث" قيد يقتضي أن حدوثه ليس بأولى من عدم حدوثه؛ وكذلك، يجب أن يذكر الكلام على التقديم والتأخير، إذ حدوثه يجب أن يكون في وقت دون وقت، فلا يكفي مجرد ترجيح الحدوث، بدون ترجيح وقت دون وقت، وصفة دون صفة، إلى غير ذلك من وجوه الإمكان في كل حادث. فلما كان التقديم والتأخير متساويين بالنسبة لذلك الحادث، وكذلك بين جميع وجوه جوازه، افتقر لذلك إلى فاعل يرجح احتمالاً على غيره مما جاز عليه.

ولا يقال: إن هذا يقتضي أن علة الحاجة عنده مجموع الجواز والحدوث، بدليل قوله "كونه محدثاً مع جواز أن لا يحدث"، لأننا نقول: الجمع والمقابلة بينهما لا تصح، لأن الجواز أو الإمكان ليس بشيء في الخارج أصلاً حتى يجتمع في نفس المرتبة مع الحدوث أو يقابله، بل يجب أن يستند إلى أمر آخر من المعقولات الأولى الثابتة لذلك الشيء. وههنا يقول القاضي: كون الشيء قد حدث مع جواز أن لا يحدث، هو المحوج إلى الحدوث، لأن حدوث هذا الشيء ليس بأولى من عدم حدوثه. فليس الحدوث داخلاً في العلة أو شرط فيها، وإنما هو أمر واجب لكل ممكن موجود، وهو ما يستند إليه الإمكان، فإن الإمكان من المعقولات الثانية، فيجب أن يستند إلى الشيء من صفاته الحقيقية، أي المعقولة أولاً، ثم ينتزع الإمكان منه في الدرجة الثانية من التعقل. وذلك الأمر المفهوم من نص الباقلاني ههنا هو الحدوث أي حدوث الشيء مع صحة تقدير عدمه، أو صحة تقدير حدوثه في وقت آخر، وعلى كل حال فالناظر هنا يدرك احتياج الحادث إلى الحدوث لا بمجرد حدوثه، بل لكون حدوثه جائزاً، فيعتبر حاجته إلى الحدوث من ذلك الوجه. فالإمكان يستند إلى مثل هذا الانتزاع من الحادث الموجود، أو من الممكن المعدوم على تقدير حدوثه. أما على تقدير كونه قديماً، فلا يصح هذا الانتزاع، إذ لا وجه حينئذ لينتزع الجواز منه. ولا يقال: علم جوازه من حيث استناده إلى الغير، لأننا نقول: حينئذ قد فرض حاجته إلى الغير، ونحن نبحت عن أصل كونه محتاجاً وجهة حاجته، فلا يصح الاستدلال بالاستناد إلى الغير قبل أن ندرك حاجته إلى الغير أصلاً، فيقال مثلاً: لا نسلم كونه محتاجاً على فرض كونه

قديمًا، فلا بد من بيان ذلك بطريق آخر. فالإمكان يجب أن يستند إلى أمر حاصل لنفس ذلك الشيء، وإلا فلا سبيل إلى إثباته.

وللباقلائي نص آخر من كتاب التولد دالٌّ على أنه يفرض القول بأن علة الحاجة الحدوث، إذ هذا القول أنسب بأصول المعتزلة، كما سيظهر فيما بعد. قال القاضي:

**[نص 9]** لو احتاج المسبب إلى سبب يحدث عنه، ولم يحتج إليه في شيء من صفاته سوى الحدوث فقط؛ ولو كان من الحوادث ما يحتاج إلى سبب يوجهه من حيث كان حادثًا، لاحتاج سببه إلى سبب إلى غير غاية، ولاحتاج جميع أجناس الحوادث في صفة الحدوث إلى أسباب تولدها، لتساوي حقيقة الحدوث في سائرهما. وهذا باطل باتفاق، فبطل ما قالوه.<sup>17</sup>

وهذا تصريح من الباقلائي بأن الحدوث ليس هو المحوج إلى السبب، لما يترتب عليه - بالإضافة إلى مقدمات أخرى عند المعتزلة - من لوازم باطلة. ويجب الانتباه إلى ما قاله ثانياً أي "ولم يحتج إليه في شيء من صفاته سوى الحدوث فقط" إشارة إلى قول المعتزلة في شيئية المعدوم. وذلك أن الوجود عند المعتزلة صفة زائدة على الوجود - خلافاً لأهل السنة الأشاعرة، رغم ما أشيع عنهم بعد أن تبنى الفخر الرازي مذهبهم في زيادة الوجود، وحُصِّص القول بالعينية بالشيخ الأشعري - وذلك الوجود هو أثر الفاعل فقط دون غيره من الصفات، إذ صفات الذوات ثابتة لذواتها في العدم ويستحيل على الفاعل التأثير فيها. فلما كان المعدوم شيئاً، وكل ما ثبت للجواهر والأعراض في العدم كان مستغنياً عن المؤثر والفاعل، لم يبق إلا كونها حادثة لتثبت حاجتها إليه.

وقال القاضي الباقلائي في الإنصاف:

**[نص 10]** وأن يعلم أن للعالم محدثاً أحدثه. والدليل على ذلك وجود الحوادث متقدمة ومتأخرة، مع صحة تأخر المتقدم وتقدم المتأخر. ولا يجوز أن يكون ما تقدم منها وتأخر متقدماً ومتأخراً لنفسه، لأنه

<sup>17</sup>الباقلائي، هداية المستشردين، كتاب التولد (تحقيق جيماربه، بيروت: المؤسسة الفرنسية للاستشراق، 2009)، 272.

ليس التقدم بصحة تقدمه أولى من التأخر بصحة تأخره. فوجب أن يدلّ على فاعل فعله وصرفه في الوجود على إرادته.<sup>18</sup>

ومثله في التمهيد:

**[نص 11]** ويدل على ذلك أيضاً علمنا بتقدم بعض الحوادث على بعض وتأخر بعضها عن بعض، مع العلم بتجانسها. ولا يجوز أن يكون المتقدم منها متقدماً لنفسه وجنسه لأنه لو تقدّم لنفسه لوجب تقدم كل ما هو من جنسه. وكذلك لو تأخر المتأخر منها لنفسه وجنسه، لم يكن المتقدم منها بالتقدم أولى منه بالتأخر. وفي العلم بأن المتقدم من المتماثلات لم يكن بالتقدم أولى منه بالتأخر دليل على أن له مقدماً قدّمه وجعله في الوجود مقصوراً على مشيئته.<sup>19</sup>

وهو قريب من الأول. والملاحظ في النصين أولاً أن مجرد الحدوث ليس دليلاً على الصانع، وإنما يصير دليلاً بعد العلم بأن الحادث لم يترجح لنفسه، بل كونه في زمان دون غيره، ووجوده دون عدمه، يحتاج إلى مرجح رجح ممكناً على ممكن. وهذا الكلام وإن كان محتملاً لتفسيرات مختلفة بالنسبة لما نحن فيه، ولكن مستند الباقلاني قطعاً ليس مجرد الحدوث. والظاهر منه أنه الإمكان، وإنما كان الإمكان ههنا مستنداً إلى الحدوث، لأن النظر هنا واقع في العالم المشاهد الموجود، فيبحث في جهات وجوده، فيجد أن البعض تقدم على الآخر في الوجود، أي بعضه حدث قبل حدوث الآخر، مع صحة العكس، أو صحة عدم حدوثه أصلاً، فهو من هذه الجهة - جهة جوازه - احتاج إلى مرجح رجح أمراً على الآخر.

وفي كتاب الشامل للإمام الجويني، الذي هو عبارة عن شرح على شرح اللمع للقاضي الباقلاني وكثير

النقل عنه، قال:

<sup>18</sup> الباقلاني، الإنصاف (تحقيق الكوثري، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 2000)، 17-18.

<sup>19</sup> الباقلاني، كتاب التمهيد (تحقيق مكارثي، بيروت: المكتبة الشرقية، 1957)، 23.



[نص 12] فمن أبواب الدلالة: اقتضاء الجواز في الأمر الثابت الدلالة على الافتقار إلى مقتضٍ. ويندرج تحت ذلك افتقار الفعل إلى الفاعل، والحكم الجائز إلى العلة الموجبة.<sup>20</sup>  
ثم قال:

[نص 13] ومن أقسامها الإتيان الدالّ على العلم، والتخصيص الدالّ على الإرادة، والحدوث الدالّ على القدرة.<sup>21</sup>

المهم من هذا النقل أمران: الأول هو التصريح بأن جواز - أي إمكان - الموجود هو الدال على الافتقار إلى المؤثر. ومعنى هذا أن نفس افتقاره إلى المؤثر إنما علته الإمكان لا غير. والثاني هو أن الحدوث دال على القدرة، لا على أصل وجود المؤثر، علة كان أو قادراً، أي الحدوث دالّ على القادر. وهذا يبيّن أن رؤوس الأشاعرة لم يقولوا بأن علة الاحتياج الحدوث، بل قالوا: إنها الإمكان. وإنما تكلموا عن الوجود أو الحدوث من حيث إن الإمكان عارض لهما، فليس هناك صفة تسمى "الإمكان" مجردة عن الصفات الوجودية للأشياء، فلا بد أن يستند الحكم بالإمكان إلى تلك الصفات من حيث تقدير وجوده وعدمه، أو تقدمه وتأخره إلى غير ذلك مما يلزم الحدوث بشكل أو بآخر.

ونقل الإمام الجويني استدلال الأشعري على وجوب الواجب بما يفيد أن علة الحاجة عنده هي الجواز أيضاً:

[نص 14] وقد ذكر شيخنا رضي الله عنه دلالة وجيزة مقتضية من هذه الدلالة التي بسطناها، أنه قال: وجود القديم لا مقتضي له وفاقاً، وكل ما لا مقتضي له - وهو ثابت - فهو واجب. وإذا ثبت للقديم وجوب الوجود، إذ لو كان [جائز] الوجود، لافتقر إلى مخصّص.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> الجويني، الشامل (تحقيق فرانك، طهران: جامعة تهران، 1981)، 66.

<sup>21</sup> الجويني، الشامل، (تحقيق فرانك)، 66. انظر أيضاً: شرح الإرشاد لأبي القاسم الأنصاري، (تحقيق العدواني، الكويت: دار الضياء،

قد جاء هذا الكلام في سياق إثبات استحالة عدم القديم، فذكر الجويني طريقة مختصرة للشيخ الأشعري في ذلك، ومن الواضح أن كلامه هذا يفيد أن علة الحاجة إنما هي جواز الوجود أي الإمكان، حيث قال: لو كان جائز الوجود، لافتقر إلى مخصص. فلو لم يكن جائز الوجود، لما افتقر إلى مخصص ومحدث. نعم، قد يناقش في قوله أن القديم لا مقتضي له وفاقاً من جانب الفلاسفة، ولكن الأهم ههنا تحقيق مذهبهم حسب تقريراتهم، وهو ظاهر في أن علة الحاجة هي الجواز فقط. ثم قوله بأن القديم لا مقتضي له دالٌّ على استحالة انفكاك الحدوث عن الجواز. وسرّ ذلك هو أنه لا وجه لثبوت الإمكان إلا من خلال صفة له أخرى، وذلك ليس إلا الحدوث إما بأن ينتزع الجواز منه، أو أن يستدل على الإمكان من خلاله. أما قول الفلاسفة بأنه قد يكون قديماً بمجرد فرض استناده إلى الغير، فلا يجدي نفعاً حتى يبرهن على حاجة للغير أصلاً، وذلك لا يتأتى من غير اعتبار الحدوث.

وقال الجويني أيضاً، حيث تعرّض لإثبات الصانع تعالى بحثاً عن علة الحاجة، ما يلي:

**[نص 15]** وإذا ثبت جواز وجود الحادث، فمن مقتضاه جواز عدمه بدلاً عن وجوده. فإذا كان العدم والوجود جميعاً جائزين، ولم يكن أحدهما أولى من الآخر، فإذا تحقق الوجود، لم يخل إما أن يتحقق لنفسه أو لمعنى زائد عليه قائم به أو لجوازه أو لتخصيص مخصص، [أو لا لمعنى ولا لتخصيص] ولا للنفس ولا للجواز...<sup>23</sup>

فبعد أن قرّر جواز وجود الحادث، وعدم ترجح جوازه على عدمه، ظهر قطعاً أنه يعتمد إلى تعيين ذلك علة للحاجة لا الحدوث؛ إذ لو كان الحدوث عنده كافٍ للحكم بحاجته، لما طرح السؤال عن وجه حاجة ذلك الحادث. ثم ذهب يبحث عن مرجح وجوده على عدمه، وسرد الاحتمالات المنطقية، وأبطل كل قسم منها إلا القول بتخصيص المخصص أي الفاعل.

<sup>22</sup> الجويني، الشامل، 197 (تحقيق النشار، الإسكندرية: منشأة المعارف، 1969)، مع تعديل لفظة بين معكوفين، من النسخة الخطية

للكتاب بمكتبة جامعة طهران، مخطوط رقم 350، لوحة 42أ.

<sup>23</sup> الجويني، الشامل (ت. النشار)، 265، والتصحيح بين معكوفين من نسخة تهران، لوحة 65ب.

ثم قال في بيان الجواب عن احتمال وقوع الحادث لا لمقتضى ولا لعل:

[نص 16] فعند ذلك تحزّب المحققون حزينين، فصار المعظم منهم إلى نسبة هذا القائل إلى جحد البدائه والضرورات. فإنه مهما سلم السائل جواز وجود الحادث، وجواز استمرار العدم بدلاً من الحدوث، واعترف بتماثل الأوقات وعدم تأثيرها في الوجود والعدم، ثم قال مع ذلك بثبوت الوجود في وقت مخصوص من غير مقتضى ومخصص وموجب وتأثير مؤثر، فقد جحد الضرورة.<sup>24</sup>

وهذا الكلام في غاية الظهور بأن علة الحاجة الإمكان، وليس الحدوث، وأن من احتمال وقوع ذلك الممكن بلا مرجح، فقد جحد الضرورة. ولكن قد يقول قائل: لعل هذا الكلام إنما يفيد كون العلة هي الإمكان مع الحدوث، أو الإمكان بشرط الحدوث، إذ قال: "فإذا تحقق الوجود، لم يخل إما...". وهذا كأنه يشير إلى اشتراط الحاجة بالحدوث أو أن يكون للحدوث مدخل في الحاجة. وهذا الاحتمال يمكن دفعه بأن يقال: إن ثبوت الشيء في وقت دون وقت أو بصفة دون صفة، أمر حتم حتى ثبت له الإمكان، إذ الإمكان ليس صفة مستقلة لذوات الأشياء جواهر كانت أو أعراضاً، بل الإمكان يعرض لذوات الأشياء بواسطة شيء من صفاتها الحقيقية. ولما كان مذهب الأشاعرة أن المعدومات لا حقيقة لها البتة، وأنها عدم محض، فلا تعقل الحاجة لها حينئذ، إذ لا شيء. ولكن الحاجة تدرك وكذا علتها عند حدوث الشيء بالفعل أو على تقدير حدوثه حال كونه معدومة، فلو لا ثبوت الحدوث له، أو صحة ثبوته له، فلا يمكن أن تثبت كونه ممكناً.

وهذا كلام ليس توجيهاً فقط بل هو صريح في كلام الجويني عندما ننظر إلى الاعتراض والفصل التالي من كلامه. فلما ثبت أن جواز الوجود هو ما يوجب كونه مستندا إلى سبب، جاء الاعتراض عليه من جهة أخرى، وهو قول القائل: "لو وجب افتقار الحدوث إلى محدثٍ للتقسيم الذي قدمتموه، وجب افتقار العدم إلى مُعَدِمٍ."<sup>25</sup> أي إن كان الوجود مفتقراً من حيث هو جائز، كان العدم الجائز أيضاً مفتقراً من نفس تلك الجهة، وهذا الأمر لا ينبغي على مذهبهم، إذ المعدوم عدم محض، والعدم المحض لا يكون مستندا إلى شيء، وأثر

<sup>24</sup> الجويني، الشامل (ت. النشار)، 267.

<sup>25</sup> الجويني، الشامل، (ت. النشار)، 268.

الفاعل عندهم يجب أن يكون وجوديًا. ولو كان العدم الجائز لا يفتقر إلى مخصص، بطل كلامهم أن الجواز هو المحوج إلى السبب، إذ حينئذ يثبت الانفكاك بين الجواز وبين الحاجة إلى السبب.<sup>26</sup> فقسم الجويني الكلام على وفق مذهب الشيخ والباقلاني، وأجاب على المذهبين.

أما على مذهب القاضي حيث أجاز كون الإعدام فعلاً لله، فانفصل عن الاعتراض بأن لا مانع من كون العدم مخصصاً، إذ لا معنى لذلك إلا كونه متعلق الإرادة، وكون الشيء مراداً لا يقتضي وجوده، كما أن كون الشيء معلوماً لا يقتضي ذلك. فيكون حينئذ عدم الشيء مراداً لله تعالى، فيعدم بامتناع تعلق القدرة عما يحتاج إليه لوجوده، كالأكوان وغيرها. وكذلك على مذهب القائلين بثبوت البقاء صفة زائدة، فيقول الإمام الجويني: "إن عدم الجوهر يتعلق بالمخصص من وجهين، فإنه إن أراد دوام وجوده، يخلق له البقاء تواليًا وتتابعاً. وإن أراد أن يعدم، لم يخلق له البقاء، فقد تعلق بقصده من وجه."<sup>27</sup> فالجميع التزم كون الإمكان علة للحاجة، وبناء عليه، كان العدم الجائز أيضاً معللاً عندهم بوجه من الوجوه. وفي الجواب الأخير أمراً مهماً وهو أن استمرار الوجود جائز، وعدمه كذلك جائز، ومهما حصل له من استمرار بخلق البقاء أو الأكوان، أو عدم ذلك، فإنه مفتقر إلى المخصص. ولما كان الاستمرار جائزاً وكذلك عدمه، فافتقر في كل آن من آنات وجوده إلى المرجح. ثم الاستمرار أثر وجودي فيقتضي لا محالة خلقاً متجدداً، وكان البقاء بإمداد الأعراض، والعرض لا يقوم بالعرض، استحالة بقاء الأعراض من جهة، ووجب تجدد الأعراض على الجواهر من جهة أخرى. فحصل من هذا أن القول بعدم بقاء الأعراض إنما بني على القول بأن علة الحاجة هي الإمكان.

ولنعد إلى كلام الجويني حيث أنهى الفصل بما يلي:

<sup>26</sup> وقد أشار شمس الدين الإصفهاني إلى هذا الإشكال في شرحه على الطوالع، فقال: "ولصعوبة هذا الإشكال وهو لزوم كون العدم محتاجاً إلى المؤثر على تقدير كون الإمكان علة للحاجة، قال بعض المتكلمين علة حاجة الممكن: الحدوث؛ وقال بعضهم علة حاجة الممكن: مجموع الإمكان والحدوث؛ وذهب طائفة أخرى منهم إلى أن علة الحاجة هي الإمكان بشرط الحدوث، وليس كذلك... إلى آخر ما قال. ومع أن كلامه هذا أقرب من كلام السيد الشريف، إلا أنه خلاف ما ذهب إليه الإمام الجويني ههنا، والقاضي الباقلاني والشيخ الأشعري، فإثم تمسكوا بالقول بالجواز. انظر: الإصفهاني، شرح الطوالع مع حاشية الجرجاني، (القاهرة: المطبعة الخيرية، 1323هـ) 58-57.

<sup>27</sup> الجويني، الشامل (ت. النشر)، 270.

**[نص 17]** فهذا الذي ذكرناه بنبه على جملة ما قاله الأئمة في إثبات افتقار الحدث إلى محدث. وقد تختلف صيغ الأدلة، وتباين العبارات عنها، والمعول في جميعها على ما قدمناه من أن الحكم الجائز يتعلق بمخصص.<sup>28</sup>

وهذا أيضاً صريح في كون الافتقار معلاً بالجواز والإمكان، لا بالحدوث. ولنختم هذه الجملة من نصوص الأشاعرة بما قاله الإمام الجويني دفاعاً عن الأشعري، حيث كان كتاب الشامل تحريراً لشرح الباقلاني على اللمع للشيخ الأشعري.<sup>29</sup> وقد تعرض لكتاب اللمع هذا بالنقد والكير بعض المعتزلة، فذكر الجويني جملة اعتراضاتهم وأجاب عنها واحداً واحداً. وسنورد النص بطوله لما فيه من إشارة إلى مذهب المعتزلة، كما سنبيّنه فيما بعد من كتبهم:

**[نص 18]** وأما ما ذكره من أن إثبات المحدث غائباً، لا يستقيم ممن لم يثبت محدثاً شاهداً، فساقط من أوجه، أحدها أن نقول: لو سلمنا لكم امتناع الاستشهاد بالشاهد على الغائب، لم يكن في ذلك ما يصدّ عن إثبات المحدث، وذلك لأن الاستشهاد بالشاهد من وجوه الأدلة، وللأدلة طرق سواه. فليس انسداد طريق منع من التمسك بغيرها، على ما سنذكر ضروب الأدلة في كتاب العلل إن شاء الله. والذي يحقق ما قلناه أن تعلق الحادث بالمحدث من الوجه الذي قدمناه، يتحقق من غير تعرض لشاهد وغائب، إذ الحدوث الجائز يفتقر من وجه جوازه إلى مخصص من غير أن يخطر للناظر المستدل تثبیت فاعل شاهداً.<sup>30</sup>

والمهم ههنا أمران: الأول وهو ظاهر، التصريح بكون الجواز هو الوجه الذي به يكون الشيء مفتقراً إلى المخصص، وأن ذلك الجواز يعرض للحدوث. والأمر الثاني هو قول الجويني أن إثبات الفاعل في الغائب لا يفتقر إلى إثبات الفاعل في الشاهد، كما تقول المعتزلة. وهذا إشارة صريحة إلى طريقة استدلالهم على وجوب

<sup>28</sup> الجويني، الشامل (ت. النشر)، 272.

<sup>29</sup> ويجدر التنبيه بأن الأشعري ذكر دليل الإمكان في إثبات الصانع تعالى في كتاب اللمع، ولم يقر دليل الحدوث أصلاً، وإن كان الحدوث متضمناً في استدلاله.

<sup>30</sup> الجويني، الشامل (ت. النشر)، 285.

وجود الفاعل في الغائب، وهو القياس على الفاعلين الموجودين في الشاهد. وبينوا ذلك فقالوا: إن الفاعل منا يدرك ماهية ما يريد تحقيقه، فتتعلق به إرادته وقدرته، والذي يفيد فعله هو الوجود بعد العدم أي الحدوث، فإذا، ذلك الشيء ينبغي أن يكون محتاجاً إلى الفاعل من حيث حدوثه أي وجوده بعد العدم؛ وكان القديم تعالى مستغنياً عن غيره من حيث كونه قديماً أي أن وجوده ليس بعد عدم. وسنعود إلى مذهب المعتزلة فيما بعد مع مناقشة الجويني لهم.

وجدير بنا أن نذكر تلخيص الإمام الجويني للنقاش السابق في كتابه الشامل الموجود في كتاب الإرشاد، حيث قال:

**[نص 19]** إذا ثبت حدث العالم، وتبين أنه مفتتح الوجود، فالحدث جائز وجوده وانتفاؤه، وكل وقت صادفه وقوعه كان من المجوزات تقدّمه عليه بأوقات، ومن الممكنات استئخار وجوده عن وقته بساعات. فإذا وقع الوجود الجائز بدلاً عن استمرار العدم المجوّز، قضت العقول بدهاتها افتقاره إلى مخصّصٍ خصّصه بالوقوع...<sup>31</sup>

وعلى تقدير كون أبي حامد الغزالي من المتقدمين، فكلامه في وصف علم الكلام بصريح بنفس كلام شيخه، حيث قال في كتابه المستصفى في أصول الفقه، بياناً لعمل المتكلم، بأنه: "يبين أن أصل الفعل جائز عليه، وأن العالم من فعله الجائز، وأنه لجوازه افتقر إلى محدث".<sup>32</sup> وما ندّعيه في هذا البحث، أي، أن المتقدمين قائلون بأن علة الاحتياج الإمكان، قد أشار إليه الفخر الرازي أيضاً في نهاية العقول، وإن كان في غير موضع يطلق القول بأن كثيراً من المتقدمين قالوا بالحدوث، دون أن يفصل بين أشعري ومعتزلي. فقال الرازي في المسلك الأول في إثبات حدوث العالم، وهو مسلك المتقدمين من الأشاعرة:

<sup>31</sup> الجويني، الإرشاد، (تحقيق محمد شريف موسى، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1950)، 28.

<sup>32</sup> أبو حامد الغزالي، المستصفى في أصول الفقه، (تحقيق حمزة بن زهير حافظ، المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، 1413)، 1: 13. والمأمل في المسألة العاشرة من التهافت يدرك أن الشيء لا يثبت إمكانه وافتقاره إلا بواسطة كونه حادثاً، وهو متسق بما سبق من التقريرات، وسيأتي المزيد.

[نص 20] واعلم أنا قبل هذا السؤال أوردنا سؤالاً ذكرنا فيه أن علة الحاجة هي الحدوث لا الإمكان، وذلك إنما ذكرناه على ما يليق بالسائل من المطالبة بكل جانب من جوانب الاحتمال، ولكن ذلك ليس مذهباً للقوم وإنما مذهبهم هذا الذي قررناه في هذا المقام.<sup>33</sup>

والمقصود من "القوم" ههنا هم الأشاعرة، إذ جاء الكلام في سياق تقرير دليل حدوث العالم على مذهب الأشاعرة. فإلى زمن الفخر الرازي، كان من المعلوم أن الأشاعرة المتقدمين قائلون بأن علة الحاجة هي الإمكان، وليس الحدوث. إلا أنه لم يقيد قوله في شرحه على الإشارات والتنبيهات لابن سينا، حيث قال هناك: "وأما علة الحاجة فالخلاف واقع فيها، فالمتكلمون زعموا أن علة حاجة الفعل إلى الفاعل هي الحدوث، والحكماء زعموا أنها هي الإمكان."<sup>34</sup> ولكن أضاف أمراً هاماً فقال:

[نص 21] وأما قوله "وقد يقولون إنه إذا وجد فقد زالت الحاجة إلى الفاعل حتى أنه لو فقد الفاعل جاز أن يبقى المفعول موجوداً"، فاعلم أن المراد منه أن المحدث حال بقائه يستغني عن السبب عندهم. وإنما قال: "قد يقولون" لأن المتكلمين بأسرهم لا يقولون بهذا القول، فإن طائفة عظيمة منهم ذهبوا إلى أن الباقي إنما يبقى ببقاء قائم به، وذلك البقاء غير باق، بل الله تعالى يخلقه حالاً بعد حال، وعلى هذا، الباقي لا يكون غنياً حال بقائه عن الفاعل.<sup>35</sup>

فمع أنه دفع هذا الإلزام عن الطائفة العظيمة من المتكلمين بمسألة عدم بقاء الأعراض، إلا أنه لم يقل إنهم لفقوا أو تكلفوا هذا المذهب ليدفعوا به ذلك الإلزام، وإنما نشأ عن قولهم بأن البقاء عرض قائم بالباقي، مما يجعل الأعراض مستحيلة البقاء لاستحالة قيام العرض بها. فلنتكف بهذا القدر ههنا، والظن أنه لا يبقى مجال للشك أن القول بأن الحدوث علة الاحتياج عند المتقدمين لا يصح إلا على مذهب المعتزلة، كما ظهر من كلام العلماء ولوازمه.

<sup>33</sup> الفخر الرازي، نهاية العقول، 1: 262.

<sup>34</sup> الفخر الرازي، شرح الإشارات والتنبيهات، 2: 387.

<sup>35</sup> الفخر الرازي، شرح الإشارات والتنبيهات، 2: 387.

## 2.2 بيان النسبة بين الحدوث والإمكان عند الأشاعرة المتقدمين

قد تبين فيما مضى من النصوص أن الأشاعرة المتقدمين أثبتوا الجواز علةً للحاجة. ولكن يبقى هنالك شيء في بيان النسبة بين الحدوث والإمكان، فإن مع بيانها ينتفي احتمال تفسير كلامهم وفق القول بأن علة هي مجموع الإمكان والحدوث، أو الإمكان بشرط الحدوث. وفيما بعد، سوف نعرض أقوالهم في أحكام العلة، حيث منعوا كونها مركبة أو مشروطة، وهذا يزيدنا يقيناً في نفي الاحتمالين المذكورين.

ولا شك أن الحدوث دالٌّ على الإمكان، إذ حدوث الشيء معناه وجوده بعد عدمه، أو كون الموجود مسبوقاً بعدمه، فهو يقتضي جواز الوجود والعدم عليه، وهو معنى الإمكان الخاص. ثم من المعلوم أن الدليل يدلُّ على المدلول، ولكن مجرّد عدم الدليل لا يدلُّ على عدم المدلول؛ وهذه القاعدة ثابتة عند المتقدمين أيضاً، خلافاً لما قرره ابن خلدون في مقدمته.<sup>36</sup> ولا شك أيضاً أن الأشاعرة يرون التلازم العقلي بين الحدوث والإمكان، ومعنى ذلك أنه لا يصحّ ثبوت حادث دون أن يكون ممكناً، وأيضاً، لا يصحّ أن يكون ثمة ممكناً ولا يكون حادثاً.

فإن قلت: أليس الممكن ما صحّ وجوده وعدمه، من غير أن يحدث بالفعل، فيكون الممكن أعمّ صدقاً من الحادث؟ وحينئذٍ قد يقال: هناك تلازم تامّ بين الممكن الموجود والحادث وهو يكفي في مطلوب المتكلمين، دون أن يكون هناك تلازم مطلق بين الممكن والحادث، لخروج الممكنات المعدومة من ذلك. وهذا يعني صحة انفكاك الإمكان عن الحدوث ولو في بعض المواد، فيصحّ ثبوت الإمكان دون الحدوث.

فيقال: إن الإمكان لا ينفك عن الحدوث أبداً، لا قبل الوجود ولا بعده. فإن المعدوم عند القوم معدوم صرف وعدم محض، وكونه ممكناً إنما يصحّ على تقدير حدوثه ووجوده، وإلا فلا معنى لكونه ممكناً حال كونه عدماً محضاً إذ لا تمايز له بقطع النظر عن ذلك الاعتبار، فوجب أن يكون الإمكان مستنداً إلى شيء من

<sup>36</sup> ابن خلدون، المقدمة (تحقيق عبد السلام الشدادى، الدار البيضاء: بيت الفنون والعلوم الآداب، 2005) 3: 34. وقال الجويني في الشامل: الأدلة شرط صحتها الاطراد، وليس من شرطها الانعكاس. وطقّ بعض الأغبياء المنتمين إلى الفقهاء أن الأدلة العقلية يشترط انعكاسها، وهذا من أفحش الغلط. وإنما زلّ الصائر إلى ذلك من حيث اختلطت العلة العقلية عنده بالأدلة وأجراها مجرى واحداً. انظر الجويني، الشامل، (تحقيق فرانك) 69.



صفات الممكن أي الممكن الموجود أو المقدر الوجود، ولا يمكن فرض كونه ممكناً بلا استناد إلى بعض صفاته، كونها حادثة. فعلى هذا التقدير أيضاً، يكون التلازم تاماً بين الإمكان والحدوث: فيكون الإمكان لازم للحدوث المحقق في حال كون الشيء موجوداً، أو لازم للحدوث المقدر في حال كونه لم يوجد. والحاصل من هذا أنه لا معنى للإمكان الموجب للحاجة إلا صحة الحدوث، فهو وجه من وجوه الحدوث ولازم له، فيكون التلازم بين الأمرين عقلي لا ينفك أحدهما عن الآخر.<sup>37</sup>

وبهذا يندفع أيضاً ما يقال من أن الإمكان سابق على الحدوث، إذ لا يمكن أن يحدث الشيء إلا بعد ثبوت الإمكان له، فجعل الحدوث مبدأ للإمكان، والإمكان شرط في الحدوث، يقتضي أن الإمكان سابق على الحدوث ومسبوقاً به، وهو محال. وبيان الاندفاع هو أن الإمكان السابق على الحدوث إنما يثبت للشيء على تقدير حدوثه، فالإمكان ليس إلا اعتبار من اعتبارات الحدوث المحقق أو المقدر، فهما متلازمان عقلاً، لأن الإمكان في التحقيق ليس إلا اعتبار من اعتبارات الحدوث أي من حيث قد يحدث الشيء ولا يحدث أو يحدث في زمان دون زمان، فلا يلزم منه الدور المحال، والله أعلم.<sup>38</sup>

ثم إن بعض المتأخرين صرح بكون علة الحاجة هي الإمكان بشرط الحدوث، وهو شرف الدين بن التلمساني.<sup>39</sup> ولكن يمكن توجيه قوله بحيث لا يخالف المذهب، والحاصل أن هذا القول لا يلزم منه اشتراط

---

<sup>37</sup> وقد يحظر بالبال: فيقال: إن الإمكان لا ينفك عن الحدوث أبداً، لا قبل الوجود ولا بعده. فإن المعدوم عند القوم معدوم صرف وعدم محض، وكونه ممكناً إنما يصح على تقدير حدوثه ووجوده، وإلا فلا معنى لكونه ممكناً حال كونه عدماً محضاً إذ لا تمايز له بقطع النظر عن ذلك الاعتبار، فوجب أن يكون الإمكان مستنداً إلى شيء من صفات الممكن أي الممكن الموجود أو المقدر الوجود، ولا يمكن فرض كونه ممكناً بلا استناد إلى بعض صفاته كونها حادثة. فعلى هذا التقدير أيضاً، يكون التلازم تاماً بين الإمكان والحدوث: فيكون الإمكان لازم للحدوث المحقق في حال كون الشيء موجوداً، أو لازم للحدوث المقدر في حال كونه لم يوجد. والحاصل من هذا أنه لا معنى للإمكان الموجب للحاجة إلا صحة الحدوث، فهو وجه من وجوه الحدوث ولازم له، فيكون التلازم بين الأمرين عقلي لا ينفك أحدهما عن الآخر، والله أعلم.

<sup>38</sup> وقد أشار إلى قريب من هذا العضد الإيجي وتابعه على ذلك السعد التفتازاني، وإن كان قد ناقشهم في ذلك السيد الشريف، ينظر: عضد الدين الإيجي، المواقف، 77؛ انظر أيضاً شرح المواقف، (إسطنبول: المطبعة العامرة، 1311هـ): 1: 412 - 415؛ سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد (إسطنبول: المطبعة العامرة، 1277هـ). 1: 94.

<sup>39</sup> ابن التلمساني، شرح معالم أصول الدين (تحقيق نزار حمادي، بيروت: مكتبة المعارف، 2011)، 105-106.

تأثير العلة، بل اشتراط المعلول بحصول العلة فقط، وهذا لا إشكال فيه. فإن المحتاج هو الموجود فقط وليس المعدوم، وذلك لأن المعدوم ليس بشيء عندهم حتى يكون محتاجاً إلى علة، فلا يتحقق الاحتياج إلا عند تحقق الذات، والذات لا تحقق لها في الأزل، لم تكن محتاجة حتى تتحقق أي تحدث. ولا إشكال في كون المعلول مشروط بالعلة بل هو الحق اتفاقاً. والآن نستعرض أقوال الأشاعرة المتقدمين في مفهوم العلة، لنعضد هذا التفسير، حيث ينفون احتمال كون العلة مركبة أو مشروطة، وهذا يبطل احتمال أنهم قائلون بأن علة الحاجة مركبة من الحدوث والإمكان.

### 2.3 أحكام العلة عند الأشاعرة وعدم جواز تركيبها واشتراطها

عرفنا فيما سبق من النقول أن الأشاعرة قائلون بأن علة الحاجة هي الإمكان، وسنبيّن فيما بعد أن القول بالحدوث إنما هو مذهب المعتزلة، من صريح عبارتهم. ولكن لقاتل أن يقول: إن النصوص السابقة ليست قطعية في هذا، ويحتمل أن يكون قصدهم أن علة الحاجة هي الحدوث مع الإمكان، أو الإمكان بشرط الحدوث. وحاولت أن أبين أن مقتضى كلامهم هو أن العلة الإمكان فقط، وهذا ظاهر لمن تنبه للإشارة السابقة بأن الوجود ليس شرطاً في تأثير العلة، بل شرط من باب كون المعلول مشروط بعلمته، لأن الوجود عندهم هو نفس الشيء، فلما كان احتياج الشيء متوقف على تحقق الشيء – إذ هو عدم محض حال عدم – لم يكن الإمكان علة لحاجته قبل ذلك إلا على تقدير حدوثه. ولا شك أنه لا يكون الشيء محتاجاً إلا إذا كان شيئاً موجوداً وذاتاً، لا أن الإمكان علة تأثيرها مشروط بالوجود، ولا أن العلة مركبة من الإمكان والحدوث. والذي يقطع هاذين الاحتمالين تصريحاً في استحالة كون العلة مركبة، واستحالة كونها مشروطة بشيء. قال ابن فورك:

[نص 22] واعلم أن [الأشعري] كان يعتمد في أكثر أصوله في باب العلة الواحدة لا يجوز أن تكون مركبة من معنيين يصح وجود أحدهما مع عدم الحكم. وذلك كقول القائل إنما الجسم متحرّكاً لأنه مؤلّف زائل، لأجل أنه قد يكون مؤلّفًا غير زائل...<sup>40</sup>

<sup>40</sup> ابن فورك، مجرد المقالات، 309.

ثم قال:

[نص 23] وكان يقول: إن العلة العقلية لا بد أن تكون صفة واحدة. ولذلك كان ينكر قول من قال: إن العالم كان عالماً للعلم ولأنه حالّ فيه، أو كان عالماً للعلم وأنه عرض، لأجل أنه قد يوجد أحد هذين المعنيين مع عدم الحكم. ولأجله كان ينكر أيضاً قول من يقول: "إنما جاز أن يرى الشيء لحدوثه" لأنه يتضمن وجوداً سبقه عدم، والعدم يستحيل أن يرى فلا يضمّ إلى الوجود الذي هو سبب التجويز.<sup>41</sup>

وكذلك نفى الشرط والجمع في قول آخر نقله ابن فورك في نفس الباب:

[نص 24] وكان يقول: إذا أوجبت حكماً فلنفسها وحدها، أو لنفسها وعدم الزيادة في الأمر الآخر. فإن كان لنفسها فنفسها موجودة مع عدم الحكم وهذا يدفع هذا القول. ولا يجوز أن يضمّ إليها غيرها مما لا يؤثر في الحكم بانفراده، فيجعل معها علة، فبطل أن يكون لنفسها ولغيرها.<sup>42</sup>

يظهر من كلام الأشعري أن العلة عنده أمر يوجب حكماً لما قامت هي به. فهنا الحكم وهو الاحتياج إلى الغير، يكون معلولاً لجواز وجوده. ولقائل أن يقول: الجواز والإمكان ليسا معنيين وجوديين أصلاً، حتى يوجبا حكماً، والأشعري ومدرسته قائلون بأن العلل معاني موجودة بالأشياء، فكيف يكون الإمكان علة؟ قد يزول هذا الإشكال بالتدقيق في عبارات العلماء، فإنّ الملاحظ أن في نصّ الباقلاني والجويني هو قولهم: جهة الحاجة، ولم يقولوا: علة الحاجة، والجهة عندهم أعم من أن تكون أمراً متحققاً في الخارج أم لا. وكذلك لفظة العلة عندهم لها أكثر من استعمال، ومنه "يقال لاعتلال المعتلّ واستنباط المستنبط: إنه علة، ثم قد تضاف العلة تارة إلى المعتلّ المستنبط وتارة تضاف إلى الحكم، وتارة تضاف إلى المحكوم فيه."<sup>43</sup> ثم إن الجواز وجه من وجوه الحدوث اللازمة له، والحدوث عندهم يرجع إلى الوجود، والأمران خارجيان نفسيّان. فعلى هذا يكون

<sup>41</sup> ابن فورك، مجرد المقالات، 309.

<sup>42</sup> ابن فورك، مجرد المقالات، 310.

<sup>43</sup> ابن فورك، مجرد المقالات، 303.

حدوث الشيء محتاجاً إلى المحدث من جهة جوازه، فالاستناد الخارجي إلى الحدوث، ولكن جهة الحاجة هي الجواز، كما سبقت الإشارة إليه. ولا يلزم من هذا كون العلة مركبة أو مشروطة، إذ عندهم وجود العلة توجب وجود الحكم ولا تتأخر أبداً، فلا يصح الاشتراط؛ وعباراتهم صريحة في استحالة التركيب أيضاً.<sup>44</sup> والمسألة ههنا قريبة من القول بأن علة تصحيح الرؤية هي الوجود؛ بل الشيخ الأشعري يصرح في نص 26 برفض الحدوث علةً لصحة الرؤية، وعين قوله هذا يجري في مسألة علة الحاجة.

وهذا موجود في صريح عبارات المتأخرين أيضاً، فعلى سبيل المثال، قال الفخر الرازي:

**[نص 25]** الممكن محتاج إلى السبب، فلا نعني به أن الإمكان وصف والحاجة وصف آخر وأن أحدهما علة للآخر، فإن المعلول محتاج، فلو كانت الحاجة معلولة في وجودها للإمكان، لكانت الحاجة محتاجة، فلزم التسلسل. بل نعني بذلك: أن الذي حقيقته تكون قابلة للوجود والعدم، فإنه لا يدخل في الوجود إلا عند مؤثر.<sup>45</sup>

فقول الفخر الرازي ههنا دالٌّ على أن العلة هنا اعتبارية، فالإمكان وجه من وجوه الأمور الخارجية، وليس معنى حلاً فيها مقتضياً لتحقيقها في ظرف ما قبل حدوثها، وهذا لا يضر في تعليل الحكم بالحاجة إلى المحدث.

والحكم باستحالة اشتراط العلة أو تركيبها موجود عند غيره من المتقدمين. فقال أبو منصور البغدادي في عيار النظر ما يلي:

**[نص 26]** ومن شرط العلة العقلية وجوب معلولها بما في كل زمان وعين وجدت فيه، من غير اختصاص بوقت أو عين أو شرط، لأنها إنما توجب حكمها لعينها وجنسها، فلا يصح وجودها في حال ولا في غيره إلا وهي موجبة حكمها.<sup>46</sup>

<sup>44</sup> ابن فورك، مجرد المقالات، 309.

<sup>45</sup> الفخر الرازي، غاية العقول، (تحقيق: سعيد فودة، عمان: دار الذخائر، 2015)، 1: 420-421.

<sup>46</sup> البغدادي، عيار النظر، (تحقيق العروبي، الكويت: دار الأسفار، 2020)، 351.

ويعتد مع تفصيل مفيد عند الإمام الجويني في الشامل، تقريراً وتوضيحاً لما قرره القاضي الباقلاني. فعقد هناك فصلاً في أن العلة العقلية لا يجوز أن يكون إيجابها معلولها مشروطاً بشرط، وكذلك لا يجوز أن يكون الحكم الواحد معلولاً لعلتين. بل حكم أيضاً بوجود كون العلة معنى، والمعنى عندهم يجب أن يكون واحداً.<sup>47</sup> فظهر من هذا الكلام عدم صحة التركيب والاشتراط في العلل عند الأشاعرة، فلا يجوز حمل كلامهم على أن العلة مركبة من الحدوث والإمكان، أو أنه الإمكان بشرط الحدوث.

### 2.3 أصل القول بالحدوث ومسألة شبيهة المعدوم

الغرض من هذا الفصل أمران: الأول: بيان أصل منشأ القول بالحدوث عند المعتزلة، وأن ذلك المنشأ هو القول بثبوت الذوات حال عدم منفكة عن صفة الوجود؛ والثاني: بيان وجه آخر نم عدم اتساق القول بالحدوث على أصول الأشاعرة، حيث أنكروا زيادة الوجود وأنكروا القول بثبوت الذوات غير موجودة. فأولاً، يجب أن نذكر أن الوجود هو الموجود عند الأشعري وجميع أتباعه خلافاً للمعتزلة ومن وافقهم مثل الفخر الرازي وبعض المتأخرين. ويعني ذلك أن قولنا: الوجود لا يدل إلا على الموجود؛ فليس هناك حقيقة ما والوجود زائد عليها: لا في الخارج، ولا في الذهن أيضاً، إذ لا وجود للماهيات في الذهن أصلاً عند المتقدمين. وبناء على هذا القول، كانت الماهية مجعولة عندهم، إذ الفاعل يفيد الماهية التي هي عين الوجود، لا أنه يفيد الوجود لشيء سابق على ذلك الفعل، كما هو عند المعتزلة. وقد نقل ابن فورك في المقالات ما يلي:

[نص 27] وكان [الأشعري] يقول: إن المحدث أحدث شيئاً موجوداً، جوهرًا إن كان جوهرًا، وعرضًا إن كان عرضًا، بجميع أوصافه الراجعة إلى نفسه، خلافاً لقول من ذهب من المعتزلة إلى أنه إنما أحدث موجوداً ولم يحدث شيئاً ولا لونا ولا سواداً ولا عرضاً. وكان يقول: "خلاف ذلك يؤدي إلى القول بقديم العالم، لاستحالة أن يكون الحادث غير حادث، وفي القول بأنه أحدث موجوداً ولم يحدث شيئاً ما يؤدي إلى ذلك."<sup>48</sup>

<sup>47</sup> الجويني، الشامل، (تحقيق النشار)، 669 وما بعده.

<sup>48</sup> ابن فورك، مجرد المقالات (تحقيق جيماربه، القاهرة: المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، 2009)، 37.

ولما أثبتت المعتزلة الحقائق في العدم، مع كل ما وجب لها من الصفات التي لا تتوقف على الوجود - حيث إنهم أول من فرق بين لوازم ماهية ولوازم الوجود التي أخذها عنهم ابن سينا وبعض المتأخرين - قالوا: إن الفاعل لا يعطي إلا الوجود، فيجب أن يكون زائداً على الماهيات، إذ الماهيات ثابتة في العدم منفكة عنه. فماذا يفيد المؤثر؟ فالجواب: الوجود. ثم لو كان الوجود موجوداً أيضاً، لافتقر إلى وجود آخر، وتسلسل، فثبت أن الوجود حال عندهم، إذ حينئذ لا يفتقر إلى وجود زائد عليه. فقولهم إن الحال لا موجود مبني على أن الموجود ما له صفة الوجود، ولما كان الحال ليس له صفة الوجود، بل وجوده عين وجود ما اتصف به، فلا يقال عنه: "موجود". ولا يقال أيضاً: إنه معدوم، لأن ذلك يقتضي نفي أثره عن الموجود المتصف به، فليس هناك من حرق للقوانين العقلية في هذا السياق. ثم إن الحال عندهم لا يتصف بالحال ولا بغيره. وبقطع النظر عن صحة هذا القول، فإنه يلزم منه أن الفاعل لا يفيد إلا الوجود. قال ابن متويه المعتزلي في كتابه التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض:

**[نص 28]** فحصل من هذه الجملة أن صفات الجوهر أربع: كونه جوهرًا، وكونه متحيزًا، وموجودًا، وكائناً في جهة. فكونه جوهرًا لذاته؛ وتحيزه مقتضى صفة ذاته؛ **والوجود فيه بالحدوث من جهة الفاعل القادر بنفسه، وكونه كائناً لمعنى.**<sup>49</sup>

وزاد في فصل آخر:

**[نص 29]** والذي يجوز وقوع الاشتباه فيه من الأقسام أن يجعل تحيز [الجوهر] بالفاعل. وهذا أصل الكلام في أن صفات الأجناس أجمع لا يصح أن تحصل بالفاعل، وهو موضع الخلاف بيننا وبين مخالفينا. والطريقة التي نوردها شاملة للكل، ولكن الوجه الذي نستدلّ عليه يختلف بحسب ما يعرض الكلام فيه.<sup>50</sup>

<sup>49</sup> ابن متويه، التذكرة، 1: 13.

<sup>50</sup> ابن متويه، التذكرة، 1: 27.

وهذا كما سبق مبني على أن ماهيات الجواهر والأعراض أشياء حال العدم، فالمعتزلي يقول: كون الجوهر جوهرًا واجب له، وكونه موجودًا ممكن، ولا يجوز أن يكون الواجب أثرًا للفاعل، وإن كان أثرًا للفاعل، لكان ممكن الوقوع وممكن اللا وقوع. ولا يجوز أيضاً أن يكون ما هو واجب له بالذات متوقفًا على ما هو جائز، فوجب الحكم بثبوت الصفات الذاتية له حال العدم، إذ هي ثابتة في نفس الأمر بقطع النظر عن وجودها. ثم نقل ابن متويه إحدى الأدلة التي اعتمدوا عليها في إثبات هذا المطلوب، فقال:

[نص 30] والأصل في ذلك أن نقول: لو كان تَحْيِيزُهُ بالفاعل، لَصَحَّ مِنْهُ أَنْ يَوْجِدَهُ وَلَا يَجْعَلَهُ مَتَحْيِيزًا، وَأَنْ يَجْعَلَهُ سَوَادًا بَدَلًا مِنْ تَحْيِيزِهِ، وَأَنْ يَجْمَعَ بَيْنَهُمَا، فَيَجْعَلَهُ جَوْهَرًا سَوَادًا. ثُمَّ لَوْ قَدَّرَ طَرْوَهُ بِيَاضٍ عَلَيْهِ، لَوَجِبَ أَنْ يَبْقَى مِنْ حَيْثُ هُوَ مَتَحْيِيزٌ وَيَنْتَفِي مِنْ حَيْثُ هُوَ سَوَادٌ، فَيَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ مَوْجُودًا مَعْدُومًا.<sup>51</sup>

فكما سبق، المفهوم من كلامه أن ما كان بالفاعل، جاز أن يكون على خلاف ما هو به. فلا يجوز أن يثبت شيء مما هو واجب لشيء آخر ومقتضى ذاته بالفاعل، إذ يلزم من ذلك - عند المعتزلة - كونه ممكنًا والفرض أنه واجب له.

فرد عليهم الأشعري، كما نقل ذلك ابن فورك، بما يلي:

[نص 31] ليس شرط ما يكون بالفاعل ما يجوز أن يكون على خلافه بالفاعل، بل شرطه أن لا يكون له في العدم مستحقًا وبفعله له ما استحقه. فإن كان لا يجوز أن يوجد إلا كذلك، فكان كونه على الوجه الذي هو عليه هو الفاعل، ولا يجوز أن ينقلب عن ذلك. هو كنعو حدوثه بالفاعل، ولا يجوز أن يكون عدمه بالفاعل لتناقض أن يكون معدومًا مفعولًا، كذلك كونه جوهرًا بالفاعل، ولا يجوز أن يكون لا جوهرًا بالفاعل، لأنه لنفسه كان جوهرًا. فإذا وجدت نفسه وجب أن يكون جوهرًا، وتناقض أن يكون لا جوهرًا ونفسه المقتضية لكونه جوهرًا موجودة. وكذلك يستحيل أن يكون ما هو

<sup>51</sup> ابن متويه، التذكرة، 1: 27.

عرض لا عرضاً وهو موجود يمثل ذلك." وكان يقول: إن سبيل ذلك كسبيل كون الجواهر متحيزة كائنة، ولا يجوز أن توجد بالفاعل لا متحيزة ولا كائنة.<sup>52</sup>

وهذا الكلام واضح في الرد على المعتزلة، وحاصله أن ليس من شرط كون الشيء بالفاعل جواز كونه على خلاف ما هو به. بل شرطه أن لا يكون واجباً له حال العدم بإيجاب غيره له، بالعلة مثلاً أو بالطبع. فغاية ما في الباب أنه إن فعله الفاعل المختار، وجب أن يكون على ما هو عليه في نفسه، وإلا لزم انقلاب حقيقته، وهو محال. وليس هذا قيداً للقدرة، وإنما هو قيد في المقدور، إذ القدرة لا تتعلق إلا بالممكن، وكون الجوهر عرضاً مثلاً ليس بممكن. فالمفهوم من كلام الشيخ الأشعري ههنا أن الذي يصح أن يكون بالفاعل هو ما لم يجب وجوده ولا عدمه، فتأمل.

بقي أمر وهو أن الوجود ههنا ليس شرطاً في كون الجوهر جوهرًا حتى يقال: كيف ينفك الشيء عن نفسه أو يتوقف كون الشيء هو نفسه على فعل الفاعل، إذ يلزم نفي الشيء عن نفسه. بل الوجود عند الشيخ الأشعري هو عين الشيء. فليس شرطاً، بل هو الشيء عينه. وليس نفي كون الجوهر جوهرًا عنده إلا بمعنى نفي الجوهر فقط، إذ لا جوهر حال العدم، ولا جوهر في الذهن أيضاً، كما سبقت الإشارة إليه.<sup>53</sup>

فالحصل من هذا الفصل أنه لما كان المعدوم شيئاً عند المعتزلة، لم يجوز أن يكون أثر الفاعل هو الشيء نفسه، بل وجوده. وذلك لأن القول بشيئية المعدوم يقتضي زيادة الوجود عليه؛ ولو كان الوجود عرضاً حالاً في الجوهر، لزم التسلسل في الوجودات من جهة، ولزم قيام العرض بالعرض أيضاً، والجميع محال عند الأشعري وخصمه. فجعلوا الوجود حالاً، لا موجوداً - إذ الموجود عندهم ما له صفة الوجود - ولا معدوماً، إذ المعدوم لا يكون إلا جوهرًا أو عرضاً عندهم، ولا حال هناك. وهذا الحال الزائد هو المستفاد من الفاعل؛ ولما كان كذلك، زعموا أن الحدوث - أي الوجود بعد العدم - هو المفتقر إلى الفاعل، ومن ثم جعلوه أي الحدوث علة للحاجة. ولما كان الأشعري يرفض ذلك، وينفي شيئية المعدوم، لزم من ذلك نفي كون الوجود

<sup>52</sup> ابن فورك، مجرد المقالات، 254.

<sup>53</sup> والقول بالوجود الذهني، وإن زعم البعض أنه بديهي أو يكاد، وأنه مذهب قوي، إلا أنه ليس كذلك، ولم يختلف عن القول بثبوت

المعدومات إلا في بعض لوازمه الباطلة.



صفة زائدة على الشيء، ولزم أيضاً نفي كون الحدوث علة للحاجة. وبالتالي، لا يمكن أن يفصل الوجود عن الموجود حتى يقال: إن الأول مستفاد من الفاعل والآخر ثابت في نفسه حال العدم. بل الأشياء الحوادث بجميع صفاتها مفتقرة إلى الحدوث لكونها جائزة الحدوث والعدم، ومن كلام الشيخ أعلاه علم أن شرط كون الشيء بالفاعل أن لا يكون ما يوجبه حال العدم، أي أن يكون وجوده ممكناً.

#### 2.4 تحقيق مذهب المعتزلة في علة الاحتياج

فهل يوجد من كلام المعتزلة ما يزيدنا يقيناً بصحة هذا التقرير، وأن القول بالحدوث إنما هو قولهم؟ نعم. قال القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة ما يلي:

[نص 32] وإذ قد عرفت حدوثها، فالذي يدلّ على أنها تحتاج إلى محدث وفاعل، فهو ما قد ثبت أن تصرّفاتنا في الشاهد محتاجة إلينا ومتعلقة بنا، وإنما احتاجت إلينا لحدوثها، فكل ما شاركها في الحدوث وجب أن يشاركها في الاحتياج إلى محدث وفاعل، فعلى هذه الطريقة يجري الكلام في ذلك.<sup>54</sup>

هنا أمران. الأول: هو أن استدلال المعتزلي على وجود الصانع مبني على قياس الغائب على الشاهد. فلما كانت الأفعال الحادثة في الشاهد مفتقرة عندهم لحدوثها، يجب أن تكون كذلك في الغائب أيضاً. بل ذهبوا إلى أن من لم يثبت فاعلاً شاهداً فلا يمكنه أن يثبت فاعلاً غائباً، إذ حينئذٍ - حسب دعواهم - يلزم تجويز حصول الحوادث في الشاهد من غير فاعل. فلنستحضر نص 18 للجويني أعلاه، حيث ردّ مثل هذا الاستدلال الذي يستند إلى قياس الغائب على الشاهد لما كان يستدل على أن علة الحاجة هي الجواز. فكان يقصد بكلامه أمثال القاضي عبد الجبار وغيره من المعتزلة. والأمر الثاني هو التصريح بأن علة الحاجة هي الحدوث، وهو كما قال القاضي عبد الجبار، مستند إلى قياس الغائب على الشاهد؛ وذلك مستند إلى قولهم بشيئية المعدوم كما سبق.

ثم قال مثله القاضي عبد الجبار في حق الأجسام، واحتج بأن الحدوث علة الحاجة بما يلي:

<sup>54</sup>القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، (تحقيق عبد الكريم عثمان، القاهرة: مكتبة وهبة، 1996) 94.

**[نص 33]** وأما الذي يدلّ على أنّها إنّما احتاجت إلينا لحدوثها، فهو أنّ حدوثها هو الذي يقف على قصدنا ودواعينا نفيًا وإثباتًا. وبعد فإنه لا يخلو إما أن تكون محتاجة لاستمرار وجودها، أو لاستمرار عدمها، أو لتجدد وجودها. لا يجوز أن تكون محتاجة إلينا لاستمرار عدمها، لأنّها قد كانت مستمرة العدم ولم تكن. ولا أن تكون محتاجة إلينا لاستمرار وجودها، لأنّها تبقى مستمرة الوجود وإن خرجنا عن كوننا أحياء فضلًا عن كوننا قادرين، فلم يبق إلا أن تكون محتاجة إلينا لتجدد وجودها، وهو الحدوث، فصحّ القياس.<sup>55</sup>

بقطع النظر عن صحة استدلاله أو فساده، فإنّ هذا النصّ مهمّ جدًّا لأمرين أيضًا. الأول: أن استدلاله هذا يبيّن بما لا مجال للشكّ فيه أن علة الحاجة هي الحدوث، وأنّ ذلك ليس مبنياً فقط على قياس الغائب على الشاهد، بل على قولهم بشيئية المعدوم أيضًا، إذ يقول: ليس هناك ما يتوقف على قصدنا ودواعينا إلا حدوثها، وذلك لأنّ صفاتها الذاتية السابقة على الوجود، وصفاتها اللازمة عن ذاتها بعد الوجود، ليست متوقفة على الفاعل. والأمر الثاني: هو تصريح القاضي بأنّ الأفعال لا تفتقر إلى الفاعل حال بقائها، بل يصحّ بجواز موت الفاعل وانعدامه مع بقاء الفعل، وهذا متسق مع قولهم بأنّ علة الحاجة إنّما هي الحدوث. وهو هذا القول الذي أشير إليه في أوّل البحث عند المتأخّرين، حيث قالوا: إنه لزمهم استغناء العالم عن الفاعل بعد حدوثه، والحق أنّ هذا القول هو للمعتزلة فقط، ولم يتهربوا منه أصلاً بل التزموه مذهباً لهم. وسنعود إلى الحديث في هذا الأمر في فصل مسألة بقاء الأعراض.<sup>56</sup>

ويزداد الأمر بياناً فيما أجاب به القاضي عبد الجبار عن اعتراض من قبل الأشاعرة وغيرهم ممن قال بعدم بقاء الأعراض، وأنّ بقاء الأجسام بالأكوان والبقاء:

**[نص 34]** فأما صفات الأجناس، فقد دللنا من قبل على أنّها لا تكون بالفاعل على وجه من الوجوه، وتقصينا القول فيه، وقد اعتمد شيخنا أبو هاشم رحمه الله على ذلك بأنّ قال: لو جاز أن

<sup>55</sup> القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، 118-119.

<sup>56</sup> قارن أيضاً: القاضي عبد الجبار، المغني، تحقيق توفيق الطويل، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة، 1960، 8: 63-73؛ 11: 441 وما

يقدر القادر على الشيء على غير جهة الإحداث، لصح أن يقدر على ما يستحيل حدوثه. وقد علمنا أن ما استحال حدوثه يستحيل كونه قادراً عليه، وما صحَّ حدوثه يصح كونه قادراً عليه، وإن صح من غيره أن يقدر عليه؛ وما بقي من الأفعال يستحيل كونه مقدوراً في حال بقائه من حيث استحال حدوثه. وذلك يبين أن القادر إنما يقدر على الشيء من جهة الإحداث.<sup>57</sup>

المقصود بصفات الأجناس هي الصفات الذاتية للأشياء، ككون الجوهر جوهرًا أو الإنسان حيواناً واللون عرضاً، وما إلى ذلك. وقولهم بعدم تعلق القدرة بصفات الأجناس هو بعينه القول بعدم مجعولية الماهيات، وسبقت الإشارة إليه في كلام الأشعري وابن متويه تلميذ القاضي عبد الجبار. ثم نقل كلام أبي هاشم الجبائي، حيث قال: لو جاز أن يقدر القادر على غير وجه الحدوث، لجاز أن يقدر على ما يستحيل. أي لجاز مثلاً أن يجعل اللون جوهرًا، أو الجوهر عرضاً، وغير ذلك؛ وقد سبق ذكر رد الشيخ الأشعري على هذه الدعوى. والأهم هنا أن فيه تصريحاً آخر بالحدوث مع الإشارة إلى وجه قولهم، وذلك أن صفات الأجناس واجبة، والواجب لو تعلق بالفاعل، لكان جائزاً، وهو محال. ولما كان الحدوث جائزاً، صح تعلق الفاعل به. فلما كان الحدوث هو ما يتعلق به الفاعل، كان الحدوث هو علة للحاجة. ثم بعد ذلك يصرح أبو هاشم ههنا أنه لما كان الحدوث علة للحاجة، استحال كون الباقي محتاجاً إلى الفاعل، إذ البقاء ضد من أضرار الحدوث. فلاحظوا أن كل ما قيل في حق المتقدمين عموماً في أول البحث، إنما يصح فقط على مذهب المعتزلة، بصريح عباراتهم.

وقد لخص مذهبهم أحد متأخريهم، وهو ركن الدين ابن الملاحمي، المعتزلي المشهور من أتباع أبي الحسين البصري، في كتابه المعتمد في أصول الدين. قال:

[نص 35] وأما شيوخنا رحمهم الله، فقد احتجوا لإثبات المحدث للعالم، فقالوا: العالم محدث فلا بد من أن يكون له محدث، قياساً على تصرفنا. وهذا الاستدلال يحتاج إلى أصل وإلى فرع وحكم وعلة

<sup>57</sup>القاضي عبد الجبار، المعني، 8: 68.

للحكم. أما الأصل فهو تصرفنا، والفرع هو العالم، والحكم هو الحاجة إلى محدث، والعلة هي الحدوث...<sup>58</sup>

وهذا الكلام صحيح نظراً لما سبق من تصريحات أمتهم في ذلك، واعتراضات الجويني عليهم أيضاً. ثم نقل كلامهم في الاستدلال على صحة قولهم في علة الحاجة - وإن كان ابن الملاحي لا يوافقهم على ذلك، كما لا يوافقهم بالقول بشيئية المعدوم، تبعاً لإمامه أبي الحسين البصري<sup>59</sup>:

**[نص 36]** فإن قيل: دلّوا على أنه يحتاج إليكم في الحدوث لا لصفة أخرى، ثم دلّوا على أن الحدوث هو علة الحاجة. قيل له: الدليل على أنه يحتاج إلينا في الحدوث هو أنه قد ثبتت حاجته إلينا، فلا بد من أن يحتاج إلينا في أمر يرجع إليه. فإذا لم يحتاج إلينا لكونه ذاتاً أو لصفة جنسه أو لمقتضى صفة الذات أو لبقائه أو لحسنه أو قبحه أو حلوله في المحلّ، صح أنه يحتاج إلينا لحدوثه. [...] وإن وقف على دواعينا وإرادتنا كقبح السجود للصنم، فإن دلّ ذلك على أن ذلك القبح واقع بنا دل أيضاً على أن حدوثه واقع بنا أيضاً، لأنه موقوف على دواعينا [...]

وأما الدليل على أن علة حاجته إلينا هي الحدوث فلأن الحدوث هو المتجدد بحسب أحوالنا، فما دلّ على حاجته إلينا يدلّ على أنه يحتاج إلينا في الحدوث. ولأنه إذا لم يحتاج إلينا لبقائه على ما تقدم ولا لعدمه، أي ليكون معدوماً قبل إيجادنا، لم يبق إلا أنه محتاج إلينا لحدوثه.<sup>60</sup>

فالملاحظ أن تقرير ابن الملاحي هو عين ما رأيناه سابقاً، فسير وقسم جميع صفات الحوادث، ثم أبطلها واحدة تلو الأخرى، حتى انتهى إلى الحدوث. ولا شك أن هذا التقسيم غير منحصر بين النفي والإثبات، فلا يمكن أن يكون الدليل قطعياً. ثم ما يهمننا في هذا المقام أن سبب إبطاله الاحتمالات الأخرى هي كونها واجبة للشيء بناء على القول بشيئية المعدوم، وابن الملاحي لا يقول به، ولذا ينتهي في آخر التقرير إلى كونه

<sup>58</sup> ابن الملاحي، المعتمد في أصول الدين، (تحقيق ماديلونغ، برلين: مركز ميراث مكتوب، 1390هـ)، 158.

<sup>59</sup> ولا يخفى أن هذا يزيد هذا التفسير قوة، إذ قلنا بأن قولهم بالحدوث مبني على قولهم بشيئية المعدوم. فلما أنكر شيئية المعدوم، أنكر القول بالحدوث أيضاً، وذهب إلى أنه الإمكان.

<sup>60</sup> ابن الملاحي، المعتمد في أصول الدين، 158-159.

الإمكان. فأولاً، أورد ابن الملاحمي بعض الاعتراضات على هذا الدليل وأجاب عنها، أهمها أن هذا الدليل إنما يفيد كون المحتاج إلى علة هو الحدوث، لا أن علة الحاجة هي الحدوث. ثم أورد بعد ذلك بعض الأدلة الأخرى، وردها جميعاً إما لأنه يلزم الدور أو لأن الحدوث إنما يكون علة في العلم بالحاجة دون العلم بعلة الحاجة، إلى أن صار إلى إثبات أن علة الحاجة هو جواز الحدوث أي الإمكان كما عرفت. وقد أشار الفخر الرازي أيضاً إلى اختصاص هذا المذهب بالمعتزلة في نهاية العقول.<sup>61</sup> ولا يهمننا الدخول في التفاصيل ههنا، وإنما ذكرناه لنبيّن أن القول بكون الحدوث هو علة الحاجة إنما هو مذهب أكثر المعتزلة، وليس أكثر المتكلمين، كما أذيع عند المتأخرين، وتمسك به بعض المتفلسفة من المعاصرين لا سيما فلاسفة الشيعة وأتباعهم.

### 3.0 تفریع في مسألة عدم بقاء الأعراض

فبعد أن تبين أن الشيخ الأشعري وأتباعه حكموا بأن علة الحاجة هي الإمكان دون الحدوث، إلا أنهما متلازمان كما سبق تفصيله؛ فالآن نتوجه أخيراً إلى أصل الغرض من هذا البحث، وهو بيان ابتناء القول بعدم بقاء الأعراض على كون الإمكان علة للحاجة دون الحدوث، بالإضافة إلى بعض الأصول الأخرى. وهذا التفسير أوفق بكثير من تقرير المتأخرين، فلا يتوقع اتفاق المتكلمين في استحالة قيام العرض بالعرض من جهة، واتفاقهم على كون علة الحاجة هي الحدوث، ثم مع ذلك يقول أحدهم بجواز بقائها والآخر بعدمه بمجرد القول باعتبارية البقاء مثلاً كما هو عند المعتزلة. ولذلك كان التقرير المشهور متعسفاً، مع نسبتهم ذلك التحمل إلى الشيخ الأشعري وتقريرهم أولى به.

فمذهب الشيخ الأشعري رضي الله عنه وأتباعه في استحالة بقاء الأعراض، مبني على أصول منها: (1) كون الإمكان علة للحاجة؛ (2) وجوب كون أثر الفاعل وجودياً؛ (3) كون حكم البقاء يقتضي أمراً وجودياً؛ (4) استحالة قيام العرض بالعرض. فلنشرع في بيان كل واحد من هذه الأصول وكيفية استلزامها لاستحالة بقاء الأعراض.

<sup>61</sup>الفخر الرازي، نهاية العقول، 1: 423.

فإن فرضنا حدوث جوهر من الجواهر، فلا يشك عاقل في كونه مفتقراً إلى سبب وفاعل أحدثه؛ وهذا الحكم مع كونه ضرورياً، إلا أنه معلل بأن ذلك الحدوث إنما افتقر إلى المحدث من وجه جوازه وإمكانه. فلما كان جائز الوجود والعدم، لا جرم احتاج إلى مرجح ومخصص يرجح وجوده على عدمه أو بالعكس على ما سبق من التقرير. ثم إذا سألنا أنفسنا: هل يجوز استمرار ذلك الجوهر بعينه في الزمان الثاني أم لا؟ والظاهر أن ذلك ممكن؛ فإذا استمر في الزمان الثاني بدلاً من انعدامه، وجب لذلك الاستمرار مرجح ومخصص أيضاً، كما أن وجوده في الزمان الأول قد افتقر إلى مخصص. وحينئذ نسأل: هل يعقل أن يستمر له الوجود ويتجدد في الزمان الثاني من غير أن يكون ثمة أثر متجدد له؟

والظاهر أن ذلك ليس بممكن. فالمعتضون على كون البقاء عرضاً قالوا: إن البقاء أمر اعتباري وهو استمرار الوجود فقط، واستمرار الوجود لا يقتضي شيئاً زائداً على نفس الوجود. والقول باعتبارية البقاء لا يجدي نفعاً، لأن ذلك الاعتبار أي استمرار الوجود، يجب أن يستند إلى مبدأ خارجي يصححه، وهو الوجود في الزمان الأول والوجود في الزمان الثاني. ثم الوجود في الزمان الأول ليس الوجود في الزمان الثاني، وكلاهما ممكن، فكلاهما يحتاج إلى مؤثر. والأثر في الزمان الأول هو نفس الذات على مذهب الشيخ الأشعري، فما الأثر في الزمان الثاني؟ لا يمكن أن يكون نفس الذات للزوم تحصيل الحاصل حينئذ أو لزوم انتفائه وإعادة خلقه مثلاً، وهو خلاف فرض جواز بقائه. فإذاً، يجب أن يكون المصحح لوجوده في الزمان الثاني أمراً زائداً على ذاته. ومهما كان: كعرض البقاء مثلاً على مذهب الشيخ، أو ما يقتضيه كالأكوان وسائر الأعراض المفتقر إليها في البقاء على مذهب القاضي، فيجب أن يكون الأثر متجدداً وجودياً يقوم بذلك الجوهر ويقتضي بقاءه.

ثم إذا سألنا نفس السؤال عن الأعراض، أي: هل يجوز استمرارها وبقاؤها؟ فيجيب الشيخ الأشعري بأن ذلك لا يجوز، لأن الاستمرار والبقاء يقتضيان أثراً من الفاعل، والفاعل يفيد نفس العرض في الزمان الأول، ولا يجوز أن يكون العرض نفسه هو الأثر في الزمان الثاني لما سبق من لزوم تحصيل الحاصل وعدم الاستمرار، فيجب أن يكون الأثر زائداً على ذات العرض، قائماً به أو متعلقاً به بشكل أو بآخر. ولكن لا يجوز قيام العرض بالعرض عند الأشعري وجمهور المتكلمين، فلا يكون العرض قابلاً للاستمرار بأمر يقوم به.

ولا يجوز أيضاً أن يبقى العرض ببقاء الجوهر الذي يقوم به ذلك العرض، لأنهما غيران، أي يجوز انفكاكهما، فلو بقي العرض ببقاء الجوهر، لكان وجوده لازماً له ما دام ذلك الجوهر، واستحال عدم ذلك العرض مع بقاء الجوهر. أي لو جاز بقاء العرض ببقاء الجسم أو الجوهر، لاستحال انتفاء ذلك العرض مع بقاء ذلك الجسم أيضاً. ولكن لا شك أنه يجوز انفكاك كل جسم عن كل عرض على حدة، وذلك معنى كونهما غيرين، فاستحال بقاء العرض بذاته، واستحال بقاؤه بغيره.

فلنضرب مثلاً على هذا لتيبين الغرض. فلو فرضنا جوهرًا أسود، فهناك أمران: الجوهر، وعرض السواد. فلو فرضنا بقاء السواد ببقاء الجوهر، وبقاء الجوهر يتحقق بقيام العرض به. ثم قلنا: هل يجوز أن يبقى ذلك السواد ببقاء الجوهر، أم لا؟ فإن بقي به، بقي معه مدة بقاءه، فلا يجوز حينئذ أن يتبدل لون ذلك الجواهر مدة بقاءه، مع أنه معلوم الجواز. فإن قيل: لم لا يجوز أن يعدم السواد مع بقاء الجوهر، ويتحقق فيه لون آخر؟ مثلاً، يعدم الله تعالى السواد، ويخلق مكانه البياض؟ فالجواب أن أثر الفاعل يجب أن يكون وجودياً ولا معنى لكون العدم فعلاً له، فالعدم وإن صحَّ تعلق الإرادة به، فلا يصحَّ أن يكون فعلاً وأثراً للقدره. بل الإعدام عندهم عبارة عن انقطاع ما يقتضي وجود الشيء. فلو بقي السواد ببقاء الجوهر أو الجسم، ل بقي معد مدة بقاءه واستحال أن يتبدل.<sup>62</sup> ولكننا نرى تبدل أعراض الجواهر والأجسام، فلا شك أنه جاز. فلما بطل التالي، بطل المقدم.

وقد لخص هذا ابن فورك في المجرّد بما يلي:

**[نص 37]** وكان يحيل أن تبقى أعراض الجسم ببقاء قائم بالجسم، ويجيز أن تكون صفات البارّي تعالى باقية ببقاء قائم بالبارّي تعالى. ويفرق بين الأمرين بأنه لو كانت أعراض الجسم باقية ببقاء قائم بالجسم، استحال أن تتبدل مع بقاء الجسم. فلما وجدنا أعراض الجسم تتبدل وتتغير مع بقاء الجسم، دلّ ذلك

<sup>62</sup> وحينئذ يستحيل انعدام الجوهر بعد حدوثه، كما استحال أي تغير آخر.

على أن بقاء الجسم لا يكون بقاء لأعراضه. ولما كانت صفات الباري تعالى باقية بقاء واجباً وجودها بوجوده، ولم يجوز أن تتبدل وتتغير مع بقاء الباري تعالى، جاز أن تكون باقية ببقائه.<sup>63</sup>

فصار هذا المعنى واضحاً. واستدلال الشيخ الأشعري على استحالة بقاء الأعراض يتضمن الإشارة إلى كونه منبياً على أن علة الحاجة هي الإمكان، وإذ عنده الإمكان بعد العلم بعدم انفكاكه عن الحدوث:

**[نص 38]** وكان [الأشعري] يعتمد كثيراً في إحالته بقاء أعراض الجسم بأن الباقي "ما له بقاء"، ويستحيل قيام بقاءه بغيره؛ فلاجل ذلك استحال بقاء شيء من الأعراض. فإذا قيل له: فقل في بقاء الجسم إنه باقٍ بنفسه كما قلت في بقاء الباري تعالى إنه باقٍ بنفسه"، فَرَّقَ بينهما بأن بقاء الجسم لو بقي بنفسه، لكان في حال حدوثه باقياً، وقد ثبت أنه لا يصح أن يكون الشيء باقياً حال حدوثه. وبقاء الباري سبحانه باقٍ بنفسه لأن نفسه غير حادث، وهو موجود لم يزل كائناً.<sup>64</sup>

فلما وجب الحدوث لكل جسم، والحدوث يصاد البقاء، لم يجوز أن يكون الجسم باقياً بنفسه وإلا صار باقياً حال حدوثه وهو محال، أو كان قديماً واجباً وقد ثبت حدوثه وجوازه. ولما لم يكن بقاءه بذاته، وجب أن يبقى بغيره أي بمعنى يقوم به. فلو حدث الجسم، وجاز بقاءه في الزمان الثاني كما جاز عدمه، وجب حينئذ أن يترجح أحد الاحتمالين على الآخر، ولا شك أن ذلك يقتضي ترجيحاً به. فهو لأن الأجسام والجواهر ممكنة، وكان الإمكان وجه من وجوه الحدوث، استحال كونها باقيةً بنفسها. ثم لما جاز وجودها وجاز عدمها في الزمان الثاني، واقتضى ذلك أثراً يرجح أحد الاحتمالين على الآخر، وجب كون البقاء نفسه عرضاً أو مقتضياً لتحقيق الأعراض المفترق إليها في الوجود. ومن ثم قالوا: إن البقاء يقتضي معنى في الجوهر أو الجسم، ولما استحال بقاء العرض بالعرض، واستحال أيضاً بقاء العرض ببقاء محلّه الجائز، استحال بقاء الأعراض مطلقاً. والله تعالى ليس غيراً لصفاته، وليس شيئاً من صفاته تعالى ممكناً أو حادثاً، فاستحال الانفكاك وجاز البقاء بما قال. وفي مثل هذا المعنى قال أبو القاسم الأنصاري في شرح الإرشاد ما يلي:

<sup>63</sup> ابن فورك، مجرد المقالات، 237.

<sup>64</sup> ابن فورك، مجرد المقالات، 239.



[نص 39] نقول: المحدث جائز الوجود والعدم، على معنى أنه يجوز أن لا يوجد ويستمر عدمه، فإذا اختصّ بالوجود بدلاً من استمرار العدم المجوز؛ افتقر إلى مخصص يخصصه بالوجود ويجعله بالوجود أولى منه بالعدم، وليس ذلك إلا القدرة. ثم إذا خصصه به عاد إلى حكم الجواز على معنى أنه جائز أن يبقى، وجائز أن يفنى. فإذا اختص بالبقاء؛ فيستدعي مقتضياً لا محالة، وهو معنى يخلقه الله تعالى فيه يصير به باقياً.<sup>65</sup>

وهذا الكلام كما رأينا متسق مع ما سبق من كلام المتقدمين في أن علة الحاجة هي الإمكان، إلا أنه تارة قد يعبر عنه بطرق مختلفة فيقول مثلاً: الحادث مفتقر إلى المحدث، والباقي مفتقر إلى المبقي، وعلة الافتقار في الحالتين هي الإمكان. فتبين أن المتقدمين إنما بنوا مذهبهم في عدم بقاء الأعراض على أن علة الحاجة هي الإمكان لا الحدوث. وهذا المذهب أقوى ممن قال بأن البقاء اعتباري، ولم يبين مبدأ انتزاع ذلك الاعتبار، والاعتبار المحض لا يمكن أن يفتر بقاء شيء حيث جاز عدمه. بل يجب أن يكون ثمة شيء وجودي يفسر ذلك البقاء، إما إمداد الجواهر بالأكوان وغيرها من الأعراض، أو بعرض هو البقاء.<sup>66</sup> فإن طبقنا الآن كلام الأنصاري على الأعراض، يتبين أن استحالة بقائها يستفاد من كون علة الحاجة هي الجواز. فنقول: هذا العرض جائز البقاء، وجائز الفناء. وكما سبق، ترجيح أحدهما على الآخر يقتضي معنى زائداً على ذاته، ولما استحال قيام العرض بالعرض، واستحال أيضاً تعدي حكم الجوهر إلى العرض بحيث يبقى العرض ببقاء الجوهر، استحال أن يبقى زمانين، فلم يكن جائز البقاء، بل واجب الفناء، لاستحالة ما يوجب بقائه.

#### خاتمة

<sup>65</sup> أبو القاسم الأنصاري، شرح الإرشاد، 2: 136.

<sup>66</sup> ثم وجدت أن المولى أحمد الجندي قد أشار إلى هذا المعنى في حاشية شرح العقائد حيث قال (95): (قوله وحقيقة [البقاء] الوجود) أي الوجود في الزمان الثاني. وفيه أن الوجود في الزمان الثاني عين الوجود في الزمان الأول، وإلا يلزم اجتماع الوجودين أو تعاقبهما على شخص واحد وكلاهما محالان. ومن المعلوم بالضرورة أن العين في الزمان الأول لا يصير غيراً في الزمان الثاني، والحال أن البقاء في الزمان الأول منتف عن نفس الأمر بالمرّة، فكيف يتصور أن تكون حقيقة البقاء نفس الوجود في الزمان الثاني.

لم يكن مقصد هذا البحث استقصاء مسألة علة الحاجة، وإنما أردنا أن نبين مذهب المتقدمين من المتكلمين وخاصة الأشاعرة، رداً على ما اشتهر عنهم عند المتأخرين في تخريج مذهبهم في بقاء الأعراض. فتبين لنا أن الشيخ الأشعري ومدرسته ذهبوا إلى أن علة الحاجة هي الجواز أو الإمكان، وكان خصمهم في ذلك فريق كبير من المعتزلة الذين قالوا بالحدوث. ولم نجد أحداً من الأشاعرة يقول بالحدوث، إلا أنهم يصرون على عدم انفكاك الحدوث والإمكان. ووجه ذلك فيما ظهر لي هو أنه لما كان الإمكان أمراً اعتبارياً انتزاعياً، وجب أن يستند إلى مبدأ ينتزع هو منه، فظهر أن ذلك المبدأ هو الحدوث، ووجه احتياج الحادث إلى الحدوث هو جواز حدوثه. فلو لم يكن الشيء حادثاً، تحقيقاً أو تقديراً، فلا مبدأ لاعتبار كونه جائزاً وممكناً. وهذا في حد ذاته أمر هام للغاية، لما يترتب عليه من تقديم حلٍّ لمسألة قدم الصفات الوجودية عند الأشاعرة، وما قيل عند بعض المتأخرين من أنها ممكنة بالذات واجبة بالغير. وكذلك ما يترتب عليه من بيان وجوه الضعف في مذهب الفلاسفة في تفسير وجوب الوجود، وقدم العالم مع القول بجوازه في ذاته.

ورأينا كيف يبني على مذهب المعتزلة في علة الحاجة - بصريح عباراتهم - أن الجواهر والأعراض جائزة البقاء من غير حاجة إلى الحدوث، بل إن بقائها أولى من فنائها بعد حدوثها، بل واجب حتى يفنيها الصانع تعالى أو غيره من الأسباب. أما الأشاعرة، فتبين لنا أن قولهم بعدم بقاء الأعراض إنما يستند إلى القول بالإمكان لا الحدوث، وهو عكس ما اشتهر في تعليل مذهبهم في ذلك، مع شدة اضطراب ذلك التفسير بمذهبهم. ثم لما رأى بعض المتأخرين تشنيع ابن سينا على بعض المتكلمين - وهم المعتزلة - أطلقوا القول بأنه لازم للكل، وإن اعتذر لهم العضد والسعد بأنهم إنما قصدوا أن الحدوث علة في العلم بالحاجة إلى الحدوث دون الحاجة في نفس الأمر. فجاء السيد ورد عليهما وخرج مذهب الأشعري في عدم بقاء الأعراض على القول بالحدوث كما أنه زعم أنه لدفع تلك الشناعة، حتى إن المولى حسن چلبلي والسيالكوتي أقراه على ذلك ووصفا المذهب بالتمحل والتفتيش عن متمسك؛ بل بعضهم بأنه مكابر للمحسوس والضرورة.

فظهر بطلان هذا التفسير بما لا يترك مجالاً للشك، والحق أن مذهبهم مبني على هذه الأصول: (1) علة الحاجة هي الإمكان؛ وهو يوجب (2) الحاجة إلى معنى زائد يرجح بقاءه على عدمه؛ (3) ووجوب كون أثر الفاعل وجودياً، لا سيما في ترجيح بقاء الشيء على فنائه؛ (4) واستحالة قيام العرض بالعرض. فلما

وجب كون البقاء يقتضي معنى قائم بالباقي، وأن الجوهر باقٍ ببقاء أو ما يقتضيه من المعاني القائمة، واستحال قيام البقاء بالعرض، واستحال أن يبقى أيضاً ببقاء قائم بالغير، استحال بقاءه مطلقاً. وبعبارة أخرى: لما كان الجوهر جائز البقاء وجائز الفناء، افتقر إلى مرجح يحقق أحد الاحتمالين على الآخر، وذلك الترجيح يجب أن يكون أمراً حقيقياً لا مجرد الاعتبار، فوجب أن يكون عرض البقاء أو عرضاً آخر يقتضي البقاء. وكذلك، إن جاز بقاء العرض في الزمان الثاني، فيجب أن يكون هناك مرجح لبقائه على عدمه، ولكن لما وجب أن يكون ذلك المرجح - أي ما يعطيه الفاعل - شيئاً وجودياً، ولم يجوز إلا أن يكون عرضاً، والعرض لا يقبل الأعراض الوجودية، استحال أن يبقى في الزمان الثاني.

ونحنم بملحظ أخير ظهر من هذا البحث وهو أنه لا ينبغي التسليم بكل ما قرره المتأخرون في نقل مذاهب المتقدمين مع علوّ كعبهم، ويجب أن نحمل مذاهب الأئمة بما يليق بمقامهم العالي في العلم والتحقيق، وإن كثر الكلام في كون طرق المتأخرين أضبط وأدقّ. فعندما نرى تفسيراً لمذهبهم يتهمهم بالتمحل أو المكابرة، وجب النظر في ذلك.

## المصادر العربية

الأسدآبادي، القاضي عبد الجبار بن أحمد. شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، القاهرة: مكتبة وهبة، 1996.

الأسدآبادي، القاضي عبد الجبار بن أحمد. المغني في أبواب التوحيد والعدل، جزء 8، تحقيق توفيق الطويل، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة، 1960.

الإصفيهاني، شمس الدين محمود بن عبد الرحمن، تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد مع حاشية التجريد، تحقيق أشرف الطاش، 3 مجلدات. إسطنبول: نشریات وقف الديانة التركية. الطبعة الأولى، 2021.

الإصفيهاني، شمس الدين محمود بن عبد الرحمن، مطالع الأنظار على متن طوابع الأنوار للبيضاوي، القاهرة: المطبعة الخيرية، 1323.

الأنصاري، أبو القاسم سلمان بن ناصر، شرح الإرشاد، 3 مجلدات. تحقيق خالد العدواني، الكويت: دار الضياء، 2022.

الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد. المواقف في علم الكلام، بيروت: عالم الكتاب، بلا تاريخ.

الباقلاني، القاضي أبو بكر بن الطيب، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق محمد زاهد الكوثري، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الثانية، 2000.

الباقلاني، القاضي أبو بكر بن الطيب. كتاب التمهيد، تحقيق يوسف مكارثي. بيروت: المكتبة الشرقية، 1957.

البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر، عيار النظر في علم الجدل، الكويت: أسفار لنشر نفيس الكتب والرسائل العلمية، الطبعة الأولى، 2020.

ابن فورك، أبو بكر محمد بن الحسن، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق دانيال جيماريه، بيروت: دار المشرق، 1987.

- ابن سینا، أبو علي الحسين بن عبد الله، الشفاء، تحقيق الأب فنواقي وسعيد زايد، القاهرة: المطبعة الأميرية، 1952.
- ابن سینا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق محمود شهابي، طهران: انتشارات دانشگاه تهران، 1393.
- ابن سینا، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، تحقيق محمد تقي دانش بزوه، طهران: انتشارات دانشگاه تهران، 1379.
- ابن الملاحي، ركن الدين محمود بن محمد، المعتمد في أصول الدين، ويلفرد مادلونغ، برلين: مركز يزوهشي ميراث مكتوب، 1390.
- التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، شرح مقاصد الطالبين في علم أصول الدين، جزآن، إسطنبول: دار الطباعة العامرة، 1277.
- الجرجاني، السيد الشريف، علي بن محمد، شرح المواقف، 3 أجزاء، إسطنبول: دار الطباعة العامرة، 1311.
- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، الشامل في أصول الدين، تحقيق علي سامي النشار، الإسكندرية: منشأة المعارف، 1969.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، نهاية العقول في دراية الأصول، 4 أجزاء، تحقيق سعيد عبد اللطيف فودة، بيروت: دار الذخائر، 2015.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 2015.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. شرح الإشارات والتنبيهات، جزآن. تحقيق علي رضا نجف زاده، طهران: أنجمن آثار ومفاخر فرهنگي، 1383.

- السجاعي، أحمد بن أحمد، الجواهر المنتظمات في عقود المقولات، (تصوير عن الطبعة القديمة)، القاهرة: دار الإمام الرازي، 2019.
- السمرقندي، شمس الدين محمد بن أشرف، الصحائف الإلهية، تحقيق أحمد عبدالرحمن الشريف، الكويت: مكتبة الفلاح، 1985.
- السمرقندي، شمس الدين محمد بن أشرف، بشارات الإشارات في شرح الإشارات والتنبيهات، تحقيق علي اوجي، تهران: مؤسسة بزوهستي ميراث مكتوب، 1399.
- العطار، أبو السعادات حسن بن محمد، حاشيته الكبرى والصغرى على شرح مقولات العلامة السجاعي، القاهرة: المطبعة الخيرية، 1328\1910.
- الكاتب القزويني، نجم الدين علي بن عمر، المفصل في شرح المحصل، تحقيق محمد أبو غوش، جزآن، عمان: دار الأصلين، 2020.
- اليوسي، أبو المواهب الحسن بن مسعود، حواشي اليوسي على شرح كبرى السنوسي، 3 أجزاء، تحقيق حميد حماني اليوسي، الدار البيضاء: دار الفرقان، 2008، 2012، 2016.
- ابن متويه، أبو محمد الحسن بن أحمد، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، تحقيق جيماريه، جزآن، القاهرة: المعهد العلمي الفرنسي للأثر الشرقية بالقاهرة، 2009.

#### المصادر الأجنبية

Gimaret, Daniel. "Un extrait de la Hidaya d'Abū Bakr al-Bāqillānī : le Kitāb at-tawallud, réfutation de la thèse mu'tazilite de la génération des actes." *Bulletin d'études orientales*, Presses de l'Institut français du Proche-Orient, 2009.

#### Kaynaklar

Attār, Hasan b. Muhammad. *el-Hāṣiyetü'l-kübrâ 'alâ Şerhi Makûlâtî's-Sücâ'î*, Kahire: el-Matba'a el-Hayriyye, 1328/1910.

- Bâkılânî. *el-İnsaf*. thk. Muhammad Zahid el-Kevseri, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye lil-Turas, 2. Basım, 2000.
- Bâkılânî. *Kitabü't-temhîd*. thk. McCarthy, Beyrut: el-Mektebetü'l-Şarkıyye, 1957.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevakıf*, 3 cilt, İstanbul: Dar el-Tiba'a el-Amire, 1311.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn. *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, thk. Ali Sami el-Neşşar vd., İskenderiye: Menşeat el-Me'arif, 1969.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyni. *Tahrîru Şerhi'l-Luma'*, Tehran Üniversitesi, no.350.
- Ebü'l-Kâsım el-Ensârî. *Şerhu'l-İrşad*. 3 cilt, thk. Halid Advani, Kuveyt: Daru'z-Ziya, 2022.
- el-Bağdâdî, Abdülkâhir. *İyaru'n-nazar fi 'ilmi'l-cedel*. Kuveyt: Esfar li-neşr nefisi'l-kütüp ve resaili'l-ilmiyye. 1.Basım, 2020.
- el-İsfahânî, Şemsüddin Mahmud b. Abdurrahman. *Metali'ü-l-anzar 'ala metni Tevali'i-l-anvar li-Beyzavî*. Kahire: el-Matba'a el-Hayriyye, 1323.
- el-İsfahânî, Şemsüddin Mahmud b. Abdurrahman. *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdi'l-akâid me'a Haşiyeti'l-Tecrid*, thk. Eşref Altaş vd. 3 cilt, İstanbul: Diyanet Vakfı Neşriyat. 1.Basım, 2021.
- er-Râzî, Fahreddin. *Muhassalü efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn*, Kahire: el-Mektebe el-Ezheriyye li't-Turas, 2015.
- er-Râzî, Fahreddin. *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, 4 cilt, thk. Said Abdullatif Fude, Beyrut: Dar el-Zekhair, 2015.
- er-Râzî, Fahreddin. *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, 2 cilt, thk. Ali Rıza Necefzade, Tehran: Ancumen Asar ve Mevakhir Ferhengi, 1383.
- İbn Fûrek. *Mücerredü makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*. thk. Daniel Gimaret, Beyrut: Darü'l-Meşrik, 1987.
- İbn Metteveyh. *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, thk. Daniel Gimaret, 2 cilt, Kahire: el-Ma'had el-İlmi el-Firansi lil-Asar el-Şarkıyye, 2009.

- İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, thk. Mahmud Şehabi, Tehran: İntişarate Daneşgahe Tehran, 1393.
- İbn Sînâ. *en-Necât*, thk. Muhammad Taki Danişpajuh, Tehran: İntişarate Daneşgahe Tehran, 1379.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ*, thk. Kanevati vd., Kahire: el-Matba'a el-Emiriyye, 1952.
- İbnü'l-Melahimi. *Kitâbü'l-Mu'temed fî usûli'd-dîn*, thk. Wilferd Madelung, Berlin: Merkez Yezuhaşi Miras-i Mektub, 1390.
- Îcî, Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed. *el-Mevakîf fî 'ilmi'l-keîâm*, Beyrut: Alamü'l-kitap, Tarihsiz.
- Kâdî Abdülcebbar. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. 8. Cilt. thk. Tefvik Taviî, Kahire: el-Müessese el-Misriyye el-'Amme, 1960.
- Kâdî Abdülcebbar. *Şerhu'l-Usûlü'l-hamsa*. nşr. Abdülkerim Osman, Kahire: Mektebet Vahbe, 1996.
- Kâtibi, Ali b. Umar. *el-Mufassal fî şerhi'l-Muhassal*, thk. Ebu Guş vd., 2 cilt, Amman: Daru'l-Asleyn, 2020.
- Semarkandî, Şemsüddin Muhammad b. Eşref. *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, thk. Ahmed eş-Şerif, Kuveyt: Mektebetu'l-Felah, 1985.
- Sücâî, Ahmed b. Ahmed. *el-Cevâhirü'l-muntazimât fî 'Ukûdi'l-makûlât*, Kahire: Dar İmam Razi, 2019.
- Teftâzânî, Saadeddin. *Şerhu'l-Makâsîd*, 2 cilt, İstanbul: Dar el-Tiba'a el-Amire, 1277.
- Yûsî, Hasen b. Mes'ûd. *Hâşiye 'alâ şerhi kübra's-Senûsî*, 3 cilt, thk. Hamid Hamani el-Yusi, Darul-Beyda: Dar al-Furkan, 2008, 2012, 2016.





*tasavvur*

*tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal*

e-ISSN: 2619-9130

*tasavvur*, Aralık/December 2022, c. 8, s. 2: 1275-1300

**Habeş Yahudiliği: Falaşa Keşişler ve Habeş Hristiyanlığı Üzerinden Habeş  
Yahudiliğinin Nasıl Oluştuğuna Dair Bir Değerlendirme**  
Abyssinian Judaism: An Evaluation of How Abyssinian Judaism Formed  
through the Falasha Monks and Abyssinian Christianity

**Neslihan KURAN**

Dr., Bağımsız Araştırmacı, Dinler Tarihi  
PhD, Independent Researcher, History of Religions  
neslihankuran@gmail.com  
Turkey

**ORCID:** 0000-0002-3637-0543

**DOI:** 10.47424/tasavvur.1167831

**Makale Bilgisi | Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Date Received:** 27 Ağustos / August 2022

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 27 Ekim / October 2022

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2022

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atf / Citation:** Kuran, Neslihan. "Habeş Yahudiliği: Falaşa Keşişler ve Habeş Hristiyanlığı Üzerinden Habeş Yahudiliğinin Nasıl Oluştuğuna Dair Bir Değerlendirme". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8 / 2 (Aralık 2022): 1275-1300. <https://doi.org/10.47424/10.47424/tasavvur.1167831>

**İntihal:** Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

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

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

CC BY-NC 4.0



## Öz\*

Habeş Yahudiliği tarihini detaylandırmak oldukça zordur. Konu hakkında net bir bilgi mevcut olmamakla birlikte genelde Habeşistan'da Yahudi bir grubun varlığı antik Yahudi topluluğunun üyeleriyle olan temasın sonucu olarak açıklanmaktadır. Son araştırmalar Habeş Yahudiliğinin çok daha farklı ve karmaşık bir resmini çizmektedir. Öncelikle Habeşistan'ın erken dönemlerinde etnik ve dinî olarak ayırt edilmiş bir Yahudi topluluğa henüz rastlanmadığını bilmek önemlidir. Habeş Yahudiliği araştırmasında sorgulanması gereken şey, uzun yıllar İbranî unsurlarını nakleden bir araç olarak hizmet eden Etiyopya Ortodoks Tevhîd Kilisesi'nin (Habeş Ortodoks Kilisesi ve Hristiyanlığı) kendisi olmalıdır. Habeş Hristiyanlığı dünya Hristiyanlığında farklı bir yapıyı temsil etmektedir ki bu anlamda hâlâ *Şabatı* gözetmekte ve hâlâ erkek çocuklarını *sünnet* etmeye devam etmektedir. Dahası, Ahid Sandığı'nın Süleyman Mâbedi'nin yıkılmasından önce topraklarına getirildiğine olan inancı sürdürmektedir. Yapılan araştırmalar neticesinde, özellikle dinî pratikler açısından Yahudi ve Hristiyan bir geleneğe sahip olan Habeş Hristiyanlığı görmezden gelinerek mevcut kanıtlar eşliğinde -topluluk olarak- ayrı bir Habeş Yahudiliği tarihi oluşturulmak istense bunun başlangıç noktasının 14. yüzyıldan sonra olabileceği anlaşılmaktadır.

Çalışmanın iddiası, Habeş Yahudiliğinin oluşum sürecinin köken itibarıyla doğrudan bir Yahudi grubun devamlılığından ziyade, Hristiyanlığın kabulüyle beraber Habeşistan'daki dinî-siyasî gelişmeler neticesinde ortaya çıkmış bir gelişme olabileceğidir. Habeş Yahudiliğinin günümüz temsilcisi olduğu iddia edilen Falaşa topluluğunda görülen Yahudi etkinin ağırlığı ise, 15. yüzyıl sonrası yerli keşişlerin yönelimleri ve aktardıkları metinlerin yaratmış olduğu sonuçla alakalıdır. Falaşaların etnik ve dinî konumları tarafsız bir şekilde değerlendirildiğinde Falaşalar doğrudan Habeşistan'ın Yahudi-Hristiyan özelliğindeki geleneğin içine yerleşmektedir. Dolayısıyla Habeş

---

\* Bu çalışma Prof. Dr. Baki Adam danışmanlığında 08.11.2022 tarihinde tamamlanan "Falaşalarda Dinî Gelenek ve Kimlik Sorunu" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "Religious Tradition and Identity Issue in Falashas", supervised by Prof. Dr. Baki Adam. (Ph.D. Dissertation, Ankara University, Ankara, 2022.)

bölgesindeki Yahudilik için uzun yıllar Yahudi ve Hristiyan geleneği takip eden Habeş Hristiyanlığı karşısında sonradan ortaya çıkan Falaşa topluluğuna sorumluluk yüklenemeyeceği anlaşılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Habeşistan, Beta Israel, Falaşa, Yahudi-Hristiyanlık, Ahid Sandığı, Süleyman Mâbedi, Kebra Nagast

### **Abstract**

It is rather difficult to detail the history of Abyssinian Judaism. Although there is no clear information on the subject, the existence of a Jewish ethnic group in Abyssinia is generally explained as the result of contact with members of the ancient Jewish community. Recent research point out a much more different and complex picture of Judaism in Abyssinia. First of all, it is important to know that in the early stages of Abyssinia, an ethnically and religiously differentiated (distinguishable) Jewish community has yet been encountered. What should be questioned in the study of Abyssinian Judaism is the Ethiopian Orthodox Tawhid Church (Abyssinian Orthodox Church) itself, which for many years served as a vehicle for transmitting Hebrew elements. In that sense Abyssinian Orthodox Christianity offers one of the most unique expressions of world Christianity; is still observing the Sabbath and still continuing to circumcise boys. Moreover, it maintains the belief that the Ark of the Covenant was brought to Ethiopia before the destruction of the Solomon's Temple. If Abyssinian Christianity which has a Judeo-Christian tradition is to be ignored and a separate history of Abyssinian Judaism (as a community) is to be established with evidence, it is understood that the starting point could be after the 14th century.

The claim of the study is that the formation process of Abyssinian Judaism may have been a development formed by Abyssinia's own choice with the acceptance of Christianity rather than a direct continuation of a Jewish group. The weight of Jewish influence in the Falasha community, which is claimed to be the present representative of Abyssinian Judaism, is related to the orientation of the local monks after the 15th century and the result of the texts they convey (transfer). When the ethnic and religious positions of the Falashas are evaluated objectively, the Falashas are directly embedded in the Judeo-Christian tradition of Abyssinia. Therefore, it is understood that Falashas can-

not be held responsible for Jewish influence in the face of Abyssinian Christianity which has followed a Judeo-Christian tradition for many years.

**Keywords:** Abyssinia, Beta Israel, Falasha, Jewish-Christianity, Ark of the Covenant, Solomon's Temple, Kebra Nagast

## Giriş

Günümüzde Habeş Yahudiliği (Etiyopya Yahudiliği)<sup>1</sup> denildiği zaman akla antik Yahudilerin kalıntıları olduğu iddia edilen Falaşa topluluğu gelmektedir. Buna göre yıllar önce Mısır üzerinden güneye inerek Habeş bölgesine yerleşen Yahudiler günümüzde Falaşa topluluğu olarak varlıklarını devam ettirmiştir. Bu görüş bugün İsrail hükümeti ve Hahambaşılığın kabul ettiği resmî görüştür. Falaşa topluluğunun etnik-dini olarak Yahudi köken taşıdığı iddiasının temellendiği bu görüşün alt yapısını birtakım gezginlerin açıklamaları sağlamaktadır.<sup>2</sup>

Yahudilerin Habeş topraklarındaki varlığına yönelik doğrudan yapılan atıfların ilk kaynağı araştırıldığında, Eldad ha-Dani (9. yüzyıl), Bertinorolu Ovadiya (15. yüzyıl), Ferraralı Eliya (15. yüzyıl) gibi çoğu Yahudi ve aynı zamanda Talmud âlimi olan Orta Çağ gezginlerinin notları göze çarpmaktadır. Bu gezginlerin ortak özelliği Habeşistan'da İsrail'in kayıp kabileleriyle ilişkili olacak şekilde ciddi sayıda Yahudi varlığını haber vermeleridir. Bunların dışında Habeş bölgesinde doğrudan bir Yahudi varlığına götürecek veya kayıp kabilelerle doğrudan bir bağlantı sağlayabilecek herhangi bir kanıt henüz mevcut değildir. Bununla birlikte Habeş topraklarındaki Yahudi varlığına ilişkin en dikkat çeken açıklamayı, kendisinin İsrailoğulları'nın kayıp Dan kabilesinden olduğunu söyleyen Eldad ha-Dani yapmaktadır. *Sefer Eldad* adlı vakayinamesinde Eldad, bir Yahudi Devleti'nden ve onun Dan kabilesine

<sup>1</sup> Habeş(istan) ifadesi, Etiyopya ifadesinden çok daha eski ve köklüdür. Çalışmada son dönemler için Etiyopya kelimesini kullanmakla birlikte genel olarak Habeş(istan) ifadesinin kullanımı tercih edilmiştir.

<sup>2</sup> Kitab-ı Mukaddes'te Yahudilerin Habeş bağımlı yakalayabilecek birtakım örneklere rastlamak mümkün olmakla birlikte bu örneklerde geçen ifadelerin muğlaklığı söz konusudur. Yine Etiyopya olarak tercüme edilen Kitab-ı Mukaddes'teki Kûş ifadesinin günümüz Etiyopya topraklarını tam olarak karşılayıp karşılamadığı tartışmaları vardır ve bu tartışmalara antik çağda Hindistan olarak ifade edilen Etiyopya'nın coğrafi konumlandırılma problemi de dâhildir.

mensup Yahudi halkından bahsetmektedir. Söz konusu halkın Süleyman Mâbedi'nin yıkımı öncesi o topraklara geldiğini belirtmektedir.<sup>3</sup> Yani bu açıklamaya göre kayıp kabileler -en azından biri- bulunmuş durumdadır. Eldad ve diğer Orta Çağ gezginlerinin kayıp İsrailoğulları kabilelerine yönelik yaptığı bu tür açıklamalar, 18. ve 19. yüzyıla gelindiğinde Habeşistan'a giden Protestan misyonerler tarafından yeniden dile getirilmiştir. Söz konusu yüzyıllarda Habeş topraklarına Hristiyanlığı vaaz etmeye giden bu misyonerler Habeş toplumunda gördükleri birtakım İbrani<sup>4</sup> unsurların nedenini, Orta Çağ gezginlerinin açıklamalarını onaylayacak şekilde antik kayıp kabilelere bağlamış ve Habeşistan'ın yerel topluluklarından biri olan Falaşaları kayıp Dan kabilesinin soyu olarak sunmuştur.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> J. David Bleich, "Black Jews: A Halakhic Perspective", *A Journal of Orthodox Jewish Thought* 15/1-2 (Spring-Summer) (1975), 48-79; Tudor Parfitt, *The Lost Tribes of Israel: The History of a Myth* (London: Weidenfeld & Nicolson, 2002), 8; Azriel Shochat, "Eldad Ha-Dani", *Encyclopaedia Judaica*, ed. Cecil Ruth (Jerusalem: Keter Publishing House, 1978). Talmud veya midraş metinlerinde bu açıklamaları onaylayacak bir bilgi mevcut değildir.

<sup>4</sup> "İbrani" kelimesinin ne anlama geldiğine yönelik farklı açıklamalar vardır. Bu çalışmada "Yahudi olma kastı ve zorunluluğu olmadan" birtakım Yahudi inanç ve uygulamalarına (Musa Şeriatı) yer verme bağlamında kullanılmıştır. Bu bağlamda her İbrani uygulamasına sahip olan kişi veya toplumun Yahudi/Yahudi toplumu olduğu çıkarımı yapılamamaktadır. Benzer durum çalışmada sıkça kullanılacak bir diğer ifade olan "İsrailî" için de geçerlidir. İsrailî olmak demek Yahudi olma zorunluluğunu beraberinde getirmemektedir. Unutulmamalıdır ki "Yahudi" ismi, Babil sürgünüyle beraber kullanılmaya başlanmış bir ifadedir. (Bkz. Fuat Aydın, *Yahudilik (Tarih, İnanç, İbadet, Kültür)*, (gözden geçirilmiş 3. baskı), (İstanbul: Mahya Yayınları, 2018), 13-17; Salime L. Gürkan, "İbrânîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (gözden geçirilmiş 2. basım, Ek-1), (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 625-627.) Konumuz açısından bu durumun en iyi örneğini, Habeş krallarının meşruiyetlerini aldıkları yeri belirten *Kebrâ Nagast* adlı metinde görebilmek mümkündür. *Kebrâ Nagast*, Habeş Krallığı'nın kökenlerini Süleyman Hanedanlığına (Kral Süleyman) bağlamakla birlikte Yahudi olmak ve İsrailî olmak arasında bir ayrım yapmaktadır. Bu çalışmada kullanılan İbrani, İsrailî kelimelerinin günümüzdeki Yahudi(lik) ile eşdeğer olarak kullanılmadığını bilmek önemlidir.

<sup>5</sup> Falaşaların antik Yahudilerin devamı olduğuna dair bir iddiayı ilk dile getiren *London Society for Promoting Christianity among the Jews* (London Society) adlı teşkilattir. Konu hakkında bkz. Shalva Weil, "The Unification of the Ten Lost Tribes with the Two Found Tribes", *Becoming Jewish: New Jews and Emerging Jewish Communities in a Globalized World*, ed. Tudor Parfitt - Netanel Fisher (London: Cambridge Scholars Publishing, 2016), 25-35; Don Seeman, "The Question of Kinship: Bodies and Narratives in the Beta Israel-European Encounter (1860-1920)", *Journal of Religion in Africa* 30/1 (2000), 86-120; Daniel Summerfield, *From Fa-*

Hristiyan dünyasının İsrail'in kayıp kabilelerine olan ilgisi önemlidir. El-dad her ne kadar daha 9. yüzyılda kayıp kabilelerden haber verse de, Yahudi dünyanın kayıp kabile arama gibi bir girişimi olmamıştır. Böyle bir hareketin öncülüğünü Protestan misyonerler yapmıştır. 19. yüzyılda Habeşistan'ın Falaşa sakinlerini İsrail'in kayıp bir kabilesi olarak dünyaya duyuran da az önce ifade edildiği gibi Protestan misyonerlerdir. Hristiyan dünyasının İsrail'in kayıp kabilelerine olan bu ilgisinin Evanjelist düşünce ve Mesihanik hareketle ilişkili olduğunu bilmek önemlidir.<sup>6</sup>

Hristiyan misyonerler ile Dan kabilesinin günümüz temsilcisi olduğu iddia edilen Falaşalar arasındaki ilk temas, 1826'da *London Church Missionary Society* ve *London Society for Promoting Christianity among the Jews* (London Society) adına misyonerlik yapan Samuel Gobat'ın Habeşistan'ı ziyaretiyle başlamıştır.<sup>7</sup> Falaşalar arasında sistematik misyoner faaliyetlerini organize eden kişi ise yine *London Society* için çalışan Henry Stern'dir. 1860'da gezilerine başlayan Stern, Falaşa köylerini ziyaret ederek onları Hristiyanlığa davet etmiştir.<sup>8</sup> Stern'in ardından diğer bir misyoner J. Flad'in bölgede yaptığı misyonerlik faaliyetleriyle 1862-1922 arasında yaklaşık iki bin Falaşa Hristiyanlığı benimsemiştir.<sup>9</sup> Hristiyan misyonerlerin Falaşaların kayıp bir kabilenin devamı olduğuna yönelik iddiaları ve faaliyetleri kısa bir süre sonra Yahudi dünyanın ilgisini çekmiştir. Bu doğrultuda *Alliance Israelite Universelle* (AIU, Evrensel Yahudi Birliği) teşkilatı durumu araştırması için önce 1867'de Joseph

---

*lashas to Ethiopian Jews: The External Influences for Change, c. 1860-1960* (London and New York: Routledge, 2003), 17-25; James H. Boykin, *Black Jews: Ethiopia, India, United States*, 1982, 3-4; Bruce D. Haynes, "People of God, Children of Ham", *Journal of Modern Jewish Studies* 8/2 (2009), 237-254.

<sup>6</sup> Evanjelist Hristiyanların bu anlamda dünyanın çeşitli noktalarında kayıp kabile arama girişimleri mevcuttur. Onlara göre kayıp kabilelerin bulunması, Mesih'in ikinci kez yeryüzüne gelişinin ön hazırlığı kabul edilmektedir.

<sup>7</sup> Summerfield, *From Falashas to Ethiopian Jews*, 6-7;19-24.

<sup>8</sup> Falaşalara yönelik misyon faaliyetinde Stern'in seçilmesi bilinçli bir tercihtir. Yahudilikten Hristiyanlığa geçmiş bu ismin Falaşalara Hristiyanlığı benimsetmede daha başarılı olabileceği düşünülmüştür. Bkz. Summerfield, *From Falashas to Ethiopian Jews*, 19-24; Jan Abbink, *The Falashas in Ethiopia and Israel: The Problem of Ethnic Assimilation* (ICSA, 1984), 74.

<sup>9</sup> Summerfield, *From Falashas to Ethiopian Jews*, 32-33.

Halevi'yi ardından 1904'te Jacques Faitlovitch'i Habeşistan'a göndermiştir.<sup>10</sup> Her iki isim de Falaşaların kayıp Dan kabilesi kalıntısı oldukları iddiasına yönelik misyoner raporlarını onaylamış ve Falaşaları antik Yahudiliğin bir parçası olarak nitelendirmiştir. Bu kişilerden Faitlovitch'in Falaşaları dünya Yahudilerine tanıtmak adına verdiği çaba kayda değerdir. Faitlovitch, Falaşaları Ortodoks Yahudiliğe kazandırmak için gerekli eğitim çalışmalarında öncül rol üstlenerek hem Falaşa tarihinde hem Yahudi tarihinde yeni bir dönem başlatan isim olup, Falaşalara "Etiyopyalı Yahudi" görüntüsünü kazandıran kişidir. Bir dönem Etiyopya'ya göç etmiş -kayıp kabile- olarak Falaşaların bu görüntüsü, her ne kadar siyahilikleri nedeniyle Yahudi dünyada eleştirilere maruz kalsa da bir süre sonra kabul görmüştür. Gerek AIU öncülüğünde Habeşistan'da okullar açarak gerek Falaşa gençleri Avrupa'da ve Kudüs'te eğitim almaya göndererek Falaşalar üzerinde etkin rol oynayan Faitlovitch'in bu yöndeki çabası, daha doğrusu Falaşa toplumunun asimilasyonun ilk aşaması,<sup>11</sup> yıllar sonra Falaşaların kayıp İsraililer olarak İsrail Yahudi Devleti'ne göç etmesiyle sonuçlanmıştır. Bugün Falaşaların büyük bir kısmı Dan kabilesinin soyu olarak İsrail'e taşınmış durumdadır. Ortodoks mezhebine bağlı Yahudiler olarak İsrail'de yaşamaktadırlar.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Shalva Weil, "Longing for Jerusalem among the Beta Israel of Ethiopia", *African Zion: Studies in Black Judaism*, ed. Edith Bruder - Tudor Parfitt (London: Cambridge Scholars Publishing, 2012), 204-217.

<sup>11</sup> Faitlovitch uzun yıllar Habeşistan'da kalarak Falaşaların Ortodoks Yahudiliğe dönüştürülmesinde aktif rol oynamıştır. Falaşa geleneğindeki kurban, keşişlik müessesesi, kan kulüpleri gibi birçok dinî unsurun gereksizliğini söyleyerek kaldırılmasını sağlamıştır. Yine Falaşa dinî takvimini Yahudi takvimine göre yeniden düzenlemiştir. (Bkz. Abbink, *Falashas in Ethiopia and Israel*, 84-85.) Basit bir reform çalışmaları gibi duran bu tür girişimler, bir topluluğun geleneğinin asimilasyonla nasıl değiştirilebileceğinin örneğini sunmaktadır.

<sup>12</sup> Hristiyanlar tarafından başlatılan kayıp kabile arama girişimlerinde iddia düzeyinde varılan birtakım sonuçların, Yahudi dünyada daha doğrusu Siyonist düşünce tarafından kabul yönünde tavır geliştirildiği anlaşılmaktadır. Etiyopya'dan İsrail'e Falaşa nüfusun aktarılma hareketinin resmîyet kazanması, 1973'te İsrail'in Sefarad Hahambaşısı Ovadiya Yosef'un Falaşaları Dan kabilesinin soyu olarak ilan ettiği karar sonrasında gerçekleşmiştir. Aşkenaz Hahambaşısı Shlomo Goren ilk dönemler her ne kadar Falaşaları Yahudi olarak kabul etmediğini açıklasa da 1975'de o da Falaşaların Yahudiliğini onaylamıştır. Bkz. Haynes, "People of God"; Weil, "Longing for Jerusalem"; Boykin, *Black Jews*, 20.



Ne var ki Falaşaların Etiyopik genel karakteri ve kökenleri incelendiğinde Ortodoks Yahudiliğe dair fikirlerinin olmadığı görülmektedir. Kayıp Dan kabilesi veya sürgün gibi Yahudi tarihinde geçen büyük olaylardan haberdar değildir. Tarihlerinin hiçbir döneminde kendilerini Yahudi olarak adlandırmadıkları gibi,<sup>13</sup> bir Yahudi Devleti kurma veya onun vatandaşı olma gibi bir düşünceye de sahip olmamıştır. Falaşaların dinî inanç ve geleneğinde tıpkı Habeş Hristiyanlığındaki gibi İbranî unsurlar vardır ancak bunlar günümüz Yahudi inancıyla örtüşmemektedir. Örneğin Falaşaların hayatında önemli bir rol oynayan manastır hayatı, Yahudi inanç ve ilkeleri içerisinde söylenemeyecek bir husustur. Ancak 19. yüzyılda AIU öncülüğünde dünya Yahudileriyle tanışmaları sonrası etnik-dinî ve sosyal asimilasyona uğrayan bu Afrikalı yerliler, günümüzde Batı Şeria'da eski geleneklerinden bağımsız bambaşka bir hayat sürdürmektedir. Falaşaların bu hayata kabul edilmeleri kolay bir şekilde olmamıştır. Kendilerinden "din değiştirme" ritüeli gerçekleştirmeleri istenmiştir. Aslında doğrudan bakıldığında, yani Yahudi olduğuna inanılan bir toplumun din değiştirmesi gerekliliği ilginçtir. Falaşaların 19. yüzyılda "Yahudi misyonerliği" sonucu Yahudileştikleri gibi bir değerlendirmenin olmaması için hangi şartın eksik olduğu belli değildir. Yine Yahudiliğin Habeşistan'a nasıl ve ne zaman ulaştığına dair Falaşa topluluğuna ait ilk yazılı kaynağa bakıldığında, 19. yüzyılda yazılan bir metne işaret edilmektedir. Buna göre Hohuara Başrahibi Abba Yitzhak: "Süleyman zamanında geldik... Peygamber Yeremya'dan sonra ... Sannar yolu üzerinden Aksum'a geçtik... her biri Menelik'e eşlik etmek için ilk doğanlarını gönderen on iki kabileye aitez..."<sup>14</sup> Bu açıklama şimdiye dek Falaşaların köken miti olarak hizmet eden *Kebra Nagast*'ta geçen açıklamadan başka bir şey söylemektedir. Kayıp kabilelerle bağlantı oluşturacak şekilde Mısır üzerinden güneye doğru inen Yahudilerle bir bağlantı kurulmaya çalışılmıştır. *Kebra Nagast*'ta kayıp kabilelerle ilgili herhangi bir açıklama bulunmamaktadır. Dolayısıyla 19. yüzyıl sonrası Falaşaların kendisi de geçmiş köken açıklamalarını reddederek Yahudi bir dünyaya ait olduklarını vurgulamıştır. Falaşalar açısından duruma bakıldığında, aslın-

<sup>13</sup> Falaşaların 19. yüzyıl öncesine kadar kendilerini açıkladıkları köken miti *Kebra Nagast* anlatısıdır. *Kebra Nagast* anlatısının genel çerçevesinde kötülener Yahudilere Falaşaların bağımlık oluşturma gibi bir eğiliminin olması mümkün değildir.

<sup>14</sup> Michael Corinaldi, *Jewish Identity: The Case of Ethiopian Jewry* (Jerusalem: Hebrew University, 1998), 46-47.

da onları Etiyopya’da iken buldukları şartlar çerçevesinde (kıtlık, iç çatışma vb.) değerlendirmek gerekmektedir. Bununla birlikte Falaşa topluluğundaki değişim, etnik-dinî asimilasyonla beraber ele alındığında neden şuan kendilerini Yahudi olarak gördükleri ve bir Yahudi Devleti’nin parçası olmak istedikleri daha iyi anlaşılabilir. Anlaşılacağı üzere Falaşalar 19. yüzyıl öncesi ve sonrası olmak üzere iki farklı tarihe ve anlatıya sahiptir. Bu çalışma daha çok 19. yüzyıl öncesi dönemlerle ilgilidir. Çalışmanın ilk bölümünde Habeş Yahudiliğinin günümüzdeki temsilcisi Falaşaların monastisizm geleneği (manastır hayatı) ve Falaşa keşişler üzerinden; ikinci bölümünde Habeş Hristiyanlığı üzerinden Habeş Yahudiliği incelenmeye çalışılacaktır.

### Falaşaların Manastır Hayatı ve Falaşa Keşişler

Falaşalar, tıpkı Habeş Hristiyanlığı gibi Yahudi ve Hristiyan geleneklere sahip bir topluluktur. Yaşamlarının her alanında *Şabat*, *sünnet* uygulamalarının yanında *kurban*<sup>15</sup>, *vaftiz*, *günah itirafı* uygulamaları gibi Yahudi ve Hristiyanlara ait ritüelleri görebilmek mümkündür. Din adamları sınıflandırılmasına bakıldığında ise Yahudi etkiye pek rastlanılmamaktadır. *Manokse* (Keşiş), *kes* (rahip), *debtera* (yardımcı papaz), *batiwa* (rahibe) olmak üzere dört din adamı sınıfı bulunan Falaşalarda her bir din adamının görev ve yetkileri Etiyopya Ortodoks Kilisesi’ndeki<sup>16</sup> görevlilerle benzerdir. Hatta bu sınıflandırmada yer alan Falaşa keşişler, Falaşa topluluğundaki en saygın ve prestijli sınıfı oluşturmaktadır. Zira günah itirafı dinlemek, dinî kuralları, ibadet ve duaları hazırlamak/oluşturmak gibi birçok önemli görevi bulunan keşişler toplumun manevi önderleri konumundadır.<sup>17</sup> Keşişlerin hayatlarını sürdürdükle-

<sup>15</sup> Habeş Hristiyanlarında olduğu gibi Falaşalarda da pek çok durum için kurban takdimi gerekliliği mevcuttur. En önemli kurban ritüellerinden biri “fasika kurbanı”dır. *Fasika*, Etiyopya geleneğinde paskalya pazarını ifade etmek için kullanılan bir terimdir.

<sup>16</sup> Çalışma boyunca Habeş Hristiyanlığı veya Etiyopya Kilisesi ifadesiyle; Habeş Ortodoks Hristiyanlığı (Etiyopya Ortodoks Kilisesi) kastedilmektedir. Kilise, son dönemlerde aldığı bir kararla kiliselerinin isimlendirmesine “tevhîd” (bir/lik) kelimesini eklemiş, kendisini “Etiyopya Ortodoks Tevhîd Kilisesi” olarak adlandırmıştır. Geez dilinin kökeni Arapçadır. Bu nedenle İsa Mesih’in tabiatına yönelik birliği ifade etmek için “bir/lik, bir olma” anlamına gelen tevhîd ifadesi kullanılmıştır.

<sup>17</sup> Steven Kaplan, “Kifu-Qen: The Great Famine of 1888-1892 and The Beta Israel (Falasha)”, *Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde (Afrika-Studien II)* 36, (1990), 67-77; Wolf Leslau, *Fa-*

ri manastırlar ise Falaşa toplumunun dinî geleneğinin vazgeçilmez unsurları arasındadır. Falaşaların manastır hayatı ve keşişlik gibi bir dinî geleneği nasıl elde ettiği hususu önemlidir. Bu sorunun cevabı Falaşa topluluğunun nasıl ortaya çıktığı ve geliştiğiyle alakalıdır.

Etiyopya tarihi kapsamında Falaşa topluluğunun ne zaman ve ne şekilde ortaya çıktıklarının izi sürüldüğünde elde edilen verilere göre; 15. yüzyılda Kral Yeshaq'ın (ö. 1429) verdiği bir karar neticesinde gerçekleştiği tespit edilmiştir. Bu dönemde dinî uygulamalarda reforma giden krallık kararnamesine göre (Yeshaq Kararnamesi), krallığın belirlediği ölçülerde Hristiyan olmayanlar bundan böyle *fallasa/falasi* (falaşa) adı ile anılır olmuştur. Karara uymayanlar toprak mülkiyet hakkını kaybetmiştir.<sup>18</sup> Burada "falaşa" ifadesi toprak kullanım hakkını kaybetme, topraksız kalma yani bir nevi vatansız kalma manasındadır ve dinî bir terimden ziyade sosyolojik bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Karar nedeniyle halktan bazı kimselerin sosyo-statü açısından Falaşa konumuna düşmesi söz konusudur. Bu kararın arka planına bakıldığında, Kral Yeshaq'ın Hristiyanlık bünyesindeki İbranî unsurlar nedeniyle eleştirilmesiyle ilişkili olduğu görülmektedir. Aslında Etiyopya Ortodoks Kilisesi bu tür eleştirileri önceden beri almaktaydı ki *Şabat* ve *sünnet* uygulamaları nedeniyle Kıptî Kilisesi tarafından bu anlamda birçok kez uyarılmıştı.<sup>19</sup> Ancak 14. ve 15. yüzyıllarda Etiyopya Ortodoks Kilisesi ve krallığın tebaaya yoğun bir baskı kurma eğilimi olduğu anlaşılmaktadır.

Neticede Yeshaq Kararnamesi sonucu yüzyıllardır yaşadıkları yerleşim yerlerini terk eden, toprak mülkiyet hakkını kaybederek sürgün olan, -Falaşa statüsüne düşürülen kimselerin- ilerleyen süreçte "Falaşa" adıyla yeni bir topluluğa doğru evirildikleri görülmektedir. Yeshaq Kararnamesi'nde herhangi bir etnik ayırım söz konusu olmadan yapılan Falaşa tanımının, sonraki yıllarda

---

*lasha Anthology* (New York: Yale University Press, 1951), xxv; K. Kaufman Shelemay, *Music, Ritual and Falasha History* (Michigan: Michigan State University Press, 1989), 80.

<sup>18</sup> Taddesse Tamrat, *Church and State in Ethiopia 1270-1527* (London: Oxford University Press, 1972), 201.

<sup>19</sup> J. Spencer Trimingham, *Islam in Ethiopia* (London: Frank Cass&CO. LTD., 1965), 99; Tamrat, *Church and State*, 209; James Quirin, "The Beta 'Esrā'el (Falāshā) and Ayhud in Fifteenth Century Ethiopia: Oral and Written Traditions", *Northeast African Studies* 10/2-3 (1988), 89-104.

sosyo-dinî açıdan tanımlanabilir bir grup kimliği oluşturduğu söylenebilir. Böylesi bir oluşum elbette hemen olmamıştır. 15. ve 16. yüzyılları kapsayacak şekilde ve aşama aşama gerçekleşmiştir. Burada dikkat çekilmeye çalışılan husus, Falaşaların 15. yüzyılda ortaya çıkmış yerli Agaulardan oluşan, Habeş toplumuna ait bir halk olması meselesidir.<sup>20</sup> Şu hâlde Falaşaların etnik kökeni, bulunduğu toplumdaki ayrı bir etnik köken ve yapıya sahip değildir. Bu durum Falaşaların antik Yahudilerin devamı olduklarına yönelik iddiaların yeniden ele alınmasını gerekli kılmaktadır.

Etiyopya kroniklerinde Yeshaq kararı sonrası Falaşalara ne olduğuna değinilmediği için çok fazla malumat elde edilememektedir. Bilinen, Falaşa konumuna düşen kişilerin birçoğunun Tana Gölü bölgesinin Semien/Simien, Tigre, Begemder, Gondar gibi kuzey kesimlerinde yaşadıkları, geleneklerindeki birtakım uygulamaları kaldırdığı ve baskıları için krallığa isyan ettikleridir. Falaşalar bu isyanlarında yalnız değildir. Dinî önderler olarak Habeş toplumunda önemli vazifeleri olan Hristiyan keşişler de asırlardır uyguladıkları geleneklerini terk etmek istememiştir. Bu doğrultuda reformları kabul etmeyen Etiyopya Ortodoks Kilisesi'nden bazı keşişler dinî uygulamalarda düzenlemeye gidilmesine karşı çıkmıştır. Pek çok keşiş bilhassa Mısırlı piskoposların kendi kiliseleri üzerindeki kararlarına ve manastırları üzerindeki kralliyetin yargı yetkisine muhalefet ederek Kilise'den ayrılmıştır.<sup>21</sup> Düzenlemelere karşı çıkan bazı keşişler ise sürgüne gönderilmiştir. Yani geleneksel Yahudi-Hristiyan uygulamalarda ısrar ederek krallık kararına karşı gelen kişilerin; eğer halktan biriye topraksız kalıp Falaşa olduğu, keşiş ise Kilise'den ayrılmak durumunda kaldığı hatta sürüldüğü anlaşılmaktadır.

Hristiyanlıktan ayrılan keşişlerin hareketleri önemlidir. Kilise'den ayrılan bu muhalif keşişlerin *Ewostatian Monastik Hareketi* (15. yüzyıl) veya *Stephanite Monastik Hareketi* (15. yüzyıl) gibi çeşitli örgütler kurarak kendi dinî sistemlerinin devamını sağlamaya çalıştıkları görülmektedir. Bu süreçte muhalif keşiş-

<sup>20</sup> Falaşaların kökenlerine dair geniş açıklama için bkz. Neslihan Kuran, "Afrikalı Falaşalar: Falaşaların Etnik Köken Teorileri ve Dini Kimlikleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Analiz", *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi* 8/2 (2021), 213-244.

<sup>21</sup> Tamrat, *Church and State*, 209; Steven Kaplan, *The Beta Israel (Falasha) in Ethiopia; From Earliest Times to the Twentieth Century* (New York and London: New York University Press, 1992), 70; Shelemay, *Music, Ritual and Falasha History*, 22.

lerin neredeyse tamamı kendileri gibi geleneksel çizgide ilerlemek isteyen Falaşalarla temasa geçmiştir. Hatta az önce de belirtildiği gibi isyanlarını beraber gerçekleştirmiştir. Yine kaynaklarda *Stephanite* üyeleri ve Falaşaların beraber gerçekleştirdiği Kudüs'e hac ziyareti vardır.<sup>22</sup> Dolayısıyla 15. yüzyıllarda Falaşa teriminin ortaya çıkışı veya keşişler ve krallık arasındaki dinî uygulamalar nedeniyle ortaya çıkan *Stephanite* ve *Ewostatian Monastik Hareketleri* gibi dinî ayrılıkların çıkış noktaları iyi okunmalıdır.<sup>23</sup> Buna göre bazı keşişler ve halktan bazı kimseler dinsel reformları kabul etmemekte, geleneksel inancın devam etmesini istemektedir. Bu geleneksel inancın içeriği *sünnet*, *manastır hayatı*, *Şabat* gibi Yahudi ve Hristiyan ritüellerin karışımı niteliğindedir. Bu yapı zaten uzun yıllardır Habeş Hristiyanlığında mevcuttu. Gelenekten kasıt da burada yatmaktadır. Habeş Hristiyanlığının dinî geleneği birtakım Yahudi ve Hristiyan uygulamalarının birleşiminden oluşmaktadır. Ancak 14. ve 15. yüzyıllardan itibaren krallığın Hristiyanlığı önceleyip geleneksel inançtaki Yahudi etkiden arınma çabasının ki bunlardan biri *Şabatın* cumartesi günü uygulanıp uygulanmayacağı meselesine ilişkindi,<sup>24</sup> dinsel ayrılıkları da beraberinde getirdiği görülmektedir. Bu doğrultuda dinî reformlara karşı çıkan keşişlerin, Falaşa konumuna düşen yerli Habeşliler üzerinde eski geleneğin devamını sağlamaya çalıştığı anlaşılmakta ve önceledikleri temel inanç uygulamaları Falaşalara taşıdıkları görülmektedir. Bu durumu *bir toplumun inşâsı* olarak değerlendirebiliriz. Bu anlamda Falaşa topluluğunun dinî yapısındaki tüm inanç ve kaidelerin, dinî metinlerin reform karşıtı Hristiyan keşişler tarafından Ortodoks Hristiyanlıktan bire bir nakledilmek suretiyle oluştu-

---

<sup>22</sup> Steven Kaplan, "The Falasha and the Stephanite: An Episode from Gadla Gabra Masih", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 48/2 (1985), 278-282; Steven Kaplan, "The Beta Israel and Ethiopian Christian Views of Jews and Judaism" *Institute for Advanced Study (IAS)*, Princeton NJ: (Nov 17, Online Meeting, 2020).

<sup>23</sup> Keşişlerin önderliğindeki ayrılıkçı hareketlerin temel itiraz noktaları; Tanrı annesi olarak Meryem'e ve *haça* saygı göstermeyi kabul etmemeleridir. Bunlar doktrinel itirazlardır ve bu nedenden ötürü çoğu kez krallıkla çatışma ve isyan hâli mevcuttur. Bkz. Sophia Dege-Muller, "Between Heretics and Jews: Inventing Jewish Identities in Ethiopia", *Entangled Religions* 6 (2018), 247-308.

<sup>24</sup> Tamrat, *Church and State*, 77; 206-210; Steven Kaplan, *The Monastic Holy Man and the Christianization of Early Solomonic Ethiopia* (Wiesbaden: Franz Steiner, 1984), 38-39.

rulmaya başlandığını bilmek önemlidir.<sup>25</sup> Muhalif keşişlerin inşâ ettikleri topluluğa beraberinde getirdiği inanç esaslarından biri de içerisinde yer aldıkları “keşişlik ve manastır hayatı” geleneğidir.

Falaşalarda manastır sisteminin kurucusu olarak 15. yüzyıl keşişi Abba Sabra gösterilmektedir. Sistemin içeriğine bakıldığında; ağır oruçların ve çile hayatının hâkim olduğu manastır hayatına katılımın belirli şartlara tabi olduğu anlaşılmaktadır. Dünyadan vazgeçmek isteyen herhangi bir kişi birkaç yıl süren deneme dönemi sonrası uygun görüldüğü takdirde keşiş olabilmekteydi. Adaylar bu süre içerisinde keşişlere yardımcı olmak, çeşitli duaları ve Mezmurları<sup>26</sup> ezberlemekle yükümlüydü.<sup>27</sup> Manastır sisteminin kurucusu olarak gösterilen keşiş Abba Sabra'nın (ve öğrencilerinin) aynı zamanda Falaşa topluluğunun dinî yaşamındaki temel bileşenleri oluşturan kişi olduğu bilinmektedir. Abba Sabra'nın zamanının büyük kısmını geçirdiği Hoharewa (Hoḥwārwa) mağarasının Falaşalar için önemli bir ziyaret yeri olması kendisine verilen değeri göstermektedir. Falaşaların dinî hayat ve literatürüne katkı sunan diğer keşişler, Kral Zar'a Yakob'un'un (15. yüzyıl) oğlu olduğu iddia edilen keşiş Sagga Amlak ve *Orif'i*<sup>28</sup> Falaşalar için çoğalttığı belirtilen keşiş Kozmos'dur.<sup>29</sup> Her iki isim de krallığın dinî reformlarına karşı gelerek isyanlarda bulunup bağlı olduğu Hristiyanlıktan kopmuştur. Dolayısıyla tüm bu keşişler, inşâ ettikleri toplumun (Falaşa toplumunun) ilk keşiş üyelerini oluşturmaktadır.

<sup>25</sup> Trimmingham, *Islam in Ethiopia*, 24-27; Steven Kaplan, “Ethiopia, Judaism”, *The Encyclopedia of Judaism*, ed. J. Neusner vd., 2003; James Quirin, *The Evolution of the Ethiopian Jews, A History of the Beta Israel (Falasha) to 1920* (America: University of Pennsylvania Press, 1992), 11; Shelemay, *Music, Ritual and Falasha History*, 57-59.

<sup>26</sup> Yahudi kutsal kitap literatüründe yer alan Mezmurlar Habeş Hristiyanlığı için de önemlidir.

<sup>27</sup> Leslau, *Falasha Anthology*, xxv-xxiii.

<sup>28</sup> *Orif'i*’in içeriği tartışma konusu olmakla beraber genel kanı “Tevrat, Hâkimler, Rut, Yeşu” adlı kitapları içerdiğiştir.

<sup>29</sup> Tamrat, *Church and State*, 192; 208-209; Sophia Dege-Muller, “The Monastic Genealogy of Hoḥwarwa Monastery: A Unique Witness of Beta İsrā’el Historiography”, *Aethiopica (International Journal of Ethiopian and Eritrean Studies)* 23 (2020), 57-86; James Quirin, “Oral Traditions as Historical Sources in Ethiopia: The Case of the Beta Israel (Falasha)”, *History in Africa* 20 (1993), 297-312.

Sonuç olarak, Falaşaların sosyo-dinî bir topluluk olarak ortaya çıkmasının Etiyopya Ortodoks Kilisesi'nden ayrılan keşişler yoluyla olduğu anlaşılmaktadır. Keşişler tarafından Etiyopya Hristiyan kültüründen ödünç alınan öğelerle bir "Falaşa kimliği" yaratılmıştır. Falaşaların manastır hayatı dâhil tüm dinsel unsurları, başta Abba Sabra olmak üzere Hristiyan keşişlerin etkisine dayanmaktadır. Dolayısıyla Falaşaların dinî metin ve ayin sistemi gibi temel yapıların kaynağı Etiyopya Kilisesi'dir, Etiyopyalı Ortodoks Hristiyan keşişlerdir. Son tahlilde şunu ifade etmeliyiz ki, "Falaşalar ve geleneksel Etiyopya Ortodoks Hristiyanlığı arasındaki fark nedir?" gibi bir soruya cevap vermek kolay değildir. Bir sonraki başlıkta değinileceği gibi, Habeş Hristiyanlığındaki İbranî unsurlar, varlığı milâdî ilk yıllara kadar uzanan oldukça köklü unsurlardır. Bunları devam ettirmek isteyen kişilerin olması anlaşılabilir seviyededir. Bununla birlikte Habeş Yahudiliğinin günümüz temsilcisi olarak 15. yüzyılda ortaya çıkan Falaşa topluluğunu görmek problemlili bir yaklaşımdır. "Habeş Yahudiliği" gibi bir araştırmaya, Falaşalardan çok daha eski tarihe sahip olan Süleyman Hanedanlığı soy iddiasındaki Habeş Hristiyanlığının incelenmesiyle başlanması meseleye biraz daha doğru bir yaklaşım sağlayacaktır.

### **Habeş Hristiyanlığının Yahudi Yönü**

Habeş topraklarındaki Yahudilikle ilgili bir araştırmanın başlangıç noktası 15. yüzyıl gibi geç bir tarihte ortaya çıkmaya başlayan Falaşa topluluğu değil, kendisini erken dönemlerden itibaren Kral Süleyman Hanedanlığının soyu olarak gören *Habeş Hristiyanlığı* (Etiyopya Ortodoks Hristiyanlığı ve Kilisesi) olmalıdır. Nitekim 1974'de Haile Selassie'nin Marksist rejim tarafından tahttan indirilene kadar Habeşli hükümdarlar meşruiyetlerini Kral Süleyman'a dayandırmışlardır. Kökenini *Kebrä Nagast*'tan alan bu inanç Habeşliler için iki nedenden ötürü önemlidir. Birincisi, Süleyman Hanedanlığı mensubiyetlerini Kral Süleyman'ın oğlu olduğu iddia edilen I. Menelik aracılığıyla Kral Süleyman'a dek izlerler. İkincisi, I. Menelik aracılığıyla Ahid Sandığı'nın (tabot) Kudüs'ten Aksum'a gelmesi ve Habeş bölgesinde Süleyman Hanedanlığının kurulması yoluyla Yeni Siyon'un artık Aksum olduğunun belirtilmesi-

dir.<sup>30</sup> Dolayısıyla Habeş bölgesine Yahudiliğin nasıl ulaştığı sorununun Etiyopik açıklaması görünürde *Kebrâ Nagast'* ta bulunmaktadır. Ancak bu açıklamanın bilim insanları tarafından ne derece kabul gördüğü veya anaakım Yahudi dünya tarafından kabul edilip edilmediği tartışılır. Yahudi tarihinde böyle bir anlatıya yer verilmemektedir.

*Kebrâ Nagast'* ta Menelik yoluyla Aksum'a getirildiği iddia edilen Ahid Sandığı'nın muhatap aldığı kitlenin niteliği önemlidir. *Kebrâ Nagast'* a göre Yahudiler Tanrı'nın kötülediği insanlar konumundadır ve bu nedenle sandık Tanrı'nın iradesiyle mekânsal değişikliğe gitmiştir.<sup>31</sup> Bu doğrultuda Habeş geleneğinde Süleyman Hanedanlığına mensubiyet Yahudi terimi ile değil, İsrailî (Esra'elawi) terimi ile ifade edilmektedir. *Kebrâ Nagast'* in çizdiği bu anlamsal çerçevede İsrailî iyi iken, Yahudiler kötüdür. Bu anlamda Habeşistan'ın Hristiyan kralları sihirbazlığa, büyüye başvurulara veya Hristiyanlığa geçmeyi reddedenlere atıf yaparken zaman zaman Yahudi kelimesini de kullanılarak<sup>32</sup> İsrailî ve Yahudi arasında açık bir ayırım yapmıştır. Aynı anlayış Falaşa topluluğunda da devam etmiştir. Falaşalar 19. yüzyıl öncesine dek kendilerini Yahudi olarak adlandırmamıştır.<sup>33</sup> Dolayısıyla Etiyopya tarihinde Yahudi olmak ile İsrailî olmak ayrı şeylerdir. Beta Israel derken Yahudilik değil, İsrailî olmak vurgulanmaktadır. Bu durum aynı zamanda Habeşistan'daki Yahudiliğin ve Yahudi anlayışın da günümüz Yahudiliğinden farklı olduğunu ortaya koymaktadır.

Bir tür Yahudi-Hristiyan özelliği sergileyen geleneksel Habeş Hristiyanlığında Ahid Sandığı dışında dört ana İbranî unsur daha vardır: *Şabat, sünnet, Kaşerut/Koşer, saflık ve temizlik yasalarına uyum*. Yine dinî birtakım bayram ve kutlamalarda da Yahudi takvimiyle çakışma söz konusudur. Örneğin Etiyop-

<sup>30</sup> *Kebrâ Nagast'* ta geçen bu anlatı, aynı zamanda Falaşaların Ortodoks Yahudiliği altında Dan kabilesi soyunun devamı olduklarına yönelik inancı kabul etmesinden önce kendilerini açıkladıkları köken mitidir.

<sup>31</sup> Bu açıklamadan İsrail Tanrısının Aksum'un Hristiyan Krallığı altında yaşadığı anlaşılmaktadır. Ancak *Kebrâ Nagast* söz konusu Tanrı'yı İsa Mesih'e referansla açıklamaktadır. Bkz. E. A. Wallis Budge, *The Kebrâ Nagast: The Queen of Sheba and Her Only Son Menyelek* (Ontario: Cambridge, 2000).

<sup>32</sup> Tamrat, *Church and State*, 284; Kaplan, *Beta Israel (Falasha) in Ethiopia*, 61.

<sup>33</sup> Kaplan, *Beta Israel (Falasha) in Ethiopia*, 9-10.



ya Ortodoks Hristiyanlığında Yeni Yıl kutlaması olan *Enqutataş*, Yahudi Yeni Yılı *Roş ha-Şana* ile karşılaştırılır. İkisi de Eylül ayındadır. Kutsal metinler açısından bakıldığında *Mezmurlar*, Etiyopya Ortodoks Kilisesi'nin saygı duyduğu ve okuduğu kitaplardandır.<sup>34</sup> Etiyopya Hristiyanlığındaki bayram ve törenlerin çoğuna Falaşaların da sahip olduğu bilinmelidir. Her ikisinin ortak mirasıdır. Mesele, bu İbranî unsurların Habeşistan'a ne şekilde dâhil olduğudur. *Kebra Nagast* her ne kadar Kral Süleyman'a dek giden bir köken miti sunsa da İbranî etkinin MÖ. 10. yüzyıla dek uzandığına dair henüz kanıtlanmış bir şey yoktur. Ayrıca *Kebra Nagast*'ın MS. 6. yüzyıldan itibaren oluşturulmaya başlandığı da göz önünde bulundurulmalıdır.

Pek çok araştırmacı Habeş Hristiyanlığındaki İbranî etkinin kaynağının ne olabileceği sorusu ile meşgul olmuştur. Bu etkinin nasıl elde edilmiş olabileceğine dair çeşitli iddialar vardır.<sup>35</sup> Bunlardan biri Hristiyanlık yoluyla gelmiş olabileceği düşüncesidir. Habeşistan'ın 4. yüzyılda Kıptî Kilisesi azizlerinden *Fruventius* ve *Aedesius* yoluyla Hristiyanlığa geçtiği bilinmektedir.<sup>36</sup> İbranî etkinin Habeşistan'a Kıptî Kilisesi aracılığıyla gelme ihtimali araştırıldığında, öncelikle Habeş Hristiyanlığındaki Ahid Sandığı'nın varlığı, Kıptî Hristiyanlığı ile Habeş Hristiyanlığı arasındaki en temel farklardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca Kıptî Kilisesi'nin İbranî unsurları uygulamasından ötürü Etiyopya Ortodoks Kilisesi'ne eleştirileri mevcuttur. Yani Etiyopya Kilisesi, Hristiyanlığı kabul etmesine rağmen İbranî unsurlarda diren-

<sup>34</sup> Abebe Zegeye, *The Impossible Return: Struggles of the Ethiopian Jews, The Beta Israel* (New Jersey: The Red Sea Press, 2018), 57-59. Bu bilgiyi veren araştırmacı Etiyopya Ortodoks Kilisesi'nin kutladığı *Maskal*'ı da *Yom Kipur*'a benzetmiştir. Ne var ki *Maskal*, Haçın yüceltilmesiyle alakalı bir törendir. Etiyopya Ortodoks Kilisesi'nin kutladığı bazı bayram ve törenlerin Yahudilikle örtüşüp örtüşmediği ayrı bir çalışma gerektiren konu olarak durmaktadır.

<sup>35</sup> İbranî etkinin Habeş bölgesine ne şekilde girmiş olabileceğine yönelik iddia ve açıklamalar başka bir çalışmada ayrıntılı olarak ele alınmaktadır. Bkz. Kuran, "Afrikalı Falaşalar".

<sup>36</sup> Etiyopya'da *Fruventius* ve *Aedesius*'tan önce çeşitli Hristiyanlık formları mevcut olabilir ancak Kıptî Kilisesi'ne mensup söz konusu ikili Etiyopya kraliyetini Paganizmden Hristiyanlığa dönüştüren ilk kişiler olarak bilinmektedir. Kıptî Kilisesi'nin böylesi bir dinî önceliği, Habeşistan'da hegemonik bir gelenek oluşturmuştur. Bu gelenekte Habeş hiyerarşisindeki din adamları Habeşli değil, çoğunlukla Kıptî olmuştur. Bu durum 1959'a kadar sürmüştür. Bununla birlikte Habeşistan'ın Hristiyanlığı benimsemesi her ne kadar 4. yüzyıl olarak belirtilse de Kitab-ı Mukaddes milâdî ilk yıllarda vaftiz olup Kudüs'e giden Habeşlilerden bahsetmektedir. Bkz. Elçilerin İşleri 8:26-40.

miştir. Dolayısıyla İbranî etkinin Mısır üzerinden gelen Hristiyanlık yoluyla elde edilme olasılığı zayıf bir ihtimal gibi gözükmektedir. Öte yandan Habeşistan'da Hristiyan dinî geleneklerinin esas anlamda oluşması Kitab-ı Mukaddes'in Ge'ez diline tercüme edilmeye başlanmasından sonra olmuştur. Ge'ez kutsal metin çevirilerinin 5. veya 6. yüzyıllarda Suriye (Akdeniz havzası) üzerinden gelen *Sadqan* ve *Dokuz Aziz* tarafından yapıldığı bilinmektedir. Söz konusu azizler Kitab-ı Mukaddes'i Ge'ez diline çevirerek *Mashafa Keddu* (Kutsal Kitap) adlı kitabın oluşmasını sağlamıştır. Yunanca bir kaynaktan yapıldığı düşünülen bu kutsal metin tercümelerinde Aramice-İbranice kelimelelere rastlanılması, Yahudi etkinin Suriye üzerinden gelmiş olma ihtimalini gündeme taşımıştır. Yahudi etkinin *Sadqan* ve *Dokuz Aziz* yoluyla gelme ihtimaline bakıldığında bir takım ilginç ayrıntılar vardır. *Dokuz Aziz'in*, *Tsedaka(n)* veya *Doğru Olanlar* olarak isimlendirildiği belirtilir.<sup>37</sup> Bu terimlerden *tsedaka*, "tsadik" (sadık) kökünden gelen İbranice bir kelimedir. Kendilerini bu şekilde isimlendirmeleri İbranî etki için söz konusu azizlerin rolünü tartışmaya açmaktadır.<sup>38</sup>

Görüldüğü üzere Habeşistan'da İbranî etkinin nasıl yerleşmiş olabileceğine dair kanıt arama çalışmaları genelde belirsiz bir zeminde ilerlemektedir. Kabul edilen Hristiyanlık Yahudi Hristiyanlığı olabilir veyahut haricî bir Yahudi-Hristiyan toplulukla karşılaşma olması da muhtemeldir. Yahudi tesirin Habeşistan'a ne şekilde ulaştığı, ne olduğu ayrıntılı olarak belgelenemeyen hususlardır. Birtakım Yahudi etkiler bulunmaktadır ancak bunlar önceki dönemlerden gelen büyük bir Yahudi göçüne veya yerleşik ciddi bir Yahudi varlığına delil oluşturacak nitelikte değildir. Bununla beraber 6. yüzyılda Aksum Kralı Kaleb'in Güney Arabistan'ın Yahudi Kralı Zûnüvâs'ı bozguna uğratarak o topraklara egemen olmasıyla önemli bir Yahudi nüfus Habeş Krallığı bünyesine katılmıştır. Yani Habeş bölgesinde Yahudi etkinin şimdilik en so-

<sup>37</sup> J. Anthony McGuckin, "Ethiopia", *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity* (Oxford: Wiley Blackwell, 2010), 1/5-11.

<sup>38</sup> Dokuz Aziz şu kişilerden oluşmaktadır: Abba Za-Mika'el (Abba Aregawi), Abba Pantelewon, Abba Gerima (Yeshaq), Abba Aftse, Abba Guba, Abba Alef, Abba Yem'ata, Abba Libanos ve Abba Sehma. Bu azizler aynı zamanda Habeşistan'a manastır hayatını getiren kişiler olarak bilinmektedir. Habeşistan'ın kuzey bölgelerinde çok sayıda manastır kurarak sistemlerinin devamını sağlamışlardır. Bkz. McGuckin, "Ethiopia".

mut kanıtı, 6. yüzyılda Aksum'un Hristiyan Kralı Kaleb'in Güney Arabistan zaferi olarak gözükmektedir. Kaleb-Zûnüvâs karşılaşması, az önce değinildiği gibi İsrailî olmanın Yahudi olmaktan farklı olduğunu en iyi açıklayan hadiselerdendir. Kaleb, *Kebrâ Nagast'* ta Kral Süleyman'ın iddia edilen oğlu I. Menelek'ten sonra atıf yapılan tek Habeş hükümdarıdır ve Kral Süleyman'ın varisi olarak ortaya çıkmaktadır. Sorun, Yahudi karşıtlığının Süleyman soyundan geldiğini söyleyen ve bununla övünen bir kişi tarafından yapılıyor olmasıdır. Muhtemelen Kaleb sahadaki zaferle birlikte Güney Arabistan'a ait bir geleneği de devralmıştır.

Habeş Hristiyanlık tarihinin 8. ve 12. yüzyıllar arasındaki uzun dönemiy-le alakalı pek fazla bir şey bilinmemekle birlikte Suriye, Kapadokya, Kilikya ve diğer bölgelerden sürgün edilmiş pek çok monofizitin, yine monofizit düşüncenin hâkim olduğu Habeş topraklarına akın ettiği bilinmektedir. Bu dönemlerde Bizans dünyasında ortak toplantılar için ekümenik geçerliliği tanımayan Etiyopya Ortodoks Kilisesi, kararları nedeniyle Hristiyan dünyasından giderek tecrit edilmiştir. Hatta yarım asırdan fazla bir süre başpiskopossuz faaliyet göstermiştir.<sup>39</sup> Kilise'nin Hristiyan dünyasına karşı kendilerini soyutlaması bazı açılardan sorunlu olsa da, Habeşistan'ın kendine özgü Ortodoks-luk ifadesini yaratmasını sağlamaya hizmet etmiştir.

12. yüzyıl, Habeş din tarihinde önemli bir zaman aralığıdır. Aksum Kral-lığı'nın düşüşüyle birlikte onun yerine kurulan Zagwe Hanedanlığının (1137-1270) miras aldığı ve koruduğu dinî gelenek selefleri gibi Yahudi ve Hristiyan gelenektir. Onların dinî bağlılığının en somut ifadesi kayaya oyulmuş kilise-lerdir (Lalibela Kiliseleri). Bununla birlikte Zagwe'nin meşruiyetle alakalı bir-takım sorunlar yaşadığı anlaşılmaktadır. Etiyopya kroniklerinde Zagwe Ha-nedanlığı gayrimeşru bir hanedan olarak (yasadışı, selefleri gibi Süleyman Hanedanlığı soyundan olmayan) tasvir edilmektedir. Nitekim Tigre, Amhara halkları ve Aksum bölgesindeki pek çok yerel yönetici ve kilise yetkilisi onla-rın meşruiyetini sorgulamış ve otoritelerine itiraz etmiştir.<sup>40</sup> Zagwe'ye ait La-libela kiliselerinin Aksum'a rakip bir merkez (hac merkezi) olması için yapıldığı iddia edilmektedir. Lalibela kiliselerinin Hristiyan Kudüs'ü taklit ettiği

<sup>39</sup> McGuckin, "Ethiopia".

<sup>40</sup> Tamrat, *Church and State*, 64-67.

gerçeğine bakılırsa,<sup>41</sup> Ahid Sandığı'nı Kral Süleyman döneminden beri koruduğunu iddia eden ve bir hac merkezi konumunda olan "Yeni Siyon Aksum'un Lalibela karşısında düşüşü" söz konusudur. Dolayısıyla 12. yüzyıl yeni bir hanedanlığın yükselişi gibi durmaktadır.

Zagwe Hanedanlığı sonrası başa geçen Hristiyan krallar Süleyman Hanedanlığına dayalı meşruiyet sistemini devam ettirmiştir. Ancak önceki dönemlere nazaran daha sert Hristiyanlaştırma politikaları izlenmiştir. Örneğin Güney'deki Oromo halkının yağma ve mallarına el koymak suretiyle Hristiyanlaştırılması girişimi, Oromoların köle durumuna düşmesiyle sonuçlanmıştır. Bu tür iç karışıklar Etiyopya'nın hiç çözemediği bir durumdur ve bugün hâlâ önemli insan hakları sorunları olarak devam etmektedir. Yine 15. yüzyıl krallarından Zar'a Yakob'un'un dinde yaptığı reformlar vardır. Reformları ve uygulamaları nedeniyle kendisinin -Yahudi yok edicisi- olduğundan bahsedilmektedir.<sup>42</sup> Tüm bu ayrıntılara girilmesinin nedeni, bir önceki başlıkta değinilen 15. yüzyılda isyan çerçevesinde ortaya çıkan Falaşaların ve dinî ayrılıkçı hareketlerin geliş yönünü bize sunması nedeniyledir. *Stephanite* ve *Ewostatian* dinî hareketlerinin alt yapısını göstermektedir. 12. yüzyıldan itibaren krallık tarafından uygulanan katı Hristiyanlaştırma politikası, isyanlar ve ayrılıklarla sonuçlanmıştır. Ayrılık hareketlerinin bir ürünü de Falaşa topluluğu olmuştur. Falaşaların etnik kimliği ve dinî yapısı başka bir çalışmada ayrıntılı olarak anlatılmaktadır.<sup>43</sup> Peki nasıl oluyor da Yahudi ve Hristiyan bir gelenekten çıkmış bir grup Habeş Yahudiliğinin günümüz temsilcisi olarak görülmüştür? Bu soruya kayıp Dan kabilesi oldukları iddiasından bağımsız olarak tarihî seyirleri üzerinden cevap vermek gerekirse, Falaşaların dinî metinleri ve literatürü az önce bahsedildiği gibi keşişler tarafından Habeş Hristiyanlığından nakledilmek suretiyle oluşturulmuştur ancak bununla birlikte zamanla bazı metinlerde derlemeye gidildiği gibi sonradan birtakım eklemeler de yapılmıştır. Bu anlamda Falaşalar oldukça geniş bir dinî literatüre sahiptirler.<sup>44</sup>

<sup>41</sup> Marilyn E. Heldman, "Architectural Symbolism, Sacred Geography and the Ethiopian Church", *Journal of Religion in Africa* 22/3 (1992), 222-241.

<sup>42</sup> Menachem Waldman, *The Jews of Ethiopia: The Beta Israel Community* (Jerusalem: AmiShav, 1985), 11-12.

<sup>43</sup> Kuran, "Afrikalı Falaşalar".

<sup>44</sup> Falaşaların kutsal metinleri ve dinî literatürü tek seferde değil, çeşitli dinî metinlerin eklenmesi veya düzenlenmesi yoluyla süreç içerisinde aşama aşama oluşturulmuş ve benimsen-

Ekleme metinler dikkatle incelendiğinde Yahudi inancına dair bir tercih göze çarpmaktadır. Çoğunluğu Güney Arabistan kaynaklı olduğu düşünülen ek-leme metinlerden en önemlisi Şabat Kanunları olarak bilinen *Te-e-sa-sa Sanbat* adlı kitaptır.<sup>45</sup> Yine Falaşalar *Mashaḥa Keddus*'un tamamı yerine *Orit* kısmına daha önem vermiştir. Tüm bunlar süreç içerisinde Yahudi inancına yönelim arz eden gelişmeler olarak okunabilir.

## Sonuç

Günümüzde Falaşalarla bağlantılı olacak şekilde “Habeş (Etiyopya) Yahudileri” başlıklı pek çok çalışma bulunmaktadır. Bu araştırmaların başlangıç noktasını genel olarak Etiyopya’da Yahudi varlığına en erken atf yapan Eldad’ın anlatısı oluşturmaktadır. Yani Falaşaların etnik-dinî kökeni, Dan kabilesiyle ilişkilendirilerek Yahudiliğin bir biçimi olarak tasvir edilmektedir. Buna göre kayıp Dan kabilesinin sözde üyeleri, bugünkü Falaşaların atalarıdır. Ne var ki Falaşaların etnik-dinî kimliğinin kanıtları onların beraber yaşadığı insanlardan farklı, saf, otantik bir grup oldukları fikrini reddetmektedir. Benzer durum ırksal yapı için de geçerlidir. Fiziksel olarak Falaşalar toplumun geri kalanından ayırt edilemezler. Falaşaların inancı antik Yahudilikten ziyade, geleneksel Habeş Hristiyanlığının evrimi olarak gözükmektedir.

Bugün çoğu araştırmacı Falaşaların dinî geleneklerinin 14. ve 15. yüzyıl arasında geliştiği ve ağırlıklı olarak Etiyopik Hristiyan kaynaklarına dayandığı konusunda hemfikirdir. Bilhassa Falaşaların kutsal metin analizleri, bu metinlerin Etiyopya Ortodoks Kilisesi’ni terk etmiş keşişlerin etkisiyle oluşturulduğu tezini desteklemektedir. Falaşaların dininin gelişiminin 15. yüzyıldan itibaren kademeli bir süreçle ilerlediği ve daha sonraki dönemlerde de devam ettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Habeşistan’daki Yahudi etkiyi 15. yüzyılda ortaya çıkan Falaşalarla başlatma ve bilhassa Falaşaları kayıp Dan kabilesiyle

---

miştir. Dolayısıyla Falaşa literatürünü değerlendirirken; Hristiyanlıktan nakledilen metinler, derleme metinler ve ekleme metinler olmak üzere üç aşamada değerlendirmek gerekmektedir.

<sup>45</sup> Şabat Kanunları olarak geçmektedir. Sanbat ifadesi her ne kadar *Şabat* olarak tanımlansa da Sanbat’ın *Şabat* olarak kullanımının sonraki bir süreçte gerçekleşmiş olabileceği düşünülmektedir. Zira Etiyopya geleneğinde Sanbat, antropomorfik dişi bir figür olarak tanımlanmaktadır. Bkz. Shelemay, *Music, Ritual and Falasha History*, 39-40; Trimmingham, *Islam in Ethiopia*, 20.

ilişkilendirme girişimi oldukça yanlış ve problematiktir. Falaşaların yerli Agau halkı olduğu gerçeği göz önüne alındığında, Dan Kabilesi mitinin Falaşalar üzerinde uyarlanmasının yeniden değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır.<sup>46</sup>

Habeş geleneğinde asırlardan beri yaşatılan İbranî unsurları tartışmasız bir gerçektir. Bu İbranî unsurların ne şekilde elde edildiğiyle ilgili kesin bir yargıya varmak ise henüz mümkün değildir. *Kebrä Nägast'* ta geçen Kral Süleyman-Sebe Kraliçesi anlatısı Habeş topraklarındaki İbranî etki için söylenebilecek en erken öneridir. Ancak bu anlatıyla ilgili başta Sebe Kraliçesi'nin kimliği ve kökeni olmak üzere tartışmalar mevcuttur. Anlatıya dair teolojik tartışmalar çeşitli argümanlarla devam etmektedir. Aslına bakılırsa antik dönemlerden itibaren Habeş topraklarında Yahudiler olmuş olabilir. Gerek sürgün sonrası Mısır üzerinden güneye inenler gerek coğrafi yakınlık ve ticari ilişkiler nedeniyle Güney Arabistan'dan gelenler Habeş bölgesindeki Yahudi inanç etkilerinin ilk taşıyıcılarını oluşturmuş olması yüksektir. Bunlardan Habeşistan'ın da dâhil olduğu Afrika boynuzu-Güney Arabistan etkileşimi, milâdî ilk yıllardan hatta daha da önceki dönemlerden beri mevcuttur ki bugün Habeşistan'ın ilk medeniyeti Aksum'un yapı taşının Güney Arabistan merkezli olduğu kanıtlanmış durumdadır.<sup>47</sup> Ancak buradan hareketle Aksum'a ciddi bir Yahudi göçü olduğu sonucuna varmak sağlam bir argüman değildir. Yapılan araştırmalar Habeş bölgesinde Yahudi etkinin belirgin izlerini ciddi bir Yahudi göçüyle açıklamamaktadır. Habeşistan'daki Yahudiliğin izlerinin dışarıdan gelen büyük bir göçle geldiği yani yabancı kaynaklı olduğu iddiası Etiyopya tarihi içerisinde araştırıldığında, bu tezi onaylayacak kanıtlara ulaşılamamaktadır. Yine Etiyopya Yahudi tarihi, genel Etiyopya din tarihinden ayrılmaya çalışıldığında problemin ciddiyeti daha da artmaktadır.

Habeş bölgesindeki Yahudi etki, sosyo-ekonomik ve siyasî ilişkiler başta olmak üzere uzun bir tarihî seyir içerisinde gerçekleşen olaylar bütünüyle ele alınmalıdır. Çalışmada da ifade edildiği gibi Habeşistan'da Yahudi ve Hristi-

<sup>46</sup> Kayıp kabilelerin çıkış yeri Güney Arabistan olarak düşünülürse bakış açısı değişir. Buna göre Kudüs merkezli bir dağılım değil, Arabistan merkezli okumaya geçilmelidir. Tabi böyle bir düşünce henüz Yahudi dünyada yer bulmamaktadır.

<sup>47</sup> Tamrat, *Church and State*, 9-13; Edward Ullendorff, *Ethiopia and the Bible* (London: Oxford University Press, 1968), 4.

yanlığın beraber devam ettirildiği köklü bir gelenek vardır. Ancak bu geleneğin erken dönemlerden itibaren doğrudan Yahudilerin etkisiyle şekillenmiş bir gelenek olmadığı anlaşılmaktadır. Hem kutsal metin açısından hem gelenek açısından Yahudiliğe eğilim Habeş toplumunun kendi tercihi gibi durmaktadır. Bunda elbette monofizit inancın önemli temsilcisi olarak uzun yıllar Hristiyan dünyadan soyutlanmaları da etkilidir. Öte yandan Nestûriler, Ebiyonlar gibi Yahudi Hristiyanlığına ait grupların erken dönemlerden itibaren Arabistan'da var olduğu bilinmektedir. Bu eğilimlerin Etiyopya'ya yayılması da olası bir durumdur. Arabistan'daki monofizit grupların Habeş'le etkileşimleri araştırılması gereken bir konudur.

Genel olarak Habeş Yahudiliğinin ve özelde Falaşaların, Habeş yerlileri aracılığıyla süreç içerisinde Habeş Hristiyanlığının içinden doğduğu anlaşılmaktadır. Bu durum Habeşistan din tarihinde gerçekleşen birtakım kırılma noktalarıyla açıklanabilir. Habeş Hristiyanlığı Yahudi ve Hristiyan unsurları bir arada uygulamakla birlikte Yahudilik ve Hristiyanlığın birbirinden kesin olarak ayrıldığı bir takım tarihî olaylara sahiptir. Bunlardan en önemlisi 6. yüzyıl Aksum Kralı Kaleb'in, Himyeri Yahudi Kralına karşı elde ettiği zaferdir. Aslında sonradan Yahudiliğe geçen Himyeri'nin Yahudi Kralı Zûnüvâs gibi Güney Arap Yahudilerinin çoğu, doğrudan Yahudi değil Yahudileşmiş gruplardır. Buradan hareketle Habeşistan'a intikal eden Güney Arabistan kaynaklı Yahudi etkinin de doğrudan bir Yahudi köken bağlantısı olduğunu söylemek zordur. Bizi ilgilendiren husus, Kaleb'in zaferinin Süleyman Hanedanlığına dayalı bir soy içeren gelenek devrini de beraberinde getirip getirmediğidir. Çünkü böyle bir iddianın kanıtı yani Habeş krallarının Süleyman Hanedanlığı soyundan gelme iddiası, MS. 6. yüzyılda yazılmaya başlanan *Kebra Nagast'* ta ortaya çıkmaktadır. Söz konusu dönem Kaleb'in Güney Arabistan zaferiyle çakışmaktadır. Bir gelenek devrinin olmuş olabileceğine en büyük kanıt, Güney Arap Yahudilerinin ekseriyetinin İbranice bilmesi, Habeşlilerin ise bilmemesi gösterilebilir.

Yahudi ve Hristiyanlığın keskin ayrımlarından bir diğeri ise, 12. yüzyılda Zagwe Hanedanlığının Süleyman Hanedanlığı üzerine yeniden kurulmasıdır. İsrailî soy iddiasında bulunarak kökenlerinin Süleyman Hanedanlığına bağlandığını yeniden hatırlatan Zagwe Hanedanlığı döneminde krallığın Ortodoks Hristiyanlık çatısı altında olmayanlarla çatıştığı bilinmektedir. Bu an-

lamda 12. ve 15. yüzyıl zaman aralığı Habeş Hristiyanlığından önemli kopuşların gerçekleştiği bir dönemdir. Bu dönemlerde yaşanan dinî-siyasî değişim ve çatışmalar Habeş toplumu içerisinde birçok grubun oluşmasının zeminini hazırlamıştır. Falaşa adlı topluluk da bu gruplardan biridir.

Sonuç olarak şu söylenebilir ki Habeş Yahudiliği, Samî bir mirasın parçası olabileceği gibi farklı bir açıklamaya sahip de olabilir. Konu tartışmaya ve araştırmaya açıktır. Ancak şu anki verilerin bize söylediği şey, Habeş Yahudiliğinin dolaylı yollarla İbranî unsurların elde edilerek oluşturulmuş bir çeşit Yahudi-Hristiyan özelliğinde olan geleneksel Habeş Hristiyanlığının kendisi olduğudur. Bu Yahudilik, etnik-dinî olarak kendilerini Yahudi tanımlayanlardan farklılık arz etmektedir. Falaşaların Yahudiliği ise, içinden çıktıkları geleneğin uygulama ve inançlarının bir uzantısıdır. Süreç içerisinde Falaşa keşişlerin dinî literatüre eklediği metinlerde Yahudi inanca eğilim göze çarpmaktadır. Bununla birlikte Falaşaların Yahudiliği de anaakım Yahudilikten farklılık arz etmeye devam etmiştir. Yine etnik açıdan Falaşalar İsrail'in kayıp bir kabilesinden ziyade, Etiyopya'nın orijinal Afrika nüfusunun dinî ve kültürel harmanlanmasından oluşan bir gruptur. Ne var ki Falaşaların "Etiyopya Yahudileri" olarak İsrail'de sunduğu imaj, anaakım Yahudilerin ihtiyaç ve beklentilerini karşılayacak şekilde değiştirilmiş ve yeniden düzenlenmiştir. Falaşa tarihi 15. yüzyıldan itibaren belgelenebilir olmasına rağmen antik çağlardan itibaren varmış gibi muamele edilmiştir. Falaşalar ile diğer Yahudi topluluklarının tarihi arasında bir bağlantı oluşturmaya çalışılsa da, Falaşalar Etiyopya tarihinde incelendiğinde bu tür iddialardan oldukça uzaktır.

### Kaynakça

- Abbink, Jan. *The Falashas in Ethiopia and Israel: The Problem of Ethnic Assimilation*. ICSA, 1984.
- Aydın, Fuat. *Yahudilik (Tarih, İnanç, İbadet, Kültür)*. (Gözden geçirilmiş 3.baskı). İstanbul: Mahya Yayınları, 2018.
- Bleich, J. David. "Black Jews: A Halakhic Perspective". *A Journal of Orthodox Jewish Thought* 15/1-2 (Spring-Summer) (1975), 48-79.
- Boykin, James H. *Black Jews: Ethiopia, India, United States*, 1982.



- Budge, E. A. Wallis. *The Kebra Nagast: The Queen of Sheba and Her Only Son Menyelek*. Ontario: Cambridge, 2000.
- Corinaldi, Michael. *Jewish Identity: The Case of Ethiopian Jewry*. Jerusalem: Hebrew University, 1998.
- Dege-Muller, Sophia. "The Monastic Genealogy of Hoḥwarwa Monastery: A Unique Witness of Beta ʿIsraʿel Historiography". *Aethiopica (International Journal of Ethiopian and Eritrean Studies)* 23 (2020), 57-86.
- Dege-Muller, Sophia. "Between Heretics and Jews: Inventing Jewish Identities in Ethiopia", *Entangled Religions* 6 (2018), 247-308.
- Gürkan, Salime L. "İbrânîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (gözden geçirilmiş 2. basım, Ek-1). Ankara: TDV Yayınları, (2020), 625-627.
- Haynes, Bruce D. "People of God, Children of Ham". *Journal of Modern Jewish Studies* 8/2 (2009), 237-254.
- Heldman, Marilyn E. "Architectural Symbolism, Sacred Geography and the Ethiopian Church". *Journal of Religion in Africa* 22/3 (1992), 222-241.
- Kaplan, Steven. "Ethiopia, Judaism". *The Encyclopedia of Judaism*. ed. J. Neuser vd. 4/1741-1754, 2003.
- Kaplan, Steven. "Kifu-Qen: The Great Famine of 1888-1892 and The Beta Israel (Falasha)". *Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde (Afrika-Studien II)* 36/ (1990), 67-77.
- Kaplan, Steven. "The Beta Israel and Ethiopian Christian Views of Jews and Judaism". Princeton NJ: (Nov 17, Online Meeting), 2020.
- Kaplan, Steven. *The Beta Israel (Falasha) in Ethiopia; From Earliest Times to the Twentieth Century*. New York and London: New York University Press, 1992.
- Kaplan, Steven. "The Falasha and the Stephanite: An Episode from Gadla Gabra Masih". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 48/2 (1985), 278-282.

- Kaplan, Steven. *The Monastic Holy Man and the Christianization of Early Solomonic Ethiopia*. Wiesbaden: Franz Steiner, 1984.
- Kuran, Neslihan. "Afrikalı Falaşalar: Falaşaların Etnik Köken Teorileri ve Dini Kimlikleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Analiz". *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi* 8/2 (2021), 213-244.
- Leslau, Wolf. *Falasha Anthology*. Yale Judaica Series 6 Cilt. New York: Yale University Press, 1951.
- McGuckin, J. Anthony. "Ethiopia". *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*. 1/5-11. Oxford: Wiley Blackwell, 2010.
- Parfitt, Tudor. *The Lost Tribes of Israel: The History of a Myth*. London: Weidenfeld & Nicolson, 2002.
- Quirin, James. "Oral Traditions as Historical Sources in Ethiopia: The Case of the Beta Israel (Falasha)". *History in Africa* 20 (1993), 297-312.
- Quirin, James. "The Beta 'Esrā'el (Falāshā) and Ayhud in Fifteenth Century Ethiopia: Oral and Written Traditions". *Northeast African Studies* 10/2-3 (1988), 89-104.
- Quirin, James. *The Evolution of the Ethiopian Jews, A History of the Beta Israel (Falasha) to 1920*. America: University of Pennsylvania Press, 1992.
- Seeman, Don. "The Question of Kinship: Bodies and Narratives in the Beta Israel-European Encounter (1860-1920)". *Journal of Religion in Africa* 30/1 (2000), 86-120.
- Shelemay, K. Kaufman. *Music, Ritual and Falasha History*. Michigan: Michigan State University Press, 1989.
- Shochat, Azriel. "Eldad Ha-Dani". *Encyclopaedia Judaica*. ed. Cecil Ruth. 576-578. Jerusalem: Keter Publishing House, 1978.
- Summerfield, Daniel. *From Falashas to Ethiopian Jews: The External Influences for Change, c. 1860-1960*. London and New York: Routledge, 2003.
- Tamrat, Taddesse. *Church and State in Ethiopia 1270-1527*. London: Oxford University Press, 1972.

- Trimingham, J. Spencer. *Islam in Ethiopia*. London: Frank Cass&CO. LTD., 1965.
- Ullendorff, Edward. *Ethiopia and the Bible*. London: Oxford University Press, 1968.
- Waldman, Menachem. *The Jews of Ethiopia: The Beta Israel Community*. Jerusalem: AmiShav, 1985.
- Weil, Shalva. "Longing for Jerusalem among the Beta Israel of Ethiopia". *African Zion: Studies in Black Judaism*. ed. Edith Bruder - Tudor Parfitt. 204-217. London: Cambridge Scholars Publishing, 2012.
- Weil, Shalva. "The Unification of the Ten Lost Tribes with the Two Found Tribes". *Becoming Jewish: New Jews and Emerging Jewish Communities in a Globalized World*. ed. Tudor Parfitt - Netanel Fisher. 25-35. London: Cambridge Scholars Publishing, 2016.
- Zegeye, Abebe. *The Impossible Return: Struggles of the Ethiopian Jews, The Beta Israel*. New Jersey: The Red Sea Press, 2018.

*tasavvur*

*tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal*

e-ISSN: 2619-9130

*tasavvur*, Aralık/December 2022, c. 8, s. 2: 1301-1327

**Meml kler Döneminde Kud s'te Niyâbetin ve Dört K dilkud tlıgın Kuruluğu**  
The Formation of *Niy ba* and Four Chiefjudgeships in Mamluk Jerusalem

**Muhammet Enes MIDİLLİ**

Dr. Arş. G r., İstanbul Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ABD,

Dr Research Assistant, Istanbul University,

Faculty of Theology, Department of Islamic History

enesmidilli@istanbul.edu.tr

**ORCID:** 0000-0003-0145-3987

**DOI:** 10.47424/tasavvur.1179262

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale T r  / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 23 Eylül / September 2022

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 06 Kasım / November 2022

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2022

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atıf / Citation:** Midilli, Muhammet Enes. "Meml kler Döneminde Kudüs'te Niy betin ve Dört K dilkud tlıgın Kuruluğu". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8 / 2 (Aralık 2022): 1301-1327. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1179262>

**İntihal:** Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

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

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

CC BY-NC 4.0



## Öz\*

Bu makalede Memlûkler döneminde Kudûs'ün idarî statüsünün vilâyetten niyâbete yükseltilmesi ve beraberinde şehirdeki adlî teşkilatta ve âlimlerin tayin süreçlerinde meydana gelen dönüşümler ele alınmıştır. Önceleri Dımaşk niyâbetine bağlı küçük bir vilâyet olan Kudûs 8. (14.) yüzyılın sonlarında doğrudan Memlûkler'in siyasî merkezi Kahire'ye bağlı müstakil bir niyâbet haline getirilmiştir. Mevcut akademik çalışmaların çoğunda bu değişiklik Haçlı tehdidine karşı alınmış bir tedbir olarak yorumlanmıştır. Bu makalede ise Kudûs'te niyâbetin kuruluşu bürokratik merkezîleşme ve şehrin dinî önemiyle irtibatlandırılmıştır. Memlûkler, selefleri Eyyûbîler döneminde birden fazla melikin hüküm sürdüğü parçalı siyasî yapıyı dönüştürerek Şam bölgesi şehirlerine sultanın vekili sıfatıyla nâibler atamışlardır. Kudûs'ün niyâbet haline getirilmesi de Mısır-Şam bölgesinin idaresini merkezîleştirmeye dönük bu çabanın bir uzantısıdır. Diğer taraftan bu dönüşümle birlikte Memlûk sultanı Kudûs üzerindeki himâyesini güçlü bir şekilde ifade etme ve şehirdeki idarî, adlî ve ilmî işleyişi daha yakından denetleme imkânı bulmuştur. Ayrıca niyâbetin kuruluşunu takip eden otuz yıllık dönemde Kudûs'te mevcut Şâfiî kâdilkudâtlığına ek olarak sırasıyla Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî kâdilkudâtlıkları ihdas edilmiş, böylece Kahire ve Dımaşk gibi önemli merkezlerde uygulanmakta olan aynı anda dört kâdilkudâtın bulunduğu adlî düzene geçilmiştir. Yine niyâbetin kuruluşunun ardından Kudûs gerek idarî gerekse ilmî ilişkiler bakımından giderek Kahire'ye yakınlaşmış, şehirdeki önemli ilmî mansıplara tayinler doğrudan Kahire'den, saltanat makamından yapılmaya başlanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kudûs, niyâbet, kâdilkudâtlık, Memlûkler, Kahire.

## Abstract

This article deals with the elevation of the administrative status of Jerusalem from *vilâya* to *niyâba* and the impact of this transformation on the judicial

---

\* Bu makale 2022 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamladığım "Uleymi'nin Kudûs Tarihi: Memlûkler Döneminde Kudûs'te Âlimler ve Eğitim Kurumları" başlıklı doktora tez çalışmasından hareketle kaleme alınmıştır. Katkıları için danışman hocam Doç. Dr. Harun Yılmaz'a ve Christopher Markiewicz'e teşekkür ederim.

organization and the appointments in the city. During the early Mamluk period, Jerusalem remained as *wilāya*, a less significant administrative unit, subordinate to the *nā'ib* of Damascus. However, in the later eighth/fourteenth century, the city was turned into a separate *niyāba*, an administrative unit governed by the viceroy (*nā'ib al-saltana*) of the sultan, and attached directly to Cairo, the political centre of the Mamluks. While the existing scholarship tends to see this change as a manoeuvre against the Crusader threat, this article argues that the foundation of *niyāba* in Jerusalem was associated with the bureaucratic centralisation of the Mamluk Sultanate and the religious importance of the city. Unlike the Ayyubid politics of fragmented sovereignty between the dynasty members, the Mamluks appointed viceroys on behalf of the sultan to the significant cities of Syria. Therefore, the foundation of *niyāba* in Jerusalem can be seen as a continuation of this attempt toward the centralisation of the Syro-Egyptian lands. On the other hand, with this change, the Mamluk sultan had the opportunity to express his patronage over Jerusalem in a more powerful way and to control the administrative, judicial, and scholarly realms in the city directly. What is more important in terms of the judicial practices is that Jerusalem was introduced to four chief judgeships (Shāfi'i, Hanafī, Mālikī, and Hanbalī) within the thirty-year period after the foundation of *niyāba*. All these changes meant that the city became bureaucratically more integrated with Cairo so that the Cairene elite were increasingly involved in local appointments of scholars. Moreover, it became increasingly crucial for Jerusalemite scholars to have connections with Cairene bureaucrats in order to secure scholarly positions in Jerusalem.

**Keywords:** Jerusalem, *niyāba*, chiefjudgship, Mamluks, Cairo.

### Giriş

Selâhaddin Eyyûbî (ö. 589/1193) Haçlılar'ı mağlup ederek Kudüs'e hâkim olmadan önce Mısır ve Şam bölgesinin siyasi birliğini sağlamış, ancak vefatından önce bu bölgeyi hanedan üyeleri arasında paylaşırken yeniden birbiriyle rekabet halinde olan melikler ortaya çıkmıştır. Mısır'ı yöneten melik daha üst bir otorite olarak görülse de aslında her melik kendi hâkimiyet bölgesinde büyük ölçüde bağımsız hareket etmiş, bu melikler sık sık birbirlerini zayıflatacak mücadelelere girişmişlerdir. Bu mücadeleler esnasında zaman

zaman Haçlılarla da ittifaklar yapmışlardır. Bu parçalı hâkimiyet anlayışı, melikler arasında süregiden rekabet ve devam eden Haçlı tehdidi Kudûs'te uzun süreli bir istikrarın oluşmasına imkân tanımamıştır. Nitekim Selâhaddin Eyyûbî'nin vefatının ardından geçen yaklaşık yetmiş yıllık dönem içerisinde Kudûs'ün surları yıkılmış ve şehir iki defa Haçlılar'a teslim edilmiştir.<sup>1</sup> 648 (1250) yılında Kahire'de yeni bir siyasî güç olarak ortaya çıkan Memlûkler 656 (1258) yılında Aynicâlût Savaşı'nda Moğollar'ı yenerek bir taraftan İslâm dünyasında büyük bir saygınlık kazanmış diğer taraftan Şam bölgesine hâkim olarak Selâhaddin Eyyûbî'nin vefatından beri Mısır-Şam bölgesi arasında sürmekte olan siyasî mücadeleye son vermiş ve bu bölgenin idarî birliğini sağlamışlardır. Memlûk hâkimiyetiyle birlikte her melikin kendi bölgesini görece bağımsız bir şekilde yönettiği ve bir diğeriyle sürekli rekabet halinde olduğu parçalı siyasî yapı da son bulmuştur. Bu tarihten sonra Kudûs bir daha bölgedeki siyasî rekabetin bir parçası olmamış, Haçlılar'la girişilen mücadeleler ve yapılan müzakerelerde gözden çıkarılabilecek bir yer olarak görülmemiştir.<sup>2</sup> Diğer taraftan kendilerine Kahire'yi merkez edinen Memlûkler Mısır ve Şam bölgesinin idaresini giderek merkezîleştirmiş, Kudûs'ün de dahil olduğu Şam bölgesini nâibleri aracılığıyla doğrudan yönetmeye başlamışlardır.

Bu makalede 8. (14.) yüzyılın sonlarıyla 9. (15.) yüzyılın başlarında Kudûs'ün idarî statüsünün vilâyetten niyâbet düzeyine yükseltilmesi ve şehirde dört kâdilkudâtîhîm kuruluşu inceleme konusu edilmiştir. Şimdiye kadar yapılan çalışmalarda Kudûs'te müstakil bir nâibliğin kuruluş tarihi hakkında

<sup>1</sup> Selâhaddin Eyyûbî'nin vefatından Memlûk hâkimiyetine kadar geçen dönemde Kudûs'ün konumu ve Haçlılarla ilişkiler hakkında bk. R. Stephen Humphreys, *From Saladin to the Mongols: The Ayyubids of Damascus, 1193-1260* (Albany: State University of New York Press, 1977), 162-275; Mustafa A Hiyari, "Crusader Jerusalem 1099-1187 AD", *Jerusalem in History*, ed. K J Asali (Essex: Scorpion, 1989), 168-171; Donald P. Little, "Jerusalem under the Ayyubids and Mamlûks 1187-1516 AD", *Jerusalem in History*, ed. K J Asali (Essex: Scorpion, 1989), 180-187; Carole Hillenbrand, *The Crusades: Islamic Perspectives* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999), 211-223; Paul M. Cobb, *The Race for Paradise: An Islamic History of the Crusades* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 204-218.

<sup>2</sup> Saîd Abdülfettah Âşûr, "Medînetü'l-Kuds fî asri selâtini'l-Memâlîk", *Buhûs fî târihi'l-İslâm ve hadâratihâ* (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1987), 491-496; Little, "Jerusalem under the Ayyubids and Mamlûks", 186.

birbiriyle çelişen görüşler ileri sürülmüş, ayrıca Kudüs'ün idarî statüsüyle ilgili bu düzenleme Haçlı tehdidine karşı alınmış bir tedbir olarak değerlendirilmiştir.<sup>3</sup> Bu çalışmada ise niyâbetin kuruluş tarihi hakkındaki belirsizliği giderebilmek amacıyla inşâ, tarih ve tabakât literatüründeki kayıtlar ayrıntılı bir şekilde incelenmiş, niyâbetin ve dört kâdılkudâtlığın kuruluşu bürokratik merkezîleşme<sup>4</sup> ve şehrin dinî önemi bağlamında ele alınmıştır. Ayrıca 8. (14.) yüzyılın sonlarından itibaren Kudüs'ün gerek idarî gerekse ilmî ilişkiler bakımından giderek Kahire'ye yakınlaştığı ileri sürülmüş, bu görüşü desteklemek üzere âlimlerin ilmî mansıplara tayin süreçleriyle ilgili anlatılar incelenmiştir.

### 1. Vilâyetten Niyâbete Geçiş: Tarihlendirme Problemi

Memlükler hâkimiyetleri altındaki bölgeleri niyâbet ve vilâyet adı verilen idarî birimlere ayırarak hiyerarşik bir şekilde tasnif etmişler, vilâyetlerin

<sup>3</sup> Yusuf Derviş Gavâtime, *Târîhu niyâbeti Beytilmakdis fi'l-asri'l-Memlûkî* (Amman: Dârü'l-Hayat, 1982), 13-21; "Niyâbetü Beytilmakdis", *Dirâsât fî târîh ve âsâri Filistin: Vekâ'i'u'n-nedveti'l-âlemiyyeti'l-ûlâ li'l-âsâri'l-Filistiniyye*, ed. Şevki Şa's (Halep: Câmîatu Halep Merkezü'l-Âsâri'l-Filistiniyye, 1984), 141-147; Âşûr, "Medînetü'l-Kuds", 529-530; Ali Seyyid Ali, *el-Kuds fi'l-asri'l-Memlûkî* (Kahire: Dârü'l-Fikr, 1986), 35-36.

<sup>4</sup> Burada "merkezîleşme" terimiyle Memlükler'den önce Mısır-Şam bölgesinde var olan müstakil melikliklerden Kahire'deki sultanın vekili konumunda olan niyâbetlere geçiş ifade edilmektedir. Bu terimle kastedilen modern bürokraside görülen en küçük idarî birimlere kadar uzanan sürekli ve doğrudan bir idarî kontrol değildir. Aksine sultanın değişmesi, savaş ve isyan gibi istisnai durumlar dışında Memlükler döneminde nâibler sorumlu oldukları bölgeleri görece bağımsız bir şekilde idare etmişlerdir. Ancak niyâbetlerdeki önemli bürokratik ve ilmî kadroların tayinleri çoğunlukla Kahire'den yapılmış, ayrıca çeşitli görevliler vasıtasıyla niyâbetlerdeki işleyiş düzenli bir şekilde sultan ve Kahire'deki bürokratik elit tarafından denetlenmiştir. Memlükler döneminde bürokratik merkezîleşmenin çeşitli yönlerine işaret eden bazı çalışmalar için bk. Carl F. Petry, "Mamluk State", *The Oxford Encyclopedia of Islam and Politics*, ed. Emad El-Din Shahin (Erişim 04 Ağustos 2022); a. mlf. *The Mamluk Sultanate: A History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2022), 12; Jo Van Steenberg vd., "The Mamlukization of the Mamluk Sultanate? State Formation and the History of Fifteenth Century Egypt and Syria: Part I – Old Problems and New Trends", *History Compass* 14/11 (2016), 553-554; Reuven Amitai, "Political and Civilian Elites in Mamluk Palestine (1260-1516). Some Preliminary Comments", *Die Interaktion von Herrschern und Eliten in imperialen Ordnungen des Mittelalters*, ed. Wolfram Drews (Berlin: De Gruyter, 2018), 127; Ömer Faruk Çakır, *Memlûk Devleti'nde Merkezîleşme Yapının Oluşumu (1250-1341)* (İstanbul: Kriter Yayınevi, 2021).



niyâbetlere, niyâbetlerin ise doğrudan Kahire'deki sultana bağlı olduğu bu tasnifte her bir idarî birime statüsüne uygun olacak şekilde idareciler, yani nâibler ve valiler tayin etmişlerdir. Daha önce müstakil melikler tarafından yönetilen Şam bölgesinde Dımaşk, Halep, Trablus, Hama, Kerek ve Safed şehirlerinde altı niyâbet kurulmuştur.<sup>5</sup> Erken Memlûk döneminde Kudûs, Dımaşk niyâbetine bağlı küçük idarî birimlerden, yani vilâyetlerden biriydi. Kudûs'ün valisi idarî ve bürokratik işlerde Dımaşk nâibine, Dımaşk nâibi ise Kahire'deki Memlûk sultanına karşı sorumlu olmuştur. Daha sonra Kudûs 8. (14.) yüzyılın sonlarında müstakil bir niyâbet haline getirilmiş, şehirdeki idarî işleyiş ve tayinler doğrudan Kahire'den yönetilir ve denetlenir hale gelmiştir.

Memlûkler'in Aynicâlût Savaşı'ndan sonra Mısır ve Şam bölgesini hâkimiyetleri altında birleştirmeleri ve Eyyûbiler döneminde görece bağımsız melikliklerden oluşan idarî yapılanmayı dönüştürerek sultanın vekili sıfatıyla Dımaşk ve Halep gibi şehirlere saltanat nâibleri (*nâibü's-saltana*) atamaları bir merkezleşme eğilimini göstermektedir. Daha sonra Kudûs'ün de müstakil bir niyâbet haline getirilerek doğrudan başşehir Kahire'ye bağlanması bu merkezleşme eğiliminin bir devamı olarak görülebilir. Ancak kaynaklarda Kudûs'ün ne kadar süreyle vilâyet statüsünde kaldığı, hangi tarihte niyâbet statüsüne yükseltildiği ve hangi tarihten sonra idarî ve bürokratik olarak doğrudan Kahire'ye bağlandığı gibi konularda farklı rivayetler bulunmaktadır.

Memlûkler döneminde bürokratik yazışmalardan sorumlu kâtiplerin telif ettiği inşâ eserleriyle başlanacak olursa İbn Fazlullah el-Ömerî (ö. 749/1349) *et-Ta'rîf bi'l-mustalahi's-şerîf* adlı eserinde Şam bölgesinin ilki Sâhiliyye ve Cebeliyye, ikincisi Kıbeliyye, üçüncüsü Şimâliyye, dördüncüsü Şarkıyye olmak

<sup>5</sup> Memlûkler döneminde telif edilen inşâ eserlerinde Şam bölgesinin idarî taksimatını ele alan bölümler için bk. Şihâbüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ İbn Fazlullah el-Ömerî, *et-Ta'rîf bi'l-mustalahi's-şerîf*, thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988), 217-238; Takıyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed İbn Nâzırü'l-Ceyş, *Teskîfü't-Ta'rîf bi'l-mustalahi's-şerîf*, thk. Rudolf Vesely (Kahire: el-Ma'hedü'l-İlmiyyü'l-Fransî li'l-Âsâri's-Şarkıyye, 1987), 87-107; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ min smâ'ati'l-inşâ*, thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987), 4/186-248; Şemsüddîn Muhammed es-Sehmâvî, *es-Sagrü'l-bâsim fi smâ'ati'l-kâtib ve'l-kâtim*, thk. Eşref Muhammed Enes (Kahire: Matbaatu Dâri'l-Kütübü'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2009), 2/448-471; Halil b. Şâhin, *Ziibdetü Keşfi'l-memâlik ve beyâni't-turuk ve'l-mesâlik*, thk. Paul Ravaisse (Paris: Imprimerie Nationale, 1894), 131-135.

üzere dört bölgeye ayrıldığını belirtmiştir. İlk bölgenin Sâhiliyye kısmını Gazze, Remle, Lüd ve Kakun şehirleri; Cebeliyye kısmını ise Kudüs, Halil ve Nablus şehirleri oluşturmaktadır. İbn Fazlullah el-Ömerî, Sâhiliyye-Cebeliyye bölgesinin en önemli şehrinin Gazze olduğunu, bölgenin nâibliğinin burada bulunduğunu ve Gazze nâibinin, Şam nâibinin gözetimi altında bu bölgeyi idare ettiğini belirtmiştir. Buna göre 8. (14.) yüzyılın ilk yarısında Kudüs, Halil, Nablus ve Remle gibi şehirler Gazze nâibliğine bağlı birer vilâyet statüsündeydi.<sup>6</sup>

Kâtip bir aileden gelen ve kendisi de Dîvânü'l-İnşâ'da kâtiplik yapmış olan İbn Nâzirü'l-Ceyş (ö. 786/1384), İbn Fazlullah el-Ömerî'nin eseri üzerine yazdığı *Teskîfü't-Ta'rîf* adlı zeylde Kudüs'te niyâbetin 777 (1376) yılında kurulduğunu ve nâibinin tablhâne emîrlerinden atandığını kaydetmiştir.<sup>7</sup> Dönemin bir başka önemli inşa müellifi Kalkaşendî (ö. 821/1418) ise *Subhu'l-a'sâ*'da kendi döneminde Şam bölgesinin altı idarî bölgeye ayrıldığını, niyâbet adı verilen bu bölgelerin Dimaşk, Halep, Hama, Kerek, Safed ve Trablus olmak üzere altı birimden oluştuğunu, bu birimlerin her birinin altında da küçük niyâbetler (*en-niyâbâtü's-sigâr*) ve vilâyetler bulunduğunu ifade etmiştir.<sup>8</sup> Kalkaşendî, Kudüs'ün önceleri küçük bir vilâyetken 777 (1376) yılında niyâbet haline geldiğini, şehir nâibinin tablhâne emîrlerinden seçildiğini belirtmiştir.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> İbn Fazlullah el-Ömerî, *et-Ta'rîf*, 226-227.

<sup>7</sup> İbn Nâzirü'l-Ceyş, *Teskîfü't-Ta'rîf*, 98. "İmretü tablhâne" veya "imretü erba'in" diye anılan rütbe kırk atlı askere sahip olan emîrleri ve ümerâ içerisinde ikinci en yüksek dereceli makamı ifade etmektedir. Bk. David Ayalon, "Studies on the Structure of the Mamluk Army-II", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 15/3 (1953), 469-470.

<sup>8</sup> Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, 1/154.

<sup>9</sup> Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, 4/205. Kalkaşendî ayrıca Dimaşk'a bağlı niyâbetlerin üç derece olduğunu birinci ve en üst dereceye binler emîrlerinden seçilen kimselerin tayin edildiğini ve bunun tek örneğinin Gazze niyâbeti olduğunu, ikinci tabakaya tablhâne emîrlerinden seçilen kimselerin tayin edildiğini bunun örneğinin Kudüs ve Serhad gibi niyâbetler olduğunu, üçüncü tabakaya ise onlar emirlerinden seçilen kimselerin tayin edildiğini ve Aclûn'un bu niyâbetlerden biri olduğunu belirtmiştir (Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî, *Dav'ü's-Subhi'l-müsfir ve cenîyyü'd-davhi'l-müsmir*, thk. Mahmud Selâme [Kahire: Matbaatü'l-Vâiz, 1906], 316-318). Dolayısıyla bu tasvire göre tüm niyâbetler eşit statüde değildir ve Kudüs ikinci tabakadaki bir niyâbet seviyesindedir.

9. (15.) yüzyılın ortalarında telif edilen bir diğer inşâ eseri *es-Sagrü'l-bâsim*'in müellifi Sehmâvî (ö. 868/1463) ise Şam bölgesini Dımaşk, Halep, Hama, Trablus ve Safed olmak üzere beş bölgeye (*memleke*) ayırmış, daha sonra Dımaşk'a bağlı altı niyâbet olduğunu, bunların Kudüs, Serhad, Ba'lebek, Humus, Aclûn ve Misyâf niyâbetleri olduğunu belirtmiştir. Müstakil olarak Kudüs niyâbetini incelediği bölümde önceleri Şam niyâbetine bağlı küçük bir vilâyet olan Kudüs'ün nâibinin 767 (1365) yılından itibaren tablhâne emîrlere tayin edilmeye başlandığını kaydetmiştir.<sup>10</sup> Sehmâvî kendi yaşadığı dönemde Kudüs nâibinin "takdime" derecesindeki emîrlere yani binler emîrlere tayin edildiğini, tayinin de doğrudan Kahire'den yapıldığını ifade etmiştir.<sup>11</sup>

Kudüs niyâbetinin kuruluşu ve idarî tasnifteki yeri konusunda inşâ literatürü dışında tarih ve tabakât türü eserlerde de bazı kayıtlar yer almaktadır. Örneğin Safedî (ö. 764/1363), 752 (1352) yılında vefat eden Alâaddin el-Abbâsî isimli emîrin Kudüs valiliği yaptığını kaydetmektedir.<sup>12</sup> Bu kayıt 8. (14.) yüzyılın ortalarına kadar Kudüs'ün vilâyet statüsünde kaldığına işaret etmektedir. İbn Tağrıberdî (ö. 874/1470) ise bundan farklı olarak Giray el-Mansûrî adlı emîrin 709 (1309) senesinde Kudüs nâibi olduğunu zikretmiştir.<sup>13</sup> İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) ise inşâ literatüründeki bilgilerle

<sup>10</sup> Kalkaşendî de *Subhu'l-a'sâ'* yı ihtisar ettiği *ed-Dav'ü's-Subh* adlı eserinde Kudüs'te niyâbetin 767 (1365) yılında, yani *Subhu'l-a'sâ'* da verdiği tarihten on yıl kadar önce kurulduğunu söylemiştir. Bu bilgiyi de İbn Nâzirü'l-Ceyş'in *Teskîfu't-Ta'rif*'inden aldığını belirtmiştir (Kalkaşendî, *Dav'ü's-Subh*, 317). Ancak yukarıda değinildiği üzere İbn Nâzirü'l-Ceyş'in eserinde Kudüs'ün niyâbet olma tarihi 777 (1376) olarak kaydedilmiştir. Elimizde 767 (1365) ve 777 (1376) şeklinde birbirine yakın iki farklı tarihin olması nüsha farklılıklarından veya müstensih hatasından kaynaklanıyor olabilir.

<sup>11</sup> Sehmâvî, *es-Sagrü'l-bâsim*, 2/452. Takdime kelimesi "emîru mi'eti fâris ve mukaddem 'alâ elf" ibaresinin kısaltılmış hali olarak kullanılmaktadır ve Memlûk ümerâsı içerisinde yüz atlı ve bin askere sahip olan en yüksek dereceli emîrlere ifade etmektedir. Bk. Ayalon, "Studies on the Structure of the Mamluk Army-II", 467-469.

<sup>12</sup> Ebü's-Safâ Salâhüddîn Halil b. İzzeddîn Aybeg b. Abdullâh es-Safedî, *A'yânü'l-asr ve a'vânü'n-nasr*, thk. Ali Ebü Zeyd (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1998), III, 279.

<sup>13</sup> Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâ'ü'l-gumr bi-ebnâ'i'l-umr*, ed. Hasan Habeşî (Kahire: Lecnetü İhyâi't-Türâsî'l-İslâmî, 1969), 1/107. Aynı bilgi Malâtî'nin (ö. 920/1514) ve İbn İyâs'ın (ö. 930/1524) eserlerinde de yer almaktadır. Bk. Ebü'l-Mehâsin Cemâleddin Yusuf b. Tağrıberdî İbn Tağrıberdî, *en-Nücumü'z-zâhire fî milûki Mısır ve'l-Kâhire* (Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-Misriyye, 1929), 8/258; Ebü'l-Berekât Zeynüddîn Muhammed b.

uyumlu olarak Emîr Timrâz'ın 777 (1376) yılında Kudüs nâibliğine tayin edildiğini ve onun Kudüs'ün ilk nâibi olduğunu kaydetmiş, ayrıca Kudüs'ün niyâbete dönüşmeden önce Şam nâibliğine bağlı bir vilâyet olduğunu da belirtmiştir.<sup>14</sup>

Uleymî'nin (ö. 928/1522) Kudüs ve Halîl şehirlerinin tarihine hasrettiği *el-Ünsü'l-celîl bi-târîhi'l-Kuds ve'l-Halîl* adlı esere bakılacak olursa burada yer alan kayıtlara göre 711 (1311) yılında Muhammed b. Kalâvûn döneminde Gazze niyâbeti kurulmuş, buranın nâibliğine dönemin önde gelen emîrlerinden Alemüddin Sencer el-Çavlı tayin edilmiş ve Kudüs nâibliği de onun idaresine bırakılmıştır.<sup>15</sup> Ancak Uleymî, Emîr Sencer'den sonra Kudüs nâibliğine getirilen ikinci ismin Timrâz el-Müeyyedî olduğunu ve onun bu göreve 777 (1376) yılında tayin edildiği söylemiştir. Yani bu tasvire göre arada geçen yaklaşık altmış yıllık süre boyunca Kudüs'e nâib tayin edildiğine dair bir bilgi bulunmamaktadır.<sup>16</sup> Bunlara ek olarak Uleymî, Kudüs nâibliğine tayinlerin önceleri Dımaşk'tan Şam nâibi tarafından yapıldığını, hicrî 800 (1397-8) yılı civarından itibaren ise atamaların doğrudan Kahire'den, sultan tarafından yapılır hale geldiğini ifade etmiştir.<sup>17</sup> Görüldüğü üzere Uleymî vilâyet terimini hiç kullanmamış Kudüs'ün idarî statüsünü hep niyâbet olarak zikretmiştir.

---

Ahmed İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr fî vekâ'i'i'd-dühûr*, thk. Muhammed Mustafâ (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, 1960-1975), 1(2)/161.

<sup>14</sup> Zeynüddîn Abdülbâsıt b. Halîl b. Şâhin el-Malatî, *Neylü'l-emel fî zeyli'd-Düvel*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2002), 2/108.

<sup>15</sup> Ebü'l-Yümn Mücîrüddîn Abdurrahmân b. Muhammed el-Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl bi-târîhi'l-Kuds ve'l-Halîl*, thk. Adnan Yunus Abdülmecid Ebû Tebbâne - Mahmûd Avde el-Keâbine (Amman: Mektebetü Dandis, 1999), 2/396.

<sup>16</sup> Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl*, 2/397.

<sup>17</sup> Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl*, 2/407.

Tablo 1: Kudüs'te Niyâbetin Kuruluş Tarihine Dair Kaynaklarda Yer Alan Farklı Kayıtlar

Müellif	Eser	Tarih
İbn Nâzîrî'l-Ceyş (ö. 786/1384)	<i>Teskîfü't-Ta'rîf bi'l-mustalahi's-şerîf</i>	777 (1376)
Kalkaşendî (ö. 821/1418)	<i>Subhu'l-a'sâ fi sinâ'ati'l-inşâ</i>	777 (1376)
İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449)	<i>İnbâ'ü'l-gumr bi-ebnâ'i'l-umr</i>	777 (1376)
Sehmâvî (ö. 868/1463)	<i>es-Sagrü'l-bâsim fi sinâ'ati'l-kâtib ve'l-kâtim</i>	767 (1365)
İbn Tağrıberdî (ö. 874/1470)	<i>en-Nücûmü'z-zâhire fi mülûki Mısr ve'l-Kâhire</i>	709 (1309)
Malatî (ö. 920/1514)	<i>Neylü'l-emel fi zeyli'd-Düvel</i>	777 (1376)
Uleymî (ö. 928/1522)	<i>el-Ünsü'l-celîl bi-târîhi'l-Kuds ve'l-Halîl</i>	713 (1313)
İbn İyâs (ö. 930/1524)	<i>Bedâ'i'u'z-zühûr fi vekâ'i'i'd-dühûr</i>	777 (1376)

Modern araştırmalarda Memlûkler döneminde Kudüs'te niyâbetin kuruluş tarihi hakkındaki görüş ayrılıkları büyük ölçüde kaynaklarda yer alan ve çelişkili görünen bu kayıtlardan kaynaklanmaktadır. Doğrudan bu rivayetlere ve Kudüs niyâbetinin tarihine odaklanan çalışmalarında Yusuf Derviş Gavânime, el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun'un (birinci saltanat dönemi: 693-694/1293-1294, ikinci saltanat dönemi: 698-709/1299-1309, üçüncü saltanat dönemi: 709-741/1310-1341) 713 (1313) yılında Şam bölgesinde mevcut altı niyâbete (Dımaşk, Halep, Trablus, Hama, Kerek ve Safed) Gazze niyâbetini ilave ettiğini ve Kudüs vilâyetini bu niyâbete bağladığını ifade etmiş, daha sonra inşâ literatüründeki bilgilere dayanarak Kudüs'ün 767 (1365) senesinde Şam bölgesinde Dımaşk nâibliğine bağlı bir niyâbet haline geldiğini belirtmiştir. Şehrin Dımaşk niyâbetinden ayrılıp doğrudan Kahire'ye bağlı müstakil bir niyâbet haline gelmesini ise 796 (1393) yılına tarihlendirmiştir. Çünkü Makrîzî'nin (ö. 845/1442) *es-Sülûk li ma'rifeti düveli'l-mülûk* adlı tarih

eserinde yer alan bir kayda göre ilk defa bu yılda bizzat bir Memlûk sultanı - el-Melikü'z-Zâhir Berkuk (birinci saltanat dönemi: 784-791/1382-1389, ikinci saltanat dönemi: 792-801/1390-1399)- Kudüs'e nâib atamıştır.<sup>18</sup> Toparlanacak olursa Gavâtime'ye göre Memlûkler döneminde Kudüs'ün idarî statüsü üç aşamadan geçmiştir. Başlangıçta Dımaşk nâibliğine bağlı küçük bir vilâyetken 8. (14.) yüzyılın başlarında yeni kurulan Gazze nâibliğine bağlanmış, daha sonra 767 (1365) senesinde Dımaşk nâibliğine bağlı küçük bir niyâbet, son olarak da 796 (1393) senesinde doğrudan Kahire'ye bağlı müstakil bir niyâbet haline gelmiştir.<sup>19</sup>

Memlûkler döneminden günümüze ulaşan kadı sicillerini ihtiva eden Harem-i Şerif arşivi üzerinden Kudüs'teki idarî teşkilatı, demografik ve iktisadî durumu inceleyen Huda Lutfi ise şehirde niyâbetin kuruluş tarihini çok daha geriye 8. (14.) yüzyılın başına kadar geri götürmüştür. Ona göre Uleymî'nin *el-Ünsü'l-celîl*'de Alemüddin Sencer el-Çavlı'yı (ö. 745/1344) Kudüs'ün ilk nâibi olarak zikretmesi bir başlangıç noktası olarak görülmelidir. Emîr Sencer'in 715-720 (1315-1320) yılları arasında Kudüs'te bir medrese inşa ettirdiği bilindiğinden bu dönemlerden itibaren şehrin bir nâib tarafından idare edildiğini söylemek mümkündür. Lutfi, Kalkaşendî'nin niyâbetin kuruluşu için verdiği 777 (1376) tarihinin farkındadır. Ancak ona göre bu konuda bizzat Kudüslü olması ve şehri daha iyi tanınması sebebiyle Uleymî'nin tarihlendirmesi Kalkaşendî'ye göre daha doğru olmalıdır. Ayrıca İbn Tağrıberdî'nin 709 (1309) senesinde Kudüs'e bir nâib atandığına dair kaydı da Uleymî'nin verdiği bilgiyle örtüşmektedir. Dolayısıyla Lutfi'ye göre şehrin 8. (14.) yüzyılın başında niyâbet haline gelmiş olması daha muhtemeldir.<sup>20</sup>

Huda Lutfi gibi Harem-i Şerif arşivi üzerine çalışan, ayrıca Memlûk Kudüs'ü üzerine önemli çalışmaları olan Donald P. Little ise önceki iki görüşten farklı olarak Kudüs'te doğrudan Kahire'ye bağlı müstakil bir niyâbetin kuruluşunu 9. (15.) yüzyılın başlarına tarihlendirmiştir. Zira Memlûkler döneminin

<sup>18</sup> Bu kayıt için bk. Ebû Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *es-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*, thk. Muhammed Mustafa Ziyâde - Saîd Abdülfettâh Âşûr (Kahire, 1934-1973), 3(2)/813.

<sup>19</sup> Gavâtime, *Târîhu niyâbeti Beytilmakdis* 13-21; a. mlf. "Niyâbetü Beytilmakdis", 141-147.

<sup>20</sup> Huda Lutfi, *al-Quds al-Mamlûkiyya: A History of Mamlûk Jerusalem Based on the Haram Documents* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1985), 154-155.

önemli tarihçilerinden İbn Tağrıberdî'nin babası Seyfeddin Tağrıberdî (ö. 815/1413) 813-815 (1410-1413) yılları arasında Dımaşk nâibliği yapmış ve bu görevi sırasında Kudûs nâibini kendisi tayin etmiştir. O halde Dımaşk niyâbetinden ayrı müstakil bir Kudûs niyâbetinin ortaya çıkışı 815 (1413) yılından sonra olmalıdır.<sup>21</sup>

Görüldüğü üzere Kudûs niyâbetinin kuruluş tarihini 8. (14.) yüzyılın başlarından 9. (15.) yüzyılın başlarına kadar oldukça farklı dönemlere tarihlendiren çeşitli görüşler vardır. Kudûs'ün 777 (1376) yılından sonra niyâbet statüsünde olduğu konusunda ittifak olmakla birlikte bu tarihten önce vilâyet olarak mı yoksa niyâbet olarak mı anıldığı kesin değildir ve bu konuda kaynaklarda farklı kullanımlar yer almaktadır. Ancak İbn Tağrıberdî ve Uleymî gibi 9. (15.) yüzyılın sonlarında eserlerini telif eden müelliflerin 8. (14.) yüzyılın başlarında Kudûs'e atanan idarecileri "nâib" olarak isimlendirmeleri ihtiyatla karşılanmalıdır. Zira bu müellifler muhtemelen kendi dönemlerinde cari olan unvanı daha önceki dönemler için de kullanmışlardır. Dolayısıyla İbn Tağrıberdî'nin 709 (1309) yılında Kudûs'e atanan idareciyi nâib diye anması bu dönemde Kudûs'ün niyâbet statüsünde olduğunu ifade etmeyebilir. Veya 711 (1311) yılında Gazze nâibliğine atanan Alemüddin Sencer el-Çavlı'ya Kudûs'ün de idaresi verildiği için Uleymî'nin onu "Kudûs nâibi" olarak anması bu dönemde Kudûs'ün niyâbet statüsüne yükseltildiği anlamına gelmeyebilir. Nitekim 8. (14.) yüzyılın çağdaş kaynaklarından birinin müellifi olan Safedî, Kudûs'e idareci olarak atanan Alaaddin el-Abbâsî'nin (ö. 752/1352) şehre nâib değil vâli olarak tayin edildiğini belirtmiştir. Bu durumda Huda Lutfî'nin Kudûs'te niyâbetin kuruluşunu 8. (14.) yüzyılın başına kadar geri götüren yaklaşımı yeniden değerlendirilmelidir. Ayrıca Lutfî, Kudûs'te niyâbetin Kalkaşendî'nin kaydettiği şekilde 777 (1376) yılında değil de Uleymî'nin belirttiği şekilde 8. (14.) yüzyılın başında kurulduğunu savunurken bu görüşünü Uleymî'nin Kudüslü olması ve şehri daha iyi tanıyor oluşuyla delillendirmiş-

<sup>21</sup> Donald P. Little, "Relations between Jerusalem and Egypt during the Mamluk Period according to Literary and Documentary Sources", *History and Historiography of the Mamluks* (London: Variorum Reprints, 1986), 75-76. İbn Tağrıberdî'den aktardığı bilgiler için bk. İbn Tağrıberdî, *en-Nücumü'z-zâhire*, 15/371-372. Little daha sonra yayınlanan bir başka çalışmasında ise Uleymî'nin verdiği tarihi tercih etmiş ve Kudûs nâiblerinin sultan tarafından atanmasını hicrî 800 (1397-8) yılı civarına tarihlendirmiştir. Bk. Little, "Jerusalem under the Ayyûbids and Mamlûks", 187.

tir. Bu noktada İbn Nâzırülceş ve Kalkaşendî gibi müelliflerin uzun yıllar Memlûk bürokrasisinin merkezinde, yani inşâ divanında kâtip olarak çalıştıkları ve bu tür idarî düzenlemeleri daha yakından takip edebilme imkânına sahip oldukları, ayrıca Uleymî'nin Kudüs'ün idarî statüsüyle ilgili düzenlemelerin yapıldığı zaman diliminden çok daha sonraki bir dönemde yaşadığı da göz önünde bulundurulmalıdır.

Kudüs'te Dımaşk'tan bağımsız müstakil bir nâibliğin kuruluşunu Lutfî'nin verdiği tarihten yaklaşık bir yüzyıl sonraya konumlandıran Little ise 813-815 (1410-1413) yılları arasında Şam nâibliği yapan Seyfeddin Tağrıberdî'nin Kudüs nâibini tayin etmiş olmasına dikkat çekmiş, Kudüs'te müstakil bir nâibliğin bu tarihten sonra ortaya çıkmış olması gerektiğini söylemiştir. Seyfeddin Tağrıberdî, Sultan Berkuk'un yakınındaki yüksek rütbeli emîrlerden biridir. Berkuk onu Halep nâibliğine, Berkuk'un ardından sultan olan el-Melikü'n-Nâsır Ferec (801-815/1399-1412) ise onu Dımaşk nâibliğine tayin etmiştir.<sup>22</sup> Dolayısıyla Seyfeddin Tağrıberdî gibi güçlü ve sultana yakın bir emîrin Şam nâibi sıfatıyla Kudüs nâibini atamış olması bir kaideyi değil ona verilmiş özel bir yetkiyi de ifade ediyor olabilir.

Gavânime'nin Kudüs'ün doğrudan Kahire'ye bağlı müstakil bir niyâbet haline gelişini 796 (1393) yılına tarihlendirmesi de tartışmaya açıktır. Zira ona göre ilk defa bu yılda Kudüs nâibi bir Memlûk sultanı tarafından tayin edilmiştir. Oysa İbn İyâs açık bir şekilde Kudüs'e nâib olarak atanan ilk idarecinin Emîr Timrâz olduğunu, bu atamanın 777 (1376) yılında gerçekleştiğini ve atamayı bizzat sultanın yaptığını ifade etmiştir. Ayrıca İbn İyâs, daha önce Dımaşk nâibliğine bağlı olan Kudüs'ün bu tarihten sonra doğrudan Kahire'ye ve sultana bağlı hale geldiğini ve bu sebeple öneminin arttığını da belirtmiştir.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Seyfeddin Tağrıberdî'nin hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ebü'l-Mehâsin Cemâleddin Yûsuf b. Tağrıberdî İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-Vâfi*, thk. Muhammed Muhammed Emin (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1984), 4/31-43.

<sup>23</sup> İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, 1(2)/161. İbarenin aslı için şu şekildedir:

”وفي شهر ذي الحجة، أخلع السلطان على الأمير قمرز الناصري، واستقر به في نيابة القدس، وهو أول نائب كان بما من قبل السلطان، وكان قبل ذلك ولايتها من نائب الشام، فعظم أمرها من يومئذ.“



Bütün bunların ötesinde bu üç araştırmacı çalışmalarını yaparken İbn Nâzirü'l-Ceyş'in inşâ eseri henüz neşredilmemişti. Kudüs'ün idarî statüsüyle ilgili düzenlemenin yapıldığı döneme en yakın inşâ eseri ona aittir ve burada niyâbetin kuruluş tarihi olarak 777 (1376) yılı verilmiştir. Bu tarih ayrıca Kal-kaşendî'nin *Subhu'l-a'şâ'* da ve İbn Hacer el-Askalânî'nin *İnbâ'ü'l-gumr'* da verdiği tarihle de örtüşmektedir. Bu dönemden itibaren Kudüs'teki idarî işleyişin ve ilmî kadrolara tayinlerin daha yoğun bir şekilde Kahire'den denetlenmeye başlaması da bu tarihin doğruluğunu desteklemektedir.

## 2. Kudüs'ün İdarî Statüsündeki Dönüşümün Sebepleri

Kudüs'ün hangi sebeplerle veya nasıl bir bağlam içerisinde vilâyetken niyâbet haline geldiği konusunda kaynaklarda herhangi bir bilgi yer almamaktadır ve bu konuda da farklı görüşler ileri sürülmüştür. Yusuf Derviş Gavânime, bu dönüşümü 8. (14.) yüzyılın ikinci yarısında bir taraftan Haçlılar'ın İskenderiye'ye ve Akdeniz sahillerine diğer taraftan Moğollar'ın Şam bölgesine yönelen tehditleri bağlamında açıklamaya çalışmıştır. Haçlılar 767 (1365) yılında İskenderiye'ye saldırdıktan hemen sonra el-Melikü'l-Eşref Şaban (764-778/1363-1376), İskenderiye'ye ilk nâibini atamış ve şehir niyâbet statüsüne yükseltmiştir. Bundan iki yıl sonra Haçlılar'ın bu defa Trablus'a saldırması üzerine sultan Kudüs'ün savunmasını güçlendirmek için şehre tablhane emîrlerinden bir nâib tayin etmiştir. Dolayısıyla Gavânime'ye göre Kudüs'teki değişikliğin sebebi İskenderiye'dekiyle aynıdır. Haçlılar'ın nihai hedefi Kudüs'ü geri almaktır ve bu sebeple Kudüs'e askerî yetkileri ve imkânları daha fazla olan nâibler tayin edilmiştir.<sup>24</sup> Ancak burada İskenderiye'nin, Akdeniz sahilinde Haçlı saldırılarının yöneldiği ilk noktalardan biri ve ticari bakımdan önemli bir liman şehri olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Dolayısıyla doğrudan Haçlı saldırısına muhatap olan ve hatta bir süre Haçlılar tarafından işgal edilen İskenderiye'de askerî tedbir almayı gerektiren

<sup>24</sup> Gavânime, *Târîhu Niyâbeti Beytilmakdis*, 13-21; "Niyâbetü Beytilmakdis", 141-147. Kudüs'ün niyâbet haline getirilmesine Haçlı tehdidiyle ilişkilendiren bir başka çalışma için bk. Aşûr, "Medînetü'l-Kuds", 529-530. Haçlı saldırısından sonra İskenderiye'nin niyâbet haline getirilmesiyle Kudüs'te niyâbetin kuruluşu arasında benzerlik kuran bir başka çalışma için bk. Ali, *el-Kuds fi'l-asri'l-Memlûki*, 35-36.

farklı bir durum söz konusu olmuştur.<sup>25</sup> Kudüs'ü geri alma isteği her zaman Haçlı seferlerinin önemli saiklerinden biri olsa da 8. (14.) asırda şehri tehdit edebilecek boyutta bir saldırının vuku bulduğuna dair herhangi bir kayıt yoktur.<sup>26</sup>

Huda Lutfi ise Kudüs'ün idarî statüsündeki değişikliğin, 8. (14.) yüzyılın sonlarında Şam bölgesinde Sultan Berkuk'a karşı düzenlenen isyanla irtibatlandırılabilceğini söylemiştir. Ona göre bu isyanın ardından sultan Kudüs'ü Kahire'ye bağlayarak Dımaşk'ın gücünü azaltmak istemiştir.<sup>27</sup> Bu yaklaşım iki açıdan tartışmaya açılabilir. Birincisi, bir önceki bölümde görüldüğü üzere Kudüs'ün niyâbet haline getirilmesi ve Kahire'ye bağlı hale gelmesi bahsi geçen isyandan çok daha önce 775 (1376) yılında gerçekleşmiştir.<sup>28</sup> İkincisi ise bu dönemde Kudüs'te Dımaşk'la rekabet edebilecek veya onu zaafa uğratabilecek bir askerî gücün varlığından söz etmek mümkün değildir.

Daha önce de ifade edildiği üzere Memlûkler'in Aynicâlût Savaşı'ndan sonra Mısır ve Şam bölgesini hâkimiyetleri altında birleştirmeleri ve Eyyübîler döneminde var olan ve görece bağımsız melikliklerden oluşan siyasî yapılanmadan vazgeçerek sultanın vekili sıfatıyla Şam bölgesi şehirlerine saltanat nâibleri tayin etmeleri bir merkezîleşme eğilimine işaret etmektedir. Kudüs'ün

<sup>25</sup> 767 (1365) yılında İskenderiye'ye yapılan Haçlı çıkartması ve baskını hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Jo Van Steenberg, "The Alexandrian Crusade (1365) and the Mamlûk Sources: Reassessment of the Kitâb al-İlmâm of an-Nuwairî al-İskandarânî (D. A.D. 1372)", *East and West in the Crusader States. Context - Contacts - Confrontations III: Acta of the Congress Held at Hernen Castle in September 2000, (Orientalia Lovaniensia Analecta 125)*, ed. K. N. Ciggaar - Herman G. B. Teule (Leuven: Peeters, 2003), 123-137; Fatih Yahya Ayaz, *Memlûk-Kıbrıs İlişkileri: Kıbrıs'ta İlk Türk Hakimiyeti* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2016), 62-70.

<sup>26</sup> Little, "Jerusalem under the Ayyûbids and Mamlûks", 186-187. Ayrıca bu dönemde İskenderiye ve Trablus'a yapılan Haçlı seferleri, Kudüs'ü geri almaktan ziyade Memlûkler'in Akdeniz'deki ticarî etkinliğini kırmayı amaçlamıştır. Bk. P. M. Holt, *The Age of the Crusades: the Near East from the Eleventh Century to 1517* (London: Routledge, 2013), 125. Cobb, *The Race for Paradise*, 240-243.

<sup>27</sup> Lutfi, *al-Quds al-Mamlûkiyya*, 157.

<sup>28</sup> Şam bölgesinde Emîr Yelboğa en-Nâsırî ve Mintaş'ın Berkuk'a karşı isyanı 791 (1389) yılında gerçekleşmiştir. Bu isyan hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed b. Muhammed İbn Sasrâ, *ed-Dürretü'l-muzî'e fi'd-deoleti'z-Zâhiriyye*, thk. William M. Brinner (Berkeley: University of California, 1963), 13-20; Makrîzî, *es-Süllûk*, 3/590-619; Petry, *The Mamluk Sultanate*, 23-25.

niyâbet haline getirilerek doğrudan Kahire'ye bağlanması da bu idarî ve bürokratik merkezîleşmenin bir parçası ve devamı olarak değerlendirilebilir. Bu düzenleme Kudûs'ün askerî gücünü takviye etmek gibi bir gayenin ötesinde sultanın ve Kahire'deki diğer siyasî güç sahiplerinin şehrin idaresine daha doğrudan müdahil olabilmesine imkân sağlamıştır. Ayrıca Kudûs'ün asıl hâkimi ve hâmisi konumundaki Memlûk sultanı, dinî ve sembolik önemi tartışılmaz olan bu şehirdeki idarî, adlî ve ilmî işleyişi daha yakından denetlemeye başlamıştır.<sup>29</sup> Nitekim bu değişiklikten sonra Kudûs nâibi Memlûkler'in merkezi Kahire'den sultan tarafından atanmış, ayrıca şehirdeki önemli kazâî ve ilmî mansıplara tayinler de yine doğrudan Kahire'den yapılmaya başlamıştır.

### 3. Dört Kâdilkudâtlıĥın Kuruluşu

Uleymî *el-Ünsü'l-celîl'* de Kudûs'te Şâfiî kâdilkudâtlıĥı yapan âlimlerin biyografilerini ele aldığı bölümün mukaddimesinde şehirde kadılık kurumunun tarihi ve özellikle dört kâdilkudâtlıĥın kuruluşu hakkında bilgiler vermiştir. Buna göre önceleri Kudûs başta olmak üzere Gazze, Halil, Remle ve Nablus gibi Filistin şehirlerinin kadıları, Dımaşk kadısı tarafından tayin edilmekteydi. Bu durum yaklaşık 9. (15.) yüzyıla kadar böyle devam etmiş, bu dönemden itibaren tayinler Mısır üzerinden yapılmaya başlanmıştır. Kudûs'te başta yalnızca Şâfiî mezhebine mensup bir kadı görev yaparken önce 784 (1383) senesinde el-Melikü'z-Zâhir Berkuk tarafından Hanefî kâdilkudâtının, ardından Berkuk'un oĥlu el-Melikü'n-Nâsır Ferec döneminde 802 (1399-1400) senesinde Mâlikî kâdilkudâtının ve 804 (1401-2) senesinde de Hanbelî kâdilkudâtının tayini yapılmıştır.<sup>30</sup> Böylece Kudûs'te niyâbetin kuruluşundan kısa bir süre

<sup>29</sup> Dinî, manevî ve tarihî önemleri sebebiyle müslümanlar nezdinde en önemli şehirler olan Mekke, Medine ve Kudûs 7. (13.) yüzyılın ortasından 10. (16.) yüzyılın başlarına kadar Memlûkler'in hâkimiyeti ve himayesi altında olmuştur. Memlûkler diğer müslüman hükümdarlar karşısında üstlendikleri bu görevin öneminin farkındaydılar. Diğer taraftan bu dönemde Timurlular, Karamanoĥulları, Dulkadiroĥulları, Osmanlılar, Merînîler ve Delhi Sultanlığı gibi farklı hanedanların mensupları da Kudûs'ün himayesini önemsemişler, burada ilim kurumları inşa ettirmişler ve mushaflar vakfetmişlerlerdir. Bu vakıflar hakkında bk. Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl*, 2/86-100; Khader Salameh, *The Qur'ân Manuscripts in the Al-Haram Al-Sharif Islamic Museum, Jerusalem* (Paris - Reading: UNESCO Publishing - Garnet Publishing, 2001).

<sup>30</sup> Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl*, 2/201-202.

sonra 784-804 (1383-1401-2) yılları arasındaki yirmi yıllık zaman dilimi içerisinde dört kâdılkudâtlık uygulamasına geçilmiştir.

Dört sünnî fıkıh mezhebinin her biri için kendi mezhebine göre hüküm verecek bir kâdılkudât tayin edilmesi şeklindeki uygulama ilk defa Kahire’de el-Melikü’z-Zâhir Baybars (658-676/1260-1277) döneminde 663 (1265) yılında başlatılmıştır. Bir sonraki yıl Dımaşk’ta, ardından Halep, Trablus ve Hama gibi Şam bölgesi niyâbetlerinde dört kâdılkudâtlık kurulmuştur. Böyle bir uygulamaya neden ihtiyaç duyulduğu konusu çeşitli araştırmacılar tarafından tartışılmış, bu konuda, Moğol istilası ve Hıristiyan krallıkların Endülüs’te ilerleyişi gibi sebeplerle İslâm dünyasının doğusundan ve batısından çok sayıda âlimin ve insanın Mısır-Şam bölgesine gelişi, dolayısıyla farklı mezheplerin adlî işlerdeki temsiline duyulan ihtiyaç ve hukukî/adlî işleyişe öngörülebilirlik ve esneklik kazandırmak gibi hususlar öne çıkarılmıştır.<sup>31</sup> Kudüs’te de niyâbetin kuruluşundan kısa bir süre sonra bu uygulamaya geçilmiş ve şehir Memlûk hâkimiyetinin sonlarına kadar düzenli bir şekilde dört mezhepten kâdılkudât tayin edilmiştir.<sup>32</sup>

Eyyûbîler döneminden itibaren Kudüs’te Şâfiî mezhebine mensup bir kadı görev yaparken Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî kadılıkları daha sonra kurulmuştur. Uleymî *el-Ünsü’l-celîl*’de Kudüs’ün ilk Hanefî kâdılkudâtının Hayreddin Ebû’l-Mevâhib Halîl b. İsa el-Acemî (ö. 802/1398) olduğunu ve onun bu göreve 784 (1383) yılında el-Melikü’z-Zâhir Berkuk tarafından tayin edildiğini

<sup>31</sup> Memlûkler döneminde dört kâdılkudâtlığın kuruluş bağlamını inceleyen çalışmalar için bk. Joseph H. Escovitz, “The Establishment of Four Chief Judgeships in the Mamlûk Empire”, *Journal of the American Oriental Society* 102/3 (1982), 529-531; Jørgen S. Nielsen, “Sultan al-Zâhir Baybars and the Appointment of Four Chief Qâdis, 663/1265”, *Studia Islamica* 60 (1984), 167-176; Sherman A. Jackson, “The Primacy of Domestic Politics: Ibn Bint al-A’azz and the Establishment of Four Chief Judgeships in Mamlûk Egypt”, *Journal of the American Oriental Society* 115/1 (1995), 52-65; Yossef Rapoport, “Legal Diversity in the Age of Taqlid: The Four Chief Qâdis under the Mamluks”, *Islamic Law and Society* 10/2 (2003), 210-228.

<sup>32</sup> 821 (1418) yılında vefat eden Kalkaşendî, *Subhu’l-a’sâ*’da Kudüs’te yalnızca Şâfiî kadısı olduğunu, bu kadının da Dımaşk’taki Şâfiî kâdılkudâtının nâibi olarak görev yaptığını belirtmektedir (Kalkaşendî, *Subhu’l-a’sâ*, 4/206). Ancak 804 (1401-2) yılında Hanbelî kâdılkudâtının da tayiniyle birlikte Kudüs’te dört kâdılkudâtın aynı anda görev yaptığı bir kazâî işleyişe geçildiği tespit edilebilmektedir. Dolayısıyla Kalkaşendî’nin Kudüs kadılığıyla ilgili tasviri daha önceki dönemlere ait olmalıdır.

kaydetmiştir.<sup>33</sup> İbn Tağrıberdî Kudûs'e ilk Hanefî kâdılkudâtının tayiniyle ilgili daha ayrıntılı bilgiler vermiştir. Buna göre 784 (1383) senesinde hem Kudûs'e hem de Gazze'ye ilk defa Hanefî kâdılkudâtı tayini yapılmış, Kudûs'e Hayreddin el-Acemî, Gazze'ye ise Muvaffakuddin el-Acemî<sup>34</sup> tayin edilmiştir. Bu iki Hanefî fakihî Kahire'de Şeyhûniyye Hankâhı'nda sûfî olarak vazife sahibiydiler. Bu sırada Şeyhûniyye Hankâhı'nın<sup>35</sup> şeyhi de dönemin meşhur Hanefî fakihî Ekmeleddin el-Bâbertî'ydi (ö. 786/1384). İbn Tağrıberdî, Hayreddin el-Acemî ve Muvaffakuddin el-Acemî'nin bahsi geçen mansıplara tayin edilmesinin Ekmeleddin el-Bâbertî'nin aracılığıyla olduğunu, Kudûs ve Gazze'de Hanefî kâdılkudâtılığının da ilk defa el-Melikü'z-Zâhir Berkuk tarafından ihdas edildiğini ifade etmiştir.<sup>36</sup> Bayburt'ta doğan, önce Halep'e ardından 740 (1339) yılında Kahire'ye gelen Ekmeleddin el-Bâbertî, dönemin önemli emîrlerinden Şeyhû ile yakınlık kurmuş, Sultan Berkuk ona hürmet etmiş, sık sık ziyaretine gitmiş ve onunla istişarede bulunmuştur.<sup>37</sup> "Kudûs ve Gaz-

<sup>33</sup> Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl*, 2/333. Uleymî burada ayrıca Hayreddin el-Acemî'nin kâdılkudâtılığın yanı sıra Kudûs'te Hanefîlere tahsis edilen Muazzamiyye Medresesi'nin müderrisliğine de tayin edildiğini ve vefatına kadar bu şehirde yaşadığını belirtmiştir.

<sup>34</sup> Muvaffakuddin el-Acemî daha sonra Hayreddin el-Acemî'nin vefatı üzerine Kudûs'te Hanefî kâdılkudâtılığına tayin edilmiştir. Bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, 3/921-922; Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl*, 2/333-334.

<sup>35</sup> 756 (1355) yılında Emîr Şeyhû (ö. 759/1357) tarafından Kahire'nin güneyinde inşâ edilen Şeyhûniyye sadece sûfilere tahsis edilmiş bir kurum değil hem dört fıkıh mezhebinin tedris edildiği hem de tasavvuf eğitiminin verildiği bir hankâh-medrese kompleksidir. Şeyhûniyye'nin vakfiyesinde müderrisler ve öğrencilerin hem fıkıh derslerine devam etmeleri hem de tasavvufun gerektirdiği vazifeleri yerine getirmeleri şart koşulmuştur. Emîr Şeyhû, inşası tamamlandığında hankâhın nâzırlığına, şeyhliğine ve Hanefî müderrisliğine Ekmeleddin el-Bâbertî'yi tayin etmiştir. Bk. Ebû Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr fî zikri'l-hutati ve'l-âsâr*, thk. Eymen Fuad Seyyid (London: Müessesetü'l-Furkân li't-Türâsi'l-İslâmî, 2013), 4(2)/761-764.

<sup>36</sup> İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 11/228. İbn Tağrıberdî'den önce Makrîzî de Şeyhûniyye Hankâhı'nın sûfilerinden biri olan Hayreddin el-Acemî'nin Kudûs'te Hanefî kâdılkudâtılığına tayin edildiğini ifade etmiş, tayinin tam tarihini de 10 Zilkâde 784 (15 Ocak 1383) olarak kaydetmiştir. Bk. Makrîzî, *es-Sülûk*, 3/481.

<sup>37</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâ'ü'l-gumr*, 1/298. İbn Tağrıberdî, Sultan Berkuk'un Bâbertî'ye çok hürmet ettiğini, Şeyhûniyye Hankâhı'na gittiğinde bineğinden inerek hankâhın kapısında onun çıkmasını beklediğini ve kâdılkudâtılar için bile ayağa kalkmazken Bâbertî huzuruna girdiğinde onun için ayağa kalktığını ifade etmiştir. Bk. İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 11/302-303.

ze'de Hanefî kâdılkudâtlığının ihdası Bâbertî'nin teklifi ile mi oldu, yoksa sultanın zaten böyle bir uygulamaya geçme fikri var mıydı?" sorularına kesin cevap vermeyi mümkün kılacak yeterli bilgi yoktur. Ancak en azından Bâbertî'nin bu iki vazife için şeyhliğini ve müderrisliğini yaptığı Şeyhûniyye Hankâhı'ndaki öğrencilerinden iki ismi önerdiğini ve onun bu teklifinin kabul gördüğünü söylemek mümkündür.

Kudüs'te dört kâdılkudâtlığa geçiş Kahire veya Dımaşk'taki gibi tek seferde değil tedrici bir şekilde olmuştur. Hanefî kâdılkudâtından on sekiz yıl sonra, 802 (1399-1400) yılında ilk Mâlikî kâdılkudâtının tayini yapılmış, bu göreve Cemâleddin İbnü's-Şehhâze (ö. 805/1402-3) getirilmiştir. Uleymî 798 (1396) tarihli bir sicilde onun ismini (*iscâl*) gördüğünü, ancak bu tarihte onun kadı nâibi olarak görev yaptığını söylemiştir. Bu kayıt, dört kâdılkudâtlığın kuruluşundan önce de Kudüs'te farklı mezheplere mensup kadı nâiblerinin bulunduğuna işaret etmektedir. Uleymî daha sonra 802 (1399-1400) tarihli başka sicillerde İbnü's-Şehhâze'nin ismini yeniden gördüğünü burada onun kadılık görevine tayininin sultanlık makamından, yani el-Melikü'n-Nâsir Ferrec tarafından yapıldığının ifade edildiğini söylemiş, bu kayda istinaden onun bu yıldan itibaren nâib olarak değil müstakil bir kâdılkudât olarak göreve başladığını ifade etmiştir.<sup>38</sup>

Son olarak Mâlikî kâdılkudâtından iki yıl sonra 804 (1401-2) yılında Kudüs'e ilk Hanbelî kâdılkudâti tayin edilmiş, bu göreve İzzeddin Ebü'l-Berekât Abdülazîz b. Ali el-Bağdâdî (ö. 846/1443) getirilmiştir. Yirmi yıla yakın bu görevi sürdüren İzzeddin el-Bağdâdî 777 (1375-6) yılında Bağdat'ta doğmuş ve ilk eğitimini burada almış, daha sonra Dımaşk'a gelerek burada ve Kahire'de ilim tahsiline devam etmiştir. Onun fıkıh, fıkıh usûlü, fetvâ, hadis, tefsir, kıraat ve dil ilimlerinde yetkin bir isim olduğu ifade edilmiştir. Nitekim Kudüs'ten sonra 823 (1420-1) yılında Dımaşk'ta ardından 829 (1426) yılında Kahire'de Hanbelî kâdılkudâtlığına tayin edilmiştir. Uleymî, Bağdat, Kudüs, Dımaşk ve Kahire gibi farklı şehirlerde kadılık yaptığı için ona "kâdî'l-ekâlim" lakabının verildiğini söylemiştir.<sup>39</sup> Neticede Hanbelî kâdılkudâtının

<sup>38</sup> Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl*, 2/363-364.

<sup>39</sup> Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl*, 2/384-385; a. mlf. *el-Menhecü'l-ahmed fî terâcîmi ashâbi'l-İmâm Ahmed*, thk. Abdülkadir el-Arnâût (Beyrut: Dâru Sâdır, 1997), 5/232-233. İzzeddin el-Bağdâdî'nin hayatı hakkında ayrıca bk. İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâ'ü'l-gumr*, 4/204-205; a. mlf. *Ref'u'l-is*

da tayiniyle birlikte Kudûs'te dört kâdilkudâtlığın teşekkülü tamamlanmış ve bu dört mansıba atamalar düzenli bir şekilde Kahire'den yapılmaya devam etmiştir.

#### 4. Kahire'nin Artan Etkisi: İlmî Mansıplara Tayinler

Kudûs nâibliğe dönüştürülmeden önce şehirdeki ilmî mansıplara tayinler Dımaşk'tan yapılmaktaydı.<sup>40</sup> Örneğin Zeynüddin Abdurrahim İbn Cemâa (ö. 739/1338-9) 734 (1333) yılında Mescid-i Aksâ hatipliğine tayin edildiğinde kendisine Dımaşk'ta hil'at giydirilmiştir.<sup>41</sup> Ancak 9. (15.) yüzyılda Kahire'de kâtiplik (*muvaakki'u'd-dest*) yapan Şemseddin es-Sehmâvî inşa eseri *es-Sagrü'l-bâsim*'de kendi döneminde Kudûs'te bulunan Salâhiyye Medresesi müderrisliği, Salâhiyye Hankâhı şeyhliği, kâdilkudâtlık ve Mescid-i Aksâ hatipliği gibi mansıplara tayinlerin Kahire'den yapıldığını belirtmiştir.<sup>42</sup> Uleymî'nin *el-Ünsü'l-celîl*'de Kudûslü âlimlerin tayin süreçlerine dair sunduğu anlatılar bu bilgiyi teyit eder niteliktedir.

Kudûs'ün önde gelen Şâfiî ulemâ ailelerinden Benî Cemâa'ya mensup olan Burhâneddin İbn Cemâa (ö. 790/1388) Salâhiyye Medresesi'nin nâzırlığını ve müderrisliğini, bunun yanı sıra Mescid-i Aksâ'nın hatipliğini yapmaktaydı. Vefatından önce bu mansıpları oğlu Muhibbüddin Ahmed'e bırakmış, ancak yaşı henüz küçük olduğundan amcasının oğlu Necmeddin Muhammed'in (ö. 795/1393) onun nâibi olarak bu görevleri üstlenmesini talep etmiştir. Hayatı hakkında yeterince bilgi bulunmayan Muhibbüddin Ahmed muhtemelen erken yaşta vefat edince Necmeddin İbn Cemâa nâib olarak görev yaptığı bu mansıplara müstakil olarak tayin edilebilmek için bizzat Kahire'ye

*an kudâti'l-Mısr*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1998), 241-243; İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, 7/289-291; Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed es-Sehvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'* (Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.), 4/222-223.

<sup>40</sup> Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, 4/206.

<sup>41</sup> Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Cize: Dâru Hicr, 1997), 18/361.

<sup>42</sup> Sehmâvî, *es-Sagrü'l-bâsim*, 2/452-453. Salâhiyye Medresesi ve Salâhiyye Hankâhı, Selâhaddin Eyyûbî tarafından Kudûs'ün Haçlılar'dan geri alınmasının akabinde inşa edilmiş, bu iki müessese Memlûkler dönemi boyunca da şehrin en prestijli ilim kurumları arasında yer almaya devam etmiştir. Bu kurumların tarihi hakkında bk. Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl*, 2/88, 99.

gitmiş, gerekli görüşmeleri yaptıktan sonra tayin belgesini (*mersûm*) buradan almıştır.<sup>43</sup>

Salâhiyye Medresesi'nin müderrisliği uzun yıllar boyunca Benî Cemâa ailesinin elinde kalmıştır. Aynı aileden gelen, yukarıda bahsi geçen Necmeddin Muhammed'le aynı ismi taşıyan ve onun kardeşi Zeynüddin Abdurrahman'ın torunlarından olan Necmeddin İbn Cemâa'nın (ö. 901/1495-6) tayin süreçleri de dikkat çekicidir. Necmeddin İbn Cemâa'nın dedesi Cemâleddin Abdullah (ö. 864/1460) Salâhiyye Medresesi'nin müderrisiydi. Uleymî'nin aktardığına göre o vefat ettiğinde bu mansıbın oğlu Burhâneddin İbrahim'e (ö. 872/1467) verilmesi, Kahire'de Sultan el-Melikü'z-Zâhir Hoşkadem'in (865-872/1461-1467) huzurunda gündeme gelmiş, sultan da bunu onaylayarak gerekli tayin belgesinin (*tevkî'*) yazılmasını emretmiştir. Ancak Burhâneddin İbn Cemâa bu sırada aynı zamanda Kudüs'te Şâfiî kâdilkudâtlığı yaptığından bu mansıbın oğlu Necmeddin Muhammed'e verilmesi talebiyle sultana başvurmuş, bu talebi kabul görmüş ve oğlu için yeni bir tayin belgesi hazırlanmıştır.<sup>44</sup> Necmeddin İbn Cemâa 872 (1467) yılında kendi isteğiyle Salâhiyye Medresesi'nin müderrisliğini bırakmış, evine çekilerek öğrencileriyle derslerine devam etmiştir. Bundan altı yıl sonra 878 (1473) yılında ise bir kez daha Salâhiyye Medresesi'nin müderrisliğine tayin edilmiştir. 17 Cemâziyelevvel (3 Aralık) Cumartesi günü Sultan Kayıtbay (873-901/1468-1496) tarafından gönderilen tayin belgesi (*et-tevkî'u's-şerîf*) Mescid-i Aksâ'da yüksek sesle okunmuş ve Necmeddin İbn Cemâa üzerinde yine sultanın gönderdiği hil'at (*et-teşrîfü's-sultânî*) olduğu halde bu mecliste hazır bulunmuştur.<sup>45</sup>

Kudüs'te Hanefî kâdilkudâtlığı yapan Cemâleddin İbnü'd-Deyrî (ö. 878/1473) ise 865 (1460-1) yılında bu görevinden azledilmiş ve onun yerine Hayreddin İbn Amrân (ö. 894/1489) tayin edilmiştir. Yeniden bu göreve atanmak isteyen Cemâleddin İbnü'd-Deyrî 877 (1471) yılının sonlarında Kahire'ye gitmiş, burada onun tayin talebi kabul edilmiş ve Sultan Kayıtbay'ın

<sup>43</sup> Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl*, 2/186-188. Necmeddin İbn Cemâa'nın tayinle ilgili talebini iletmek üzere Kahire'ye gidişle ilgili ibarenin aslı için bk.

”قتوجه الشيخ نجم الدين إلى القاهرة ليعسى في الوظيفة لنفسه؛ فرسم له بما وليهما.“

<sup>44</sup> Ebü'l-Yümn Mücürüddîn Abdurrahmân b. Muhammed el-Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl târîhu'l-Kuds ve'l-Halîl* (Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 1384), 151a.

<sup>45</sup> Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl* (Feyzullah Efendi, 1384), 151a-151b.



huzurunda kendisine kâdılkudâtlık hil'ati giydirilmiştir.<sup>46</sup> Bu tür anekdotlar 8. (14.) yüzyılın sonlarından itibaren şehirdeki önemli ilmî mansıplara tayinlerin doğrudan Kahire'den yapılmaya başlandığını, atama belgelerinin Kahire'de düzenlendiğini, bu sebeple Kudüslü âlimlerin özellikle ihtilâflı durumlarda tayinleriyle ilgili durumu takip etmek için bizzat Kahire'ye gittiklerini göstermektedir.

### Sonuç

Kudûs'te niyâbetin kuruluş tarihiyle ilgili kaynaklarda yer alan kayıtlar ayrıntılı bir şekilde incelendiğinde önceleri Dımaşk'a bağlı vilâyetlerden biri olan şehrin 777 (1376) yılında yapılan düzenlemeyle Dımaşk nâibliğinden ayrı müstakil bir niyâbet haline geldiği tespit edilmiştir. Bu tarihten sonra istisnalar olsa da Kudûs nâibleri, Memlûk askerî hiyerarşisinde en yüksek ikinci rütbeyi ifade eden tablhâne emîrlerinden seçilmiş, bunların tayini de sultan tarafından Kahire'den yapılmıştır. Kudûs'ün doğrudan Kahire'ye bağlı müstakil bir niyâbet haline getirilmesi, Memlûkler'in Mısır ve Şam bölgesinin idaresini merkezileştirme çabalarının bir uzantısıdır. Ayrıca bu değişiklikte birlikte Memlûk sultanı dinî ve sembolik önemi tartışılmaz olan Kudûs üzerindeki himayesini doğrudan ifade etme ve şehirdeki idarî, adlî ve ilmî işleyişi daha yakından takip etme imkânı bulmuştur.<sup>47</sup>

Kudûs'ün idarî statüsündeki bu dönüşümün ardından yaklaşık otuz yıl içerisinde Şâfiî kadısına ek olarak sırasıyla Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî mezhebine göre hüküm verecek üç kâdılkudât daha tayin edilmiş, Dımaşk ve Halep gibi diğer büyük niyâbetlerde olduğu üzere şehirde dört kâdılkudâtın görev yaptığı bir adlî işleyişe geçilmiştir. Son olarak Kudûs'ün doğrudan Kahire'ye bağlı müstakil bir niyâbet haline getirildiği dönemden itibaren adlî ve ilmî kurumlardaki mansıplara tayin süreçlerinde Kahire'nin etkisi artmış görülmektedir. Bu durum Kudûs ulemâsının Kahire'deki ilmî, siyasî ve bürokratik

<sup>46</sup> Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl*, 2/349.

<sup>47</sup> Nur Masalha, Memlûkler döneminde Kudûs'ün, daha önceki yüzyıllarda Filistin bölgesinin idarî ve kültürel başşehri konumunda olan Remle'nin yerini aldığını ve hatta bütün bir Memlûk sultanlığının dinî başşehri haline geldiğini belirtmiştir. Bk. Nur Masalha, "The Concept of Palestine: The Conception Of Palestine from the Late Bronze Age to the Modern Period", *Journal of Holy Land and Palestine Studies* 15/2 (2016), 182.

çevrelerle yakın ilişkiler kurmasına veya mevcut ilişkilerini daha da güçlendirmesine yol açmıştır.

### Kaynakça

Ali, Ali Seyyid. *el-Kuds fi'l-asri'l-Memlûkî*. Kahire: Dârü'l-Fikr, 1986.

Amitai, Reuven. "Political and Civilian Elites in Mamluk Palestine (1260-1516). Some Preliminary Comments". *Die Interaktion von Herrschern und Eliten in imperialen Ordnungen des Mittelalters*. ed. Wolfram Drews. 125-146. Berlin: De Gruyter, 2018.

Âşûr, Saîd Abdülfettah. "Medînetü'l-Kuds fî asri selâtini'l-Memâlîk". *Buhûs fî târihi'l-İslâm ve hadâratihâ*. 489-549. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1987.

Ayalon, David. "Studies on the Structure of the Mamluk Army-II". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 15/3 (1953), 448-476.

Ayaz, Fatih Yahya. *Memlûk-Kıbrıs İlişkileri: Kıbrıs'ta İlk Türk Hakimiyeti*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2016.

Cobb, Paul M. *The Race for Paradise: An Islamic History of the Crusades*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Çakır, Ömer Faruk. *Memlûk Devleti'nde Merkezîyetçi Yapının Oluşumu (1250-1341)*. İstanbul: Kriter Yayınevi, 2021.

Escovitz, Joseph H. "The Establishment of Four Chief Judgeships in the Mamlûk Empire". *Journal of the American Oriental Society* 102/3 (1982), 529-531.

Gavânime, Yusuf Derviş. "Niyâbetü Beytilmakdis". *Dirâsât fî târih ve âsâri Filistin: Vekâ'i'u'n-nedveti'l-âlemiyyeti'l-ûlâ li'l-âsâri'l-Filistiniyye*. ed. Şevki Şa's. Halep: Câmiatu Halep Merkezü'l-Âsâri'l-Filistiniyye, 1984.

Gavânime, Yusuf Derviş. *Târîhu niyâbeti Beytilmakdis fi'l-asri'l-Memlûkî*. Amman: Dârü'l-Hayat, 1982.

Halil b. Şâhin. *Zübdetü Keşfi'l-memâlîk ve beyânî't-turuk ve'l-mesâlik*. thk. Paul Ravaisse. Paris: Imprimerie Nationale, 1894.

- Hillenbrand, Carole. *The Crusades: Islamic Perspectives*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.
- Hiyari, Mustafa A. "Crusader Jerusalem 1099-1187 AD". *Jerusalem in History*. ed. K J Asali. 130-177. Essex: Scorpion, 1989.
- Holt, P. M. *The Age of the Crusades: the Near East from the Eleventh Century to 1517*. London: Routledge, 2013.
- Humphreys, R. Stephen. *From Saladin to the Mongols: The Ayyubids of Damascus, 1193-1260*. Albany: State University of New York Press, 1977.
- İbn Fazlullah el-Ömerî, Şihâbüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ. *et-Ta'rîf bi'l-mustalahi's-şerîf*. thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *İnbâ'ü'l-gumr bi-ebnâ'i'l-umr*. ed. Hasan Habeşî. 4 Cilt. Kahire: Lecnetü İhyâi't-Türâsî'l-İslâmî, 1969.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Ref'u'l-isr an kudâti'l-Mısr*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1998.
- İbn İyâs, Ebü'l-Berekât Zeynüddîn Muhammed b. Ahmed. *Bedâ'i'u'z-zühûr fi vekâ'i'i'd-dühûr*. thk. Muhammed Mustafâ. 5 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısiyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, 1960-1975.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Cize: Dâru Hicr, 1997.
- İbn Nâzirü'l-Ceyş, Takıyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed. *Teskîfü't-Ta'rîf bi'l-mustalahi's-şerîf*. thk. Rudolf Vesely. Kahire: el-Ma'hedü'l-İlmiyyü'l-Fransî li'l-Âsâri's-Şarkıyye, 1987.
- İbn Sasrâ, Muhammed b. Muhammed. *ed-Dürretü'l-muzî'e fi'd-devleti'z-Zâhiriyye*. thk. William M. Brinner. Berkeley: University of California, 1963.

- İbn Tağrıberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâleddin Yûsuf b. Tağrıberdî. *el-Menhelü's-sâfi ve'l-müstevfî ba'de'l-Vâfi*. thk. Muhammed Muhammed Emin. 13 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1984.
- İbn Tağrıberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâleddin Yusuf b. Tağrıberdî. *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısr ve'l-Kâhire*. 16 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1929.
- Jackson, Sherman A. "The Primacy of Domestic Politics: Ibn Bint al-A'azz and the Establishment of Four Chief Judgeships in Mamlûk Egypt". *Journal of the American Oriental Society* 115/1 (1995), 52-65.
- Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ali. *Dav'ü's-Subhi'l-müsfir ve ceniyyü'd-daohi'l-müsmir*. thk. Mahmud Selâme. Kahire: Matbaatü'l-Vâiz, 1906.
- Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ali. *Subhu'l-a'sâ min sinâ'ati'l-inşâ*. thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin. 15 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987.
- Little, Donald P. "Jerusalem under the Ayyûbids and Mamlûks 1187-1516 AD". *Jerusalem in History*. ed. K J Asali. 177-199. Essex: Scorpion, 1989.
- Little, Donald P. "Relations between Jerusalem and Egypt during the Mamluk Period according to Literary and Documentary Sources". *History and Historiography of the Mamluks*. 73-93. London: Variorum Reprints, 1986.
- Lutfi, Huda. *al-Quds al-Mamlûkiyya: A History of Mamlûk Jerusalem Based on the Haram Documents*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1985.
- Makrîzî, Ebû Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Ali. *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr fi zikri'l-hutati ve'l-âsâr*. thk. Eymen Fuad Seyyid. 6 Cilt. London: Müessesetü'l-Furkân lî't-Türâsî'l-İslâmî, 2013.
- Makrîzî, Ebû Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Ali. *es-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*. thk. Muhammed Mustafa Ziyâde - Saïd Abdülfettâh Âşûr. 4 Cilt. Kahire, 1934-1973.

- Malatî, Zeynüddin Abdülbâsıt b. Halîl b. Şâhin. *Neylü'l-emel fî zeyli'd-Düvel*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî. 8 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2002.
- Masalha, Nur. "The Concept of Palestine: The Conception Of Palestine from the Late Bronze Age to the Modern Period". *Journal of Holy Land and Palestine Studies* 15/2 (2016), 143-202.
- Nielsen, Jørgen S. "Sultan al-Zâhir Baybars and the Appointment of Four Chief Qādîs, 663/1265". *Studia Islamica* 60 (1984), 167-176.
- Petry, Carl F. "Mamlûk State". *The Oxford Encyclopedia of Islam and Politics*. ed. Emad El-Din Shahin. Erişim 04 Ağustos 2022. <https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref:oiso/9780199739356.001.0001/acref-9780199739356-e-0310>
- Petry, Carl F. *The Mamluk Sultanate: A History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.
- Rapoport, Yossef. "Legal Diversity in the Age of Taqlid: The Four Chief Qādîs under the Mamluks". *Islamic Law and Society* 10/2 (2003), 210-228.
- Safedî, Ebü's-Safâ Salâhüddîn Halîl b. İzzeddîn Aybeg b. Abdullâh. *A'yânü'l-asr ve a'vânü'n-nasr*. thk. Ali Ebü Zeyd. 5 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1998.
- Salameh, Khader. *The Qur`ân Manuscripts in the Al-Haram Al-Sharif Islamic Museum, Jerusalem*. Paris - Reading: UNESCO Publishing - Garnet Publishing, 2001.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed. *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*. 12 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cil, ts.
- Sehmâvî, Şemsüddîn Muhammed. *es-Sagrü'l-bâsim fî sinâ'ati'l-kâtib ve'l-kâtim*. thk. Eşref Muhammed Enes. 2 Cilt. Kahire: Matbaatu Dâri'l-Kütübî'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2009.
- Uleymî, Ebü'l-Yümn Mücîrüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *el-Menhecü'l-ahmed fî terâcimi ashâbi'l-İmâm Ahmed*. thk. Abdülkadir el-Arnâût. Beyrut: Dâru Sâdır, 1997.

Uleymî, Ebü'l-Yümn Mücîrüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *el-Ünsü'l-celîl bi-târîhi'l-Kuds ve'l-Halîl*. thk. Adnan Yunus Abdülmecid Ebû Tebbâne - Mahmûd Avde el-Keâbine. 2 Cilt. Amman: Mektebetü Dandis, 1999.

Uleymî, Ebü'l-Yümn Mücîrüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *el-Ünsü'l-celîl târîhu'l-Kuds ve'l-Halîl*. Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 1384.

Van Steenbergen, Jo. "The Alexandrian Crusade (1365) and the Mamlûk Sources: Reassessment of the Kitâb al-İlmâm of an-Nuwairî al-İskandarânî (D. A.D. 1372)". *East and West in the Crusader States. Context - Contacts - Confrontations III: Acta of the Congress Held at Hernen Castle in September 2000, (Orientalia Lovaniensia Analecta 125)*. ed. K. N. Ciggaar - Herman G. B. Teule. 123-137. Leuven: Peeters, 2003.

Van Steenbergen, Jo vd. "The Mamlukization of the Mamluk Sultanate? State Formation and the History of Fifteenth Century Egypt and Syria: Part I – Old Problems and New Trends". *History Compass* 14/11 (2016), 549-559.



*tasavvur*

*tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal*

e-ISSN: 2619-9130

*tasavvur*, Aralık/December 2022, c. 8, s. 2: 1329-1362

**Siyasal İktidarın Kurucu Meşruiyet Temeli Olan Çoğunluk İlkesi Bağlamında  
Halifenin Kureyşliliği**

The Caliph's Qurayshism in the Context of the Majority Principle the  
Constitutive Legitimacy Basis of Political Power

**Fatih Mehmet ALBAYRAK**

Öğr. Gör., Bursa Uludağ Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku

Lecturer, Bursa Uludag University,

Faculty of Theology, Department of Islamic Law

fmehmet.ezheri@hotmail.com

**ORCID:** 0000-0003-0391-0862

**DOI:** 10.47424/tasavvur.1168682

**Makale Bilgisi | Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Date Received:** 30 Ağustos / August 2022

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 16 Kasım / November 2022

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2022

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atıf / Citation:** Albayrak, Fatih Mehmet. "Siyasal İktidarın Kurucu Meşruiyet Temeli Olan Çoğunluk İlkesi Bağlamında Halifenin Kureyşliliği". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8 / 2 (Aralık 2022): 1329-1362. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1168682>

**İntihal:** Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

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

**Copyright** © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of

Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0





## Öz

Günümüz demokrasilerinin vazgeçilmez bir seçim ve karar alma aracı olan çoğunluk ilkesi, siyasal iktidarın kurulması ve sürdürülmesi aşamalarında işlevsel bakımdan üstün bir konuma sahip olmasının yanında, onun meşruiyetinin de temel göstergelerinden biridir. Bu araştırmanın amacı, İslam bilginlerinin siyasal iktidarın kurulabilmesi, emretme ve yasaklama yetkisini kullanabilmesi açısından çoğunluk ilkesinin önemine yönelik çözümlemelerini ortaya koyarak “halifenin kureyşliliği” şartının bu ilkeyle olan ilişkisini belirlemektir. Bu amacın temellendirilmesi aşamasında öncelikle çoğunluğun siyasal iktidarı belirlemedeki baskın rolü üzerinde durularak aralarındaki organik ilişki ortaya konulmaya çalışılmış, Fıkıh ve Kelâm bilginlerinin görüşleri ışığında çoğunluğun siyasal iktidar yetkisinin kullanılmasında yönetime sağladığı desteğin mahiyeti ve bunun devlet aygıtını ayakta tutan zorlama araçlarına sahip olma üzerindeki etkisi irdelenmiştir. Daha sonra ise Arap olmayan unsurların siyasal yönetim üzerinde etkisinin belirgin hale geldiği 9. yüzyıldan itibaren tartışmalara konu olan halifenin Kureyş soyundan olması şartı çoğunluk ilkesi çerçevesinde ele alınarak bunun dayanağını oluşturan yaygın rivayet hakkında İslam bilginlerinin yaptıkları değerlendirmeler kısaca incelenmiştir. Çalışmanın sonunda İslam bilginlerinin, siyasal iktidarın kurulması ve sürdürülmesi konusunda “çoğunluk” ilkesini benimsedikleri, bir yeterlilik şartı olarak halifenin Kureyşli olması şartının ve bunun dayanağı olan rivayetin belirli bir zaman diliminde beliren koşulların getirdiği tarihsel ve sosyo-politik bir gerçekliği gösterdiğini kabul ettikleri sonucuna varılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Çoğunluk, Halifenin Kureyşliliği, Meşruiyet, Siyasal İktidar, Zorlama Araçları.

## Abstract

The principle of majority, which is an indispensable tool of election and decision-making in today's democracies, is one of the main indicators of its legitimacy, as well as having a superior position in the establishment and maintenance of political power. The aim of this research is to determine the relationship of the condition of “the caliph’s Quraysh” with this principle by revealing the analysis of the Islamic scholars on the importance of the majority

principle in terms of establishing political power and using the authority to order and prohibit. In the grounding of this aim, firstly, the dominant role of the majority in determining the political power was emphasized and the organic relationship between them was tried to be revealed, and the nature of the support provided by the majority to the administration in the use of political power authority and its effect on the possession of the means of coercion that sustain the state apparatus were examined in the light of the views of Fiqh and Kalam scholars. Then, the condition that the caliph should be from the Quraysh lineage, which has been the subject of debate since the 9th century, when the influence of non-Arab elements on the political administration became evident, was examined within the framework of the majority principle, and the evaluations of Islamic scholars about the widespread rumor that formed the basis of this were briefly examined. At the end of the study, it was concluded that Islamic scholars adopted the principle of "majority" in the establishment and maintenance of political power, and that they accepted the requirement that the caliph be Quraysh as a qualification condition, and that the narration, which is the basis of this, shows a historical and socio-political reality brought about by the conditions that emerged in a certain time period.

**Keywords:** Majority, Caliph, Quraysh, Legitimacy, Political Power, Means of Coercion.

### Giriş

Bir siyasal birlik içindeki çoğunluğun diğerleri adına eylemde bulunma ve karar verme hakkı, bütün demokrasilerde yaygın kabul gören meşru bir ilkedir. Çünkü belirli sayıda insan tek tek bireylerin onayıyla bir topluluk oluşturduklarında onu tek başına eylemde bulunma iktidarıyla donatarak tek beden haline getirirler. Tek beden olarak eylemde bulunmak ise sadece çoğunluğun iradesi ve kararıyla gerçekleşir. Bundan dolayı her insan diğerleriyle birlikte tek yönetim altında bir siyasal birlik oluşturduğunda, çoğunluğun belirleyiciliğine itaat etme ve onun adına çoğunluğun karar vermesi konusunda kendisini yükümlülük altına sokmuş demektir. Çoğunluğun diğerleri

adına karar veremediği bir durumda siyasal birlik tek vücut olarak hareket edemez ve dağılır.<sup>1</sup>

Siyasal iktidar yetkisi kaynağı açısından incelendiğinde halkın iktidardan öncelendiği açıkça görülür. Halk homojen bir yapıda olmadığından siyasal iktidar organının halkın çoğunluğunun (*major pars*) onayını alması göreve başlaması için yeterlidir. Burada oybirliğinin aranması içinden çıkılmaz sorunlara yol açacağından işlevsel ve tamamen nicel bir araç olan çoğunluk ilkesinin uygulanması kaçınılmazdır. Siyasal iktidarın meşruiyeti, yönetilenlerin büyük parçasının, yani çoğunluğun genel ve yaygın desteğine bağlıdır. Çoğunluk tarafından üretilen “destekler” bir siyasal sistemin meşruluğunun göstergesi olup onlar olmadan siyasal iktidarın kurulamayacağı ve sürdürülemeyeceği ifade edilebilir.<sup>2</sup>

Çoğunluk; siyasal iktidarın kurulması, sürdürülmesi ve karar alma süreçlerinin sağlıklı bir şekilde işlemesi açısından gerekli olan, bütün oyların (*opinion, rey*) eşit olduğunu söyleyen ve siyasal eşitlikten doğan pratik bir demokrasi ilkesidir. Bu ilke toplum içerisindeki uyuşmazlıkların nasıl çözüleceğini belirler ve olası iç çatışmaları da önler. Sağlıklı işlemesi istenen bir rejimin

<sup>1</sup> John Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı (Ankara: Ebabel Yayınları, 2012), 64-66; Bertrand Russell, *İktidar*, çev. Mete Ergin (İstanbul: Cem Yayınevi, 2002), 375. Zayıf kabul edilmekle birlikte çoğunluğa uymayı öğütleyen bir hadiste şu ifade geçmektedir: “Ümmetim dalâlet üzerinde birleşmez. Bir görüş ayrılığı/ihtilaf gördüğünüzde çoğunluğa uyunuz!” [Bk. İbn Mâce Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünenü İbni Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki (Kahire: Dâru İhyâ’l-Kütübî'l-‘Arabiyye, 1918), “Fiten”, 8]. Hadisin kritiği için bk. Tahsin Kazan, “‘Ümmetim Dalâlet Üzere Birleşmez’ Rivâyetinin İsnâd Açısından Değerlendirilmesi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13/75 (2020). İbn Ömer, Mekke’den dönerken yolda rastladığı İbn Zübeyr ve Hz. Hüseyin’e Allah’tan korkmalarını ve müslümanların siyasal birliğini/*cemaat* bölmemelerini tavsiye etmiş, Medine’ye varıp eyaletlerin biat ettiği haberini aldıktan sonra çoğunluğa uyararak Yezid’e biat etmiştir. [Bk. Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr et-Taberî, *Târîhu’t-Taberî: târîhu’r-rusûl ve’l-mülûk*, thk. Muhammed Ebu’l-Fazl İbrahim (Kahire: Dâru’l-Me’ârif, ts.), 5/343].

<sup>2</sup> Bk. Maurice Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, çev. Şirin Tekeli (İstanbul: Varlık Yayınları, 2011), 207, 236.

olmazsa olmazı, herkes tarafından onaylanması gereken çoğunluk kuralıdır. Siyasal iktidar yetkisini kullanma hakkı çoğunluğa ait olmakla birlikte bunun azınlık haklarına saygılı ve insan haklarıyla sınırlı bir çoğunluk yönetimi olması gerektiği vurgulanmalıdır. Çünkü halk çoğunluk ve azınlığın toplamından ibarettir. Burada dikkat çekilmesi gereken şey, çoğunluk zorbalığı yapılmadan azınlıklara siyasal alanda kendilerini özgürce ve korkmadan ifade etme hakkı verilmiş olmasıdır.<sup>3</sup>

Bu araştırmada, modern siyaset bilimindeki çoğunluk ilkesi temelinde, İslam bilginlerinin genellikle benimsemiş oldukları “halifenin Kureyşliliği” şartının yaygın olarak anlaşıldığı biçimde gerçekten bir nesep/soy şartı olup olmadığı problemi üzerinde durulacaktır. Bunun ortaya konulmasında, siyasal iktidarın kurulması ve sürdürülmesinde belirleyici rol oynayan çoğunluğun mahiyeti ve iktidarla olan organik ilişkisi, tarihsel olgular yerine olması gereken bağlamında değerlendirilerek Kelâm ve Fıkıh bilginlerinin görüşleri çerçevesinde belirlenmeye gayret edilecektir. Hakkında pek çok çalışma olduğundan “halifenin Kureyşliliği” şartına dayanak teşkil eden rivayetin hadis ilmi bakımından kritiğine yer verilmeyerek araştırma İslam Kamu Hukuku ve Kelâm ilminin kaynakları ve çıktlarıyla sınırlı olacaktır. Halifenin Kureyşliliği şartına ilişkin günümüze kadar yapılan çalışmalarda söz konusu şartın ko-

<sup>3</sup> Giovanni Sartori, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, çev. Tunçer Karamustafaoğlu - Mehmet Turhan (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2014), 51-53, 122, 123, 172; Nigel Ashford, *Özgür Toplumun İlkeleri*, çev. Can Madenci (Ankara: Liberte Yayınları, 2011), 22, 25; Mehmet Ali Ağaoğulları - Levent Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine Siyasal Düşünceler* (Ankara: İmge Kitabevi, 1991), 47. Aristo, *politeia* adını verdiği yönetim biçimi ile onun bozulmuş hali olan demokrasiyi birbirinden ayırmaktadır. Ona göre demokrasi, tiranın ayrıcalıklarının çoğunluk tarafından kullanıldığı düzendir. *Politeia* ise çağımızın anayasal çoğulcu siyasal sistemini anlatmaktadır. Her iki düzende de halk iktidarı olmakla birlikte demokrasinin aksine *politeia*'da halkın iktidarı sınırlıdır. *Politeia* sisteminde iktidar üyesi olan toplum bireylerinin herbiri çoğunluğun hırçınlığına ve aşırılığına karşı güvencededir. [Bk. Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975), 111, 117, 118 (IV. 2, IV. 4, IV. 4); Cemil Oktay, *Siyaset Bilimi İncelemeleri* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2012), 69-71].

nulma nedeni hakkında doğrudan çoğunluk ilkesine atıfta bulunulmadığı<sup>4</sup> göz önüne alınarak araştırmada bu eksiklik giderilmeye çalışılacaktır.

### A. Çoğunluk ve İktidar

Bir yönetim sisteminin dayanağı, ülkede yaşayan nüfustur ve siyasi iktidarı söz konusu nüfusun çoğunluğu belirler.<sup>5</sup> Çoğunluğun kendi rızasıyla gerçek veya tüzel bir kişide topladığı iktidar gücü, güçlerin en büyüğüdür. Bu güce sahip olan kişi bütün bireysel güçlerin toplamını kendi iradesi doğrultusunda kullanabilir.<sup>6</sup> Bunun farkında olan ve sayı çokluğunu bir güç ve iktidar ögesi olarak kabul eden Aristo (öl. MÖ 322) da iktidarın azınlık yerine çoğunluğun iradesine dayanmasının daha doğru olacağını kabul etmektedir.<sup>7</sup>

Siyasal iktidar yetkisini kimin kullanacağı belirlenirken teknik bir seçim aracı olan çoğunluk ilkesinden yararlanır. Çünkü çoğunluk, bir siyasi iktidarın kurulabilmesi ve yönetimde kalabilmesinin pratik bir gereği olan fizik-

<sup>4</sup> Bu konuda bk. Ali Bakka, "Ebû Bekir'in Halife Seçilmesinde 'İmamlar Kureyş'tendir' Hadisinin Rolü Üzerine", *İstem*, 6 (2005); Mehmed Said Hatiboğlu, *Hilâfetin Kureyşliliği* (Ankara: Otto Yayınları, 2012; İsrail Balcı, "'İmamlar/Halifeler Kureyş'tendir' İddiasının Kritiği", *OMÜİFD*, 40 (2016); Abdulhalim Oflaz, "Ensâr'ın İktidar Taleplerinin Reddi Bağlamında Hilâfetin Kureyşliliği Problematikliği", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2020); Abdurrahim Şen, "Halifede Aranan Şartlardan Biri Olarak Kureyşliliğin Kavmiyetçilik İle İlişkilendirilmesine Eleştirel Bir Yaklaşım", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 35 (2020); Feyza Betül Köse, "İlk Dönem İslam Tarihi Siyasi Hadiselerinde Kureyşlilik Olgusu", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (Aralık 2020/2); Veysi Ünverdi, "Hilâfetin Kureyşliliği Meselesi Üzerine Bir Değerlendirme", *1. Uluslararası Marmara Bilimsel Araştırmalar ve İnovasyon Kongresi*, ed. Victoria Rocaciuc (İstanbul: ISARC, 2021).

<sup>5</sup> Gianfranco Poggi, *Devlet: Doğası, Gelişimi ve Geleceği*, çev. Aysun Babacan (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014), 36.

<sup>6</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007), 68.

<sup>7</sup> Aristoteles, *Politika*, 86, 155, 162 (III. 11, V. 7, V. 10).

sel güce ve zorlama araçlarına sahip olmayı garanti eder.<sup>8</sup> Klasik İslam Fıkhı ve Kelâm yazını incelendiğinde siyasal iktidarı temsil eden imamın seçimi ve imâmet akdinin kurulması söz konusu olduğunda çoğunluğun getirdiği fiziksel gücü anlatan *şevket*, *necdet* ve *men'e* kavramlarının öne çıktığı görülmektedir. Bu üç kavram da güvenliği ve düzeni sağlayan “kuvvet, yardım, destek ve korunma” anlamlarında birleşmektedir.<sup>9</sup>

İslam bilginleri, siyasal iktidarın ortaya çıkmasının en önemli nedeni olan güvenlik ve düzen talebine ancak çoğunluğun itaat ve desteğiyle cevap verilebileceğini, yetkinin ve gücün çoğunluk sayesinde elde edilebileceğini ifade etmişlerdir.<sup>10</sup> Çoğunluğun saygı göstermediği bir yasa işlevsiz kalacağı gibi çoğunluğun desteklemediği bir iktidar da yürütme gücünü kullanamaz. Çünkü bir siyasal iktidarın, politikalarını uygularken kullanacağı yürütme gücünü çoğunluğun siyasal desteği sağlamaktadır.

<sup>8</sup> Henry David Thoreau, “Devlete Karşı İtaatsizlik Görevi Üzerine”, çev. Yakup Coşar, *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik*, haz. Ender Ateşman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997), 32.

<sup>9</sup> Bk. Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-'Ayn: müretteben 'alâ hurûfi'l-mu'cem*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), “şvk”, “mn'a”, “ncd”, 2/367, 4/168, 192; Ebu'l-Huseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyîsi'l-lüga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1979), “şvk”, “mn'a”, “ncd”, 3/230, 5/278, 391.

<sup>10</sup> Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdi, *el-Ahkâmü's-sultâniyye ve'l-vilâyâtü'd-dîniyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 8; Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Huseyn el-Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 23, 25; Hucetü'l-İslâm Muhammed b. Ahmed Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Fezâihü'l-Bâtiniyye*, thk. Abdurrahman Bedevî (Kuveyt: Müessesetü Dâri'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1964), 182; Alâüddin Abdülaziz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 3/246, 247; İbn Emîri'l-Hâc el-Halebî, *et-Takrîr ve't-tahbîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 3/121; Muhammed Emin Emir Padişah, *Teysîru't-Tahrîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 3/236-238. Gazzâlî *şevketi* sayı çokluğuyla ilişkilendirerek Bâtınîler'in Abbâsî devletini destekleyen toplumsal gücün yüzde birini bile oluşturmadıklarını, *şevketin* ise yardım, destek ve taraftarların çokluğuyla güçleneceğini ifade etmektedir. (Bk. Gazzâlî, *Fezâih*, 173).

İbn Haldûn'un (öl. 808/1406) sıklıkla sözünü ettiği ve bir çeşit aidiyet bağı/kimlik anlamına gelen *asabiyyet*, siyasal iktidarın en çok ihtiyaç duyduğu yaygın desteğin ve zorlama araçlarının garanti edilmesi demektir.<sup>11</sup> Ona göre *asabiyyet* çok sayıda kolektif ya da alt kimlikten oluşur. Bunlardan biri güçlenerek diğerlerine üstünlük sağlayıp üst kimliğe dönüştüğünde siyasal birliğini oluşturur ve devleti kurar. *Asabiyyet*, siyasal iktidarın yürütme yetkisini rahatça kullanmasına olanak veren taraftarlar ve destekçiler anlamına gelmektedir. Hukukun ancak *asabiyyet* ve *şevket* sayesinde uygulanabileceğini söyleyen İbn Haldûn, siyasal iktidarı koruyarak yürütme gücünü kullanmasını sağlayan ve siyasal birliğin çözülmesini engelleyen şeyin *asabiyyet* olduğunu vurgulamaktadır.<sup>12</sup>

İbn Haldûn, insanların ilk devletin kurulduğu dönemi unuttuklarını ve sürekli olarak devlet idaresi altında yaşadıkları için sonraki nesillerin zamanla "itaat dinine" inanmaya başladıklarını söylemektedir. Devlet çoğunluğun sağladığı zorlama araçlarıyla kurulmuş, fakat insanlar otoriteye alıştıktan sonra itaat kültürü baskın hale gelmiş ve zorlama araçlarına duyulan ihtiyaç görece azalmıştır.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Bk. Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbni Haldûn*, thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş (Dimaşk: Dâru Ya'reb, 2004), 1/138, 139, 308.

<sup>12</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/329, 353, 371.

<sup>13</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/309. İbn Haldûn'dan yüz kırk sene sonra Fransız düşünür Boétie "itaat dinini" neredeyse aynı ifadelerle "gönüllü kulluk/itaat" biçiminde niteleyerek şöyle söylemiştir: "Halk bir kere kul olmayagörsün, özgürlüğü öylesine unutup ki artık uyanıp yeniden özgürlüğünü ele geçirmesi olanaksız oluyor. Üstelik halk çok içten ve istekli bir biçimde kulluk ediyor. İlk başlarda kuvvetle aldedilmişlikten ve zorlamadan dolayı kulluk edildiği bir gerçek. Fakat bundan sonra gelen kuşak özgürlüğü hiç görmediği ve tanımadığından dolayı pişmanlık duymadan kulluk eder ve öncükilerin zor altında yaptıklarını seve seve yerine getirir. Boyunduruk altında doğan insanlar kulluk, kölelik içinde büyütülüp eğitilirler." [Bk. Etienne de la Boétie, *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*, çev. Mehmet Ali Ağaoğulları (Ankara: İmge Kitabevi, 2011), 32, 33]. Bu olguyu anlatan en güzel örneklerden biri de Hz. Ali ile Muâviye arasındaki savaşlarda yaşananlardır. Öteden beri herhangi bir otoriteye boyun eğmemiş, özgür Arap kabilelerinden insanların barındığı yeni kurulmuş Basra ve

İbnü'l-Ezrak'ın (öl. 896/1491) bu bağlamdaki düşünceleri, İbn Haldûn'un kuramını açıklar niteliktedir:

“Siyasal iktidar güç ve kudret temeline dayanır. Emir ve yasaklarını uygulatma araçlarından yoksun bir yönetici düşünülemez. Mülk ve devlet *asa-biyyet* ve *şevket* ile elde edilir. Bazen de ikisinin yerine geçtiği için buna *cünd*/ordu denilir. Çünkü iktidarın elde edilmesi öncelikle rakiplere galip gelmeye bağlıdır. Söz konusu galibiyet ise bünyesinde dayanışmayı, birbirine destek olmayı ve iktidar uğrunda savaşmaya yolaçan gururu barındıran *asa-biyyet* sayesinde gerçekleşir. Çünkü insanları emir ve yasaklara uymaya zorlamak için kılıç ve mızrak (fiziksel güç) kullanmak gereklidir.”<sup>14</sup>

### B. Siyasal İktidarın Kurulması Bakımından Çoğunluk

İslam hukukçuları ile kelâmcıların imâmeti bir “akit” olarak adlandırmış olmaları, siyasal iktidar yetkisinin devrinde sözleşme kurallarının geçerli olduğunu gösterir.<sup>15</sup> Buna göre yöneticinin, sözleşmenin diğer tarafını oluşturan

---

Kûfe gibi Irak kentlerinin askeri desteğine ihtiyaç duyan Hz. Ali pek çok kez onlardan itaat yerine isyan görmüş ve bu durumdan şikâyet etmiştir. Hz. Ali'nin elinde onları itaate zorlayacak bir yaptırım aracı yoktu. Oysa Doğu Roma İmparatorluğunun bir eyaleti olan Şam'ın halkı kuşaklar boyunca itaat kültürünü özümsemiş olduklarından herhangi bir zorlama aracına gerek olmaksızın Muâviye'ye sonuna kadar itaat etmişler ve o da Şamlıların gönüllü desteği sayesinde sonunda iktidarı ele geçirmiştir. [Bk. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *el-İmâme ve's-siyâse*, thk. Ali Şîrî (Beyrut: Dâru'l-'Azvâ, 1990), 1/ 172; Taberî, *Târîh*, 5/50, 51, 97, 134; Gazzâlî, *Fezâih*, 183, 184].

- <sup>14</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Kâsim b. Mes'ûd İbnü'l-Ezrak, *Bedâi'u's-silk fi tabâi'r'l-mülk*, thk. Ali Sâmi en-Neşşâr (Bağdat: Menşûrâtü Vezâreti'l-İ'lâm el-Cumhûriyyetü'l-İrâkıyye, 1977), 1/75, 111, 112. Burada anlatılmak istenen şey, ortak köken inancını paylaşan ve birbirlerini aynı topluluğun üyeleri olarak gören kişilerde bulunduğu varsayılan soy birliğine ve kültürel kimliğe dayalı “biz” bilincinin, kendisinden olanın yanında yer almaya ve onun uğrunda savaşmaya yol açtığı olgusudur. [Bk. Jürgen Habermas, *Öteki Olmak Ötekiyle Yaşamak*, çev. İlknur Aka (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012), 38].
- <sup>15</sup> Bk. Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1990), 2/148; Mâverdi, *Ahkâm*, 9.



halkın çoğunluğunun onayıyla seçilmesi gereklidir.<sup>16</sup> Çünkü çoğunluğu oluşturan her bireyin özgür iradesi birleşerek iktidar lehine karşı konulamayacak büyük bir siyasal güç ve destek oluşturmaktadır.

Siyasal iktidarın emir ve yasaklarını yürütebilmesi için gerekli olan şey, söz konusu siyasal güç ve destektir. İslam tarihi incelendiğinde ilk üç halifenin göreve getirilme işlemi izlenen yöntemde, aday seçiminde halk çoğunluğunun desteğini sağlayacak ve siyasal birliği koruyacak birinin aday gösterilmesi amacının güdüldüğünü açıkça ortaya koymaktadır.<sup>17</sup>

İslam bilginleri bir siyasal iktidarın oluşabilmesi ve zorlama araçlarıyla hukuksal yaptırıma bağlanmış bir hukuk düzeninin kurulabilmesi için<sup>18</sup> ço-

<sup>16</sup> Hz. Hasan, babası Hz. Ali ile yaptığı bir tartışmada onun görüşüne karşı çıkmış ve ondan bütün büyük şehirlerin temsilcileri gelip biat edinceye kadar kimseden biat kabul etmemesini isteyerek halife seçiminde Medinelilerin değil, müslümanların çoğunluğunun onayını geçerli saymıştır. (Bk. Taberî, *Târîh*, 4/456). Öte yandan Mu'tezile'den Ebû Bekir el-Esamm halifenin ancak müslümanların icmasıyla seçilebileceğini söylemiştir. (Bk. Eş'arî, *Makâlât*, 2/149).

<sup>17</sup> Hz. Ebû Bekir toplumsal ve dinsel konumu bakımından tartışmasız biçimde müslümanların onayını alabilecek ve üzerinde görüşbirliği sağlanabilecek bir kişilikti. Bununla birlikte Ensar'ın olası bir muhalefetini ortadan kaldırmak ve o sırada bütün Arabistan yarımadasını içine alan siyasal birliği korumak için tamamen siyasal gerçekliğe uygun olarak halifenin Kureyşli olması gerektiği öne sürüldü ve birkaç önemsiz itiraz dışında öneri kabul edildi. Hz. Ömer'in aday gösterilmesinde halkın onayını alıp alamayacağı konusunda uzun süreli ve yaygın bir kamuoyu yoklaması yapılmıştı. Hz. Osman'ın seçiminde ise altı kişilik şûra heyetinin başkanı olan Abdurrahman b. Avf'ın açıklamalarına göre siyasal birliğin korunması ve aday resminin net olarak belirmesi amacıyla neredeyse herkesin görüşüne başvurulmuş, günümüz deyiimiyle anket yapılmış ve sonuçta çoğunluğun isteğine uyulmuştu. [Bk. Taberî, *Târîh*, 3/205, 428, 4/231, 233, 234; Ebû Bekr b. et-Tayyib el-Bâkîllânî, *el-İnsâf*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye lî't-Türâs, 2000), 62; İbnü'l-Esîr Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerim b. Abdilvâhid eş-Şeybânî, *el-Kâmil fî't-târîh*, thk. Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987), 2/189-191, 272, 273, 461, 462].

<sup>18</sup> Bk. Talip Türcan, *İslam Hukuk Biliminde Hukuk Normu*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003, 126-128.

ğunluğun onayının ya da rızasının göstergesi olan genel ve yaygın desteğin bulunmasını gerekli görmüşlerdir. Çünkü Kelâm ve Fıkıh ekollerinin oluştuğu, genellikle herkesin silah taşıdığı bir çağda çoğunluğun güç ve kuvvet anlamına geleceği söylenebilir.<sup>19</sup>

İslam hukukuna göre siyasal iktidarı belirleyen çoğunluktur. Hz. Ebû Bekir (öl. 13/634), Hz. Ömer'in (öl. 23/644) kendisine biat etmesiyle değil, ertesi gün müslümanların çoğunluğunun biatıyla halife olmuş ve ancak genel seçimle yönetme yetkisini kullanmaya başlamıştır.<sup>20</sup> Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) de belirttiği üzere asıl olan biat edenlerin kimlikleri değil, destekçiler ve taraftarlar sayesinde imamın *şevket* sahibi olmasıdır. Hz. Ebû Bekir'e biat eden Hz. Ömer, bu eylemiyle başkalarının da biat etmesine yol açtığından imâmet akdi

<sup>19</sup> Bk. İmâmü'l-Harameyn Ebu'l-Me'âli Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *Gıyâsü'l-ümem fi iltiyâsi'z-zulem*, thk. Mustafa Hilmî - Fuâd Abdülmün'im (İskenderiye: Dâru'd-Da've, ts.), 55, 56. Mâverdi, nitelikli seçmenler kurulunun imâmete ehil olan adayı seçerken gözetmesi gerekenleri sayarken "insanların hemen itaat edip biatten kaçınmayacakları birini" seçmeleri gerektiğini söylemektedir. Bu ifadede geçen "insanlar" sözcüğü doğal olarak halkın tümü değil, çoğunluğu anlamına gelmektedir. (Bk. Mâverdi, *Ahkâm*, 8). Öte yandan seçici kurul bir aday üzerinde oybirliği sağlayamazsa çoğunluğun seçtiği aday göreve getirilir, azınlıkta kalanların ise çoğunluk ilkesi gereğince çoğunluğa uyup seçilen yöneticiye itaat etmeleri gerekir. [Bk. Yûsuf b. Hasen b. Abdilhâdî el-Makdisî el-Hanbelî, *Îzâhu turukî'l-istikâme fi beyâni ahkâmî'l-vilâyeti ve'l-imâme* (Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, 2011), 84].

<sup>20</sup> Bk. Muvaffakuddin Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Mugnî*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki - Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 1997), 12/243; Zâfir el-Kâsimî, *Nizâmü'l-hukm fi ş-şer'ati ve't-târîhu'l-islâmî* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1974), 213, 234. Çünkü Hz. Ömer'in yaptığı şey bir aday gösterme işlemidir. Gösterilen adayın iktidar yetkisini devralabilmesi için bütün sözleşmelerde olduğu gibi tarafların kendi rızalarıyla yetki devrine onay vermeleri gereklidir. Siyasal iktidar yetkisinin devri işleminde ise taraflar halk ve yönetici adaydır. Hz. Ömer'in genel biatin alındığı gün mescide giden bütün yolları dolduran Eslem kabilesini gördüğü anda söylediği şu söz durumu çok güzel özetlemektedir: "Eslemlileri görür görmez (seçime ilişkin) zaferin kesinleştiğini anladım!" (Bk. Taberî, *Târîh*, 3/222).

kurulmuştur. Hz. Ömer'den başkası ona biat etmeseydi veya galip ve mağlup belli olmayacak şekilde halk ikiye bölünmüş olsaydı imâmet akdi kurulamazdı. Çünkü akdin kurulmasının şartı *şevketin* varlığıdır.<sup>21</sup>

Kuvvet ve güç, onaylama anlamına gelen biat akdinden kaynaklanır ve biat edenlerin çokluğuyla doğru orantılıdır. Halkı temsil eden yöneticinin kullandığı yetki, çoğunluğun onayına dayalı sahih ve şaibesiz bir akitten doğmuş olmalıdır.<sup>22</sup> Azınlıkta kalanların ise muhalefet etme veya pasif direniş gösterip itaat etmeme hakkı vardır.<sup>23</sup>

Müslüman bilginlerin *cumhûr*, *el-ekser*, *el-ekall* vb. kavramları kitaplarında kullanmış olmaları, onların çoğunluk ve azınlık sistemine aşina olduklarını, iktidar gücünün çoğunluğu oluşturan iradelerin toplamından kaynaklandığını, yöneticileri seçme ve karar alma süreçlerinde çoğunluğun görüşünün azınlığı bağladığını kabul ettiklerini göstermektedir.<sup>24</sup> Siyasal iktidar organı ancak çoğunluğun onayı ve desteğiyle yürütme yetkisini kullanmayı hak etmiş olur. Çoğunluğun gücü ve desteği olmaksızın bir siyasal yönetim kurulamaz.<sup>25</sup>

<sup>21</sup> Gazzâlî, *Fezâih*, 177.

<sup>22</sup> Abdürrezzak Ahmed es-Senhûrî, *Fıkhü'l-hulâfe ve tetavvuruhâ li tusbiha 'usbete ümemin şarkıyye*, thk. Tefîk Muhammed eş-Şâvî - Nâdiye Abdürrezzak es-Senhûrî (Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 121-123.

<sup>23</sup> Çünkü İslam siyaset düşüncesinde siyasal iktidarın emrine itaat edimi, emrin konu ve kapsam bakımından üstün evrensel hukuk değerlerini tanımlayan ma'rûfa uygunluğuyla sınırlandırılmıştır. [Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Dimaşk - Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 2002), "Ahkâm", 4; Mâlik b. Enes, *el-Muvatta* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1985), "Cihâd", 40].

<sup>24</sup> Bk. Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. 'Uceyl Câsim en-Neşmî (Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1994), 3/303; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru'l-Âfâkî'l-Cedîde, ts.), 4/201; Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* (Riyad: Dâru's-Sumay'î, 2003), 1/266, 299; Kâsimî, *Nizâmü'l-hukm*, 276, 277.

<sup>25</sup> Cüveynî, *Gıyâsü'l-ümem*, 279; Takıyyüddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalim İbn Teymiyye el-Harrânî, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fi nakzı kelâmi's-Şî'ati'l-kaderiyye*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Riyad: Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1986), 1/85, 86.

Cüveynî (öl. 478/1085), siyasal iktidarın kurulabilmesi için gereken koşulun, onaylarıyla toplumsal gücün/*mene'a/şevket* ortaya çıkacağı çoğunluğun desteği olduğunu ifade etmiştir.<sup>26</sup> Ona göre imâmetin üç şartından biri destek/*necdet* sahibi olmaktır.<sup>27</sup>

İslam hukukçularının “halkın seçici kurul tarafından temsil edildiği” görüşü açısından bakıldığında da siyasal iktidar, kurulun çoğunluğunun onayıyla seçilmelidir. Oysa Mâverdî (öl. 450/1058) imâmet akdinin kaç kişinin oyuyla kurulacağını anlatırken genel rızanın sağlanabilmesi için her beldenin temsilcilerinden oluşan seçici kurulun çoğunluğunun onayını gerekli gören bir görüşü nakledip bunun Hz. Ebû Bekir’e yapılan biatle çeliştiğini, onun sadece orada bulunanların onayıyla seçildiğini söylemektedir.<sup>28</sup>

*Sakîfe* toplantısında gerçekleşen biat, bir aday gösterme işlemidir. Siyasal iktidarı kuran asıl yetkilendirici biat ise ertesi gün imâmet akdinin tarafı ve yetkinin sahibi olan halkın katılımıyla mescitte gerçekleşendir.<sup>29</sup> Çünkü düze-

<sup>26</sup> Cüveynî, *Gıyâsü'l-ümem*, 124.

<sup>27</sup> İmâmü'l-Harameyn Ebu'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî, *Lüma'u'l-edille fi kavâ'idî 'akâidi Ehli's-Sünne ve'l-Cema'a*, thk. Fevkiyye Huseyn Mahmûd (Beirut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1987), 130. Gazzâlî de *necdet* terimini açıklarken gücün, sayı çokluğundan, taraftar ve destekçilerin bol olmasından söz etmektedir. (Bk. Gazzâlî, *Fezâih*, 182).

<sup>28</sup> Bk. Mâverdî, *Ahkâm*, 7. Mâverdî böyle söylemesine rağmen bir başka yerde imâmet adayları arasında bütün şartları taşıyan biri/*efdal* varken seçici kurulun şartların bazılarını taşımayan bir adaya/*mefdûl* biat etmeleri halinde duruma bakılacağını, biat edilen *mefdûl*ün insanların en çok itaat ettikleri ve en çok sevdikleri kişi olması durumunda imâmet akdinin kurulmuş olacağını kabul etmektedir. Bu da onun çoğunluğun gücünü üstü kapalı da olsa onaylamış olduğunu göstermektedir. (Bk. Mâverdî, *Ahkâm*, 8).

<sup>29</sup> Bk. Senhûrî, *Fıkhü'l-hulâfe*, 123, 124; Tuncay Başoğlu, “Hilafetin Sübut Şartı Olarak Bey'at”, *İLAM Araştırma Dergisi* 1/2 (Temmuz-Aralık 1996), 83, 84; Mehmet Azimli, “Hulefa-i Raşidin Dönemi Halife Seçimleri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* VII/1 (2007), 37, 38. Bir seçim yöntemi olarak biat, iki aşamalı bir süreci anlatmaktadır. İlk aşama/*bey'atü'l-ihdiyâr* yöneticiliğe aday gösterme veya önseçim, ikincisi/*bey'atü'l-in'ikâd* ise yönetici adayının halk tarafından seçilip onaylanarak yetkilendirilmesi ve böylece sürecin tamamlanmasıdır. Buna göre, yöneticiye siyasal iktidarı kullanma yetkisini veren ikinci aşamadaki seçim

ni getiren zorlayıcı iktidarı sağlayacak olan şey çoğunluğun onayı sayesinde gelen genel ve yaygın destektir.<sup>30</sup> Bu durumu dikkate alan Hanefiler diğer hukuk ekollerinden farklı olarak siyasal iktidarın yasal ve meşru yollardan kurulması aşamasında, seçim anlamına gelen biatin yanında bir de zor kul-lanma araçlarına sahip olma koşulunu öne sürmüşlerdir.<sup>31</sup>

işlemdir. Yöneticiyi yetkilendiren biatin ikincisi olduğunu ispatlayan kanıtlardan biri de mescitte yapılan genel biatten sonra İbn Ömer, Sa'd b. Ebî Vakkâs ve Muhammed b. Mesleme'nin kendisine yapılan biate katılmadıklarını öğrenen Hz. Ali'nin söylediği şu sözlerdir: "İnsanların yöneticiyi seçme hakkı/*hıyâr* ancak genel biatten öncesi için geçerlidir. Halk biat ettiği (seçim süreci tamamlandığı) zaman artık diğerlerinin seçme hakkı kalmaz. Bundan sonra bana düşen istikamet, halka düşen teslimiyettir. Bu genel biattir. Bu biati kabul etmeyenler, müslümanların dininden yüz çevirmiş ve onların yolundan başkasına girmiş olurlar. İyi dinleyin, bana ettiğiniz biat (Hz. Ebû Bekir'in biati gibi) bir oldubitti değildir. [Bk. Taberî, *Târîh*, 4/427-430; Ebu'l-Hasen el-Kâdî Abdülcebbar el-Esedâbâdî, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîdi ve'l-'adl*, thk. Mahmûd Muhammed Kâsım (Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, ts.), 20(2)/66].

<sup>30</sup> Ebu'l-Huseyn el-Basrî, yöneticinin tayininde *nass* yöntemini savunup seçim/*ihıtyâr* yöntemini eleştiren ve bunun Mu'tezile, Cebriyye, Zeydiyye ve İmâmîyye gibi farklı siyasal grupların kendi düşüncesinde olan birini yönetici seçmek isteyecek olmasından dolayı kaos ve anarşiye yol açıp imâmet akdinin yapılamayacağını söyleyenlere, düzeni sağlayacak zorlayıcı iktidara işaret eden şu cevabı vermektedir: "Bu iddia doğru kabul edilse bile seçim ilkesini bozamaz. Çünkü kendi bağlıları ve taraftarlarının muhalefet edenlere galip geleceğini ve aralarından birini yönetici seçtiklerinde hiç kimsenin ona karşı çıkamayacağını, karşı çıkıldığı takdirde taraftarlarının onlarla savaşacaklarını bilen bir yöneticinin seçim ilkesini bir kenara bırakıp ölürken kendisinden sonraki yöneticiyi belirlemesi/*nass* doğru değildir. [Bk. Halil İbrahim Delen vd., "Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse'*sinin İmamet Bölümü: Tahkik ve İnceleme", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4/1 (Haziran 2021), 161].

<sup>31</sup> Bk. Muhammed Emin İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr* (Kahire: Şeriketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduh, 1984), 4/284, 285. Cessâs'ın belirttiğine göre, yöneticileri bulunmayan bir topluluk kendi rızalarıyla aralarından adaletli birisini yargıç olarak atama konusunda birleşerek verdiği kararları uygulamada ona destek olup kendisine zorlayıcı iktidar sağarlarsa söz konusu yargıç herhangi bir yönetici tarafından yetkilendirilmemiş olsa bile verdiği kararlar geçerli olur. [Bk. Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs,

Halkın yönetimini üstlenen yönetici, pek çok kez ücretle çalışan bir işçiye/*ecîr* benzetilmiştir.<sup>32</sup> Çünkü o halkın işlerini görmesi için kamu tarafından belirli bir ücret karşılığında görevlendirilmiştir. Kur'ân, ücretle çalıştırılan işçide iki niteliğin bulunması gerektiğini göstermektedir.<sup>33</sup> Buna bağlı olarak tüm velâyetlerde biri "kuvvet" diğeri de onu dengeleyip sınırlayan "güvenilirlik" olmak üzere iki temel bileşen olduğunu kabul eden İbn Teymiyye (öl. 728/1328) yönetim işinde kuvvetin, emir ve yasaklardan oluşan hükümleri yürütme iktidarına dayandığını, gönüllü ya da gönülsüz olsun itaatin ancak bu şekilde sağlanacağını belirtmektedir. Söz konusu iktidar ise ancak çoğunluğun genel ve yaygın desteğiyle kazanılabilir.<sup>34</sup>

Bu değerlendirmelerden anlaşılacağı üzere, İslam bilginleri siyasal iktidarın hem yetkilendirilip kurulması hem de emir ve yasaklarını yürütebilmesi açısından halkın çoğunluğunun genel ve yaygın desteğine, yani bir konsensu-

---

*Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1986), 1/71; Fahrüddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 4/47].

<sup>32</sup> Ebû Müslim el-Havlânî bir keresinde Muâviye'nin yanına girince onu "Selam sana ey ecîr" şeklinde selamlar. Etrafındakiler onu uyararak "Selam sana ey emir" demesini salık verdikleri halde yine aynı ifadeyi kullanır. Oradakiler ısrarla üzerine gidince Muâviye şöyle söyler: "Bırakın Ebû Müslim'i, o ne dediğini daha iyi bilir!" (Bk. Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. İshak, *Fazîletü'l-âdilîne mine'l-vülât* (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997), 165, 166).

<sup>33</sup> "Bugün sen yanımızda kuvvet sahibi ve güvenilir birisin." [İsmail Hakkı Bursevî Açıklamalı Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Meâli, haz. Nedim Yılmaz (İstanbul: Damla Yayınevi, 2001), Yûsuf, 12/54]; "Ücretle çalıştıracağın en iyi kimse bu kuvvetli ve güvenilir adamdır." (el-Kasas, 28/26).

<sup>34</sup> Takıyyüddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalim b. Abdisselâm İbn Teymiyye el-Harrânî, *es-Siyâsetü's-şer'iyye fî islâhu'r-râ'î ve'r-ra'iyye*, thk. Ali b. Muhammed el-İmrân (Cidde: Dâru 'Âlemi'l-Fevâid, ts.), 17, 18, 37, *Minhâcü's-sünne*, 1/90. İbn Teymiyye'ye göre nübüvvetle hilâfet etmeye en uygun siyasal iktidar Hz. Peygamberin emrettiklerini emretmeye ve yasakladıklarını yasaklamaya gücü yeten iktidardır. Bu ise insanları itaate zorlayacak bir kudret ve güçle gerçekleşebilir. Siyasal iktidar ancak emir ve yasaklarını uygulayıp yürüten destekçiler sayesinde iktidar olur. Hz. Peygamber Medine'de *şevket* sahibi olduğunda risaletin yanında siyasal iktidara da sahip olmuştur. (Bk. İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 1/84-86).

sa ihtiyacı olduğunu kabul etmişlerdir. Adı geçen konsensus aynı zamanda iktidarın meşruiyetinin de göstergesidir. Çoğunluk dinamik bir kavram olduğundan bugün çoğunluk olanlar yarın azınlık haline gelebilir ve iktidarı kaybedebilir. Böylece iktidar/devlet halkın farklı kesimleri arasında el değiştir-meye devam eder.

### C. Çoğunluk İlkesi Açısından Kureyş Üst Kimliği

Hilafette Kureyşlilik şartı konusunu çoğunluk ilkesi ışığında incelemeden önce Kureyş üst kimliğinin nasıl oluştuğunun ortaya konulması gerekmektedir. Her ne kadar soy bilgileri arasında ihtilaf olsa da genel olarak Fihr b. Mâlik b. en-Nadr b. Kinâne adlı kişinin soyundan gelenlere “Kureyş” denilmiştir.<sup>35</sup> Kusayy b. Kilâb’dan (öl. 480?) itibaren Kureyşliler Mekke’ye sahip olmuşlardır.<sup>36</sup> Mekke’nin konumu ve coğrafi koşulları gereği Kureyşliler ticaretle uğraşmışlar ve Hint alt kıtasından daha büyük bir alanı kaplayan Arap yarımadasının her tarafında kervan ticareti yapmışlardır. Hâşim b. Abdi Menâf (öl. 524?) ve kardeşlerinin liderliğinde başta Doğu Roma İmparatorluğu olmak üzere çevre ülkeler ve yol üzerindeki kabilelerle yaptıkları antlaşmalar sayesinde güvenlik içerisinde ticaretlerini geliştirmişler ve tüm yarımadada “tüccar Kureyşliler” olarak tanınmışlardır.<sup>37</sup>

Arabistan’ın her tarafına düzenledikleri ticari seferler Kureyşlilerin dillerini geliştirmelerini sağlamış ve şairlerin şiirlerini onların eleştirisine sunmak istemelerine neden olacak derecede Arapların en fasih konuşanları haline gelmişlerdir.<sup>38</sup> Ticaretle geçinmeleri sakin, barışçıl, sabırlı ve yardımsever insanlar olmalarını sağlamıştır. Arap kabile kültüründe reis seçiminde öne çıkan

<sup>35</sup> Cevâd Ali, *el-Mufasssal fi târîhu'l-'Arabi kable'l-İslâm* (Bağdat: Câmi'atü Bağdâd, 1993), 4/18.

<sup>36</sup> Ebû Cafer Muhammed b. Habîb el-Bağdâdî, *el-Münammak fi ahbâri Kureyş*, thk. Hurşîd Ahmed Fârik (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1985), 28; Ali, *Mufasssal*, 4/19.

<sup>37</sup> Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, *Bülûgu'l-erab fi m'arifeti ahvâli'l-'Arab*, thk. Muhammed Behcet el-Eserî (b.y.: y.y., ts.), 3/385-387.

<sup>38</sup> Hatta Araplar Kureyşli şair Ömer b. Ebî Rebî'a'ya kadar şiir dışındaki her şeyde Kureyş'in kendilerinden önde olduğunu kabul ediyorlardı. [Bk. Ebu'l-Ferec Ali b. el-Huseyn el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Egânî*, thk. İhsan Abbas vd. (Beyrut: Dâru Sâdır, 2008), 1/69].

barışseverlik, arabuluculuk, tatlıdillilik ve cömertlik özelliklerine sahip olmaları Kureyş kabilesini bütün Arabistan'da sevilir ve sözü dinlenir hale getirmiştir.<sup>39</sup> Kureyşliler dokunulmazlığı olan Kâbe'nin hizmetkârları olduklarından "Allah'ın ehli" ve "Allah'ın komşuları" olarak tanınmışlardır. Bu yüzden çevredeki Araplar en basit nedenlerle kaçırılıp öldürülürken onlara kimse ilişmez, saygı duyardı. Kâbe'yi yıkmak üzere Mekke'ye saldıran Ebrehe'nin ordusu Allah tarafından bir mucizeyle yenilip perişan olunca Kureyşlilere duyulan saygı daha da artmıştır. Böylece bütün Araplar bu merkezî konumu ve diğer üstün nitelikleri nedeniyle Kureyş'e boyun eğip liderliğini benimseyerek onlara "şeref ve riyâset ehli" adını vermişlerdir.<sup>40</sup>

Görüldüğü gibi Kureyş kabilesinin dinsel, dilsel ve siyasal üstünlüğü ona genelde bütün Araplar tarafından kabul edilen bir üst kimlik/*asabiyyet* ve siyasal destek kazandırmıştır. Yönetim işinde ise ilkesel olarak çoğunluğun desteğini alabilme kapasitesi öne çıktığından neredeyse bütün Kelâm ve Fıkıh bilginlerinin üzerinde ittifak etmiş oldukları şey, siyasal iktidarın kurulması ve yürütme yetkisini kullanabilmesi için gücün/*sultân* ve zorlama araçlarının/*şevket* var olması koşuludur.<sup>41</sup> Bu da o dönemde ancak Kureyş'in temsil ettiği çoğunluğun onay ve desteğiyle sağlanabilirdi.

Hz. Peygamberin vefatından sonra yönetici seçiminde sadece Medine'nin değil, tüm Arabistan'ın göz önüne alınması gerekiyordu. Medine'de çoğunluk

<sup>39</sup> Hanna el-Fâhûrî, *el-Câmi'u fi târîhi'l-edebi'l-'arabî: el-edebü'l-kadîm* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1986), 52; Ali, *Mufasssal*, 4/20, 36.

<sup>40</sup> Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, thk. Abdülmelik b. Abdillâh b. Düheys (b.y.: Mektebetü'l-Esedî, 2003), 726, 727; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 32/104; Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb el-Feyrûzâbâdî, *Besâiru zevi't-temyîz fi letâîfi'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: el-Meclisü'l-'âlâ li's-Şuûni'l-İslâmiyye Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1996), 2/4; Ahmed b. Abdillâh el-Kalkaşendî, *Kalâidü'l-cümân fi't-ta'rîfi bi kabâili 'Arabi'z-zemân*, thk. İbrahim el-Ebyârî (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî, 1982), 9; Ali, *Mufasssal*, 4/25.

<sup>41</sup> Bk. Huccetü'l-İslâm Muhammed b. Ahmed Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* (Kahire: Dâru'l-Basâir, 2009), 507, 508; Ali b. Muhammed el-Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr fi usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî (Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2004), 5/191, 192; İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 1/85; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 5/237, 239.



Ensar'da olmakla birlikte yönetimin Medine ile sınırlı olmayıp bütün yarımadayı kuşattığı ve siyasal birliğin neredeyse Arap kabilelerinin tümünü kapsadığı düşünülürse *Sakîfe* toplantısında<sup>42</sup> dile getirilen Kureyşlilik şartının bu siyasal olguyla ilişkilendirilmesi daha doğru olacaktır. Çünkü Kureyş sahip olduğu üst kimliği sayesinde genel ve yaygın desteği sağlayabilecek konumdaydı.<sup>43</sup>

İlk dönem İslam bilginlerinin çoğu imâmetin şartlarını sayarken hem hadis ve icma deliline dayanarak<sup>44</sup> hem de yaşadıkları dönemin şahitleri olarak yöneticinin Kureyşli olması gerektiği üzerinde önemle durmuşlar,<sup>45</sup> sonradan gelenlerin bir kısmı ise yine yaşadıkları tarihsel sürece tanıklık ederek Kureyş-

<sup>42</sup> *Sakîfe* toplantısında Hz. Ebû Bekir Kureyş'in konumunu ortaya koyacak şekilde şöyle söylemiştir: "Araplar yönetim işini Kureyş'in bu kolundan (ilk muhacirler) başkası için tanımazlar." (Bk. Taberî, *Târîh*, 3/205, 206). Adı geçen toplantıda yöneticilerin Kureyşli olması gerektiğine dair herhangi bir hadis dile getirilmemiş, sadece siyasal gerekçeler ileri sürülmüştür. (Bk. Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği*, 77). Dönemin bu siyasal gerçekliğini ortaya koyan çarpıcı olaylardan biri de Muâviye'nin ölümü üzerine oğlu Yezid'e biat alma işidir. Bu amaçla vali Velîd b. Utbe Medinelilere seslendiği sırada halkın isteksizce ağırdan aldığını gören Ravh b. Zinbâ' şöyle söylemiştir: "Ey insanlar! Biz sizleri Lahm, Cüzâm, Kelb kabilelerine değil, Kureyş'e ve Allah'ın yönetim işini kendisine tahsis etmiş olduğu kişiye davet ediyoruz!" [Bk. Ebû Osman 'Amr b. Bahr el-Câhuz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998), 1/392].

<sup>43</sup> Bk. Şen, "Halifede Aranılan Şartlardan Biri Olarak Kureyşliliğin Kavmiyetçilik İle İlişkilendirilmesi", 200-203.

<sup>44</sup> İcmanın delil değeri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Yusuf Bulutlu - Mohammad Ali Yousef Abu-eid, "منشأ الحجة وأثره في الاختلاف الأصولي الإجماع أمودجاً / Bir Şeyin Delil Değeri Kazanmasının (Hüccetin) Kaynağı ve Usûl-i Fıkıhtaki İhtilafa Etkileri "İcmâ Örneği", *Kilitbahir* 21 (Eylül 2022), 1-16.

<sup>45</sup> Bk. Eş'arî, *Makâlât*, 2/151; Bâkılânî, *İnsâf*, 66; Abdülcebbar, *Mugnî*, 20(1)/235, 239; Mâverdî, *Ahkâm*, 6, 7; Ferrâ, *Ahkâm*, 20; Mes'ûd b. Ömer b. Abdillâh et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, thk. Abdurrahman 'Umeyra (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1998), 5, 243, 244. Hâriciler ve Dırâr b. 'Amr el-Gatafânî'nin de içerisinde bulunduğu Mu'tezile'nin çoğunluğu, soyuna bakılmaksızın herhangi bir kişinin imâmete aday olabileceğini kabul etmişlerdir. (Bk. Eş'arî, *Makâlât*, 2/151, 153).

li olmayı gereklilikten ziyade bir yeterlilik şartı olarak görmüşlerdir.<sup>46</sup> Örneğin, Kadı Abdülcebbâr'a (öl. 415/1025) göre insanların Kureyş'in önderliğini benimsedikleri ve onlara başkalarından daha çok itaat edecekleri bilindiği için Hz. Peygamberböyle söylemiştir. Kureyşli olma şartı yeterlilik ve takdim şartıdır.<sup>47</sup>

İlk dönem Mu'tezile'den Câhız (öl. 255/869), *Sakîfe* toplantısında Hz. Ebû Bekir'in söylediği sözün Kureyş'i diğerlerinden üstün sayma anlamına gelmediğini, soyun dinle ilgisi bulunmadığını, başkanlığın ancak salih amelle hak edilebileceğini ifade etmiş olmasına rağmen<sup>48</sup> sonradan gelen Mu'tezile bilginleri, hicri üçüncü asrın ortalarından itibaren Kureyşlilik şartını imâmete dâhil etmişlerdir.<sup>49</sup>

<sup>46</sup> "İmamlar Kureyş'tendir" sözünü tevatür sayısına ulaşmayan ravilerin naklettiğini belirten Cüveynî şöyle söylemektedir: "Diğer ahad haberlerde olduğu gibi bu hususta da içimizde gönlümüzü rahatlatacak ve bizi kesin bilgiye ulaştıracak bir ışık göremiyoruz. O halde bu hadis, imâmette soyun şart olduğuna dair bir bilgiyi gerekli kılmaz. İmâmet tanımında soya ihtiyaç duyulmasını akla uygun bulmuyoruz. İmam seçiminde kifayetsiz olan kişinin soyuna bakılmaz. (Bk. Cüveynî, *Gıyâsü'l-ümem*, 63, 64, 229). İbn Haldûn da imamın Kureyşli olması gerektiği şartının çekişmeyi önlemek amacıyla getirildiğini, çünkü o dönemde *asabiyyet* ve üstünlüğün onlarda olduğunu söylemektedir. Ona göre bu şartın getirilmesinde onun meşruluğunu gösteren bir maslahat bulunmalıdır. Söz konusu maslahat ise *asabiyyettir*. Onun sayesinde iktidar sahibi hakkında ihtilaf ve ayrılık ortadan kalkar. Bu maslahat herhangi bir nesil veya asırla sınırlı değildir. Halkın yönetimini üstlenen kişinin *asabiyyeti* varsa iktidara o geçer. Bkz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/370, 371.

<sup>47</sup> Abdülcebbâr, *Mugnî*, 20(1)/235, 239.

<sup>48</sup> Ebû Osman 'Amr b. Bahr el-Câhız, *Osmâniyye* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1991), 200, 201. Câhız'a göre Hz. Peygamber bu konuda bir söz söylemiş olsaydı bunu Ensar'dan daha iyi bilen olmazdı ve "bizden bir emir, sizden bir emir" demezlerdi. (Bk. Ebû Osman 'Amr b. Bahr el-Câhız, *Resâilü'l-Câhız*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.), 4/290, 291). Diğer yandan o toplantıda bu hadisin ileri sürüldüğü kabul edilirse Sa'd b. 'Ubâde'nin neden biat etmediğini açıklamak zorlaşır.

<sup>49</sup> Bk. Abdülcebbâr, *Mugnî*, 20(1)/235, 236; Delen vd., "Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin *Şerhu'l-Usûli'l-Hamsé*sinin İmamet Bölümü", 141, 142; Ünverdi, "Hilâfetin Kureyşliliği Meselesi", 994-996. Arap olmayan unsurların o dönemde birçok

*Sakîfe* toplantısında dillendirilmemiş olmasına rağmen öncekilerin bir ön kabulü haline gelen “İmamlar Kureyştendir” sözü, yaşadıkları çağın gerçeklerine uymadığından sonradan gelen İslam bilginlerini zorlama yorumlar yapmaya itmiştir.<sup>50</sup> Burada İslam’ın temel kurallarıyla ve evrensel etik değerlerle örtüşmeyen, Hz. Peygamberin liyakat ve ehliyeti önceleyen uygulamasında var olmayan bir soy şartının neden kabul edildiği sorusu gündeme gelmektedir.<sup>51</sup>

Bu sorunun yanıtı Abbâsîlerin ilk yıllarına uzanan, ilimlerin sistematik biçimde yazıya geçirildiği tedvin döneminin sosyo-politik ve sosyo-kültürel ortamında aranmalıdır. Daha önce ifade edildiği üzere bu kritik dönemde imâmet sorunu sosyo-politik alanda Şîa tarafından sistemleştirildiği, terminoloji onlar tarafından belirlendiği ve geçmişin siyasetini onlar eleştirdiği için Ehli Sünnet kelâmcıları Şîa’nın savlarına yanıt vermek ve terimlerini kullan-

---

bölgede küçük devletler ve emirlikler kurmaları belki de onların İslam devletinin yönetimini Arap unsurunun elinden alacakları korkusuna yol açarak imâmette Kureyşlilik şartının getirilmesine zemin hazırlamıştır. (Bk. Muhammed ‘Umâra, *el-İslâm ve felsefetü’l-hukm* (Kahire: Dâru’s-Şurûk, 1989), 398, 399). Aslında bu şartın gerekçesine bakıldığında “insanlar Kureyş’e daha çok itaat ederler” (bk. Abdülcebbâr, *Mugnî*, 20(1)/235) ifadesi öne çıkmaktadır ki bu da gerekçenin ne soyla ne de Hz. Peygambere yakınlıkla bir ilgisi bulunmadığını, aksine tamamen siyasal olduğunu göstermektedir.

<sup>50</sup> Bk. Bakkal, “Ebû Bekir’in Halife Seçilmesinde ‘İmamlar Kureyş’tendir’ Hadisinin Rolü”, 87-90; Balcı, “İmamlar/Halifeler Kureyş’tendir”, 9, 10.

<sup>51</sup> Kur’ân ve Sünnet soyun Allah katında hiçbir değerinin olmadığı gerçeğini şöyle ifade etmektedir: “Allah katında en değerliniz takvâ bakımından en önde olanınızdır.” (el-Hucurât, 49/13); “Amelinin geri bıraktığı kişiyi soyu öne geçiremez.” [Ahmed b. Muhammed İbn Hanbel, *el-Müsned*, şrh. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 1995), 7/230]. Diğer taraftan Hz. Peygamberin Medine dışına çıktığında yerine bıraktığı vekillere ve atadığı valilere bakıldığında soyu öncelediğine dair hiçbir kanıt bulunamaz. (Bk. Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği*, 54-58). Hatta Hz. Peygamberin kendisi hakkında “İstişare etmeden birisini emir tayin edecek olsaydım İbn Ümmi Abd’i tayin ederdim” [bk. Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *el-Câmi’u’l-kebîr*, thk. Beşşâr ‘Avvâd Ma’rûf (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1996), “Menâkıb”, 37] dediği İbn Mes’ûd el-Hüzelî de Kureyşli değildi.

mak durumunda kalmışlardır.<sup>52</sup> Bu olgunun doğal bir izdüşümü olarak imâmetin nasla gerçekleşeceğini, bunun sadece Hz. Ali (öl. 40/661) ve soyunun hakkı olduğunu ileri süren Şîa<sup>53</sup> karşısında çoğu Ehli Sünnet kelamcısı da bunun Kureyş soyundan gelenlerin hakkı olduğunu ifade etmişlerdir. Bu durumda Ehli Sünnetin, Şîa'nın daralttığı soy çerçevesini onların yaptığından pek de farklı olmayacak biçimde bir başka nasla genişletip onların teolojik tekniklerini kullandığı söylenebilir.<sup>54</sup>

Bu bağlamda ikinci ve daha kritik bir soru akla gelmektedir: İlk kelâmcıların imâmet söyleminde kullandıkları malzemenin ana bileşenlerinden biri olan ve imamın Kureyş'ten olacağını söyleyen söz hadis edebiyatına nasıl ve neden girmiştir?

İlk dönemde Arapların sayıca üstünlüğü ve Kureyş'in özel konumu nedeniyle yöneticinin onlardan olmasının bir meşruiyeti vardı. Ancak sonradan Arap olmayan müslümanların sayısı artınca yöneticinin Kureyşli olmasının bir meşruluğu kalmamıştır. Çünkü Kureyş'in otoritesi yalnızca Araplar tarafından tanınıyordu. Merkezi temsil eden Kureyş zayıflayıp çevre güçlenince otoritesi zayıflayan Kureyşli iktidar seçkinleri meşruluk kazanmak amacıyla kabile kültürüne uygun biçimde daha çok parayla adam devşirmeye, kadere ilişkin dinsel söylemlere, baskıya ve zor kullanmaya yöneldiler.<sup>55</sup>

<sup>52</sup> Muhammed 'Âbid el-Câbirî, *Tekvînü'l-'akli'l-'arabî* (Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 2009), 108.

<sup>53</sup> Bk. Sa'd b. Abdillâh Ebî Halef el-Eş'arî el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât ve'l-firak*, thk. Muhammed Cevâd Meşkûr (Tahran: Matba'atü Haydarî, 1331), 15, 16; Muhammed b. Ya'kûb el-Küleynî, *Usûlü'l-Kâfi*, (Beyrut: Menşûrâtü'l-Fecr, 2007), 1/172-176.

<sup>54</sup> Bk. Balcı, "İmamlar/Halifeler Kureyş'tendir", 12, 19, 21. Teftâzânî, dönemin soya önem veren zihniyeti nedeniyle soyun oyların birleşmesi, isteklerin aynı potada erimesi, itaat ve boyun eğmenin sağlanması yönünde bütüncül bir etkisi olduğunu söyleyerek kendi çağının sosyo-kültürel kodlarını açıklamaktadır. (Bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 5/245).

<sup>55</sup> Dirâr b. 'Amr dönemin sosyo-politik panoramasını şöyle betimlemiştir: "Aynı şartları taşıyan bir Kureyşli ile Nabatlı arasında tercih yapılacak olsa Nabatlıyı imam yaparız. Çünkü onun aşireti ve destekçisi azdır. Nabatlı Allah'a asi olur da onu azletmek istersek *şevketi* daha az ve önemsiz olur, kolaylıkla azledilebilir."

Kureyş'in meşruiyet ve otoritesinin iyiden iyiye örselendiği Emeviler döneminin şairi, halifelüğün Kureyş kabilesine ait olduğunu savunan İbn Kays er-Rukayyât (öl. 75/694) biraz da tehdit kokan dizelerinde şöyle söyler:

*Ey Kureyş'in yok olmasını arzulayan  
Allah'ın elindedir onun yaşaması ve yok olması  
Ülkelere veda edip giderse Kureyş eğer  
Onlardan sonra hiçbir kabile kalıcı olmaz  
O ortadan kaldırılır ve insanlar bırakılırsa kendi hallerine  
Çobanları kaybolmuş koyunlar gibi kurda yem olurlar.*<sup>56</sup>

Kevserî'nin (öl. 1952) söz konusu rivayette geçen "imamlar" kelimesine ilişkin şu açıklaması da anlamlıdır:

"Hz. Peygamber döneminde *imâm* sözcüğü mutlak olarak kendisine uyulan kişi veya namazda halife ya da imam anlamına geliyordu. Bu sözcüğün sadece zannî olan içtihadî konularda "kendisine uyulan kişi" anlamında kullanılması sonradan ortaya çıkmıştır. Bu yüzden Hz. Peygamberin sözünü sonradan çıkan bu anlama hamletmek doğru değildir."<sup>57</sup>

Kevserî, hadisin senedi ve münferid ravisi İbrahim b. Sa'd ez-Zührî (öl. 183/799) hakkında cerh ve tadile ilişkin olumsuz bilgiler verdikten sonra şunları eklemektedir:

---

(Bk. Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 9). İbnü'l-Ezrak da aynı sözü naklederek Ebû Bekr İbnü'l-'Arabî'nin imâmette Kureyşlilik şartını kabul etmediğini söylemektedir. (Bk. İbnü'l-Ezrak, *Bedâi'u's-silk*, 1/75).

<sup>56</sup> Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *el-Kâmilü fi'l-lügati ve'l-edeb* (Beyrut: Müessesetü'l-Me'ârif, ts.), 1 (2)/153.

<sup>57</sup> Muhammed Zâhid b. el-Hasen el-Kevserî, *İhkâku'l-hakk bi ibtâli'l-bâtil fi mugâsi'l-halk* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.), 19. Hz. Ali ile Muâviye arasında geçen "tahkim" olayında hazırlanan belgede siyasi yönetimin "imâretü'l-mü'minîn" biçiminde tanımlanıp "imâmetü'l-mü'minîn" denilmemesi de Kevserî'nin bu görüşünü desteklemektedir. [Bk. Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, thk. Abdülemir Mühennâ (Beyrut: Şeriketü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, 2010), 2/89; Taberî, *Târîh*, 5/52].

“Söz konusu hadis sahih olsaydı *Sakîfe* toplantısında Hz. Ebû Bekir onu dile getirirdi. Çünkü böyle bir hadisin varlığı tartışma anında üstün bir delildir. Hadis tenkitçilerinin pek çoğuna göre hadisin sahih olmadığına göstergelelerinden birisi de sahabeden hiç birinin tartıştıkları konuda onu delil göstermemiş olmasıdır.”<sup>58</sup>

Hâricîler, Hz. Ali'nin halifeliği döneminde kendilerine Kureyşli olmayan bir yönetici seçmiş oldukları halde ne Hz. Ali ne de İbn Abbâs (öl. 68/687) onlarla yaptıkları tartışmalarda “İmamlar Kureyşlidir.” hadisini kanıt olarak göstermemiştir. Kureyş'e ilişkin bu ve benzeri rivayetlerin dönemin yaygın siyasal anlayışını, Kureyş kabilesinin Arap toplumundaki sosyo-politik konumunu yansıttığını söylemek yanlış olmayacaktır.<sup>59</sup>

Diğer taraftan bazı bilginlerin,<sup>60</sup> Ebû Hanîfe'nin (öl. 150/767) söz konusu hadisi kabul ettiğine ilişkin iddialarının da gerçeği yansıtmadığı vurgulanmalıdır. Cessâs'ın (öl. 370/981) aktardığı rivayet onun bu konuya ilişkin görüşünü açıklar niteliktedir:

<sup>58</sup> Kevserî, *İhkâku'l-hakk*, 34-36. Benzer bir görüş için bk. Enbiya Yıldırım (ed.), *Hadis Tartışmalarına Yeni Yaklaşımlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 440, 441. Kevserî, söz konusu rivayetin İbn Hacer tarafından Ebû Bekir ve Ebû Hureyre'nin müsnedlerine dayandırılmasının dikkatsizlik ve ihmalkârlık olduğunu ifade etmektedir. (Bk. Kevserî, *İhkâku'l-hakk*, 37). Öte yandan hadisçilerin sahih hadis olarak kabul ettikleri bir sözün kesin hadis olma şartı yoktur. Çünkü bazı sahih hadisleri bir kişi rivayet ettiğinden bunlar ümmetin icma ile kabul ettiği haberlerden değildir. Yine, hadisçiler bir hadisin sahih olmadığını söylediklerinde bu da onun kesin biçimde yalan haber olduğunu göstermez. Bu sadece onun, adı geçen şartlara göre sahih olmadığını gösterir. [Bk. Zeynüddin Abdürrahim b. el-Huseyn el-İrâkî, *et-Takyîd ve'l-îzâh* (Halep: Muhammed Râgıb et-Tabbâh el-Halebî, 1931), 10].

<sup>59</sup> Bk. 'Umâra, *el-İslâm ve felsefetü'l-hukm*, 392. Hz. Ali'nin Mekke fethinden sonra müslüman olan Kureyşlilerin/*tulekâ* yönetim işinde paylarının olamayacağını söylemesi “imamlar Kureyşlidir” sözüyle çelişmektedir. Çünkü *tulekâ* da Kureyşlidir. O halde bunun Hz. Ebû Bekir'in sözüne öykünerek uydurulmuş bir rivayet olması uzak bir ihtimal değildir. (Bk. İbn Kuteybe, *İmâme*, 1/114).

<sup>60</sup> Bk. Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 8; Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn* (İstanbul: Matba'atü'd-Devle, 1928), 275.

“İbnü’l-Mübârek şöyle anlatıyor: İbrahim es-Sâîğ’in<sup>61</sup> öldürüldüğü haberi alan Ebû Hanîfe öyle ağladı ki ölecek zannettik... Sonra bize dedi ki bir keresinde İbrahim ma’rûfu emretmek ve münkeri yasaklamak için bana “Uzat elini sana biat edeyim.” demişti. Ne zaman bir araya gelsek bu teklifi yapıyor ve beni Allah’ın haklarından bir hakkı yerine getirmeye çağırıyordu. Ben ise bu isteğini yerine getiremeyip ona şöyle dedim: Bu işi tek başına bir adam üstlenirse öldürülür ve insanların hiçbir sorunu çözülmez. Fakat bu işi yerine getirebilecek salih destekçiler ve onların başına geçecek Allah’ın dini konusunda güvenilir bir adam bulunursa sorun kalmaz. Bu, tek kişinin üstesinden gelebileceği bir iş değil! Gökten yardım görünceye kadar peygamberlerin bile buna güçleri yetmedi. Bu diğer farzlara benzemez. Çünkü diğer farzları kişi tek başına yerine getirebilirken bunu bir kişi tek başına yapmaya kalksa öldürülme tehlikesiyle karşılaşır ve bu durumda da onun, kendisinin öldürülmesine yardım (intihar) etmiş olmasından korkarım. Söz konusu kişi öldürülürse başkası bir daha aynı işi yapmak için ortaya çıkmaya cesaret edemez.”<sup>62</sup>

Görüldüğü üzere Ebû Hanîfe, adaleti yerine getirecek bir devlet başkanı olması için kendisine yapılan ısrarlı teklifi, Kureyşli olmadığı gerekçesini ileri sürerek geri çevirmiş değildir. Aksine, yöneticinin ancak destekçiler sayesinde emir verme ve yasaklama iktidarını kullanabileceğini söyleyerek çoğunluk ilkesini benimsediğini ve halifenin Kureyşliliği şartını tanımadığını dolaylı olarak ifade etmiştir.

Yaklaşık olarak hicri ikinci yüzyılın ilk yarısında başlayan tedvin çağında devletin gölgesinde yaşayan veya ona yakın olup yöneticilerin vereceği ödüllerden yararlanmak isteyen çok sayıda bilgin; halife veya emirlerin önermiş oldukları, hoşlandıkları veya arzularına uygun düşen konularda eser yazmışlardır. Abbâsîlerin ilk yıllarında hakkında eser yazılan en önemli konulardan biri halifelerin kabilesi Kureyş’in soyu ve tarihidir.<sup>63</sup>

<sup>61</sup> İbrahim b. Meymûn es-Sâîğ, arkadaşı olan ancak bazı gayrimeşru hareketleri nedeniyle kendisine öğüt verip ağır sözlerle eleştirdiği Abbâsîlerin Horasan’daki propaganda lideri ve en kudretli komutanı olan Ebû Müslim el-Horasânî tarafından haksız yere öldürülmüştür. (Bk. İbn Sa’d, *Tabakât*, 9/374).

<sup>62</sup> Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/33.

<sup>63</sup> İbn Habîb, *Münammak*, 8.

Arap ve İslam kültürü mirasının yeniden inşası sürecinde Abbâsiler dini otoriteyi ve yönetim işini kendi tekellerine almak istemişlerdir. Onlar tarafından eşzamanlı olarak İslam coğrafyasının birbirine uzak büyük kentlerinde/*emsâr* başlatılan tedvin döneminde Hz. Ebû Bekir'in "Araplar yönetim işini Kureyş'in bu kolundan (ilk muhacirler) başkası için tanımazlar" sözü yerine bazı siyasal amaçlar güdülerek "İmamlar Kureyştendir." rivayetinin ikame edilmiş olması büyük bir olasılıktır.<sup>64</sup>

Çünkü bir rivayetin içinde bulunan geçmişin izlerine ait kanıtlar tarihçilerin anlatsal yorumları aracılığıyla olgulara dönüşür ve bunlar inandırıcı bir öykünün parçaları olarak örgütlenip tarihsel yorum haline geldiklerinde yeni bir anlam kazanmış olurlar. Anlam oluşturma eylemi, içinde doğup büyüdüğü kültür havzasının belirli bir düşünüş biçimini kendisine dayatmış olduğu tarihinin yorumundan ayrı düşünülemez.<sup>65</sup>

Tedvin döneminde eldeki rivayet malzemesinin derlenip sınıflandırılarak olgulara dönüştürülmesi sırasında *rey*/akıl kullanılmıştır. Ham istatistik verilerin bile anlatı içinde yorumlanması zorunluluğu bulunurken söz konusu ham malzemenin derlenmesi sırasında bazılarını seçmek, elemek, düzeltmek, öncelik sırasına göre düzenlemek gibi eylemlerin yapılması gereklidir ve bu da *rey* olmadan mümkün değildir. Çünkü rivayeti kabul veya reddetme ya da zayıf sayma eylemi ve bu eyleme dayanak olan şartlar *reyin* ürünüdür.<sup>66</sup>

Özetle söylemek gerekirse, Kureyş sınırlı bir zaman aralığında çoğunluğu temsil etmiştir. Dönemin koşulları gereği geçici olarak öne çıkmış olan Ku-

<sup>64</sup> Muhammed 'Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Akli*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Kitabevi, 2001), 178; Osman oral, "Siyasal İçerikli Rivâyetlerin Sünnî Algıyı Yönlendirmesi Üzerine", *Journal of Islamic Research* 27/3 (2016), 381. "İmamlar Kureyştendir" sözünün bazı rivayetlere sonradan eklenildiği anlaşılıyor. Çünkü bu ifadenin, çoğunluğu oluşturan diğer rivayetlerde neden bulunmadığı sorusunun rasyonel bir yanıtı yoktur. Rivayette yapılan söz konusu değişikliğin Emeviler döneminde gerçekleştiğini ileri süren benzer bir görüş için bk. Balcı, "İmamlar/Halifeler Kureyş'tendir", 15, 16.

<sup>65</sup> Bk. Alun Munslow, *Tarihin Yapısökümü*, çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000), 18-20.

<sup>66</sup> Câbirî, *Tekvînü'l-'akli'l-'arabî*, 64, 65, 67.



reys'in bu durumunun birtakım rivayetlerle desteklenerek ebedileştirilmek istenmesi tarihsel olayları asla değiştirememiştir. Tarihin belirli bir kesitinde öne çıkmış olan bir siyasal gerçekliğin bütün zamanlar için geçerli olacağını iddia etmek ve bunu siyasal iktidarın niteliklerinden biri olarak görmek dinamik bir olgu olan siyasetin doğasıyla örtüşmez.

### Sonuç

İslam bilginleri, siyasal iktidarın kurulup sürdürülebilmesi, emretme ve yasaklama erkini kullanabilmesi ve toplumsal gücün ortaya çıkabilmesi için çoğunluğun genel ve yaygın desteğini gerekli görmüşlerdir. Buna göre siyasal yönetim bir sözleşmeyle kurulur ve iktidar herbiri eşit oy hakkına sahip olan halkın çoğunluğunun rızasıyla yürütme gücünü kullanır. Yönetme yetkisinin gerektiği biçimde kullanılabilmesi ve yaptırıma bağlanmış bir hukuk düzeninin kurulup sürdürülebilmesi ancak çoğunluğun gücüne dayanan zorlama araçlarıyla gerçekleşebilir. Arkasında genel ve yaygın bir kamuoyu desteği veya konsensus bulunmayan bir siyasal iktidarın hem kendisinin hem de alacağı kararların ve yapacağı işlemlerin meşruluğu tartışılır hale gelir.

İlk dönem İslam hukukçuları ve kelâmcılar, yöneticinin Kureyşli olması gerektiği şartını çoğunluk ilkesi bağlamında yorumlayarak bunu bir gereklilik şartı olarak kabul etmelerine rağmen sonradan gelen bilginler biraz da kendi dönemlerinin sosyo-politik koşullarını gözönüne alarak Kureyşliliği yeterlilik şartı saymışlardır. Onlara göre söz konusu şart öze ilişkin olmayıp Kureyş kabilesinin belirli bir zaman diliminde çoğunluğu sağlayabilecek ve karşı çıkılmayacak bir konumda bulunmasının kamu hukukuna yansımış halidir. Buna göre "Kureyşli olmak" ile "çoğunluğun desteğini almış olmak" arasında siyasal açıdan bir fark bulunmamaktadır.

Yöneticilerin Kureyş soyundan olacağını ifade eden rivayetlerin Kur'an ve Sünnetin ruhuyla çeliştiği, sahih olmadığı, dönemin sosyo-politik ve sosyo-kültürel ortamının etkisiyle başta meşruiyet devşirmek olmak üzere çeşitli siyasal amaçlarla Abbâsiler çağında uydurulduğu ya da bir başka deyişle Hz. Ebû Bekir'in *Sakîfe* toplantısında söylediği sözün uyarlanmış biçimi olduğu anlaşılmaktadır.

### Kaynakça

- Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen el-Kâdî el-Esedâbâdî. *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîdi ve'l-'adl.* thk. Mahmûd Muhammed Kâsim. 20 Cilt. Kahire: ed-Dâru'l-Misriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, ts.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali - Köker, Levent. *İmparatorluktan Tanrı Devletine Siyasal Düşünceler.* Ankara: İmge Kitabevi, 1991.
- Ali, Cevâd. *el-Mufasssal fî târîhi'l-'Arabi kable'l-İslâm.* 10 Cilt. Bağdat: Câmi'atü Bağdâd, 2. Basım, 1993.
- Âlûsî, Mahmûd Şükrî el-. *Bülûgu'l-erab fî ma'rifeti ahvâli'l-'Arab.* thk. Muhammed Behcet el-Eserî. 3 Cilt. b.y.: y.y., 2. Basım, ts.
- Âmidî, Ali b. Muhammed el-. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm.* 4 Cilt. Riyad: Dâru's-Sumay'î, 2003.
- Âmidî, Ali b. Muhammed el-. *Ebkâru'l-efkâr fî usûli'd-dîn.* thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî. Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2004.
- Aristoteles. *Politika.* çev. Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975.
- Ashford, Nigel. *Özgür Toplumun İlkeleri.* çev. Can Madenci. Ankara: Liberte Yayınları, 2. Basım, 2011.
- Azimli, Mehmet. "Hulefa-i Raşidin Dönemi Halife Seçimleri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* VII/1 (2007), 35-59.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir el-. *Usûlü'd-dîn.* İstanbul: Matba'atü'd-Devle, 1928.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr b. et-Tayyib el-. *el-İnsâf.* thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2. Basım, 2000.
- Bakkal, Ali. "Ebû Bekir'in Halife Seçilmesinde 'İmamlar Kureş'tendir' Hadisinin Rolü Üzerine". *İstem* 6 (2005), 87-104.
- Balcı, İsrâfil. "İmamlar/Halifeler Kureş'tendir' İddiasının Kritiği". *OMÜİFD* 40 (2016), 5-31.
- Başoğlu, Tuncay. "Hilafetin Sübut Şartı Olarak Bey'at". *İLAM Araştırma Dergisi* 1/2 (Temmuz-Aralık 1996), 81-111.

- Boétie, Etienne de la. *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*. çev. Mehmet Ali Ağaoğulları. Ankara: İmge Kitabevi, 3. Basım, 2011.
- Buhârî, Alâüddin Abdülaziz b. Ahmed el-. *Keşfü'l-esrâr 'an usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-. *Sahîhu'l-Buhârî*. Dimâşk - Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 2002.
- Bulutlu, Yusuf - Abu-eid, Mohammad Ali Yousef. “منشأ الحجية وأثره في الاختلاف / الأصيلي الإجماع أنموذجاً / Bir Şeyin Delil Değeri Kazanmasının (Hüccetin) Kaynağı ve Usûl-i Fıkıhtaki İhtilafa Etkileri “İcmâ Örneği”. *Kilitbahir* 21 (Eylül 2022), 1-16.
- Câbirî, Muhammed 'Âbid el-. *Arap-İslâm Siyasal Aklı*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi, 2. Basım, 2001.
- Câbirî, Muhammed 'Âbid el-. *Tekvînü'l-'akli'l-'arabî*. Beyrut: Merkezü Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 10. Basım, 2009.
- Câhız, Ebû Osman 'Amr b. Bahr el-. *'Osmâniyye*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1991.
- Câhız, Ebû Osman 'Amr b. Bahr el-. *el-Beyân ve't-tebyîn*. thk. Abdüselam Muhammed Harun. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 7. Basım, 1998.
- Câhız, Ebû Osman 'Amr b. Bahr el-. *Resâilü'l-Câhız*. thk. Abdüselam Muhammed Harun. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1986.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-. *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. 'Uceyl Câsim en-Neşmî. 4 Cilt. Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûnî'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1994.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebu'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdillâh el-. *Lüma'u'l-edille fî kavâ'idî 'akâidi Ehli's-Sünne ve'l-Cema'a*. thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1987.

- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebu'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdillâh el-  
*Gıyâsü'l-ümem fi iltiyâsi'z-zulem*. thk. Mustafa Hilmî - Fuâd Abdülmün'im.  
İskenderiye: Dâru'd-Da've, ts.
- Delen, Halil İbrahim , Şimşek, Özkan , Arıkaner, Yusuf . "Ebü'l-Hüseyn el-  
Basrî'nin Şerhu'l-Usûli'l-Hamse'sinin İmamet Bölümü: Tahkik ve İncele-  
me". Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi 4 / 1 (Haziran  
2021): 111-201 . <https://doi.org/10.5281/zenodo.5008252>.
- Duverger, Maurice. *Siyaset Sosyolojisi*. çev. Şirin Tekeli. İstanbul: Varlık Yayın-  
ları, 9. Basım, 2011.
- Ebû Nu'aym, Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. İshak. *Faziletü'l-âdilîne mine'l-  
vülât*. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.
- Emir Padişah, Muhammed Emin. *Teysîru't-Tahrîr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-  
Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail el-. *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*.  
thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-  
'Asriyye, 1990.
- Ezrakî, Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed el-. *Ahbâru Mekke*. thk. Abdülmelik  
b. Abdillâh b. Düheş. b.y.: Mektebetü'l-Esedî, 2003.
- Fâhûrî, Hanna el-. *el-Câmi'u fi târîhi'l-edebi'l-arabî: el-edebü'l-kadîm*. Beyrut:  
Dâru'l-Cil, 1986.
- Ferâhîdî, Halil b. Ahmed el-. *Kitâbü'l-'Ayn: müretteben 'alâ hurûfi'l-mu'cem*. thk.  
Abdülhamîd Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Huseyn el-. *el-Ahkâmü's-sultâniyye*. Beyrut:  
Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Feyrûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb el-. *Besâiru zevi't-temyîz fi  
letâifi'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. 6 Cilt. Kahire: el-  
Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuûnî'l-İslâmiyye Lecnetü İhyâi't-Türâsî'l-İslâmî, 3. Ba-  
sım, 1996.

- Gazzâlî, Huccetü'l-İslâm Muhammed b. Ahmed Ebû Hâmid el-. *Fezâihu'l-Bâtniyye*. thk. Abdurrahman Bedevî. Kuveyt: Müessesetü Dâri'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1964.
- Gazzâlî, Huccetü'l-İslâm Muhammed b. Ahmed Ebû Hâmid el-. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. Kahire: Dâru'l-Basâir, 2009.
- Habermas, Jürgen. *Öteki Olmak Ötekiyle Yaşamak*. çev. İlknur Aka. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 6. Basım, 2012.
- Halebî, İbn Emîri'l-Hâc el-. *et-Takrîr ve't-tahbîr*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Hanbelî, Yûsuf b. Hasen b. Abdilhâdî el-Makdisî el-. *Îzâhu turukî'l-istikâme fî beyâni ahkâmî'l-vilâyeti ve'l-imâme*. Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, 2011.
- Hatiboğlu, Mehmed Said. *Hilafetin Kureyşliliği*. Ankara: Otto Yayınları, 3. Basım, 2012.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. çev. Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 6. Basım, 2007.
- 'Irâkî, Zeynüddin Abdürrahim b. el-Huseyn el-. *et-Takyîd ve'l-îzâh*. Halep: Muhammed Râgıb et-Tabbâh el-Halebî, 1931.
- İsfahânî, Ebu'l-Ferec Ali b. el-Huseyn el-. *Kitâbü'l-Egânî*. thk. İhsan Abbas vd. 27 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 2008.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin. *Reddü'l-Muhtâr*. 8 Cilt. Kahire: Şeriketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduh, 3. Basım, 1984.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed. *Mu'cemü mekâyîsi'l-lüga*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1979.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed el-Bağdâdî. *el-Münammak fî ahbâri Kureyş*. thk. Hurşîd Ahmed Fârik. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1985.
- İbn Haldûn, Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddimetü İbni Haldûn*. thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru Ya'reb, 2004.

- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. şrh. Ahmed Muhammed Şakir. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1995.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *el-Mugnî*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettah Muhammed el-Hulv. 15 Cilt. Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 3. Basım, 1997.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *el-İmâme ve's-siyâse*. thk. Ali Şîrî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'Azvâ, 1990.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenü İbni Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye, 1918.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Menî' ez-Zührî. *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2001.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalim el-Harrânî. *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fî nakzı kelâmî's-Şî'ati'l-kaderiyye*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. 9 Cilt. Riyad: Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1986.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalim b. Abdisselâm el-Harrânî. *es-Siyâsetü's-şer'iyye fî islâhu'r-râ'i ve'r-ra'iyye*. thk. Ali b. Muhammed el-İmrân. Cidde: Dâru 'Âlemi'l-Fevâid, ts.
- İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerim b. Abdilvâhid eş-Şeybânî. *el-Kâmil fî't-târîh*. thk. Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987.
- İbnü'l-Ezrak, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Kâsim b. Mes'ûd. *Bedâi'u's-silk fî tabâi'i'l-mülk*. thk. Ali Sâmi en-Neşşâr. 2 Cilt. Bağdat: Menşûrâtü Vezâreti'l-İ'lâm el-Cumhûriyyetü'l-'Irâkiyye, 1977.
- İsmail Hakkı Bursevî Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli. haz. Nedim Yılmaz. İstanbul: Damla Yayınevi, 2001.

- Kalkaşendî, Ahmed b. Abdillâh el-. *Kalâidü'l-cümân fi't-ta'rîfi bi kabâili 'Arabî'z-zemân*. thk. İbrahim el-Ebyârî. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısri, 2. Basım, 1982.
- Kâsimî, Zâfir el-. *Nizâmü'l-hukm fi's-şer'ati ve't-târîhu'l-islâmî*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1974.
- Kazan, Tahsin. "“Ümmetim Dalâlet Üzere Birleşmez” Rivâyetinin İsnâd Açısından Değerlendirilmesi”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13/75 (2020), 917-926.
- Kevserî, Muhammed Zâhid b. el-Hasen el-. *İhkâku'l-hakk bi ibtâli'l-bâtıl fi muğâsi'l-halk*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.
- Köse, Feyza Betül. “İlk Dönem İslam Tarihi Siyasi Hadiselerinde Kureyşlilik Olgusu”. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (Aralık 2020/2), 238-249.
- Kummî, Sa'd b. Abdillâh Ebî Halef el-Eş'arî el-. *Kitâbü'l-Makâlât ve'l-frak*. thk. Muhammed Cevâd Meşkûr. Tahran: Matba'atü Haydarî, 1331.
- Küleynî, Muhammed b. Ya'kûb el-. *Usûlü'l-Kâfi*. 7 Cilt. Beyrut: Menşûrâtü'l-Fecr, 2007.
- Locke, John. *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*. çev. Fahri Bakırcı. Ankara: Ebabil Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1985.
- Mâverdi, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-. *el-Ahkâmü's-sultâniyye ve'l-vilâyâtü'd-dîniyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- Munslow, Alun. *Tarihin Yapısökümü*. çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.
- Müberred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-. *el-Kâmilü fi'l-lügati ve'l-edeb*. 1 Cilt 2 Kısım. Beyrut: Müessesetü'l-Me'ârif, ts.
- Oflaz, Abdulhalim. “Ensâr'ın İktidar Taleplerinin Reddi Bağlamında Hilâfetin Kureyşliliği Problematigi”. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2020), 124-144.

- Oktay, Cemil. *Siyaset Bilimi İncelemeleri*. İstanbul: Alfa Yayınları, 6. Basım, 2012.
- Oral, Osman. "Siyasal İçerikli Rivâyetlerin Sünnî Algıyı Yönlendirmesi Üzerine". *Journal of Islamic Research* 27/3 (2016), 372-387.
- Poggi, Gianfranco. *Devlet: Doğası, Gelişimi ve Geleceği*. çev. Aysun Babacan. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 4. Basım, 2014.
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer er-. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1981.
- Russell, Bertrand. *İktidar*. çev. Mete Ergin. İstanbul: Cem Yayınevi, 4. Basım, 2002.
- Sartori, Giovanni. *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*. çev. Tunçer Karamustafaoğlu - Mehmet Turhan. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2. Basım, 2014.
- Senhûrî, Abdürrezzak Ahmed es-. *Fıkhu'l-hulâfe ve tetavvuruhâ li tusbiha 'usbete ümemin şarkıyye*. thk. Tevfik Muhammed eş-Şâvî - Nâdiye Abdürrezzak es-Senhûrî. Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 4. Basım, 2000.
- Şen, Abdurrahim. "Halifede Aranan Şartlardan Biri Olarak Kureyşliliğin Kavmiyetçilik İle İlişkilendirilmesine Eleştirel Bir Yaklaşım". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 35 (2020), 191-213.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr et-. *Târîhu't-Taberî: târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. 11 Cilt. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 2. Basım, ts.
- Teftâzânî, Mes'ûd b. Ömer b. Abdillâh et-. *Şerhu'l-Mekâsîd*. thk. Abdurrahman 'Umeyra. 5 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1998.
- Thoreau, Henry David. "Devlete Karşı İtaatsizlik Görevi Üzerine". çev. Yakup Coşar. *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik*. haz. Ender Ateşman. 30-53. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-. *el-Câmi'u'l-kebîr*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.



- Türcan, Talip. *İslam Hukuk Biliminde Hukuk Normu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.
- 'Umâra, Muhammed. *el-İslâm ve felsefetü'l-hukm*. Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 1989.
- Ünverdi, Veysi. "Hilâfetin Kureyşliliği Meselesi Üzerine Bir Değerlendirme". *1. Uluslararası Marmara Bilimsel Araştırmalar ve İnovasyon Kongresi*. ed. Victoria Rocaciuc. 992-1000. İstanbul: ISARC, 2021.
- Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. thk. Abdülemir Mühennâ. 2 Cilt. Beyrut: Şeriketü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, 2010.
- Yıldırım, Enbiya (ed.). *Hadis Tartışmalarına Yeni Yaklaşımlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.

# tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2022, c. 8, s. 2: 1363-1396

## Osmanlı'dan Günümüze İstanbul Selâtin Camileri ve Görevlileri Istanbul Sultan Mosques and Its Staff from the Ottoman to the Present

**İshak KIZILASLAN**

Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat ABD,  
Assistant Prof., Marmara University, Faculty of Theology,  
Department of Qur'anic Recitation  
ishakkizilaslan@yahoo.com

**ORCID:** 0000-0001-5272-1078

**DOI:** 10.47424/tasavvur.1180086

### Makale Bilgisi | Article Information

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

**Geliş Tarihi / Date Received:** 26 Eylül / September 2022

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 18 Kasım / November 2022

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2022

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atf / Citation:** Kızılaslan, İshak. "Osmanlı'dan Günümüze İstanbul Selâtin Camileri ve Görevlileri". Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi 8 / 2 (Aralık 2022): 1363-1396.  
<https://doi.org/10.47424/10.47424/tasavvur.1180086>

**İntihal:** Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

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

CC BY-NC 4.0



## Öz

Bu makalede Osmanlı döneminden günümüze İstanbul Selâtin camileri görevlileri ve onların toplumsal işleyişteki rolleri ele alınmıştır. Bu meyanda öncelikle Osmanlı'dan günümüze din görevlilerinin ve özellikle Selâtin camilerinde vazife yapanların toplumsal ve siyasi mevzularda sahip oldukları etkili ve yetkili konum üzerinde durulmuştur. Selâtin camilerine mahsus imam ve müezzinlik dışındaki görevler anlatılmıştır. Makalenin bir başka hedefi Selâtin cami görevlilerinin günümüzdeki durumunu tarihi konumu ile mukayeseli bir şekilde incelemektir. Bu çalışma "Selâtin Camii" kavramı içerisine dâhil edilebilecek farklı şehirlerdeki bütün camileri değil, sadece İstanbul'daki Selâtin camilerini ve görevlilerini inceleme konusu yapacaktır. Bu hedeflere ulaşmak için öncelikle Selâtin camiler ve görevlileri hakkında ansiklopedi maddesi, arşiv belgeleri, müstakil kitap ve makale şeklinde bugüne kadar yapılmış çalışmalara ulaşılmış ve tarihten günümüze kadar gelen serüven inceleme altına alınmıştır. Günümüzde bu camilerin ve buralarda görev yapanların konumlarını doğru analiz edebilmek için hâlihazırda İstanbul Selâtin camilerinde vazifede bulunan imam ve müezzinler ile yapılan bir ankete ve değerlendirmesine yer verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Kıraat ve Kur'an Tilâveti, Selâtin Camii, İstanbul, Din Görevlisi, Osmanlı.

## Abstract

In this article, the effective and authoritative position of religious officials and especially those working in Sultan mosques in social and political issues from the Ottoman period to the present has been emphasized. The duties other than imam and muazzin, which are peculiar to Sultan mosques, are explained. Another aim of the article is to examine the current situation of Sultan mosque officials in a comparative way with its historical position. This study will only examine the officials of the Sultan mosques in Istanbul. In order to achieve these goals, first of all, studies that have been made so far in the form of encyclopedia articles, archive documents, stand-alone books and articles about Sultan mosques and their officials have been examined. In order to be able to analyze the positions of these mosques and those who work there to-

day, a survey and evaluation of the imams and muazzins who are currently working in Istanbul Sultan mosques are included.

**Keywords:** Science of Qiraat and Recitation of the Qur'an, Sultan Mosque, Istanbul, Religious Officer, Ottoman.

## Giriş

Vahyin başlangıcından itibaren *namaz*, Mekke'de Hz. Ebubekir gibi bazı sahabe'nin evlerinin mescit olarak kullanılması ve Medine'de Mescid-i Nebi'nin inşası ile *cami* Müslüman hayatının merkezinde yer almıştır. Toplumsal ilişkiler bu iki unsur çevresinde tesis edilmiştir. Yeryüzünde inşa edilen ilk yapının bir cami olduğu da açıkça beyan edilmiştir.<sup>1</sup> Dolayısıyla ilk dönemlerden itibaren camiler, hayatın bir bütün hâlinde şekillenmesini etkilediği gibi, temel unsur olarak ibadet hayatının yanında, mimari, edebî, kültürel ve mûsikî gibi birçok sanatsal ve yapısal unsurun şekillenmesinde de etkili olmuştur.<sup>2</sup> Bu etki, camilerin mimari gelişimlerinin yanında, camide ifa edilen ibadetler başta olmak üzere vaaz ve irşâd faaliyetlerinin yürütülmesinde görev alanların fonksiyonlarının zaman içerisinde değişim ve gelişiminde de kendini göstermiştir. Bu sürecin günümüz açısından en önemli zaman dilimi ise elbette Osmanlı dönemidir. Osmanlı Devleti, her noktada olduğu gibi mimari alandaki projelerini diğer eserlerinin yanında cami inşasında da ortaya koymuş, fethettikleri diyarlara abidvî eserler inşa etmiştir. Sultanların yanında, valide sultanlar, hanım sultanlar ve paşalar, mimari özellikleri yanında vakfiyelerde belirtilen hizmet alanları ve elamanları ile adeta birbirleri ile yarışmışlardır.

Bu çalışmada hedeflenen konulardan biri, tarihi süreç içerisinde Selâtin camilerinin ortaya çıkışı ve orada görev yapanların sahip olduğu konumdur. Bu amaçla makalede Osmanlı dönemi, Cumhuriyet sonrası dönem ile mukayeseli bir şekilde ele alınarak incelenmiştir. Öncelikle Selâtin cami kavramı

<sup>1</sup> "Gerçek şu ki, insanlar için yapılmış olan ilk ev, âlemlere bir hidayet ve bir bereket kaynağı olan Mekke'deki evdir." *Âl-i İmrân* 3/96.

<sup>2</sup> Tarihi süreç içerisinde farklı isim ve içeriklerle camilerin gelişimi için bk. Ahmet Önkâl-Nebi Bozkurt, "Cami", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/46-56. Ayrıca bk. Nebi Bozkurt, *Asr-ı Saadette Mescid ve Fonksiyonları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1984).

hakkında bilgi verilmiş ve bu kavramın ortaya çıktığı dönem mercək altına alınmıştır. Tarihi süreç, Cumhuriyet dönemi de işin içine katılarak günümüze kadar getirilmiştir. *Tanzîmât Fermanı* ile ortaya çıkan yaklaşım aslında Cumhuriyet'in kurulmasından sonraki gelişmeler ile paralellik arz etmektedir. Bu nedenle öncelikle genel olarak imamların özelde ise Selâtin cami görevlilerinin Osmanlı'da sahip oldukları resmi konumları ortaya konmuştur. Selâtin cami görevlilerinin meşrutaları/lojmanları ve aldıkları maaşlar gibi konular ele alınmıştır.

İncelemenin bir diğer ana teması günümüzde İstanbul Selâtin camilerinde görev yapmakta olan imam ve müezzinlerin yaptıkları vazifeye karşı resmi ve gayri resmi yaklaşımlara dair görüş ve değerlendirmeleridir. Bu değerlendirmeler hâlihazırda vazifede bulunan yirmi dokuz imam ve müezzinin on soruluk bir anketteki sorulara verdikleri cevaplar dikkate alınarak yapılmıştır. Makale, tarihi süreç ve günümüzdeki konumu belirgin hale getirilmiş Selâtin cami görevlilerinin değerlendirmelerini de esasa alan bir sonuç ve teklifler bölümü ile nihayete erecektir.

### 1. Selâtin Camii Kavramı ve Tarihi Muhtevası

“Selâtin” kelimesi, “karşı konulamayacak bir güce sahip olmak, mutlak otorite, iktidar” anlamına gelen “sultan” kelimesinin çoğuludur.<sup>3</sup> Kelimenin bazı hadis-i şeriflerde de kullanılması dolayısıyla bu kavramın asr-ı saadetten itibaren “yönetici, hükümdar, devlet başkanı” manasına isti'mâl edildiği söylenmiştir.<sup>4</sup> Tarihte kurulmuş irili-ufaklı birçok İslam devletinde olduğu gibi Osmanlı devlet adamları da medrese, mescit, zaviye, tekke, aşevi, kervansaray yapmak gibi hususlarda bir yarış içinde bulunmuşlardır. Bu meyanda inşa edilen camiler bânilerine göre bir tasnife tabi tutulmuştur. Bunlardan padişah ve ailesi tarafından yaptırılanlar “Selâtin camii”, vezir ve diğer devlet ricali tarafından yaptırılanlar ise sadece “cami” olarak isimlendirilmiştir.<sup>5</sup> Benzer

<sup>3</sup> Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1430/2009), 420.

<sup>4</sup> Osman Gazi Özgüdenli, “Sultan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/496.

<sup>5</sup> Önkal, “Cami”, 7/46. Meşihât arşivinde padişahların annelerinin ve çocuklarının yaptırdıkları camilerin de Selâtin camii kategorisine girdiğine dair kayıtlar bulunmaktadır. Tuğba Aydeniz, “Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Hademe-i Hayrat”, *Uluslararası Cami*

bir tasnifte camiler üç kategoride ele alınmıştır: 1- Selâtin camileri 2- Sadrazam, vezir, paşa ve diğer hayır sahiplerinin yaptırdıkları camiler 3- Mescitler. Pakalın'a göre, camilerin boyutları, büyüklükleri ve tezyînâtı bu kategorizasyona göre şekillenmiştir. Bunların en büyükleri Selâtin camileridir. Bu camiler, iç mekân olarak diğer bütün camilerden büyük oldukları gibi ana giriş kapıları sütunlarla çevrilmiş avlulara sahiptirler. Geniş bir ana kubbe ile beraber yarım ve çeyrek kubbelere sahiptirler ve birden fazla minareleri vardır. Ayrıca bu camilerde "Hünkâr Mahfili" vardır. Bu camiler etraflarındaki yapılar ile de bütün diğer camilerden büyük oranda ayrılmaktadırlar. Sadece bir camiden ibaret olmayıp, medrese, kütüphane, imâret, hastahâne, bimarhâne, tabhâne, türbe ve hazireye de sahiptirler.<sup>6</sup> Hâlihazırda Anadolu'nun birçok şehrinde bulunan "Fethiye" ve "Fatih" gibi isimlerle bilinen camiler, oradaki eski mabetlerin kılıç hakkı olarak camiye çevrilmesi uygulamasının bir yansımasıdır.<sup>7</sup> Selçuklular zamanında şehirlerin merkezlerinde yapılan ve toplumsal hayatın belirleyici noktalarını ve faaliyetlerini muhtevî olan bu camiler "Ulu Cami" olarak isimlendirilmiştir.<sup>8</sup> Bu camiler, Osmanlı'da özellikle İstanbul'un fethinden sonra inşa edilen büyük camilerin yani "Selâtin Camileri"nin muâdilleridir.

### 1.1. Selâtin Camilerine Mahsus Görevler

Bütün İslam beldelerinde olduğu gibi Osmanlı'da da cami ve eğitim-öğretim faaliyetleri yakın bir irtibata sahip olmuştur. Özellikle Selâtin camileri, sıbyan mektepleri ve cami bünyesinde kurulmuş olan dâru'l-hadis ve dâru'l-kurrâlar ile eğitim-öğretim faaliyetlerinin merkezlerinden olmuştur.<sup>9</sup>

---

*Sempozyumu (Sosyo-Kültürel Açıdan) Bildiriler Kitabı*, haz. Fikret Karaman (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2018), 1/713.

<sup>6</sup> Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971), 3/155-157.

<sup>7</sup> Osman Çetin, *Selçuklu Müesseseleri ve Anadolu'da İslâmiyetin Yayılışı* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1981), 170.

<sup>8</sup> Osman Turan, *Selçuklular ve İslamiyet* (İstanbul: Turan Matbaası, 1973), 119. "Ulu Cami" ve "Selâtin Cami"lerinin Müslüman Türk toplum yapısının oluşturucu unsurlarından olduğuna dair ayrıca bk. Yücel Özkaya, *XVIII. Yüzyılda Osmanlı Kurumları ve Osmanlı Toplum Yapısı* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985), 61.

<sup>9</sup> Necati Tetik, *Başlangıcından IX. Hicri Asra Kadar Kıraat İlminin Talimi* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1990), 156. Ayrıca bk. Mefail, Hızlı, *Mahkeme Sicillerine Göre Osmanlı Klasik*

Vakfiyelerine bakıldığında Selâtin camilerinde görev yapanların çeşitliliği ve zenginliği göze çarpmaktadır. Burada görevlendirilecek kişilerin pozisyonları ve görev tanımları, alacakları ücrete kadar belirlenmiştir. Vakfiyelerde yazılı tanımları esas alındığında bu camiler için kaydedilmiş yirmi civarında görevliden bahsetmek mümkündür: İmam, müezzin, vaiz, hatip, mevlithân, cüz-hân, Cuma vaizi, aşirhân,<sup>10</sup> müsebbih, devirhân, sermahfil, na'thân, sûrehân, kelime-i tevhidhân, şerifehân,<sup>11</sup> noktacı gibi vazifeler bunlardandır.<sup>12</sup> Özellikle Selâtin camilerin vakfiyelerinde Yâsîn, Fetih, Nebe', En'âm ve Mülk gibi belirlenmiş sûreleri okumak için cüzi ücretlerle vazifeliler tayin edilmiştir. Mesela cüzhânlar vakfiyede yazılı hatim geleneğini canlı tutmuşlardır. Fatih Camii vakfiyesine göre her sabah namazını müteakip 20 cüzhân birer cüz okuyup hatim yapacak ve padişaha dua edecektir. Ayasofya'da ise öğle namazından sonra 20 cüzhân aynı vazifeyi yapacaklardır. Süleymaniye Camii vakfiyesine göre sabah, öğle ve ikindi namazlarında 120 cüzhân cüz okumak üzere görevlendirilmiş ve bunların takibi için de iki "noktacı" görevlendirilmiştir.<sup>13</sup>

Osmanlı'da Ramazanlarda namazlardan önce birer cüz okumak suretiyle hatim yapmakla sorumlu olan hafızlar vardı. Bunlara "cüzhân" denirdi.<sup>14</sup>

---

*Dönemi: Bursa Medreselerinde Eğitim-Öğretim* (Bursa: Esra Fakülte Kitabevi, 1997), 12. Hatta müderris olarak medreselere atanacak olanlar Fatih, Süleymaniye, Beyazıt gibi camilerde halkın huzurunda imtihan edilirdi. Mehmet İpşirli, "Osmanlı Devletinde Kazaskerlik (XVII. Yüzyıla Kadar)", *Bellekten Türk Tarih Kurumu* 66/232 (Aralık 1997), 677.

<sup>10</sup> Osmanlı'da ve günümüz Türkiye'sinde genelde namazlardan sonra ve bazı toplantıların başlangıcında on âyet civarında okunan Kur'an tilavetine verilen bir isimdir. Diğer Müslüman ülkelerde bu kavram ve uygulamaya rastlanmamaktadır. Muhammed Eroğlu, "Aşr-ı şerif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/24.

<sup>11</sup> Birçok ismin sonuna gelerek yeni bir isim oluşturulan "hân" kelimesi Farsça kökenlidir. Bu kökten türeyen "hânende" kelimesi çokça kullanılmaktadır ki bu "okuyucu" anlamına gelmektedir. "Hân" kelimesi "okumak" mastarının karşılığıdır. Bu kullanım için bk. *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, ed. Ezel Erverdi vd. (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1981), 4/93.

<sup>12</sup> Ahmet Akgündüz vd., *Kiliseden Müzeye Ayasofya Camii* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2006), 136.

<sup>13</sup> Murat Akgündüz, "Osmanlı Döneminde Camilerde Kur'an Okunmasıyla İlgili Görevliler", *Diyanet İlmî Dergi* 56 (Haziran 2020), 444.

<sup>14</sup> Nebi Bozkurt, "Mukabele", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/100.

Özellikle Eyüp Sultan Camii'nde okutulan hatimlerin daha sevap olduğu kabul edilir ve burada hatim okutmak için esnaf birbiri ile yarıştı.<sup>15</sup>

## 1.2. Vaaz ve İrşad Vazifeleri

Osmanlı zamanında, Cuma namazından sonra halkı irşad için vaaz yapanların bu görevleri "Selâtin Şeyhliği" olarak isimlendirilmiştir. Bu vazife için "Kürsü Şeyhliği" ve "Cuma Vaizliği" kavramları da kullanılmıştır. "Kürsü Şeyhliği", Cuma namazında Arapça okunan hutbeyi anlamayanlara tercüme ve tefsir etmekle memur olanlar için kullanılmış bir kavramdır. 1139/1726-1727'den sonra "Cuma vaizleri" için "Selâtin Şeyhliği" kavramı kullanılmaya başlanmış ve bu isimlendirme vaizlerin statü ve saygınlığını artırıcı bir etkiye bulunmuştur.<sup>16</sup> Bunun ilk olarak kim tarafından ihdas edildiği bilinmemekle beraber Fâtihten Sultan Mehmed zamanında Eyüp Sultan Camii'nde başlatıldığı düşünülmektedir. *Kürsü Şeyhi* veya *Selâtin Şeyhi* olarak da tanınan Cuma vâizlerinin atama ve yükselmeleri hususi bir sistem içerisinde yapılmakta idi. Sultan Ahmed Camii'nin inşa edilmesiyle XVII. yüzyılda yedi Selâtin camiinden oluşan ve *Katar Şeyhliği* denilen bir terfi sistemi oluşmuştur. Bu silsilenin en alt kademesinde Eyüp Sultan Camii bulunmaktaydı. Cuma vaizi Eyüp Sultan Camii'nde başladığı görevine sırasıyla Yavuz Selim, Fâtihten, Beyazıt, Süleymaniye ve Sultan Ahmed camilerinde devam eder ve son olarak silsilenin en üst kademesindeki Ayasofya-i Kebîr Camii kürsü şeyhliğine tayin edilirdi. Bir görevlinin ölümü veya azli gibi durumlarda Eyüp Sultan Camii'ne bir vâiz getirilir ve diğer vaizler sırasıyla nakil ve terfi ettirilirdi.<sup>17</sup>

## 1.3. Kur'an Tilaveti, Ezan ve Müezzinliklerde İcra Edilen Makamlar

Klasik Türk müziğinin çok önemli beslenme kaynaklarından biri cami mûsikîsidir. Hem imamlar hem de özellikle müezzinler ezan ve cami içerisinde namaz esnasında, öncesi ve sonrasında okunmakta olan kamet cümlelerini

<sup>15</sup> Osman Nuri Ergin, *Mecelle-i Umûr-ı Belediye (İstanbul 1330-38)* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür Daire Başkanlığı, 1995), I, 555.

<sup>16</sup> Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 158.

<sup>17</sup> Bu sayının 1139/1726'da Üsküdar ve Galata'daki Yeni Valide Camileri, Eminönü Yeni Camii ve Şehzâde Camii'nin de katılmasıyla on bire ulaştığı görülmektedir. Daha sonra bu sayı on yediye ve sonunda otuz üçe kadar çıkmıştır. Köse, "Cuma Vaizliği", Ek-1/271.



belli makamlarda okumaktadırlar. Her ne kadar Hz. Peygamber ve sahabe döneminde notaların belirli bir şablon içerisinde kurgulanmasıyla oluşmuş makam dizgilerinden söz edilemese de hem Hz. Peygamberin hem de sahabenin Kur'an tilavetini güzelleştirmek için sesin kullanımına büyük değer verdiği bilinmektedir. Hz. Peygamber'den tilaveti güzelleştirmeye dair sarahat ifade eden hadislerin<sup>18</sup> yanında şarkı söyler gibi Kur'an okumayı reddeden nakiller de gelmiş olması<sup>19</sup> tarih boyunca İslam ülkelerinde Kur'an'ın tilaveti etrafında ses ve makam kullanımı konusu olumlu-olumsuz birçok değerlendirilmenin yapılmasına kapı aralamıştır.<sup>20</sup> Bununla beraber özellikle Osmanlı döneminde çok üst düzeye ulaşmış mûsikî bilgisi ve tecrübesinin özellikle ezan ve salâda etkili bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. Bunun bir neticesi olarak her vakte göre makamlar belirlenmiş ve o vaktin ruhuna uygun bir şekilde icra şekilleri öğretilmiştir. Özellikle Selâtin cami imam ve müezzinleri ses ve makam bilgisi iyi olanlar arasından seçildiklerinden dolayı her vaktin ezanında ve okudukları her aşr-ı şerifde bu makamları ve geçkilerini göstermeleri beklenir olmuştur. Beş vakit ezan için beş ayrı makam belirlenmiştir. Her ne kadar farklı görüşler olsa da genelde kabul edilmiş olan sıralamaya göre sabah ezanı "saba", öğle "uşşak" veya ona çok yakın olan "beyati", ikinci "hicaz", akşam "segâh" ve yatsı ezanı "rast" makamında okunmaktadır. Bunlardan ikinci ve yatsı ezanların makamlarının birbiri yerine kullanıldıkları da görülmektedir. Yine bu makamların en yaygın ve en etkili kullanım zamanları Ramazan ayıdır. Bu ayda özellikle teravîh namazlarında her dört rekâtta bir değişmek üzere farklı makamlarda salât-ı ümmiye okunması ve

<sup>18</sup> "Kur'an'ı seslerinle tezyin edin"; "Kur'an okurken teğanni yapmayan bizden değildir". Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eşas es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnâvût-Muhammed Kâmil Karabelli (Dimeşk: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), "Ebvâbü Fezâilü'l-Kur'ân" 1468-1471, 2/594-597.

<sup>19</sup> "Kur'an'ı Arap lahnlari ve sesleri ile okuyunuz. Fâsıkların ve ehl-i kitabın lahni gibi okumaktan sakınınz. Benden sonra Kur'an'ı şarkı söyler gibi bir ses ve makamla bağırarak okuyan birtakım kimseler gelecektir. Kur'an onların boğazlarından aşağıya geçmez. Onların ve onları beğenenlerin kalpleri buna meftun olmuştur." Alemüddin es-Şehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ' ve kemâlü'l-ikrâ'*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Mekke: Mektebetü't-Türâs, 1408/1987), 1/95. Burada hadisi tahrir eden muhakkik, hadisin sahih olmadığını söylemektedir.

<sup>20</sup> Buna dair bir çalışma için bk. İbrahim Tetik, "Lafız, Anlam ve Amel Boyutlarıyla Hz. Peygamber'in Kur'ân Tilaveti", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (Haziran 2021), 136-164.

imamın da müezzinlerin vermiş olduğu makam ile o dört rekâtı kıldırması şeklinde bir uygulama yaygınlaşmıştır. Burada kullanılmakta olan makam sıralamasında değişiklikler olsa da farklı olmayan tek husus, namazın da belirli bir makam disiplini çerçevesinde eda edilmesidir. En çok “ısfahan”, “rast”, “hüseyini”, “uşşak”, “saba”, “hicaz”, “hüzzam” makamları kullanılmaktadır. Teravih namazının son dört rekâtının acemaşiran makamında olması hususunda erbabı arasında nerede ise bir icma vardır.<sup>21</sup>

Müezzinlerin, müezzinlik esnasında söylenen bazı ifadeleri topluca bazılarını ise sıra ile söylemeleri şeklinde gerçekleştirilen uygulama “Cumhur Müezzinliği” olarak kavramlaştırılmıştır. Bu, belli bir düzen ile icra edilmektedir. Bu, günümüzde de Selâtin camilerinde uygulanmaktadır. Bu uygulama özellikle öğle, ikindi, yatsı, Cuma, teravih ve bayram namazlarında icra edilmekte idi. Çift ezan okuma, salât-ı ümmiyeler, tesbîhât öncesi Âyetü'l-kürsî tilaveti, tesbîhât ifadeleri, Ramazan ilahileri hep bu kavramın kapsamına dâhil olan şeylerdir.<sup>22</sup>

Mûsikî ile son derece büyük bir irtibata sahip olan bu müezzin ve imamlardan, eserleri bizzat icrâ edenlerden olmalarının yanında Türk müziğinde şöhret bulmuş büyük bestekârlar arasına girenler de vardır. Şu isimler örnek olarak kaydedilebilir: XVII. yüzyılda Sultan Ahmed Camii müezzinbaşısı Hocazâde Mehmed Enverî, XVIII. yüzyılda Zeyrek Camii müezzini Hüseyin Dede, XIX. yüzyılda sermüezzin Çilingirzâde Ahmet Ağa,<sup>23</sup> Hamâmizâde İsmail Dede Efendi,<sup>24</sup> Dellâlzâde İsmail Efendi,<sup>25</sup> yine saray müezzinlerinden Şakir

<sup>21</sup> Haluk Dursun, “20. Yüzyılda İstanbul’da Cami Musikisi ve Müezzinler”, <https://www.zdergisi.istanbul/makale/20-yuzyilda-istanbulda-cami-musikisi-ve-muezzinler-375>. Dursun, vakfiyesinden yola çıkarak Süleymaniye camiinde yirmi dört müezzinin bulunduğunu da nakletmektedir.

<sup>22</sup> Nuri Özcan, “Cumhur Müezzinliği”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/94-95.

<sup>23</sup> Dede Efendi’nin öğrencisi olup Şakir Ağa’dan sonra sarayda sermüezzin olmuştur. <https://eksizozluk.com/ahmed-aga--2528228>.

<sup>24</sup> Dede Efendi II. Mahmut zamanında sarayda müezzinbaşı olarak da vazife yapmıştır. Nuri Özcan, “İsmâil Dede Efendi, Hamâmizâde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/93.

Ağa, Suyolcuzâde Mehmed Efendi, Basmacı Abdi Efendi, Sermüezzîn Rifat Bey,<sup>26</sup> XX. yüzyılda Süleymaniye Camii Müezzînbaşısı Hafız Kemal, Sultan Selim Camii müezzini Süleyman Efendi (Ergüner), Kemal Batanay<sup>27</sup> ve yine Sultan Selim Camii müezzînlerinden Ali Rıza Sağman.<sup>28</sup>

## 2. İstanbul Selâtin Camileri, İmam ve Müezzînleri

“Selâtin Camii” kavramının kapsamını düşündüğümüzde her ne kadar Bursa, Edirne, Kahire, Şam gibi merkez olmuş İslam beldelelerinde inşa edilmiş olanları varsa da bu camilerin sayı olarak en çok yapı olarak en ihtişamlılarının İstanbul’da yapıldığı görülmektedir. İstanbul’daki Selâtin camileri şunlardır: Ayasofya, Eyüp Sultan, Sultan Ahmed, Fatih, Süleymaniye, Beyazıt, Nuruosmaniye, Yavuz Selim, Laleli, Yeni Cami, Şehzâde, Üsküdar Ayazma ve Beylerbeyi camileri, Üsküdar Selimiye, Nusretiye, Mecidiye, Teşvikiye, Ortaköy, Yıldız Hamidiye, Emirgân, Vâlide-i Atik, Vâlide-i Cedîd, Aksaray Beziâlem Vâlide Sultan ve Hamid-i Evvel camileri.<sup>29</sup>

Ayasofya-i Kebîr Camii Selâtin camileri içinde ilk sırada gelenidir. Fatih Sultan Mehmet, Ayasofya için çok geniş bir vakıf tahsisinde bulunmuştur. Bu sayede hem caminin etrafında bulunan yapılar mali olarak bir sıkıntıya düşmemişler hem de cami görevlileri bu vakıflardan azami ölçüde istifade etmişlerdir. Bu sayede camide vazife yapanların sayısı da hayli kabarık olmuştur. İstanbul’un imarında en büyük etkenlerden biri de muazzam külliyesi ve etrafında bulunan sayısız yapıları ile Fatih Camii olmuştur. Bu iki fetih camiini Beyazıt Camii ve külliyesi takip etmiştir.<sup>30</sup>

<sup>25</sup> Hamâmîzâde İsmail Dede Efendi’nin talebelerinden ve saray müezzînlerindedir. Nuri Özcan, “İsmâil Efendi, Dellâlîzâde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001) 23/95.

<sup>26</sup> Küçükaşçı, “Müezzîn”, 493.

<sup>27</sup> Galata Mevlevihânesi’nde altı yıl âyinhânlık ve imamlık yapmıştır. Muhittin Serin, “Batanay, Kemal”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/139.

<sup>28</sup> Nuri Özcan, “Sağman, Ali Rıza”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/489.

<sup>29</sup> Cevat Akkanat, “İstanbul’da Bayezid Camii ve Külliyesi”, *Diyanet Dergisi* 239 (Kasım 2010).

<sup>30</sup> Akgündüz vd., *Kiliseden Müzeye Ayasofya Camii*, 135-137. Beyazıt Camii ve külliyesinin İstanbul’un imarındaki rolü için bk. Semavi Eyice, “Camiler”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (Ankara: Tarih Vakfı Yayınları, 1994), 2/376-377.

## 2.1. Cumhuriyet'e Kadar İmam ve Müezzin Tayinleri

Osmanlı zamanında saray imamları ve müezzinleri gibi Selâtin camii imam ve müezzinleri de mûsikî bilgisi üst düzeyde olanlar arasından seçilirdi. İlmi yanında sadece ses güzelliği ve gürlüğü değil aynı zamanda müzik bilgisi de aranan kriterler arasında idi.<sup>31</sup>

Osmanlı'da mahalle imamları sadece ibadet esnasında vazife yapan kimseler olmayıp ahalinin ferdi, sosyal ve hatta hukuki işlerinin tanziminde de ciddi rol almışlardır. *Tanzîmat* dönemine kadar imamlar, buldukları bölgede Osmanlı Devleti'nin temsilcisi konumunda bulunup kadılarına mahkemelerde yardım etmekte idiler. Her imam, bulunduğu mahallenin hem asayiş hem de ahlaki eğitiminden sorumlu idi. Yine devletin ahaliye yönelik yeni emirlerinin duyurulması,<sup>32</sup> vefat, doğum kayıtları, nikâh ve talak akdi gibi hususlar yine o mahallenin imamı tarafından deruhte edilirdi. Hatta resmî belgelere imza atma ve mühür basma yetkileri bile vardı.<sup>33</sup> İmam ile mahallenin ahlaki hayatı arasında öyle bir irtibat kurulmuş idi ki bir mahallede erkek ve kadınların kıyafetlerinin nasıl olacağı ve moda ile israfa karşı önlem alma sorumluluğu bile onlara tevdi edilmişti.<sup>34</sup> İmamların tayinleri, o caminin vakıf heyetinde olan kişilerin, nâzırın veya mahalle kadısının teklifi ve padişah beratı ile gerçekleşmekte idi. Bazen caminin bulunduğu mahalle ahalisinin gayri resmî olarak bir imamı seçtikleri de olurdu.<sup>35</sup> Mahalle imamının bu resmî, hukûkî, edebî yönleri olan ve devlet tarafından belirlenip milletçe de kabul

<sup>31</sup> Yılmaz Öztuna, *Türk Musikisi Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1974), 2/55.

<sup>32</sup> Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey, *Eski Zamanlarda İstanbul Hayatı*, haz. Ali Şükrü Çoruk (İstanbul: Türk Tarih kurumu, 2001), 197. II. Mahmut zamanında imamların bir nevi saltanat hafiyesi gibi iş görmelerine dair bk. *Vak'a-nüvis Esad Efendi Tarihi*, haz. Ziya Yılmaz (İstanbul: OSAV Yayınları, 2000), 614, 622, 623, 775.

<sup>33</sup> Kemal Beydilli, *Osmanlı'da İmamlar ve Bir İmamın Günlüğü* (İstanbul: Yitik Hazine Yayınları, 2013), 59-60. Ayrıca bk. Recai Doğan, "İkinci Meşrutiyet Döneminde Eğitim Hareketlerinde Din Eğitimi ve Öğretimi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (1998), 370. Mahallelerde oturmak için gereken kefillerle ilgili işlerin de imamların uhdesinde olduğuna dair bk. Ahmet Refik Altınay, *Eski İstanbul*, haz. Sami Önal (İstanbul: İletişim Yayınları, 1998), 47.

<sup>34</sup> Ziya Kazıcı, "Osmanlılarda Mahalle İmamlarının Bazı Görevleri", *İslam Medeniyeti* 5/3 (1982), 32.

<sup>35</sup> Padişah beratı almayan imamlara "Namazcı" dendiğine dair bk. Kazıcı, "Osmanlılarda Mahalle İmamlarının Bazı Görevleri", 30-31.

edilmiş olan konuları 1829'da vaz edilen "muhtarlık" kadrosu neticesinde zamanla birçok hususiyetini kaybetmiştir. O zamana kadar imamların uhdesinde olan birçok iş bundan böyle muhtarların görev alanları içinde sayılmış ve imamların, camide ibadetlerin ifa edilmesinden ibaret vazife sınırlarına kadar gerilemiştir. Muhtarlık müessesesi ihdas edilmeden önce imamlar mahalenin mülkî ve beledî âmiri durumunda idiler.<sup>36</sup>

Kimi kaynaklarda kasaba köy gibi küçük yerleşim bölgelerinde müezzinlik görevinin babadan oğula geçerek aile fertleri arasında devam ettirilen bir hususiyet arz ettiği de bildirilmektedir. Buralarda görev almak için üstün vasıflarla mücehhez olmak gibi bir mecburiyet yoktu. Bununla beraber özellikle saray müezzinlikleri ve Selâtin camii müezzinlikleri için çeşitli vasıfları ölçen imtihanlarla görevli seçimi yapılmakta idi. Bundan dolayı her Selâtin camii vakfiyesinde o camide görev yapacak müezzinlerin özellikleri de belirtilmiştir. Aynı zamanda ezan ve kamet dışında ne tür görevlerle yükümlü oldukları sıralanmıştır. Diğerlerinden çok farklı olarak Selâtin camii müezzinlerinde genel İslâmî bilgilerle beraber ses üstünlüğü ve özellikle derin bir mûsikî bilgisi arandığı görülmektedir. Bu özellikte olan müezzinleri seçmek için de ciddi imtihanlar yapılmakta idi. Kaynaklardan mesela Yeni Cami için sınavla otuz altı müezzinin tayin edildiğini öğrenmekteyiz. Bu müezzinler, her gün camide hep beraber bulunmak mecburiyetinde değillerdi. Bunlardan kimisi bu bilgilerini paylaşmak ve eğitim için Anadolu'da farklı şehirlerde görevlendiriliyorlardı.<sup>37</sup>

Zor şartlar altında bile imam ve müezzin yetiştirme meselesi büyük bir ciddiyetle ele alınmıştır. 1913'te bu maksatla *Medresetü'l-eimme ve'l-hutabâ* ismi ile bir merkez kurulmuş fakat Birinci Dünya Savaşı nedeniyle bu girişim başarılı olamamıştır. Bu konuları medreselerin yeni bir düzene kavuşması çabalarının mütemmim bir cüzü olarak gören Ziya Gökalp, *Medresetü'l-müezzinîn ve'l-kurrâ* ismiyle bir okul açılarak imam ve müezzinlik mütehasıslarının yetiştirilmesini teklif etmiştir.<sup>38</sup> Müezzinlere bu derece önem verilmesinin bir

<sup>36</sup> İlber Ortaylı, *Tanzimattan Sonra Mahalli İdareler (1840-1878)* (Ankara: Türkiye ve Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü Yayınları 1974), 109, 114.

<sup>37</sup> Mustafa Sabri Küçükbaşçı, "Müezzin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/492-493.

<sup>38</sup> Osman Nuri Ergin, *Türk Maarif Tarihi* (İstanbul: Eser Matbaası, 1977), 1/163, V/1349.

başka önemli göstergesi olarak onların 1826 ve 1848 tarihli kurulan yeni orduya asker alımı ile ilgili düzenlemelerde de özel bir muafiyete tabi tutulduklarını söylemek yerinde olacaktır. 1848'deki askerî kanunnâme ile yerlerine hiç kimseyi bırakmamak, daima vazifelerinin başında olmak şartı ile askere katılıp katılmama kendi tercihlerine bırakılmıştır.<sup>39</sup> II. Mahmut devrine kadar vakıf mütevellisinin ve kadıların teklifi ve Şeyhülislâm'ın işaretleri ile yapılan tayinler, yeni dönemden itibaren bütün vakıflar birleştirildiği için Evkâf-ı Hümâyûn Nezareti tarafından yapılmaya başlanmıştır.<sup>40</sup>

Osmanlı döneminde Kur'an eğitimi, tecvid ilminin gerekliliklerinden ilm-i kıraatın tedrisine kadar dâru'l-kurrâ olarak bilinen medreselerde yapılırdı. Her ne kadar Selâtin camii görevlisi atamalarında bir şart olması konusu kesin olmasa da bu camilerde görevlendirilen din görevlileri bu medreselerde yetiştirilir ve kıraat ilmi derslerini de almaları sağlanırdı.<sup>41</sup>

## 2.2. Cumhuriyet'in Kuruluşundan Bugüne İmam ve Müezzin Tayinleri

3 Mart 1924'te Diyanet İşleri Başkanlığı kurulmuş ve dini işlerle alakalı bütün meseleler bu resmî kuruma bağlanmıştır. Dolayısıyla başta imam-hatipler olmak üzere müezzinlerin atamaları ve özlük hakları da tamamı ile bu kurum tarafından tanzim edilmeye başlanmıştır. Dini işleri yürütmekle sorumlu olan bu kişiler bundan böyle *hayrât-ı şerîfe hademesi* olarak anılır olmuştur. 1931'de camilerin idaresi Evkâf Müdürlüğü'ne bağlanmış, 1950'de *hayrat hademesi* ismi ile tekrar Diyanet'e bağlanmış, 1965'de bu ibare "cami görevlisi" olarak değiştirilmiş ve imam müezzin hepsi devlet memuru kapsamına alınmıştır. Kayıtlara göre 1950'den önce Eyüp Sultan'da on, Fatih, Sul-

<sup>39</sup> Beydilli, *Osmanlı'da İmamlar ve Bir İmanın Günlüğü*, 59-60. Aynı konunun işlendiği bir başka kaynak için bk. Halil İnalçık, "Osmanlılarda Raiyyet Rûsûmu", *Osmanlı İmparatorluğu, Toplum ve Ekonomi Üzerine Arşiv Çalışmaları, İncelemeler* içinde (İstanbul: Eren Yayınevi, 1993), 50-51, 52.

<sup>40</sup> Mehmet İpşirli, "II. Mahmud Devrinde Vakıfların İdaresi", *Sultan II. Mahmud ve Reformları Semineri, Bildiriler* (İstanbul, 1990), 49-57.

<sup>41</sup> İsmail Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Nüzulü ve Kıraatı* (İstanbul: Ahmed Sait Matbaası, 1974), 244. Din görevlisi yetiştiren dâru'l-kurrâların başında şeyhu'l-kurrânın bulunması ve buralarda ilm-i kıraatin inceliklerinin öğretilmesine dair ayrıca bk. Cahid Baltacı, *XV-XVI. Asırlar Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: İrfan Matbaası, 1976), 24.

tan Ahmed, Beyazıt, Yeni Cami, Vâlide Atik Camilerinde dokuz, Nuruosmaniye'de ise altı müezzin görev yapmakta idi.<sup>42</sup> 1934'de müzeye çevrildiğinde Ayasofya Camii'nde iki imam dört müezzin bulunmakta idi.<sup>43</sup>

Osmanlı'nın son dönemleri, cami ve görevlilerine ait işlerin *Şer'îye ve Evkâf Vekaleti'*ne devredildiği dönem (1931-1950) ve sonrasında imam ve müezzin atamalarında belli kriterler muhafaza edilmiştir denebilir.<sup>44</sup> Her ne kadar dönemler arasında farklar göze çarpsa da Selâtin camilerinde görev yapan özellikle imam ve müezzin sayılarının nerede ise her dönemde yakın sayıda olduğu görülmektedir.<sup>45</sup>

Günümüzde Selâtin camileri, Diyanet İşleri Başkanlığı atama ve yer değiştirme yönetmeliğine göre, Ulu camii ve Merkez camileri olarak bilinen camilerle beraber A grubu camiler sınıfına dâhildir. Bu camilerde asgari dört görevliye ihtiyaç duyulduğu belirtilmektedir.<sup>46</sup> Bu yönetmelikte 2019 yılında yapılan bir değişiklik ile A grubu camilere atanabilmek için diğer grup camilerde en az sekiz yıl görev yapmış olmak ve aşere, takrib ve tayyibe kursunu veya hafız olup tashih-i huruf veya ihtisas kursunu bitirmiş olmak şartı istenmeye başlanmıştır.<sup>47</sup>

<sup>42</sup> Küçükkaşçı, "Müezzin", 493-494.

<sup>43</sup> Müzeye döndürüldüğünde bu imam ve müezzinler farklı camilerde görevlendirilmişlerdir. Hamdi Döndüren, *Günümüzde Vakıf Meseleleri* (İstanbul: Erkam Yayınları, 1998), 144. Farklı zamanlarda Ayasofya Camii görevlilerinin sayısı hakkında bk. Hüseyin Yılmaz, *Ayasofya* (İstanbul: Timaş Yayınları, 1991), 80.

<sup>44</sup> Bu görevlilerin maaş ve statü farklılıklarına dair bk. Mehmet Bulut, "Camiler Ve Cami Hizmetlilerinin Evkaf Umum Müdürlüğünce İdaresi (1931-1950)", *Diyanet İlmî Dergi* 55 (2019), 455-456.

<sup>45</sup> Bulut, "Camiler Ve Cami Hizmetlilerinin Evkaf Umum Müdürlüğünce İdaresi (1931-1950)", 455-464.

<sup>46</sup> Bu madde, Diyanet İşleri Başkanlığı Atama ve Yer Değiştirme Yönetmeliği'nin "Grup ve Sınıf Hizmetine Tabi Olmayan Personelin Yer Değiştirme Esasları" başlığını taşıyan beşinci bölümünün "Camilerin gruplandırılması" ismi altındaki 30. maddesinin "a" bendinde belirtilmektedir.

<sup>47</sup> Bu husus, Diyanet İşleri Başkanlığı Atama ve Yer Değiştirme Yönetmeliği'nin atama usul ve esaslarını belirleyen üçüncü bölümünün 12. Maddesinin üçüncü bendinde belirtilmiştir.

### 3. Güncel Durum Analizi

Bu başlık altında, halen İstanbul'daki Selâtin camilerinde görev yapmakta olan imam ve müezzinlerle yapmış olduğumuz bir anket değerlendirmesine yer verilecektir. Şu anda İstanbul Selâtin camilerinde görev yapmakta olan yirmi dokuz imam ve müezzine sorulan on sorudan oluşan bir araştırmadan ibaret olan bu ankette katılımcılardan bu sorulara "evet", "hayır" veya "kısmen" şeklinde cevap vermeleri istenmiştir. Sorular ve cevaplar şu şekilde bir durum ortaya çıkarmıştır:

a- "Selâtin camii görevlilerinin atamasında günümüzde kullanılan kriterleri yeterli buluyor musunuz?" Bu soruya verilen cevaplardan [1 *evet*, 12 *hayır*, 16 *kısmen*] şu andaki din görevlilerinin çoğunluğunun gerekli şartları yeterli görmedikleri, bir kısmının ise kısmi olarak yeterli gördüğü anlaşılmaktadır.

b- "Selâtin camilerinde görev yapan imam-hatip ve müezzinlerin devlet kademelerindeki konumlarını yeterli buluyor musunuz?" Cevaplardan [1 *evet*, 23 *hayır*, 6 *kısmen*] görevlilerin büyük çoğunluğunun, resmi statü anlamında yeterli bir karşılığa sahip olmadıklarını düşündükleri anlaşılmaktadır.

c- "Selâtin camilerinin diğer camilerden farkının toplum tarafından yeterince bilindiğini düşünüyor musunuz?" Cevaplardan [4 *evet*, 17 *hayır*, 8 *kısmen*] toplumun Selâtin cami algısının tam oluşmadığından, bununla beraber kötümser sayılmayacak bir tablonun varlığından söz edilebilir.

d- "Selâtin camiinde görev yapanların lojman imkânlarının yeterli olduğunu düşünüyor musunuz?" Çoğunluk olumsuz bir kanaate sahiptir. Cevaplara göre [2 *evet*, 23 *hayır*, 4 *kısmen*] İstanbul Selâtin cami görevlileri lojman konusunda sıkıntı yaşamaktadırlar.

e- "Selâtin camilerinde görev yapanların ilmi yetkinliğini artıracak özel eğitimin yapılması gerektiğini düşünüyor musunuz?" Verilen cevaplar [22 *evet*, 1 *hayır*, 6 *kısmen*] şu anda görev yapmakta olanların, bu görevi daha ehliyetli ve yetkin bir şekilde yerine getirebilmek için özel bir eğitime ihtiyaç olduğu kanaatinde oldukları anlaşılmaktadır.

f- "Selâtin camii görevlilerinin Arapça, İngilizce veya diğer dillerden en az bir tanesini iyi bir şekilde konuşabilmesini gerekli görüyor musunuz?" Bu soruya verilen cevaplardan [24 *evet*, 0 *hayır*, 5 *kısmen*] günümüz görevlilerinin



nerede ise tamamının Arapça ve İngilizce başta olmak üzere yabancı dil bilgisini elzem olarak gördükleri anlaşılmaktadır.

g- "Selâtin camilerinde görev yapanların oralara gelen yabancı turistlerin cami, görevli veya İslam hakkındaki muhtemel sorularını cevaplamaya yetecek derecede dil (Arapça, İngilizce ve diğer diller) kabiliyetlerine sahip olduklarını düşünüyor musunuz?" Bir önceki sorunun mütemmim cüzü olarak anlaşılabilir bu soruya verilen cevaplardan [2 *evet*, 23 *hayır*, 4 *kısmen*] günümüz İstanbul Selâtin cami görevlilerinin çoğunluğunun yeterli yabancı dil düzeyine sahip olunmadığı kanaatinde oldukları anlaşılmaktadır.

h- "İki günde bir vazife yapmak şeklinde icra edilen nöbet uygulamasının gerekli olduğu kanaatinde misiniz?" Diğer camilerde bulunmayıp Selâtin camileri ve dengi sayılanlara mahsus olan bir gün nöbet tutup bir gün istirahat etmek şeklindeki uygulamanın verilen cevaplar muvacehesinde [23 *evet*, 4 *hayır*, 2 *kısmen*] gerekli ve faydalı olarak değerlendirildiği görülmektedir.

i- Selâtin camilerindeki vakıflar, belediyeler veya farklı kurumlardan olup da orada görevlendirilen diğer çalışanların gerekli olduğu kanaatinde misiniz? Şu anda Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı vazife yapan imam ve müezzinlerin (çok az sayıda Selâtin camilerinde görevlendirilmiş rehberler de vardır) yanında, verilen cevaplara göre [19 *evet*, 2 *hayır*, 8 *kısmen*], vakıflar genel müdürlüğünün, belediyelerin ve farklı kurumların (dernekler vs) çalışanların bulunması çoğunlukla olumlu karşılanmaktadır.

j- "Günde ortalama kaç kişi ile cami, görev ve İslam'a dair görüşüldüğü" sorusuna verilen cevaptan anlaşıldığına göre bu camilerde görev yapanlar toplam 100-150 kişi aralığında kişi ve grupla bir araya gelmektedirler.

### 3.1. Selâtin Camii Görevlilerinin Konumu

Bu bölümde, yukarıdaki cevaplar ışığında, İstanbul Selâtin camilerinde vazifede bulunan din görevlilerinin Osmanlı zamanında ve günümüzde sahip oldukları bazı durumlar mukayeseli bir şekilde incelenecektir. Osmanlı döneminde imam-hatiplik, müezzinlik ve diğer cami görevlerini yerine getiren kimselere verilen isim *hademe-i hayrattır*. Bu vazife, Osmanlı eğitim sisteminin

temelini oluşturan ilmiye sınıfı içerisinde kendine yer bulmuştur.<sup>48</sup> Osmanlı döneminde camilerde ve diğer yerlerde dini hizmetler Meşihât Makamı tarafından deruhte edilmiştir. Uzun süreçte birçok düzenlemeler yapılmış olmakla beraber, din hizmeti ile görevlendirilenlerin tayin, görev tanımı ve yükselme gibi düzenlemeleri için 1870, 1873 ve 1913’de birtakım kararname ilan edilmiştir. Bunlara *Tevcih-i Cihât Nizamnameleri* ismi verilmiştir.<sup>49</sup> İmamlar padişah beratı ile tayin edildiklerinden Osmanlı toplum nizamı içinde “berâyâ”dan yani askerî sınıftan sayılıyorlardı.<sup>50</sup> Selâtin camilerinde hele de Ayasofya ve Sultan Ahmed Camii gibi merkezde bulunan camilerde görev yapanlar, her ne vazifede olurlarsa olsunlar ihtiyaçlarını devlete rahatlıkla ulaştırabilecek bir statüde idiler.<sup>51</sup>

Günümüzde Selâtin cami görevlileri bir devlet memuru olarak sınırları belirlenmiş bir çerçevede hizmet etmektedirler. Dolayısıyla diğer imam ve müezzinlerden ve diğer memurlardan herhangi bir farklılıkları söz konusu değildir. Görev tanımları, verilen haklar ve tabi tutuldukları muameleler açısından memuriyet kanununda yerleri belirlenmiş durumdadır. Günümüzde faal olarak görev yapmakta olan Selâtin cami imam ve müezzinlerinin değerlendirmelerine göre bu noktada Diyanet İşleri Başkanlığı zemininde ayrı bir konum belirlenmesi görevin ağırlığını ortaya koyması açısından uygun olacaktır. İl müftülüğünde (İstanbul) sadece Selâtin cami görevlilerine mahsus bir birimin kurulması faal görevliler tarafından teklif edilenler arasındadır. Bu

<sup>48</sup> İlmiye sınıfının konumu için bk. Mehmet İpşirli, “İlmiye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/141-145. Hademe-i hayratın ilmiye sınıfının en alt kademesinde bulunduğu dair bk. Aydeniz, “Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Hademe-i Hayrat”, 1/710. Cevdet Paşa’nın değerlendirmeleri için bk. Ahmet Cevdet Paşa, *Ma’rûzât*, haz. Yusuf Halaçoğlu (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980), 176.

<sup>49</sup> Umut Kaya, “Osmanlı’da Din Hizmeti Görevlilerinin Atanma ve Çalışma Şartlarını Düzenleyen Tevcih-i Cihat Nizamnameleri Hakkında Bir Değerlendirme”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/1 (Haziran 2017), 242-243. Bu çalışmada belirtildiği üzere bu nizamnamelere göre cihetlerin (vazifelerin) her biri için hususi sınavların hazırlanması kararı alınmıştır. Bu imtihanlarda imamlara aşr-ı şerif okutulması, fıkıh ve kelama dair sorularla seviye tesbiti amaçlanmıştır.

<sup>50</sup> Yine bu camilerde görevli hatip ve müezzinlerin de aynı konumda olduklarına dair bk. Beydilli, *Osmanlı’da İmamlar ve Bir İmanın Günlüğü*, 9.

<sup>51</sup> Erdoğan Polat, “Osmanlı Devleti’nde Ayasofya Camii Kayyımları (Ayasofya’nın Bakım ve Temizlik Görevlileri)”, *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 37/37 (Nisan 2022), 92.

birimin İlahiyat fakülteleri ile irtibat içerisinde bulunması görüşü de zikredilenler arasındadır. Ayrıca faal görevlilerin çoğunluğuna göre bu birim, aylık mütad toplantılar düzenlemeli ve hem hâlihazırdaki sorunların konuşulup çözüme kavuşturulması hem de yapılabilecek ortak ve mevzi çalışmalar hakkında bir fikir alışverişini sağlamalıdır.

### 3.2. Meşruta

“Sözlükte “şart koşulmuş” anlamına gelen *meşrûta* kelimesi cami, kütüphane, sıbyan mektebi, tekke vb. vakıf eserlerde çalışan imam, müezzin, hatip, kayyum, hâfız-ı kütüb, muallim, şeyh, türbedar, müteveli, muvakkit ve müderris gibi görevlilerin barınması için vâkıf tarafından tahsis edilen odalar veya evler için kullanılmıştır.”<sup>52</sup> Türkiye’de cami görevlileri ve ailelerinin yaşadıkları evlerin durumları farklılık arz etmektedir. İstanbul Selâtin camilerinde görev yapan bazı imam ve müezzinler, mülkiyeti Vakıflar Genel Müdürlüğü’ne veya Türkiye Diyanet Vakfı’na ait meşrutaları kısmi bir kira ödemek suretiyle kullanmaktadırlar. Bazı görevlilerin kullandıkları lojmanlar ise cami vakıf ve dernekleri tarafından cami görevlilerinin kullanımına tahsis edilenlerden oluşmaktadır. Bazı görevliler de kiralık dairelerde oturmakta ve kiralarına dernekler tarafından katkılarda bulunulurken, diğer bir kısmı ya kendi evlerinde yaşamakta veya yaşadıkları evlerin kirasını kendileri karşılamaktadırlar. İstanbul’da Türkiye’nin diğer şehirleri ile kıyaslanamayacak ev ve kira şartları dolayısıyla bu durumun belli kurallara bağlanmak suretiyle imam ve müezzinlerin görev yerlerine yakın yerlerde barınmalarının sağlanması elzem bir durum olarak ortada durmaktadır. Selâtin cami görevlilerinin ailelerinin barınma sorununun kesin olarak çözümünün bu önemli camilerde görev yapanların hizmetlerindeki kaliteyi artıracak bir etki meydana getireceğinde kuşku yoktur. Bunun için kimi çalışmalar yapılıyor olsa da yeterli olduğunu söylemek zordur. İstanbul Selâtin cami görevlilerinin verdikleri cevaplar da bu kanaati pekiştirmektedir.

<sup>52</sup> Zeynep Ahunbay, “Meşruta”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/387.

### 3.3. Maaş

İslam tarihinde hak sahiplerine devlet tarafından aynî (erzâk) veya nakdî (atâ, atıyye) olarak dağıtılan şeyler *rızık* olarak ifade edilmiştir. Bu kavramın Hz. Peygamber döneminden itibaren kullanımda olduğu görülmektedir. Hz. Peygamber, vali, kadı, âmil gibi devlet görevlilerine maaş anlamında rızık tahsis edilmesini uygun ve gerekli görmüştür.<sup>53</sup> Hz. Peygamber'in bu ve benzeri uygulamaları dolayısıyla İslam Devletleri'nde Beytülmâl gelirlerinin bir kısmı devlet erkânının maaşlarına ayrılmıştır. Devlette âmir veya memur olarak vazife görmekte olanlara (din hizmetleri görenler de dâhil) düzenli olarak maaş ödenmesine Hz. Ömer döneminde başlanmıştır.<sup>54</sup> Camilerde cemaate namaz kıldırmak üzere imam olarak tayin edilenlere maaş bağlanması uygulamaları Abbasiler dönemi ile başlamıştır.<sup>55</sup> O zamanlardan itibaren kurulmuş olan İslam devletlerinin bu iş için özel bir maaş tahsisinde bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu maaşların karşılanması için vakfiyeler tahsis edildiği de bilinmektedir. Kaynaklarda Endülüs Emevî Devleti zamanında camilerde görev yapan imamların maaşlarının vakıflara dair işlerden ve onların gelirlerinden sorumlu merkezi Kurtuba Ulucamii'nde bulunan *beytülmâl* diye isimlendirilmiş bir müessese tarafından tanzim edildiği belirtilmektedir. Zengîler ve Eyyübîler dönemi âlimlerinden İbn Asâkir (ö. 571/1176), kendi zamanında Şam'da bulunan bütün camilerin imam maaşları ve diğer ihtiyaçların karşılanması için tahsis edilmiş vakıflara sahip olduğunu bildirmekte ve bu mescitleri tek tek zikrederek oralardaki vakıflara dair ayrıntılı bilgi vermektedir.<sup>56</sup> Bir başka örnekte Memlûkler dönemi âlimlerinden Ebü'l-Abbas Takiyyüddîn el-Makrizî (ö. 845/1442), hicrî beşinci asrın başlarında Kahire'de 830 cami bu-

<sup>53</sup> Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Rızık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/74.

<sup>54</sup> Hilafetin ilk senelerinde Hz. Ömer, Kur'an'ı kâmilin hıfz edenlere maaş tahsis etmiştir. Ömer b. Abdülazîz de valilerinden ilim tahsiliyle uğraşanlara maaş bağlanmasını istemiştir. Küçükaşçı, "Rızık", 74.

<sup>55</sup> Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi* (Ankara: Gün Yayıncılık, 1998), 119. Aynı yerde, hatipler için de ayrı bir kadronun tahsis edildiği ve onların da devlet tarafından maaşa bağlandıkları bilgisi verilmektedir. Konu ile ilgili ayrıca bk. Ramazan Buyrukçu, *Din Görevlisinin Mesleğini Temsil Gücü* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 28.

<sup>56</sup> Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, thk. Muhibbü'd-dîn Ömer b. Ğarâme el-Umrevî (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1415/1995), 2/288-321.

lunduğu ve bu mekânların, çalışanlarının ve belirli gecelerde yapılan ihtifallerde kadı, kurrâ, hatipler, neşidehânlar gibi görev yapanlara verilecek hediye gibi ihtiyaçların karşılanması için aylık 9220 dirhem ödendiğini nakletmektedir.<sup>57</sup> Selçuklular'da sivil hizmetlilerin maaşları Dîvân-ı istifâ, askeriye-nin maaşları ise Dîvân-ı Arz tarafından verilmekte idi.<sup>58</sup>

Osmanlı döneminde memur ve askerlere verilen maaş karşılığında kullanılan kelime "mevâcib [vazife]" olarak isimlendirilmiştir. Bu, daha önce Memlûkler tarafından kullanılmış olan bir kelimedir.<sup>59</sup> Selâtin cami görevlilerinin tamamı gibi imamlar<sup>60</sup> da o camilere tahsis edilmiş olan vakfiyelerden maaşlarını alırlardı.<sup>61</sup> Müezzinler camileri yaptırnanlar tarafından konulan vakfiyelerden aylıklarını alıyorlardı. Atamaları ilk zamanlarda söz konusu vakıf yöneticilerinin teklifi üzerine şeyhülislâmın kabul ettiğini gösterir beratla yapılıyordu. Maaşların doğrudan devlet tarafından ödenmeye başladığı II. Mahmud döneminden sonra bu sistem değişmiş ve atama teklifleri *Evkâf-ı Hümayun Nezâreti*'nin uhdesine verilmiştir.<sup>62</sup> Dönemsel olarak inişli çıkışlı bir seyir takip eden din görevlilerin maaşları 30 Kasım 1925'te tekke ve zaviyelerin kapatılması sonucu ciddi oranda azaltılmıştır. Aynı zamanda din görevlisi

<sup>57</sup> Kahire ve oradaki her türlü mekânlar hakkında çok tafsilatlı bilgilerin verildiği bu eserde Makrîzî, tek tek camileri saymakta ve oralarda ne gibi ihtiyaçların olduğunu kalem kalem sıralamaktadır. Tekiyyüddîn Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hitati ve'l-âsâr*, thk. Muhammed Zînhüm-Mediha eş-Şerkâvî (Kahire: Mektebe Medbûlâ, 1417/1997), 2/292-295.

<sup>58</sup> Küçükaşçı, "Rızık", 75.

<sup>59</sup> Bu kelime sözlükte "yapılması, verilmesi gerekli olan" manasına *mâ vecbe*'den türetilmiştir. Osmanlı'da devlet görevlilerinin mevâcibleri günlük olarak hesaplanır ve üç ayda bir verilirdi. Erhan Afyoncu, "Mevâcib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/418.

<sup>60</sup> Bu imamlara *fakih, halife ve molla* isimlerinin de verildiğine dair bk. Özer Ergenç, *Osmanlı Klasik Dönemi Kent Tarihçiliğine Katkı: XVI. yüzyılda Ankara ve Konya* (Ankara: Ankara Enstitüsü Vakfı Yayınları, 1995), 134.

<sup>61</sup> Osmanlı'da vakıflar ve dini kurumların toplumsal yapıdaki etkisinin ele alındığı ve Hanefî mezhebinin takip edildiği bölgelerde maaşlı çalışan din görevlilerinin bir listesinin verildiği bir makalede Selâtin cami görevlilerinin maaşlarının nasıl verildiğine dair bk. Baber Johansen, "The Servants of the Mosques", *The Maghreb Review* 7/1-2 (Ocak-Nisan 1982), 23-31.

<sup>62</sup> Küçükaşçı, "Müezzin", 492.

kadrolarında da büyük bir tenkise gidilmiştir.<sup>63</sup> Selâtin camii görevlilerinin maaşlarının dönemler itibariyle değişiklik arz ettiği görülmektedir. Bazı dönemlerde burada görev yapanların sayısı abartılı bulunmuş ve azaltma yoluna gidilmiştir. Kadro sayısının fazlalığının hem maaşların düşük olmasına hem de görevde tembelliklerin yaygınlaşmasına yol açtığı da söylenmiştir.<sup>64</sup> Hatta bu kayıtlara göre görevliler, bu maaşlarına ilave işler peşine koştuktan bazen asli vazifelerini ihmal ediyorlardı. Bundan dolayı maaşlarda zaman zaman iyileştirmeler yapıldığı kaydedilmiştir. Mesela 1856'da İstanbul Selâtin camilerinde görev yapanların (imam, müezzin, hademe, hatip vs.) maaşlarının toplamı aylık 57600 kuruş iken, bunun azlığı sebebiyle 1857'de bu meblağ 80692 kuruşa yükseltilmiştir. Maaşların çoğu zaman temel ihtiyaçları karşılamayacak kadar düşük olduğu kaynaklarda geçmektedir. Bunların bir neticesi olarak Selâtin cami şeyhliği kadrosunda bulunanlar bayramda camiye gelen devlet adamlarına durumlarını arz etmişler ve bunun neticesinde başta Aya-sofya ve Sultan Ahmed camileri şeyhleri olmak üzere bu camilerde görev yapanlara derecelendirme esasları ile 3000 kuruşluk bir maaş tahsisi yapılmıştır. Ayrıca sayıları 114 olarak bildirilen Selâtin camii imam ve hatiplerine bayramlarda verilmekte olan 20 kuruşluk hediye az görülmüş ve bu da 100 kuruşa yükseltilmiştir. Aynı kaynaklar (1846 senesi itibari ile) bu imamların her sene sürre alayı çıkarken *Evkâf-ı Hümmâyün* hazinesinden 50'şer kuruş hediye aldıklarını da bildirmektedir.<sup>65</sup>

Müezzinlere bu görevleri dolayısıyla maaş bağlandığına dair bilgilerden bunun Hz. Ömer zamanına kadar gittiği anlaşılmaktadır. Yine bu rivâyetlerden Hz. Osman zamanında müezzinlere sürekli maaş bağlandığı da anlaşılmaktadır. Harun Reşid zamanında müezzinlere 1000 dinar maaş bağlandığı kaydedilmiştir. Yine bu nakledilenlerden müezzinlere tahsis edilen maaşların, ezan okumanın dışında onlara yüklenen vazifeler ile bunların karşılığında verilen ücretlerin vakıf müesseselerinin kurulması ile daha sistemli ve düzenli

<sup>63</sup> Önkal, "Cami", 7/46.

<sup>64</sup> Mesela İstanbul Murat Paşa Camii görevlilerinin sayısı çok kabarık olduğundan görevde ihmalî görünenler çıkarılmış buna rağmen 18 kişi camide görevli olarak kalmıştır. Bu rakam bile sayının ne kadar şişkin olduğunu göstermeye yetmektedir. Beydilli, *Osmanlı'da İmanlar ve Bir İmanın Günlüğü*, 39-40.

<sup>65</sup> Beydilli, *Osmanlı'da İmanlar ve Bir İmanın Günlüğü*, 40-42.

hale geldiğini de öğrenmekteyiz.<sup>66</sup> Zamanla sayıları on beşe kadar çıkan ve “müezzin-i hâssa, müezzin-i şehriyârî, hünkâr müezzini” olarak isimlendirilmiş olan padişah müezzinlerinin konum ve ücretlerinin diğerlerinden farklı olduğu kayıtlarda geçmektedir. Hatta bu müezzinlere kendi içlerinde bile kıdeme göre farklı ödeme yapıldığı da nakledilmektedir. Yine kayıtlarda belirtildiğine göre Osmanlı zamanında İstanbul'daki müezzinler Anadolu'da görev yapanlardan ve yine İstanbul müezzinleri arasında da saray müezzinleri ile Selâtin camilerinde vazife yapanlar daha yüksek maaş alırlardı. Özellikle Ramazanlarda, kandil gecelerinde, saltanat değişimlerinde ve padişah veya ileri gelen devlet erkânı Selâtin camilerinde namaz kıldıklarında burada görev yapan müezzinlere hediye kabilinden ücretler dağıtıldığı da aktarılmaktadır.<sup>67</sup>

Selâtin camilerinin imamlık ve müezzinlik kadar önemli görevlerinden birini yürütmekte olan Cuma vaizlerinin (kürsü şeyhi), bu vazifelerinin yanında imamlık, müftülük, müderrislik, dersiâmlık ve Buhârî-Müslim ve Şifâ-i Şerif okuyuculuğu yapmak gibi görevlerinin de olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla bu vazifede olanlar vakıf imkânları ve yapmakta oldukları görevlerin çeşitliliğine göre maaş alabiliyorlardı. Maaşlar arasındaki bu ciddi farklılık 1255/1839'da maaşların *Evkâf ve Maliye Nezâreti* tarafından ödenmeye başlanmasıyla ortadan kalkmış oldu.<sup>68</sup>

Günümüzde Selâtin camilerinde görev yapan imam ve müezzinlerin maaşları ile Türkiye'nin herhangi bir il, ilçe veya köyünde vazife yapan cami görevlilerinin maaşları arasında kadro ve derece farklılıkları dışında bir fark yoktur. Son zamanlarda ihdas edilmiş olan uzman ve baş imam/müezzin kadroları maaşlarda bir farklılığa yol açmış olsa da bu Selâtin camilerine özel bir durum değildir. Dolayısıyla günümüzde başta İstanbul olmak üzere diğer

<sup>66</sup> Hulefâ-i Râşidîn devrinden itibaren müezzinlere ödenmekte olan maaş ve farklı bazı uygulamalardan dolayı fazladan ücretle alakalı geniş bilgi için bk. Küçükbaşcı, “Müezzin”, 31/491. Osmanlı'da müezzinlerin askeri erkân gibi vergiden muaf tutulduklarına dair bk. Ömer Lütfi Barkan, *XV. ve XVI. üncü Asırlarda Osmanlı imparatorluğunda Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esasları, I. Kanunlar* (İstanbul, 1945), 32, 384.

<sup>67</sup> Padişahların, saltanat sülalesinden veya devlet adamlarından birinin ölüm haberleri de Selâtin camilerinde müezzinbaşlıların verdikleri salâlardan sonra ahaliye ilan edilirdi. Küçükbaşcı, “Müezzin”, 492.

<sup>68</sup> Ömer Faruk Köse, “Cuma Vaizliği”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), Ek-1/271.

şehirlerdeki Selâtin camilerinde imam ve müezzin olarak vazifede bulunup uzmanlık veya baş imam/müezzinlik kadrosuna atanmamış olanlar bulunmaktadır. Bununla beraber şartları taşıyan bütün görevliler için açılmış olan imtihanlarda başarılı olarak –bazı Selâtin camii görevlilerinin yanında– uzman veya baş imam/müezzin kadrosuna atanan ve çok daha fazla maaş alanlar da vardır. Fırsat eşitliği açısından değerlendirildiğinde olumlu olarak bakılabilecek bu husus, tüm dünya Müslümanlarının ve hatta gayri Müslimlerinin ziyaret ettikleri ve etkisi açısından asla diğer camilerle kıyaslanmayacak konumdaki Selâtin cami görevlilerinin konumlarında bir hafiflik anlamına gelebilir. Faal olarak şu anda görevde bulunan İstanbul Selâtin cami imam ve müezzinlerinin nerede ise ittifakla belirttikleri bir husus, göreve atanma kriterleri ve bu ehliyete hâiz oldukları için bu camilerde görevlendirilmiş olan imam ve müezzinlerin alacakları maaş açısından farklı bir konumun ihdas edilmesidir. Hem görev tanımları azami şartlarla belirlenmiş hem de görevdeki imkânları yükseltilmiş ve hârici sıkıntıları asgari seviyeye indirilmiş bir şekilde bu camilerde görev ifa edilmesinin şartları ve yollarının araştırılması gerektiği vurgulanmaktadır.

### 3.4. Nöbet Uygulaması ve Görevlendirmeler

Diğer camilerden farklı olarak Selâtin camilerinde birden fazla imam ve müezzin bulunmaktadır. Her gün bir imam ve iki veya üç müezzinin görev yapması ve diğerlerinin istirahatte bulunmaları şeklinde gerçekleşen vazife taksimi nöbet uygulaması olarak isimlendirilmektedir. Bu durum, sahip oldukları konum, vazifeli olunan günlerde muhatap olunan cemaat ve ziyaretçilerin yoğunluğu açısından değerlendirilmektedir. Bu camilerde imam ve müezzin olarak görev yapanların görevlerini dinç bir şekilde sürdürmeleri ve verimliliğin üst seviyeye çıkarılması açısından bakıldığında bu uygulamanın gerekli olduğu günümüz faal Selâtin cami görevlilerinin ortak kanaatidir. Bundan dolayı daha ziyade yazılı olmayan bir uygulama şeklinde devam eden bu konunun tanımı yapılmak ve şartları konulmak suretiyle resmi bir geçerliliği olan bir konuma sahip kılınması gerekliliği de ortak kanaattir. Bununla beraber, nöbetçi oldukları günlerde meşru mazeretlerin dışında şahsi bazı işleri dolayısıyla camide bulunmayan görevlilerin takibinin yapılmak suretiyle gerekli önlemlerin alınması da yine ortak kanaattir. Nöbetçi oldukları günlerde Selâtin camii imam ve müezzinleri herkesin rahatlıkla ulaşabile-



cekleri bir şekilde oluşturulmuş camilerin içinde veya avlusundaki odalarında bulunmalıdırlar.

Bu uygulamanın tam bir selahiyetle gerçekleştirilebilmesi için Selâtin camilerinde görev yapan imam ve müezzinlerin resmi görevlendirilmelerinin de nöbet günleri esasına göre yapılması bir gereklilik olarak belirmektedir. Zira nöbet günlerinde bir başka görevlinin yapacağı bir vazifenin de tevdi edilmesi bu uygulamanın sürekliliğine zarar vermektedir. Yukarıdaki cevaplardan ortaya çıktığına göre Selâtin camilerinde görev yapmakta olan bütün imam ve müezzinlerin herhangi bir programda aşr-ı şerif tilaveti ve benzeri vazifeleri yapmaya ehil oldukları bir ön kabul halinde ortaya konmalıdır.

### 3.5. Yerli/Yabancı Turistlerle Muhataplık ve Rehberlik Hizmetleri

Selâtin camileri, Türkiye'nin bütün dünyada en çok bilinen ve ziyaret edilen mekânlarıdır. Sadece Sultan Ahmed Camii'nin normal şartlar altında günlük ziyaretçi sayısının 35-40 bin civarında olduğunu söylemek bu yargıyı destekleyecektir. Bunlar Müslüman ve gayri Müslim yabancı ziyaretçilerden oluşmaktadır. Dönemler arasında farklılıklar bulunmakla beraber ulaşım imkânlarının inanılmaz bir hızla değiştiği çağımızın son onlu yılları içerisinde bu ziyaretçi sayısında ve çeşitliliğinde büyük bir ivme yaşanmıştır. Bundan dolayı günümüzde Selâtin camilerinde görev yapacak imam, müezzin ve diğer görevlilerin seçiminde öncesine nazaran çok daha farklı kriterlerin devreye sokulması mübrem bir ihtiyaçtır. İstanbul Selâtin camilerinin ziyaretçi profili de farklılık arz etmektedir. Bu konuyu iki alt başlık altında incelemek gerekmektedir.

#### 3.5.1. Müslüman Ziyaretçiler

İstanbul Selâtin camileri günlük beş vakit namaza müdavim, civarda yaşayan cemaatin yanında her gün çok sayıda Müslüman ziyaretçi akınına uğramaktadır. Bunların bir kısmı İstanbul'un farklı semtleri, bir kısmı Türkiye'nin farklı illeri, bir önemli kısmı da dünyanın farklı bölgelerinden gelen Müslümanlardan oluşmaktadır. Özellikle Eyüp Sultan ve Fatih camileri Müslümanların büyük bir yoğunlukla ziyaret ettikleri camilerin başında gelmektedir. Bununla beraber diğer Selâtin camileri de Müslüman ziyaretçilerin akınına uğramaktadır. Dolayısıyla buralarda görev yapan imam ve müezzinlerin

nöbet günlerinde sürekli camilerinde bulunmaları elzem bir durum olarak ortaya çıkmaktadır. Bu ziyaretçilerin bir kısmı, orada görev yapan hocalarla tanışmak, onlardan kendileri ve çocukları için dua almak ve bazı fikhî ve hatta ailevi soru ve sorunlarını paylaşma niyeti ile gelmekte ve hocalara büyük bir değer atfetmektedirler. Bundan dolayı buralarda görev yapan hocaların bilgilendirme yanında insanları doğru bir şekilde yönlendirme gibi görev tanımlarında yazılı olmayan çok faal vazifeleri de vardır. Ziyaret ve ibadet amacı ile gelen ve çoğunluğu Arap Müslümanlardan oluşan grupta bulunanlar ise kendilerine cami, cemaat ve diğer İslami konularda danışmak için imam ve müezzinlerle sıcak diyaloglar içerisine girmektedirler. Bu noktada hem Arapça hem de dini ilimlerde yetkin olmanın gerekliliği hemen ortaya çıkmaktadır. Bu grupta bulunan Müslümanların bir kısmı aynı zamanda beş vakit cami cemaati olduğu için bunların yoğunlukla buldukları bölgelerdeki Selâtin camilerinde görev yapanların Arapçaya vâkıf olmaları büyük önem arz etmektedir.

Özbekistan ve Kazakistan gibi Orta Asya Türk ülkelerinden gelen ziyaretçiler kendi kültürlerinde bulunan geçmişleri için bir cami hocasına Kur'an okutup onlara dua etmek âdetini İstanbul ziyaretlerinde özellikle Selâtin camilerinde yerine getirmek ayrı bir önem taşımaktadır. Bu ve benzeri özellikli ziyaretçiler için bilgilendirme amaçlı broşürler hazırlanması ve Kur'an tilaveti karşılığında para vermenin doğru bir şey olmadığı noktasında delilli bir şekilde ikna edilmeleri de önemli bir noktadır. Bu gibi örneklerden anlaşılacağı üzere Selâtin camilerinin bu genel özelliklerinin yanında, konumları ve ziyaretçilerine göre daha özel durumları da vardır. Dolayısıyla Selâtin camilerinin tamamını kapsayan bilgilendirme kitapçıkları, broşürleri ve diğer faaliyetlerin yanında her biri için hususi çalışmaların yapılması önem taşımaktadır.

### 3.5.2. Gayri Müslim Ziyaretçiler

Son yıllarda tüm dünyada olduğu gibi Türkiye'de de yabancı turistlerin ziyaret sayılarında çok aşırı bir artış meydana gelmiştir. Bu sayının ülkelerin siyasi ve sosyal hadiselerine göre azalıp çoğaldığı da görülmektedir. Bu noktada Selâtin camilerine yapılan gayri Müslim ziyaretçileri birkaç başlık altında ele almak mümkündür.

### 3.5.2.1. Resmî Ziyaretler

Öncelikle Selâtin camileri ülkelerin üst düzey devlet yetkililerinin sıklıkla ziyaret ettiği mekânlardandır. Bu ziyaretlerde cami imamının İngilizce olarak cami hakkında bilgi vermesi ve diğer soruları cevaplandırması büyük önem arz etmektedir. Cami imamlarının hem caminin tarihçesi ve hem de İslami bilgilenme noktasında üst düzey bir bilgi seviyesinde olmaları gerektiği gibi karşılama merasimlerinde protokol ve görgü bilgilerine de sahip olmaları gerekmektedir.

### 3.5.2.2. Mülteci/ Sığınmacı ve Öğrenci Ziyaretleri

Bu ziyaretçilerin bir kısmı son zamanlarda büyük bir hızla artan konut satışları neticesinde Türkiye'nin farklı şehirlerine yerleşmiş olan yabancılardan oluşmaktadır. Bu yabancılara özellikle üniversite eğitimi sebebi ile kısmi veya tam zamanlı özellikle İstanbul'a gelen öğrencileri de eklemek mümkündür. Bunların bir kısmı birkaç defa bu önemli camileri ziyaret etmekte ve genel kültürel ve dini bilgiler almakla yetinmektedirler. Bir kısmı ise mutad olarak ziyaretlerde bulunmakta, hem sorular sormakta hem de bilgilendirici kitap ve çalışmalar talep etmektedirler. Dolayısıyla bu camilerde sadece bir defa gelen ziyaretçilere yönelik ve sürekli gelen ziyaretçilere yönelik çalışmalar yapılması ve sonrasında sürekliliğin sağlanması için adımlar atılması faydalı olacaktır.

Bu ziyaretçilerin bir kısmı gruplar halinde randevulu bir şekilde yapılmaktadır. Bu randevulu ziyaretler uzun sürmekte ve genellikle kültürel meselelerden başlayıp dini konuların ve özellikle gündelik konuların sorulduğu müzakere meclislerine dönüşmektedir. Bundan dolayı cami imamlarının gelebilecek muhtemel sorular karşısında hazırlıklı olmaları ve özellikle dini soruları tamamı ile âyet ve sahih hadislerle dayalı bir şekilde cevaplandırmaları büyük önem arz etmektedir. Bu da bu görevlilerin ciddi bir bilgilenme seviyesinde olmalarını elzem hale getirmektedir. Ayrıca Ayasofya, Sultan Ahmet, Süleymaniye, Laleli ve Eminönü Yeni Camii gibi yabancı ziyaretçilerin sıklıkla ziyaret ettiği yerlerin hem cami içi hem de cami dışında güzel bir şekilde tezyin edilmiş müstakil odalarda özellikle bu grupları kabul etmeleri büyük önem arz etmektedir. Bundan dolayı uygun mekânların hazırlanması gerekmektedir.

Gündelik ziyaret anlamında Selâtin camilerine gelen bu yabancı ziyaretçilerin hem kültürel hem de dini bilgilendirilmeleri anlamında sürekli hizmet veren rehberlerin hazır olması da çok önemlidir. Buna yönelik olarak Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde “cami rehberi” kadroları ihdas edilmiş ve sayısı henüz yeterli olmamakla beraber rehberler atanmıştır. Bu kadronun hem sayı hem de nitelik açısından yeterli düzeye getirilmesi de hayli önem arz etmektedir. Namaz esnasında yabancı ziyaretçiler camilere alınmadığı için bu esnada cami avlusunda kültürel ve dini bilgilendirmeler yapmak üzere hususi alanların ayrılması cami hizmetlerini organize etmek açısından bir kolaylık sağlayacaktır.

### Sonuç ve Öneriler

Selâtin camileri ve bu camilerde vazifede bulunanlar hem geçmişte hem de şu anda belirgin bir sosyal etkiye sahip olmuşlardır. Bu çalışmanın ortaya koyduğu üzere *Tanzîmat Fermanı*'na kadar Osmanlı sisteminde sadece Selâtin değil mahalle camilerinde de din görevlisi olarak bulunanlar bir nevi sosyal hatta idari ve hukuki sorumluluk sahibi idiler. *Tanzîmat* sonrasında farklı kurumların devreye sokulması suretiyle mahalle imamları toplumda etkisi zayıflatılmış bir konuma gerilemişlerdir. Bununla beraber dönemsel olarak farklılıklar gösterse de Selâtin camileri ve burada görev yapanlar yerli ve yabancı ziyaretçilerin ilgi odağı olmaları dolayısıyla her daim önemlerini korumuşlardır. Selâtin cami görevlilerinin tarihte sahip oldukları konum ile kıyaslandığında hâlihazırdaki durumları bazı benzerlikler ve farklılıklar barındırmaktadır. Günümüzde resmî statüleri açısından Selâtin cami görevlileri ile Türkiye'nin herhangi bir camisinde görev yapmakta olan imam ve müezzinler arasında kayda değer bir fark yoktur. Gerek maaş ve gerekse diğer özlük hakları açısından diğer cami ve mescid görevlileri ile aynı statüye sahiptirler. Toplumda sahip oldukları sorumluluk ve etki bakımından aralarında bariz farkların bulunmasına rağmen, maaş ve diğer özlük hakları açısından eşit seviyededirler. Resmî statüleri ile toplumsal sorumluluk ve etkileri arasındaki bu tenakuz, incelenmesi gereken bir mesele olarak değerlendirilmelidir. Bu değerlendirmeler, öncelikle günümüzde Selâtin camilerinde görev yapmanın ne manaya geldiğine dair bir fikir birliğinin olması gerektiğini ortaya koymaktadır. Her ne kadar din görevlisi vasfı ile şu anda Selâtin camilerinde görev yapmakta olan imam ve müezzinler ile diğer camilerde görev yapanlar ara-

sında atama, maaş, yükselme gibi noktalardan herhangi bir farklılık söz konusu olmasa da bu konunun yeniden ele alınmasının Selâtin cami görevlilerinin ortak bir beyanı olduğu görülmektedir.

Selâtin camilerinin günümüzde sahip oldukları konum ve bu çalışma esnasında yapılan anket sonuçlarını dikkate alarak şu netice ve önerileri sıralayabiliriz:

a- Öncelikle bu camilerde görevlendirilecek olanların atama esaslarının farklı olması; dil, din ve genel kültür bilgisi ile Kur'an-ı Kerim tilâveti açısından diğer camilerde görevlendirilecek olanlardan ayrı bir sınava tabi tutulmaları faydalı olacaktır.

b- Bu sınava girecek adayların üst düzeyde belirlenmiş şartları yerine getirebilmeleri için ciddi bir hazırlıktan geçirilmeleri ve buna dair hususi program ve eğitim aşamalarını tamamlamış olmaları verimi artıracaktır. Ayrıca görevlendirmelerin belirlenmiş bir sıraya göre yapılması daha uygun olacaktır.

c- Kur'an-ı Kerim tilaveti ve diğer dînî ilimlerdeki yetkinliklerine ilaveten yabancı dil seviyelerinin -özellikle Arapça ve İngilizce- yükseltilmesine yönelik olarak çalışmalar yapılmalı ve bu da o vazifelere atanabilmenin şartları arasına dâhil edilmelidir. Bunun için belli şartları taşıyan görevlilerin bizzat o yabancı dilin konuşulduğu ülkelerde eğitime tabi tutulmaları istenen seviyenin yakalanmasında belirleyici olabilir.

d- Atama kriterleri özel olarak belirlenmiş bu cami görevlilerinin meşruta ve maaşları da özel olarak belirlenmelidir. Görevlileri, farklı işlerle meşgul olmaya gerek bırakmayacak yeterlilikte bir maaş takdir edilmelidir.

e- Selâtin camii görevlilerinin cemaatle buluşması anlamında aylık veya üç ayda bir yayınlanacak bir dergi çıkarılmalıdır. Bu dergideki yazılar bu camilerde görev yapanlar tarafından kaleme alınmalı ve sade bir formatla yayınlanarak ücretsiz olarak cami girişlerinde dağıtılmalıdır. Bu yolla görevlilerin ilim ve yazı ile irtibatının sıcak tutulması sağlanacak ve camisinde görev yapan hocanın ilmi kişiliğini tanınması yoluyla cemaatin hocalara karşı saygısının artmasına da katkıda bulunulmuş olacaktır.

f- Halen görev yapmakta olan Selâtin cami imam ve müezzinlerinin de belirttikleri üzere bu camilerde görev yapanların ayda bir defa bir araya gelmek suretiyle bilgi ve tecrübe alışverişinde bulunmaları sağlanmalıdır.

g- Maaş ve imkânları buldukları camilerin ağırlığına göre tanzim edilecek bu görevlilerin, üst düzey âmirleri tarafından belirli esaslar çerçevesinde senelik performans değerlendirmelerinin yapılması görevin ciddiyetini, görevlinin ise gayretini artırıcı bir etkide bulunacaktır.

h- Selâtin camii din görevlileri kendi camileri hakkında alınacak kararlarda yetkili bir konuma getirilmelidir. Çünkü, günümüzde bu camilerde yaşanan birçok problemin altında, cami hizmet birimleri arasındaki yetki karmaşası yatmaktadır. Selâtin camilerindeki işleyişin ilgili kurumlarla tam bir koordinasyon halinde sistemli bir şekilde getirilmesi birçok meselenin kolayca çözülmesine vesile olacaktır.

i- Selâtin camilerinde ibadet de kendi şartları dikkate alınarak yapılmalıdır. Ezan, kamet ve namazın edasının bir mahalle camisinde olan hız ile yapılmayıp insanların uzak bölgelerden oraya geldikleri de düşünülerek mümkün merteye teenni ile hareket edilmesi sağlanmalıdır.

j- Yabancı ziyaretçilerin yoğun olarak ziyaret ettikleri Selâtin camilerinde Cuma hutbelerinin kısa birer Arapça ve İngilizce özetlerinin verilmesi Yabancı ziyaretçiler tarafından beklenen bir hizmettir. Bunun için de camiye gelen diğer ülke Müslümanlarının hutbeyi tam olarak kendi dillerinde anlayacakları bir cihaz sisteminin kurulması düşünülebilir.

k- Cami restorasyonları için profesyonel bir ekibin kurulması ve bu önemli işin profesyonel kadrolu mimar ve ustalar tarafından periyodik olarak takip edilmesi sağlanmalıdır. Cami görevlilerinin restorasyondan sorumlu olanlar tarafından bilgilendirilmeleri ve gerektiğinde görüşlerine başvurulması imam-kurumlar diyalogunun sağlıklı yürütülmesi açısından önem arz etmektedir.

l- Cami avluları da caminin içi gibi ele alınmalı, saygı ve hürmet açısından cami içi gibi değerlendirilmelidir. Bu minvalde camiye gelen yerli ve yabancı turistlerin giyim kuşam ve davranışlarının cami âdâp ve ahlakına müsait olması için gerekli önlemler cami görevlilerinin de iştirak ettiği toplantılarla belirlenmelidir. Her ne kadar diğer irtibatlı kurumlarla koordineli bir çalışma yürütülüyor olsa da bu camilerde yapılacak işlerde nihai kararın Diyanet İşleri Başkanlığı'nın sorumlu kurumlarında olması sağlanmalıdır.

m- Selâtin camilerine gelen yerli ve yabancı ziyaretçiler için özel çalışmalar yapılmalıdır. Bu minvalde özellikle yabancı ziyaretçilerin hem

kültürel hem dini bilgilendirilmelerinin sağlanmasına yönelik yayınlar ve programlar çoğaltılmalı, cami görevlilerinin de bu programlara bilfiil iştirakleri için gerekli imkânlar sağlanmalıdır.

### Kaynakça

- Afyoncu, Erhan. "Mevâcib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/418-420. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Ahmet Cevdet Paşa. *Ma'rûzât*. haz. Yusuf Halaçoğlu. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980.
- Ahunbay, Zeynep. "Meşruta". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/387-388. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Akgündüz, Ahmet vd. *Kiliseden Müzeye Ayasofya Camii*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2006.
- Akgündüz, Murat. "Osmanlı Döneminde Camilerde Kur'an Okunmasıyla İlgili Görevliler". *Diyanet İlmî Dergi* 56 (Haziran 2020), 443-458.
- Akkanat, Cevat. "İstanbul'da Bayezid Camii ve Külliyesi". *Diyanet Dergisi* 239 (Kasım 2010).
- Ai Rıza Bey, Balıkhane Nazırı. *Eski Zamanlarda İstanbul Hayatı*. haz. Ali Şükrü Çoruk. İstanbul: Türk Tarih kurumu, 2001.
- Altınay, Ahmet Refik. *Eski İstanbul*. haz. Sami Önal. İstanbul: İletişim Yayınları, 1998.
- Aydeniz, Tuğba. "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Hademe-i Hayrat". *Uluslararası Cami Sempozyumu (Sosyo-Kültürel Açıdan) Bildiriler Kitabı*. 1/709-733. haz. Fikret Karaman. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2018.
- Baltacı, Cahid. *XV-XVI. Asırlar Osmanlı Medreseleri*. İstanbul: İrfan Matbaası, 1976.
- Beydilli, Kemal. *Osmanlı'da İmamlar ve Bir İmamın Günlüğü*. İstanbul: Yitik Hazine Yayınları, 2013.
- Bilgin, Beyza. *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*. Ankara: Gün Yayıncılık, 1998.

- Bozkurt, Nebi. "Mukabele". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/100-101. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Bulut, Mehmet. "Camiler Ve Cami Hizmetlilerinin Evkaf Umum Müdürlüğüne İdaresi (1931-1950)". *Diyanet İlmî Dergi* 55 (2019), 435-466.
- Buyrukçu, Ramazan. *Din Görevlisinin Mesleğini Temsil Gücü*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Çetin, Osman. *Selçuklu Müesseseleri ve Anadolu'da İslâmiyetin Yayılışı*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1981.
- Doğan, Recai. "İkinci Meşrutiyet Döneminde Eğitim Hareketlerinde Din Eğitimi ve Öğretimi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (1998), 361-390.
- Döndüren, Hamdi. *Günümüzde Vakıf Meseleleri*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1998.
- Dursun, Haluk Dursun, "20. Yüzyılda İstanbul'da Cami Musikisi ve Müezzinler", <https://www.zdergisi.istanbul/makale/20-yuzyilda-istanbulda-cami-musikisi-ve-muezzinler-375>.
- Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eşas es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnâvût-Muhammed Kâmil Karabelli. Dimeşk: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- Ergenç, Özer. *Osmanlı Klasik Dönemi Kent Tarihçiliğine Katkı: XVI. yüzyılda Ankara ve Konya*. Ankara: Ankara Enstitüsü Vakfı Yayınları, 1995.
- Ergin, Osman Nuri. *Türk Maarif Tarihi*. İstanbul: Eser Matbaası, 1977.
- Ergin, Osman Nuri. *Mecelle-i Umûr-ı Belediyeye (İstanbul 1330-38)*. I. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür Daire Başkanlığı, 1995.
- Eroğlu, Muhammed. "Aşr-ı şerif". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/24. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Erverdi, Ezel (ed.) vd. *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1981.



- Esterebâdî, Aziz b. Erdeşir. *Bezm u Rezm*. çev. Mürsel Öztürk. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Eyice, Semavi. "Camiler". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. Ankara: Tarih Vakfı Yayınları, 1994.
- Hızlı, Mefail. *Mahkeme Sicillerine Göre Osmanlı Klasik Dönemi: Bursa Medresele-  
rinde Eğitim-Öğretim*. Bursa: Esra Fakülte Kitabevi, 1997.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh. *Târîhu  
Medîneti Dımaşk*. thk. Muhibbü'd-dîn Ömer b. Ğarâme el-Umrevî. Beyrut:  
Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İnalçık, Halil. "Osmanlılarda Raiyyet Rüsûmu". *Osmanlı İmparatorluğu, Top-  
lum ve Ekonomi Üzerine Arşiv Çalışmaları, İncelemeler içinde*. İstanbul: Eren  
Yayınevi, 1993.
- İpşirli, Mehmet. "İlmiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/141-145.  
İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- İpşirli, Mehmet. "II. Mahmud Devrinde Vakıfların İdaresi". *Sultan II. Mahmud  
ve Reformları Semineri, Bildiriler*. İstanbul, 1990.
- İpşirli, Mehmet. "Osmanlı Devletinde Kazaskerlik (XVII. Yüzyıla Kadar)".  
*Bulleten Türk Tarih Kurumu* 66/232 (Aralık 1997), 597-700.
- İsfahânî, Râgıb. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dımaşk:  
Dâru'l-Kalem, 1430/2009.
- Karaçam, İsmail. *Kur'an-ı Kerim'in Nüzulü ve Kıraatı*. İstanbul: Ahmed Sait  
Matbaası, 1974.
- Kaya, Umut. "Osmanlı'da Din Hizmeti Görevlilerinin Atanma ve Çalışma  
Şartlarını Düzenleyen Tevcih i Cihat Nizamnameleri Hakkında Bir De-  
ğerlendirme". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/1 (Haziran 2017), 203-254.
- Kazıcı, Ziya. "Osmanlılarda Mahalle İmamlarının Bazı Görevleri". *İslam Me-  
deniyeti* 5/3 (1982), 29-35.
- Köse, Ömer Faruk. "Cuma Vaizliği". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.  
Ek-1/271. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

- Küçükaşcı, Mustafa Sabri. "Müezzin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/489-495. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Küçükaşcı, Mustafa Sabri. "Rızık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/74-75. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Makrîzî, Tekiyyüddîn Ahmed b. Ali. *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hitati ve'l-âsâr*. thk. Muhammed Zînhüm-Medîha eş-Şerkâvî. Kahire: Mektebe Medbûlâ, 1417/1997.
- Ortaylı, İlber. *Tanzimattan Sonra Mahalli İdareler (1840-1878)*. Ankara: Türkiye ve Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü Yayınları 1974.
- Önkal, Ahmet - Bozkurt, Nebi. Ahmet Önkal - Nebi Bozkurt, "Cami", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/46-56. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Özcan, Nuri. "Cumhur Müezzinliği". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/94-95. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Özcan, Nuri. "İsmâil Dede Efendi, Hamâmîzâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/93-95. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Özcan, Nuri. "İsmâil Efendi, Dellâlîzâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/95-96. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Özcan, Nuri. "Sağman, Ali Rıza". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/489-490. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Özgüdenli, Osman Gazi. "Sultan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/496-497. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Özkaya, Yücel. XVIII. *Yüzyılda Osmanlı Kurumları ve Osmanlı Toplum Yapısı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985.
- Öztuna, Yılmaz. *Türk Musikisi Ansiklopedisi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1974.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971.

- Polat, Erdoğan. "Osmanlı Devleti'nde Ayasofya Camii Kayımları (Ayasofya'nın Bakım ve Temizlik Görevlileri)". *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 37/37 (Nisan 2022), 81-102.
- Sehâvî, Alemüddin. *Cemâlü'l-kurrâ' ve kemâlü'l-ikrâ'*. thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb. Mekke: Mektebetü't-Türâs, 1408/1987.
- Serin, Muhittin. "Batanay, Kemal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/139-140. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Tetik, İbrahim. "Lafız, Anlam ve Amel Boyutlarıyla Hz. Peygamber'in Kur'ân Tilaveti". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (Haziran 2021), 136-164.
- Tetik, Necati. *Başlangıcından IX. Hicri Asra Kadar Kıraat İlminin Talimi*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1990.
- Turan, Osman. *Selçuklular ve İslamiyet*. İstanbul: Turan Matbaası, 1973.
- Vak'a-nüvis Esad Efendi Tarihi*. haz. Ziya Yılmaz. İstanbul: OSAV Yayınları, 2000.
- Yılmaz, Hüseyin. *Ayasofya*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1991.

**Cuâle'nin Bir Finansman Vasıtası Olarak Kullanılması: Karz Temini İçin Yapılan  
Ödül Vaadi (*Cuâle ale'l-iktiraz*)**

Ju'alah as a Means of Financing: Promising a Reward for Procuring Qard  
(*Ju'alah ala al-iqtirad*)

**Muhammed Usame ONUŞ**

Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku ABD,  
Asst. Prof., Marmara University,  
Faculty of Theology, Department of Islamic Law.  
usame.onus@marmara.edu.tr

**ORCID:** 0000-0002-4464-0742

**DOI:** 10.47424/tasavvur.1179259

**Makale Bilgisi | Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Date Received:** 23 Eylül / September 2022

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 19 Kasım / November 2022

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2022

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atıf / Citation:** Onuş, Muhammed Usame. "Cuâle'nin Bir Finansman Vasıtası Olarak Kullanılması: Karz Temini İçin Yapılan Ödül Vaadi (*Cuâle ale'l-iktiraz*)". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8 / 2 (Aralık 2022): 1397-1428.  
<https://doi.org/10.47424/10.47424/tasavvur.1179259>

**İntihal:** Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

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

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

CC BY-NC 4.0



## Öz\*

İslam hukukuna göre Müslümanların kendi aralarında yapmış oldukları akitlerde faiz yasağının bulunması başta borçlanma olmak üzere ortaya konan birçok tasarrufta belirleyici olmuştur. Dolayısıyla borç para veren kişinin borçludan herhangi bir karşılık almaması ve ecrini Allah'tan beklemesi gerektiği ifade edilmiş ve bu sebeple fıkıh literatüründe para borcunu da ifade eden "karz" için "karz-ı hasen" tamlaması kullanılmıştır. Fakat bazı durumlarda insanlar ihtiyaç duydukları borcu temin etmekte zorlanmış özellikle modern dönemde hem bireysel hem de kurumsal olarak borç ihtiyacı artmıştır. Müslümanlar da borç ihtiyacını şer'î sınırlar içinde farklı yollara başvurarak karşılamaya çalışmışlardır. Sukûk, mudârebe ve murâbaha benzeri işlemlere dayalı ve büyük oranda bir mal alım-satımı veya ortaklık gibi ara işlemleri esas alan uygulamalar geliştirilirken bu tür işlemlere başvurmaksızın doğrudan borca dayalı işlemler yok denecek kadar sınırlı kalmıştır. Fakat klasik fıkıh eserlerindeki ifadelerden, özetle "bir amel karşılığında ödül vadedilmesi" olarak tanımlanan cuâlenin belirli şartlar altında karz temini için kullanılabilmesi anlaşılmaktadır. Cuâle ale'l-iktiraz olarak isimlendirilebilecek olan bu cuâle türünde karza ihtiyacı olan bir kişi, kendisine üçüncü bir taraftan karz temin eden kişiye belirli bir ödül vereceğini vadetmektedir. Fakat bu işlemde ortada bir karz söz konusu olduğu ve borçlunun aldığı borçtan fazla bir ödeme yaptığı göz önünde bulundurulduğunda bu tasarrufun faizle ilişkisi ve dolayısıyla geçerliliği ile ilgili soru işaretler ortaya çıkmaktadır. Bu çalışmada cuâle ale'l-iktirazın geçerli olabilmesi için taşıması gereken şartlar, bu tasarrufun hangi açılardan faizli işlemlerden ayrıldığı ve hangi sınırlar içinde geçerli olduğu şeklindeki sorulara cevap aranacaktır.

---

\* Bu makale "International Congress on Islamic Economics and Finance (ICISEF 2021)" adlı sempozyumda sunulan tebliğdeki ilk bulguların geliştirilmesinden hareketle kaleme alınmıştır. Ayrıca çalışma fikrinin oluşum aşamasında ve geliştirilmesinde katkısı bulunan Prof. Dr. Hasan Hacak ve Dr. Orhan Ençakar'a; çalışmaya dair tavsiyelerinden dolayı Doç. Dr. Necmeddin Güney ve Dr. Öğr. Üyesi Cemal Kalkan'a; çalışmanın muhtelif kısımlarını okuyarak katkılarını esirgemeyen Salih Günaydın ve Yunus Akyüz'e teşekkür ederim.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, İslam İktisadı, Finansman, Karz, Borç, Cuâle, Ödül

### **Abstract**

According to Islamic law, there are rules and prohibitions that Muslims must follow in their actions and transactions. The prohibition of interest has been decisive in many actions, especially in debt. Accordingly, Muslims cannot put forward a condition of interest in their debt, nor can they take any transactions under this condition. Many jurists viewed interest not only as an excess of the debt but also as any benefit that the creditor would receive from the debtor other than the amount of the loan, and they evaluated it within the scope of interest. Since the lender of “qard”, which is generally used to define the debt, should not receive anything in return and should expect its reward from Allah, this was called “qard al-hasen”, quoting the relevant verses of the Qur’an, and Muslims tried to meet their credit needs through qard al-hasen. However, in some cases, people had difficulty obtaining the credit they needed, and especially in the modern period, the need for credit has increased both individually and institutionally. Therefore, Muslims tried to meet their need for qard by resorting to different ways within the limits of the Shari’ah. While applications based on transactions such as sukuk, mudaraba and murabaha and those based on intermediary transactions such as the purchase and sale of goods or partnerships were developed, applications based on direct debt without resorting to such transactions remained almost non-existent. However, from the expressions in the books of classical fiqh, it is understood that the ju’alah, which is defined as “promising a reward in return for an action”, can be used for obtaining qard under certain conditions. In this type of ju’alah, which can be named as *ju’alah ala al-iqtirad*, a person in need of qard promises a certain reward from third parties to the person who provides him qard. Considering that there is a qard in question in this transaction and that the debtor pays more than the qard he has received, it is necessary to examine the opinions about this transaction’s relationship with interest and its validity. The main focus of the research will be answers to questions such as the conditions that the aforementioned ju’alah transaction must meet to be valid, in what ways this transaction differs from interest-bearing transactions, and within which limits.

**Keywords:** Fiqh, Islamic Economics, Fund, Qard, Debt, Credit, Ju'alah, Reward

## Giriş

İslam hukukuna göre Müslümanların kendi aralarında yapmış oldukları tasarruf ve işlemlerde uymaları gereken kurallar ve kaçınmaları gereken yasaklar vardır. Faiz yasağı başta borçlanma olmak üzere ortaya konan birçok tasarrufta belirleyici olmuştur. Buna göre Müslümanlar borçlanmalarında faiz şartı öne süremez ve bu şartla farklı tasarruflarda bulunamaz. Hatta birçok fakih sadece borcun cinsinden olan fazlalığı değil alacaklı tarafın mevcut alacağı dışında borçludan sağlayacağı herhangi bir menfaatte de faiz şüphesi görmüş ve bunu faiz kapsamında değerlendirmiştir.<sup>1</sup> Genellikle “semen borcu”nu karşılamak için kullanılan “karz”a, borç veren kişinin herhangi bir karşılık almaması ve ecrini Allah’tan beklemesi gerektiğinden hareketle Kur’an-ı Kerim’deki ayetlerden<sup>2</sup> iktibasta bulunularak “karz-ı hasen” denmiş ve Müslümanlar borç ihtiyaçlarını karz-ı hasen yoluyla gidermeye çalışmışlardır. Fakat bazı durumlarda insanlar ihtiyaç duydukları borcu temin etmekte zorlanmış ve karz ihtiyacını şer’î sınırlar içinde farklı yollara başvurarak karşılamaya çalışmıştır.

Modern dönemde hem bireysel hem de kurumsal olarak borç ihtiyacı artmış ve günümüz ticari hayatında finansman temini vazgeçilmez bir enstrüman haline gelerek kurumsallaşmaya başlamıştır. Fakat modern finans anlayışının temeli faize dayandığından Müslümanlar bu problemi aşabilmek için farklı çözümler geliştirmeye çalışmışlardır. Sukûk, mudârebe ve murabaha gibi işlemlere dayalı ve büyük oranda bir mal alım-satımı veya ortaklık gibi ara işlemleri esas alan uygulamalar geliştirilirken bu tür işlemlere

<sup>1</sup> Bkz. Ebû Bekir b. Mesud Alâüddin Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’ fi tertîbi’ş-şerâi’* (Beirut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1986), VII, s. 395; Şemseddin Ebû’l-Abbâs Remlî, *Nihâyetü’l-muhtâc ilâ şerhi’l-Minhâc* (Beirut: Dârü’l-Fikr, 1984), IV, s. 230.

<sup>2</sup> Kur’an-ı Kerim’de “karz-ı hasen” tamlaması “Allah rızası için/Allah’a güzel borç vermek” anlamında kullanılmıştır. Bkz. el-Bakara, 2/245; el-Mâide, 5/12; el-Hadîd, 57/11, 18; et-Tegâbün, 64/17; el-Müzzemmil, 73/20.

başvurmaksızın doğrudan borca dayalı uygulamalar yok denecek kadar sınırlı kalmıştır.<sup>3</sup>

Cuâle ile ilgili yapılan bazı çalışmalarda cuâlenin kullanım alanları arasında karz temini de sayılmış fakat klasik eserlerdeki ifadelerin dışında herhangi bir değerlendirmeye yer verilmemiştir.<sup>4</sup> Klasik fıkıh eserlerindeki ifadelerden, özetle “bir amel karşılığında ödül vadedilmesi” olarak tanımlanan cuâlenin belirli şartlar altında karz temini için kullanılabilceği anlaşılmaktadır. AAOIFI’nın (Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions) faizsiz finans standartları arasında yer alan cuâle standardında bu işlemin alacakların tahsili ve “meşru finansman imkânları sağlayacak işler”<sup>5</sup> için kullanılabilceği ifade edilmiş; karz standardında da başkası için karz bulma karşılığında ödül şartı ileri sürmenin caiz olduğu belirtilmiştir.<sup>6</sup>

Klasik fıkıh eserlerinde kişinin kendisine karz temin edilmesi için ödül vaadinde bulunabileceği açıkça ifade edilmiştir.<sup>7</sup> Fakat bu ifadelerdeki

<sup>3</sup> Uygulamadaki faizsiz finans ürünleri örnekler için bkz. Qatar Islamic Bank, “Islamic Banking Tools” (Erişim 03 Şubat 2022); Beytü’t-temvîlîl-Kuveytî, “Edevâtü’t-temvîlîl-İslâmî” (Erişim 05 Şubat 2022); Türkiye Katılım Bankaları Birliği, “Faizsiz Finans Ürünleri” (Erişim 08 Şubat 2022); Orhan Erdem, “Islamic Financial Instruments” (Erişim 08 Şubat 2022).

<sup>4</sup> Bkz. Ahmed Şevkî, *el-Cuâle ve'l-istisnâ: tahlîl fikhî ve iktisâdî* (Cidde: el-Bankü'l-İslâmî li't-Tenmiye, 2003), s. 22; Ahmed Subhî Ayâdî, “Akdü'l-cu'âle ve tatbikâtühu'l-masrifiyye”, *Mecelletü'l-buhûsi'l-iktisâdiyye el-mütekaddime* 4 (2018), s. 18; Gassân Muhammed Şeyh, “et-Tatbikâtü'l-mu'âsıra li'l-cu'âle: Dirâsetün fikhîyye mukârene”, *Mecelletü ulûmi's-şerîati ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye* 85 (2021), s. 837.

<sup>5</sup> AAOIFI, *Faizsiz Finans Standartları* (Türkiye Katılım Bankaları Birliği, ts.), s. 423 (Faizsiz Finans Standardı 15). Arapça ve İngilizce orijinali için bkz. AAOIFI, *el-Me'âyirü's-şer'iyye* (Hey'etü'l-muhâsebe ve'l-mürâca'a li'l-müessesâti'l-mâliyye el-İslâmiyye, ts.), s. 430; AAOIFI, *Shari'ah Standards* (Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions, ts.), s. 430-431.

<sup>6</sup> AAOIFI, *Faizsiz Finans Standartları*, s. 513-514 (Faizsiz Finans Standardı 19). Arapça ve İngilizce orijinali için bkz. AAOIFI, *el-Me'âyirü's-şer'iyye*, s. 524; AAOIFI, *Shari'ah Standards*, s. 520.

<sup>7</sup> Şâfiî ve Hanbelîlerin görüşleri için bkz. Ebû'l-Hasan Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavvaz; Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), V, s. 358; Zeynüddin Zekerîya el-Ensârî, *Esna'l-metâlib fi şerhi Ravzi't-tâlib* (Kahire: Dârü'l-Kitâbî'l-İslâmî, ts.), II, s. 144; Muvaffakuddin İbn Kudâme, *el-Muğni*, thk. Abdullah b.



hususlar cuâle konusunun temel bir meselesi olarak ele alınmamakta ve uzun uzadıya işlenmemektedir. Bu sebeple, karz temini için yapılan ve cuâle olarak tanımlanabilecek cuâle ale'l-iktirazın kendine mahsus bazı şartları olmasına rağmen genel olarak cuâlenin genel şartlarına tâbi olduğu anlaşılmakta ve bu durum cuâle ale'l-iktiraza dair yapılacak bir çalışmada söz konusu şartlara sıklıkla atıfta bulunmayı zorunlu hale getirmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada da böyle bir yöntem takip edilmekle beraber özellikle ilk bölümlerde yoğunlaşacak olan bu atıflara sadece genel anlamdaki cuâleyi tanımlamak için yer verilmeyecek aynı zamanda bunların cuâle ale'l-iktiraz açısından hangi anlama geldiği tartışılacaktır. Daha sonra bu cuâle türünün kapsamı, kendisine mahsus şartları ve fıkıh sistematüğinde yeriyle ilgili değerlendirmelerde bulunulacaktır. Ayrıca faizli işlemlerden farklılaştığı yönler; icare, kefalet ve semenü'l-câh gibi farklı tasarruf ve kavramlarla olan ilişkisi ortaya konacaktır. Çalışmada söz konusu işlemin dört mezhepteki durumu incelenecektir. Fakat mezhep ulemasının kişisel ve mezhebe mâl olmamış kanaatlerinden ziyade mezhepte kabul edilmiş olan görüşler tespit edilerek kaydedilecektir. Nihayetinde cuâle ale'l-iktirazın kapsamlı bir şekilde incelenmesi mezkûr tasarrufun modern dönemde faizsiz finansman yöntemleri arasında değerlendirilmesi ile ilgili imkanların sorgulanmasının önünü açacaktır.

## 1. Cuâle ale'l-İktirâz'ın Tanımı, Hükümü ve Şartları

### 1.1. Cuâle ale'l-İktirâz'ın Tanımı

Karz temini için yapılan ödül vaadi cuâlenin bir türü olarak ele alınmıştır. Cuâle genellikle cuâleye konu olan ameller ile tanımlanmıştır. Buna göre "Bir kişinin kayıp malının bulunması, kaçan kölesinin geri getirilmesi, bir duvarın inşa edilmesi, elbise dikilmesi gibi ameller için ödül vaadinde bulunmasıdır"<sup>8</sup>

---

Abdülmuhsin et-Türki - Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1997), VI, s. 441; Alaaddin Merdâvî, *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf*, thk. Muhammed Hâmid el-Fikî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1955), V, s. 134; Mansur b. Yunus Buhûti, *Keşşâfü'l-kinâ' an metni'l-İknâ'* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), III, s. 318-319.

<sup>8</sup> Bu ve benzer tanımlar için bkz. Şihâbüddin Ahmed b. İdris Karâfi, *ez-Zahîre*, thk. Muhammed Hacci v.dğr. (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), VI, s. 5; Ebû Zekeriya Nevevî, *el-Mecmû şerhu'l-Mülhezzeb* (Medine: el-Mektebü's-Selefiyye, ts.), XV, s. 113; Muvaffakuddin İbn Kudâme, *el-Kâfi fi fihhi'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Muhammed Fâris

şeklindeki yaygın tanım, aslında fukahanın genelde cuâleyi hangi ameller bağlamında işlediğini de göstermektedir. Özellikle kayıp malın bulunması ve kaçan kölenin geri getirilmesi neredeyse bütün cuâle bahislerinin ortak örnekleridir.

Cuâle, unsurlar ve taşınması gereken bazı şartlar merkeze alınarak da tanımlanmıştır. “Muayyen veya gayr-ı muayyen birisine malum veya meçhul bir ameli yerine getirmesi karşılığında malum bir bedelin vadedilmesi”<sup>9</sup> şeklindeki tanım cuâlenin hususiyetlerini gösterdiği gibi mezhepler arasında bu tasarrufun meşruiyeti ile ilgili ihtilafa sebebiyet veren unsurları da içermektedir. Özellikle amelin ve bu ameli yerine getirecek olan kişinin (*âmil*) malum olmasının cuâle için şart olarak görülmemesi ihtilafın temel noktasıdır. Diğer bir ihtilaf noktası da bedelin malum olması ile ilgili kıstaslara dairedir. Yukarıdaki tanımlar daha ziyade Şâfiî ve Hanbelîler tarafından yapılmaktadır. Mâlikîler ise “nihayeti meçhul olan bir amel üzerine yapılan icare”<sup>10</sup> ve “husûlü zannedilen bir menfaat üzerine yapılan icare”<sup>11</sup> şeklinde tanımlayarak cuâlenin konusunu merkeze almakta ve cuâlenin icare akdiyle olan yakınlığına vurgu yapmaktadır.

Cuâle için yukarıdaki tanımlar yapılmış olmasına rağmen konusu karz bulmak olan cuâleye (*cuâle ale'l-iktirâz*) mahsus bir tanıma rastlanmamıştır. Genelde “Bana şu kadar borç bulursan sana ödül olarak şu kadar veririm.” veya “Falancadan bana şu kadar borç alırsan sana ödül olarak şu kadar veririm.” gibi örnekler üzerinden tasarrufun mahiyeti ve cevazı tartışılmıştır. Üstelik bu konu ağırlıklı olarak cuâle bahislerinin dışındaki bölümlerde işlenmiştir. Fakat yukarıda verilen tanımlardan anlaşılacağı üzere Şâfiî ve

---

ve Mis'ad Abdülhamid (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), II, s. 186; İbrahim b. Muhammed b. Abdullah Burhaneddin İbn Müflih, *el-Mübdî şerhu'l-Mukni*, thk. Muhammed Hasan eş-Şâfiî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), V, s. 114.

<sup>9</sup> Bkz. Ziyâeddin el-Cündî Halil b. İshak, *et-Tavzîh fi şerhi Muhtasari İbn Hâcib*, thk. Ahmed b. Abdülkerim Necîb (Kahire: Merkezi Necibeveyh li'l-Mahtûtât ve Hidmeti't-Türâs, 2008), VII, s. 236; Hatîb Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'anî elfâzi'l-Minhâc*, nşr. Câmiatü'l-Ezher Külliyyetü'd-Dirâsât (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), III, s. 617; Buhâtî, *Keşşâfü'l-kinâ*, IV, s. 203.

<sup>10</sup> Halil b. İshak, *et-Tavzîh*, VII, s. 236.

<sup>11</sup> Ebû'l-Velîd İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kahire: Dârü'l-Hadis, 2004), IV, s. 20.

Hanbelîler bu tasarrufun aslında cuâle olduğunu söylerken Mâlikîler görüşlerini “semenü'l-câh”<sup>12</sup> kavramı etrafında şekillendirmektedirler. Hanefîler ise sonraki başlıkta ayrıntıları verileceği üzere cuâleyi çok sınırlı şartlarda kabul ettikleri için bu tasarrufla ilgili bir bilgi vermemektedirler. Bunlara rağmen, cuâle ale'l-iktirâz'ın kendine mahsus konusunu esas almak suretiyle mevcut cuâle tanımlarını takyid ederek bir tanım yapılabilir. Dolayısıyla en yalın haliyle Cuâle ale'l-iktirâz, “bir kişinin kendisine karz bulunması şeklindeki amel için ödül vaadinde bulunması” veya “birisine karz bulma şeklindeki ameli yerine getirmesi karşılığında bir bedelin vadedilmesi” şeklinde tanımlanabilir.

## 1.2. Cuâle ale'l-İktirâz'ın Hükümü

Ağırlıklı olarak cuâle iradesini ortaya koyan kişinin (*câ'il*) gerçekleştirdiği bir akit olarak görülen cuâle, Hanefî mezhebi tarafından fasit bir işlem olarak kabul edilmektedir. Onlara göre söz konusu işlemde ameli yerine getirecek olan taraf ve amel belli olmadığı için ortaya çıkan garar, cuâlenin fesadına sebebiyet vermektedir. Hanefîler cuâleyi sadece kaçan kölenin (*âbık*) geri getirilmesi için istihsanen caiz görmüşlerdir. Diğer taraftan gerek cuâlenin konusunu gerekse karşılığında verilmesi gereken ücreti ilgili naslarda belirtildiği şekliyle sınırlı tutmuşlardır. Buna göre kaçan kölenin sahibi, kölesini bulana bir ödül vaadinde bulunmasa da kölesini en az üç günlük yoldan getiren kişiye 40 dirhem vermekle yükümlüdür.<sup>13</sup> Hanefî eserlerinde bunun dışında “cuâle ale'l-iktirâz”a dair herhangi bir ifadeye rastlanmamakla beraber cuâleye dair genel tavırları bu tasarrufu da fasit bir işlem olarak gördüklerini göstermektedir.

Diğer mezhepler ise cuâleyi vaatte bulunanın iradesiyle ortaya konan ve taraflar için lazım/bağlayıcı olmayan tek taraflı meşru bir tasarruf olarak görmüşlerdir. Satım veya icare gibi standart akitlerde bulunması gereken; akdin tarafları, irade beyanı, akdin konusu ve bedel gibi unsurlar prensip

<sup>12</sup> Mâlikîlerin bu kavram ile ilgili görüşlerine ileride yer verilecektir.

<sup>13</sup> Bkz. Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, VI, s. 204-205; Ali b. Ebû Bekir Mergînânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-Mübtedâi*, thk. Talal Yusuf (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), II, s. 421; Muhammed Emin b. Ömer İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1966), IV, s. 280-281; Mecdüddin Ebû'l-Fazl Mevsîlî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*, nşr. Mahmûd Ebû Dakîka (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), III, s. 34.

olarak cuâle için de geçerli olmakla beraber sadece câ'il ve bedelin belirli olması şart koşulmuştur. Yerine getirilmesi gereken amelin kapsam ve çerçevesi ile bu ameli yerine getirecek tarafın muayyen olması cuâlenin geçerliliği için gerekli görülmemiştir. Şâfiî ve Hanbelî alimler karz bulmak için bir ödül vadedilmesinin cuâle olarak değerlendirilmesi gerektiğini ve ameli yerine getiren kişinin vadedilen ödüle hak kazanacağını ifade etmişlerdir.<sup>14</sup> Bu tasarrufu sadece Hanbelî alimlerden İshak b. Rahuye'nin (ö. 238/853) mekruh gördüğü, Ezcî'nin ise bu tasarrufa cevaz vermediği nakledilmiştir.<sup>15</sup> Mâlikî mezhebinin eserlerinde ise cuâle ale'l-iktirâz'a doğrudan temas eden herhangi bir ifadeye rastlanmamıştır. Fakat onların konusu itibar (câh) olan cuâle ile ilgili görüşlerinden hareketle bu tasarrufu belirli şartlar altında caiz gördükleri anlaşılmaktadır.<sup>16</sup>

### 1.3. Cuâle ale'l-İktirâz'ın Şartları

#### 1.3.1. Taraflara Dair Şartlar

Genel anlamda cuâle akdi için câ'ilin mutlak tasarruf sahibi olması şart koşulmuştur. Buna göre cuâle iradesini ortaya koyan kişinin ergenlik çağına ulaşmış, âkil ve reşit olması gerekir. Fakat mutlak tasarruf ehliyetine sahip olmak muayyen olmayan âmîl için gerekli değildir. Bu durumda cuâleden

<sup>14</sup> Şâfiî ve Hanbelîlerin görüşleri için bkz. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, V, s. 358; Seyfeddin Ebû Bekir Kaffâl, *Hilyetü'l-ulemâ fi ma'rifeti mezâhibi'l-fukahâ*, thk. Yasin Ahmed İbrahim (Amman: Mektebetü'r-Risâle el-Hadîse, 1988), IV, s. 398; Zeynüddin Zekerîya el-Ensârî, *Esna'l-metâlib*, II, s. 144; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VI, s. 441; Merdâvî, *el-İnsâf*, V, s. 134; Buhâtî, *Keşşâfü'l-kinâ*, III, s. 318-319.

<sup>15</sup> Bkz. Mâverdî bu hususta sadece İshâk b. Rahuye'nin bürüşünü nakletmektedir. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, V, s. 358; Merdâvî, *el-İnsâf*, V, s. 134. İshak b. Rahuye'nin görüşü için bkz. Ebû Yakub el-Mervezî Kevsec, *Mesâilü'l-İmam Ahmed ve İshak b. Râhuye* (Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 2002), VI, s. 3055. Merdâvî, mezkur görüşü naklederken Ezcî hakkında bilgi vermemiş görüşünün hangi eserde olduğunu söylememiştir. Fakat *el-İnsâf*'ın farklı yerlerinde Ezcî'nin *Nihâye* adlı eserinden nakillerde bulunmaktadır. (Bkz. Merdâvî, *el-İnsâf*, I, s. 134; II, s. 370; III, s. 64; IV, s. 363; V, s. 217; X, s. 411.) Dolayısıyla burada bahsi geçen Ezcî, hicrî VII. asrın başlarında vefat eden ve *Nihâyetü'l-matlab fi ilmi'l-mezheb* adında bir eseri bulunan Yahya b. Yahya el-Ezcî olmalıdır. Ezcî'nin bu eseri günümüze ulaşmamıştır. (Ezcî ile ilgili bilgiler için bkz. Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed İbn Receb, *Zeylu Tabakâti'l-hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 2005), III, s. 248.)

<sup>16</sup> Malikîlerin bu husustaki görüşleri ileride daha ayrıntılı bir şekilde incelenecektir.

haberi olan ve ilgili ameli yerine getiren kim olursa olsun söz konusu bedele hak kazanır.<sup>17</sup> Bu şartların yanında Şâfiîlere göre cuâle muayyen bir âmil için yapılırsa âmilin cuâle konusu olan ameli yerine getirebilecek şartları da taşıması gerekir.<sup>18</sup>

Taraflar için yukarıdaki şartlar dışında cuâle ale'l-iktirâza mahsus herhangi bir şarta değinilmemiştir. Fakat ödül vaadinde bulunan ve ameli yerine getiren dışında borcu veren (*dâin*) bir üçüncü taraftan bahsetmek mümkündür. Dâinin, mezkûr cuâle akdinin ortaya çıkmasında herhangi bir etkisi yoktur. Fakat âmilin karz bulması için vadedilen ödüle hak kazanabilmesi için câ'il ve âmil dışında bir üçüncü tarafa ihtiyaç vardır. Zira dâin olmaksızın karzın âmil konumunda olması gereken kişi tarafından verilmesi cuâleyi fasit hale getirir ve âmil sıfatıyla bu karzı veren kişi, faiz sebebiyle, vadedilen ödüle hak kazanamaz.<sup>19</sup> Dolayısıyla cuâle ale'l-iktirâzda borçlu câ'il olurken, alacaklı âmilin karzı temin ettiği üçüncü kişidir.<sup>20</sup> Âmilin borcu temin edeceği üçüncü kişi veya kişilerin ehliyetiyle ilgili herhangi bir şart zikredilmemekle beraber bunlar, normal bir karz ilişkisinde dâinin taşıması gereken şartları taşımalıdır. Buna göre kimi alimler dâinin teberru'a da imkân veren tam edâ ehliyetine sahip olmasını şart koşarken<sup>21</sup> kimisi ise karzın tarafları için, satım akdinde taraflar için şart koşulan tasarruf ehliyetini yeterli görmektedir.<sup>22</sup>

<sup>17</sup> Bkz. Cemâl Nâdir Ferrâ, *el-Cu'âle ale'l-a'mâl: Mefhûmuhâ ve tatbikâtühâ* (Amman: Dâru Ammâr, 2011), s. 25; Mehmet Akif Aydın, "Cuâle", *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993), VIII/78.

<sup>18</sup> Bkz. Nevevî, *el-Mecmû*, XV, s. 116; Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, III, s. 619.

<sup>19</sup> Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, V, s. 358; Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, III, s. 35; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VI, s. 441; Ebû'l-Ferec Şemseddin İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr alâ metni'l-Mukni*, nşr. Cemâatün mine'l-ulemâ (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1983), IV, s. 365.

<sup>20</sup> Bkz. Abdülhamid Şirvânî - Ahmed b. Kasım Abbâdî, *Havâşî Tuhfetü'l-muhtâc bi şerhi'l-Minhâc* (Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1983), VI, s. 381 (*Hâşiyetü's-Şirvânî*'de).

<sup>21</sup> Bkz. Ebû Zekeriyâ Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn*, thk. Züheyr eş-Şâvîş (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1991), IV, s. 32; Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, III, s. 31; Merdâvî, *el-İnsâf*, V, s. 123. Ayrıca bkz. Yunus Apaydın, "Karz", *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001), XXIV/522.

<sup>22</sup> Bkz. Ebû İshak İbrahim Şirâzî, *el-Mühezzeb fi fihhi'l-İmam eş-Şâfi*, nşr. Şeyh Zekeriyâ Umeyrât (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmîyye, 1995), II, s. 82; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VI, s. 430.

Cuâlede âmîlin muayyen olup olmaması ile ilgili şartların karz için yapılan cuâlede de geçerli olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre câ'il kendisine karz temin edecek kişiyi belirleyebileceği gibi mutlak bir şekilde bu karzı temin eden herhangi bir kişiye ödül vermeyi vadedebilir. Nitekim âmîlin tayin edilmesi gibi bir zorunluluğun bulunmaması cuâleyi icâreden ayıran bir husus olarak öne çıkmıştır.<sup>23</sup> Ayrıca fıkıh eserlerinde meseleyle ilgili yer alan ifadelerin çoğunda âmîlin, "bana karz bul ..." şeklinde doğrudan muhatap alınması âmîlin muayyen hale getirilebileceğini de göstermektedir.<sup>24</sup> Hanbelî fıkıh eserlerinde yer alan "falan kişiden bana karz bul ..." şeklindeki ifadelerden câ'ilin, karzın temin edileceği kişiyi de belirleyebileceği anlaşılmaktadır.<sup>25</sup> Buna göre cuâle ale'l-iktirazda câ'il muayyen olmak zorunda iken âmîl ve dâin için böyle bir sınırlama yoktur.

### 1.3.2. Amele Dair Şartlar

Cuâlenin temel unsurlarından biri olan akdin konusunun kapsamı, mahiyeti ve muayyen olup olmaması ile ilgili şart ve özellikler cuâleyi diğer akitlerden ayıran en önemli husustur. Zira satım ve icare gibi akitlerde akdin konusuyla ilgili daha katı sınırlar çizilmişken cuâlenin konusu için şartların esnetildiği, diğer akitleri fasit hale getiren bazı hususların cuâlede dikkate alınmadığı ve bu durumun cuâleyi diğer akitlerden ayırt eden vasıflardan biri olduğu anlaşılmaktadır. Cuâlenin bir türü olması hasebiyle karz bulmak için yapılan cuâlede de benzer bir durum söz konusudur. Bununla birlikte cuâle ale'l-iktirazın konusunun çerçevesi ve mahiyetiyle ilgili bazı özel şartların olduğu da görülmektedir.

<sup>23</sup> İbn Kudâme, *el-Kâfi*, II, s. 187; Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, III, s. 619–620. Ayrıca bkz. Ferrâ, *el-Cu'âle ale'l-a'mâl*, s. 46.

<sup>24</sup> Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, V, s. 358; Zekerîya el-Ensârî, *Esna'l-metâlib*, II, s. 144; Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, III, s. 35; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VI, s. 441; Mansur b. Yunus Buhûfî, *er-Ravzu'l-murbi bi şerhi Zâdi'l-müstekni* (Cidde: Dârü'l-Müeyyed, 1996), s. 364.

<sup>25</sup> Muhammed b. Ahmed İbn Ebû Musâ, *el-İrşâd ilâ sebîli'r-reşâd*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), s. 234; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VI, s. 441.

### 1.3.2.1. Amelin Kapsam ve Mahiyeti

Cuâle'nin konusunun prensip olarak amel olduğu kabul edilmektedir. Amelin malum olma şartının aranmaması cuâleyi, konusu amel olan icâreden ayıran temel unsurlardan biri olarak kabul edilmekle beraber cuâlenin konusu için böyle bir şartın aranmaması mutlak meçhuliyet anlamına gelmemektedir. Amelin şer'an haram kabul edilen bir amel olmaması ve en azından câ'il ile âmilin ihtilafa düşmesine sebebiyet vermeyecek seviyede bilinmesi gerekir. Şafiî ve Hanbelîler icarede karşılığında ücret alınması mümkün olan amellerin cuâle akdine konu olabileceğini söyleyerek cuâlenin konusu olabilecek amelleri belirlemişlerdir. Fakat bu amellerin icaredeki kadar malum olma şartının bulunmaması ve âmilin gayr-ı muayyen olabilmesi cuâlenin icareden daha kapsamlı olmasını sağlamıştır.<sup>26</sup>

Malikîlere göre ise cuâleye konu olabilecek bütün ameller icareye de konu olabilirken tersi için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Dolayısıyla konusu bakımından icare, cuâleye göre daha kapsamlı bir tasarruftur. Zira Mâlikîlere göre bir amelin veya menfaatin cuâleye konu olabilmesi için amel tamamlanmadan câ'ilin herhangi bir menfaat elde etme imkanının bulunmaması ve tamamlanmama riski ortaya çıkacak kadar büyük bir amel olmaması şart koşulmuştur.<sup>27</sup>

Cuâle ale'l-iktirâz'ın konusunun karz bulmak olduğu ve bunun da ancak amel ile yerine getirilebileceği konusunda bir ihtilaf yoktur. Fakat bu amelin ifa edilmesi için âmilin hangi unsurları yerine getirmesi gerektiği ile ilgili farklı görüşler olduğu anlaşılmaktadır. Zira karz bulmak âmilin fiilî olarak bir amel ortaya koymasıyla hasıl olabileceği gibi sadece itibarını kullanarak da elde edilebilir. Doğrudan cuâle ale'l-iktrâz bağlamında olmasa da bu hususta

<sup>26</sup> Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, III, s. 620; Burhaneddin İbn Müflih, *el-Mübdi*, V, s. 115; Buhûti, *Keşşâfü'l-kinâ*, IV, s. 205.

<sup>27</sup> İbn Rüşd (ö. 595/1198) bu şart sebebiyle birçok konunun icareye mi yoksa cuâleye mi konu olabileceği ile ilgili ihtilaf ortaya çıktığını ifade etmiştir. Bunun için verilen örneklerde biri kuyu kazmak için yapılan cuâledir. Zira kuyu kazma amelinin tam olarak hangi seviyede tamamlandığını ve menfaatin tam olarak ne zaman ortaya çıktığını belirlemede problemler söz konusudur. Amelin süre ile sınırlandırılması da söz konusu işlemi icareye daha yakın bir hale getirmektedir. Bkz. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, IV, s. 20; Karâfi, *ez-Zahîre*, VI, s. 8-9, 11.

görüşlerini en belirgin şekilde ifade edenler Mâlikîlerdir. Mâlikîler konusu amel olan akitlerde âmîlin belirlenen bedele hak kazanabilmesi için fiilî olarak ve akdin konusunu yerine getirme amacıyla bir amel ortaya koyması gerektiğini şart koşmaktadırlar. Akdin konusu böyle bir amel ortaya konmadan sadece itibar (*câh*) vasıtasıyla elde edilirse âmîl herhangi bir bedele hak kazanamaz.<sup>28</sup> Dolayısıyla Mâlikîlere göre cuâle ale'l-iktirâzda fiilî olarak herhangi bir amel ortaya koymadan sadece itibarını kullanarak karzın temin edilmesini sağlayan tarafın vadedilen ödüle hak kazanamayacağını söylemek mümkündür.

Şâfiîlerde fiilî olarak ortaya konan bir amelin yanında müstakil olarak itibarın da akdin konusu olup olmayacağıyla ilgili belirgin bir kanaate rastlanmamıştır. Genelde cuâle ale'l-iktirâzda bedelin borç bulma karşılığında vadedildiği belirtilerek akdin konusunun nasıl yerine getirilmesi gerektiğine dair ayrıntı verilmemiştir.<sup>29</sup> Fakat Şâfiî alimler cuâlenin genel şartlarını işlerken cuâle için ortaya konan amelin külfet içermesi gerektiğini ve ivazın ancak külfetin karşılığı olabileceğini ifade etmişlerdir. Buna göre kayıp bir eşyanın yerini söyleme veya bir bilgiyi verme konulu cuâlelerde bu bilgiyi vermek bir külfeti ve dolayısıyla ameli gerektirmeyeceği için âmîl konumunda olan kişi vadedilen ödüle hak kazanamaz. Fakat âmîl bu bilgiyi elde etmek veya câ'ile bildirebilmek için bir çaba sarfettiyse mezkûr ödülü alabilir.<sup>30</sup> Cuâle ale'l-iktirâz için yapılan külfet vurgusu<sup>31</sup> Şafilere göre de

<sup>28</sup> Güvenlik problemi olan bir yerden geçenleri korumak karşılığında bir bedel alınması konusunda koruyan kişinin bizzat o bölgeden onları koruma amacıyla geçmesinin şart olduğu ve sadece itibarını kullanarak bu geçişi sağlaması halinde bedele hak kazanamayacağını ifade edilmiştir. Bkz. Muhammed b. Ahmed Arefe Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî ale'ş-Şerhi'l-kebîr* (Kahire: Dâru lhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.), III, s. 224; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Halvetî Sâvî, *Bülgatü's-sâlik li akrebi'l-mesâlik* (Dârü'l-Meârif, ts.), III, s. 294; Muhammed b. Muhammed Sâlim Şinkîti, *Levâmi'u'd-dürer fi hetki estâri'l-Muhtasar* (Moritanya: Dâru'r-Rıdvân, 2015), IX, s. 180.

<sup>29</sup> Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, V, s. 385; Zekerîya el-Ensârî, *Esna'l-metâlib*, II, s. 144; Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, III, s. 35; Şirvânî - Abbâdî, *Havâşî Tuhfetü'l-muhtâc*, VI, s. 381 (*Hâşiyetü'ş-Şirvânî* de).

<sup>30</sup> Bkz. Zekerîya el-Ensârî, *Esna'l-metâlib*, II, s. 440; Zeynüddin Zekerîya el-Ensârî, *el-Gurerü'l-behiyye fi şerhi'l-Behcetü'l-verdiyye* (Kahire: el-Matbaatü'l-Meymeniyye, ts.), III, s. 350; Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, III, s. 620; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, V, s. 471; Şirvânî - Abbâdî, *Havâşî Tuhfetü'l-muhtâc*, VI, s. 369 (*Hâşiyetü'ş-Şirvânî* de).



herhangi bir çaba sarfetmeden âmîlin sadece itibarıyla karz bulmasının ödüle hak kazanmak için yeterli olmayacağını akla getirmektedir.<sup>32</sup>

Hanbelîler ise cuâle ale'l-iktirazın prensip olarak itibar (*câh*) üzerine yapılan bir cuâle olduğunu ifade ederek karzı temin eden kişinin sadece itibarını kullanmasını akdin sıhhatine zarar veren bir husus olarak görmemişlerdir.<sup>33</sup> Hatta bu konuda Hanbelî alimlerden Merdâvî (ö. 885/1480), akdin konusu olarak itibarı merkeze yerleştirerek cuâle ale'l-iktirazda vadedilen ödülün kişinin ortaya koyduğu itibarın karşılığı olduğunu ifade etmiştir.<sup>34</sup>

### 1.3.2.2. Amelin Muayyen Olup Olmaması

Cuâlenin konusu olan amelin meçhul olabilmesinin cuâleyi icareden ayıran özelliklerden biri olarak zikredilmesi, bunun cuâlenin geçerliliği için vazgeçilmez bir şart olup olmadığı sorusunu akla getirmektedir. Şâfiîler ve Hanbelîler prensip olarak cuâlenin konusunun malum veya meçhul olması arasında bir fark görmezken<sup>35</sup> Mâlikîler amelin malum olmaması gerektiğini vurgulamaktadır.<sup>36</sup> Cuâle için bu hususta tartışmaya konu olan mesele amelin bir süre belirlenerek muayyen hale getirilip getirilemeyeceğidir. Malikîler ve amelin malum olmasında sakınca görmedikleri halde Şâfiîler, amelin süre ile belirlenmesiyle ilgili Hanbelîlere göre daha sınırlayıcı bir görüşe sahiptirler.

<sup>31</sup> Bkz. Ahmed Selâme Kalyûbî - Şihabüddin Ahmed Umeyre, *Haşiyetâ'l-Kalyûbî ve Umeyre* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995), II, s. 321 (*Hâşiyetü'l-Kalyûbî'de*).

<sup>32</sup> Mâlikî ve Şâfiîlerle ilgili benzer bir kanaat için bkz. Halid Reşid Cümevli, *el-Cu'âle ve ahkâmuhâ fi'ş-şer'i'ati'l-islâmiyye ve'l-kânûn* (Beyrut: Dârü'n-Nedveti'l-Cedîde, 1986), s. 78-80; Ferrâ, *el-Cu'âle ale'l-a'mâl*, s. 33.

<sup>33</sup> Hanbelî mezhebinin önemli isimleri arasında yer alan Muvaffakuddin İbn Kudâme bir eserinde cuâle ale'l-iktirâzın "mübah bir fiil üzerine yapılmış bir cuâle" olduğunu ifade ederken, başka bir eserinde bu hususu netleştirerek söz konusu bedelin âmîl tarafından ortaya konan itibarın karşılığı olduğunu söylemiştir. Bkz. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VI, s. 441; İbn Kudâme, *el-Kâfi*, II, s. 73. Ayrıca bkz. Şemseddin İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebir*, IV, s. 365; Burhaneddin İbn Müflih, *el-Mübdî*, IV, s. 201-202; Buhûti, *er-Ravzu'l-murbi*, s. 364.

<sup>34</sup> Merdâvî, *el-İnsâf*, V, s. 134. Ayrıca bkz. Mansur b. Yunus Buhûti, *Şerhu Münteha'l-irâdât* (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1993), II, s. 373.

<sup>35</sup> Zekerîya el-Ensârî, *Esna'l-metâlib*, II, s. 439; Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, III, s. 620; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VIII, s. 324.

<sup>36</sup> Karâfî, *ez-Zahîre*, VI, s. 9; Şemseddin Ebu Abdullah Hattab, *Mevâhibü'l-celîl fi şerhi Muhtasari Halîl* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1992), V, s. 455.

Onlara göre cuâleye konu olan amel için süre açısından bir sınırlama yapılmamalıdır. Böyle bir tayinin yapılması halinde tasarruf icare akdine döner. Zira aksi takdirde âmîl söz konusu sürede ameli tamamlayamazsa hiçbir bedele hak kazanamayacağı için o zamana kadar olan ameli zayi olacaktır.<sup>37</sup> Hanbelîler ise amel için süre belirlemenin cuâlenin geçerliliğine bir zarar vermediğini savunmaktadır. Onlara göre meçhul bir süre ile sahih olan cuâlenin süre belirlenerek kurulması evleviyetle sahih olmalıdır.<sup>38</sup> Bu hususta cuâle ale'l-iktirâz için özel bir şarta rastlanmamıştır. Dolayısıyla karz bulması için âmîle bir süre tayin edilmesine sadece Hanbelîlerin cevaz verdiği söylenebilir.

### 1.3.3. Bedele Dair Şartlar

Cuâlede âmîle verilecek bedelin icare akdinde ücret olabilecek vasıflarda olması gerekmektedir. Bedel belli olmazsa veya şer'an haram olması gibi bir sebepten dolayı bedel olarak belirlenemeyecek bir nitelik taşırırsa cuâle fasit olur ve âmîl söz konusu ameli yerine getirdiyse ecr-i misle hak kazanır.<sup>39</sup> Hanbelîlerde, bedelde teslimi engellemeyecek seviyedeki cehaletin cuâlenin sıhhatine zarar vermediğine dair farklı bir görüş de vardır.<sup>40</sup> Hanbelî ve Şafiîlere göre âmîlin vaadedilen bedele veya fasit cuâlede ecr-i misle hak kazanabilmesi için ameli cuâleden haberdar olduktan sonra yerine getirmesi ve cuâle muayyen bir kişi için yapıldıysa ameli yerine getiren kişinin tayin edilen âmîl dışında birinin olmaması gerekir. Aksi takdirde söz konusu amel

<sup>37</sup> Bkz. Karâfî, *ez-Zahîre*, VI, s. 9; Halil b. İshak, *et-Tavzîh*, VII, s. 242-243; Muhammed b. Abdullah Hareşî, *Şerhu'l-Hareşî ale'l-Muhtasari'l-Halîl* (Mısır: Matbaatü'l-Kübrâ'l-Emîriyye, 1317), VII, s. 62; Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, V, s. 275; Zekeriya el-Ensârî, *Esna'l-metâlib*, II, s. 440.

<sup>38</sup> Bkz. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VIII, s. 324-325; Buhûtî, *Şerhu Münteha'l-irâdât*, II, s. 374-375.

<sup>39</sup> Halil b. İshak, *et-Tavzîh*, VII, s. 239-240; Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, V, s. 270; Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, III, s. 620-621; İbn Kudâme, *el-Kâfi*, II, s. 187; Merdâvî, *el-İnsâf*, VI, s. 391; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kinâ'*, IV, s. 205.

<sup>40</sup> Bkz. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VIII, s. 324; Merdâvî, *el-İnsâf*, VI, s. 391. Malikî ve Şafiî mezhebinde de bedelin meçhul olmasıyla ilgili münferit istisnalar mevcuttur. Bunlar için bkz. Heyet, "Cuâle", *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye* (Kuveyt: Vizaretü'l-Evkâf ve's-Şuûnî'l-İslâmiyye, 1979), XV/XV, s. 217.

teberru niteliğinde olur ve âmil bedele hak kazanmaz.<sup>41</sup> Mâlikîler ise böyle bir durumda âmilin durumuna göre hak kazanacağı bedelin farklılaşacağını savunmaktadırlar. Buna göre cuâle iradesi ortaya konmadan önce cuâleye konu olması muhtemel amel mutat olarak cuâle akitlerinden gelir elde eden birisi tarafından yerine getirilirse bu kişi emeğine karşılık ecr-i misle hak kazanır. Aksi takdirde sadece ameli sırasında yapmış olduğu harcamaları alabilir.<sup>42</sup>

Standart bir cuâle akdinde bedel ile ilgili şartlar genel hatlarıyla yukarıda zikredildiği şekliyle olmakla beraber cuâle ale'l-iktirâz için önem arz eden hususlar bedelin amelin bir cüzü olup olmaması, âmilin amelin bir kısmını yerine getirmesi durumunda gerçekleştirilen amele karşılık gelen bedele hak kazanıp kazanamayacağı ve bedelin amelden önce tahsil edilip edilemeyeceğidir.

### 1.3.3.1. Bedelin, Amelin veya Amel Neticesinde Elde Edilecek Sonucun Bir Cüzü Olarak Belirlenmesi

Cuâle ale'l-iktirâz için "Temin ettiğin karzın üçte biri kadar ödül senindir." örneğinde olduğu gibi bedelin temin edilecek karza oranlanarak tespit edilip edilemeyeceği önem arz etmektedir. Bu konu genelde bedelin malum olma şartıyla ilişkilendirilerek değerlendirilmiştir. Nitekim Malikîler bu şekilde belirlenen bedelin malum olmamasından dolayı geçersiz olduğunu ve ameli yerine getirenin vadedilen bedeli değil ecr-i misl alabileceğini savunmaktadırlar.<sup>43</sup> Şafiîler "Kayıp halde olan şu malımı bulana yarısını vereceğim." şeklinde yapılan cuâlede bedelin geçerli olabilmesi için söz konusu malın vafedilerek malum hale getirilmesi gerektiğini ifade etmektedirler. Böyle bir belirleme gerçekleşmediği halde amel yerine getirilirse âmil ecr-i misle hak kazanır.<sup>44</sup> Hanbelîlerin ise bu şekilde belirlenen bedelin geçerli olabilmesini teslim imkanının olması şartına bağladıkları

<sup>41</sup> Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, III, s. 618; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VIII, s. 332; Merdâvî, *el-İnsâf*, VI, s. 390.

<sup>42</sup> Karâfî, *ez-Zahîre*, VI, s. 6; Halil b. İshak, *et-Tavzîh*, VII, s. 238.

<sup>43</sup> Bkz. Karâfî, *ez-Zahîre*, VI, s. 6, 13; Halil b. İshak, *et-Tavzîh*, VII, s. 239. Halil b. İshak, İbnü'l-Kâsım'ın bu hususta iki mesele için istisna tanıdığını ifade etmiştir. Bkz. Halil b. İshak, *et-Tavzîh*, VII, s. 239.

<sup>44</sup> Bkz. Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, V, s. 270; Zekeriya el-Ensârî, *el-Gurü'l-behiyye*, III, s. 346.

anlaşılmaktadır. İbn Kudâme (ö. 620/1223) bedelin teslim imkanını ortadan kaldırdığını ifade ederek âmile ecr-i mislin verilmesi gerektiğini söylerken<sup>45</sup> İbn Hamdân (ö. 695/1295) herhangi bir ayrıntıya değinmeden bedelin bu şekilde belirlenmesinin sahih olduğunu ifade etmekte,<sup>46</sup> Merdâvî de bunun mezhep görüşü haline geldiğini belirtmektedir. Zira ona göre bedelin amelin bir cüzü olarak belirlenmesi cehalet sebebi olmayıp cuâlenin bu şekilde geçerli olması gerekir.<sup>47</sup> İbn Teymiyye (ö. 728/1328) de mezkûr durum için bedelde bir cehalet olsa bile bu cehaletin teslimi engellemediği sürece geçerli olduğunu savunmaktadır.<sup>48</sup> Haccâvî (ö. 968/1560) ve Buhûtî (ö. 1051/1641) gibi Merdâvî sonrası alimler ise bu hususu bedelin meçhul olmaması gerektiği şartıyla bağlantılı olarak ele almakta ve teslim şartına değinmeden bu şekilde belirlenen bedelin geçerli olmadığını ifade etmektedirler.<sup>49</sup> Fakat Merdâvî, İbn Kudâme'nin bu hususu "teslime engel olmayan meçhuliyet" bağlamında işlediğini ifade ederek görüşünün "teslime engel olmak" ile kayıtlanması gerektiğine işaret etmiş gibidir.<sup>50</sup> Dolayısıyla Haccâvî ve Buhûtî'nin görüşleri için de aynı şeyi söylemek mümkündür. Bu görüşler dikkate alındığında Hanbelîlere göre cuâle ale'l-iktirazda bedelin temin edilecek karza oranlanarak belirlenmesi akdin sıhhatine zarar vermez.

### 1.3.3.2. Amelin Bir Kısımının Yerine Getirilmesi Durumunda Hak Edilen Bedel

Âmilin, amelin bir kısmını yerine getirmesi durumunda bedelin de aynı orana denk gelen kısmına hak sahibi olup olmayacağını tespiti, cuâle ale'l-iktirâz için akde konu olan karzın bir kısmını temin eden âmilin hak kazanacağı bedeli belirlemek açısından önemlidir. Prensip olarak bütün mezhepler cuâlede âmilin bedele hak kazanabilmesi için amelin tamamlanmış

<sup>45</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VIII, s. 327-328.

<sup>46</sup> Necmeddin Ahmed İbn Hamdân, *er-Ri'aye fi'l-fikh*, thk. Alil b. Abdullah b. Hamdân eş-Şehri (Riyad, 1428), II, s. 735.

<sup>47</sup> Merdâvî, *el-İnsâf*, VI, s. 391.

<sup>48</sup> Takiyüddin İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım (Medine: Mecmaü'l-Melik Fahd, 1995), XX, s. 507.

<sup>49</sup> Bkz. Şerefüddin Musa Haccâvî, *el-İknâ' fi fikhil-İmam Ahmed b. Hanbel*, nşr. Abdüllatif Muhammed Musa es-Sübki (Beyrut: Darü'l-Marife, ts.), II, s. 395; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kinâ'*, IV, s. 205.

<sup>50</sup> Merdâvî, *el-İnsâf*, VI, s. 391.

olmasını şart koşmaktadırlar. Fakat karşılığında ödül vadedilen amelin tamamı yerine getirilmediği halde ortaya çıkan sonuç câ'ilin menfaat elde edilebileceği bir mahiyette ise âmilin bir bedele hak kazanması gerektiği ifade edilmiştir. Bununla beraber bedelin cuâle kapsamında olan bir bedel mi yoksa ecr-i misl mi olduğu konusunda farklı görüşler öne sürülmüştür. Malikîlerde iki farklı görüş olduğu anlaşılmaktadır. Bu görüşlerden ilkinde âmilin ecr-i misl alması gerektiğini söyleyerek tasarrufu cuâle kapsamından çıkarmaktadırlar. Diğer görüşte ise âmilin ödül olarak belirlenen bedelden amele karşılık gelen kısma hak kazandığını savunarak tasarrufu cuâle olarak değerlendirmektedirler.<sup>51</sup> Şâfiî ve Hanbelîler ise tasarrufu cuâle kapsamında değerlendirerek âmilin ameline karşılık gelen bedele hak kazanacağını söylemektedirler.<sup>52</sup> Dolayısıyla özellikle Şâfiî ve Hanbelîlere göre belirli bir bedelin vadedildiği cuâle ale'l-iktirazda âmil temin edilmesi istenen karzın bir kısmını temin edebilirse vadedilen bedele de o oranda hak kazanır.

### 1.3.3.3. Bedelin Amele Başlamadan Önce Peşin Olarak Verilmesi

Bedelin peşin verilmesinin şart koşulması daha ziyade âmilin hangi aşamada bedele hak kazanabileceği ile ilişkili olarak ele alınmıştır. Bu konuda cuâlenin ayırt edici vasıflarından biri olarak öne çıkarılan "âmil ameli tamamlamadığı sürece vadedilen ödüle hak kazanamaz" şeklindeki ilke belirleyici olmuştur. Buna göre bedelin peşin verilmesi şeklindeki şart cuâleyi fasit hale getirir. Fakat böyle bir şart koşulmadan câ'ilin kendi iradesiyle bedeli peşin vermesi durumunda cuâle geçerli olmakla beraber âmil, ameli tamamlamadıkça o bedel üzerinde tasarruf hakkına sahip olmaz.<sup>53</sup>

### 1.3.4. Akdin Bağlayıcılığına Dair Şartlar

Cuâlenin unsurları ile ilgili yukarıdaki şartların dışında cuâle ale'l-iktiraz açısından önemli olan diğer bir husus akdin lüzumu (bağlayıcılığı) ile ilgilidir.

<sup>51</sup> Bkz. Karâfi, *ez-Zahîre*, VI, s. 15.

<sup>52</sup> Bkz. Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, V, s. 271; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, III, s. 621; İbn Kudâme, *el-Muğni*, VIII, s. 327; Merdâvî, *el-İnsâf*, VI, s. 390.

<sup>53</sup> Bkz. Karâfi, *ez-Zahîre*, VI, s. 8; Sâvî, *Bülğatü's-sâlik*, II, s. 292; Şirvânî - Abbâdî, *Havâşî Tuhfetü'l-muhtâc*, VI, s. 363 (*Tuhfetü'l-muhtâc*'da); Süleyman b. Ahmed Büceyrimî, *Hâşiyetü'l-Büceyrimî alâ şerhi Menheci't-tullâb* (Mısır: Matbaatü'l-Halebî, 1345), III, s. 239; İbn Kudâme, *el-Kâfi*, II, s. 187.

Şafiî ve Hanbelîlere göre cuâleye konu olan amele henüz başlanmamışsa cuâle taraflar açısından bağlayıcı değildir. Fakat âmîl söz konusu amele başlamış ve henüz bitirmemişse cuâle bağlayıcı olmamaya devam etmekle beraber akdi bozan tarafa göre farklı sonuçlar ortaya çıkar. Buna göre âmîl akdi bozar ve ameli tamamlamaktan vazgeçerse cuâlede vaad edilen bedele hak kazanamaz. Fakat akdi bozan tarafın câ'îl olması durumunda âmîl, o döneme kadarki ameli için ecr-i misle hak kazanır. Cuâle taraflar açısından ancak amelin tamamlanmasıyla bağlayıcı hale gelir.<sup>54</sup>

Mâlikîler arasında ise cuâlenin özellikle câ'îl açısından bağlayıcılığı ve bu bağlayıcılığın hangi aşamada başladığına dair ihtilaf vardır. Malikîlerin bir görüşü Şafiî ve Hanbelîlerin görüşlerinden farksızdır. Diğer görüşe göre câ'îlin ödül vaadi bağlayıcılık için yeterli olmaktadır. Fakat Malikîlerin bir kısmı bu bağlayıcılığın cuâle iradesinden hemen sonra başlayacağını söylerken diğer kısmı âmîlin amele başlamasını şart koşmaktadır.<sup>55</sup> Dolayısıyla âmîl açısından cuâle akdinin hiçbir aşamada bağlayıcı olmadığı konusunda herhangi bir ihtilaf olmadığı anlaşılmaktadır.

Cuâle ale'l-iktiraz açısından düşünüldüğünde bir âmîl karz temini için amele başladıktan sonra câ'îl cuâleden vazgeçerse Şafiî ve Hanbelîlere göre âmîl ecr-i misle hak kazanırken Mâlikîlerin bir görüşüne göre vadedilen bedelin tamamını almaya hak kazanır.

## 2. Cuâle ale'l-İktirazın Fıkıh Sistematiğindeki Yeri ve Diğer Akit ve Kavramlarla İlişkisi

### 2.1. Fıkıh Sistematiğindeki Yeri

Cuâle bahsi ilişkili olduğu işlem ve tasarruflar dikkate alınarak genelde icâre veya lukata (buluntu) ile bağlantılı olarak değerlendirilmiş ve sistematik açıdan da cuâleye bu iki konunun öncesinde veya sonrasında yer verilmiştir. Mâlikîler daha ziyade icâre ile bağlantılı bir işlem olarak gördükleri için cuâleyi icâreden sonra işlemişlerdir.<sup>56</sup> Şafiî ve Hanbelîler ise genelde kayıp

<sup>54</sup> Bkz. Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, III, s. 624-625; Zekeriyâ el-Ensârî, *Esna'l-metâlib*, II, s. 442; İbn Kudâme, *el-Kâfi*, II, s. 187.

<sup>55</sup> Bu görüşler için bkz. Karâfî, *ez-Zahîre*, VI, s. 17-18.

<sup>56</sup> Bkz. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, IV, s. 20; Karâfî, *ez-Zahîre*, VI, s. 5; Halil b. İshak, *et-Tavzîh*, VII, s. 776; Hareşî, *Şerhu'l-Hareşî*, VII, s. 59.

olan bir eşya için yapılan bir ödül vaadi olmasından hareketle cuâlenin lukata ile olan bağlantısının daha güçlü olduğunu düşündükleri için cuâleye lukata bahsinden önce veya sonra yer vermişlerdir.<sup>57</sup>

Cuâle ale'l-iktiraz ise cuâlenin bir türü olarak kabul edilmesine rağmen genelde karz bahislerinin sonunda bir alt konu olarak işlenmiştir. Bu meseleyi cuâle bahsinde işlediği tespit edilebilenler Şâfiî fakihleri Şemseddin er-Remlî (1004/1596) ve ondan naklen Abdülhamîd eş-Şirvânî'dir (1301/1883).<sup>58</sup> Mâverdî (ö. 450/1058) ve Rûyânî (ö. 502/1108) her ne kadar büyü' bahislerinde işlemiş olsalar da cuâle ale'l-iktiraz ile ilgili ifadelerle müstakil bir başlık açmadan karz konuları arasında yer vermişlerdir.<sup>59</sup> Cuâle ale'l-iktirâza doğrudan ifadelerle değinmeyen Malikîler de bu konuyla ilişkili olduğu anlaşılan semenü'l-câh meselesini de karz bahisleri altında işlemişlerdir.<sup>60</sup> Cuâlenin bir türü olduğu ve dolayısıyla genel kurallar açısından cuâleye tabi olan cuâle ale'l-iktirazın cuâle bölümleri yerine karz bahislerinin altında işlenmesi bu tasarruf ile karz arasında güçlü bir ilişkinin kurulduğunu ve semen borcu için kullanılabilir bir tasarruf olarak görüldüğünü göstermektedir.

<sup>57</sup> Şâfiîler için bkz. Şirâzî, *el-Mühhezzeb*, II, s. 271; Nevevî, *Ravzatu't-tâlibîn*, V, s. 268; Şirbinî, *Muğnî'l-muhtâc*, III, s. 617; Büceyrimî, *Hâşiyetü'l-Büceyrimî*, III, s. 238. Nevevî ve Büceyrimî, bazı Şâfiîlerin cuâle konusunu icârenin ardından işlemesine rağmen çoğunluğun cuâleye lukatadan sonra yer verdiğini belirtmişlerdir. Nevevî, *el-Mecmû*, XV, s. 115; Büceyrimî, *Hâşiyetü'l-Büceyrimî*, III, s. 238. Hanbelîler için bkz. Burhaneddin İbn Müflih, *el-Mübdî şerhu'l-Mukni*, V, s. 113; Muvaffakuddin İbn Kudâme, *el-Mukni' fi fikhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Mahmud el-Arnaût - Yasin Mahmud el-Hatîb (Cidde: Mektebetü's-Sevâdi li't-Tevzî, 2000), s. 232; İbn Kudâme, *el-Kâfi*, II, s. 186; Muhammed b. Müflih el-Makdisi Şemseddin İbn Müflih, *Kitâbü'l-fürû*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Beyrut; Riyad: Müessesetü'r-Risâle; Daru'l-Müeyyed, 2003), VII, s. 180; Merdâvî, *el-İnsâf*, VI, s. 389; Takiyüddin Muhammed b. Ahmed İbnü'n-Neccâr, *Müntehâ'l-irâdât fi cem'i'l-Mukni' ve't-Tenkîh ve ziyâdât*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418), III, s. 291.

<sup>58</sup> Bkz. Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, V, s. 481; Şirvânî - Abbâdî, *Havâşî Tuhfetü'l-muhtâc*, VI, s. 381 (*Haşiyetü's-Şirvânî* de).

<sup>59</sup> Bkz. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, III, s. 358; Ebû'l-Mehâsin Abdülvâhid Rûyânî, *Bahri'l-mezhebe*, thk. Târik Fethî es-Seyyid (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), V, s. 71.

<sup>60</sup> Mesela bkz. Hareşî, *Şerhu'l-Hareşî*, V, s. 230; Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, III, s. 224; Sâvî, *Bülğatü's-sâlik*, III, s. 294; Şinkîti, *Levâmi'u'd-dürer*, IX, s. 180.

## 2.2. Diğer Akit ve Kavramlarla İlişkisi

Cuâle ale'l-iktiraz hem cuâlenin unsurlarında yer alan sebeplerden dolayı hem de kendine mahsus bazı özellikler sebebiyle diğer bazı akit ve kavramlarla ilişkili bir şekilde ele alınmıştır. Cuâle ale'l-iktirazın icâre ile olan benzerlik ve farklılıklarına sıklıkla değinilmiş, faiz ve kefalet ile olan ilişkisine dikkat çekilmiştir. Cuâle ale'l-iktirazı müstakil olarak ele almayan Mâlikîler ise semenü'l-câh kavramı üzerinden konu hakkında bazı değerlendirmelerde bulunmuştur.

### 2.2.1. İcâre İle İlişkisi

Cuâle ale'l-iktiraz bağlamında icâre ile olan ilişkiye özel bir vurgu yapılmamasına rağmen icâre ve cuâle sıklıkla beraber zikredilmiş, benzerlik ve farklılıklarına değinilmiştir. Bu durum iki işlemin de konusunun amel olmasından kaynaklanmaktadır.<sup>61</sup> Genelde cuâle ve icare iki farklı akit olarak değerlendirilmiş olmakla beraber bazı Mâlikî fakihler cuâleyi icarenin istisnai bir türü olarak takdim etmişlerdir.<sup>62</sup> Cuâleyi fasit bir işlem olarak gören Hanefîlerin görüşlerini temellendirirken zikrettikleri sebepler onların aslında cuâleyi, icâre kapsamında değerlendirdiklerini göstermektedir. Zira onlara göre cuâle, aslında fasit bir icâreye verilen isim olup icarenin geçerli olması için gereken âmîl ve amelin meçhul olmama şartlarını taşımadığı için fasittir.<sup>63</sup> İcâre ve cuâleyi iki farklı akit olarak değerlendiren Şafîiler ve Hanbelîler ise cuâleyi işlerken sıklıkla icâre için kullanılan ecr-i misl ve müstecir gibi kavramları kullanmışlardır.<sup>64</sup> Diğer taraftan cuâlenin aslında icâreden farklı bir akit olduğunu göstermek ve ikisini birbirinden ayırtmak amacıyla

<sup>61</sup> Nevevî, bazı fıkıh kitaplarının sistematüğinde cuâlenin icâreden sonra işlenmesinin bu ikisi arasındaki konu ortaklığıyla ilgili olduğunu söylemiştir. Bkz. Nevevî, *el-Mecmû*, XV, s. 115.

<sup>62</sup> İbn Rüşd el-Hafîd ve Halil b. İshak, cuâleyi amelin meçhuliyetine vurgu yaparak “elde edilmesi zannedilen menfaat üzerine yapılan icâre” ve “sonu meçhul olan bir amel üzerine yapılan icâre” şeklinde tanımlamışlardır. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, IV, s. 20; Halil b. İshak, *et-Tavzîh*, VII, s. 236.

<sup>63</sup> Bkz. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, III, s. 34; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, s. 281.

<sup>64</sup> Örnek için bkz. Karâfî, *ez-Zahîre*, VI, s. 6, 13; Nevevî, *el-Mecmû*, XV, s. 117; Şirbinî, *Muğnî'l-muhtâc*, III, s. 620-621; İbn Kudâme, *el-Kâfî*, II, s. 187; Merdâvî, *el-İnsâf*, VI, s. 391; Buhâtî, *Keşşâfü'l-kinâ*, IV, s. 205.



aralarındaki farklılıklara vurgu yapılmıştır.<sup>65</sup> Cuâleyi icâreden ayıran temel hususlar; amelin meçhul ve âmilin gayr-i muayyen olabilmesi, bağlayıcı olmayan bir akit olması ve vadedilen bedelin hak edilmesinin amelin tamamlanması şartına bağlanmasıdır.<sup>66</sup>

## 2.2.2. Faiz ve Kefalet İle İlişkisi

Cuâle ale'l-iktirâzın konusunun karz temini olması ve taraflardan birine karz dışında bir bedelin tahakkuk etmesi, söz konusu işlemin faizle olan ilişkisi olup olmadığını gündeme getirmektedir. Fakihler şu iki durumun risk oluşturduğunu belirtip yapılan işlemin geçersiz olması gerektiğini ifade etmişlerdir:

Karz temin etmesi gereken kişi olan âmilin, karzı üçüncü bir taraftan temin etmeksizin kendi mülkünden verip vadedilen bedeli alması, ilgili durumların ilkidir. Bu durumda câ'il, borçlanmış olduğu ve aslında âmil olması gereken tarafa borcu dışında vadetmiş olduğu ödülü de vermiş olur. Bu ödül fıkıh eserlerinde faiz bağlamında sıklıkla zikredilen "menfaat sağlayan her karz faizdir" kaidesiyle ilişkilendirilip geçersiz sayılmıştır.<sup>67</sup>

Cuâle ale'l-iktirâzın faiz ile ilişkilendirilmesine sebebiyet veren ikinci durum, âmilin câ'il lehine üçüncü taraftan temin ettiği karza kefil olmasıdır. Çoğunlukla Hanbelîlerin dile getirdiği bu duruma göre âmilin karzı kendi mülkünden veren taraf olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Zira karzı veren kişinin yanı sıra âmil de karzdan sorumlu olup kefaletin gereğini yerine getirecek ve dolayısıyla alacaklı konumuna gelecektir. Böylece alacaklının vermiş olduğu karz dışında cuâlede vadedilen ödülü de alması sonucunu ortaya çıkaracaktır. Bu sebeple âmilin aynı zamanda kefil olması birinci

---

<sup>65</sup> Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, VIII, s. 31; Şihabüddin Ebû'l-Abbâs Remlî, *Hâşiyetü'r-Remlî el-kebîr* (Dârü'l-Kitâbî'l-İslâmî, ts.), II, s. 440; Ebû Abdullah Şemseddin Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî alâ Muhtasari'l-Hırakî*, thk. Abdullah b. Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrin (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1993), IV, s. 341; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VIII, s. 326-327; Buhûtî, *Şerhu Münteha'l-irâdât*, II, s. 373.

<sup>66</sup> Bu farklılıklara dair ayrıntılara "Cuâle ale'l-İktirâz'ın Şartları" başlığında yer verilmiştir.

<sup>67</sup> Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, V, s. 385; Zekerîya el-Ensârî, *Esnâ'l-metâlib*, II, s. 144; Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, III, s. 35; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VI, s. 441; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kinâ'*, III, s. 318-319.

durumda olduğu gibi “menfaat sağlayan karz” ile ilişkilendirilerek işlemin faizli bir işlem olduğuna işaret edilmiştir.<sup>68</sup>

Câ’ilin cuâlede ödül olarak vadettiği bedeli aynı zamanda âmilin kefaletine karşılık olarak sunması durumunda ise işlemin faiz şüphesinden ziyade kefalet akdinin ücret karşılığında yapılamamasından dolayı<sup>69</sup> geçersiz sayıldığı anlaşılmaktadır. Zira ilk durumda fakihler câ’il tarafından yapılan bir kefalet teklifinden bahsetmezken cuâle ale’l-iktirâz bağlamında zikredilen ikinci durumda câ’ilin icabını “temin edeceğin karzın tazminini üstlenirsen sana şu kadar vereyim” şeklinde kurgulayarak söz konusu bedeli kefaletin karşılığı olarak sunmuşlardır.<sup>70</sup> Fakat bunun sadece cuâle ale’l-iktirâz için değil, konusu kefalet olan her türlü cuâle için geçerli olduğu anlaşılmaktadır.

Ayrıca AAOIFI’nin cuâle standardında cuâlenin meşru finansman sağlayacak işler için kullanılması sırasında başlangıçta şart koşma veya anlaşma yoluyla örtülü de olsa faizli borç vermeye yol açacak şekilde kullanılmamasına dair vurgular dâin ile âmil arasında dolaylı da olsa faize sebebiyet verecek bir anlaşmanın olmamasını gerektirmektedir.<sup>71</sup>

Neticede cuâle ale’l-iktirâzda üçüncü şahıslardan karz temin eden âmilin borcun ödenmesinde bir yükümlülüğünün olmaması gerektiği vurgulanarak âmil ve cuâleyi yapan kişi arasında herhangi bir borçluluk veya kefalet ilişkisi ihtimal dışı bırakılmıştır.

### 2.2.3. Semenü’l-câh İle İlişkisi

Cuâle ale’l-iktirâz ile ilişkili kavramlar arasında yer alan ve daha ziyade Malikî kaynaklarında geçen semenü’l-câh özetle “bir şahsın bir hakkı elde etmek amacıyla aracı olmasını istediği ve söz konusu hakkı elde etmek için

<sup>68</sup> İbn Kudâme, *el-Kâfi*, II, s. 73; Burhaneddin İbn Müflih, *el-Mübdi*, IV, s. 201-202; Buhûti, *Keşşâfü’l-kinâ*, III, s. 318-319.

<sup>69</sup> Ayrıntılar için bkz. Nezîh Kemâl Hammâd, “Medâ cevâzi ahzi’l-ecri ale’l-kefâle fi’l-fikhi’l-İslâmî”, *Mecelletü Câmî’atü’l-Melik Abdülaziz: el-İktisâdü’l-İslâmî* IX/1 (1997), s. 96-116.

<sup>70</sup> Burhaneddin İbn Müflih, *el-Mübdi*, IV, s. 201-202; Buhûti, *er-Ravzu’l-murbi*, 364; Merdâvî, *el-İnsâf*, V, s. 134.

<sup>71</sup> AAOIFI, *Faizsiz Finans Standartları*, s. 423 (Faizsiz Finans Standardı 15). Arapça ve İngilizce orijinali için bkz. AAOIFI, *el-Me’âyirü’ş-şer’iyye*, s. 430; AAOIFI, *Shari’ah Standards*, s. 430-431.

itibarını kullanan kişiye verdiği bedel" olarak tanımlanmaktadır.<sup>72</sup> Cuâle ale'l-iktirazda âmil genelde toplumdaki itibarı sebebiyle talep edilen borcu temin ettiği için cuâlede vadedilen bedel de semenü'l-câh olarak değerlendirilmiştir. Nitekim semenü'l-câh ile ilgili müstakil bir araştırma yapan Cemal Ahmed de bu ilişkiye değinmiş ve semenü'l-câh için saydığı örnekler arasında "başkasından karz temin etmeyi" de saymıştır.<sup>73</sup> Ayrıca semenü'l-câh ifadesini kullanmayan Şâfiî ve Hanbelîlerin karz bahislerinde buna dair görüşlerini cuâle ale'l-iktiraz ile örneklendirdiklerini söyleyerek semenü'l-câh ile cuâle ale'l-iktiraz ilişkisine dikkat çekmiştir.<sup>74</sup>

Semenü'l-câh ile cuâle ale'l-iktiraz arasında bir tetabuk ilişkisi olmadığı ve kapsam açısından bazı farklılıkların olduğu anlaşılmaktadır. Daha ziyade Malikî kaynaklarında geçen semenü'l-câh için Malikîler "mutlak olarak haram" ve "mutlak olarak mekruh" hükümlerinin yanında talep edilen iş yerine getirilirken ortaya konan amele göre değişen hükümler de vermişlerdir. Bazı Mâlikî fakihleri semenü'l-câhı kişinin zaten yapması gereken bir şey için aldığı bedel olarak değerlendirmiş ve gayr-ı meşru olduğunu söylemişlerdir. Nitekim semenü'l-câh, kâdının aldığı hediyeye ile ilişkilendirilmiş ve böylece bunun rüşvet anlamına geldiğine işaret edilerek hakkında haram hükmü verilmiştir.<sup>75</sup>

Ortaya konan amele göre farklı hükümler taşıması gerektiğini düşünenler ise âmilin fiilî olarak bir amel ortaya koyup koymamasını kriter olarak belirlemişlerdir. Buna göre semenü'l-câh, ancak itibarla beraber fiilî olarak bir amel ortaya konursa helal hale gelir.<sup>76</sup> Meselâ tehlikeli bir bölgeden geçişleri sağlamak karşılığında alınan bedelin, ancak bu güvenliği sağlayan kişinin geçiş yapanlara bizzat eşlik ederek güvenliklerini sağlaması halinde helal olacağı ifade edilmiş ve fiilî olarak amel ortaya koymadığı sürece bu

<sup>72</sup> Bkz. Cemâl Ahmed Zeyd el-Keylâni, "Semenü'l-câh fi'l-fikhi'l-İslâmî", *Mecellettü Külliyyeti'ş-Şerî'a ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye* 36/1 (2018), s. 118.

<sup>73</sup> Zeyd el-Keylâni, "Semenü'l-câh fi'l-fikhi'l-İslâmî", s. 121.

<sup>74</sup> Zeyd el-Keylâni, "Semenü'l-câh fi'l-fikhi'l-İslâmî", s. 124.

<sup>75</sup> Muhammed b. Hasan Benâni, *el-Fethü'r-Rabbânî fîmâ zehle anhü ez-Zerkânî*, nşr. Abdüsselam Muhammed Emîn (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), V, s. 407; Hareşî, *Şerhu'l-Hareşî*, V, s. 230.

<sup>76</sup> Bu hususla ilgili bilgiler yukarıda "Konunun Kapsam ve Mahiyeti" başlığında verilmiştir.

bedelin caiz olmadığı belirtilmiştir.<sup>77</sup> Ayrıca literatürde “mutlak olarak haram” şeklinde anlaşılabilir ifadelerin aslında “fiilî amel” ile takyid edilerek semenü'l-câhun her halükârda ortaya konan amele göre değerlendirilmesi gerektiği söylenmiştir. *Muhtasaru Halîl* olarak bilinen eseriyle Malîkî literatürünü etkileyen isimlerden olan Halil b. İshak el-Cündî'nin (ö. 776/1374)<sup>78</sup> bedel verilmesi haram olan kişiler arasında zikrettiği “itibar sahibi (zi'l-câh)” ifadesinin<sup>79</sup> aslında “fiilî olarak bir amel ortaya koymak” kaydıyla anlaşılması gerektiği belirtilmiş ve böylece söz konusu iki görüş telif edilmiştir.<sup>80</sup> Dolayısıyla Mâlikîlere göre semenü'l-câh kavramının, fiilî olarak bir amel ortaya koyması şartıyla âmilin toplumdaki itibarını kullanarak karz temin etmesi şeklinde tezahür eden cuâle ale'l-iktirazı ve tehlikeli bölgelerden geçişi sağlamak için güvenliği sağlama karşılığında alınan bedeli içerdiği ve ittifakla caiz kabul edilmeyen rüşvet benzeri bazı tasarruflar için de kullanılan geniş bir kavram olduğu anlaşılmaktadır. Fakat bu kavram kendi başına bir tasarruf veya akit anlamı içermemekte ve sonucu olduğu tasarruftan bağımsız bir hüküm barındırmamaktadır.

## Sonuç

Cuâle ale'l-iktiraz semen borcuna ihtiyacı olan kişinin kendisine karz temin edilmesi için yaptığı ödül vaadi olarak tanımlanabilir. Bu tasarruf genel kurallar itibariyle cuâle akdinin bir türü olarak değerlendirilmekte ve temel şartları da ona göre belirlenmektedir. Fakat cuâle ale'l-iktirazda ortada bir karzın söz konusu olması ve borçlunun aldığı borçtan fazla bir ödeme yapması, bu tasarrufun faizle ilişkisini ve dolayısıyla geçerliliği hakkındaki kanaatleri gündeme getirmektedir. Hanefî mezhebi dışındaki mezheplerin genel olarak cuâle akdi için ortaya koydukları müspet görüşlerin cuâle ale'l-iktiraz için de prensipte geçerli olduğu ve dolayısıyla bu tasarrufta faiz

<sup>77</sup> Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, III, s. 224; Sâvî, *Bülğatü's-sâlik*, III, s. 294; Şinkîti, *Levâmi'u'd-dürer*, IX, s. 180.

<sup>78</sup> Eser ile ilgili bilgiler için bkz. Eyyüp Said Kaya, “el-Muhtasar”, *DİA* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2020), XXXI/71-74.

<sup>79</sup> Ziyâeddin el-Cündî Halil b. İshak, *Muhtasaru Halîl*, thk. Ahmed Câd (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2005), s. 165.

<sup>80</sup> Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, III, s. 224; Şinkîti, *Levâmi'u'd-dürer*, IX, s. 180.

yasağını ihlal edici bir husus görmedikleri anlaşılmaktadır. Fakat uyulması gereken şartlar konusunda cuâle ale'l-iktirazın meşruiyetini sınırlayan bazı farklılıkların olduğu görülmektedir.

Cuâle ale'l-iktirazda akdin konusunun amel olduğu; bedelin malum olması gerektiği: âmilin, muayyen veya gayr-ı muayyen olabileceği fakat karzı veren taraf ya da kefil konumunda bulunmaması gerektiği konusunda mezhepler arasında ittifak vardır. Farklılıklar dikkate alındığında ise Malikîler diğer mezheplere göre cuâle ale'l-iktirazın meşruiyet sınırlarını daha dar tutmaktayken, Hanbelîler bu hususta daha esnek davranmaktadır. Malikîler karzın temini sırasında sadece itibarın kullanılmasını yeterli görmemekte, amel için bir süre tayinini geçersiz saymakta ve bedelin, temin edilmesi istenen karza oranlanarak belirlenmesine karşı çıkmaktadırlar. Hanbelîler cuâle ale'l-iktirazın konusunu itibar olarak belirlemekte, âmilin fiilî bir çaba ortaya koyması ile ilgili bir şarttan bahsetmemekte ve karzın temin edilmesi için âmile bir süre belirlemenin akde bir zarar vermeyeceğini savunmaktadırlar. Ayrıca bedelin malum olması ile ilgili şartı da daha geniş bir şekilde ele alarak bu konuda teslim edilebilir olmayı kıstas kabul etmektedirler. Dolayısıyla teslim imkânı olduğu sürece bedelin temin edilmesi istenen karza oranlanabileceğini ve karzın bir kısmı temin edildiyse âmilin aynı orandaki bedele hak sahibi olabileceğini ifade etmektedirler. Hanbelîlerin ifadelerinden câ'ilin, karzın temin edileceği kişiyi de belirleyebileceği anlaşılmaktadır. Diğer mezheplerde ise buna dair bir açıklama yoktur.

Cuâle ale'l-iktiraz her ne kadar cuâlenin bir türü olarak tanımlansa ve onun şartlarına tâbi olsa da konunun genelde cuâle bahisleri yerine karz bahislerinin altında işlenmesi ve faiz yasağına dair vurgular bu işlemin fakihler tarafından da cuâleden ziyade karza daha yakın bir işlem olarak görüldüğünü göstermektedir. AAOIFI'nin faizsiz finans standartlarında, meselenin karz standardı altında işlenmesi modern dönemde de bu işlemin karz ile olan yakın ilişkisini göstermektedir. Günümüzde faiz yasağına riayet ederek finansman sağlayan kuruluşların sukûk, mudarebe ve murabaha gibi akitlerle araya bir alım-satım ya da ortaklık işlemi koyarak faizden kaçınmaya çalıştığı görülmektedir. Fakat cuâle ale'l-iktiraz buna benzer işlemlere gerek duymadan doğrudan finansman sağlama işlevi görebilecek mahiyettedir. Dolayısıyla bu akit türünün başta tasarruf finans sektörü olmak üzere faizsiz

finans alanında teknik olarak bir borçlanma yöntemi olarak bir alternatif olma imkânı sorgulanmalıdır.

### Kaynakça

- AAOIFI. *el-Me'âyîrû's-şer'iyye*. Hey'etü'l-muhâsebe ve'l-mürâca'a li'l-müessesâti'l-mâliyye el-İslâmiyye, ts.  
<https://aaoifi.com/download/24203/>
- AAOIFI. *Faizsiz Finans Standartları*. Türkiye Katılım Bankaları Birliği, ts.  
<https://tkbb.org.tr/Documents/tkbb-yayinlari-97/FAIZSIZ-FINANS-STANDARTLARI.pdf>
- AAOIFI. *Shari'ah Standards*. Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions, ts.  
<https://aaoifi.com/download/24233/?lang=en>
- Apaydın, Yunus. "Karz". *DİA*. XXIV/520-525. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001.
- Ayâdî, Ahmed Subhî. "Akdü'l-cu'âle ve tatbîkâtühu'l-masrifiyye". *Mecelletü'l-buhûsi'l-iktisâdiyye el-mütekaddime* 4 (2018), 8-23.
- Aydın, Mehmet Akif. "Cuâle". *DİA*. VIII/77-78. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993.
- Benânî, Muhammed b. Hasan. *el-Fethü'r-Rabbânî fîmâ zehele anhü ez-Zerkânî*. nşr. Abdüsselam Muhammed Emîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Beytü't-temvîli'l-Kuveytî. "Edevâtü't-temvîli'l-İslâmî". Erişim 05 Şubat 2022.  
<https://www.kfh.com/home/Personal/understanding-Islamic-Banking/islamic-tools.html>
- Büceyrimî, Süleyman b. Ahmed. *Hâşiyetü'l-Büceyrimî alâ şerhi Menheci't-tullâb*. Mısır: Matbaatü'l-Halebî, 1345.
- Buhûtî, Mansur b. Yunus. *er-Ravzu'l-murbi bi şerhi Zâdî'l-müstekni*. Cidde: Dârü'l-Müeyyed, 1996.
- Buhûtî, Mansur b. Yunus. *Keşşâfü'l-kinâ' an metni'l-İknâ'*. Beyrut: Âlemü'l-

Kütüb, 1983.

- Buhûtî, Mansur b. Yunus. *Şerhu Münteha'l-irâdât*. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1993.
- Burhaneddin İbn Müflih, İbrahim b. Muhammed b. Abdullah. *el-Mübdî şerhu'l-Mukni*. nşr. Muhammed Hasan eş-Şafîi. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997.
- Cümeylî, Halid Reşid. *el-Cu'âle ve ahkâmuhâ fi'ş-şer'ati'l-islâmiyye ve'l-kânûn*. Beyrut: Dârü'n-Nedveti'l-Cedîde, 1986.
- Desûkî, Muhammed b. Ahmed Arefe. *Hâşiyetü'd-Desûkî ale'ş-Şerhi'l-kebîr*. Kahire: Dârü İhyâi'l-Kütübü'l-Arabiyye, ts.
- Erdem, Orhan. "Islamic Financial Instruments". Erişim 08 Şubat 2022. [https://tkbb.org.tr/Documents/Yonetcilikler/Orhan Erdem\\_IF\\_Instruments-2.pdf](https://tkbb.org.tr/Documents/Yonetcilikler/Orhan_Erdem_IF_Instruments-2.pdf)
- Ferrâ, Cemâl Nâdir. *el-Cu'âle ale'l-a'mâl: Mefhûmuhâ ve tatbikâtühâ*. Amman: Dâru Ammâr, 2011.
- Haccâvî, Şerefüddin Musa. *el-İknâ' fi fikhî'l-İmam Ahmed b. Hanbel*. nşr. Abdüllatif Muhammed Musa es-Sübki. Beyrut: Darü'l-Marife, ts.
- Halil b. İshak, Ziyâeddin el-Cündî. *et-Tavzîh fi şerhi Muhtasari İbn Hâcib*. thk. Ahmed b. Abdülkerim Necîb. Kahire: Merkezi Necibeveyh li'l-Mahtûtât ve Hidmeti't-Türâs, 2008.
- Halil b. İshak, Ziyâeddin el-Cündî. *Muhtasaru Halîl*. thk. Ahmed Câd. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2005.
- Hammâd, Nezîh Kemâl. "Medâ cevâzi ahzi'l-ecri ale'l-kefâle fi'l-fikhî'l-İslâmî". *Mecelletü Câmi'atü'l-Melik Abdülaziz: el-İktisâdî'l-İslâmî IX/1* (1997), 95-121.
- Hareşî, Muhammed b. Abdullah. *Şerhu'l-Hareşî ale'l-Muhtasari'l-Halîl*. Mısır: Matbaatü'l-Kübrâ'l-Emîriyye, 1317.
- Hattab, Şemseddin Ebu Abdullah. *Mevâhibü'l-celîl fi şerhi Muhtasari Halîl*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1992.
- Heyet. "Cuâle". *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye*. XV/208-240. Kuveyt: Vizaretü'l-Evkâf

ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1979.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1966.

İbn Ebû Musâ, Muhammed b. Ahmed. *el-İrşâd ilâ sebîli'r-reşâd*. nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.

İbn Hamdân, Necmeddin Ahmed. *er-Ri'aye fi'l-fikh*. nşr. Alil b. Abdullah b. Hamdân eş-Şehrî. Riyad, 1428.

İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *el-Kâfi fi fikhî'l-İmam Ahmed b. Hanbel*. thk. Muhammed Fâris ve Mis'ad Abdülhamid. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.

İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *el-Muğnî*. nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin Et-Türkî - Abdülfettah Muhammed el-Hulv. Riyad: Dârü Âlemi'l-Kütüb, 1997.

İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *el-Mukni' fi fikhî'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. nşr. Mahmud el-Arnaût ve Yasin Mahmud el-Hatib. Cidde: Mektebetü's-Sevâdî li't-Tevzî, 2000.

İbn Receb, Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed. *Zeylu Tabakâti'l-hanâbile*. nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 2005.

İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2004.

İbn Teymiyye, Takiyüddin. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım. Medine: Mecmaü'l-Melik Fahd, 1995.

İbnü'n-Neccâr, Takiyüddin Muhammed b. Ahmed. *Müntehâ'l-irâdât fi cem'i'l-Mukni' ve't-Tenkîh ve ziyâdât*. nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418.

Kaffâl, Seyfeddin Ebû Bekir. *Hilyetü'l-ulemâ fi ma'rifeti mezâhibi'l-fukahâ*. thk. Yasin Ahmed İbrahim. Amman: Mektebetü'r-Risâle el-Hadîse, 1988.

Kalyûbî, Ahmed Selâme - Umeyre, Şihabüddin Ahmed. *Haşiyetâ'l-Kalyûbî ve*



Umeyre. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995.

Karâfî, Şihâbüddin Ahmed b. İdrîs. *ez-Zahîre*. thk. Muhammed Hacci v.dğr. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.

Kâsânî, Ebû Bekir b. Mesud Alâüddin. *Bedâi' u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.

Kaya, Eyyüp Said. "el-Muhtasar". *DİA*. XXXI/71-74. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2020.

Kevsec, Ebû Yakub el-Mervezî. *Mesâilü'l-İmam Ahmed ve İshak b. Râhuye*. Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 2002.

Mâverdi, Ebû'l-Hasan. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Muavvaz; Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.

Merdâvî, Alaaddin. *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf*. nşr. Muhammed Hamid el-Fikî. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1955.

Mergînânî, Ali b. Ebû Bekir. *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-Mübtedâ*. nşr. Talal Yusuf. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Mevsilî, Mecdüddin Ebû'l-Fazl. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*. nşr. Mahmûd Ebû Dakika. Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

Nevevî, Ebû Zekeriya. *el-Mecmû şerhu'l-Mühezzeb*. Medine: el-Mektebü's-Selefiyye, ts.

Nevevî, Ebû Zekeriya. *Ravzatu't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn*. thk. Züheyr eş-Şâviş. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1991.

Qatar Islamic Bank. "Islamic Banking Tools". Erişim 03 Şubat 2022. <https://www.qib.com.qa/en/islamic-banking-tools/>

Remlî, Şemseddin Ebû'l-Abbâs. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1984.

Remlî, Şihâbüddin Ebû'l-Abbâs. *Hâşiyetü'r-Remlî el-kebîr*. Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.

Rûyânî, Ebû'l-Mehâsin Abdülvâhid. *Bahrü'l-mezheb*. thk. Târik Fethî es-Seyyid. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.

- Sâvî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Halvetî. *Bülgatü's-sâlik li akrebi'l-mesâlik*. Dârü'l-Meârif, ts.
- Şemseddin İbn Kudâme, Ebû'l-Ferec. *eş-Şerhu'l-kebîr alâ metni'l-Mukni*. nşr. Cemâatün mine'l-ulemâ. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1983.
- Şemseddin İbn Müflih, Muhammed b. Müflih el-Makdisi. *Kitâbü'l-fürû*. nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrut; Riyad: Müessesetü'r-Risâle; Daru'l-Müeyyed, 2003.
- Şevkî, Ahmed. *el-Cuâle ve'l-istisnâ: tahlîl fikhî ve iktisâdî*. Cidde: el-Bankü'l-İslâmî li't-Tenmiye, 2003.
- Şeyh, Gassân Muhammed. "et-Tatbîkâtü'l-mu'âsıra li'l-cu'âle: Dirâsetün fikhîyye mukârene". *Mecelletü ulûmi's-şerîati ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye* 85 (2021), 792-862.
- Şinkîtî, Muhammed b. Muhammed Sâlim. *Levâmi'u'd-dürer fi hetki estâri'l-Muhtasar*. Moritanya: Dâru'r-Rıdvân, 2015.
- Şirâzî, Ebû İshak İbrahim. *el-Mühezzeb fi fikhî'l-İmam eş-Şâfî*. nşr. Şeyh Zekeriyâ Umeyrât. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Şirbînî, Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'anî elfâzi'l-Minhâc*. nşr. Câmîatü'l-Ezher Külliyyetü'd-Dirâsât. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Şirvânî, Abdülhamid - Abbâdî, Ahmed b. Kasım. *Havâşî Tuhfetü'l-muhtâc bi şerhi'l-Minhâc*. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1983.
- Türkiye Katılım Bankaları Birliği. "Faizsiz Finans Ürünleri". Erişim 08 Şubat 2022. <https://tkbb.org.tr/sayfa/detay/faizsiz-finans-urunleri-99>
- Zekeriya el-Ensârî, Zeynüddin. *el-Gurerü'l-behiyye fi şerhi'l-Behceti'l-verdiyye*. Kahire: el-Matbaatü'l-Meymeniyye, ts.
- Zekeriya el-Ensârî, Zeynüddin. *Esna'l-metâlib fi şerhi Ravzi't-tâlib*. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Şemseddin. *Şerhu'z-Zerkeşî alâ Muhtasari'l-Hırakî*. nşr. Abdullah b. Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrîn. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1993.

Zeyd el-Keylâni, Cemâl Ahmed. "Semenü'l-câh fi'l-fıkhî'l-İslâmî". *Mecellettü Külliyyeti'ş-Şerî'a ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye* 36/1 (2018), 115-137.

*tasavvur*

*tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal*

e-ISSN: 2619-9130

*tasavvur*, Aralık/December 2022, c. 8, s 2 1: 1429-1459

## Maimonides'in Mantık Anlayışı Üzerine Bir Çözümleme

An Analysis on Maimonides' Conception of Logic

**Muhammet Nasih ECE**

Doç. Dr. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi, Mantık Anabilim Dalı  
Assoc. Prof. Van Yuzuncu Yıl University,  
Faculty of Theology, Department of Logic,  
Van / Turkey  
hermesece2009@hotmail.com

**ORCID:** 0000-0003-2270-0502

**DOI:** 10.47424/tasavvur.1175245

### Makale Bilgisi | Article Information

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

**Geliş Tarihi / Date Received:** 14 Eylül /September 2022

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 23 Kasım/November 2022

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık/December 2022

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık/ December

**Atıf / Citation:** Ece, Muhammet Nasih. "Maimonides'in Mantık Anlayışı Üzerine Bir Çözümleme". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8 / 2 (Aralık 2022): 1429-1459.  
<https://doi.org/10.47424/10.47424/tasavvur.1175245>

**İntihal:** Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

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

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

CC BY-NC 4.0



## Öz

Maimonides'in mantığa dair tek eseri olan *Maḳâle fî şinâ'ati'l-mantık*, terimleri esas alarak bir mantık özeti sunması bakımından ayırıcı bir özelliğe sahiptir. Birçok gerekçeyle buradaki görüşleri açıklama, karşılaştırma ve çözümleme şeklinde bir değerlendirmeye tabi tutan bu makale; mantık felsefesi, mantığa hazırlık, kavramlar, önermeler, kıyas ve beş sanat başlıklarıyla şekillenmiştir. Mantık felsefesinde, felsefe ve bilimlerle olan ilişkisi bağlamında mantığın nasıl bir bilgi türü olduğu ve bilgilerin kesinliği için onun gerekliliği incelenmektedir. Mantığa hazırlık kısmında, ilişkisel var oluş kavramları ve nedensellik teorisi şeklinde iki temel problem ele alınmıştır. Bunlar, mantığın doğrudan problemleri olmayıp, mantığın daha iyi kavranılması için hazırlayıcı konular olarak düşünülmektedir. Kavramlarda beş tümel, kategoriler ve tanım teorisine yer verilmektedir. Önermeler bölümünde niteliği, niceliği, karşı-olum durumları, modalitesi ve döndürme durumlarına göre önermeler ele alınmış ve değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Kıyas kısmında, kıyasın temel kavramları, şekilleri, modları ve çeşitleri yer almaktadır. Beş sanat kısmında ise beş sanat ve ona öncül olabilecek önermeler üzerinde durulmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Mantık, mantık felsefesi, kavram, önerme, kıyas.

## Abstract

*Maḳâle fî şinâ'ati'l-mantık*, the only work of Maimonides on logic, has a distinctive feature in point of presenting a logical summary based on terms. This article shaped by titles, which evaluates the opinions here in the form of explanation, comparison and analysis for many reasons; philosophy of logic, preparation for logic, concepts, propositions, comparison and five arts. In the philosophy of logic, it is examined what kind of knowledge logic is in the context of its relationship with philosophy and sciences and its necessity for the certainty of knowledge. In the logic preparation part, two basic problems, namely the concepts of relational existence and the theory of causality, are discussed. These are not direct problems of logic, but are considered as preparatory issues for a better understanding of logic. Five universals, categories and definition theory are included in the concepts. In the propositions section, propositions are discussed and evaluated according to their quality, quantity,

counter-affirmation situations, modality and rotation situations. In the syllogism part, the basic concepts, figures, modes and types of qiyas are included. In the five arts section, the five arts and the propositions that can be precursors are emphasized.

**Keywords:** Logic, philosophy of logic, concept, proposition, syllogism.

## Giriş

Yahudi literatüründe Rabbi Moşe ben Maymon, İslam literatüründe İbn Meymûn olarak bilinen Yahudi düşünür Maimonides, 1135 yılında bugünün İspanya sınırlarında yer alan Kurtuba'da (Cordoba) dünyaya geldi. Arkasında önemli bazı çalışmalar bırakarak 1204 yılında Fustat'ta vefat etti.<sup>1</sup>

Felsefî düşüncesinde Aristotelesçi bir yaklaşım sergileyen Maimonides, Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Bâcce gibi İslam filozoflarının felsefî ve dinî görüşlerinden yararlanmış ve bu doğrultuda Yahudi anlayışını ciddi anlamda şekillendirmiş bir düşünürdür.<sup>2</sup> Kuşkusuz onun esas şöhreti, sadece Yahudiler tarafından değil, felsefe ve din ilişkisi bağlamında Hristiyan ve Müslüman düşünürler tarafından da önemsenen *Delâletü'l-hâ'irîn* adlı eserinden kaynaklanmaktadır.<sup>3</sup>

Çalışmamız açısından onun esas önemi, mantık bilimine dair kaleme almış olduğu *Makâle fî şınâ'ati'l-mantık* (Maimonides' *Treatise on Logic*) adlı eserinden kaynaklanmaktadır.<sup>4</sup> Çeşitli dillerde çevirisi bulunan bu eser, 1960 yılında Mübahat Türker tarafından neşredilip Türkçeye tercüme edilerek ya-

<sup>1</sup> Mustafa Çağrı, "İbn Meymûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/194; Yasin Meral, *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı & İbn Meymun (Maimonides) Örneği* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 69-77.

<sup>2</sup> Atilla Arkan, *İbn Meymûn Felsefesinde Tanrı* (İstanbul: Değişim Yayınları, 2007), 30.

<sup>3</sup> Maimonides, *Delâletü'l-hâ'irîn*, çev. Osman Bayder-Özcan Akdağ (Kayseri: Kimlik Yayınevi, 2019). Bu konuda yapılmış çalışma için bk. Özcan Akdağ-Osman Bayder, "Din-Felsefe Uzlaştırması: İslâm Felsefesinin İbn Meymûn'a (Maimonides) Etkisi Üzerine", *Journal of Islamic Research* (182-191), 2019.

<sup>4</sup> Eserin çevirileri ve basımları gibi kısa tarihsel gelişimi hakkında bilgi için bk. Israel Efros, *Maimonides' Treatise on Logic* (New York: Proceedings of the American Academy for Jewish Research, 1938).

yımlanmıştır.<sup>5</sup> Yahudi çevrelerde standart bir mantık metni olarak okutulmuş olan bu eserin<sup>6</sup>, bize göre dikkate değer ve aynı zamanda bizi bunu çalışmaya sevk eden üç temel özelliği bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, bu eserin İslam mantık külliyatının bir özeti konumunda olmasıdır. İçerik ve temelleri itibariyle Maimonides'ten önce, özellikle Fârâbî tarafından inşa edilen mantık muhteviyatının özet bir formunu oluşturduğunu söylemek mümkündür.<sup>7</sup> İkincisi, bu eserde incelenen mantık konularının ansiklopedik bir tarzda ele alınmış olmasıdır. Mantığın temel kavramları tespit edilerek, buna bağlı bir şekilde konular işlenmektedir. Bu anlamda bu eser, İslam felsefesinde erken bir mantık sözlüğü olarak da değerlendirilebilir. Kendisinin ifade ettiği şekilde mantığı öğrenmek isteyenler için kısa ve öz anlatım tarzındaki metinler çokça kaleme alınmıştır. Ancak bu metnin bunlardan farkı, özet anlatım tarzının mantıkta geçen kavramların esas alınarak yapılmış olmasıdır. Üçüncü dikkate değer ayırıcı nokta ise bilinen mantık konularının yanında, beş fasıl gibi mantığa hazırlık denebilecek ve dört neden gibi metafiziksel konuların da bir mantık eserinde yer verilmiş olmasıdır.

Maimonides, bu metninde mantığa dair konuları 14 bölüm olarak ele almaktadır: 1. Konu ve yüklem olarak önermenin unsurları 2. Önermenin niteliği ve niceliği 3. Kendisini meydana getiren parçaların sayısına göre önermeler. 4. Modaliteleriyle birlikte önermelerin karşı-olum ilişkileri 5. Önermelerin döndürmesi 6. Öncüller, sonuç önermesi, orta, büyük ve küçük terim gibi unsurlarıyla kıyas 7. Şekilleri, modları ve çeşitleri itibariyle kıyaslar 8. Kıyasa öncül kabul edilen önermeler ve bunlara dair gerçekleşen beş sanata dayalı kıyas türleri 9. Aristoteles'in dört neden teorisi 10. Beş tümel, kategoriler ve bunlarla bağlantılı tanım teorisi 11. Zat-araz, bilkuvve-bilfiil gibi mantığa başlamadan önce bilinmesi gereken konular 12. Yine mantık eğitiminden önce

<sup>5</sup> Maimonides, "Maḳāle fī şınâ'atī'l-mantıḳ", *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi III*, çev. Mübahat Türker (İstanbul: Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1960).

<sup>6</sup> Nicholas Rescher, *İslam Mantık Tarihi*, çev. Ahmet Kayacık (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 302.

<sup>7</sup> Maimonides önermenin maddeleri konumunda olan isim ve fiilden bahsederken sadece Fârâbî'nin ismine doğrudan referansta bulunur. Ancak ileride yer yer değineceğimiz şekilde *Maḳāle fī şınâ'atī'l-mantıḳ*'ın baskın kaynağı Fârâbî'nin mantık metnidir. Bu konuda benzer düşünceler için bk. Özcan Akdağ, "Fârâbî'nin İbn Meymûn'a Etkisi: Metin Karşılaştırma", *Bilimname XLIII*, 365-379 (2020/3), 368.

bilinmesi gereken öncelik ve sonralık problemi 13. Önermenin unsurlarından konu ve yüklem maddesi olarak isim ve fiil olan en genel terimler 14. Mantık bilimine genel bir bakış.<sup>8</sup>

Burada ele alınan problemlerden bazıları gerek Maimonides'ten önce gerek sonra mantığın temel konuları olmaktan ziyade, ona hazırlık niteliğinde değerlendirilebilecek konulardır. Örneğin, ilişkisel var oluş kavramları olarak ifade ettiğimiz konular bu çerçevede düşünülebilir. Burada ele alınan dört neden ve bilim sınıflaması gibi konular mantıkla ilişkileri kurulabilse de klasik dönemlerde metafiziğin konusu olarak düşünülmüştür. Maimonides'in sıralama bakımından mantık konularını ele alma tarzı da kendi döneminin mantık metinlerinden farklılıklar arz etmektedir. İşte biz burada onun mantık anlayışını, farklılıkları ve eksiklikleri göz önünde bulundurarak bir sıralama ve sınıflamayla çeşitli açılardan değerlendirmek suretiyle günümüz okuyucusunun ilgisine sunmaya çalışacağız. Değerlendirmeye dair çabamız, ele alınan konuların, bazen mantık bilimi nazarında konumunu ve epistemik durumunu çözümlenmek, bazen ait olduğu Aristotelesçi ve Fârâbîci olarak gördüğümüz paradigmayı belirlemeye çalışmak, bazen de kaynakları olarak gördüğümüz Fârâbî'nin metinleriyle karşılaştırmak şeklinde olacaktır.

### A. Mantık Felsefesi (Mantık-Felsefe-Bilim)

Maimonides'in mantık hakkındaki genel görüşleri, *Maqâle fî şınâ'ati'l-mantık*'ın son bölümünde yer almaktadır. Mantık felsefesi olarak nitelendirdiğimiz böylesi bir problemin öncelikle ele alınması gerektiğini düşündüğümüz için bunu öne aldık. Bu tutumumuz, mantık biliminin konularından önce mantığın bizzat kendi neliğine dair bilgilerin öncelikli olduğunu düşünmemizden kaynaklanmaktadır. Herhangi bir bilgi türünün içeriğine girmeden önce onun ne olduğunu ortaya koymak, bütünselliğe dair oluşan merakın cevaplarını kolaylaştıracaktır. Maimonides'in böylesi bir konuyu sona bırakması, söylediklerimizin tam tersini düşündüğünü göstermektedir. Buna göre önce mantık konuları sonra mantığın neliği öğrenilmelidir.

Maimonides, eskiden beri müşterek isim olarak mantığın üç anlamda kullanıldığını değinmektedir. Birincisi, kendileriyle düşünülürlerin kavranıl-

<sup>8</sup> Maimonides, "Maqâle fî şınâ'ati'l-mantık", 61-86.



dığı insana has bir kuvvettir. İnsan bu kuvveyle doğruyu yanlıştan, güzeli çirkinden ayırır. Buna natik kuvvet de denir. Mantıktan anlaşılan ikinci anlam, bizzat insan zihninde bulunan düşünülürlerdir. Buna “iç konuşma” da denmektedir. Üçüncü anlam ise insan zihninde oluşan düşünülürlerin dil aracılığıyla ifade edilmesidir. Buna aynı zamanda “dış konuşma” da denilmiştir.<sup>9</sup> Mantığın anlamlarına dair aktarılan bu üç türün, İslam mantık metinlerinde ilk olarak Fârâbî tarafından ileri sürüldüğü görülmektedir.<sup>10</sup>

Maimonides'e göre Aristoteles tarafından inşa edilen sekiz bölümüyle mantık, içten konuşma hakkında kurallar ortaya koyduğu için kişiyi hatalardan koruyarak doğru yola iletmektedir. Bu anlamda kesin bilgi, mantıkla mümkün olabilmektedir. Daha önce Fârâbî'de görülen mantığın sekiz bölüm veya kitap olarak kabul edilişi, Maimonides tarafından şu şekilde sıralanmaktadır: 1. Kategoriler 2. Önergeler 3. Kıyas 4. Burhan 5. Cedel 6. Hitabet 7. Söfistik 8. Şiir.<sup>11</sup> Burada görüldüğü üzere Fârâbî'nin *İsâgûcî*'yi mantığa dâhil etmemesi Maimonides tarafından da kabul görmüştür. Diğer yandan mantık, dış konuşma olarak bütün dillerde geçerli olan kuralları da vermektedir. Bu nedenle mantık sayesinde dillerin farklılığına bakılmaksızın konuşulanlar, epistemik anlamda istikametini bulmaktadır. Böylelikle mantık, iç ile dışın veya zihin ile dilin doğru ve tutarlı olmasını sağlamaktadır.<sup>12</sup> Bu çerçevede Maimonides, mantığın akıl ile olan ilişkisini, nahiv bilgisinin dil ile olan ilişkisine benzeterek, mantığı bir yöntem/alet bilim olarak düşünmektedir.<sup>13</sup> Bu yaklaşım, Aristoteles, Peripatetikler ve Fârâbî'nin tutumuyla çok yakın benzerlik taşımaktadır. Maimonides mantığı bir yöntem olarak düşündüğü için yapmış olduğu bilimler sınıflamasına mantığı dâhil etmez. Çünkü ona göre mantık bütün bilimlerin veya sanatların yöntemini vermektedir ve bu nedenle

<sup>9</sup> Maimonides, “Maḳāle fî şınâ'ati'l-mantık”, 84.

<sup>10</sup> Fârâbî, “et-Tavḫia evi'r-risâletu'l-leti şaddere biha'l-mantık”, *Mantığa Giriş Risâleleri*, çev. Yaşar Aydın, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 24. Ayrıca bk. Muhammet Nasih Ece, “Fârâbî'de Mantık Bilimine İlişkin Bazı Temel Meseleler”, *Bilimname XXXVII*, 629-660 (2019/1), 632-633.

<sup>11</sup> Fârâbî de mantığı sekiz bölüm olarak düşünmüştür. Bunun için bk. Fârâbî, “İḥşâ'ü'l-'ulûm”, *Mantığa Giriş Risâleleri*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 110-112; Maimonides, “Maḳāle fî şınâ'ati'l-mantık”, 76-77.

<sup>12</sup> Maimonides, “Maḳāle fî şınâ'ati'l-mantık”, 84.

<sup>13</sup> Maimonides, “Maḳāle fî şınâ'ati'l-mantık”, 84.

bir şeyin yöntemi olan, o şeyden bir parça sayılamaz.<sup>14</sup> Bu nedenle de mantık, felsefenin bir disiplini olarak düşünülmemelidir.

Mantığın mahiyetine dair bu kısa bilgilere dayanarak bazı değerlendirmeler yapmakta fayda vardır. Öncelikle mantığın anlamları, tanımı, bölümleri, bütün dillerde geçerli oluşu, mantığın akıl ile ilişkisinde gramere benzetilmesi ve mantığın bir yöntem olarak düşünülmesi gibi konularda geliştirilen yaklaşım, Fârâbî'nin metinlerinden istifade edildiğini göstermektedir. Bununla birlikte mantığın sadece zihinsel değil, dilsel kuralları belirlediği ve mantığın konumuna dair "yöntem olanın parça olamayacağı" gibi düşünceler özgün gibi görünmektedir. Birinci görüş olan dilin mantığa bağlı olması gerektiği düşüncesi, dil-mantık ilişkileri yaklaşımında mantığın temel alınması açısından değerlidir. Böylelikle hem mantığın evrensel gerçekliği hem de tüm alanlar için esas oluşu vurgulanmış olmaktadır. İkinci görüş olan "bir yapının yöntemi olanın onun parçası olamayacağı" savı da mantığa bir konum belirlemek açısından önemlidir. Bu düşünceyle mantığın sadece felsefenin bir parçası ve hem yöntem hem de parçası olarak kabul edilen yaklaşımlar dışarıda tutmuş olmaktadır. Böylelikle İslam felsefesinde oluşan tartışmalarda İbn Sînâ'nın tutumu değil de Fârâbî'nin tutumu tercih edilmiştir. Burada dikkat çekici bir husus da Maimonides'in Fârâbî'den alıntıladığını düşündüğümüz mantıktan anlaşılın üç anlama dairdir. O, burada birinci anlam üzerinde durmayarak sonraki iki anlama odaklanmaktadır. İkinci ve üçüncü anlama dair söyledikleri, mantığı bu ikisiyle sınırlaması anlamına gelir ki, bu zihin ve dilde varlık kazanan anlamlardır. Dolayısıyla birinci anlam olarak sunulan "düşünürlerin kavranıldığı kuvve", her ne kadar mantık kelimesinden anlaşılrsa da mantık biliminin sahasına girmediğini göstermektedir. Bu yaklaşım, Fârâbî ve daha sonrakilerin birinci ve ikinci düşünürlere teorisi bağlamında mantığın konusu hakkında ileri sürdükleri düşüncelerle uyumlu görünmektedir. Sonuç olarak Maimonides'in kabul ettiği ilk anlamı, mantığın varlık bulduğu zemin, diğer iki anlamı ise zihin ve dil olarak mantığın varlık sahası olarak görmek mümkündür.

Maimonides'e göre felsefe adı da eşsesli olarak hem burhan sanatı hem de bilimler için kullanılır. Bu anlamda felsefe, ilmî ve amelî felsefe olmak üze-

<sup>14</sup> Maimonides, "Maḳāle fî şinâ'ati'l-mantıḳ", 85.

re iki kısma ayrılır. İlmî felsefe de matematiksel ilimler, doğa ilimleri ve ilahî ilimler olarak ayrılır.<sup>15</sup> Bu, Aristoteles'in teorik bilimler tasnifiyle aynıdır.<sup>16</sup> Amelî ilimler de dört kısma ayrılır. Bunlar; bireyin kendi yönetimi, evin yönetimi, şehrin yönetimi ve devletin yönetimidir.<sup>17</sup>

Maimonides'in bilimler tasnifine bakılırsa felsefe ve bilimler birbirinden farklı düşünülmemiştir. Mantık ise felsefeye veya tüm felsefî bilimlere bir yöntem olarak görülmüştür. Mantığın yöntem olarak fonksiyonu ise hem iç konuşma olarak düşüncede hem de düşüncenin dile getirildiği dilsel düzeyde doğruyu bulmaya çalışmasıdır. Bu nedenle onun nazarında mantığın tüm bilimler için kaçınılmaz olduğu açıktır. Yukarıda değindiğimiz gibi mantığın bir yöntem bilim mi, felsefenin bir parçası mı, yoksa her ikisi mi gibi düşünülebilecek alternatifler arasında Fârâbîci bir yaklaşımla salt yöntemden yana tavır sergilenmektedir. Bu, Aristoteles ve Aristotelesçilerin tutumuyla da uyumludur.

## B. Mantığa Hazırlık Konuları

Bazı konular vardır ki, mantığın doğrudan konuları olarak düşünülemez, ancak bu konular bilinmeden mantığın kavram ve problemlerinin anlaşılması zorlaşmaktadır. Daha önce Fârâbî ve İbn Bâcce'de gördüğümüz bu türden konuların ele alınması, Maimonides tarafından da dikkate alınmıştır. Bu nedenle ele alınan bu türden bazı problemleri mantık dışı görmek yerine, mantığa hazırlık başlığı altında incelemeyi uygun gördük. Onun isimlendirmedeği bu konuları da "ilişkisel var oluş biçimleri" ve "nedensellik teorisi" şeklinde iki alt başlık altında ele almaya çalışacağız.

### 1. İlişkisel Varoluş Biçimleri/Kavramları

İlişkisel var oluş biçimlerinden kastımız, varlığı tanımlamada birbirini gerektiren kavramlardır. Bunlar ilişkisel tarzda varlık gösteren kavramlar oldukları için mantığı yakından ilgilendirmektedir. Bu nedenle de mantığa hazırlık olarak öğrenilmesinde fayda vardır.

<sup>15</sup> Maimonides, "Maḳāle fî şinâ'ati'l-mantık", 85.

<sup>16</sup> Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), 296, (1026a 18).

<sup>17</sup> Maimonides, "Maḳāle fî şinâ'ati'l-mantık", 85.

a. Özsel/Zatî ve İlintisel/Arazî: Bir şeyde daima bulunan kısım veya onsuз olunmayan şey özseldir. Canlının boğazlandığında ölmesinin gerekmesi böyledir. Bir şeyde bir şeyin sık bulunması için de özsel ifadesi kullanılır. Kışın soğuk, yazın sıcak olması gibi. Bir şeyin bir şeyle olan ilişkisi seyrek gerçekleşiyorsa buna da ilintisel denir. Bir maksatla gelişmeyen işler böyledir. Kişinin tarım için toprağı kazması sonucunda hazineye denk gelinmesi gibi.

b. Bilfiil ve Bilkuvve: Bir şeyin bir şeyle nitelendiğı anda bu niteliğın olmasına bilfiil denir. Demir parçasının kılıca dönüştürülmüş hali bilfiildir. Niteliğın kabul edilebilirliğı olduğı halde şu anda olmaması ise bilkuvedir. Bir demir parçasına kılıç denilmesi veya yeni doğan bir çocuk için yazar denilmesi böyledir.

c. Zıtlar: Bir konuda iki nitelikten birinin var olmasıyla diğeri yokluğunu gerektiren durumlar zıtlık denilen gerçekliğı var eder. Sıcaklık-soğukluk, yaşlılık-kuruluk, sayılarda teklik-çiftlik böyledir.

d. Varlık/Meleke ve Yokluk: İki şeyin aynı anda bir konuda bulunmalarının mümkün olmamasıdır. Bulunmasına varlık, bulunmamasına da yokluk denir. Gözün görmesi varlık iken görmemesi ise yokluktur. Bilgi-bilgisizlik, zenginlik-fakirlik, dişli-dişsiz olmak böyledir. Bunlar bir konuda aynı anda bir araya gelemezler. Maimonides'e göre bu türden kavramların zıtlardan farkı, bir şeyin tabiatında var olmasıyla alakalıdır. Bir şeyin tabiatına zıtlıklardan biri teorik olarak yüklenebilir, ancak varlık-yokluk yüklenemez. Örneğın duvar için bilgili ve bilgisiz zıtlıkları yüklenemez. Çünkü onun tabiatı için bilgili-bilgisizlik bir varlık ve yokluk meselesi değildir. Bu durumda bu kavram çiftinin zıtlardan farkı, gerçekliğı gerektirmesidir.

e. Görelilik/İzafet: Bazı terimler vardır ki, kullanıldıklarında onların anlaşılması için başka terimlere ihtiyaç duyulmaz. Demir, bakır, yemek gibi. Bazı terimler de ancak başka terimlerin zikredilmesi veya var sayılmasıyla anlaşılabilirler. İşte bu türden terimler arasında görelilik söz konudur. Uzunluk ve kısalık böyledir. Biri olmadan diğeri tasavvur edilmesi imkânsızdır. Alt-üst, yarım-tam, önce-sonra, eşit, ortak, arkadaş, baba-oğul gibi kavramlar birbirine göreli kavramlardır.

f. Öncelik-Sonralık: Maimonides aslında görelilikte yer alan öncelik-sonralık meselesini ayrı bir şekilde ele alıp bunun türleri üzerinde durmaya çalışmaktadır. Buna göre bir şeyin bir şeyden beş açıdan bir önceliğı

bulunmaktadır. Birincisi olan zamanca öncelik, bir şeyin bir şeyden önceliğinin zaman bakımından olmasıdır. Hz. Musa'nın Hz. İsa'dan önce dünyaya gelmesi gibi. İkincisi olan tabiat bakımından öncelik, bir şeyin tabiat olarak bir şeyden önce olmasıdır. "Canlılığın" "insanlıktan" önce gelmesi gibi. Canlılık olmadan insanlık olmaz, ama insanlık olmadan da canlılık olabilir. Bu nedenle canlılığın tabiat bakımından bir önceliği vardır. Üçüncüsü, rütbe bakımından bir önceliktir. Hükümdara iki kişiden birinin daha yakın olması böyledir. Dördüncü olan şeref bakımından öncelik, bir tek tür içinde veya ayrı türlerde bulunan iki şeyden birinin diğerine göre daha tam veya bütün olmasıdır. İki doktordan birinin diğerinden daha yetenekli olması böyledir. Bilgin birinin oyuncudan önce gelmesi de böyledir. Beşincisi olan sebep bakımından öncelik ise birlikte olan iki şeyden birinin diğerinin sebebi olması açısından önce olmasıdır. Güneşin gündüzden önce olması böyledir. Maimonides öncelik meselesiyle bağlantılı olan bazı kavramlara da değinmektedir. Buna göre "eş zamanlılık", iki şeyin aynı anda olması demektir. "Eş mekânlılık", iki şeyin aynı mekânda olmasına denir. "Eş sıralılık", iki şeyin belli bir başlangıçtan uzaklıklarının aynı olmasıdır. "Eş tabiatlılık" ise varlıkların birbirini karşılıklı olarak gerektirmesi ve birinin diğerinin mutlak sebebi olmayan iki şey için kullanılır. İki kat ve yarım böyledir. İki görelinin de durumu böyledir.<sup>18</sup>

İlişkisel var oluş kavramları, Fârâbî ve İbn Bâcce'de mantığa hazırlık çerçevesinde düşünülmesi gereken konular olarak alınmış ve beş fasıl olarak isimlendirilmiştir. Bunlar; teknik terimler, tasdik türleri, özsellik-ilintisellik, öncelik-sonralık ve delalet lafızlarıdır. Görüldüğü üzere Maimonides sayılanları olduğu gibi almamış, bazı yeni kavramlar eklemiş ve bazılarını da çıkarmıştır. O, bunlardan teknik lafızlara, tasdik türlerine ve delalet lafızlarına hiç değinmez, bunların yerine metafiziksel olarak düşünülebilecek bilfiil-bilkuvve kavram çifti ile Fârâbî ve İbn Bâcce'de kategorilere ilişkin eklentiler olarak düşünülen görelilik ve zıtları almıştır.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Maimonides, "Maḳāle fî şinâ'ati'l-mantıḳ", 77-81.

<sup>19</sup> Fârâbî, "el-Fuṣūlü'l-ḥamse", *Mantıḳa Giriş Risaleleri*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 34-56; İbn Bâcce, "Te'âlîḳ 'alâ fuṣūli'l-ḥamse li'l-Fârâbî", *Te'âlîḳ İbn Bâcce 'alâ mantıḳi'l-Fârâbî*, thk. Macit Fahrî (Beyrut: Dâru'l-Meşriḳ, 1994), 64-72. Ayrıca bk.

Bu farklı tutum hakkında bir değerlendirmede bulunacak olursak, öncelikle revizyon bağlamında Maimonides'in tavrının daha isabetli olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin bunlardan teknik alana ilişkin terimler, bir ilişkisel durumu ifade etmek yerine, eğitim açısından farklı boyutlarda kullanılan bir kavramın teknik sahasını dikkate almak açısından önem arz etmekte ve dolayısıyla burada mantıksal bir gerektirme söz konusu değildir. Tasdik türleri kuşkusuz mantığın temel konularına başlamadan önce bilinmesinde yarar olsa da ilişkisel durumlara dair değildir. Delalet lafızları ise benzer şekilde ilişkisel kavramları var etmekten ziyade daha çok mantığın iç konuları olarak görülmelidir. Nitekim klasik mantık kitaplarında önermelerden önce bunlar ele alınmaktadır. Bu perspektifle bunların yerine bilfiil-bilkuvve, görelî ve zıt kavramların alınmış olması daha isabetli görünmektedir. Maimonides'in bu tutumu, Fârâbî'den okuduklarını olduğu gibi aktarmadığını göstermesi açısından da dikkate değerdir.

## 2. Mantık ve Nedensellik

Mantık kitaplarında yer verilmeyen Aristoteles'in dört neden teorisinin Maimonides tarafından bir mantık kitabında ele alınmış olması dikkat çekicidir.<sup>20</sup>

Madde, fail, formel ve amaç olmak üzere varlıkların temelde dört nedeni bulunmaktadır.<sup>21</sup> Yapay varlıklarda, örneğin bunu bir sandalyede düşünecek olursak tahta maddî, doğramacı fail, bilinen şekil formel ve üzerinde oturulması onun amaç nedenidir. Bu nedenler, yapay şeylerde çok açık olarak görülmektedir. Doğal varlıklara gelince, burada durumun farklılaştığına dikkat çeken Maimonides'e göre, bu nedenleri doğal varlıklarda aynen aramak gerekir, ancak formel nedeni, burada yapay varlıklarda olduğu gibi şekle değil, o varlığı veya türü meydana getiren ve onu ayakta tutan şey için düşünmek gerekir. Burada eğer form kaldırılırsa söz konusu varlık kendisi olmaktan çıkar ve başka bir şeye dönüşür. Örneğin insanın maddesi "canlılık", formu

---

Muhammet Nasih Ece, *İbn Bâcce Mantığı ve Fârâbî Bağlantıları* (Konya: Çizgi Kitapevi, 2018), 67-90.

<sup>20</sup> Dört neden için bk. Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012), 61-63.

<sup>21</sup> Maimonides, *Delâletü'l-hâ'irîn*, 184.

“natık/düşünen kuvvet”, amacı “düşünümleri idrak etmek”, fail nedeni ise ona form veren, yani “natık kuvveti veren Tanrı’dır”.<sup>22</sup>

Dört neden teorisinin mantık kitaplarında ele alınmadığı bilinmektedir. Bize göre bunun burada incelenmesinin gerekçesi, dile getirilmemiş olsa da, Maimonides’in zihninde mantık ve nedensellik ilişkisinin özelliğiyle alakalıdır. O, dört nedeni yapay varlıklarda örnekleriyle açıkladıktan sonra, doğal varlıklar bağlamında insanın nedenlerinden formel ve amaç olanlara dikkat çekmektedir. İnsan formu natık kuvvet, yani mantıksal düşünebilme potansiyeli, amacı ise düşünümleri (ma’kulât) idrak etmesidir. Buna göre insanın formu veya formel nedeni, insanı insan yapan ve insanın onsuz olamayacağı mantıksal gerçekliktir. İnsan, formuyla kendi özünü var eden düşünümleri idrak etmekte ve amacıyla da bilgileri üretmektedir. Onun formu düşünümleri düşünebilmesi, amacı ise bunları idrak edip bundan yeni bilgiler üretmesidir. Formel neden mantığın var olma zemini, amaç neden ise mantıksallığın gerçekleşmesi olarak da düşünülebilir. Böylelikle dört neden teorisinin, formel ve amaç neden üzerinden mantıksal olgu ve oluşumla bağlantısı kurularak bir mantık metninde neden bu konunun ele alındığının cevabı bulunmuş olur. Buna göre mantıksallık, insanın formu ve bununla bağlantılı oluşan mantıksal kurullarla bilginin üretimi de amaç nedeni olmaktadır. Bu durumda insan ekseninde formel ve amaç nedenlerini ortaya koymadan ondan bahsetmek mümkün değildir. Çünkü bunlar insanın esas var edici nedenleridir. Böyle bir yaklaşım, mantıksal gerçekliğin kaynağını göstermesi açısından da önemlidir. Dolayısıyla bu açıklamalar ışığında mantığın insanın bizzat kendisi olduğu söylenebilir.

### C. Kavram

Kavramlar başlığı altında beş tümel kavramları, kategorileri ve beş tümele göre yapılan tanım ve betim konusunu ele alacağız.

#### 1. Beş tümel

Beş tümel; tür, cins, ayırım, hassa ve genel ilinti olarak sayılmaktadır. Maimonides’in anlatımıyla tür, birçok şahıs hakkında geçerli olan ve onları ayakta tutan niteliğin zihinde düşünülmesidir. Cins, en az iki tür hakkında geçerli

<sup>22</sup> Maimonides, “Maqâle fi şınâ’ati’l-mantık”, 73-74; *Delâletü’l-hâ’irîn*, 50.

olan ve onları ayakta tutan tümeldir. Ayrım, bir türü başka bir türden ayıran ve onu ayakta tutan tümeldir. Hassa, türün fertleri için geçerli olan, ama onları ayakta tutmayan tümeldir. Genel ilinti ise bir türün şahıslarının çoğunluğu veya azınlığı hakkında geçerli olan tümeldir.<sup>23</sup>

Örneğin “insan” türdür. Çünkü Zeyd, Amr ve diğer şahıslar hakkında geçerlidir. “İnsan”, “at”, ve “tavşancılıkuşu” için canlılık cinstir. “Düşünmek” insan için ayrımdır. Çünkü insan onunla hem cinslerinden ayrılır hem de belirginleşir. “Gülmek” insanın hassasıdır. Çünkü insanı ayakta tutan bir özellik değildir ve başka türlerde de bulunmaz. Bedenin dik oluşu, göğüsler, tırnak biçimi insana özgü oldukları ve insanın özünü oluşturmadıkları için hassadan sayılırlar. Genel ilinti/arazı amm ise Maimonides’e göre türden daha genel bulunan tümel kavramdır. İnsanın hareket edebilirliği ve siyah olması gibi. Çünkü hareket ve siyah olmak insandan daha geneldir. Bunlar insan dışında da bulunur. İlinti, ayrılmayan ve ayrılan şeklinde iki kısma ayrılır. Siyahlığın ziftten, beyazlığın kardan ve ısının ateşten ayrılmaması, konuda daima bulunan ilintilerdir. Demirde ve taşa ısının olması, Zeyd’in oturması ve kalkması ise ayrılan ilintilerdir.<sup>24</sup>

Cins ve tür, daima birlikte var oldukları için bir kavrama uygulandıklarında durumları değişkenlik gösterebilmektedir. Bu değişkenlik durumunu izah etmek için Maimonides altı ara kavram kullanmaktadır: “Yüksek cins”, “sonuncu tür”, “ortalama cins”, “ortalama tür”, “bölünen cins” ve “bölünen tür”. Yüksek cins, üstünde başka bir tümelin olmadığı mutlak cinstir. Cevher gibi. Sonuncu tür, tür denilmeyi hak eden kavramın özel olarak daha fazla bölünememesidir. “İnsan” ve “at” gibi. Ortalama cins ve ortalama tür, arada oldukları için duruma göre değişebilen kavramlar için kullanılır. “Canlılık” böyledir. Üstündekine göre tür, altındakine göre cinstir. Bölünen cins ve bölünen tür aynı anlamda kullanılır. Beslenen cismin canlıya ve bitkiye bölünmesi gibi.<sup>25</sup> Beş tümele dair burada dile getirilenlerin Fârâbî’nin bu konudaki düşüncelerinin dar bir özeti olduğunu söyleyebiliriz.<sup>26</sup>

<sup>23</sup> Maimonides, “Maḳāle fî şınâ’ati’l-mantıḳ”, 75.

<sup>24</sup> Maimonides, “Maḳāle fî şınâ’ati’l-mantıḳ”, 75.

<sup>25</sup> Maimonides, “Maḳāle fî şınâ’ati’l-mantıḳ”, 76.

<sup>26</sup> Fârâbî, “et-Tavḥia evî’r-risâletu’l-leti şaddere biha’l-mantıḳ”, 27-28.



## 2. Kategoriler

Aristoteles'e dayanarak on kategoriye kabul eden Maimonides, burada ayrıntıya girmeksizin onları üstün cinsler olarak saymakla yetinir: 1. Töz 2. Nicelik 3. Nitelik 4. Görelilik 5. Zaman 6. Mekân 7. Sahiplik 8. Durum 9. Etki 10. Edilgi. Birincisi töz, geri kalan dokuzu ise ilintisel durumları ifade eder.<sup>27</sup> Maimonides, kategorileri kapsayan ve izah eden Aristoteles'in *Kategoriler* kitabını aynı zamanda mantık kitaplarının birincisi olarak kabul eder.<sup>28</sup>

## 3. Tanım ve Betim

Tanım ve betim, beş tümele göre yapılır. Buna göre bir tür, cinsi ve ayrımı alınarak açıklanırsa bu tanım/had olur. Eğer açıklaması yapılacak kavramın cins ve özelliklerinden (hasa ve ilinti) biriyle yapılırsa buna da betim/resm denir. Örneğin insan için "*İnsan düşünen canlıdır*" dendiğinde cins ve ayırmadan yapıldığı için bu bir tanım olur. Maimonides tanıma farklı bir örnek daha vermektedir: "*İnsan düşünen ve ölen bir canlıdır*". Burada "ölmek" kavramı, ona göre insanı meleklerden ayıran sonuncu tür olmaktadır. Eğer insan, "*İnsan göğsü geniş canlı veya boyu dik canlıdır*" şeklinde açıklanırsa bu da betim olur.<sup>29</sup>

Görüldüğü üzere Maimonides, klasik mantık metinlerinde tam tanım, eksik tanım, tam betim ve eksik betim şeklindeki tanım türlerinden, tam ve eksik kısımlarına girmeksizin, sadece tanım ve betim ayrımı yapmaktadır. Özet tarzında bir metinden beklenen, detaylara girilmemesi olsa da bu konuda olduğu gibi tamamlayıcı parçalardan bazılarında değinmemek suretiyle kısaltma yapmanın öğretim açısından bir yararı olmaz. Çünkü bu türden kısaltmalar, yapının unsurlarını yok saymak anlamına geldiği için konunun anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Örneğin yakın cins ve yakın ayırmadan yapılan bir tanımdan bahsetmek mantıksal olarak uzak cins ve ayrımları da akla getirecek ve buna dair sorular oluşacaktır.

## D. Önerme

<sup>27</sup> Aristoteles'in kategorileri için bk. Aristoteles, *Kategoriler*, çev. Saffet Babür (Ankara: İmge Kitabevi, 2014), 1b 25-26.

<sup>28</sup> Maimonides, "Maḳāle fī šinā'atī'l-mantıḳ", 76.

<sup>29</sup> Maimonides, "Maḳāle fī šinā'atī'l-mantıḳ", 77.

Maimonides önermeyi, haber veren ile haber verilenden, yani konu ile yüklemden oluşmuş, kesin olan (cezimli söz) sözün bütünü şeklinde tanımlamaktadır. Burada literal olarak sözlerin çokluğu önermenin unsur sayısını değiştirmemektedir. Önerme daima konu ve yüklemden meydana gelmektedir. Örneğin “Amr'ın evinde oturmuş olan Basralı Zeyd, onun oğlu Mısırlı Ebu Bekir'i öldürdü”. “Amr'ın evinde oturmuş olan Basralı Zeyd” konu, “onun oğlu Mısırlı Ebu Bekir' i öldürdü” kısmı ise yüklemdir. Bu durum, olumlu veya olumsuz olsun önermede bir farklılığa neden olmamaktadır.<sup>30</sup>

### 1. Önermenin Niteliği

Maimonides önermenin niteliğini, genel olarak sadece olumlu ve olumsuz şeklinde alır. Bu nedenle ayrıntılı boyutları veya karışık kısımları diyebileceğimiz belirsiz/madûle ve yokluklu/ademî önermelere değinmez. Buna göre olumlu önerme, bir şeyin bir şey hakkında olumlanmasıdır. “Zeyd bilgin-dir” gibi. Olumsuz önerme ise bir şeyin bir şey hakkında olumsuzlanmasıdır. “Zeyd bilgin değildir” gibi.<sup>31</sup>

### 2. Önermenin Niceliği

Maimonides niceliği bakımından önermeleri altı kısma ayırır. 1. Tümel Olumlu: Yüklem konunun tamamı hakkında olumlanmasıdır. “Bütün insanlar canlıdır” gibi. 2. Tümel Olumsuz: Yüklem konunun tamamı hakkında olumsuzlanmasıdır. “Hiçbir insan taş değildir” gibi. 3. Tikel olumlu: Yüklem konunun bir kısmına dair olumlanmasıdır. “Bazı insanlar yazıcıdır” gibi. 4. Tikel Olumsuz: Yüklem konunun bir kısmını olumsuzlamasıdır. “Her insan yazıcı değildir” veya “Bazı insanlar yazıcı değildir” gibi. Bu dört önerme türü, Maimonides'e göre dört niceleyici ifadeyle ortaya çıkmaktadır: “Bütün”, “Hiçbir”, “Bazı” ve “Her ... değil”. Görüldüğü gibi bu dört nicelik edatına göre dört nicel önerme ortaya çıkmaktadır. 5. Niceliği Belirsiz/Mühmele Önerme: Eğer önermenin konusunda, “İnsan canlıdır” ve “İnsan yazıcıdır” gibi hiçbir niceleyici bulunmazsa buna da niceliği belirsiz önerme denir. Maimonides niceliği belirsiz önermelerin modal durumlarına bakmadan genel anlayış gereği onları tikeller hükmünde düşünmektedir. 6. Tekil/Şahsî Önerme:

<sup>30</sup> Maimonides, “Makâle fi şinâ'ati'l-mantık”, 62.

<sup>31</sup> Maimonides, “Makâle fi şinâ'ati'l-mantık”, 62-63.

Olumlu veya olumsuz olsun önermenin konusu tek bir fert ise bu önerme türüne tekil önerme denir. “*Zeyd canlıdır*”, “*Amr yazıcıdır*” ve “*Bekr bilgindir*” gibi.<sup>32</sup>

Sayılanlardan dört nicelik ve iki nitelik bulunmaktadır. Nitelikler niceliklere uygulandığında aslında sekiz tür nicelik önermesi ortaya çıkmaktadır. Belirsizlerin tikel ve tekilin de tümel hükmünde düşünülmesinden dolayı Maimonides, potansiyel olarak belirsiz ve tekil türlerini saymamıştır. Nihai kullanımı olanlar, dört belirli önerme olanlardır. Bunlar da tümel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumlu ve tikel olumsuzdur.

### 3. Dilsel Parçalarına Göre Önergeler

Maimonides bu açıdan önermeleri iki kısma ayırır. Birincisi ikili/sünâî önermeler, yüklemi bir fiil olan veya fiil ile konunun birleşmesi şeklinde gerçekleşen önermelerdir. “*Zeyd ayaktadır*” gibi. Buna ikili denilmesinin sebebi, önermenin oluşması için konu ve yüklem dışında üçüncü bir unsura ihtiyaç duyulmamasıdır. Maimonides'in burada konu ve yüklem dışında dediği şey varlık bildiren fiillerdir. Bu durumda O, üçlü/sülâsî önermelerin varlığını üçüncü bir unsurun daha olması gerektiğine bağlar ki, bu varlık bildiren fiillerdir (idi, olacaktı, oldu) ve bu fiiller üç zamandan birine delalet eder. “*Zeyd şimdi ayaktadır*”, “*Zeyd ayakta idi*” ve “*Zeyd ayakta olacaktır*” gibi önermeler üçlü önermelerdir. Bu durumda Maimonides'e göre üçlü önermeler, varlık bildiren fiillerden biriyle belirli üç zamandan birinin gösterildiği önermeler olmaktadır.<sup>33</sup>

Burada iki hususa dikkat çekilmesinde fayda vardır. Birincisi, klasik Arapça mantık kitaplarının çoğunda yer alan bu konu, mantıktan ziyade bir dil problemi olarak görülmeli ve ayrıca mantığın yazıldığı dil olarak Arapçayı ilgilendirmektedir. İkincisi ise Maimonides'in üçlü önermeleri varlık fiiliyle birlikte belirli üç zamandan birinin kendisine ilişmesi şeklinde düşünmesidir. Onun üçlü önermeler için ileri sürdüğü bu ayrımları diğer klasik mantık metinlerinde görmek mümkün değildir. Burada ikili önermeler, iki isimden olu-

<sup>32</sup> Maimonides, “*Maḳāle fī ṣınâ'atī'l-mantıḳ*”, 62-64.

<sup>33</sup> Maimonides, “*Maḳāle fī ṣınâ'atī'l-mantıḳ*”, 64-65.

şanlar için, üçlü önermeler ise bunlara bir varlık fiilinin daha bitişmiş hali için kullanılır.

#### 4. Önermenin Modalitesi

Maimonides'e göre, önermede yüklemnin konu hakkındaki varlığına; "mümkün", "imkânsız", "muhtemel", "kaçınılmaz", "vacip", "zorunlu", "güzel", "çirkin", "gerekli" vb. ifadeler ilişebilir. İşte konu ve yüklemi birleştiren bu gibi ifadelerin yer aldığı önermelere modal önermeler denir. "*İnsan mümkün olarak yazardır*", "*Bütün insanlar zorunlu olarak canlıdır*", "*Zeyd'in bilmesi gerekir*", "*İnsan çirkindir*" gibi.<sup>34</sup>

Maimonides, modal ifadelerin çokluğuna değinse de başka bir yerde modal ifadeleri kullanmaksızın maddesi itibariyle modaliteleri mutlak olarak üç kısma indirgemektedir. Bunlar zorunlu, mümkün ve imkânsızdır. Örneğin "*Bütün insanlar canlıdır*" önermesi zorunludur. "*Bütün İnsanlar yazardır*" önermesi mümkündür. "*Bütün insanlar uçan varlıklardır*" önermesi de imkânsızdır. Üçlü tasniften sonra modaliteleri çözümlemeye çalışan Maimonides'e göre, zorunlu ve imkânsız aynı cinsten oldukları için her ikisine kaçınılmaz/izdirârî denilmektedir. Zorunlu ve imkânsız kaçınılmaz oluşlarında birleştiren Maimonides, bu sefer de mümkünde bir ayrılmaya gider. Bu, gerçek mümkün ve mutlak ayrıımıdır. Ona göre doğduğu zaman "*Zeyd yazıcıdır*" denirse bu gerçek mümkün olur. Eğer gerçekte yazıcı olan birisi için örneğin, "*Ebu İshak yazıcıdır*" denirse bu mümkün değil, gerçekte olduğu için mutlak veya varlık bildiren önerme olur. Gerçekleşme ihtimali olup da henüz gerçekleşmemiş önerme gerçek mümkün iken, bilfiil varlık gösteren önerme ise mutlak önerme olur. Burada imkân kalkmıştır artık. Bu nedenle Maimonides mutlakı, zorunluya benzetmektedir.<sup>35</sup>

Önermelerin modalitesinde, Maimonides'in modal ifadelerin çokluğuna değinmesi, mümkün önermelerin gerçekleşmiş olanını mutlak olarak ifade etmesi ve aynı zamanda mutlak olanları mümkünün cinsinden sayması Fârâbî'nin bu konudaki yaklaşımını yansıtmaktadır.<sup>36</sup> İndirgeme sonrasında önermeleri kesin olarak zorunlu, imkânsız ve mümkün olarak sınıflandırması

<sup>34</sup> Maimonides, "Makâle fî şınâ'ati'l-mantık", 65.

<sup>35</sup> Maimonides, "Makâle fî şınâ'ati'l-mantık", 66.

<sup>36</sup> Fârâbî, *Kitâbü'l-İbâre*, nşr. Mübahat Türkel-Küyel (Ankara: AKM Yayını, 1990), 62-63.

da İbn Sînâ'nın genel tasnifiyle uyuşmaktadır.<sup>37</sup> Mutlakı imkândan çıkarıp zorunlu önerme gibi düşünmesi İbn Bâcce'yi hatırlatırken,<sup>38</sup> zorunlu ve imkânsız bir başlıkta birleştirmesi ve aynı zamanda mutlakı zorunluya benzetmesi de İbn Rüşd'ün yaklaşımını andırmaktadır.<sup>39</sup> Bu tespitlerimiz, modalite konusunda Maimonides'in mantık birikiminin sanıldığı gibi sadece Fârâbî'ye bağlı olmadığına, diğer İslam filozoflarından da okumalar yaptığına veya okumasının Fârâbî ile sınırlı olmadığına işaret etmektedir.

### 5. Önergelerin Karşı-Olum İlişkileri

Maimonides önergelerin karşı-olum durumlarını, iki önermenin konu ve yüklemının aynı olmasıyla birlikte birinin olumlu, diğerinin ise olumsuz olması şeklinde izah eder. "*İnsan yazıcıdır*" ve "*İnsan yazıcı değildir*" önergeleri bir karşı-oluma sahiptirler. Önergelerde karşı-olum durumları, hem önermenin niteliği hem de niceliği üzerinden gerçekleşmektedir. Maimonides bu durumda üç karşı-olum şeklinden bahseder. Eğer karşı-olum, tümel nicelikli önergeler arasında olursa bu ilişkiye iki zıt önerme veya zıtlar ilişkisi denir. "*Bütün insanlar canlıdır*" ve "*Hiçbir insan canlı değildir*" önergelerinin ilişkisi bu şekildedir. Eğer karşı-olum tikel niceleyici önergeler arasında olursa buna da alt zıtlık denir. "*Bazı insanlar yazıcıdır*" ve "*Bazı insanlar yazıcı değildir*" gibi. Eğer olumlu ve olumsuz önergelerden birine tümel, diğerine tikel niceleyici ilişirse buna da çelişik önergeler denir. Bunlardan birincisi, tümel olumlu ile tikel olumsuz arasında gerçekleşir. "*Bütün insanlar canlıdır*" ve "*Her insan canlı değildir*" gibi. İkincisi ise tümel olumsuz ile tikel olumlu arasında gerçekleşir. "*Hiçbir insan uçucu değildir*" ve "*Bazı insanlar uçucudur*" gibi.<sup>40</sup>

Maimonides'in karşı-olum tasnifinde en dikkat çekici nokta, İbn Sînâcı gelenekte kabul edilen, tümel olumlu ile tikel olumlu ve tümel olumsuz ile tikel olumsuz arasında gerçekleştiği kabul edilen ve altıklık denilen ilişkinin yer almamasıdır. Maimonides'in tasnifinde altıklığın olmaması, Aristoteles ve

<sup>37</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 30.

<sup>38</sup> İbn Bâcce, "Te'âlîk 'alâ Kitâbi Bârî Ermeniyâs eyu'l-İbâre li'l Fârâbî", *Te'âlîk İbn Bâcce 'alâ mantıki'l-Fârâbî*, thk. Macit Fahrî (Beyrut: Dâru'l-Meşriq, 1994), 173.

<sup>39</sup> Muhammet Nasih Ece, *İbn Rüşd'ün Önergeler Mantığı ve Aristoteles Temelleri* (Konya: Çizgi Yayınevi, 2018), 170-171.

<sup>40</sup> Maimonides, "Maqâle fi şînâ'ati'l-mantık", 65-66.

Fârâbî anlayışının sürdürüldüğünü göstermektedir.<sup>41</sup> Bu yaklaşıma göre tümelde olan hüküm tikeli de bağlamaktadır. Bu sebepten ötürü tümel olumlu ile tikel olumlu ve tümel olumsuz ile tikel olumsuz arasında bir karşıtlık görülmemiştir. Tümellerin doğruluğu tikellerin de doğruluğunu zorunlu kılmaktadır. Örneğin “*Bütün insanlar canlıdır*” önermesi, “*Bazı insanlar canlıdır*” önermesini zorunlu kılmaktadır. Ancak olumlu veya olumsuz tümellerin yanlış olması tikellerin de yanlış olmasını gerektirmemektedir. Örneğin “*Bütün insanlar yazardır*” önermesi yanlış iken, “*Bazı insanlar yazardır*” önermesi doğrudur. Bu nedenle altıklık ilişkisinde tümellerin yanlışlığı, önermeler arasında bir karşı-olum durumunu meydana getirmektedir. Görüldüğü üzere Maimonides, bu görüşü dikkate almamış, eski yaklaşımı sürdürmeyi tercih etmiştir. Bu nedenle onun karşı-olum yaklaşımında tam bir karenin ortaya çıktığını söyleyemeyiz.

## 6. Önermelerin Döndürmesi

Önermelerin döndürülmesinde Maimonides iki kavramdan bahseder: Önermenin aksedilmesi ve önermenin inkılabı. Herhangi bir önermenin konusu yüklem, yüklemi konu yapılır ve önerme doğruluk değerini kaybetmezse buna önermenin aksedilmesi denir. “*Hiçbir insan uçucu değildir*” önermesinin “*Hiçbir uçucu insan değildir*” şeklinde döndürülmesi böyledir. Döndürme durumunda eğer önerme doğruluk değerini yitirirse buna da önermenin inkılabı denir. Örneğin “*Bütün insanlar canlıdır*” önermesi tikel olumlu olarak değil de yine tümel olumlu olarak “*Bütün canlılar insandır*” şeklinde döndürülürse bu önerme doğruluğunu yitirir.<sup>42</sup>

Maimonides, döndürmeye dair iki kavramdan bahsederken, örneğini düz döndürmenin sadece tümel olumsuzun tümel olumsuz olarak döndürülebilir çeşidinden seçer. Düz döndürmenin diğer üç belirli önerme tipine ve ters döndürmenin dört farklı önerme türüne ise hiç değinmez. Bu eksiklik, terimler esas alınarak yazılmış bir metnin buna benzer incelikleri ihmal etmesi şek-

<sup>41</sup> Bu konu için bk. Saloua Chatti, “Logical Oppositions in Arabic Logic: Avicenna and Averroes”, *Around and Beyond the Square of Opposition* (Basel: A Product of Birkhauser, 2012); Ece, *İbn Rüşd’ün Önermeler Mantığı ve Aristoteles Temelleri*, 207-213.

<sup>42</sup> Maimonides, “Maḳāle fi şinâ’ati’l-mantıḳ”, 67.

linde düşünülebilir. Ancak diğer türlere değinmemek, döndürme meselesinin anlaşılmasını pek mümkün kılmamaktadır.

Bu konuda dikkat çekilecek bir diğer husus ise önermenin inkılabı denilen döndürme türüdür. Burada önermenin doğruluk değerini yitirmesinden bahsedilir. Eğer döndürme durumunda önerme doğruluk değerini yitirirse zaten döndürme gerçekleşmemiş olur. Bu nedenle verilen tümel olumlunun tümel olumlu olarak döndürülmesi yanlış sonuçlandığı için bunun bir değeri kalmamaktadır. Dolayısıyla döndürme imkânsız hale gelmektedir. Arapça yazılan mantık metinlerinde düz döndürme türlerinden tümel olumlunun kendisine döndürülmediği, tikeline döndürüldüğü bilinmektedir. Maimonides'in nicelik korunmadığı için bu türden bir döndürmeyi kabul etmemiş olması muhtemeldir. Ancak nitelikte birlikte niceliğin de korunması durumunda önermenin doğruluğunu yitirdiğini de görmektedir. Bu nedenle ileri sürdüğü inkılap denilen döndürme türünü kabul etmiş olması düşünülebilir. Arapça mantık metinlerinde bu sorun, tümelin tikele döndürülmesi şeklinde çözülmeye çalışılmıştır. Ancak döndürmede nitelik korunup nicelik değişimi söz konusu olduğu için tam karşılıklı bir döndürme meydana gelmemektedir. Dolayısıyla sorun devam etmektedir. Latince yazılan mantık metinlerinde bu sorunun döndürmenin basit, ilintisel ve ters şeklinde bir ayrıma tabi tutularak çözülmeye çalışıldığını görmekteyiz. Buna göre, tümel olumlu önerme basit olarak döndürülemez, tikeline döndürülmesi durumunda ise bu bir ilintisel döndürme şeklinde olacaktır.<sup>43</sup>

### E. Kıyas

Maimonides kıyası şu şekilde tanımlamaktadır: “Eğer iki önerme herhangi bir hususta ortaklığa sahip olup, ikisinden başka bir önerme ortaya çıkarsa, o takdirde bu iki önermenin bileşimine kıyas denir”. Bileşimdeki ilk iki önermeye öncül/mukaddime, her iki öncülün birleşmesinden gereken öneremeye de sonuç veya redif denir. Örneğin,

*Bütün insanlar canlıdır*

*Bütün canlılar duyarlıdır*

<sup>43</sup> Bu konu hakkında bk. Alexander Broadie, *Introduction to Medieval Logic* (New York: Oxford University Press, 1993), 157, 159-160.

*Bütün insanlar duyarlıdır.*<sup>44</sup>

Kıyasta yer alan terimleri açıklamaya çalışan Maimonides'e göre, kıyasta üç terim ve üç öncül bulunur. Orta terim, iki öncülü birbirine bağlayan terimdir. Eğer iki öncül arasında orta terim bulunmazsa kıyas meydana gelmez ve böylesi bir bileşimden de sonuç çıkmaz. Orta terim dışında büyük ve küçük olmak üzere iki terim daha bulunur. Bunların büyüklüğü ve küçüklüğü kapsam durumlarına göre belirlenir. Bunlara bağlı olarak büyük terimin içinde bulunduğu öncüle büyük öncül, küçük terimin bulunduğu öncüle de küçük öncül denir. Her iki öncülde orta terim tekrarlanır. Sonuç önermesi ise her iki öncülden çıkan ve orta terimin yer almadığı önermedir. Verilen kıyas örneğinde "canlı" orta terim, "duyarlı" büyük terim ve "insan" küçük terimdir. Bunların geçtiği öncüllere de büyük ve küçük öncül denir.<sup>45</sup>

Öncüllerin ortaklığı, orta terim vasıtasıyla sağlanmakta ve bu da üç türlü gerçekleşmektedir. Orta terim, ya öncüllerden birinde konu diğerinde yüklem ya her iki öncülde konu ya da her iki öncülde yüklem olur. Bu duruma göre kıyasın üç şekli oluşmaktadır. Birinci şekilde orta terim, konu ve yüklem olarak gelir:

*Bütün canlılar duyarlıdır*

*Bütün insanlar canlıdır.*

Maimonides, birinci şekilde orta terimin geliş sıralamasını, birinde konu diğerinde yüklem olarak bulunduğunu söylemektedir. Böyle bir ifade biçimi, üzerinde çokça tartışılacak dördüncü şekli de içine almaktadır. Çünkü orta terimin hangi öncülde konu, hangi öncülde yüklem olacağı belirtilmemektedir. Bu da dördüncü şekli içine alacak tarzda bir yaklaşımı mümkün kılmaktadır. Ancak bu söylediklerimizden onun dördüncü şekli kesin olarak kabul ettiği çıkmaz.

İkinci şekilde orta terim, her iki öncülde de yüklem olarak bulunur:

*Bütün insanlar canlıdır*

*Hiçbir uçucu canlı değildir.*

<sup>44</sup> Maimonides, "Maḳāle fī şınâ'atī'l-manṭıḳ", 67.

<sup>45</sup> Maimonides, "Maḳāle fī şınâ'atī'l-manṭıḳ", 67-68.



Üçüncü şekil ise orta terimin her iki öncülde konu olarak gelmesi şeklinde oluşur.

*Bazı canlılar duyarlıdır*

*Bazı canlılar beyazdır.*<sup>46</sup>

Maimonides'in mantık anlayışının kaynakları arasında Aristoteles ve Fârâbî gibi filozoflar, dördüncü şekilden bahsetmeden sadece üç şekil kabul etmişlerdir. Birer Aristotelesçi olan çağdaşları İbn Bâcce ve İbn Rüşd gibi filozoflar ise dördüncü şeklin varlığını kabul edip tartışırlar, ancak her ikisi de bu şeklin doğal olmadığını ileri sürmektedirler. Görüldüğü üzere Maimonides, dördüncü şekilden hiç bahsetmeyerek söz konusu önceki filozofların tutumunu benimsemektedir.<sup>47</sup> Okumaları arasında önem verdiği ve güvendiği İbn Bâcce'nin bu konudaki yaklaşımı hakkında bilgi sahibi olması muhtemeldir. Kedisinin terimler üzerinden bir özet oluşturması ve ayrıca güvendiği kaynakların bu hususa değinmemiş olmaları, Maimonides'in tavrında etkili olmuş olabilir.

Kıyasın modlarına da değinen Maimonides'e göre, her bir şekilden otuz altı mod bulunmaktadır. Üç şekilden otuz altı mod, toplamda yüz sekiz mod yapmaktadır. Bunların hepsi geçerli değildir. Birinci şekilden dört, ikinci şekilden dört ve üçüncü şekilden altı mod geçerlidir.<sup>48</sup>

Kıyasa dair buraya kadar anlatılanlar basit/yüklemli kıyaslar sınıfına dâhildir. Maimonides bundan sonra kıyasın başka sınıflarının da olduğunu söyleyerek onları kısaca ele almaktadır. Bunlar şartlı, hulfî, tümevarım, analogi ve fikhî kıyaslardır.

<sup>46</sup> Maimonides, "Maḳāle fî şınâ'ati'l-mantıḳ", 68.

<sup>47</sup> Fârâbî, "Kitâbü'l-Kıyâs", *el-Mantıḳ 'inde'l-Fârâbî II*, nşr., Refik el-Acem (Beyrut: Daru'l-Meşriḳ, 1986), 21; İbn Bâcce, "Te'âlik 'alâ kitâbî'l-kıyâs ve't-tahlîl li'l-Fârâbî", *Te'âlik İbn Bâcce 'alâ mantıḳi'l-Fârâbî*, thk. Macit Fahrî (Beyrut: Dâru'l-Meşriḳ, 1994), 184-186; İbn Rüşd, *Telḫişi mantıḳu Aristû kitâbu'l-kıyâs*, thk. Gerard Gihamy (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübânî, 1992), 172-173.

<sup>48</sup> Maimonides, "Maḳāle fî şınâ'ati'l-mantıḳ", 69.

Önermeler bahsinde hiçbir şekilde şartlı önermelere değinmeyen Maimonides, kıyas kısmında şartlı önermelerin ve onlardan oluşan şartlı kıyasların bitişik ve ayrık kısımlarını izah etmeye çalışır. Bitişik kıyasa örnek olarak;

*Eğer güneş doğarsa gündüz olur*

*Ama güneş doğmuştur*

*O halde vakit gündüzdür.*

Ayrık kıyas da şu şekilde olur.

*Bu sayı ya tektir ya çifttir*

*Bu sayı tektir*

*O halde bu sayı çift değildir.*

Maimonides, şartlı kıyaslardan beş modun geçerli olduğunu, bunlardan iki modun bitişik şartlılardan, üç modun ise ayrık şartlılardan olduğunu belirtir.<sup>49</sup> Bitişik şartlılardan ön-bileşeni onaylama ve art-bileşeni onaylamama şeklindeki modlar doğru sonuçlar verir. Bunlar modus ponens ve modus tollens diye de bilinen geçerli modlardır. Maimonides, ayrıklar için üç modun doğru sonuç verdiğini söylese de bu isabetli değildir. Çünkü ayrık kıyasların her dört modu da geçerli sonuçlar verebilmektedir. Dikkat edilirse Maimonides, şartlı önermelere değinmemesine rağmen kıyaslar konusunda bitişik ve ayrık şartlı kıyaslardan bahsetti. Önermelerde değil de kıyaslarda şartlıları incelemesi, Fârâbî'nin bu konudaki yaklaşımından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Çünkü Fârâbî de aynı şekilde şartlı önermelere değinmemektedir. Bu tutumunu, Aristoteles'in bu konu hakkında hiçbir şey yazmamasına bağlayabiliriz. Ancak kıyaslara gelince Aristoteles'ten ayrılıp bu konuda şartlıların bitişik ve ayrık türlerini örneklerle açıklamaya çalışmaktadır.<sup>50</sup>

Maimonides'e göre eğer herhangi bir önerme doğrulanmak istenirse, yüklemli kıyaslardan bir kıyas oluşturularak doğruluğu bilinmek istenen önermeyi sonuç olarak getirmesi gerekir. Buna "doğru yüklemli kıyas" denir.

<sup>49</sup> Maimonides, "Maḳāle fî şinâ'ati'l-mantık", 69.

<sup>50</sup> Fârâbî, "Kitâbu'l-Kiyâsı's-Sağır", *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*, thk ve çev. Mübahat Türker-Küyel (Ankara: AKDITYK, 1990), 105-107.

Bir önerme başka bir yolla, yani doğruluğu bilinmek istenen önermenin çelişği farz edilerek ve bu çelişik önerme çürütülerek de ispatlanabilir. Doğru olan önermenin çelişği çürütülünce kendisi doğrulanmış olmaktadır. İşte bu ispatlama yöntemine hulfî kıyas denir.<sup>51</sup>

Maimonides, genel akıl yürütmeler türünden kabul edilmesine rağmen tümevarım ve analogiyi/benzetmeyi de kıyas çeşitlerinden sayar. Doğru olmayan bu yaklaşım, onun tarafından kıyasın akıl yürütmeye özdeş görülmesinden kaynaklanmaktadır. Buna göre tümevarım kıyası/istikra, tikelleri incelenmiş olan bir önemenin tümevarımla bazı tikellerinin de doğru sayılmasıdır. Örneğin bir kişi, göğün altında bulunan bütün maddelerin çoğunluğu hakkında tümevarımsal olarak onların yapılmış olduğuna hükmeder ve bu hükmünü genele intikal ettirirse, yani göğün yapılmış olduğuna hükmederse bu tümevarım olur.

*Cisim; kasa, leğen ve sandalyedir*

*Kasa, leğen, sandalye ve bunlara benzeyenler yapılmıştır*

*Gök, cisimler toplamındandır*

*O halde gök de yapılmıştır.*

Benzetme kıyası ise herhangi bir hususta, benzeyen iki şeyden dolayı birinde geçen bir hususun diğeri için doğru sayılması veya uygulanmasıdır. Örneğin “Gök yapılmış mıdır?” sorusuna karşı, “Evet yapılmıştır” diye cevaplanır ve şu şekilde bir akıl yürütme oluşturulursa bu benzetme kıyası olur.

*Gök cisimdir, duvar cisimdir*

*Duvar yapılmıştır*

*O halde gök de yapılmıştır.<sup>52</sup>*

Maimonides, kıyasın bu çeşitleri dışında başka çeşitlerinin de olduğundan bahseder, ancak buna sadece “fıkıh kıyası”nı örnek vermektedir.<sup>53</sup> Konuyu işleme tarzından dolayı burada ayrıntıya girmemektedir.

<sup>51</sup> Maimonides, “Maḳāle fî şınâ’ati’l-mantık”, 70.

<sup>52</sup> Maimonides, “Maḳāle fî şınâ’ati’l-mantık”, 70.

<sup>53</sup> Maimonides, “Maḳāle fî şınâ’ati’l-mantık”, 71.

Maimonides kıyaslar konusunda öncelikle kıyasın tanımını, terimlerini, öncüllerini, üç şekil ve bunların modlarını yüklemli kıyas üzerinden izah etmeye çalışır. Ardından kıyasın başka sınıflarından bahsederek bunların içinde şartlı, hulfî, tümevarım, analogi ve fikhî kıyasları ele alır. Burada özellikle yüklemli kıyasın dışında dediği türlerin sayımı dikkat çekicidir. Değinenlerden şartlı, hulfî ve fikhî kıyaslar ile tümevarım ve analogi akıl yürütmeleri aynı kategoride ele alınmaktadır. Mantık biliminin geldiği nokta itibariyle akıl yürütme biçimlerinin kıyas akıl yürütme türünden sayılması isabetli görünmektedir. Bunu kıyasın kapsamının geniş tutulmasına bağlayabiliriz. Ancak sayılanların sınırlanması ve sayılanların birbiriyle ilişkilendirilmesi itibariyle, bu meselelerin çok da sorgulanmadan Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Kıyâsı's-Sağîr*'in özet olarak aktarılmasından kaynakladığını düşünmekteyiz.<sup>54</sup> Bu çerçevede Maimonides'in kıyaslar konusunda ele aldığı problemlerin ve bu konularda dile getirdiği görüşlerin *Kitâbu'l-Kıyâsı's-Sağîr*'in özeti görünümünde<sup>55</sup> olduğunu belirtmemiz gerekir.

## F. Beş Sanat ve Öncülleri

Beş sanattan önce onların idrak düzeylerini şekillendiren dört öncülü ele alan Maimonides, bu öncülleri "herhangi bir delile ihtiyaç duymayan önermeler" olarak niteler.

a. Duyusallar/Mahsusât: Duyular aracılığıyla bir şeyin renginin siyah, tadının ekşi ve sıcak olduğunun bilinmesidir.

b. İlk Düşünülürler/Ma'kûlât: Bütünün parçadan daha büyük, ikinin çift sayı olduğu, bir şeye eşit olan şeylerin birbirine de eşit olduğu gibi doğuştan ve kendiliğinden idrak edilen bilgileri kapsamaktadır. Birinci düşünülürlerle birlikte ikinci düşünülürler diye bir ifade daha kullanan Maimonides geometrik teoremleri, astronomik hesapları ve tecrübeyle/deneyimle bilinenleri bu kapsamda değerlendirmektedir. Mahmudiye otunun ishal, meşe mazısının kabızlık yaptığının bilinmesi böyledir. Ona göre ikinci düşünülürler, birinciye bağlı olarak bilindiği için bu ismi gerektirmektedir.

<sup>54</sup> Bu konuda karşılaştırma yapmak için bk. Fârâbî, "Kitâbu'l-Kıyâsı's-Sağîr", 101-119.

<sup>55</sup> Kesin bir iddianın sorumluluğundan kaçınmak için "özetidir" yerine "özeti görünümündedir" ifadesini kullanmayı uygun gördük.

c. Yaygınlar/Meşhurât: İnsanın ayıp yerlerini göstermesinin çirkin, iyiliğin üstün olduğunun halk tarafından yaygınca bilinen bilgileri içermektedir.

d. Kabul Edilmişler/Makbulât: Kabul edilmiş bir kişiden veya rıza görmüş bir topluluktan alınan ve kabul edilen bilgilerdir. Maimonides, bunun için "başka bir nedenle değil, sadece kabul edilmişlik" kaydını ileri sürmektedir. Çünkü kabul edilmiş kişilerin veya bir topluluğun sözü duyusallardan, ilk düşünülürlerden veya yaygın olan bilgilerden de olabilir.<sup>56</sup> Ama burada söz konusu sebeplerden değil, sadece kabul edilmişlik yönüyle alınan bir bilgidir.

Maimonides'e göre duyusallar, insan türü içinden duyuları sağlam olanlarda herhangi bir farklılık söz konusu olmadığı için, kesin bilgiyi ifade eder. Yaygın olanlarda ayrılık ve aykırılık vardır. Çünkü bazı önermeler, bazı milletlerce yaygın bir kabule sahip olmayabilir. Bu nedenle kesin bilgilerden sayılmazlar. Bu durum kabul edilenler için de geçerlidir. Bazı kişilerce kabul edilen bilgiler başka kişilerce kabulden sayılmayabilir. O, birinci düşünülürlerle birlikte tecrübeyi de içinde barındıran ikinci düşünülürleri ve duyusalları kesin bilgiden saymaktadır.<sup>57</sup>

Bu öncüllere bağlı, beş sanat olarak meşhur olmuş beş bilgi derecesi/seviyesi ortaya çıkmaktadır:

a. Burhan Sanatı: Birinci düşünülürler, geometrik teoremleri ve deneyimi içinde barındıran ikinci düşünülürler ve duyusalları barındıran kesin bilgi diye nitelendirilen öncüllere veya önermelere burhanî kıyas denilir. Bu türden kıyasların kullanımını ve şartlarını inceleyen sanata da burhan sanatı denir.

b. Cedel Sanatı: Öncüllerinden biri yaygın bilgiyi içeriyorsa buna cedelî kıyas ve bu kıyasların kullanımıyla ilgili sanata da cedelî sanat denir.

c. Hitabet Sanatı: Öncülleri veya öncüllerinden biri kabul edilmiş önermelerden seçilmiş kıyasa hitabî kıyas ve bununla ilgilen sanata da hitabet sanatı denir.

<sup>56</sup> Maimonides, "Makâle fî şınâ'ati'l-mantık", 71.

<sup>57</sup> Maimonides, "Makâle fî şınâ'ati'l-mantık", 71-72.

d. Sofistlerin Sanatı: Eğer kıyasın öncüllerinden biri karıştırma ve aldatmadan oluşuyorsa buna sofistlik kıyas ve bunu konu edinen sanata da sofistlerin sanatı denir.

e. Şiir Sanatı: Bazı şeyler benzetme ve andırma yoluyla güzelleştirilebilirler. İşte andırma ve benzetmeyle yapılan bu türden kıyaslara şiir kıyası ve bunun öğretilimiyle ilgilenen sanata da şiir sanatı denir.<sup>58</sup>

Maimonides beş sanatın bazı türlerinin tündengelim, tümevarım ve analogi olarak bilinen akıl yürütme çeşitleriyle olan ilişkilerine de değinmektedir. Buna göre burhan sanatı, genellikle tündengelimsel olmakla birlikte, bazı durumlarda tümevarımı da kullanır. Cedeli kıyas, mutlak tümevarımı kullanır. Hitabet sanatı ise analogik olarak çalışır.<sup>59</sup>

Öncüllere ve beş sanata dair konuyu bitirmeden önce bazı hususlara dikkat çekmemizde fayda vardır. Öncelikle burada zikredilen öncüller ve onların açıklamaları, daha önce değindiğimiz birçok konuda olduğu gibi Fârâbî'den alınmış görünmektedir. Maimonides, doğrudan dört öncüle değinir. Ancak ilk düşünülürlerden sonra geometrik teoremleri ve deneyimleri içine alan ikinci düşünülürler dediği iki öncülden daha bahseder. Beş sanatı ele alırken sofistlik sanatını var eden aldatmaca öncül türünden ve şiir sanatına değinirken andırma ve benzetme öncül türlerinden de bahseder. Bu durumda doğrudan saydıklarına dört öncül daha eklemiştir. Bu çözümlememizden hareketle onun nazarında dördü doğrudan, dördü dolaylı olmak üzere sekiz tür öncülün bulunduğunu söyleyebiliriz. Bunlar; ilk düşünülürler, geometrik teoremler, duyusallar, deneyimler, yaygınlar, kabul edilenler, aldatmacalar ve benzetmelerdir. Bir diğer husus ise Maimonides'in beş sanatı tamamen mantıksal boyutuyla düşünmesidir. Örneğin hitabet ve şiirin edebî boyutları olmasına rağmen ve klasik metinlerde bunlara çokça değinilmesine rağmen Maimonides meselenin bu boyutuna hiç girmemektedir.

## Sonuç

Maimonides'in *Makâle fî şınâ'ati'l-mantık*'ında sunmaya çalıştığı mantık, formel olarak, kendisinden önce İslam mantık geleneğinin özetini oluşturma-

<sup>58</sup> Maimonides, "Makâle fî şınâ'ati'l-mantık", 72-73.

<sup>59</sup> Maimonides, "Makâle fî şınâ'ati'l-mantık", 73.

sı, bu özeti terimler aracılığıyla yapmaya çalışması bakımından ansiklopedik bir tarz sunması ve döneme uygun metafiziksel bazı konuları ihtiva etmesi bakımından dikkate değerdir. Burada Maimonides'in ele aldığı mantık kavramlarını, onun ansiklopedik tutumunu dikkate alarak konunun bütünlüğünü ve devamlılığını esas alarak yeni bir formda sunmaya çalıştık. Bu sunum, bazen mantık bilimi açısından salt bir çözümleme bazen de onun kaynakları olarak düşündüğümüz filozoflarla karşılaştırma veya o kaynaklara dikkat çekme şeklinde bir hususiyetle gerçekleşmiştir.

Bahsettiğimiz yeni formun temel başlıkları; mantık felsefesi, mantığa hazırlık problemleri, kavram teorisi, önermeler, kıyas ve beş sanat olmuştur. Onun anlayışında mantığın neliği, mantığın felsefe ve bilimlerle ilişkisi gibi problemler, mantık felsefesi şeklinde ifadelendirdiğimiz çerçevede serimlenmiştir. Maimonides'in mantığa yüklediği anlamlar ve onu felsefe veya tüm bilimler için bir yöntem bilim olarak düşünmesi, onu genel olarak Aristotelesçi ve Fârâbîci bir çerçevede konumlandırmamızı haklı kılmaktadır.

Mantığa hazırlık olarak ifade ettiğimiz bağlamda daha önce Fârâbî tarafından ele alınan ve İbn Bâcce tarafından sürdürülen beş fasıl konuları yer almaktadır. Maimonides'te bunun karşılığını ilişkisel kavramlar olarak ifade ettik. Maimonides'in bu konudaki tutumu, bilfiil-bilkuvve ile zıtları alması, teknik terimler gibi bazı konuları da almaması bakımından öncekilerden farklılık arz etmektedir. Mantığa hazırlık bağlamında ele aldığımız diğer konu ise nedensellik problemidir ve bu Maimonides'e hastr. Bir mantık kitabında böylesi metafiziksel bir problemin neden ele alındığının onun nezdinde gerekçelerini mümkün çıkarımlarla oluşturmaya çalıştık.

Kavramlar teorisinde beş tümel, kategoriler ve beş tümele bağlı olarak gerçekleştiği için tanım ve betime yer verildi. Bu kısımda Maimonides'in beş tümelleri tanımlama biçimi kısa ve farklılık arz etmektedir. Önermelere dair kısımda önermenin niteliği, niceliği, dilsel parçalarına göre çeşitleri, modalitesi, karşı-olum durumları ve döndürmeleri gibi konulara yer verildi. Burada niceliğe göre önermelerin çok açık bir biçimde tasnif edilmesi ve izah biçimi kayda değerdir. Gerek tanım ve tasnifinde gerek çözümlemelerinde Maimonides'in modaliteler konusundaki görüşleri, Aristoteles'ten kendi zamanına kadar İslam filozoflarından etkilerle derleyici ve karar kılıcı bir zemine otur-

muştur. Karşı-olum konusunda ise altıklardan bahsetmeyerek İbn Sînâ öncesi tutumu sürdürmesi bakımından dikkate değerdir. Kıyaslar konusunda Maimonides'in Aristoteles'in bıraktığı yerden sonraki zamanların bazı katkılarını görmezden geldiği görülmektedir. Kıyasın dördüncü şekline hiç değinmemesi ve tümevarım ile analogiyi kıyas türünden sayması, kıyaslar konusunda bahse değer başka konulardır. Bu çerçevede ele alınan konuların sayısal sınırlılığı ve bunları ele alış biçiminin önemli oranda Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Kıyâsı's-Sağir* adlı kitabının özeti görünümünde olduğunu ayrıca belirtmemiz gerekir.

Beş sanata yer verdiğimiz kısımda ise onun öncül anlayışına ve buna bağlı olarak oluşan beş sanat türlerine ve açıklamalarına yer verdik. Bu çerçevede onun anlatımında dolaylı olarak; ilk düşünülürler, geometrik teoremler, duyusallar, deneyimler, yaygınlar, kabul edilenler, aldatmacalar ve benzetmeler şeklinde sekiz öncül tespit ettik. Bunlara bağlı olarak da beş sanat oluşmaktadır. Onun beş sanatı tamamen mantıksal bir düzlemde ele alması da bu konuda Aristoteles'in belirlenimleriyle uyumlu gerçekleşmiştir.

### Kaynakça

- Akdağ, Özcan. "Fârâbî'nin İbn Meymûn'a Etkisi: Metin Karşılaştırma". *Bilim-name* XLIII (2020): 365-379.
- Özcan, Akdağ-Osman, Bayder. "Din-Felsefe Uzlaştırması: İslâm Felsefesinin İbn Meymûn'a (Maimonides) Etkisi Üzerine". *Journal of Islamic Research*. (182-191), 2019.
- Aristoteles. *Fizik*. Çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012.
- Aristoteles. *Kategoriler*. Çev. Saffet Babür. Ankara: İmge Kitabevi, 2014.
- Aristoteles. *Metafizik*. Çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- Arkan, Atilla. *İbn Meymûn Felsefesinde Tanrı*. İstanbul: Değişim Yayınları, 2007.
- Broadie, Alexander. *Introduction to Medieval Logic*. New York: Oxford University Press, 1993.
- Chatti, Saloua. "Logical Oppositions in Arabic Logic: Avicenna and Averroes", *Around and Beyond the Square of Opposition*. Ed. Jean-Yves Béziau. 21-40. Basel: A Product of Birkhauser, 2012.



- Çağrıçı, Mustafa. "İbn Meymûn". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 20/194-199. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Ece, Muhammet Nasih. "Fârâbî'de Mantık Bilimine İlişkin Bazı Temel Meseleler", *Bilimname XXXVII* (2019/1). 629-660.
- Ece, Muhammet Nasih. *İbn Bâcce Mantığı ve Fârâbî Bağlantıları*. Konya: Çizgi Kitapevi, 2018.
- Ece, Muhammet Nasih. *İbn Rüşd'ün Önergeler Mantığı ve Aristoteles Temelleri*. Konya: Çizgi Yayınevi, 2018.
- Efros, Israel. *Maimonides' Treatise on Logic*. New York: Proceedings of the American Academy for Jewish Research, 1938.
- Fârâbî. "el-Fuşûlü'-hamse". *Mantığa Giriş Risaleleri*. Çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Fârâbî. "et-Tavtîa evî'r-risâletü'l-leti şaddere biha'l-mantık". *Mantığa Giriş Risâleleri*. Çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Fârâbî. "İhşâ'ü'l-'ulûm". *Mantığa Giriş Risâleleri*. Çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Fârâbî. *Kitâbü'l-'İbâre*. Nşr. Mübahat Türkel-Küyel. Ankara: AKM Yayını, 1990.
- Fârâbî. "Kitâbü'l-Kıyâs". *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî II*. Nşr. Refik el-Acem. Beyrut: Daru'l-Meşriq, 1986.
- Fârâbî. "Kitâbü'l-Kıyâsı's-Sağır". *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*. Thk ve Çev. Mübahat Türker-Küyel. Ankara: AKDITYK, 1990.
- İbn Bâcce. "Te'âlik 'alâ Kitâbi Bârî Ermeniyâs eyu'l-İbâre li'l Fârâbî". *Te'âlik İbn Bâcce 'alâ mantıki'l-Fârâbî*. Thk. Macit Fahrî. Beyrut: Dâru'l-Meşriq, 1994.
- İbn Bâcce. "Te'âlik 'alâ kitâbî'l-kıyâs ve't-tahlîl li'l-Fârâbî". *Te'âlik İbn Bâcce 'alâ mantıki'l-Fârâbî*. Thk. Macit Fahrî. Beyrut: Dâru'l-Meşriq, 1994.
- İbn Bâcce. "Te'âlik 'alâ fuşûlî'l-ğhamse li'l-Fârâbî". *Te'âlik İbn Bâcce 'alâ mantıki'l-Fârâbî*. Thk. Macit Fahrî. Beyrut: Dâru'l-Meşriq, 1994.

- İbn Rüşd. *Telhişu mantıku Aristû kitâbu'l-kıyâs*. Thk. Gerard Gihamy. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî. 1992.
- İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler*. Çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- Maimonides. *Delâletü'l-hâ'irîn*. Çev. Osman Bayder-Özcan Akdağ. Kayseri: Kimlik Yayınevi, 2019.
- Maimonides. "Mağâle fî şinâ'ati'l-mantık". *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi III*. Çev. Mübahat Türker. İstanbul: Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1960.
- Meral, Yasin. *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı & İbn Meymun (Maimonides) Örneği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Rescher, Nicholas. *İslam Mantık Tarihi*. Çev. Ahmet Kayacık. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.



# tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2022, c. 8, s. 2: 1461-1498

## Kadın ve Erkeklerin Kabir Ziyaretiyle İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi Evaluation of Narrations About The Visit of Men And Women to The Grave

**Cemil Cahit Mollaibrahimoğlu**

Dr., Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı ABD,  
Dr., Tekirdağ Namık Kemal University,  
Faculty of Theology, Department of Arap Dili ve Belâgatı  
cmollaibrahimoglu@nku.edu.tr

**ORCID:** 0000-0002-4704-5068

**DOI:** 10.47424/tasavvur.1171232

### Makale Bilgisi | Article Information

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

**Geliş Tarihi / Date Received:** 05 Eylül / September 2022

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 21 Kasım / November 2022

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2022

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atıf / Citation:** Mollaibrahimoğlu, Cemil Cahit. "Kadın ve Erkeklerin Kabir Ziyaretiyle İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi". Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi 8 / 2 (Aralık 2022): 1461-1498.  
<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1171232>

**İntihal:** Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

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

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

CC BY-NC 4.0



## Öz

Hz. Peygamber sakıncalı sonuçlara götürebileceği ve birtakım yasaklara sebep olabileceği için İslâm'ın ilk yıllarında kabir ziyaretini kadın erkek herkese yasaklamıştır. Bu konuda İslâm âlimleri görüş birliği içindedir. Zira o dönemde başta şirk olmak üzere birçok câhiliye âdeti hâlâ yaşamaktaydı. Araplar kabirlerde şirke götüren davranışlarda bulunuyor, kötü sözler söylüyor, bağırıp çağırarak ağlıyor, ağıt yakıyor, kabirlerdeki ölülerle övünüyorlardı. Kadınlar bu olumsuz davranışlara daha meyilli olduklarından Hz. Peygamber onları ziyaretten özellikle menediyor, tehdit içeren ifadelerde bulunuyordu. Âlimlerin çoğu daha sonra İslâm'ın emir ve yasakları iyice benimsemiş uygulamaya başladığından yasağın kaldırıldığını söylerken tâbînden bazıları yasağın devam ettiğini savunmuştur. Yasağın kaldırıldığını söyleyenler de ikiye ayrılmış, bir kısmı bunun kadın ve erkek herkes için söz konusu olduğunu, diğer bir kısmı ise yasağın sadece erkekler için kaldırılmış olup kadınlar için devam ettiğini söylemiştir. Bu makalede önce Hz. Peygamber'in kabir ziyaretini teşvik eden, bizzat kendisinin ve sahâbenin kabir ziyaretinde bulunduğunu belirten rivayetler tespit edilip nakledilecektir. Daha sonra kadınların kabir ziyaretini yasaklayan ve ziyaretlerine izin veren zahiren çelişkili rivayetler incelenecek, kabir ziyaretine dair bugüne kadar ortaya konan farklı kanaatler, mezhebî, fikhî ihtilaf ve yorumlar tek tek nakledilip delilleri ve gerekçeleri ele alınarak değerlendirilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Sünnet, Peygamber, Sahâbe, Kabir, Ziyaret

## Abstract

The Prophet forbade the visit to the grave to everyone, men and women, in the early years of Islam, as it would lead to inconvenient consequences and cause a number of prohibitions. Scholars are in agreement on this issue. Because at that time, many traditions of ignorance, especially polytheism, were still alive. The Arabs committed acts that led to polytheism in the graves, said bad words, cried shouting, lamented, and boasted about the dead in the graves. Since women are more prone to these negative behaviors, the Prophet specifically forbade them from visiting and made statements containing heavy threats. Most of the scholars later said that the ban was lifted because the commandments and prohibitions of Islam were thoroughly adopted and star-

ted to be applied, while some of the people of tabiin argued that the ban continued. And those who say that the ban has been lifted it is divided into two, one part said that it is for all men and women, the other part however, said that the ban has been lifted only for men and continues for women. In this article, first of all, the narrations of the Prophet that encourage the visit to the grave, stating that he and his companions personally visited the grave, will be transmitted and evaluated. Later, the seemingly contradictory narrations that prohibit visiting the grave for women and again state that their visit is not forbidden will be examined, different opinions, sectarian, fiqhi disputes and interpretations put forward to this day about visiting the grave will be transmitted one by one, and will be evaluated by considering the evidences and the reasons.

**Keywords:** Hadith, Sunnah, Prophet, Companions, Grave, Visit.

### Giriş

Hız. Peygamber'in hayatında, İslâm'la bağdaşmayan âdetleri, şirk görünümlü uygulamaları yok etmek amacıyla önce kabir ziyaretini yasaklayan, daha sonra da ziyarete izin veren farklı rivayetler vardır. Çoğunluk yasağın daha sonra nesh edildiği kanaatine sahipken az sayıda âlim devam ettiği görüşündedir. Ziyarete izin veren rivayetlerin kadınları da kapsayan genel bir rivayet mi olduğu yoksa iznin kadınları kapsamayıp onlar hakkında yasağın devam mı ettiği hususu da tartışma konusudur. Âlimler ayrıca bu ziyaretin hükmünde; mubah mı müstehap mı vâcip mi mekruh mu olduğunda da ihtilaf etmişlerdir. Zira Hız. Peygamber, bizzat kabirleri ziyaret etmiş, "Ziyaret edin" buyurmuş ve ashâbına ziyarete ne söyleyeceklerini öğretmiştir. Sahâbenin de kabir ziyaret ettiklerine dair rivayetler mevcuttur. Diğer taraftan özellikle kadınların kabir ziyaretinin doğru görülmediği anlaşılan, ziyaret edenlere lanet edilen rivayetler de vardır. Hadis âlimleri makbul iki hadisin aynı konuda zahirde de olsa birbiriyle çelişen hükümler içermesi durumunda bu çelişkinin birtakım yöntemlerle giderildiğini belirtmişlerdir. Bunlar, iki hadis arasındaki ihtilâfı te'vil yoluyla giderip her ikisiyle de amel etmeyi mümkün kılan cem'/te'lif, bir hadisin diğerinin hükmünü ortadan kaldırması anlamında nesh ve hadîslerden birini destekleyen bir sebebe dayanarak onun benimsenmesi anlamında tercih gibi yöntemlerdir. Burada da âlimler bu yön-

temlerden birini tercih edip farklı kanaatlere sahip olmuşlardır. Bir kısmı ziyarete izin veren rivayetlerin yasağı nesh ettiğini söylerken diğer bir kısmı yasağı tercih etmiştir. Bazıları da ziyaretin olumsuz şartlara sahip olması durumunda yasak rivayetlerinin, normal durumlarda izin rivayetlerinin geçerli olduğunu söylemiştir.

Konuyla ilgili rivayet ve değerlendirmeler hadis ve fıkıh kitaplarında kısmen ve dağınık olarak yer almaktadır. Bazı müstakil çalışmalar da mevcuttur; ancak onlar kabir ziyaretinin meşrûiyeti çerçevesinde tüm rivayetleri, görüşleri ihtiva eden ve değerlendiren kapsamlı çalışmalar değildir. Örneğin İbn Teymiyye'nin (öl. 728/1328) *el-Cevâbu'l-bâhir 'i*,<sup>1</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (öl. 751/1350) *Meşrûiyetü ziyareti'l-kubûr'u*,<sup>2</sup> Birgivi'ye (öl. 981/1573) nisbet edilen *Ziyaretü'l-kubûri's-ser'iyye ve's-şirkiyye*,<sup>3</sup> Mer'î b. Yûsuf'un (öl. 1033/1624) *Şifâu's-sudûr'u*,<sup>4</sup> Elbânî'nin (1914-1999) *Ahkâmu'l-cenâiz'i*<sup>5</sup> daha çok meşrû ve bid'at ziyaret, ziyaret âdâbı, ziyaretlerde yapılan hatalar, tevessül, teberrük, kabirdekilerin kendilerini ziyaret edenlerle irtibatı gibi konulara yoğunlaşan eserlerdir. Bu çalışmanın asıl konusu ise, kabir ziyaretinin erkekler ve kadınlar açısından meşrûiyeti, Hz. Peygamber ve sahâbenin bu husustaki söz ve uygulamalarıdır.

### 1. Kabir, Makber Ziyaret ve Mezâr Kelimeleri

Türkçede “kabir” şeklinde kullanılan *kabr* kelimesi Arapça bir kelime olup insanın öldükten sonra defnedildiği yer, mezâr anlamındadır. Çoğulu *kubûrdur*. *Makber* ve *Makbera* kelimeleri ise kabirlerin bulunduğu yer yani mezarlık anlamındadır. Çoğulu *mekâbirdir*.<sup>6</sup> *Ziyaret* kelimesinin sözlük anlamı

<sup>1</sup> Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalîm, *el-Cevâbü'l-bâhir fi züvâiri'l-mekâbir*, nşr. Süleyman b. Abdurrahman es-Sanî - Abdurrahman b Yahya (Riyad: Dârü'l-minhâc, 1404/1984).

<sup>2</sup> Şemsüddin Muhammed b. Ebî Bekr, *Meşrûiyeti ziyâreti'l-kubûr*, nşr. es-Seyyid İzzet el-Attâr (b.y., y.y., 1375/1955).

<sup>3</sup> Takıyyüddin Mehmed Birgivi, *Ziyaretü'l-kubûri's-ser'iyye ve's-şirkiyye* (Riyad: er-Riâsetü'l-Âmme li'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ, 1433/2012).

<sup>4</sup> Zeynüddin Mer'î b. Yûsuf, *Şifâu's-sudûr fi ziyâreti'l-meşâhidi ve'l-kubûr*, nşr. Cemâl b. Habîb Salâh (Riyad: er-Riâsetü'l-Âmme li'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ, 1423/2003).

<sup>5</sup> Nâsırüddin el-Elbânî, *Ahkâmu'l-cenâiz ve bideuhâ* (Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1412/1992).

<sup>6</sup> İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-luga ve sihâhu'l-'Arabiyye*, nşr. Ahmed Abdulgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1376/1956), 2/784; Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrem, *Lisânu'l-Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebir vd. (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 3509.

bir kimseyi, bir nesneyi görmeye gitmektir.<sup>7</sup> *Mezâr* kelimesi de Arapça *ziyâret* kökünden gelen “ziyaret edilen yer” demektir ve Türkçede “ölen insanın gömüldüğü yer” anlamında kullanılmaktadır. *Mezarlık* da *mezâr* kelimesinden Türkçe ekle türetilmiş “kabirlerin bulunduğu yer” anlamındadır.<sup>8</sup>

Kur’ân-ı Kerîm’de birer âyette *kabr*<sup>9</sup> ve *mekâbir*<sup>10</sup>, beş âyette *kabr* kelimesinin çoğulu olan *kubûr*<sup>11</sup> geçmektedir. Ziyaretle ilgili tek âyet, çoklukla övünmek için yapılan kabir ziyaretini eleştiren âyettir.<sup>12</sup> Birçok hadiste de *kabr*, *kubûr*, *makbera*, *mekâbir* kelimelerine, kabrin yapısı, şekli, kabir azabı, fitnesi, ziyareti, kabirde sual, kabir yanında namaz kılmak gibi hususlardan bahsetmek üzere yer verilmiştir.<sup>13</sup>

## 2. Hz. Peygamber’in Kabir Ziyaretini Teşvikleri

Hz. Peygamber önce kabir ziyaretini birtakım gerekçelerle yasaklamış daha sonra da bu yasağı kaldırarak ziyarete izin verdiğini açıklamış hatta teşvik etmiştir. Bu konudaki hadisler birçok sahâbi tarafından rivayet edilmiştir:

2.1. Büreyde b. Husayb rivayeti: “Size kabir ziyaretini yasaklamıştım. Artık ziyaret edebilirsiniz.”<sup>14</sup> Diğer rivayetlerde “Zira kabir ziyareti sizin hayrınızı artırır.”<sup>15</sup> “Size ahireti hatırlatır.”<sup>16</sup> “Kabir ziyaretinde vaaz ve ibret var-

<sup>7</sup> Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî, *el-Misbahu'l-münîr fi garîbi's-şerhi'l-kebîr li'r-Râfi'î*, nşr. Abdülazîm eş-Şinnâvî (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 1/260.

<sup>8</sup> Cevherî, *es-Sihâh*, 2/674; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1888; Nebi Bozkurt, “Mezarlık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/519-522.

<sup>9</sup> et-Tevbe 9/84.

<sup>10</sup> et-Tekâsür 102/1-2.

<sup>11</sup> el-Hac 22/7; Fâtr 35/22; el-Mumtehine 60/13; el-İnfîtâr 82/4-5; el-Âdiyât 100/9-11.

<sup>12</sup> et-Tekâsür 102/1-2.

<sup>13</sup> Bk. Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh* (Dimaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002), “Ezân”, 149; “Vudu”, 37; Müslim b. Haccâc Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbaki (Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1991), “Mesâcid”, 23, 123; “Tahâret”, 39; “Cenâiz”, 104.

<sup>14</sup> Müslim, “Cenâiz”, 106, “Edâhî”, 37.

<sup>15</sup> Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Şuayb el-Arnaût vd. (Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1995), 38/111; Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen* (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), “Dahâyâ”, 36; a.mlf. *es-Sünenü'l-kübrâ*, 5/96; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân, *el-Müsnedü's-sahîh ale't-tekâsîm ve'l-enoâ'*, nşr. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988), 12/212; Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek*



dır.”<sup>17</sup> “Kim ziyaret etmek isterse etsin. Kötü ve gereksiz söz söylemesin.”<sup>18</sup> ilaveleri vardır.

2.2. Ebû Saîd el-Hudrî rivayeti: “Size kabir ziyaretini yasaklamıştım. Artık ziyaret edebilirsiniz. Zira onda ibret vardır.”<sup>19</sup>

2.3. Enes b. Mâlik rivayeti: “Size kabir ziyaretini yasaklamıştım. Dikkat edin artık ziyaret edebilirsiniz. Çünkü o kalbi hassas, duygulu, merhametli yapar, gözden yaş akıtır ve ahireti hatırlatır. Kötü söz söylemeyin.”<sup>20</sup>

2.4. Ebû Hüreyre rivayeti: “Kabirleri ziyaret edin. Çünkü o ölümü hatırlatır.”<sup>21</sup>

2.5. İbn Mes’ûd rivayeti: “Size kabir ziyaretini yasaklamıştım. Artık ziyaret edebilirsiniz. Zira o dünyadan yüz çevirtip azla yetinmeye sevk eder ve ahireti hatırlatır.”<sup>22</sup>

Hız. Peygamber “Ziyaret edin/etmelisiniz/edebilirsiniz.”<sup>23</sup> buyurarak kabir ziyaretini teşvik etmiş, gerekçesini de “Size ölümü, ahireti hatırlatır.” gibi cümlelerle açıklamıştır. Buradaki emri, İbn Hazm (öl. 456/1064) vüçûba hamletmiş, ömürde bir kere de olsa kadın ve erkek herkesin kabir ziyaretinde

---

*ale’s-Sahîhayn*, nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1422/2002), 1/532.

<sup>16</sup> Ahmed, 38/113; Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *el-Câmiu’l-kebîr*, nşr. Şuayb el-Arnaût-Abdullatif Hirzullah (Dımaşk: Dâru’r-Risâle el-Âlemiyye, 1430/2009), “Cenâiz”, 60.

<sup>17</sup> Ahmed, 38/122.

<sup>18</sup> Nesâî, “Cenâiz”, 100.

<sup>19</sup> Ahmed, 17/429; Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu Müşkili’l-âsâr*, nşr. Şuayb el-Arnaût (Beirut: Müessesetü’r-Risâle, 1994), 12/181; Hâkim, 1/530; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Kahire: y.y., 1432/2011), 7/518.

<sup>20</sup> Ahmed, 21/141; Hâkim, 1/532; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 7/519.

<sup>21</sup> Müslim, “Cenâiz”, 108.

<sup>22</sup> Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, nşr. Şuayb el-Arnaût vd. (Dımaşk: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1430/2009), “Cenâiz”, 47; Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San’ânî, *el-Musannef*, nşr. Habîburrahmân el-A’zamî (Karaçi: el-Meclisü’l-İlmî, 1970), 572-573; İbn Hibbân, 3/261; Hâkim, 1/531.

<sup>23</sup> Emir sıgası; vüçûp ifade eder diyenlere göre “edin”, müstehaplık ifade eder diyenlere göre “etmelisiniz”, mubâhlık ifade eder diyenlere göre “edebilirsiniz”, şeklinde ifade edilebilir.

bulunmasının *vâcip* olduğunu söylemiştir.<sup>24</sup> Bir kısım âlimler yasaktan sonraki emir *ibâha* ifade eder diyerek emri mubahlığa hamletmiş ve ziyaretin *mubah* olduğunu belirtmiştir.<sup>25</sup> Çoğunluk ise, rivayetlerde belirtilen ölümü, ahireti hatırlatması gibi gerekçeler sebebiyle emri müstehaplığa hamletmişler ve kabir ziyaretinin *müstehap* olduğunu söylemişlerdir.<sup>26</sup> Sonuç olarak -tâbiünden İbrâhim en-Nehâî (öl. 96/714), Şa'î (öl. 104/722) ve İbn Sîrîn (öl. 110/729) hariç- âlimlerin tamamı bu rivayetlerle ziyaret yasağının erkekler için nesh edildiği hususunda görüş birliği içindedir.<sup>27</sup> Kadınlar hakkında ise, ihtilaf vardır. Bazıları farklı rivayetler sebebiyle yasağın onlar hakkında devam ettiğini söylerken, çoğunluk kaldırıldığı kanaatinde. Çünkü zikredilen rivayetlerde gerekçelerin genel oluşu hükmün de genel olduğunu göstermektedir. Zira ahireti, ölümü hatırlamak gibi hususlara erkekler kadar kadınların da ihtiyacı vardır.<sup>28</sup>

<sup>24</sup> Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Kurtubî, *el-Muhallâ*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, (Kahire: İdaretü't-Tibâati'l-Müniriyye, 1349), 5/160.

<sup>25</sup> Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır fî usûli'l-fikh*, nşr. Abdülkerîm b. Ali en-Nemle (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1413/1993), 2/612; Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fikh*, nşr. Abdülkâdir Abdullah el-Ânî (Kuveyt: Dâru's-Safve, 1413/1992), 2/378; İbnü'l-Hümâm Kemâlüddîn Muhammed, *et-Tahrîr fî 'ilmi'l-usûl* (Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1351), 140.

<sup>26</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmu' şerhu'l-Mühhezzeb*, nşr. Muhammed Necîb el-Mutî (Cidde: Mektebetü'l-irşâd, ts.), 5/285; İbn Teymiyye, *el-Cevâbü'l-bâhir*, 44; Şemsüddîn Muhammed b. Müflih el-Makdisî. *Kitâbü'l-Fürû'*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Riyad: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2003) 3/411; Muhammed Emîn b. Ömer ed-Dimeşkî, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr Şerhi Tenvîri'l-ebşâr*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvez (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003), 3/150; Mahmûd Muhammed Hattâb es-Sübki, *el-Menhelü'l-'azbü'l-mevrûd* (Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabiyyi, 1394), 9/101; Zafer Ahmed et-Tehânevî, *İ'lâü's-sünen* (Pakistan: İdaretü'l-Kur'an ve'l-Ülûmî'l-İslâmiyye, 1415), 8/330.

<sup>27</sup> Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed el-Makdisî, *el-Muğni*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî-Abdulfettâh Muhammed (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1417/1997), 3/517; Nevevî, *el-Mecmu'*, 5/285; Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Şuayb el-Arnaût vd. (Dimaşk: Dâru'r-Risaleti'l-Âlemiyye, 1434/2013), 4/587.

<sup>28</sup> Bk. Nûruddîn Muhammed b. Abdilhâdî es-Sindî, *Hâşiye alâ Süneni'n-Nesâî* (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), 2/393; Sar'ânî, *Sübülü's-selâm*, 3/320-321.

### 3. Hz. Peygamber'in Kabir Ziyaretleri

Hz. Peygamber Bakî' mezarlığını, Uhud şehitlerini ve annesinin kabrini ziyaret etmiştir. Bu da kabir ziyaretinin meşrûiyetini göstermektedir.

#### 3.1. Bakî' Mezarlığını Ziyareti

Bizzat Hz. Peygamber tarafından mezarlık olarak kullanılmasına karar verilen ve başta Hz. Peygamber'in amcası, halaları, hanımları, kızları, oğlu, torunları olmak üzere birçok sahâbînin medfun bulunduğu Bakî' veya Bakî'ül-garkad denilen bu mezarlık, Medine'de müslümanların kurduğu ilk mezarlıktır.<sup>29</sup> Rivayetler, Hz. Peygamber'in Bakî' mezarlığına gidip orada bulunanlara dua ve istiğfar etmekle bizzat Allah tarafından emrolunduğunu,<sup>30</sup> bu emir gereği düzenli olarak orayı ziyaret edip onlara dua ve istiğfarda bulunduğunu<sup>31</sup> ve Hz. Âişe'nin ifadesiyle yanında kaldığı her gecenin sonunda Bakî' mezarlığına giderek şöyle dediğini ortaya koymaktadır: "Ey mü'minler yurdu sakinleri, Allah'ın selamı üzerinize olsun! Vadolduğunuz şey başınıza geldi. Asıl hesabınız ilerde görülecektir. İnşallah biz de size katılacağız. Allahım! Bakî'ül-garkad mezarlığında yatanları bağışla!"<sup>32</sup>

Sindî (öl. 1138/1726), Hz. Peygamber'in Hz. Âişe'nin yanında kaldığı her gece ziyaretinin veda haccından sonra olduğunu belirtmiş, İtyûbî (1947-2020) ise, bunun delile muhtac olduğunu, ayrıca Hz. Âişe'nin bu sözünün Hz. Peygamber'in başka geceler ziyarete gitmediği anlamına gelmediğini, gitmiş fakat onun görmemiş olabileceğini söylemiştir.<sup>33</sup>

#### 3.2. Uhud Şehitlerini Ziyareti

Hz. Peygamber Uhud şehitlerinin kabirlerini ziyaret edip: "Bunlar kar-

<sup>29</sup> Bk. Mustafa Fayda, "Cennetü'l-bakî'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7/387

<sup>30</sup> Müslim, "Cenâiz", 103.

<sup>31</sup> Ahmed, 43/239.

<sup>32</sup> Müslim, "Cenâiz", 102.

<sup>33</sup> Sindî, *Hâşiye alâ Süneni'n-Nesâî*, 2/398; Muhammed b. Ali b. Âdem b. Musa el-İtyûbî, *el-Bahru'l-muhîtu's-seccâc fi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim b. el-Haccâc* (Dammâm: Dâru İbni'l-Cevzi, 1426), 18/607.

deşlerimizin kabirleridir.”<sup>34</sup> “Allahım, senin kulun ve nebin bunların şehit olduklarına şahitlik etmektedir.” buyurmuş, kıyamet gününe kadar, kendilerini ziyaret edip onlara selam verenlerin selamına karşılık vereceklerini belirtmiştir.<sup>35</sup> Resûlullah’ın her senenin başında bu ziyareti gerçekleştirip: “Sabretmenize karşılık selâm sizlere. Dünya yurdunun sonucu (olan cennet) ne güzeldir!” buyurduğu, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman’ın da böyle yaptığı nakledilmiştir.<sup>36</sup> Resûlullah Uhud şehitlerini şehâdetlerinden sekiz yıl geçtikten sonra vefatına yakın ziyaret edip yaşayanlara ve ölenlere veda eder gibi onlara dua etmiş, sonra minbere çıkarak şunları söylemiştir: “Ben havza sizden önce gideceğim. Sizin (amellerinize) şahitlik edeceğim. Buluşma yerimiz havzdır. Ben bu yerimden havza bakıyorum. *Sizin Allah’a şirk koşmanızdan korkmuyorum. Ama dünyaya rağbet edeceğinizden korkuyorum.*”<sup>37</sup>

### 3.3. Annesinin Kabrini Ziyareti

Hz. Peygamber annesinin Mekke ve Medine arasında Ebvâ denilen yerdeki kabrini ziyaret edip ağlamış, etrafındakileri de ağlatmış ve şöyle buyurmuştur: “Rabbimden annemim kabrini ziyaret etmek için izin istedim o da bana izin verdi. Kabirleri ziyaret ediniz. Zira o ölümü hatırlatır.”<sup>38</sup>

Büreyde’nin rivayetine göre Hz. Peygamber annesinin kabrini silahlı bin atlı arasında ziyaret etmiştir. Ve o gündünden daha fazla ağladığı görülmüştür.<sup>39</sup>

<sup>34</sup> Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş’as, *es-Sünen*, nşr. Şuayb el-Arnaût vd. (Dimaşk: Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 1430/2009), “Menâsik”, 97; Ahmed, 3/10; Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr, *el-Müsned*, nşr. Mahfuzurrahmân Zeynullah (Beyrut: Müessesetü Ulûmi’l-Kur’an, 1409/1988), 3/168; Tahâvî, *Şerhu Müşkili’l-âsâr*, 12/5.

<sup>35</sup> Hâkim, 3/31; Beyhakî, *Delâilü’n-nübüvve*, nşr. Abdülmü’tî Kal’acı (Beyrut: Dâru’l-Kütibi’l-İlmiyye, 1408/1988), 3/307.

<sup>36</sup> Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 3/573; Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî el-Basrî, *Târîhu’l-Medîneti’l-münevvere*, nşr. Fehîm Muhammed Şeltût (Cidde: 1399/1979), 1/132; Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hecc, 1422/2001), 13/513; Beyhakî, *Delâilü’n-nübüvve*, 3/306.

<sup>37</sup> Buhârî, “Megazî”, 17; Müslim, “Fezâil”, 31.

<sup>38</sup> Müslim, “Cenâiz”, 108.

<sup>39</sup> Hâkim, 1/531, 2/661; Bezzâr, 10/272-273; Beyhakî, *Delâilü’n-nübüvve*, 11/469/470.

Ağlama sebebi, ahireti hatırlaması ve annesinin peygamberlik günlerine yetişip kendisine iman edememiş olması olarak ifade edilmiştir.<sup>40</sup>

#### 4. Sahâbenin Kabir Ziyareti

Bazı sahâbîlerin, şehitlerin veya yakınlarının kabrini ziyaret ettiğine dair aşağıdaki rivayetler kabir ziyaretinin meşrûiyetinin delilleri olarak zikredilmektedir.

##### 4.1. Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ın Kabir Ziyaretleri

Ebû Bekir, Ömer ve Osman Resûlullah gibi şehitlerin kabirlerini ziyaret eder ve "Sabretmenize karşılık selâm sizlere. Dünya yurdunun sonucu (olan cennet) ne güzeldir!" derlerdi.<sup>41</sup>

##### 4.2. Hz. Âişe'nin, Kardeşi Abdurrahmân'ın Kabrini Ziyareti

Hz. Âişe'nin, ana baba bir kardeşi Abdurrahmân b. Ebî Bekir (öl. 53/673) Mekke'ye 6 mil uzaklıkta bulunan Hubşî'de vefat etmiş, cenazesi Mekke'ye getirilip orada defnedilmiştir. Hz. Âişe Mekke'ye geldiğinde kardeşinin kabrini ziyaret edip üzüntüsünü Mütemmim b. Nüveyre'nin (öl. 30/650) kardeşi Mâlik hakkında söylediği şu beyitleriyle dile getirmiştir:

"Biz, uzun yıllar, Irak ve Cezire Meliki Cezîme'nin iki yoldaşı, sohbet arkadaşısı gibi (iki yakın ve dost) idik. Hatta bizim için 'Bunlar asla ayrılmaz' deniliyordu. Biz (ölüm sebebiyle) ayrılınca sanki ben ve Mâlik gecenin bir anını bile birlikte geçirmedik." Sonra Hz. Âişe: "Allah'a yemin ederim ki (vefatın ve defnin anında) bulunsaydım (cenazenin nakline izin vermezdim ve) ancak öldüğün yerde defnedilirdin. Eğer vefatında bulunsaydım (ikinci kez) seni ziyaret etmezdim" demiştir.<sup>42</sup>

Kardeşi Abdurrahman'ın kabrini ziyaretten dönen Hz. Âişe'ye Abdullah b. Ebî Müleyke nereden geldiğini sormuş, Hz. Âişe kardeşi Abdurrahman'ın

<sup>40</sup> Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsa. *İkmâlü'l-Mu'lim bi fevâidi Müslim*, nşr. Yahya İsmâil (Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1419/1998), 3/452; Sübkî, *el-Menhel*, 9/93.

<sup>41</sup> Abdürrezzâk, 3/573; İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîneti'l-münevvere*, 1/132; Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 13/513; Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, 3/306.

<sup>42</sup> Tirmizî, "Cenâiz", 62; Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, nşr. Muhammed Avvâme (Beyrut: Dâru Kurtuba, 1427/2006), 7/368.

kabrini ziyaretten geldiğini söylemiştir. Bunun üzerine Abdullah ona “Resûlullah kabir ziyaretini yasaklamadı mı? diye sormuş Hz. Âişe: “Evet Resûlullah yasaklamıştı. Sonra ziyareti emretti” cevabını vermiştir.<sup>43</sup> Bir başka rivayette Hz. Âişe’nin sözü “Resûlullah kabir ziyaretine ruhsat/izin vermiştir” şeklindedir.<sup>44</sup>

Birinci rivayette geçen “Eğer vefatında bulunsaydım seni ziyaret etmezdim” sözüyle ilgili Tîbî (öl. 743/1343), Hz. Peygamber kabirleri ziyaret eden kadınlara lanet ettiği için Hz. Âişe’nin bu sözü söylediğini ifade etmiştir.<sup>45</sup> Hz. Âişe’nin bu sözü şöyle de yorumlanmıştır: Sana özlemim çok fazla olduğundan ziyaret etmemezlik yapamazdım. Seni hayattayken ziyaret etseydim bu kadar özlem duymazdım ve şimdi ziyaret etmeyebilirdim.<sup>46</sup>

Tîbî’nin yorumu kabul edilebilir değildir. Zira Hz. Âişe böyle düşünseydi ziyaret etmezdi. Ayrıca Resûlullah’ın kabir ziyaretine izin verdiğini açıkça söylemiştir. Kardeşiyle olan yakınlığına, dostluğuna, ölümün kendilerini ayırdığına şiirle vurgu yapmış, vefatı anında yanında olamayışı sebebiyle hüznünü ve ziyaret etme ihtiyacı hissettiğini dile getirmiştir. Dolayısıyla bir hüküm kastından ziyade duygusallıkla söylenmiş bir söz olduğu anlaşılacaktır.

### 4.3. Hz. Fâtıma’nın Hz. Hamza’nın Kabrini Ziyareti

Hüseyin b. Ali’den nakledilen zayıf bir rivayete göre Hz. Fâtıma, (babasının) amcası Hz. Hamza’nın kabrini belli günlerde ziyaret eder, orada dua edip ağlardı.<sup>47</sup> Bir başka rivayette “her cuma” şeklindedir.<sup>48</sup>

<sup>43</sup> Ebû Ya’lâ Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ el-Mevsilî, *el-Müsned*, nşr. Hüseyin Selim Esed (Dımaşk: Daru’l-Me’mûn, 1410/1989), 8/284; Hâkim, 1/532; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 7/523.

<sup>44</sup> Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd et-Tayâlisî, *el-Müsned*, nşr. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. 4 cilt. Cize: Dâru Heçr, 1400/1999), 2/152; İbn Mâce, “Cenâiz”, 47.

<sup>45</sup> Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh, *el-Kâşif ‘an hakâ’iki’s-sünen*, nşr. Abdülhamid Hindâvî (Mekke-Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1417/1997), 4/1414.

<sup>46</sup> Gengûhî Reşîd Ahmed, *el-Kevekbü’l-dürrî alâ Câmi’i’t-Tirmizî*, nşr. Muhammed Zekeriyya el-Kandehlevî (Hindistan: Matbaatü Nedveti’l-Ulema, 1395/1975), 2/198.

<sup>47</sup> Hâkim, 3/30.

<sup>48</sup> Hâkim, 1/533; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 7/523-524. Zehebî her iki rivayetin isnadında bulunan Süleyman b. Dâvûd’un zayıf olduğunu söylemiştir. Bk. Şemsüddîn Muhammed b.

#### 4.4. İbn Ömer'in, Kardeşi Âsım'ın Kabrini Ziyareti

Abdullah b. Ömer'in âzatlî kölesi Nâfi' b. Hürmüz'ün naklettiğine göre Abdullah b. Ömer Mekke'ye geldiğinde kardeşi Âsım b. Ömer'in (öl. 70/689) vefat ettiğini duymuş, kabrine giderek onun affını dilemiş ve ona dua etmiştir.<sup>49</sup>

#### 5. Kadınlara Kabir Ziyaretini Yasaklayan Rivayetler

Kadınlara kabirleri ziyaret edemeyeceklerini söyleyenlerin şu rivayetleri delil olarak zikrettikleri görülmektedir.

##### 5.1. Kabirleri Ziyaret Eden Kadınlara Lanet Edildiğini Bildiren Rivayetler

Kabirleri ziyaret eden kadınlara lanet edildiğini bildiren rivayet, üç ayrı sahâbî tarafından yaklaşık aynı anlamı ifade eden şu cümlelerle nakledilmiştir:

5.1.1. Ebû Hüreyre kanalıyla gelen rivayet: "Hz. Peygamber kabirleri ziyaret eden kadınlara "زَوَّات" lanet etmiştir."<sup>50</sup> Diğer bir rivayette "زائرات" şeklindedir."<sup>51</sup> Bir başka rivayette "Allah kabirleri ziyaret eden kadınlara "زَوَّات" lanet etmiştir."<sup>52</sup>

5.1.2. Hassân b. Sabit kanalıyla gelen rivayet: "Hz. Peygamber kabirleri ziyaret eden kadınlara "زَوَّات" lanet etmiştir."<sup>53</sup> Bir başka rivayette "زائرات" şeklindedir."<sup>54</sup>

---

Ahmed ez-Zehebi, *Telhîsü'l-Müstedrek*, nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2002), 1/533, 3/30.

<sup>49</sup> Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Bağdâdî, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*, nşr. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1421/2001), 7/16.

<sup>50</sup> Ahmed, 14/164, 165, 166; Bezzâr, 15/233; Tirmizî, "Cenâiz", 61; İbn Mâce, "Cenâiz", 49.

<sup>51</sup> İbn Hibbân, 7/452.

<sup>52</sup> Tayâlisî, 4/113; Ebû Ya'lâ, 10/314; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/522.

<sup>53</sup> İbn Ebî Şeybe, 7/373; Ahmed, 24/424; Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Silefî (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1983), 4: 42; İbn Mâce, "Cenâiz", 49; Hâkim, 1/530; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/522.

<sup>54</sup> İbn Ebî Şeybe, 7/373.

5.1.3. İbn Abbas kanalıyla gelen rivayet: “Hz. Peygamber kabirleri ziyaret eden kadınlara “زَوَارَات” lanet etmiştir.”<sup>55</sup> Bir başka rivayette “زائرات” şeklinde-  
dir.<sup>56</sup>

Rivayetlerin bir kısmı “زَوَارَات”, bir kısmı “زائرات” sigasıyla nakledilmiştir. Ayrıca rivayetlerin çoğunda “Hz. Peygamber’in lanet ettiği” belirtilirken Ebû Hüreyre’den gelen bir rivayette “Allah’ın lanet ettiği” ifade edilmiştir.

“لَعْنٌ” fiili, “Allah ziyaret eden kadınlara lanet etmiştir.” şeklinde haber olabileceği gibi “Allah, kabirleri ziyaret eden kadınlara lanet etsin.” şeklinde dua anlamına da gelir. Lanet, Allah’ın rahmetinden kovmak, uzaklaştırmak anlamındadır ve ancak büyük günahlardan birinin işlenmesi durumunda söz konusu olur.<sup>57</sup>

Kurtubî (öl. 656/1258) hadiste geçen “زَوَارَات” kelimesinin mübalağa ifade ettiğini, bu nedenle lanetin kabirleri çokça ziyaret eden kadınlar için olduğunu söylemiştir. Gerekçe olarak da bunun, eşinin hakkını çok fazla ihlal etmek, açılıp saçılmak, bağırıp çağırmak gibi mefselete sebep olabileceği söylenmiştir.<sup>58</sup> İbn Hacer (öl. 852/1449), Aynî (öl. 855/1451), Kastallânî (öl. 923/1517), Hererî (öl. 1441/2019), İtyûbî gibi birçok şarih de “زَوَارَات” kelimesinin mübalağa ifade ettiğini Kurtubî’den nakletmiştir.<sup>59</sup> Ancak Mahallî (öl. 864/1459) “زَوَارَات” kelimesinin “زوار” kelimesinin çoğulu, onun da semaen “زائرة”, kıyasen “زائر” kelimesinin çoğulu olduğunu yani mübalağa ifade etmediğini be-

<sup>55</sup> Tayâlisî, 4: 454; İbn Mace, “Cenâiz”, 49.

<sup>56</sup> İbn Ebî Şeybe, 5/181-182, 7: 370; Ahmed, 3/471, 4/363, 5/128, 227; Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 82; Tirmizî, “Cenâiz”, 61; Nesâî, “Cenâiz”, 104; İbn Hibbân, 7/452-454; Hâkim, 1/530.

<sup>57</sup> Muhammed b. Sâlih b. Muhammed el-Useymin, *Fethu zi’l-celâli ve’l-ikrâm bi şerhi Bulûği’l-merâm*, nşr. Subhî b. Muhammed Ramazan-Ümmü İsrâ bint Arefe Beyûmî (Kahire: el-Mektebetü’l-İslâmiyye, 1427/2006), 2/611.

<sup>58</sup> Ziyâüddîn Ahmed b. Ömer el-Kurtubî, *el-Müfhim limâ eşkele min telhîsi kitabi Müslim*, nşr. Muhyiddin Dîb Müstû vd. (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1996), 2/633.

<sup>59</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 4/588; Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *el-Binâye fî Şerhi’l-Hidâye*, nşr. Eymen Sâlih Şaban (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1420/1999), 8/101; Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *İrşâdüs-sârî ilâ şerhi Sahîhi’l-Buhârî* (Mısır: Matbaatü’l-Kübra’l-Emîriyye, 1323), 2:399; Muhammed el-Emîn b. Abdullah, el-Hererî, *Mürşidu zevi’l-hicâ ve’l-hâce ilâ Sünen-i İbn Mâce* (Cidde: Dâru’l-Minhâc, 1439/2018), 9/322; Muhammed b. Ali b. Âdem b. Musa el-İtyûbî, *el-Bahru’l-muhîtu’s-seccâc fî Şerhi Sahîhi’l-İmâm Müslim b. el-Haccâc* (Dammâm: Dâru İbnî’l-Cevzi, 1426), 18/642.



lirtmiş,<sup>60</sup> Suyûtî (öl. 911/1505), Münâvî (öl. 1031/1622) ve Sindî de Mahallî'nin sözünü nakletmiştir.<sup>61</sup> Buna göre “زَوَّارَات” kelimesi mübalağa için değildir ve “زَائِرَات” anlamındadır. Mübalağa sigasında “ز” harfinin harekesi zamme değil fethadır. Ayrıca üç sahâbiden gelen rivayette de “زَوَّارَات” ve “زَائِرَات” mevcuttur. Dolayısıyla lanetin çokça ziyaret eden kadınlara yapıldığını, nadiren ziyaret edenlerin buna dahil olmadığını söylemek isabetli bir değerlendirme değildir.

Hadisin derecesine gelince Ebû Hüreyre rivayetinin senedinde bulunan Ömer b. Ebî Seleme dışındaki raviler sikadır. Ömer ise birçok münekkidin zayıf saydığı, hakkında *hasenü'l-hadis*, *sadûk yuhtı'* denilen<sup>62</sup> yani rivayet ettiği hadis, aynının veya benzerinin başka yollardan rivayet edilip edilmediğini araştırıp ortaya çıkarmak için alınan,<sup>63</sup> mütâbaat ve şevâhidde *hasenü'l-hadis* olan bir ravidir.<sup>64</sup> Bu nedenle Elbânî ve Arnaût (öl. 1928-2016) hadisin *hasen* olduğunu belirtmiştir.<sup>65</sup>

Hassân b. Sabit rivayetinin senedinde bulunan Abdurrahman b. Behmân'la ilgili İbn Hacer makbul olduğunu belirtmiş, Arnaût ve Avvâd ise İbn Hacer'in *makbuldür* sözüne itiraz ederek aksine *meçhul* olduğunu, bu yüzden Zehebî'nin (öl. 748/1348) onu *Mizan'* da zikrettiğini ifade etmiştir.<sup>66</sup> Ancak

<sup>60</sup> Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed el-Mahallî. *Kenzu'r-râgibîn şerhu Minhâci't-tâlibîn*, nşr. Mahmûd Sâlih Ahmed Hasan el-Hadidî (Dâru'l-Minhâc, 1434/2013), 1/385.

<sup>61</sup> Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Ukûdu'z-zeberced fi i'rabi'l-hadisi'n-nebevî*, nşr. Selmân el-Kuzât (Beyrut: Dâru'l-cil, 1414/1994), 1/344; Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed el-Mahallî, *Kenzu'r-râgibîn şerhu Minhâci't-tâlibîn*, nşr. Mahmûd Sâlih Ahmed Hasan el-Hadidî (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1434/2013), 5/274; Sindî, *Hâşiye alâ Süneni İbn Mâce*, nşr. Halil Me'mûn Şiha (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1416/1996), 2/254.

<sup>62</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, nşr. İbrahim Zeybek-âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 3/230; a.mlf., *Takrîbu't-temyîz*, nşr. Muhammed Avvâme (Haleb: Dâru'r-Reşid, 1441/1991), 413.

<sup>63</sup> Abdullah Aydınlı, *Hadis İstihlâhları Sözlüğü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 112, 261, 262.

<sup>64</sup> Arnaût, *el-Müsned* (tahrîc), 14: 164; a.mlf., İbn Mâce (tahrîc), 2: 515.

<sup>65</sup> Elbânî, *Sahîhu Süneni't-Tirmizî* (Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1420/2000), 1/538; a.mlf., *Sahîhu Süneni İbn Mâce* (Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1417/1997), 2/38; Arnaût, *Tirmizî* (tahrîc), 2: 533; a.mlf., İbn Mâce (tahrîc), 2/515.

<sup>66</sup> Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl, fi nakdi'r-ricâl*, nşr. Ali Muhammed Muavvez vd. (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1416/1990), 4/263; İbn Hacer, *Takrîbu't-temyîz*, s. 337; Beşşâr Avvâd Ma'rûf-Şuayb Arnaût, *Tahrîru't-Takrîb* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1997), 2/309.

senedi zayıf olsa da hadis, şahidi olan İbn Abbas ve Ebû Hüreyre rivayetlerinden dolayı *hasen li gayrihi* derecesine çıkmaktadır.<sup>67</sup>

İbn Abbas rivayetinin senedinde bulunan Ebû Salih Bâzâm cumhura göre zayıf bir ravidir. Ancak bu rivayet de, senedi zayıf olmakla birlikte Ebû Hüreyre ve Hassân b. Sabit rivayetleriyle *hasen li gayrihi* derecesine çıkmıştır.<sup>68</sup>

Sonuç olarak lanet hadisinin tüm senedlerinde önemli münekkitlerce zayıf sayılan ravi vardır; fakat rivayetlerin birbirini takviye etmesiyle hadis, *hasen li-gayrihî* derecesine çıkmaktadır.<sup>69</sup>

Selefi anlayışa sahip olan İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye ve İbn Useymîn'in (1929-2001) söz konusu lanet rivayetlerini değerlendirmeleri şöyledir:

Hz. Peygamber'in: "Size yasaklamıştım." sözündeki "نَهَيْتُكُمْ" fiili normalde erkeklere ait (müzekker) bir fiildir. Kadınların dahil olmadığına dair açık bir delil olmadıkça kadınlar da tağlib yoluyla buna dahil olur. Ancak kadınlara ziyaretin haramlığını ifade eden hadisler, erkeklere ait bu fiile kadınların girmediğinin en açık karinelerindendir.<sup>70</sup> Kadınlar bu hitaba dahil olsalardı erkeklere ziyaret -cumhura göre- müstehap olduğu gibi kadınlara da olurdu. Zira Hz. Peygamber "Ziyaret size ahireti hatırlatır" buyurarak ziyareti, müstehaplığı gerektiren bir gerekçeye bağlamıştır. Ancak ne imamlardan herhangi birinin kadınların kabir ziyaretinin müstehap olduğunu söylediğini ne de Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn döneminde erkekler gibi kadınların kabir

<sup>67</sup> Bk. Arnaût, İbn Mâce (tahrîc), 2/514; a.mlf., *el-Müsned* (tahrîc), 24/424; Elbânî, *İrvâu'l-galîl fî tahrîci ehâdisi Menâri's-sebîl* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1399/1979) 3/233.

<sup>68</sup> Bk. İbn Hacer, *Telhîsu'l-habîr fî tahrîci ehâdisi'r-Râfi'î'l-kebir* nşr. Ebû Âsım Hasen b. Abbâs (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1416/1995), 3/1251; İbn Hacer, *Takribu't-temyîz*, 120; Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'z-zâife ve'l-mevzûa* (Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1412/1992), 1/393-394; Arnaût, İbn Mâce (tahrîc), 2/515; a.mlf., Ebû Dâvûd (tahrîc), 5/139; Hererî, *Mürşidü Zevî'l-hicâ*, 9/335; Avvâme, İbn Ebî Şeybe (tahrîc), 5/181-182;

<sup>69</sup> Bk. İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, nşr. Abdurrahman b. Muhammed-Muhammed b. Abdurrahman (Medine: Mücemmeu'l-Melik Fehd, 1425/2004), 24/351; Elbânî, *İrvâu'l-galîl*, 3: 232; Arnaût, İbn Mâce (tahrîc), 2: 533; et-Türkî, Tayâlisî (tahrîc), 4/114; Avvâme, İbn Ebî Şeybe (tahrîc), 5/182.

<sup>70</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*, nşr. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1388/1968), 9/60.

ziyaretine çıktıklarını biliyoruz. Hz. Peygamber kabirleri ziyaret eden kadınlara lanet etmiştir. Bu kadınlara hastır. “Ziyaret edin.” ya erkeklere hastır veya kadınları da kapsamaktadır. Âlimlerin cumhuruna göre umûmî olan, has olandan sonra ise onu nesh edemez. Kaldı ki lanet rivayeti erkeklere izinden sonradır.<sup>71</sup> Lanet rivayeti ziyarete izin veren genel rivayeti tahsis etmekte, erkeklere izin verilip kadınlara yasak bakî kalmaktadır. Bir kereyle bile ziyaret gerçekleşmiş, büyük günah işlenmiş ve Allah’ın lanetine mazhar olunmuştur.<sup>72</sup>

Bu değerlendirmelere gerekli cevabı yine selefi anlayışa sahip İtyûbî ve Elbâni vermiştir: Özetle lanet rivayetleri sıhhati tartışmalı rivayetlerdir. Birbirleriyle kuvvet kazansalar bile ziyaretin câiz olduğunu ifade eden hadislerden sıhhat bakımından daha kuvvetli değildirler. Ayrıca ziyarete izin veren rivayetlerin “Kadınlara Kabir Ziyaretine İzin Veren Rivayetler” bölümünde görüleceği üzere Medine dönemine ait, dolayısıyla daha sonra olduğu ve onu nesh ettiği gayet açıktır. Böylece “Size yasaklamıştım.” “Şimdi ziyaret edin.” fiilleri normalde erkeklere ait (müzekker) bir fiil de olsalar tağlib kuralı gereği kadınları da kapsamaktadır.<sup>73</sup>

Delillerin şu şekilde cem edilmesi de mümkündür: Lanet hadisleri, ziyaretin bağırıp çağırmak, yakaları yırtıp yanaklara vurmak, açılıp saçılmak gibi olumsuzlukları barındırması durumuna hamledilmiştir. Dolayısıyla yerine göre İslâm’a uygun ziyarette izin rivayetleriyle, uymayan ziyarette ise, yasak rivayetleriyle amel edilir ve yapılan yanlışlardan dolayı o yanlışın durumuna göre ziyaret mekruh ya da haram olur. Özetle şartlara riayet edilmesi durumunda kadınların kabir ziyareti câizdir.<sup>74</sup>

## 5.2. Ümmü Atıyye Rivayeti

Hanım sahâbî Ümmü Atıyye şöyle demiştir: “Biz hanımlar cenazenin arkasından kabre kadar gitmekten menedildik. Fakat bu bize kesin olarak ha-

<sup>71</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, 24/344-353.

<sup>72</sup> İbn Useymîn, *Fethu zi’l-celâli ve’l-ikrâm*, 2/611-612.

<sup>73</sup> Geniş bilgi için bk. Elbâni, *Ahkâmu’l-cenâiz*, 232-233; İtyûbî, *el-Bahru’l-muhît*, 18/645-646.

<sup>74</sup> Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî eş-Şevkânî, *Neylü’l-eotâr şerhu Münteka’l-ahbâr*, nşr. Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk (Demmâm: Dâru İbni’l-Cevzi, 1427), 7/512; Sübkî, *el-Menhel*, 9/102; İtyûbî, *el-Bahru’l-muhît*, 18/645-646.

ram da kılınmadı.”<sup>75</sup>

Bu hadisi değerlendiren âlimlerin çoğu, hadisin zahirindeki nehiyden dolayı kadınların cenazenin arkasından gitmelerini menetmiştir. Medine âlimleri ve Mâlik ise câiz görmüş fakat gençlere *mekruh* saymıştır.<sup>76</sup> *Mekruh* olduğunun delili olarak bu Ümmü Atıyye rivayeti ile aşağıda gelecek olan Hz. Fatıma ve Hz. Ali rivayetleri zikredilmiştir.<sup>77</sup> Hadisten anlaşılan bu nehyîn tahrîmî değil tenzihî olduğudur. İlim ehlinin çoğunluğu bu kanaattedir.<sup>78</sup> Nevevî (öl. 676/1277) kerâhetin tenzihî olduğunu, tahrîmî olduğunu söylemenin ise, bu sahih hadise muhalif olduğunu söylemiş ve aşağıda gelecek olan Hz. Fatıma ve Hz. Ali rivayetlerinin isnadının zayıf olduğunu belirtmiştir.<sup>79</sup>

Bazı fıkıh kitaplarında kadınların kabir ziyaretlerinin menedildiğine delil olarak bu rivayet zikredilmiştir.<sup>80</sup> Ancak bunun isabetli bir istidlâl olmadığı açıktır. Zira burada kastedilen cenazenin arkasından kabre kadar gitmektir. Cenazeyle birlikte kabre kadar gitmek ayrı, farklı zamanlarda kabir ziyaretinde bulunmak ayrı şeylerdir.

### 5.3. Hz. Fatıma’yla İlgili Rivayet

Bir cenazenin defninden dönerken kızı Hz. Fatıma ile karşılaşmış nereden geldiğini soran Hz. Peygamber, kızından ölen zatın ailesine taziyeden döndüğü cevabını alınca onlarla mezarlığa gidip gitmediğini sormuştur. “Senden bu hususta duyduklarım<sup>81</sup> rağmen mezarlığa gitmekten Allah’a sığınırım” cevabını veren kızına: “Onlarla mezarlığa gitseydin deden (Abdülmüttalib) cen-

<sup>75</sup> Buhârî, “Cenâiz”, 30, “İ’tisam”, 27; Müslim, “Cenâiz”, 34-35.

<sup>76</sup> Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu’lim*, 3/382; Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc* (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1414/1994), 7/3.

<sup>77</sup> Ebü'l-Ferec Şemsüddin Abdurrahmân, *eş-Şerhu'l-kebîr*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki-Abdülfettâh Muhammed (Cize: Dâru Heccr, 1416/ 1993), 6/210-211.

<sup>78</sup> Bk. Kurtubî, *el-Müfthim*, 2/449; Nevevî, *el-Minhâc*, 7/3; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 4/581.

<sup>79</sup> Nevevî, *el-Mecmu’*, 5/236/237.

<sup>80</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/523; İbn Kudâme Şemsüddin *eş-Şerhu'l-kebîr*, 6/266; İbn Rüşd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, *el-Beyân ve't-tahsîl ve's-şerhu ve't-tevcîhu ve't-ta'lîlü fî mesâilü'l-müstahrece*, nşr. Saïd A'râb (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988), 2/221.

<sup>81</sup> Şarihler, lanet rivayetlerini kastettiğini belirtmişlerdir. Bk. Sübkî, *el-Menhel*, 8/266; İtyûbî, *Zahîretü'l-ukbâ fî şerhi'l-Müctebâ* (Riyad: Dâru'l-Mî'râc, 1416/1996), 18/374.

neti görmedikçe sen de görmezdin” buyurmuştur.<sup>82</sup>

Hadis, ehl-i fetret denilen İslâm öncesi dönemde yaşayıp vefat edenlerin durumuna bağlı olarak iki farklı şekilde yorumlanmıştır: Ehl-i fetretin necât ehli yani kurtuluşa ereceklerden olduğunu söyleyenlere göre hadisin anlamı, Abdülmuttalib (öl. 577) cennete ilk girenlerle giremeyeceği gibi sen de ilk olarak giremeyeceksin demektir. Ehl-i fetretin ehl-i necât olmadığını söyleyenlere göre hadisin anlamı ise, Abdülmuttalib cennete giremeyeceği gibi sen de giremezsin demektir. Ancak Müslüman bir kadının herhangi bir cenazeyle birlikte kabre gitmesi, onun kafir olmasını ve ebedi cehennemde kalmasını gerektirecek bir davranış değildir. Bu nedenle bu tür hadisler, ya cennete ilk girenlerle birlikte giremeyeceği veya ağır bir tehdit olarak ya da bu isyanın onu cennete girmeye engel olacak başka isyanlara sevk edebileceği şeklinde yorumlanmıştır.<sup>83</sup>

Hadisin, kadının taziyeye gitmesinin câiz olduğunu,<sup>84</sup> kabir ziyaretine gitmesinin ise câiz olmadığını gösterdiği belirtilmiştir.<sup>85</sup> Ancak ravi Rebîa b. Seyf el-Meâfir’den dolayı hadisin isnadı zayıftır.<sup>86</sup>

#### 5.4. Hz. Ali Rivayeti

Hz. Ali’nin rivayetine göre Resûlullah (evinden bir cenazenin namazı, teşhizi ve defni için) çıktı ve birden oturan kadınlar gördü. Onlara “Sizi burada oturtan şey nedir?” diye sordu. Cenazeyi bekliyoruz, dediler. Hz. Peygam-

<sup>82</sup> Ahmed, 11/137, 653; Ebû Ya’lâ, 12/113; Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 26; Nesâî, “Cenâiz”, 27; İbn Hibbân, 7/450; Hâkim, 1/529.

<sup>83</sup> Suyûtî, *Şerh alâ Süneni’n-Nesâî*, (Beirut: Dâru’l-Marife, ts.), 2/327; Sîndî, *Hâşiye alâ Süneni’n-Nesâî*, 2/328; Ebû’t-Tayyib Muhammed Şemsü’l-Hak el-Azîmâbâdî, ‘*Avnü’l-ma’bûd* nşr. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine: el-Mektebetü’s-Selefiyye, 1388/1968), 8/394; Sübkî, *el-Menhel*, 8/266.

<sup>84</sup> Azîmâbâdî, ‘*Avnü’l-ma’bûd*, 8/393; Sübkî, *el-Menhel*, 8/266.

<sup>85</sup> Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût*. (Beirut: Dâru’l-Marife, ts.) 24: 10; İbnü’l-Hâc Muhammed b. Muhammed, *el-Medhal ilâ tenmiyeti’l-a’ mâl bi-tahsîni’n-niyyât* (Kahire: Mektebetü Dâri’t-Türâs, ts.), 1/250; Aynî, *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*, nşr. Ebu’l-Münzir Hâlid b. İbrâhim (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1420/1999), 6/47; Sübkî, *el-Menhel*, 8/266.

<sup>86</sup> Bk. Nevevî, *el-Mecmu’*, 5/236/237; Zehebî, *Mîzânü’l-i’tidâl*, 3/67; İbn Hacer, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, 1/597; Elbânî, *Silsiletü’l-ehâdîsi’z-za’ife ve’l-mevzûa*, 14/131-133; Arnaût, *el-Müsned* (tahrîc), 11/137; Hüseyin Selim Esed, Ebû Ya’lâ (tahrîc), 12/114.

ber “Siz mi yıkayacaksınız” diye sordu. Hayır, dediler. “Kabre siz mi indireceksiniz” diye sordu. Hayır, dediler. Bunun üzerine Resûlullah “Bir sevap almadan günahkârlar olarak (evlerinize) dönün” buyurdu.<sup>87</sup> Hadis, Enes b. Mâlik’den de rivayet edilmiştir.<sup>88</sup>

Yukarıda da ifade edildiği üzere Nevevî’ye göre kadınların cenazeyi takip etmesi *tenzihen mekruh* olup kerâhetin tahrîmî olduğunu söylemek sahih hadis olan Ümmü Atiyye rivayetine muhaliftir. Ayrıca bu Hz. Ali rivayetinin isnadı zayıftır.<sup>89</sup> Hanefîler ise, Hz. Ali rivayetini delil olarak kadınların cenazeyi takip etmelerinin *tahrîmen mekruh* olduğunu söylemişlerdir. İbn Âbidîn (öl. 1252/1836) hadisin senedinin zayıf olduğunu; ancak zamanın değişmesi sebebiyle ortaya çıkan durumun bunu kuvvetlendirdiğini söylemiş ve Hz. Âişe’nin şu sözünü nakletmiştir: “Resûlullah kadınların kendisinden sonra yaptıklarını görseydi onları mescide çıkmaktan engellerdi.”<sup>90</sup> Ümmü Atiyye rivayetindeki nehyin de tenzihî; fakat o döneme mahsus olduğunu çünkü kadınların o zaman mescide ve bayramlara çıktıklarını söylemiştir.<sup>91</sup>

Bazı fıkıh kitaplarında kadınların kabir ziyaretlerinin menedildiğine delil olarak bu rivayet zikredilmiştir.<sup>92</sup> Oysaki hadiste menedilen kabir ziyareti değil cenazeyi kabre kadar takiptir.

## 6. Kadınların Kabir Ziyaretine İzin Veren Rivayetler

Âlimlerin büyük bir kısmı fitneden emin olunması durumunda kadınların kabir ziyaretinin *mubah* olduğu görüşünü benimsemiş, delil olarak da şu rivayetleri zikretmişlerdir:

<sup>87</sup> İbn Mâce, “Cenâiz”, 50; Bezzâr, 2: 249; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 7: 520. Hadis, senedinde bulunan İsmâil b. Selmân ve Dînâr Ebû Ömer’den dolayı zayıftır. Bk. İbn Hacer, *Takrîbu’t-temyîz*, 107, 202; Elbânî, *Silsiletü’l-ehâdisi’z-zâife ve’l-mevzûa*, 6/262-265; Arnaût, İbn Mâce (tahrîc), 2/516.

<sup>88</sup> Ebû Ya’lâ, 7/109; Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma’rûf (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmi, 1422/2001) 7/155-156. Ebû Ya’lâ’nın senedinde zayıf ravi el-Hâris b. Ziyâd, Bağdâdî’nin senedinde kezzâb ravi Ebû Hudbe vardır. Bk. Elbânî, *Silsiletü’l-ehâdisi’z-zâife ve’l-mevzûa*, 6/262-265.

<sup>89</sup> Nevevî, *el-Mecmu’*, 5/236/237.

<sup>90</sup> Buhârî, “Ezan”, 163; Müslim, “Salât”, 144.

<sup>91</sup> İbn Âbidîn, *Reddü’l-Muhtâr*, 3/137.

<sup>92</sup> İbnü’l-Hâc, *el-Medhal*, 1/250.

### 6.1. “Kabirleri Ziyaret Edin” Rivayeti

“Kabirleri ziyaret etmenizi yasaklamıştım. Artık ziyaret edin/edebilirsiniz.”<sup>93</sup>

Bu rivayet geneldir. Zira hitap diğer hadislerin delâletiyle kadınları da kapsamaktadır. Dolayısıyla bu izne kadın ve erkekler dahildir. Bu âlimlerin çoğunluğunun görüşüdür. Bu izin fitneden emin olunması durumundadır. Yukarıda geçen İbn Ebî Müleyke hadisinde görüldüğü üzere Hz. Âişe’ye göre de izin kadınları kapsamaktadır.<sup>94</sup>

### 6.2. Hz. Âişe’ye Kabir Ziyaretinde Neler Okuyacağını Öğretilmesi

Resûlullah Hz. Âişe’nin sorusu üzerine ona kabir ziyaretinde söyleyeceği şeyleri, önce orada medfûn bulunanlara selam verip sonra onlar için dua ve istiğfarda bulunmasını öğretmiştir.

Hz. Âişe: “Ya Resûlallah, (Bakî’ ehlini ziyaret ettiğimde) onlar için nasıl bir ifade bulunayım” diye sorunca Hz. Peygamber: “Selam, bu diyarın sakinini mü’min ve müslümanların üzerine olsun! Allah (buraya) önceden gelen (bu ölü)lere ve sonradan gelecek olan (hayattaki)lere rahmet etsin. Allah bizden ahirete önce gidenlere ve dünyada kalanlara rahmet etsin. Biz de inşallah size katılacağız, de.” buyurdular.<sup>95</sup>

İbn Hacer’in de belirttiği gibi bu hadis kadınların kabirleri ziyaret edebileceğini göstermektedir. Zira Hz. Peygamber, kabir ziyaretinde ne söyleyeceğini soran Hz. Âişe’yi ziyaretten menetmemiş, ona neler söyleyeceğini öğretmiş, dolayısıyla ziyaret etmesine izin vermiştir.<sup>96</sup> Olay Medine’de gerçekleşmiştir. Bilindiği üzere Hz. Peygamber Hz. Âişe ile orada zifafa girmiştir. Yasak ise Mekke’de idi. O dönemde ahkâm genelde tevhîd ve inançla alakalıydı. Ziyaretin yasaklanması da şirke götürmesin diye sedd-i zerâi’<sup>97</sup> kabilinden bir

<sup>93</sup> Müslim, “Cenâiz”, 106, “Edâhî”, 37.

<sup>94</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 4/588; İtyûbî, *el-Bahru’l-muhît*, 18/644.

<sup>95</sup> Müslim, “Cenâiz”, 103.

<sup>96</sup> İbn Hacer, *Telhîsu’l-habîr*, 2/274; Sübkî, *el-Menhel*, 9/103; İtyûbî, *el-Bahru’l-muhît*, 18/644.

<sup>97</sup> Şer’an sakıncalı sonuçlara götürmesi kesin veya kuvvetle muhtemel olduğunda mubâh fiillerin yasaklanması. Geniş bilgi için bk. İbrahim Kâfi Dönmez, “Sedd-i zerâi’”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36/277-282.

yasaklamaydı. Tevhid Müslümanların kalbine yerleşince ziyarete izin verildi. Dolayısıyla yasağın Mekke’de, Hz. Âişe’ye ziyaret izninin ise, Medine’de olduğu kesindir.<sup>98</sup>

### 6.3. Kabir Yanında Ağlayan Kadın Rivayeti

Hz. Peygamber, çocuğunun kabri başında (bağırıp çağırarak) ağlayan bir kadının yanına gelip: “Allah’(a isyan)dan sakın ve sabret!” buyurdu. Kadın: Başımdan git, zira başıma gelen musibet senin başına gelmemiştir, dedi. Kadın Hz. Peygamber’i tanımamıştı. Kendisine, onun Hz. Peygamber olduğu söylenince hemen Hz. Peygamber’in kapısına geldi, orada kapıcılar göremedi. Hz. Peygamber’e: Sizi tanıyamadım, dedi. Hz. Peygamber de: “Sabır, felâketle karşılaştığın ilk andadır.” buyurdu.<sup>99</sup>

Hz. Peygamber kadının ağlamasına ve sabırsızlığına karşı çıkmış, kabir ziyaretine bir şey dememiş dolayısıyla onu onaylamıştır. Bu da kadınların kabirleri ziyaret edebileceğini göstermektedir.

Ziyaretin câiz olmadığını söyleyenler burada Hz. Peygamber’in kadının kabir ziyaretine onayının olmadığını, aksine ona takvayı ve sabrı emrettiğini, takvanın emirleri yapıp yasakları terk etmek olup ziyaretin de bu yasaklardan biri olduğunu, kabre gelip orada ağlamasının sabra da aykırı olduğunu söylemişlerdir. Ayrıca olayın Hz. Peygamber’in lanetinden sonra olduğunu bilinmediğini, bu nedenle nesh edildiğinin söylenemeyeceğini belirtmişlerdir.<sup>100</sup> Ancak insanların anlayacağı dilde açık ve net konuşan Hz. Peygamber’in kadına açıkça ziyaretin câiz olmadığını söylemeyip “Allah’tan kork ve sabret!” sözüyle bunu da anlatmak istemiş olmasını iddia etmenin zorlama bir yorum olduğu gayet açıktır. Elbânî bu değerlendirmeyi iki noktadan reddetmiştir. Birincisi, takvanın ziyaret yasağını içerdiğini söyleyebilmek için kadının ziyaret yasağını bilmesi ve yasağın nesh edilmemiş olması gerekir ki bu bizce malum değildir. Nehiy devam ediyor olsaydı Hz. Peygamber takvayı emretmekle yetinmez kadını açıkça uyarır ve yasağı ona söylerdi. İkincisi, nehiy Mekke’dedir. Kıssayı nakleden Enes’i annesi Hz. Peygamber’e Medine’ye geldiğinde getirmiştir ve Enes o zaman on bir yaşındadır. Dolayısıyla olay Medine

<sup>98</sup> Elbânî, *Ahkâmu’l-cenâiz*, 232-233.

<sup>99</sup> Buhârî, “Cenâiz”, 31; Müslim, “Cenâiz”, 14-15.

<sup>100</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*, 9/61.



dönemine aittir ve nehyden sonradır.<sup>101</sup>

#### 6.4. Hz. Âişe'nin, Kardeşi Abdurrahmân'ın Kabrini Ziyareti

Hz. Âişe Mekke'ye geldiğinde kardeşi Abdurrahman'ın kabrini ziyaret edip "Eğer vefatında bulunsaydım (ikinci kez) seni ziyaret etmezdim"<sup>102</sup> demiştir. "Resûlullah kabir ziyaretini yasaklamadı mı? sorusuna "Evet Resûlullah kabir ziyaretini yasaklamıştı. Sonra ziyareti emretti"<sup>103</sup> cevabını vermiş ve Resûlullah'ın kabir ziyaretine ruhsat verdiğini belirtmiştir.<sup>104</sup>

Kabir ziyaretine izin veren rivayete kadınların da dahil olduğu âlimlerin çoğunun görüşüdür. Hz. Âişe de bu görüştedir. Kardeşinin kabrini ziyaret edip Hz. Peygamber'in ziyareti önce yasaklayıp sonra emrettiğini söylemesi bunu göstermektedir.<sup>105</sup>

Kadınların kabir ziyaretini câiz görmeyenler Hz. Âişe'nin Mekke'ye kabir ziyareti maksadıyla değil hac için gelip yolu üzerindeki kardeşinin kabrini de ziyaret ettiğini ve bunda bir sakınca olmadığını belirtmişlerdir. Ziyaret maksadıyla gittiği farz edilse bile "Eğer vefatında bulunsaydım seni ziyaret etmezdim" sözünün, kadınların kabir ziyaretinin câiz olmadığını Hz. Âişe tarafından da bilindiğini gösterdiğini söylemişlerdir. "Evet Resûlullah kabir ziyaretini yasaklamıştı. Sonra emretti" hadisi Bistâm b. Müslim rivayeti olup sahih olsa bile bunun Hz. Âişe'nin te'vili olduğu, bu te'vilin daha kuvvetli bir rivayete muhalif olmaması durumunda makbul olabileceği, burada ise ziyareti yasaklayan rivayetlere muhalif olduğu ifade edilmiştir.<sup>106</sup>

Bu değerlendirmeler isabetli değildir. Şöyle ki câiz olmasaydı Hz. Âişe bu ziyareti gerçekleştirmezdi. Yolu üzerinde bile olsa sonuçta ziyarette bulunmuştur. Ziyaret etmesine rağmen o sözü söylemişse sözün farklı yorumlanması gerekir ki bu konudaki yorumların bir kısmı daha önce nakledilmişti. "Resûlullah kabir ziyaretini yasaklamıştı. Sonra ziyareti emretti" sözü de Hz. Âişe'nin yasağın nesh edildiği kanaatine sahip olduğunu göstermektedir. Ay-

<sup>101</sup> Elbânî, *Ahkâmu'l-cenâiz*, 234-235.

<sup>102</sup> Tirmizî, "Cenâiz", 62; İbn Ebî Şeybe, 7/368.

<sup>103</sup> Ebû Ya'lâ, 8/284; Hâkim, 1/532; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/523.

<sup>104</sup> İbn Mâce, "Cenâiz", 47.

<sup>105</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bâri*, 4/588.

<sup>106</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*, 9/61.

rıca bunu açıkça Hz. Peygamber'e nisbet etmiştir. Hadisin sıhhatine gelince Hâkim (öl. 405/1014), hadisin sahih olduğunu söylemiş Zehebî de onu onaylamıştır. Bûsirî (öl. 840/1436) de hadisin isnadının sahih, ricâlinin sikât olduğunu belirtmiş, ravi Bistâm'ı ise, birçok âlimin tevsîk ettiğini söylemiştir.<sup>107</sup>

### 6.5. Hz. Fâtıma'nın Babasının Amcası Hz. Hamza'nın Kabrini Ziyareti

Daha önce geçtiği üzere Hz. Fâtıma, babasının amcası Hz. Hamza'nın kabrini belli günlerde ziyaret eder, orada dua edip ağlardı.<sup>108</sup> Bazı rivayetlerde "Her Cuma ziyaret ederdi" şeklindedir.<sup>109</sup>

Hz. Fatıma'nın bu ziyareti de kadınların kabir ziyaretinin câiz olduğunu göstermektedir.

### 6.6. Kabir Ziyaretinin Gerekçeleri

Rivayetlerde kabir ziyaretinin gerekçeleri (ta'lîl) olarak şu hususlar belirtilmiştir: "Ziyaret, insana ölümü ve ahireti hatırlatır, ibret verir, kalbi inceltir, gözyaşı akıttırır, insanı dünyada zühd ve takvaya yöneltir, hayrın artmasına sebep olur." Bunlar, kadın ve erkeklerde müşterek hususlardır. Erkeklerin bunlara ihtiyacı olduğu kadar kadınların da ihtiyacı vardır. Bu da ziyarete izin veren rivayetlerin kadın ve erkekleri kapsadığını göstermektedir.

## 7. Âlimlerin Kabir Ziyaretinin Hükümü ile İlgili Görüşleri

Âlimler, Resûlullah'ın başlangıçta kabir ziyaretini yasakladığı hususunda ittifak ettikten sonra bu yasağın nesh edilip edilmediği noktasında ihtilaf etmişlerdir. Yasağın nesh edilip ziyarete izin verildiğini söyleyenler de hükümünün ne olduğunda ve bu iznin erkeklere has olduğu ya da kadınları da kapsadığı hususunda farklı görüşlere sahip olmuşlardır.

### 7.1. Erkeklerin Kabir Ziyaretinin Hükümü

Âlimlerin, Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarını farklı yorumlamaları neticesinde erkeklerin kabir ziyaretinin hükümü konusunda dört farklı görüş

<sup>107</sup> Bk. Hâkim, 1/532, Zehebî, *Telhîsü'l-Müstedrek*, 1/532; Şihâbüddîn Ahmed b. Ebî Bekr el-Bûsirî, *Misbâhu'z-züccâce fî zevâ'idi İbn Mâce*, nşr. Muhammed Muhtar (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye ,1414/1993), 228.

<sup>108</sup> Hâkim, 3/30.

<sup>109</sup> Hâkim, 1/533; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/523-524.

ortaya çıkmıştır:

### 7.1.1. Kabir Ziyaretinin Kerâhetine Hükmedenler

Bu, tâbiünden İbrâhim en-Nehâî, Şa'bi ve İbn Sîrîn'in görüşüdür.<sup>110</sup> Ziyareti yasaklayan rivayetleri dikkate almışlardır.<sup>111</sup> İbn Teymiyye seleften bazılarına göre yasağın nesh edilmediğini belirttikten sonra gerekçe olarak nesh eden hadisleri Buhârî'nin rivayet etmediğini ve meşhur da olmadıklarını söylemiştir.<sup>112</sup> Bu kabul edilebilir bir gerekçe değildir. Zira nesh eden hadisleri Buhârî rivayet etmemişse de Müslim rivayet etmiştir. İbn Battâl (öl. 449/1057) ve İbn Hacer ise, yasağı nesh eden rivayetlerin muhtemelen onlara ulaşmadığını belirtmişlerdir<sup>113</sup> ki bu daha makul bir gerekçedir.

İbn Kudâme (öl. 620/1223) ve Nevevî kabir ziyaretinin mubah olduğu hususunda âlimler arasında ittifak olduğundan söz etmektedirler.<sup>114</sup> Ancak İbn Hacer, tâbiünden bu üç zatın ziyaretin mekruh olduğu görüşünde olduklarını söyleyerek bu ittifak ifadesine itiraz etmiş, ittifaktan söz edenlerin muhtemelen bu zatlardan sonra bir ittifak oluştuğunu kastettiklerini belirtmiştir.<sup>115</sup>

### 7.1.2. Kabir Ziyaretinin Mubahlığına Hükmedenler

Bu, İmam Mâlik (öl. 179/795), İbnü'l-Mübârek (öl. 181/797), Şâfiî (öl. 204/820), İshak (öl. 238/853) ve Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) görüşüdür. Mâlik'e kabir ziyareti sorulduğunda Hz. Peygamber'in önce yasaklayıp sonra izin verdiğini dolayısıyla bir kişinin kabir ziyaretinde bulunup hayırdan başka bir şey söylememesi durumunda bunda bir beis görmediğini belirtmiştir.<sup>116</sup> Tirmizî (öl. 279/892) de İbnü'l-Mübârek, Şâfiî, İshak ve Ahmed'in kabir ziyaretinde bir beis görmediklerini nakletmiştir.<sup>117</sup> Hanefî âlimlerin bir kısmı da

<sup>110</sup> Abdurrazzâk, 3, 569; İbn Ebî Şeybe, 7/371-373; Ali b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Ebû Temîm Yâsir (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, ts.), 3/269; Sirâcüddîn Ömer b. Ali el-Misrî, *et-Tavzîh li şerhi'l-Câmiî's-sahîh* (Katar: Dâru'l-Felâh, 1429/2008), 9/507; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 4/587.

<sup>111</sup> İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 3/269; İbnü'l-Mülakın, *et-Tavzîh*, 9/507.

<sup>112</sup> İbn Teymiyye, *el-Cevâbü'l-bâhir*, 43.

<sup>113</sup> İbn Battâl, *Şerhu'l-Câmi'î's-sahîh*, 3/270; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 4/587.

<sup>114</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, 3/517; Nevevî, *el-Mecmû'*, 5/285.

<sup>115</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 4/587.

<sup>116</sup> İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 3/270-271.

<sup>117</sup> Tirmizî, 2/533.

ziyaretin mubah olduğunu söylemiştir.<sup>118</sup> Delilleri, yasaktan sonra “Ziyaret edin.” emir fiilinin mubahlık ifade etmesidir.<sup>119</sup> Hz. Âişe’nin “Resûlullah kabir ziyaretine ruhsat vermiştir.”<sup>120</sup> sözü de mubahlığı göstermektedir.

### 7.1.3. Kabir Ziyaretini Müstehap Kabul Edenler

Bu, âlimlerin çoğunluğunun görüşüdür.<sup>121</sup> Rivayetlerde belirtilen “Ölümü, ahireti hatırlatır” gibi gerekçeler sebebiyle emir müstehaplığa hamledilmiş ve kabir ziyaretinin *müstehap* olduğu söylenmiştir.<sup>122</sup>

### 7.1.4. Ömürde Bir Kere Ziyareti vâcip Görenler

Bu, sadece İbn Hazm’ın görüşüdür. Delil olarak “Kabirleri ziyaret edin.” rivayetlerini zikredip emri vüçûba hamletmiş, ilaveten Hz. Âişe, İbn Ömer ve diğer sahâbilerin kabir ziyaretinde bulduklarını nakletmiştir.<sup>123</sup>

## 7.2. Kadınların kabir ziyaretinin Hükümü

Âlimler, kadınların kabirleri ziyaret etmeleriyle alakalı da farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bazıları mekruh olduğunu söylerken bazıları caiz olmadığını ileri sürmüştür. Bir kısım âlimler mubah olduğu kanaatine sahipken vâcip olduğunu ileri süren de olmuştur.

### 7.2.1. Kadınlara Kabir Ziyaretini Mekruh Görenler

Bu, tâbiînden İbrâhim en-Nehâî, Şa’bî ve İbn Sîrîn’in görüşüdür.<sup>124</sup> Ayrıca bazı Şâfiî, Hanefî ve Hanbelî âlimler de bu kanaattedir. Bu, Ahmed b. Hanbel’den nakledilen görüşlerden de biridir.

<sup>118</sup> Bk. Haskefî, *ed-Dürrü’l-muhtâr*, 123; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd el-Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâi’i’ fertî’l-bi’ş-şerâ’i’* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1424/2003), 2/359.

<sup>119</sup> İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzir*, 2/612; Zerkeşi, *el-Bahrü’l-muhît*, 2/378-379; İbnü’l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 140.

<sup>120</sup> İbn Mâce, “Cenâiz”, 47.

<sup>121</sup> Nevevî, *el-Mecmû’*, 5/285; İbn Teymiyye, *el-Cevâbü’l-bâhir*, 44; İbn Müflih, *Kitâbü’l-Fürû’*, 3/411, İbn Âbidîn, *Reddü’l-Muhtâr*, 3/150; Tehânevî, 8/330.

<sup>122</sup> İbn Müflih, *Kitâbü’l-Fürû’*, 3/411; Sübkî, *el-Menhel*, 9/101.

<sup>123</sup> Kurtubî, *el-Muhallâ*, 5/160-161.

<sup>124</sup> Abdurrazzâk, 3/569; İbn Ebî Şeybe, 7/371-373; İbnü’l-Mülakkın, *et-Tavzîh*, 9/507-508; İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 4/587.

Nevevî; Şâfiî olan Şîrâzî (öl. 476/1083), İmrânî (öl. 558/1163) gibi bazı âlimlerin kadınların kabir ziyaretlerinin câiz olmadığını söylediklerini;<sup>125</sup> ancak bunun mezhepte şaz görüş olup çoğunluğa göre kadınların kabir ziyaretinin *tenzîhen mekruh* olduğunu söylemiş,<sup>126</sup> sadece bağırıp çağırma ve benzeri durumlar olursa *haram* olup lanet hadisinin bununla tevîl edildiğini belirtmiştir.<sup>127</sup> İbn Kudâme, Ahmed b. Hanbel'den kadınların kabir ziyaretiyle ilgili *mehruhtur, mekruh değildir* şeklinde iki rivayet nakledildiğini belirtip iki görüşün de delillerini zikretmiştir.<sup>128</sup> Bazı Hanefî âlimler yaşlı ve genç ayrımı yapıp yaşlılara câiz, gençlere *mekruh* olduğunu söylemişlerdir.<sup>129</sup> Aynî bu konudaki görüş ve delilleri naklettikten sonra özetle o dönemde özellikle Mısırlı kadınların kabir ziyaretinin fesat ve fitne barındırdığı için *mekruh* hatta *haram* olduğunu söylemiştir.<sup>130</sup> Delil olarak da daha önce geçen Ümmü Atıyye rivayeti,<sup>131</sup> lanet rivayetleri<sup>132</sup> ve kadınların sabırlarının az olması, çok feryat etmeleri gibi hususlar zikredilmiş, Ümmü Atıyye rivayetinin lanet hadisini haramlıktan mekruhlığa sarf ettiği söylenmiştir.<sup>133</sup>

### 7.2.2. Kadınlara Kabir Ziyaretini Câiz Görmeyenler

Bu, Şâfiî âlimlerden Şîrâzî ve İmrânî ile<sup>134</sup> bazı Mâlikî, Hanefî ve Hanbelî âlimlerin görüşüdür.<sup>135</sup> İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye de bu görüş-

<sup>125</sup> Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi fikhî'l-İmâm eş-Şâfi'î*, nşr. eş-Şeyh Zeke-riyyâ Umeyrât (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1990), 1/258; İmrânî, *el-Beyân fi mez-hebi'l-İmâmî's-Şâfi'î*, 3/124.

<sup>126</sup> Nevevî, *el-Mecmû'*, 5/285.

<sup>127</sup> Nevevî, *Hulâsatu'l-ahkâm*, 2/1063.

<sup>128</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/524.

<sup>129</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 151.

<sup>130</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2001), 8/101.

<sup>131</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*, 9/58.

<sup>132</sup> İbnü'l-Arabî Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh, *el-Mesâlik fi şerhi Muvatta-ı Mâlik*, nşr. Muhammed b. el-Hüseyn es-Süleymanî-Âişe binti el-Hüseyn es-Süleymanî (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1428/2007), 2: 97.

<sup>133</sup> Sübkî, *el-Menhel*, 9/102.

<sup>134</sup> Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/258; İmrânî, *el-Beyân*, 3/124.

<sup>135</sup> İbnü'l-Hâc, *el-Medhal*, 1/250; Şürünbülâlî, *Merâkî'l-felâh*, 224; Sübkî, *el-Menhel*, 9/102.

şü tercih etmişlerdir.<sup>136</sup> Delilleri lanet hadisleridir. Lanetin haramlık ifade ettiği belirtilir.<sup>137</sup> Hz. Ali'den nakledilen hadis ile Hz. Fâtma'yla ilgili hadis de delil olarak zikredilir.<sup>138</sup>

### 7.2.3. Kadınlara Kabir Ziyaretini Mubah Görenler

Bu, bazı Hanefî, Şâfiî ve Mâlikîlerin görüşüdür. Hanbelîlerde de iki görüşten ve Ahmed b. Hanbel'in görüşlerinden biridir.<sup>139</sup> Ziyarete bir yasak işlenmemesi durumunda mubah olduğunu özellikle belirtmektedirler. Selefi anlayışı benimseyen son dönem hadis âlimlerinden Elbânî ve İtyûbî de bu görüşü tercih etmiştir. Hatta Elbânî *müstehap* olduğunu belirtmiştir.<sup>140</sup> Delilleri, "Kabirleri ziyaret edin." emrinin genel oluşu; dolayısıyla bu izne kadın ve erkeklerin girmesidir. Ayrıca daha önce "Kadınların Kabir Ziyaretine İzin Veren Rivayetler" başlığı altında nakledilen rivayetlerdir.

### 7.2.4. Ömürde Bir Kere Ziyareti Vâcib Kabul Edenler

Bu, sadece İbn Hazm'ın görüşüdür. Erkekler için yukarıda geçen delilleri zikretmiş, erkek ve kadınların bu konuda eşit olduklarını söylemiştir.<sup>141</sup>

### Sonuç

Kabir ziyaretinin kadınlar ve erkekler açısından meşrûiyetini ele alan bu çalışma, kabir ziyaretini yasaklayan ve ona izin veren zahiren de olsa birbiriyile çelişen farklı rivayetleri ele almış, âlimlerin bunlarla ilgili yorumlarını muhtelif başlıklar altında değerlendirip şu sonuçlara ulaşmıştır:

<sup>136</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, 24/344; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*, 9/59.

<sup>137</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, 24/355; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*, 9/58; Azîmâbâdî, *'Avnü'l-ma'bûd*, 9/57.

<sup>138</sup> Bk. İbnü'l-Hâc, *el-Medhal*, 250-251; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 4/588.

<sup>139</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 24/10; Zeynüddin b. İbrâhîm el-Mısri, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. nşr. Zekeriyya Umeyrât (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 2/342; Ahmed b. Muhammed et-Tahtâvî, *Hâşiye alâ Merâkı'l-felâh*, nşr. Muhammed Abdülazîz el-Hâlidî (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 620; Nevevî, *el-Minhâc*, 7/63; İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-tahsîl*, 2/221; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/523; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*, 9/58.

<sup>140</sup> Elbânî, *Ahkâmü'l-cenâiz*, 229; İtyûbî, *el-Bahru'l-muhît*, 18/644.

<sup>141</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 5/160.

Hız. Peygamber'den nakledilen "Size kabir ziyaretini yasaklamıştım. Artık ziyaret edebilirsiniz." sahih hadisi, ilk dönemde konmuş olan ziyaret yasağının kaldırıldığını açıkça ifade etmektedir. Yasak Mekke'de başta şirk olmak üzere yüksek sesle ağlamak, ağıt yakmak, kötü söz söylemek gibi birçok câhiliye âdetinin işleneceği endişesiyle konmuş, daha sonra tevhidin ve dinî ahkâmın öğrenilmesi ve yerleşmesi sonucu kaldırılmıştır. Ziyaret yasağının Mekke, izin veren rivayetlerin ise Medine dönemine ait oluşu yasağın neshedildiğini açıkça ortaya koymaktadır. Zaten İslâm tarihi boyunca tâbiünden İbrâhim en-Nehaî, Şa'bî ve İbn Sîrîn dışında ziyaretin meşrûiyeti noktasında olumsuz bir kanaat belirten de olmamış, bu durum, yasağı nesh eden rivayetlerin muhtemelen onlara ulaşmadığı şeklinde yorumlanmıştır. Ayrıca rivayetler, Hız. Peygamber ve birçok sahâbînin Medine döneminde kabir ziyaretinde bulunduğunu, dolayısıyla ziyaretin meşrûiyetini ve yasağın kaldırıldığını ortaya koymaktadır.

Ziyaretin meşrûiyetinde görüş birliğine varan âlimler hükmünde, "Ziyaret edin." emrinin yorumu gereği ihtilaf etmişlerdir. İbn Hazm "emri" vücûba hamledip ömürde bir kere bile olsa ziyaret vâciptir demiş, bazıları yasaktan sonra gelen emrin ibaha ifade ettiği gerekçesiyle ziyaretin mubah olduğunu söylemiştir. Çoğunluk ise, "ölümü, ahireti hatırlatır" gibi gerekçeler sebebiyle ziyaretin müstehap olduğu kanaatine sahip olmuştur ki delil açısından en güçlü görüş budur. Ancak bütün bunlar erkeklerle ilgili değerlendirmelerdir.

Kadınlara ilgili olumsuz bir kısım rivayetleri dikkate alarak ziyaret izninin erkeklere mahsus olduğunu söyleyenler bulunmuşsa da şartlarına uygun yapılan ziyaretin kadınlar için de meşrû olduğu âlimlerinin genelinin görüşüdür. Bu çalışmada delillerinin daha güçlü olması sebebiyle genele ait görüşün isabetli olduğu neticesine ulaşılmıştır. Şöyle ki kadınlara kabir ziyaretinin yasaklandığını belirttiği öne sürülen rivayetlerin bir kısmı cenazeyle birlikte kabre gitmeyle ilgili olup mutlak ziyarete yorumlanması isabetli değildir. Ayrıca bunlar zayıf rivayetlerdir. Bir kısmı birbirini destekleyerek *hasen* derecesine çıksa bile ziyarete izin veren rivayetler derecesinde kuvvetli değildir. Ayrıca izin veren rivayetlerin Medine dönemine ait olduğu açıkça görünmekte, dolayısıyla yasağı ifade ettiği öne sürülen rivayetleri nesh ettiği anlaşılmaktadır.

Kadınların, İslâm'a uymayan tavır ve davranışları sebebiyle ziyaretin haram ya da *mehruh* olduğu söylenebilir ki bu erkekler için de söz konusudur. Sedd-i zerâi' kabilinden genel bir yasaklamadan söz etmek de pek mümkün görünmemektedir. Zira bugün özellikle dindar kadınların, yakınlarının ya da değer verdikleri kişilerin kabirlerini İslamî hassasiyetlere uygun ve gayet vakur bir şekilde ziyaret ettiklerine şahit olunmaktadır. Mekke'de Cennetü'l-muallâ'da Hz. Hatice'nin kabrini veya Medine'de Cennetü'l-bakî'de başta Hz. Peygamber'in hanımları ve kızları olmak üzere binlerce sahâbenin kabirlerini ziyaret edecek olan hanımların bağırıp çağırarak ağlayacaklarını, taşkınlık yapacaklarını iddia etmek doğru değildir. Nasıl ki Mescid-i Nebvî'de hanımların farklı bir yerde Hz. Peygamber'in kabrini ziyaretlerine imkân veriliyor ve olumsuz bir durum yaşanmadan bu ziyaret gerçekleştiriliyorsa aynı şekilde belli günlerde bu mezarlıklar da hanımların ziyaretine tahsis edilip erkekler gibi şartlarına uygun şekilde ziyaret etmeleri sağlanabilir. Elbânî ve *Sahîh-i Müslim*'e 47 cilt şerh yazan İtyûbî gibi bir kısım Selefî anlayışa sahip âlimlerin de hanımların kabir ziyaretlerinin *mubah-müstehap* olduğunu söyledikleri görülmektedir.

Bir başka husus da Elbânî dışında kadınlar için ziyaretin *müstehap* olduğunu söyleyen olmamıştır. İbn Teymiyye, ziyaretin erkeklere *müstehap* olduğunu söyleyenlerin aynı gerekçeyle kadınlara da *müstehap* olduğunu söylemeleri gerektiğini fakat bunu söyleyenin olmadığını belirtmiştir. Oysa "ölümü, ahireti hatırlamak" gibi ziyaret izninin gerekçeleri dikkate alındığında şartlarına uygun yapılan kabir ziyaretinin erkeklerde olduğu gibi kadınlarda da *müstehap* olması gerektiği kanaatindeyiz. Zira ölümü ve ahireti hatırlatacak, tefekkür ve tezekkürü sebep olacak bir amelin mubahlıktan öte bir hükme sahip olması gerekir.

### Kaynakça

- Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Musannef*. Nşr. Habîburrahmân el-A'zamî. 12 cilt. Karaçi: el-Meclisü'l-İlmî, 1970.
- Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî *el-Müsned*. Nşr. Şuayb el-Arnaût vd. 50 cilt. Dimaşk: Müesssetü'r-Risâle, 1416/1995.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.



- Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *el-Binâye fî Şerhi'l-Hidâye*. Nşr. Eymen Sâlih Şaban. 13 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/1999.
- Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. 25 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2001.
- Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*. Nşr. Ebu'l-Münzir Hâlid b. Nehiy. 7 cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1420/1999.
- Azîmâbâdî, Ebü't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak. *'Avnü'l-ma'bûd*. Nşr. Abdurrahman Muhammed Osman. 13 cilt. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1388/1968.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 cilt. Kahire: y.y., 1432/2011.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Delâilü'n-nübüvve*. Nşr. Abdülmu'tî Kal'acı. 7 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1988.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik. *el-Müsned (el-Bahrü'z-zehhâr)*. Nşr. Mahfuzurrahmân Zeynullah. 20 cilt. Beyrut: Müessesetü Ulûmi'l-Kur'an, 1409/1988.
- Birgîvî, Takıyyüddin Mehmed. *Ziyaretü'l-kubûri's-şer'iyye ve's-şirkiyye*. Riyad: er-Riâsetü'l-Âmme li'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ, 1433/2012.
- Bozkurt, Nebi. "Mezarlık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/519-522. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu's-sahîh*. Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Bûsîrî, Şihâbüddîn Ahmed b. Ebî Bekr. *Misbâhu'z-zücâce fî zevâ'idi İbn Mâce*. Nşr. Muhammed Muhtar Hüseyin. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1993.
- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. *Tâcü'l-luga ve shâhu'l-'Arabîyye (Shâhu'l-luga)*. Nşr. Ahmed Abdulgafûr Attâr. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâiyîn, 1376/1956.

- Dönmez İbrahim Kâfi. "Sedd-i zerâi'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/277-282. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. Nşr. Şuayb el-Arnaût vd. 7 cilt. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ el-Mevsilî. *el-Müsned*. Nşr. Hüseyin Selim Esed. 14 cilt. Dımaşk: Daru'l-Me'mûn, 1410/1989.
- Elbânî, Nâsirüddin. *Ahkâmu'l-cenâiz ve bideuhâ*. Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1412/1992.
- Elbânî, Nâsirüddin. *Sahîhu Süneni't-Tirmizî*. 3 cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1420/2000.
- Elbânî, Nâsirüddin. *Sahîhu Süneni İbn Mâce*. 3 cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1417/1997.
- Elbânî, Nâsirüddin. *İrvâu'l-galîl fi tahrîci ehâdîsi Menârî's-sebîl*. 9 cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1399/1979.
- Elbânî, Nâsirüddin. *Silsiletü'l-ehâdîsi'z-zaîfe ve'l-mevzûa ve eseruha's-seyyiu fi'l-ümme*. 14 cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1412/1992.
- Fayda, Mustafa. "Cennetü'l-bakî'". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/387. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Hamevî. *el-Misbahu'l-münîr fi garîbi's-şerhi'l-kebîr li'r-Râfi'î*. Nşr. Abdülazîm eş-Şinnâvî. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- Gengûhî Reşîd Ahmed. *el-Kevebü'd-dürrî alâ Câmi'i't-Tirmizî*. Cem'. Muhammed Yahya b. Muhammed el-Kandehlevî. Nşr. Muhammed Zekeriyya el-Kandehlevî. 4 cilt. Hindistan: Matbaatü Nedveti'l-Ulema, 1395/1975.
- Hâkim, Muhammed b. Abdillâh en-Nisâbüri. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. Nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: 5 cilt. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2002.
- Haskefî, Alâüddîn Muhammed b. Ali. *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebşâr*. Nşr. Abdülmunim Halîl Nehiy. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.

- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *Târîhu Bağdâd (Medîneti's-selâm)*. Nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 18 cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2001.
- Hererî, Muhammed el-Emîn b. Abdullah. *Mürşidu zevi'l-hicâ ve'l-hâce ilâ Sünen-i İbn Mâce*. 26 cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1439/2018.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer ed-Dimeşkî. *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr Şerhi Tenvîri'l-epsâr*. Nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvez. 13 cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003.
- İbn Battâl, Ebü'l-Hasen Ali b. Halef el-Kurtubî. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim. 10 cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, ts.
- İbn Cerîr, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî. *Câmi 'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 cilt. Kahire: Dâru Hecr, 1422/2001.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *el-Musannef fi'l-ehâdîs ve'l-âsâr*. Nşr. Muhammed Avvâme. 26 cilt. Beyrut: Dâru Kurtuba, 1427/2006.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Nşr. Şuayb el-Arnaût vd. 24 cilt. Dimaşk: Dâru'r-Risaleti'l-Âlemiyeye, 1434/2013.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Tehzîbu't-Tehzîb*. Nşr. İbrahim Zeybek-âdil Mürşid. 4 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Takrîbu't-temyîz*. Nşr. Muhammed Avvâme. Haleb: Dâru'r-Reşîd, 1441/1991.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Telhîsu'l-habîr fî tahrîci ehâdîsi'r-Râfi'l-kebîr*. Nşr. Ebû Âsım Hasen b. Abbâs. 4 cilt. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1416/1995.
- İbn Hazm, Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî. *el-Muhallâ*. Nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. 11 cilt. Kahire: İdaretü't-Tıbbâti'l-Müniriyye, 1349, 5/160.

- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân. *el-Müsnedü's-sahîh ale't-tekâsîm ve'l-envâ'*. Tertîb, Alâüddîn Ali b. Belbân. Nşr. Şuayb el-Arnaût vd. 18 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr ed-Dımaşkî. *Meşrûiyyeti ziyâreti'l-kubûr*. Nşr. es-Seyyid İzzet el-Attâr el-Hüseynî. b.y. 1375/1955.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr ed-Dımaşkî. *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd ('Avnü'l-ma'bûd'la beraber)*. Nşr. Abdurrahman Muhammed Osman. 13 cilt. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1388/1968.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed el-Makdisî. *Ravzatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir fî usûli'l-fikh 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed*. Nşr. Abdülkerîm b. Ali b. Muhammed en-Nemle. 13 cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1413/1993,
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed el-Makdisî. *el-Muğnî*. Nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî-Abdulfettâh Muhammed. 15 cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1417/1997.
- İbn Kudâme, Ebü'l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahmân. *eş-Şerhu'l-kebîr*. Nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî-Abdulfettâh Muhammed. 32 cilt. Cîze: Dâru Hechr, 1416/ 1993.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *Sünen*. Nşr. Şuayb el-Arnaût vd. 5 cilt. Dımaşk: Müessesetü'r-Risâle, 1430/2009.
- İbn Müflih, Şemsüddîn Muhammed b. Müflih el-Makdisî. *Kitâbü'l-Fürû'* (Merdâvî'nin *Tashîh'i* ile beraber). Nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 12 cilt. Riyad: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2003.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrerem er-Rüveyfî. *Lisânu'l-Arab*. Nşr. Abdullh Ali el-Kebir vd. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm el-Mısırî. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Nşr. Zekeriyya Umeyrât. 9 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.

- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî. *el-Beyân ve't-tahsîl ve's-şerhu ve't-tevcîhu ve't-ta'lîlü fî mesâilî'l-müstahrece*. Nşr. Saîd A'râb. 20 cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988.
- İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî el-Basrî. *Târîhu'l-Medîneti'l-münevvere*. Nşr. Fehîm Muhammed Şeltût. 4 cilt. Cidde: 1399/1979.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn. *el-Cevâbü'l-bâhir fî züvâri'l-mekâbir*. Nşr. Süleyman b. Abdurrahman es-Sanî'-Abdurrahman b Yahya el-Yemânî. Riyad: Dârü'l-Minhâc, 1404/1984.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn. *Mecmûu fetâvâ*. Nşr. Abdurrahman b. Muhammed-Muhammed b. Abdurrahman. 37 cilt. Medine: Mücemmeu'l-Melik Fehd, 1425/2004.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Bağdâdî. *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*. Nşr. Ali Muhammed Ömer. 11 cilt. K ahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1421/2001.
- İbn Useymîn, Muhammed b. Sâlih b. Muhammed. *Fethu zi'l-celâli ve'l-ikrâm bi şerhi Bulûgi'l-merâm*. Nşr. Subhî b. Muhammed Ramazan-Ümmü İsrâ bint Arefe Beyûmî. 6 cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1427/2006.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh el-Meâfirî. *el-Mesâlik fî şerhi Muvatta-ı Mâlik*. Nşr. Muhammed b. el-Hüseyn es-Süleymanî- Âişe binti el-Hüseyn es-Süleymanî. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1428/2007.
- İbnü'l-Hâc, Muhammed b. Muhammed el-Fâsî. *el-Medhal ilâ tenmiyeti'l-a'mâl bi-tahsîni'n-niyyât ve't-tenbîh 'alâ ba'zi'l-bida' ve'l-'avâ'idilleti'ntuhilet ve beyâni şenâ'atihâ ve kubhîhâ*. 4 cilt. Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, ts.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî. *et-Tahrîr fî 'ilmi'l-usûl*. Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1351.
- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Ali el-Mısrî. *et-Tavzîh li şerhi'l-Câmi's-sahîh*. 36 cilt. Katar: Dâru'l-Felâh, 1429/2008.
- İmrânî, Yahyâ b. Ebî'l-Hayr b. Sâlim el-İmrânî. *el-Beyân fî mezhebi'l-İmâmî's-Şâfiî*. Nşr. Kasım Muhammed en-Nûrî. 14 cilt. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1421/2000.

- İtyûbî, Muhammed b. Ali b. Âdem el-İtyûbî el-Vellevî. *el-Bahru'l-muhîtu's-seccâc fî Şerhi Sahîhi'l-İmâm Müslim b. el-Haccâc*. 45 cilt. Dammâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1426.
- İtyûbî, Muhammed b. Ali b. Âdem el-İtyûbî el-Vellevî. *Zahîretü'l-ukbâ fî şerhi'l-Müctebâ*. 40 cilt. Riyad: Dâru'l-Mî'râc, 1416/1996.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsa. *İkmâlü'l-Mu'lim bi fevâidi Müslim*. Nşr. Yahya İsmâil. 9 cilt. Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1419/1998.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'i'u's-sanâi'i' fî tertîbi's-şerâ'i'*. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Kastallâni, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *İrşâdü's-sârî ilâ şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 10 cilt. Mısır: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1323.
- Kurtubî, Ziyâüddîn Ahmed b. Ömer. *el-Müfhim limâ eşkele min tellhîsı kitabı Müslim*. Nşr. Muhyiddin Dîb Müstû vd. 7 cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1996.
- Mahallî, Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed el-Mahallî. *Kenzu'r-râgibîn şerhu Minhâci't-tâlibîn*. Nşr. Mahmûd Sâlih Ahmed Hasan el-Hadidî. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1434/2013.
- Ma'rûf, Beşşâr Avvâd-Arnaût, Şuayb. *Tahrîru't-Takrîb*. 4 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1997.
- Mer'î b. Yûsuf, Zeynüddîn Mer'î b. Yûsuf b. Ebî Bekr el-Kermî. *Şifâu's-sudûr fî ziyâreti'l-meşâhidi ve'l-kubûr*. Nşr. Cemâl b. Habîb Salâh. Riyad: Riâsetü İdareti'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ, 1423/2003.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifîn. *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sagîr*. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1391/1972.
- Müslim b. Haccâc Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh*. Nşr. Muhammed Fuâd Abdalbaki. 2 cilt. Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1991.
- Nesâî, Ebû Abdırrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen* (Suyûtî ve Sindî haşiyeleriyle birlikte). 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.

- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Nşr. Hasan Abdülmun'im Şelebî. 12 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî. *el-Mecmu' şerhu'l-Mühezzeb*. Nşr. Muhammed Necîb el-Mutî. 23 cilt. Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî. *Hulâsatu'l-ahkâm fî mü-himmâtü's-süneni ve kavâidi'l-ahkâm*. Nşr. Hüseyin İsmâil el-Cemel. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî. *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*. 18 cilt. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1414/1994.
- San'ânî İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-Alellâh İsmâil. *Sübülü's-selâm şerhu Bulûğu'l-merâm*. Nşr. Muhammed Subhî Hasen Hallâk. 8 cilt. Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1421.
- Serahsî, Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 31 cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- Sindî, Ebû'l-Hasen Nûruddîn Muhammed b. Abdilhâdî. *Hâşiyetü's-Sindî alâ Süneni'n-Nesâî* (Sünen-i Nesâî ile birlikte). 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- Sindî, Ebû'l-Hasen Nûruddîn Muhammed b. Abdilhâdî. *Hâşiyetü's-Sindî alâ Süneni İbn Mâce*. Nşr. Halîl Me'mûn Şiha. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1416/1996.
- Sübkî, Mahmûd Muhammed Hattâb. *el-Menhelü'l-'azbü'l-mevrûd*. 10 cilt. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabiyyi, 1394.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Ukûdu'z-zeberced fî i'rabi'l-hadisî'n-nebevî*. Nşr. Selmân el-Kuzât. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1414/1994.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Şerhu's-Suyûtî alâ Süneni'n-Nesâî*. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî. *Neylü'l-eotâr şerhu Münteka'l-ahbâr*. Nşr. Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk. 16 cilt. Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1427.

- Şîrâzî, Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî. *el-Mühezzeb fî fikhi'l-İmâm eş-Şâfî*. Nşr. eş-Şeyh Zekerîyyâ Umeyrât. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1990.
- Şürünbülâlî, Ebü'l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Alî. *Merâkî'l-felâh bi-İmdâdi'l-fettâh*. Nşr. Ebü Abdurrahman Salah b. Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004.
- Taberânî, Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. Nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Silefî. 25 cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1983.
- Tahâvî, Ebü Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu Müşkili'l-âsâr*. Nşr. Şuayb el-Arnaût. 16 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed et-Tahtâvî. *Hâşiye alâ Merâkî'l-felâh şerhi Nûri'l-îzâh*. Nşr. Muhammed Abdülazîz el-Hâlidî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Tayâlisî, Ebü Dâvûd Süleymân b. Dâvûd. *el-Müsned*. Nşr. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. 4 cilt. Cîze: Dâru Hecr, 1400/1999.
- Tehânevî, Zafer Ahmed. *İ'lâü's-sünen*. 22 cilt. Pakistan: İdâretü'l-Kur'an ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1415.
- Tîbî, Ebü Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh. *el-Kâşif 'an hakâ'iki's-sünen (Hâşiyetü Mişkâti'l-Mesâbîh)*. Nşr. Abdülhamid Hindâvî. 13 cilt. Mekke-Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1417/1997.
- Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmiu'l-kebîr*. Nşr. Şuayb el-Arnaût-Abdullatîf Hirzullah. 6 cilt. Dımaşk: Dâru'r-Risâle el-Âlemiyye, 1430/2009.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. Nşr. Ali Muhammed Muavvez vd. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1990.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Telhîsü'l-Müstedrek (Müstedrek'le birlikte)*. Nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2002.



Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fikh*. Nşr. Abdülkâdir Abdullah Halef el-Ânî. 6 cilt. Kuveyt: Dâru's-Safve, 1413/1992.

# tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2022, c. 8, s. 2: 1499-1539

## İbn Abbas'ın Tefsir Kaynakları ve Tefsir Metodunun İncelikleri Üzerine Ibn Abbas's Sources of Tafsir and the Subtleties of the Tafsir Method

**Mehmet YAŞAR**

Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi Tefsir ABD,  
Assistant Professor, Çanakkale Onsekiz Mart University,  
Faculty of Theology, Department of Tafsir  
mehmetyasar1985@hotmail.com

**ORCID:** 0000-0003-3520-5973

**DOI:** 10.47424/tasavvur.1180925

### Makale Bilgisi | Article Information

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

**Geliş Tarihi / Date Received:** 27 Eylül / September 2022

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 25 Kasım / November 2022

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2022

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atıf / Citation:** Yaşar, Mehmet. "İbn Abbas'ın Tefsir Kaynakları ve Tefsir Metodunun İncelikleri Üzerine". Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi 8 / 2 (Aralık 2022): 1499-1539. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1180925>

**İntihal:** Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

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

CC BY-NC 4.0



## Öz

Hicrî birinci asır tefsir ilmi açısından son derece önemli bir dönemdir. Zira o dönemin muhatapları açısından nâzil olan vahyin anlaşılabilirliği üst seviyede idi. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bazı âyetleri beyan etmesi, dönemin muhataplarının Kur'ân'ın nüzûlüne şahitlik etmeleri ve Kur'ân'ın dilinin Arapça olması gibi etkenler âyetlerin daha iyi anlaşılmasına imkân sağlamıştır. Bu açıdan bakıldığında vahye tanıklık etmiş sahâbîlerin, Kur'ân yaklaşımlarının irdelenmesi, âyetlerin doğru anlaşılmasına önemli katkılar sağlayacaktır. Nitekim sahâbîlerin Kur'ân âyetleri hakkında birçok yorumu bize aktarılmıştır. Tefsir rivayetlerine bakıldığında sahâbe içerisinde Kur'ân'ı en iyi anlayıp yorumlayanlardan biri olarak iştihar etmiş isimlerin başında İbn Abbas'ın (r.a.) geldiği görülmektedir. Zira onun Arap dili ve kültürünü en iyi bilen kişilerden olması, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) duasına mazhar olması, bilgin sahâbîlerden eğitim alması gibi hususlar, onu birçok sahâbe arasında öne çıkarmıştır. Araştırma neticesinde rivayetler, onun neredeyse Kur'ân'ın her âyetine dair görüş belirttiğini ve Kur'ân'ın bazı kavramlarına dair önemli detay bilgiler paylaştığını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda İbn Abbas'ın hem tefsir yönteminin hem de onun tefsir metodunun inceliklerinin irdelenmesi, sahâbenin Kur'ân'a yaklaşımını ve yorumlarını yansıtmaya açısından önem arz etmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada, İbn Abbas'ın tefsir kaynakları ve metodunun incelikleri alanın önemli eserlerine müracaat edilerek ortaya konmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'ân, Sünnet, İbn Abbas, Tevil.

## Abstract

The first century of Hijri is an extremely important period for the science of tafseer. Because the comprehensibility of the revelation, which was revealed for the addressees of that period, was at a high level. Factors such as the Prophet's (pbuh) declaration of some verses, the witness of the revelation of the Qur'an by the addressees of the period, and the fact that the Qur'an was revealed on the Arabic language enabled the verses to be better understood. From this point of view, the study of the approaches of the companions who witnessed the revelation of the Qur'an will make important contributions to the correct understanding of the verses. As a matter of fact, many interpreta-

tions of the companions about the verses of the Qur'an have been conveyed to us. When we look at the tafseer narrations, it is seen that Ibn Abbas (ra) is at the forefront of the names who are among the companions who best understand and interpret the Qur'an. Because of the fact that he is one of the people who knows the Arabic language and culture best, the fact that he received the prayers of the Prophet (pbuh) and received education from important companions put him in front of many companions. As a result of the research, the narrations reveal that he expressed an opinion on almost every verse of the Qur'an and shared important detailed information about some concepts of the Qur'an. In this context, the examination of both Ibn Abbas' method of interpretation and the subtleties of his method of interpretation is important in terms of reflecting the approach and interpretations of the companions to the Qur'an. Therefore, in this study, Ibn Abbas' sources of tafseer and the subtleties of his method will be revealed by referring to the important works of the field.

**Keywords:** Tafseer, Qur'an, Sunnah, Ibn Abbas, Ta'wil.

## Giriş

Hiz. Peygamber (s.a.v.) Allah'ın kendisine yüklediği sorumluluktan ötürü peyderpey nâzil olan vahyi aktarmakla yetinmemiş, aynı zamanda Kur'an'ın en iyi biçimde anlaşılması için de azami çaba göstermiştir. Bu sebepten ötürü sahâbeye kapalı gelen hususları gerekli gördüğü âyetleri de beyan etmiştir.<sup>1</sup> Nitekim Hiz. Peygamber'in (s.a.v.) fiilî ve kavli beyanından sahâbe de en güzel şekilde istifade etmişlerdir. Ancak sahâbilerin tümü Kur'an'ın beyanını anlama noktasında aynı derecede bir derinliğe sahip değillerdi. Bazı sahâbilerin Kur'an'ı anlama derinliği diğer akranlarına oranla daha çok ön plandaydı. Bunlardan biri de Abdullah İbn Abbas'tır (öl. 68/687-88).

İbn Abbas, hicretten dört yıl önce Mekke'de dünyaya geldi. Hiz. Peygamber (s.a.v.) vefat ettiğinde on dört yaşındaydı.<sup>2</sup> Babası Abbâs b. Abdilmuttalib'dir (öl. 32/653). Annesi ise Lübabe bint Hâris'dir. Hiz. Peygamber'in amca-

<sup>1</sup> Salâh Abdülfettâh el-Halidi, *Ta'rîfu'd-dârisîn bî menâhici'l-müfessirîn* (Şam: Dâru'l-Kalem, 2008), 36.

<sup>2</sup> Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *es-Sikât* (Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifil-Osmâniyye, 1393/1973), 3/207.

sının oğludur.<sup>3</sup> Fıkıh, tefsir, hadis gibi İslâmî ilimlerin yanı sıra Arap dili ve şiire olan vukûfiyeti ile tanınmış ve bu alanlarda otorite kabul edilen isimlerden biridir.<sup>4</sup> Onun küçük yaşlardan itibaren başlayan eğitim süreci, Hz. Peygamber'in vefatıyla kesintiye uğramamış, sahâbenin ileri gelenlerinden ilim talep ederek devam etmiştir.<sup>5</sup> İbn Abbas'ın (r.a.) ilmi derinliği belli bir alanla tahdit edilemeyecek bir boyuttadır. O, İslâmî ilimlerin tüm alanlarında yetkin bir isimdir. Hz. Peygamber'in "*Allahım! Onu dinde derinleştir ve ona tevili öğret.*"<sup>6</sup> duasına mazhar olmanın da etkisiyle, özellikle Kur'ân'ı anlayıp yorumlamada büyük bir ilmî birikime sahip olmuş ve sahâbiler arasında bilgin biri olarak ön plana çıkmıştır. Nitekim bazı alimler, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ona yaptığı bu duayı gerekçe göstererek onun tefsir görüşlerini, tercihlerinin bir parçası haline getirmişlerdir.<sup>7</sup> Sahâbiler, kendilerine bir âyetin tefsiriyle ilgili bir soru sorulduğunda yahut başka dini bir mesele hakkında danışıldığında o konuda kendilerinden daha bilgili gördükleri kişilere müracaat etmelerini istemişlerdir. İbn Abbas da (r.a.), kendi döneminde ilmî meselelerde herkesin başvurduğu isimlerden birisi olmuştur. Bu çalışmada, onun ilmî kişiliğini ve derinliğini yansıtan en önemli alanlardan biri olan müfessir kimliğine temas edilmekle birlikte İbn Abbas'ın (r.a.) tefsir kaynakları ve metodunun incelikleri ortaya konmaya çalışılacaktır. Zira onun Kur'ân hakkındaki görüşleri, âyetleri yorumlama anlayışı hem kendi dönemindeki ilmi ortamı etkilemiş hem de kendisinden sonraki çalışmalara yön vermiştir denebilir. Öyle ki İbn Ömer, (öl. 23/644) onun Allah Rasulüne nâzil olan Kur'ân hakkında en bilgin insan

<sup>3</sup> İbn Abbas'ın (r.a.) hayatıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. İsmail Lütfi Çakan - Muhammed Eroğlu, "*Abdullah b. Abbas*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Kasım 2022).

<sup>4</sup> Muhammed b. Sa'd b. Menî', *et-Tabakatü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 2/280-284.

<sup>5</sup> Muhammed b. Sa'd b. Menî', *et-Tabakatü'l-kübrâ*, 2/281.

<sup>6</sup> Ahmed b. Hanbel, *Fezâilü's-sahâbe*, thk. Vasiyullah Muhammed Abbas (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983), 2/963.

<sup>7</sup> Bu konuda bk. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Cüzeyy el-Kelbî, *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*, nşr. Abdullah Halidî (Beyrut: Dâru'l-Erkâm b. Ebî'l-Erkâm, 1416), 1/19; Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-İtkan fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1394), 4/221.

olduğunu belirtmiştir.<sup>8</sup> Bu açıdan bakıldığında onun tefsir anlayışının bütünsel bir şekilde incelenmesi, son derece önem arz etmektedir.

İbn Abbas (r.a.) gibi önemli bir ismin tefsir anlayışına dair birçok çalışmaya literatürde rastlamak mümkündür. Konumuzla ilgili doğrudan veya dolaylı çalışmalardan bazıları şunlardır: Mustafa Çetin'in Abdullah İbn Abbas (r.a.) ve Tefsiri, İsmail Cerrahoğlu'nun Abdullah İbn Abbas ve Tefsir İlmindeki Yeri, İftixar Latifov'un Abdullah İbn Abbas'ın Hayatı ve Tefsir Faaliyetleri, Aliekber Babai'nin Sahabi Bir Müfessir Olarak İbn Abbas ve Onun Tefsirdeki Konumu, Saida Saipova'nın İbn Abbas (68/687) ve Kur'ân Yorumlamaları, Nurdoğan Türk'ün Klasik Kaynaklarda Menkûl İbn Abbâs'a Atfedilen Bazı Tarikler Üzerine Bir Değerlendirme (Tefsir İlmi Bağlamında). Ancak bu araştırmanın mevcut çalışmalardan farkı; İbn Abbas'ın (r.a.) tefsir anlayışını oluşturan amillere yoğunlaşmanın yanı sıra onun yorum anlayışının inceliklerine ve tefsir tercihlerinin arka planına odaklanılacak olmasıdır.

### 1. İbn Abbas'ın Tefsir İlmindeki Kıymeti

İbn Abbas'ın (r.a.) Kur'ân tefsirindeki derinliği ve âyetleri tevil etmedeki özgünlüğü, tefsir yorumlarının hem yaşadığı dönemde hem de vefatından sonra önemsenmesine sebebiyet vermiştir. Özellikle Hz. Peygamber'in (s.a.v.) duasına mazhar olması, İbn Abbas'ın dinde derinleşmesine ve tevilde özgünleşmesine yol açmıştır denebilir. Hatta onun bu derinliği, Kur'ân'ın anlaşılması açısından tefsiri, dört şekil üzere sınıflandırmasında da dikkat çekicidir. İbn Abbas (r.a.), "*Arapların dilleri sayesinde bildikleri kısım, cehaletinden dolayı kimse-nin mazur görülemeyeceği tefsir, alimlerin anladıkları tefsir ve Allah Teâlâ dışında kimsenin bilmediği tefsir.*" şeklinde tefsiri dört kısma ayırmaktadır.<sup>9</sup> Şüphesiz ki İbn Abbas'ın (r.a.) hem Arap diline vukûfiyeti hem de bilgin sahâbilerden olması gibi etkenler onun birçok âyeti anlamasına ve yorumlamasına zemin hazırlamıştır. Tefsir kitaplarına da bakıldığında müfessirlerin, sahâbiler içerisinde İbn Abbas'ın tefsir görüşlerini daha çok önemsediklerine dair yorumlara rastlamak mümkündür. Kimi zaman bir âyetle ilgili birçok ihtimalin oldu-

<sup>8</sup> Ebû'l-Fidâ' İmâdüddin İsmâil b. Şihâbiddin Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Kahire: Matbaatü's-Saâde, ts.), 8/331.

<sup>9</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/75.

ğu durumlarda<sup>10</sup> İbn Abbas'ın tercihini referans gösterdikleri görülmektedir.<sup>11</sup> Bu bağlamda İbn Abbas'ın gerek tefsir kaynaklarının gerekse de tefsir metodunun inceliklerinin ele alınması onun tefsir yönteminin anlaşılması bağlamında önemlidir.

## 2. İbn Abbas'ın Tefsir Kaynakları ve Kaynaklardan Yararlanma Metodu

Bu başlık altında, çalışmanın odak noktasını teşkil eden İbn Abbas'ın tefsir kaynakları ve bunlardan istifade metodu detaylıca ele alınacaktır.

### 2.1. Kur'ân-ı Kerîm ve Ondan Yararlanma Metodu

İbn Abbas'ın (r.a.) tefsir kaynaklarının başında Kur'ân'ın kendisi gelmektedir. Rivayetlere göre o, bir soruyla karşılaştığında öncelikle Kur'ân'a müracaat ederek cevap verirdi. Kur'ân'da bulamadığını sünnetle açıklardı. Sünnetten cevabını bulamadığı soruları ise Hz. Ebû Bekir (öl. 13/634) ve Hz. Ömer'den (öl. 23/644) rivayet edilen malumatlar ışığında cevaplandırırdı. Onlarda da konuyla ilgili bir şey bulamadığı durumlarda ise kendi görüşüne müracaat ederdi.<sup>12</sup> Dolayısıyla İbn Abbas'ın (r.a.) bu yaklaşımı, bilgin sahâbîlerin yaklaşımıyla paralellik arz ettiğini göstermektedir. Örneğin Hz. Ömer (r.a.), Kûfe'ye kadı olarak atadığı Kâdî Şüreyh'e (öl. 80/399 [?])<sup>13</sup> bir mektup yazmış, bir konuyla karşılaştığında öncelikle Allah'ın Kitabı'na başvurmasını istemiştir. Kur'ân'da bulamadığını sünnetle, sünnette aradığı cevabını bulamadığı takdirde ise icmâ ile çözmesini talep etmiştir.<sup>14</sup>

<sup>10</sup> İbn Abbas'a (r.a.) nispet edilen zayıf yahut uydurma bazı tefsir rivayetlerinin olduğunu da belirtmek gerekir. Bu sebeple de ona nispet edilen tüm tefsir rivayetlerini, kesin bilgi olarak değerlendirmekten sakınmak ve ihtiyatlı yaklaşmak en doğrusudur denebilir.

<sup>11</sup> Bazı örnekler için bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/377; 4/344; 5/163; Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'azîm*, nşr, Muhammed Hüseyin Şemsüddîn (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419), 1/541; 2/289.

<sup>12</sup> Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Şerhu's-sünne*, thk. Züheyr eş-Şâviş ve Şuayb el-Arnaût (Dımaşk: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983), 1/208.

<sup>13</sup> "Tâbiîn devrinin ileri gelen fakihlerinden, Kûfe kadısı." Bu konuda bk. Şükrü Özen, "Kâdî Şüreyh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 5 Kasım 2022).

<sup>14</sup> Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Musannaf*, thk. Sa'd b. Nasr eş-Şusrî (Riyad: Daru Künuz, 2010), 12/517.

İfade etmek gerekir ki İbn Abbas'ın (r.a.) Kur'ân bilgisi çok derinliktir. Onun Hz. Peygamber'in duasına mazhar olması ve eğitiminden geçmesi, Arap diline vukûfiyeti, sahâbenin bilginlerinden Kur'ân'a dair birçok şey öğrenmesi, bazı âyetlerin nüzûl ortamına<sup>15</sup> ve toplum üzerindeki etkisine şahitlik etmesi gibi etkenler onun Kur'ân'dan derinlemesine istifade etmesine yol açmıştır. Bu ilmî ortam, onun Kur'ân'ın önemli meselelerini ve kavramlarını güzel bir şekilde yorumlamasına imkân sağlamıştır. Mesela, İbn Abbas (r.a.), "Sana kitabı indiren O'dur. Onun (Kur'ân) bir kısım âyetleri muhkemdir ki bunlar kitabın esasıdır, diğerleri ise müteşâbihdir."<sup>16</sup> âyetini tefsir ederken Kur'ân'ın nesheden âyetlerini, helal ve haramlarını, hudutlarını, farzlarını, iman edip amel edilecek âyetlerini muhkem kategorisinde değerlendirmiş ve dahi mensuh, mukaddem-muahhar, misaller, yeminler ve iman edilip amel edilmeyecek âyetleri ise müteşâbih olarak yorumlamıştır. Başka bir rivayette ise muhkem âyetleri neshedilmemiş ve kendisiyle amel edilip sorumluluğu olan esas âyetler olarak yorumlamış, müteşâbih âyetleri ise sorumlu tutulmadığımız kısımlar olarak değerlendirmiştir.<sup>17</sup> Aynı şekilde hikmet kavramının tefsirinde de onun ilmî derinliği müşahade edilmektedir. Ona göre "O, dilediğine hikmeti verir ve kime hikmet verilirse o kimse birçok hayra nâil olmuş demektir"<sup>18</sup> âyetinde geçen hikmetten kasdolunan, nâsih-mensûh, muhkem-müteşâbih, mukaddem-muahhar, helal-haram ve emsallerini bilmeyi içeren Kur'ân bilgisidir.<sup>19</sup> Bu bakış açısıyla âyetleri ele alan birinin önceliğinin beyanı ön plana çıkarması ve muhatabına âyetlerle pratikte nasıl amel edileceğini göstermeye çalışıp üzerinde durması son derece doğaldır. Nitekim onun tefsir rivayetlerine baktığımızda Kur'ân'a çok boyutlu açılardan yaklaştığı, Allah'ın muradını ön plana çıkarıcı şekilde âyetleri yorumladığı görülmektedir. Bunu yaparken de Kur'ân'ın anlaşılmasına hizmet eden tüm faktörleri ve kaynakları göz önünde bulundurmaya çalışmıştır. Bunlardan biri de şüphesiz ki Kur'ân'ın bütünsel yönünü ön plana çıkarmaktır. Bu bağlamda o, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinden

<sup>15</sup> Râşid Abdulmun'im er-Reccâl, *Tefsîru İbn Abbâs el-Musemmâ bi-Sahîfetu Ali b. Ebî Talha 'an İbn Abbâs fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1991), 159.

<sup>16</sup> Kur'ân Yolu (Erişim 5 Eylül 2020), Âl-i İmrân 3/7.

<sup>17</sup> Ebû Ca'fer Muhammed İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk, Ahmed Muhammed Şakir (Mısır: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 6/175.

<sup>18</sup> el-Bakara 2/269.

<sup>19</sup> Reccâl, *Tefsîru İbn Abbâs*, 119.



istifade etmiştir. Örneğin “*Ey Rabbimiz!*” diyecekler, “*Bizi iki defa öldürdün, iki defa dirilttin.*”<sup>20</sup> âyetindeki iki ölüm ve iki hayat ifadesinin ne anlama geldiğini, Kur’ân’ın bütünselliğinden istifade ederek şöyle açıklamıştır. İki ölümden kasıt; insanın var olmadan önceki yokluk hâlini ve insanın ölüp kabre konulması hâlidir. İki dirilişten maksat ise insanın yoktan yaratılması ve ölümden sonra tekrar diriltilmesidir. İbn Abbas (r.a.) yine şu âyetin de bu anlamda olduğunu belirtmiştir:<sup>21</sup> “*Sizler cansız iken size O hayat verdiği halde Allah’ı nasıl inkâr edebiliyorsunuz? Sonra sizi öldürecek, sonra diriltecek, sonra O’na götürüleceksiniz.*”<sup>22</sup> Görüldüğü üzere o, aynı konuya temas eden iki âyetten yararlanarak anlamı somutlaştırmaya çalışmıştır.

Ayrıca İbn Abbas (r.a.), “*Şimşek gözlerini kör edercesine çıkar, onların çevresini aydınlatınca orada yürürler, karartınca da kalakalırlar...*”<sup>23</sup> âyetini, münafıklara hamletmiştir. Münafıkların İslam’ın gücüyle karşılaştıklarında ona sığındıklarını; bir engelle karşılaştıklarında ise gerisin geri küfre döndüklerini belirtmiştir. İbn Abbas (r.a.) münafıkların bu durumunun, “*İnsanlardan öylesi de vardır ki, Allah’a kıydan kenardan kulluk eder...*”<sup>24</sup> âyeti gibi olduğunu söylemiştir.<sup>25</sup> Âyetteki “*Allah’a kıydan kenardan kulluk eder*” ifadesini ise bazı insanların davranışları üzerinden beyan etmiştir. Mevzubahis konuyla ilgili İbn Abbas’tan (r.a.) birçok tefsir yorumu nakledilmiştir ki bunlardan birinde Medine’ye gelip İslam’a giren bazı insanlar, eşleri çocuk doğurduğunda ve atları doğurduğunda bu “*Din iyidir*” derlerdi; böyle olmadığında ise “*Bu din kötüdür*” demişlerdir.<sup>26</sup> Başka bir rivayette ise Hz. Peygamber’in yanına gelip Müslüman olan bazı kabileler döndüklerinde yağmurla, bereketle ve hoşlarına giden doğumlarla karşılaştıklarında “*Bu dinimiz iyidir*” deyip dine sımsıkı sarılırlardı. Kuraklık, kıtlık ve hoşlarına gitmeyen doğumlarla karşılaştıklarında ise “*Bu dinimizde hayır yoktur*” demişlerdir.<sup>27</sup> Buradan hareketle İbn Abbas’ın (r.a.) her iki âyeti de bütünsel bir bakış açısıyla tefsir ettiği söylenebilir. Esasen İbn

<sup>20</sup> Mü’min 40/11.

<sup>21</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 1/445.

<sup>22</sup> el-Bakara 2/28.

<sup>23</sup> el-Bakara 2/20.

<sup>24</sup> el-Hac 22/11.

<sup>25</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 1/191.

<sup>26</sup> İbn Kesir, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-azîm*, 5/400.

<sup>27</sup> İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-azîm*, 8/2476.

Abbas'ın (r.a.) Bakara Suresi'nin 17-20. âyetlerinin açıklamasını, Hac Suresi'nin 11. âyetiyle yaparak aralarındaki benzerliğe dikkat çekmesi, onun âyetlere bütüncül bakabildiğini ve Kur'ân mesajlarını doğru yakalayabildiğini göstermektedir. Zira onun işaret ettiği âyetler arasında irtibat kurmak çok da kolay değildir. Ayrıca Bakara Suresi'nin ilgili âyetleri emsalü'l-Kur'ân'a<sup>28</sup> konu olan âyetler olup bir yönüyle mücmel bir görüntü arz etmektedir. Hac Suresi'nin 11. âyetinin verdiği mesaj ise daha açık ve nettir. Bu yönüyle İbn Abbas'ın (r.a.) mezkûr âyetler arasında benzerlik olduğuna işaret etmesi, âyetin mücmelliğini ortadan kaldırmaktadır.

İbn Abbas'ın (r.a.) Kur'ân'a bütüncül yaklaşımına dair bir diğer örnek şu âyettir: *"Müminler düşman kuvvetlerini karşılarında görünce, "Bu, Allah'ın ve Rasulünün bize vaad ettiği durumdur, Allah ve Rasulü hep doğru söyler" dediler.*"<sup>29</sup> O, bu âyetteki Allah ve Rasulünün müminlere vadettiği ve doğru söylediği şeyin ne olduğunu *"Yoksa sizden öncekilerin çektikleriyle karşılaşmadan cennete girebileceğinizi mi sandınız? Onlar öylesine yoksulluk ve sıkıntı çekmişler, öyle sarsılmışlardı ki peygamber ve yanındakiler, "Allah'ın yardımı ne zaman gelecek?" demeye başladılar. Bilesiniz ki Allah'ın yardımı yakındır."*<sup>30</sup> âyetiyle tefsir etmiştir. Böylelikle mezkûr âyette vadedilen şeyin, bela ve musibetlerin de olduğu büyük sınavlar neticesinde müminlerin zafere erişmeleri olduğu anlaşılmış olmaktadır.<sup>31</sup> İbn Abbas'ın (r.a.) Ahzâb Sûresi'nin 22. âyetiyle Bakara Sûresi'nin 214. âyeti arasında irtibat kurması, onun ilmî derinliğini yansıtmaya açısından dikkat çekicidir. Zira her iki âyette de Müslümanların savaş esnasında çektikleri eziyetlere, zorluklara temas edilmektedir. Her iki olayda da Allah'ın yardımı talep edilmiş ve bu isteğin kabul edilmesi neticesinde müminlerin çektikleri zorluk, zaferle neticelenmiştir.

Yukarıda verilen örnekler İbn Abbas'ın (r.a.) Kur'ân'ı yorumlamada Allah'ın muradını yansıtmaya çabası içerisinde olduğunu açıkça göstermektedir. Zira o, Kur'ân'a vukûfiyetinin bir yansıması olarak anlaşılmayan yahut yanlış

<sup>28</sup> Emsalü'l-Kur'ân, Kur'ân'ın özlü ve etkileyici anlatımları için kullanılan bir ifadedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Bedrettin Çetiner, "Mesel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 8 Kasım 2022).

<sup>29</sup> el-Ahzâb 33/22.

<sup>30</sup> el-Bakara 2/214.

<sup>31</sup> İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 6/392.

anlaşılması mümkün olan âyetleri Kur'ân'a bütüncül yaklaşarak açıklamaya çalışmıştır. Bu yönüyle İbn Abbas'ın (r.a.) yaptığı tefsiri, Kur'ân'ın anlamını belirginleştirme ve ortaya çıkarma işlevi olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Bu bağlamda o, mezkûr örneklerde de görüldüğü üzere aynı konuya temas eden âyet bütünlüğüne işaret ederek, Kur'ân'ın ele aldığı bir meseleyi derinlemesine ele alarak konunun bütün detaylarıyla anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Bu son derece önemli bir konudur. Zira bazı âyetleri sınırlı anlamda tefsir etmek kimi zaman yanlış yorumlamalara sebebiyet verebilmektedir. Bu bağlamda o, kendi döneminde yanlış anlaşılan bazı âyetlerin doğru anlaşılması gerektiğini bu bütüncül bakış açısıyla ortaya koymaya çaba harcamıştır. Söz gelimi İbn Abbas (r.a.), Kur'ân bütünlüğünden hareketle *وَرُودٍ* ifadesinin; ( *وَإِنْ لَوْ كَانَ هُوَ لِإِلَهَةٍ مَا وَرَدُوهَا*),<sup>34</sup> ( *حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ*),<sup>33</sup> ( *فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ*),<sup>32</sup> ( *مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا* )<sup>35</sup> âyetlerinde 'cehenneme girmek' anlamına geldiğini belirtmiştir.<sup>36</sup> Rivayetlere göre Nâfi' b. el-Ezrak (öl. 65/685), "Onlar cehennemden hışiltısını bile duymazlar."<sup>37</sup> âyetini delil göstererek *vurûd* ifadesinin 'cehenneme girmek' anlamında kullanılmadığını ileri sürmüştür. Bunun üzerine İbn Abbas (r.a.) "Sana yazıklar olsun. Sen deli misin?!" demiş ve yukarıda geçen âyetlerden bazılarını<sup>38</sup> okuyarak onun görüşünün yanlışlığını ifade etmeye çalışmıştır.<sup>39</sup> Böylelikle İbn Abbas (r.a.), bir konuya temas eden birçok âyetin varlığı durumunda, sadece bir âyetten hareketle bir hükme varmayı yanlış görmüş konuyla ilgili diğer âyetlerin de dikkate alınması gerektiğini göstermiştir. İbn Abbas'ın (r.a.) *vurûd* kelimesine yüklediği anlamda dikkat edilmesi gereken bir diğer nokta ise onun *vurûd* ifadesinin anlamını tespitite, kelimenin ekseriyetle kullanıldığı anlamı dikkate almış olmasıdır. *Vurûd* kelimesinin "geçmek"<sup>40</sup> gibi diğer anlamlarını mezkûr âyetlerde dikkate almamıştır. Zira çoğunlukla bu ifade Kur'ân'da 'girmek' anlamına gelmektedir. Dolayısıyla o, bu anlamı ön plana

<sup>32</sup> Meryem 19/71.

<sup>33</sup> Hûd 11/98.

<sup>34</sup> el-Enbiyâ 21/98.

<sup>35</sup> el-Enbiyâ 21/98.

<sup>36</sup> Mukatil b. Süleymân, *Tefsîru Mukatil b. Süleymân*, nşr. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1423), 2/635.

<sup>37</sup> el-Enbiyâ 21/102.

<sup>38</sup> Hûd, 11/98; Meryem 19/71; Meryem 19/86.

<sup>39</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18/280.

<sup>40</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18/232,

çıkarmıştır. Kur'ân'da bir kelimenin ekseriyetle kullanıldığı anlama hamledilmesinin gerekliliği, müfessirler arasında da kabul görmüş ve tefsir tercihlerinde dikkate alınmıştır.<sup>41</sup>

## 2.2. Sünnet ve Siyerden Yararlanma Metodu

İbn Abbas (r.a.), Hz. Peygamber'in fiilî, kavli ve takrirî birçok hâline şahit olmuş ve bunları çok iyi kavramış bir isimdir. Hz. Peygamber'in şahsi işlerine, ibadetlerine, Kur'ân ile ilişkisine, seyahatlerine, aile içi meselelerine ve benzeri birçok durumuna şahit olması ve bunları dikkatle izlemesi onun hiç şüphesiz Kur'ân anlayışı üzerinde etkili olmuştur. Kendisinden nakledilen çoğu rivayette, "Peygamber'i şöyle yaparken gördüm"<sup>42</sup> gibi ifadeler kullanması, onun nâzil olan vahyin ne şekilde ve hangi koşul ve şartlarda uygulandığına dair bilgi sahibi olduğuna işaret etmektedir. Ona göre Hz. Peygamber'e itaat, doğrudan Kur'ân tarafından talep edilmiştir. Dolayısıyla sünnetin talep ettiğine uymak bir zorunluluktur.<sup>43</sup> Bu yüzdendir ki sünneti Kur'ân'ın bir beyanı olarak görmektedir. Bu açıdan bakıldığında İbn Abbas'ın (r.a.) tefsir kaynağı olarak sünnetten ve siyerden çok kapsamlı istifade ettiğini ileri sürmek mümkündür. Bu düşünceye sevk eden unsur ise onun sünnetin Kur'ân'ı teyit edici yönüne yer vermesidir. Örneğin "Öyle ki bundan dolayı neredeyse gökler çatlayacak, yer ortasından yarılacak, dağlar yıkılıp çökecek!"<sup>44</sup> âyetinin tefsirinde İbn Abbas (r.a.), hem insanlar ve cinler hariç gökyüzü, yeryüzü ve dağların şirkten dolayı korkuya kapıldığını ve neredeyse Allah'ın azametinden yıkılacaklarını hem de şirkin olduğu yerde amelî bir faydasının olmadığını, Müminlerin günahlarının Allah tarafından bağışlanması için ümit içinde olunması gerektiğini belirtmiştir. Ardından İbn Abbas (r.a.), şirkten sakındıran ve tevhidi teşvik eden "Ölülerinize lâ ilâhe illallah söylemelerini telkin edin..." şeklindeki bu ve benzeri hadisleri zikredilen âyet bağlamında ele almıştır.<sup>45</sup> Bu rivayet, İbn Abbas'ın (r.a.) mezkûr âyetin anlamını teyit etmesi bağlamında hadislere vur-

<sup>41</sup> Hüseyin el-Harbî, *Kavaidü't-tercih inde'l-müfessirin: Dirase Nazariyye Tatbikiye* (Riyad: Dâru'l-Kasım: 2008), 1/154.

<sup>42</sup> Bu konuda bk. Buhârî, "Enbiyâ", 40.

<sup>43</sup> Bu konudaki rivayetlerle ilgili bk. Celâlüddin Süyûtî, ed-Dürü'l-mensûr (Beyrut: Dâru'l-Fikr. ts.), 8/104; İbn Kesîr *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 8/68

<sup>44</sup> Meryem 19/90.

<sup>45</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18/259.

gu yaptığını göstermektedir. Öte yandan bu rivayet, o dönemde sahâbilerin âyetlerin tefsirinde hadisleri referans gösterdiklerini kanıtlamaktadır.

Yine İbn Abbas (r.a.) birçok mücmel âyeti sünnetle açıklamıştır. Mesela ona göre, *"İyilik yapanları küçük kusurlar hariç, büyük günahlardan ve çirkin işlerden kaçınanları ise daha güzeliyle ödüllendirecektir."*<sup>46</sup> âyetindeki *lemem* (küçük günahlar) ifadesini en güzel açıklayan ve yansıtan şu rivayettir: *"Allah âdemoğlunun zinadan nasibini yazmıştır. Bu kesinlikle gerçekleşir. Gözün zinası bakıştır. Konuşmanın zinası konuşmadır. Nefis arzular ve temenni eder, ferç ise bunu ya onaylar yahut yalanlar."*<sup>47</sup> İfade etmek gerekir ki Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu sözüyle âyetin muradını yansıtmak isteyip istemediği zannî delalettir. Bu da gösteriyor ki İbn Abbas'ın (r.a.) mezkûr hadisle, Necm Sûresi'nin 32. âyeti arasında irtibat kurması onun derinliğini yansıtmaktadır. Ayrıca bu tarz mücmel ifadelerin İbn Abbas (r.a.) gibi sahabîlere kapalı kalması düşünülemez. Zira *lemem* ifadesinin o dönem için bilinmemesi önemli bir konuyu Hz. Peygamber'in (s.a.v.) açıklamamış olması şeklinde anlaşılır ki, bunun doğru olması ihtimal dışıdır. Dolayısıyla İbn Abbas'ın (r.a.) Hz. Peygamber'i (s.a.v.) referans göstermesi aslında onun tebyin vazifesini de hatırlatıcı bir mâhiyet arz etmektedir.

Şu da bir gerçek ki; İbn Abbas (r.a.), Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sözlerini, uygulamalarını dikkate almasının yanında onun hayatına dair her şeyi de tefsirinin bir parçası yapmıştır. Bu son derece önemli bir noktadır. Bu bağlamda İbn Abbas'ın (r.a.), nâzil olan âyetlerin; câhiliye adetleri, dönemin savâşları, İslam'ın davet süreci ve toplumun değişim aşamalarına dair etkisini ve yansımalarını tefsir açısından önemli bir malzeme olarak değerlendirdiği söylenebilir. Bunun en önemli kanıtı ise onun bir olayı aktarırken sadece Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sözüne odaklanmayıp olayın arka plan bilgisini de sunmaya çalışmasıdır. Kaynaklarda bunun sayısız örnekleri mevcuttur. Örneğin onun Bedir Gazvesi'nin bir sahnesiyle ilgili görüşleri bu kabildendir. Ondan gelen bir rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.v.) Bedir'de, *"Allahum! Ben senin ahdini ve vadini diliyorum! Allahum! Eğer istersen (Müslümanlar yenilirse) sana ibadet edilmeyecek, demesi üzerine Ebû Bekir (r.a.) onun elinden tutup 'yeter (kendini*

<sup>46</sup> en-Necm 53/32.

<sup>47</sup> Buhâri, "İsti'zân", 11.

bu kadar üzme)' dedi. Hz. Peygamber (bulunduğu mekândan) çıkarken şöyle diyordu: 'Yakında o topluluk da yenilecek ve arkalarını dönüp kaçacaklar.'"<sup>48</sup> Yine aynı konuyla ilgili olarak İbn Abbas (r.a.), Hz. Ömer'in (r.a.) kendisine şu olayı anlattığını haber vermektedir.<sup>49</sup> "Bedir günü Allah'ın elçisi, müşriklerin sayısına baktı. Sahâbîlerin yaklaşık üç yüz kişi olduklarını gördü. Kibleye döndü ve şöyle dua etmeye başladı: 'Allahum! Bana vadettiğini gerçekleştir. Allahum! Sen İslam ehlinde bu topluluğu helak edersen yeryüzünde sana ibadet edecek kimse kalmaz'... Ardından Allah şu âyeti indirmiştir: "Rabbimizden yardım dilediğiniz zamanı hatırlayın..."<sup>50</sup> İbn Abbas'dan (r.a.) gelen bu rivayetler, zikri geçen âyetlerin anlaşılmasına katkı sunmakla birlikte Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Kur'ân âyetinden istişhadını ve istişhadta bulunduğu ortamı yansıtmaya açısından son derece önemlidir. İbn Abbas'ın (r.a.) buna benzer birçok tefsir rivayeti mevcuttur. Örneğin o, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) en yakın akrabalarını davet ederken müşriklerin ileri gelenlerinin verdiği tepkiyi ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) karşılaştığı zorlukları ayrıntılarıyla anlatmıştır.<sup>51</sup> Aynı şekilde korku namazını konu edinen Nisâ Sûresi'nin 102. âyetini uzunca açıkladıktan sonra şöyle demiştir: "Allah'ın Rasulü Batn-ı Nahle'de bu şekilde namaz kılmıştır."<sup>52</sup> Sonuçta onun sadece Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sözlerinden referansla Kur'ân âyetlerine yaklaşmadığı bilakis yirmi üç yıllık İslâmî davetin pratik yansımalarına da odaklandığını söylemek mümkündür.

### 2.3. Arap Dili ve Belâgatı ve Ondan Yararlanma Metodu

İlâhî vahyin Arapların istimal ettiği dil üzerine nâzil olması, Kur'ân'ın dilbilimsel yönünün ön plana çıkarılmasına etki etmiştir. Bundan ötürü sahâbîler, Kur'ân yorumlarında Arap dilinin zenginliğinden istifade etmişlerdir. İbn Abbas da (r.a.) bunlardan biridir. Zira o, Arap diline vâkıf biriydi. Üstelik Kur'ân'ın birçok âyetini dilbilimsel açıdan tefsir etmiş ve Arap dilini, tefsirin bir kaynağı olarak görmüştür. Öyle ki sahâbe ve tâbiîn, Kur'ân'da geçen bazı kelimelerin ne anlama geldiğini ona sormuştur. Söz gelimi kendisine,

<sup>48</sup> Buhârî, "Megazî", 4.

<sup>49</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 58.

<sup>50</sup> el-Enfal 8/9.

<sup>51</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 19/407-408.

<sup>52</sup> Reccâl, *Tefsîru İbn Abbâs*, 156.

“Andolsun ki biz sana, tekrarlanan yedi âyeti ve pek büyük olan Kur’ân’ı verdik.”<sup>53</sup> âyetindeki ‘es-seb’u’l-mesânî’ ifadesinden kastın ne olduğu sorulmuş o da ‘ümmü’l-Kur’ân (Fâtiha Sûresi)’ şeklinde cevap vermiştir.<sup>54</sup> Aynı şekilde “*Hac esnasında cidal etmek yoktur*”<sup>55</sup> âyetindeki *cidal* ifadesinin anlamı kendisine sorulduğunda “*Onu kızdıracak kadar sahibinle tartışmandır.*” demiştir.<sup>56</sup> Öyle ki o, derin ilminden dolayı *tercümanü’l-Kur’ân*<sup>57</sup> ve *el-Bahr*<sup>58</sup> gibi sıfatlarla vasıflandırılmıştır.<sup>59</sup> Rivayetlere göre Nâfi’ b. el-Ezrak, İbn Abbas’a (r.a.) garibü’l-Kur’ân kapsamına giren birçok soru sormuş o da bunların hepsini cevaplamıştır.<sup>60</sup> Onun bu konudaki derinliği, tefsir rivayetlerine açık bir şekilde yansımıştır.<sup>61</sup> Nitekim Buhârî (öl. 256/870), Taberî (öl. 310/923) gibi âlimlerin İbn Abbas’tan (r.a.) aktardıkları birçok tefsir yorumunu lugavî tefsir bağlamında değerlendirmek mümkündür.<sup>62</sup>

İbn Abbas’ın (r.a.) tefsir yorumlarına bakıldığında onun Arap kabilelerinin konuşmaları, şiiirleri, lehçeleri konusunda derin vukûfiyet sahibi olduğu görülmektedir.<sup>63</sup> Onun Kur’ân yorumunda Arap dilinden istifade etme şekli çok çeşitlidir. İbn Abbas’ın (r.a.) bu konudaki en belirgin özelliklerinden biri de Kur’ân’ın birçok kelimesini açıklamasıdır. Bu hususla ilgili birçok örnek zikretmek mümkündür: O, *İsrâ Sûresi* 97.âyetindeki *حَبَبْتُ* kelimesini “söndüğünde”<sup>64</sup>, *Tâhâ Sûresi* 12. âyetindeki *الْمُقَدَّسِ طُوى* ifadesini “mübarek”<sup>65</sup>, *Nisâ Sûresi* 88. âyetindeki *فَتْنَةٌ* keli-

<sup>53</sup> el-Hicr 15/87.

<sup>54</sup> Ebû Ubeyd el-Kasım b. Sellâm, *Fezâ’ilü’l-Kur’ân*, thk. Mervân el-Atıyye vd. (Beyrut: Dâr İbn Kesîr, 1995), 222.

<sup>55</sup> el-Bakara 2/197.

<sup>56</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 4/141.

<sup>57</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 1/90.

<sup>58</sup> İbn Sa’d, *et-Tabakatü’l-kübrâ*, 2/280.

<sup>59</sup> Selefin onu övmesiyle ilgili bk. İbn Sa’d, *et-Tabakatü’l-kübrâ*, 2/280-282.

<sup>60</sup> Süyûtî, *el-İtkan*, 2/98.

<sup>61</sup> İbn Abbas’ın tefsir ilmindeki yeri hakkında bk. Aliekber Babai, “Sahabi Bir Müfessir Olarak İbn Abbas ve Onun Tefsirdeki Konumu”, *Misbah* 2/6 (2014), 169-171.

<sup>62</sup> Bu çalışmada bu iki âlimden İbn Abbas’ın (r.a.) lugavî tefsir bağlamındaki görüşleriyle ilgili bu tezi güçlendiren birçok nakilde bulunulacaktır.

<sup>63</sup> Bu konudaki örnekler için bk. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 1/13; 14/527.

<sup>64</sup> Buhârî, “Tefsir”, 21.

<sup>65</sup> Buhârî, “Enbiyâ”, 26.

mesini “cemaat”<sup>66</sup>, Mü’minûn Sûresi 36. âyetindeki هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ kalıbını “ne uzak ne uzak”<sup>67</sup>, وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا Hucurât Sûresi 13. âyetindeki شُعُوب ifadesini “büyük kabileler” قَبَائِل ifadesini ise “batınlar” şeklinde tefsir etmesi<sup>68</sup> onun bu yönünü yansıtan örneklerden bazılarıdır. Bu örneklerden anlaşıldığı üzere İbn Abbas (r.a.), mezkûr Kur’ân ifadelerini, çoğunlukla Arap dilindeki eş anlamlı kelimelerle tefsir etmekle yetinmiştir denebilir.<sup>69</sup>

Öte yandan İbn Abbas (r.a.) kimi zaman Kur’ân’ın garîb ifadelerinin anlamını akılda kalıcı hale getirebilmek ve daha anlaşılır kılmak için somutlaştırmaya çalışmıştır. Rivayetlere göre Mücâhid (öl. 103/721), İbn Abbas’a (r.a.) “Dönüp gitmekte olan geceye”<sup>70</sup> اذْأَبْرَ ifadesinin ne anlama geldiğini sormuştur. İbn Abbas (r.a.) hemen cevap vermemiştir. Ta ki gecenin sonunda ilk ezanı işitince, cevaben “Ey Mücâhid! İşte budur gecenin gitmesi” demiştir.<sup>71</sup> İbn Abbas’ın (r.a.) kendisine sorulan soruya hemen cevap vermemesi, bir müddet sonra kelimenin ifade ettiği zaman dilimini tam vaktinde somut olarak göstermek istemesi, İbn Abbas’ın (r.a.) Kur’ân ifadelerini tam olarak kavradığını yansıttasının yanında muhatabın anlaması için çabaladığını da göstermektedir. İbn Abbas’tan (r.a.) وَكَأَسَا دِهَاقًا âyetinin<sup>72</sup> tefsirinde birden çok görüş aktarılmıştır. O, *dihâken* kelimesini “dolu” anlamında tefsir etmiştir. Hatta rivayetlere göre su isteyen İbn Abbas’a (r.a.), bardağı dolu su ikram edilince “Bu dihkâk’tır” demiştir.<sup>73</sup> Benzer şekilde İbn Abbas (r.a.), “Ben câhiliye döneminde babamın ‘bize bardak dolusu su ver’ dediğini duydum”<sup>74</sup> demek sûretiyle somut örnek üzerinden Kur’ân’da geçen bir ifadenin anlamını tefsir etmiştir. Başka bir rivayette ise İbn Abbas’ın (r.a.) mezkûr ifadeyi, “kesintiye

<sup>66</sup> Buhârî, “Tefsir”, 15.

<sup>67</sup> Buhârî, “Tefsir”, 23.

<sup>68</sup> Buhârî, “Menâkıb”, 1.

<sup>69</sup> Konuyla ilgili başka örnekler için bk. Ahmed Ali Hüseyin el-Izzî - Sakin Taş, “İbn Abbas ve Kur’ân Nassını Anlayışı = İbn Abbas ve Fehmuhû lî’n-Nassî’l-Kur’ânî”, *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe III -Sahâbe ve Dirâyet İlimleri - Tebliğ ve Müzâkereler* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2018), 376-377.

<sup>70</sup> el-Müddessir, 74/33.

<sup>71</sup> İbn Ebî Hâtim Râzî, *Tefsîrû’l-Kur’ânî’l-‘azîm*. thk. Esad Muhammed et-Tayyib (Arabistan: Mektebetü Nizar, 1419), 10 /3384.

<sup>72</sup> en-Nebe’ 78/34.

<sup>73</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 17/414.

<sup>74</sup> Buhârî, “Fezâilü’s-Sahâbe”, 56.



uğramayan" anlamında tefsir ettiği rivayet edilmiştir.<sup>75</sup> Bu bağlamda İbn Abbas'ın (r.a.) her iki anlamı da dikkate alması, Kur'ân'ın muradını yansıtmaya açısından anlamlıdır. Zira bu tefsir yaklaşımı, cennet içeceğinin hem bol hem de devamlılık arz ettiğini göstermesi açısından önemli bir tespittir. İbn Abbas'ın (r.a.) dilbilimsel tefsir anlayışında dikkat çekici bir diğer yönü çoğunlukla lafız-anlam bütünlüğünü gözetmesidir. Örneğin İbn Abbas (r.a.), وَلَا تُبْذِرْ وَلَا تُبْذِرْ<sup>76</sup> âyetindeki (لَا تُبْذِرْ) ifadesini, "Batılda infak etme" şeklinde yorumlamıştır. Ona göre müsrif, (malını) hak olmayan/yerinde harcamayan kişidir.<sup>77</sup> Bu yorumuyla onun, israf kelimesini mutlak anlamda lugavî bir yorumlamadan ziyade kendi tevil anlayışını da yansıtan bir bakış açısıyla ele aldığını söylemek mümkündür. Bu durumda hak yolda yapılan infakın onun nazarında israf olmaktan çıktığı anlaşılmaktadır.

Dilbilimsel tefsir bağlamında zikredilmesi gereken bir diğer konu, İbn Abbas'ın (r.a.) Arap şiirini dikkate almasıdır. Onun nesep, megâzî ve şiir alanlarında derin bilgisi olduğu rivayet edilmiştir.<sup>78</sup> Bu birikimi sayesinde o, Kur'ân âyetlerinin anlaşılmasında şiirden doğrudan istifade etmiştir. Ebû Ubeyd'in (öl. 224/838) aktardığına göre İbn Abbas (r.a.), kendisine Kur'ân hakkında bir soru sorulduğunda Arap şiirini okuyarak âyetin tefsirinde şiirle istişhadda bulunmuştur.<sup>79</sup> Hatta ona Kur'ân'dan bir soru sorulduğunda "şöyle şöyle" der ardından "Sen şairin şöyle şöyle dediğini duymadın mı?"<sup>80</sup> diyerek yorumunu, şiirle delillendirmiştir. Bir keresinde o, şöyle demiştir: "Bana dilin garîb ifadelerini sormak isterseniz onun (cevabını) şiirde arayın. Zira şiir Arapların divanıdır."<sup>81</sup> Bunu söyleyen birinin sürekli şiire atıfta bulunması gayet doğaldır. Dolayısıyla tefsirde şiirin gözetilmesini, İbn Abbas (r.a.) bir gereklilik olarak görmüştür denebilir. Nâfi', İbn Abbas'a (r.a.) Kur'ân ifadeleriyle ilgili birçok soru sormuş, o da sorulara Arap şiirinden istişhadda bulunarak cevap

<sup>75</sup> Buhârî "Bedü'l-halk", 8.

<sup>76</sup> el-İsrâ 17/26.

<sup>77</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 17/429.

<sup>78</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî', *et-Tabakatü'l-kübârâ*, thk. Ali Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye,1990), 2/281.

<sup>79</sup> Ebû Ubeyd el-Kasım b. Sellâm, *Fezâ'ilü'l-Kur'ân*, 343.

<sup>80</sup> İbn Hanbel, *Fezâ'ilü's-Sahâbe*, 2/963.

<sup>81</sup> Muhammed ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed İbrâhim (Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübü'l-Arabiyye, 1376), 1/292.

vermiştir. Örneğin Nafi' b. Ezrak'ın ona hakkında birçok tartışmanın olduğu mukâ ve tasdiyenin ne anlama geldiğini sormuş İbn Abbas da (r.a.) mukâ kelimesinin kuşların; tasdiyenin ise kırlangıçların kanatlarını çırparken çıkardıkları ses olduğunu ifade etmiştir. Bunun üzerine Nafi', Arapların bu anlamı bilip bilmediğini sormuş, bunun üzerine İbn Abbas da (r.a.) Hassân b. Sâbit'in şu şiirini okumuştur: "Çağrıldığımızda namaza kalkarız. Sen ise el çırpma ve ıslık çalmakla meşgulsün."<sup>82</sup> Görüldüğü üzere o, Kur'ân'ın az bilinen iki kelimesini Arap dilinden referansla açıklığa kavuşturmuştur.<sup>83</sup> Alimler de şiiri, Kur'ân âyetlerinin anlaşılmasında itimat edilmesi gereken bir kaynak olarak kabul etmiştir.<sup>84</sup> Hatta müfessirler bazı kelimelerin ne anlama geldiğini İbn Abbas (r.a.) sayesinde öğrenmişlerdir denebilir.<sup>85</sup>

Bunların dışında İbn Abbas (r.a.), dönemin kullanımlarından da istifade etmiştir. Bunun birçok örneğini zikretmek mümkündür. Söz gelimi onun, (إِنَّهَا تَرْمِي بِشَرِّ كَالْفَصْرِ)<sup>86</sup> âyetinin tefsirinde Arap örfü ve bilgisini referans aldığı görülmektedir. O, mezkûr âyetteki "kasr" ifadesini şöyle açıklar: "Kış için odunları üç zirâ' (arşın) uzunluğunda yahut daha kısa olacak şekilde üst üste koyardık. Bunu da kasr olarak isimlendirirdik."<sup>87</sup> Anlaşıldığı üzere İbn Abbas (r.a.), Arapların kelimeye yüklediği anlamdan hareketle âyetin tefsirini yapmaktadır. Bu bağlamda onun, Kur'ân'ın dilbilimsel zenginliğini yansıtan tüm faktörleri göz önünde bulundurduğu ileri sürülebilir.

#### 2.4. Bilgin Sahâbilerin Tefsir Yorumları ve Onlardan Yararlanma Metodu

<sup>82</sup> Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 4/61.

<sup>83</sup> İbn Abbas'ın (r.a.) Arap diline vukûfiyetiyle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Süleyman Can - Abdülkerim Seber, "Kur'ân'ın Filolojik Tefsiri Bağlamında Abdullah bin Abbas'ın Yeri ve Önemi", *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 11 (2022), 138-160; İsmail Aydın, "İbn Abbas: Filolojik Tefsirin Öncüsü", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* 15/48 (2011), 117-132.

<sup>84</sup> Müsâid et-Tayyâr, *et-Tefsîru'l-Lugavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 2000), 154.

<sup>85</sup> Bu konuda bk. Abdurrahman b. Ma'âda eş-Şihri, *eş-Şâhid'ş-şi'ri fi tefsîri l-Kur'âni'l-Kerîm* (Riyad: Dâru'l-Minhâc, 1431), 299.

<sup>86</sup> el-Mürselât 77/32.

<sup>87</sup> Buhârî, "Tefsir", 411.

İbn Abbas'ın (r.a.) tefsir kaynaklarından bir diğeri de sahâbenin ileri gelenleridir. Yukarıda zikredildiği ve bizzat kendisinin ifade ettiği üzere İbn Abbas (r.a.), Hz. Rasulullah'ın vefatıyla beraber sahâbenin ileri gelenlerinden ilim öğrenmiştir. Hatta o, çok soru sormakla ve akleden bir kalple bu ilmi birikime ulaştığını bizzat ifade etmiştir.<sup>88</sup> Hatta kimi zaman ilim öğrenmek istediği sahabî uykusunda olduğunda kapısının önünde oturur uyanmasını beklemiştir.<sup>89</sup> O, bu konudaki merakını şöyle ifade etmiştir: “Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ashabından ensar ve muhacirin ileri gelenleriyle birlikte oturdum. Onlara Allah'ın elçisinin gazvelerini ve bu konuda nâzil olan âyetleri soruyordum. İçlerinden birinin yanına gittiğimde Allah'ın Rasulüne olan yakınlığımdan dolayı o zât sevinirdi. Übey b. Kab'a (öl. 33/654 [?]) Kur'ân'ın Medine'de nâzil olan âyetlerini sorduğumda bana, 'yirmi yedi sûre orada (Medine'de). Diğerleri ise Mekke'de indi' dedi.”<sup>90</sup> Bu rivayet, İbn Abbas'ın (r.a.) âyetlerin nüzûl sebeplerini ve nâzil olduğu ortamı önemseydiğini ve bunun bilgisine ulaşmak için de uzman kişilerle doğrudan temas hâlinde olduğunu kanıtlamaktadır. Rivayetlere göre o, Hz. Ömer'e (r.a.) Tahrîm Sûresi'nde zikredilen iki kadının kim olduğunu sormuş, Hz. Ömer'de (r.a.) âyette kastedilen kişilerin Hz. Âişe ve Hz. Hafsa olduğunu belirtmiştir.<sup>91</sup> Bu soru, İbn Abbas'ın (r.a.), âyetlerde zikredilen her şeyi anlamaya ve onu somutlaştırmaya çalıştığının delili olmasının yanı sıra alanında uzman kişilerden istifade ettiğinin de bir delilidir. Ayrıca bu rivayet, İbn Abbas'ın (r.a.) Kur'ân'ın nâzil olan âyetlerinin nasıl anlaşılması gerektiğinin tespiti için bir çaba ve gayret içerisinde olduğunun bir kanıtıdır. Zira alimlerin de ifade ettiği üzere, âyetin kim hakkında, hangi dönem ve ortamda nâzil olduğunun tespit edilmesi, Kur'ân'ın anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Bu bilgi de ancak sahâbe ve tâbiîn kayıtlarıyla bilinir.<sup>92</sup> Nitekim İbn Abbas'ın (r.a.) bu ilmî derinliği onun Kur'ân âyetlerini daha iyi anlamasına imkân sağlamıştır. Yukarıda da zikredildiği üzere bazı âyetlerin içeriğine dair bilgi vermesi ve kimi âyetlerin neshedilmediğini ifade etmesi, Kur'ân âyetlerinin nâzil olduğu zaman ve mekânı bilmesinden ileri gelmektedir. Aynı zamanda onun bu ilmî

<sup>88</sup> Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Cümelü min Ensâbi'l-eşrâf*, thk. Süheyl Zekkâr - Riyad Zirikli (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 4/33.

<sup>89</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-kübrâ*, 2/280-282. 2/281.

<sup>90</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-kübrâ*, 2/280-282. 2/320.

<sup>91</sup> Buhârî, “Tefsir”, 67.

<sup>92</sup> Süyûtî, *el-İtkan*, 1/38.

derinliği Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirine ve bütünsel yaklaşımına olumlu yansımıştır. Öte yandan İbn Abbas'ın (r.a.) kendisinden yaşça büyük sahabîlere Kur'ân hakkında soru sorması ve onlardan istifade etmesi çok anlamlıdır. Zira yaşının küçük olması ve vahyin tüm hallerine şahit olmaması onun bu boşluğu soru sorarak doldurmasına yol açmıştır. Rivayetlere göre bir keresinde Hz. Ömer (r.a.) sahabîlere, *“Sizden biri arzu eder mi ki, hurma ve üzüm ağaçlarıyla dolu, içinde ırmaklar akan ve kendisi için orada her çeşit meyvenin bulunduğu bir bahçesi olsun da bakıma muhtaç çoluk çocuğu varken kendine ihtiyarlık gelip çatsın, bahçeye de içinde ateş bulunan bir kasırga isabet ederek yakıp kül etsin!”*<sup>93</sup> âyetinin nüzûl sebebini sormuştur. Sahabîler de bunun üzerine *“Allah daha iyi bilir.”* şeklinde cevap vermişlerdir. Bunun üzerine Hz. Ömer (r.a.) *“Biliyoruz yahut bilmiyoruz deyin”* diyerek kızgınlığı belirtmiştir. İbn Abbas (r.a.) ise söze atılmış ve söz konusu âyetle ilgili bazı değerlendirmelerinin olabileceğini söylemiştir. Hz. Ömer (r.a.) *“Ey kardeşimin oğlu! Nefsini küçümseme konuş.”* demiştir. Bunun üzerine İbn Abbas da (r.a.) şunu söylemiştir: *“Bu âyet, bir amel hakkında gösterilen meseldir.”* Hz. Ömer (r.a.) bunun hangi amel olduğunu sormuştur. İbn Abbas da (r.a.) *“Bir amel için”* demesi üzerine Hz. Ömer (r.a.) şöyle demiştir: *“Bu âyet Allah Teala'nın ibadetinde olan zengin birinin misalidir ki, Allah ona bir şeytan musallat etmiş ve bunun sonucunda zengin günah işleyerek amelleri boşa gitmiştir.”*<sup>94</sup> Diğer taraftan İbn Abbas'ın da (r.a.) Hz. Ömer (r.a.) gibi âyeti benzer şekilde yorumladığını gösteren rivayetler mevcuttur.<sup>95</sup> Bu durumda Hz. Ömer (r.a.) ve İbn Abbas'ın (r.a.) aynı âyeti tefsir etmede benzer kanaati taşıdıklarını söylemek mümkündür. Bunlardan başka Hz. Ömer'in (r.a.) İbn Abbas'a (r.a.) Kur'ân âyetlerini daha anlaşılır kılacak mahiyette, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) gazveleri hakkında önemli bilgiler paylaştığını gösteren rivayetler de mevcuttur.<sup>96</sup> Benzer şekilde İbn Abbas (r.a.) Hz. Alî'den de (r.a.) istifade etmiştir. Rivayetlere göre o, *“Kur'ân tefsiriyle ilgili bildiklerim Alî b. Ebî Tâlib'tendir.”*<sup>97</sup> demiştir. Hz. Alî de (r.a.) İbn Abbas'ın (r.a.) tefsirini

<sup>93</sup> el-Bakara 2/266.

<sup>94</sup> Buhârî, “Tefsir”, 49.

<sup>95</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/545.

<sup>96</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 58.

<sup>97</sup> İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1422), 1/41.

övmüş ve ondan istifade edilmesi noktasında insanları teşvik etmiştir.<sup>98</sup> Dolayısıyla bu rivayetler, onların tefsirde ne denli birikim sahibi olduklarını ve birbirlerinden istifade ettiklerini göstermektedir.<sup>99</sup>

### 3. İbn Abbas'ın Tefsir Metodunun İncelikleri

Yukarıda da belirtildiği üzere İbn Abbas (r.a.), İslâmî ilimlerin tüm alanlarına vukûfiyeti ile tanınmış bir alimdir. Bununla beraber tefsirde ismi daha çok ön plana çıkmıştır. Bir rivayete göre öğrencisi Mücâhid şöyle demiştir: “*Mushafı üç defa başından sonuna kadar İbn Abbas'a (r.a.) arz ettim. Her âyetin yanında onu duraklatıp (âyetin tefsirini) soruyordum.*”<sup>100</sup> İbn Ebî Müleyke de (öl. 117/735) bununla ilgili olarak şöyle demiştir: “*Mücâhid'in elvahları yanında İbn Abbas'a Kur'ân'ın tefsirini sorduğunu gördüm. İbn Abbas (r.a.) ona 'yaz' diyordu. Ta ki ona tefsirinin tamamını sordu.*”<sup>101</sup> Bu rivayetler, kanaatimizce İbn Abbas'ın (r.a.) Kur'ân'ın tamamını tefsir ettiğine dair kanıt kabul edilebilir. Nitekim İbn Abbas (r.a.), Allah'ın isim ve sıfatları, nehiy, haber, Kur'ân'ın fikhî meseleleri, kıssalar gibi konularda başka bir ifadeyle Kur'ân'ın neredeyse tüm yönleri hakkında konuşmuş biridir.<sup>102</sup> Hatta o, hurûf-ı mukattaa ve müteşâbih olarak addedilen birçok âyetin tefsirini dahi yapmıştır.<sup>103</sup> Bu açıdan bakıldığında İbn Abbas'ın (r.a.) Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tefsiriyle sınırlı kalmadığını söylemek mümkündür. Ebû Zehre'nin de (1898-1974) ifade ettiği üzere Hz. Peygamber'in (s.a.v.) İbn Abbas (r.a.) hakkındaki “*Allahum! Onu dinde derinleştir ve tevili öğret.*”<sup>104</sup> şeklindeki duası, Resûl-i Ekrem'in Kur'ân'ın tümünü tefsir etmediğini ve sahâbilerin hepsinin Kur'ân'ın tefsirinde eşit ol-

<sup>98</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Berdevûni (Kahire: Dârü'l-kütübî'l-Mısriyye, 1964), 1/35.

<sup>99</sup> Burada verilen örneklerin geçtiği kaynaklar hakkında geniş bilgi için ayrıca bk. Mustafa Çetin, “Abdullah İbn Abbas (r.a.) ve Tefsiri”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1(1983), 227-238; Nurdoğan Türk, “Klasik Kaynaklarda Menkûl İbn Abbâs'a Atfedilen Bazı Tarikler Üzerine Bir Değerlendirme (Tefsir İlmi Bağlamında)”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 12/26 (2020), 194-229.

<sup>100</sup> Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 4/409.

<sup>101</sup> Bu konuda bk. Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 1/90.

<sup>102</sup> Bu konuda bk. Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm*, 3/150.

<sup>103</sup> Bu konudaki bazı örnekler için bk. Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 8/254; Reccâl, *Tefsîru İbn Abbâs*, 342, 385.

<sup>104</sup> Ahmed b. Hanbel, *Fezâilü's-sahâbe*, 2/963.

madığının kanıtı mesabesinde. Yoksa bu duanın bir anlamı olmayacaktır. Ayrıca bu dua, İbn Abbas'ın (r.a.) sadece nakle dayalı Kur'ân tefsirinde derinleşmesini değil, rey ve içtihat alanını da içine almaktadır. Zira tevil ifadesi, Kur'ân ifadelerinin meramını, arka planını doğru anlamayı da içermektedir.<sup>105</sup>

İbn Abbas'ın (r.a.) tefsir inceliklerini şu başlıklar altında irdelemek mümkündür.

### 3.1. Esbâb-ı nüzûl Rivayetlerinden Kapsamlı Şekilde Yararlanması

Sahâbilerin âyetlerin nüzûl ortamının dikkate alması onlar için tabii bir durumdur.<sup>106</sup> Zira onların vahye şahitlik etmeleri, inen âyetlerin nerede, hangi şart ve koşullarda nâzil olduğunu bilmelerine imkân sağlamıştır. Bu sahâbilerden biri de İbn Abbas'tır (r.a.). İbn Abbas'ın (r.a.) tefsir rivayetlerine bakıldığında onun sûre ve âyetlerin nüzûl ortamı ve içeriği hakkında çok derin bir bilgisi olduğu görülmektedir. Said b. Cübeyr'in (öl. 94/713 [?]) anlattığı şu rivayet İbn Abbas'ın (r.a.) bu yönünü açık bir şekilde yansıtmaktadır. Zira o, şöyle demiştir: "İbn Abbas'a (r.a.) Tevbe Sûresi'ni sordum. 'Tevbe Sûresi, fâdihadır. Bu sûrede وَمِنْهُمْ وَمِنْهُمْ' Onlardan, onlardan"<sup>107</sup> (ifadesi) o kadar çok nâzil oldu ki, (münafıklar o sûrenin) onların tamamını anmadan durmayacağını sandılar', dedi. Enfâl Sûresi'ni sordum. 'O, Bedir hakkında nâzil oldu' dedi. Haşr Sûresi'ni sordum. 'O da Benî Nadîr hakkında nâzil oldu' dedi."<sup>108</sup> Aynı şekilde İbn Abbas'ın (r.a.) şu sözü de onun âyetlerin nüzûl ortamını önemseyişinin açık bir delilidir. Çünkü o, şöyle demiştir:<sup>109</sup> "Arapların cehaletini bilmek istiyorsan, En'âm Sûresi'nin yüz otuzuncu âyetlerinin yukarısını oku: "Bilgisizlikleri yüzünden beyinsizce çocuklarını öldürenler..." Bu söz, onun Kur'ân'ın nüzûl ortamını çok iyi bildiğine

<sup>105</sup> Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (Mısır: Mektebetü Vehbe, ts.), 1/40; Muhammed Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsîr* (b.y.: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 1/33.

<sup>106</sup> Bu konuda bk. İsmail Cerrahoğlu, "Abdullah İbn Abbas ve Tefsir İlmindeki Yeri", *Diyanet İlmî Dergisi*, 6/2 (1972),79.

<sup>107</sup> İbn Hacer rivayetteki وَمِنْهُمْ وَمِنْهُمْ ifadesinden kastın münafıkları konu edinen ve وَمِنْهُمْ ile başlayan (وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤَدُّونَ النَّبِيَّ) (وَمِنْهُمْ مَن يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ), (وَمِنْهُمْ مَن عَاهَدَ اللَّهُ) âyetler olduğunu belirtmektedir. bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, thk. Muhammed Fuâd b. Abdilbâkî (Beyrut: Dârü'l-Marife, 1379), 8/629.

<sup>108</sup> Buhârî "Haşr" 1.

<sup>109</sup> Buhârî, "Menâkıb", 12.

işaret etmektedir. Zira vurguladığı âyetler, câhiliye müşriklerinin kötü uygulamalarına temas etmektedir.<sup>110</sup> O bu sözüyle, âyetlerin nüzûl ortamını, âyetlerin kimleri nasıl ve neden övdüğünü yahut eleştirdiğini önemseydiğini ve bu konuda bilgi sahibi olduğunu açıkça göstermektedir.

Öte yandan İbn Abbas'ın (r.a.) esbâb-ı nüzûl rivayetlerinden istifade etme yöntemini şu şekillerde ele almak mümkündür: O, bazen doğrudan âyetin nüzûl sebebine işaret etmiştir. Örneğin İbn Abbas'ın (r.a.) aktardığına göre 'Hz. Peygamber (s.a.v.) kendisine vahiy nâzil olduğunda dudaklarını hareket ettiriyordu (âyetleri ezberlemeye çalışıyordu).' Bunun üzerine "Okumada acele etme."<sup>111</sup>âyeti nâzil olmuştur.<sup>112</sup> İbn Abbas'tan (r.a.) naklettiğimiz bu rivayeten de anlaşıldığı üzere o, açık bir şekilde âyetin nüzûl sebebinin zikretmiştir.

Yine esbâb-ı nüzûl bağlamında değerlendirilmesi gereken bir diğer nokta da İbn Abbas'ın (r.a.) çoğunlukla esbâb-ı nüzûle örneklendirme cihetinden atıfta bulunmasıdır. Bazen bir âyetin nüzûlüyle ilgili sahâbeden birçok görüşün aktarıldığı görülmektedir. Bu rivayetler iyi bir şekilde tetkik edildiğinde aslında sahâbîlerin çoğunlukla âyeti belli bir nüzûl sebebine hasretmedikleri anlaşılmaktadır. Bilakis âyetin kapsamına giren tüm anlamları âyetin nüzûlü kapsamında değerlendirmişlerdir. Taberî bu hususu şu şekilde açıklamıştır: "Bazen âyet bir anlam için iner; Ardından ise (âyetin) indiği anlam üzere olan her şey âyetin hükmüne dâhil olur."<sup>113</sup> Zerkeşî (öl. 794/1392) de şu tespitte bulunur: "Sahâbe ve tâbiîn uygulamalarından olarak bilinen o ki, onlardan birisi 'bu âyet şu konuda inmiştir' dediği zaman; bununla âyetin ilgili hükmü içerdiğini kastederler. Nüzûl sebebinin o mesele olduğunu kastetmezler."<sup>114</sup> Mesela; "Mallarını gece ve gündüz, gizli ve açık olarak hayra sarfedenler..."<sup>115</sup> âyetinin nüzûl sebebine dair birçok rivayet söz konusudur. İbn Abbas (r.a.) ve bir grup selef, âyetin Hz. Ali (öl. 40/661) hakkında nâzil olduğunu belirtmişlerdir. Bu görüşe göre Hz. Ali'nin (r.a.) dört dirhemi vardı. Bu dört dirhemini her birini gece, gündüz, açıktan ve gizliden tasadduk etti. Bunun neticesinde de bahsi geçen âyet nâzil

<sup>110</sup> Celâlüddîn Süyûtî, ed-*Dürrü'l-mensûr*, 3/366.

<sup>111</sup> el-Kıyâmet 75/16.

<sup>112</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/66.

<sup>113</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 21/288.

<sup>114</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/32.

<sup>115</sup> el-Bakara 2/274.

oldu. İbn Abbas'ın (r.a.) bir diğer görüşüne göre ise Bakara Sûresi'nin 273. âyeti nâzil olduğunda Abdurrahmân b. Avf (öl. 32/652) yüklü bir parayı, Hz. Ali de (r.a.) geceleyin bir deve yükü hurmayı ashâb-ı Suffe'ye gönderirler. Ardından bu âyet ikisi hakkında nâzil olur. Bu yoruma göre âyetteki 'gündüz' lafzı, Abdurrahman b. Avf'ı; 'gece' ise Hz. Ali'yi (r.a.) kastetmiştir. Ebû'd-Derdâ (öl. 32/652 [?]), Ebû Zer (öl. 32/653), İbn Abbas (r.a.) ve bir grup tâbiüne göre âyet cihat için atları besleyenler hakkında nâzil olmuştur. Çünkü vasıfları böyle olanlar; atlarını gece, gündüz, gizli ve açıktan beslerler.<sup>116</sup> Ebû Hüreyre'nin (öl. 58/678) besili atların yanından geçerken bu âyetleri okuduğu, zayıf ve cılız atların yanından geçerken ise sustuğu rivayet edilmiştir.<sup>117</sup> Bunun yanı sıra Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu âyet için "At sahipleri hakkında inmiştir." dediğine dair rivayetler aktarılmıştır.<sup>118</sup> Hz. Ömer de (r.a.) şöyle demiştir: "Biliniz ki bazı cimrilikler nifaktan bir şubedir. İnfak edin, bu sizin için daha hayırlıdır. 'Mallarını gece ve gündüz, gizli ve açık olarak hayra sarf edenler...' âyetinin sahipleri/muhatapları neredeler!?"<sup>119</sup> Hz. Ömer'in (r.a.) bu sözünden anlaşıldığı kadarıyla o, âyeti belli bir infakla sınırlı tutmamış ve âyetin hükmünü belli bir nüzûl sebebine hasretmemiştir.

Aktardığımız bu görüşlere bakıldığında İbn Abbas'tan (r.a.) âyetin nüzûlüyle ilgili üç görüş nakledildiği ve bunların infak merkezli örnekler olduğu görülmektedir. O, bir görüşünde âyetin zâhiriyle uyumlu şahıslara vurgu yaparken; diğer görüşünde ise cihat için hazırlanan atlara vurgu yapmıştır. Ayrıca İbn Abbas (r.a.), âyeti toplumsal ihtiyaçları merkeze alarak tefsir etmiştir. Zira ashâb-ı Suffe'nin, ihtiyaç içerisinde olma hasebiyle bu âyetin uygulanabileceği yerlerden birisi olduğu açıktır. Hz. Ömer (r.a.) ise tamamıyla âyetin umumuyla hareket etmiş ve mutlak infaka vurgu yapmıştır. Dolayısıyla zamanın ihtiyaç ve beklentilerine göre infak edilecek eşya ve yerler değişiklik gösterebilir. Netice itibariyle zikri geçen görüşler âyetin nüzûl sebebinden ziyade, âyetin kapsamına giren görüşlerdir denebilir. İbn Atıyye ise (öl.

<sup>116</sup> Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 1/380; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 3/346.

<sup>117</sup> Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'an*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002), 2/280.

<sup>118</sup> Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. Münzir, *Kitabu Tefsîri'l-Kur'an*, nşr. Sa'd b. Muhammed Sa'd (Medine: Dârü'l-Meâsir, ts.), 1/46.

<sup>119</sup> İbn Münzir, *Kitabu Tefsîri'l-Kur'an*, 1/47.



541/1147) 'âyet her ne kadar Hz. Ali (r.a.) hakkında nâzil olmuş olsa da anlamın iyilik yapan, ihtiyaç sahibine karanlıkta sadaka veren her kişiyi' kapsadığını ve 'at beslemenin' de âyetin kapsamına girdiğini ifade etmiştir.<sup>120</sup>

Bu verilerden de anlaşılacağı üzere bu âyet, hususi olarak Hz. Ali'nin (r.a.) davranışıyla tahsis edilemez. Dolayısıyla âyet, İbn Atıyye'nin zikrettiği gibi tüm anlamlara şâmilidir. Ayrıca öncelikli olarak Hz. Ali'nin (r.a.) âyete muhatap olduğu kanaatinde değiliz. Zira bu konuda birçok rivayet söz konusudur. Bazı rivayetlere göre söz konusu âyet kırk bin dinar tasaddukta bulunduğu için Hz. Ebû Bekir (r.a.) hakkında nâzil olmuştur.<sup>121</sup> Ayrıca bu âyetin Tebük Gazvesi'nde orduya yardım ettikleri için Abdurrahman b. Avf (r.a.) ve Hz. Osmân (öl. 35/656) hakkında indiği de söylenmiştir.<sup>122</sup> Ebû Hayyân (öl. 745/1344) ise 'âyetin has bir iniş sebebi olsa da mezkûr âyet içerdiği tüm anlamları içine alır' demiştir.<sup>123</sup> Diğer taraftan Reşid Rızâ (öl. 1935) âyetin tefsiriyle ilgili şöyle demiştir: "*(Âyette) umum vakitlerin ve gizli-açık umum hallerin beyanı söz konusudur. Aynı şekilde gecenin gündüze; gizlinin açığa takdimi, gizli sadakanın tercih edildiğinin ilanıdır. Ancak gizli ve açığın cemedilmesi; her birinin vaziyetin gerektirdiği ve maslahatın öncelendiği yer olduğunu gösterir. Birinin diğerinin yerini alması caiz olmaz.*"<sup>124</sup> Reşid Rızâ'nın bu tespitini son derece yerindedir denebilir. Dolayısıyla Kur'ân'ın tefsirini âyetin nüzûl sebeplerine hasretmek yanıltıcı olabilir. Dolayısıyla umum anlayışından istifade edilerek âyetlerin yorumlanmasının kanaatini taşımaktayız.

Ayrıca İbn Abbas'ın (r.a.) âyetlerin nüzûl sebebine işaret etmekle sınırlı kalmayan yorumlarına da rastlamak mümkündür. Onun konuyla ilgili tefsir rivayetlerine bakıldığında kimi zaman âyetin nüzûl sebebine temas ederken; âyetin nüzûl ortamına, nâzil olduğunda muhataplarda nasıl bir etki bıraktığına, âyetin tatbikine de odaklandığı böylelikle olay örgüsünü kapsayıcı bir

<sup>120</sup> İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/371.

<sup>121</sup> Ebüssuûd Muhammed b. Muhammed b. Mustafa, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/265; Ebû Hafs Necmüddîn en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve haka'iku't-te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bedevî (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib), 1/223.

<sup>122</sup> Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 2/101.

<sup>123</sup> Ebû Hayyân Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhîd*, thk. Sıdkî Muhammed Cemil (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420), 2/701.

<sup>124</sup> Reşid Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm* (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1990), 3/77.

şekilde yansıttığı görülmektedir. Onun bu yönünü yansıtan en güzel örneklerden biri, Kur'ân'ın tebdil ettiği Hz. Peygamber (s.a.v.) uygulamasıdır. Ona göre Kur'ân'da ilk neshedilen şey kıblenin yönüdür. Hz. Peygamber, (s.a.v.) Medine'ye hicret ettiğinde çoğunluk Yahudilerden oluşuyordu. Allah, Hz. Peygamber'e yönünü Beytülmakdis'e yani Kudüs'e doğru çevirmesini emretti. İbn Abbas (r.a.), Hz. Peygamber'in (s.a.v.) on bir aya yakın Kudüs'e dönük namaz kıldığını ama Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Hz. İbrahim'in kıblesine duyduğu sevgiden ötürü her namaz kıldığında da dua edip gökyüzüne baktığını, bunun üzerine Bakara Sûresi'nin 144-150. âyetlerinin nâzil olduğu ifade etmiştir. Ancak Yahudilerin şüpheye düştüklerini ve "Onları şimdiye kadar yöneltileri kableden vazgeçiren sebep nedir?"<sup>125</sup> dediklerini, bunun üzerine, "De ki: "Doğu da batı da Allah'ındır. O, dilediğini dosdoğru yola iletir."<sup>126</sup>; "Nereye dönerseniz Allah'ın zâtı oradadır."<sup>127</sup> âyetlerinin nâzil olduğunu söylemiştir.<sup>128</sup> Bu rivayete bakıldığında onun çok ayrıntılı bilgiler aktardığı net bir şekilde anlaşılmaktadır. Dolayısıyla onun nesih meselesine odaklanması, âyetin neshedildiği ortama, Yahudilerin tepkisine ve kıblenin değişmesinin hikmetine değinmesi derin tefsir bilgisine sahip olduğuna işaret etmektedir.

### 3.2. Âyetleri Örnekler Vererek Yorumlaması

İbn Abbas'ın (r.a.) tefsir metodunun en dikkat çeken özelliklerinden biri, onun âyetleri örnekler vermek suretiyle açıklamasıdır. Esasen sahâbe tefsirinin de belirgin bir hususiyeti olarak gözüken bu yaklaşım, İbn Abbas'ta (r.a.) daha görünürdür. O, bir yandan çoğunlukla âyetleri bir örnek üzerinden tefsir ederek muhatabın âyeti somut bir şekilde anlamasına katkı sağlamaya çalışmış diğer taraftan bu yöntemle âyetin umumluğuna atıfta bulunarak, âyeti spesifik bir anlamla sınırlandırılmayacağını da göstermeye çaba harcamıştır. Bu hususun birçok örneğine rastlamak mümkündür. Söz gelimi, وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ âyetindeki<sup>129</sup> *mâûn* ifadesinin belirginleşmesinde İbn Abbas'ın (r.a.) bu âyeti çok yönlü okuması ve örneklendirmesi dikkat çekmektedir. Zira İbn Abbas'tan (r.a.) *mâûn* ile ilgili pek çok rivayet nakledilmiş ve her biri farklı açı-

<sup>125</sup> el-Bakara 2/142.

<sup>126</sup> el-Bakara 2/142.

<sup>127</sup> el-Bakara 2/115.

<sup>128</sup> Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 2/527.

<sup>129</sup> el-Mâûn 107/7.

lardan *mâûn* ifadesine temas etmiştir. O, çeşitli rivayetlere göre *mâûn* ifadesini; “Ev malzemesi”, “Ariyye (bağış)”, “Sahipleri henüz gelmedi” ve “İnsanların aralarında alıp verdikleri şeylerdir.” şeklinde açıklamıştır.<sup>130</sup> Tüm bu tefsirlere bakıldığında onun tek bir anlama hapsolmadığına âyetin tatbik edilmesinde çeşitli örnekleri alternatif olarak sunmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Başka bir ifadeyle o, tefsirin ameli boyutunu da göz önünde tutarak âyeti yorumlamıştır denebilir. Dolayısıyla bu sayede her muhatap, âyeti pratikte uygulayabilme imkânı bulabilecektir.

İbn Abbas'tan (r.a.), *يؤمنون بالجبت والطاغوت* âyetindeki<sup>131</sup> *cibt* ve *tâğut* ifadelerinin tefsiriyle ilgili çeşitli rivayetler aktarılmıştır. Bir rivayete göre İbn Abbas (r.a.), *cibt* kelimesini, şirk ve put anlamında tefsir etmiştir.<sup>132</sup> Ayrıca onun, âyetteki *cibt* ifadesini Huyey b. Ahtab (öl. 5/626) *tâğut* kelimesini Kâ'b b. Eşref (öl. 3/624) şeklinde tefsir ettiğine dair rivayetler mevcuttur.<sup>133</sup> Kaynaklarda zikrolun birçok rivayet, İbn Abbas'ın (r.a.) bu görüşünü destekler niteliktedir. Bu rivayetlere göre mezkûr âyet, Kâ'b b. Eşref ile Huyey b. Ahtab'ın müşriklerin putlarını övüp tevhidi kötülerine üzerine inmiştir.<sup>134</sup> Dolayısıyla İbn Abbas'ın (r.a.) zikrettiği iki ismi bu âyetle ilişkilendirmesi, anlamlıdır. Ayrıca İbn Abbas'ın (r.a.) bu iki ismi örnekleme bağlamında zikrettiğini de ileri sürmek mümkündür. Zira *cibt* ifadesini hem şirk ve put anlamında tefsir etmesi hem de *cibt* ifadesiyle kasdolunanın Huyey b. Ahtab olduğunu belirtmesi, onun âyeti örnekleme bağlamında ele aldığını gösterdiğini söylemek mümkündür. Buradan anlaşıldığı üzere İbn Abbas (r.a.), Kur'an'ın sakındırdığı bu iki ifadeyi, tevhide düşman iki isme yorumlayarak anlamı somutlaştırmak istemiştir. Nitekim Taberî'ye göre âyetteki iki ifadeden kasdolunan, şeytan, taş ve benzeri şeylere ta'zîm ve ibadet edilen her şeydir. Ayrıca Huyey ve Kâ'b' da bu umuma dahil olanlardandır. Zira onların kendi toplumları arasında Allah'a isyan edip şirk konusunda kendilerine itaat edilen ve sözü dinlenen kişilerden olduklarını belirtmektedir.<sup>135</sup>

<sup>130</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/636-638.

<sup>131</sup> Nisâ 4/451.

<sup>132</sup> İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 2/334.

<sup>133</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 7/139.

<sup>134</sup> Mukatil b. Süleymân, *Tefsîru Mukatil b. Süleymân*, 1/379.

<sup>135</sup> Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 8/465.

### 3.3. Bağlamı Dikkate Alarak Âyetleri Yorumlaması

İbn Abbas (r.a.) sıklıkla âyetlerin bağlamından ve diğer karinelere hareketle kelimelerin anlamını tespit etmeye çalıştığı müşahede edilmektedir. Onun âyetlerdeki *rics* (الرِّجْز) kelimesini ‘azap’ mânasında,<sup>136</sup> vurûd ifadesini Kur’ân’ın dört yerinde ‘cehenneme girmek’ anlamında açıklaması<sup>137</sup> bu hususa dair bariz bir örnektir. O, kimi zaman aynı kelimeye bağlamdan hareketle çok farklı anlamlar da yüklemiştir. Söz gelimi, İbn Abbas (r.a.) اٰهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ âyetindeki<sup>138</sup> الصِّرَاطَ ifadesini, çeşitli anlamlarda tefsir etmiştir. Bir rivayete göre âyeti ‘yol’ şeklinde tefsir etmiş, diğer bir rivayete göre ise ‘İslam’ olarak tevil etmiştir.<sup>139</sup> Yine o, Saffât Sûresi’nin 23. âyetindeki (صِرَاطُ الْجَحِيمِ) ifadesini ise ‘cehennemin ortası’<sup>140</sup> ve ‘cehennem yolu’<sup>141</sup> şeklinde yorumlamıştır. Bu açıdan bakıldığında onun bir ifadeyi, bazen lugavî yönden açıkladığı bazen de bağlam ve diğer karinelere hareketle kastedilen anlamı ön plana çıkarıcı şekilde yorumladığı anlaşılmaktadır. Zira sırat ifadesinin yol anlamında tefsiri lugavî bir tefsirken, İslam şeklinde yorumlanması ise ilâhî muradı öncelikleğinin delilidir. Aynı şekilde İbn Abbas’ın (r.a.) fitne kelimesini irdelemesinde de benzer yaklaşım görülmektedir. Zira o, müşriklerden bahseden (تَمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ)<sup>142</sup> âyetindeki *fitne* ifadesini ‘mazeretleri’ şeklinde<sup>143</sup>, وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ âyetini<sup>144</sup> ‘dalalet’ biçiminde<sup>145</sup> وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة âyetindeki<sup>146</sup> *fitneyi* ‘şirk’ şeklinde yorumlayarak<sup>147</sup> bir taraftan âyetin muradını ön plana çıkaran bir tevili tercih ederken, Hz. Dâvûd’un imtihanını ele alan اِنَّمَا فِتْنَاةُ âyetindeki<sup>148</sup> *fitne* ifadesini ‘imtihan ettik’ şeklinde<sup>149</sup> yorumlayarak öte taraftan âyetin daha çok lugavî

<sup>136</sup> Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 2/118.

<sup>137</sup> Mukatil b. Süleymân, *Tefsîru Mukatil b. Süleymân*, 2/635.

<sup>138</sup> el-Fâtiha 1/6.

<sup>139</sup> Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 1/175.

<sup>140</sup> Buhârî, “Badu’l-halk”, 10.

<sup>141</sup> Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 10/3208.

<sup>142</sup> el-En’âm 6/23.

<sup>143</sup> Buhârî, “Tefsir”, 6.

<sup>144</sup> el-Mâide 5/41.

<sup>145</sup> Reccâl, *Tefsîru İbn Abbâs*, 178.

<sup>146</sup> el-Enfâl 8/39.

<sup>147</sup> Reccâl, *Tefsîru İbn Abbâs*, 201.

<sup>148</sup> es-Sâd 38/24.

<sup>149</sup> Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 21/181.

anlamını ön plana çıkaran bir tefsirde bulunmuştur. Benzer şekilde dalalet ifadesine yüklediği anlamlarda da bu yaklaşım belirgindir. Fatihâ Sûresi'ndeki *dalalet* ifadesini, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tefsirinden hareketle Hırsıyanlara hamleden<sup>150</sup> İbn Abbas (r.a.), Kalem Sûresi'nin 26. âyetindeki *فَلَمَّا رَأَوْهَا* (لِضَالَّةٍ) ifadesini ise 'bahçemizin yolunu kaybettik' şeklinde<sup>151</sup> yorumlayarak lugavî bir anlamı ön plana çıkarmıştır. Böylelikle âyetin bağlamını dikkate alarak bir kelimenin kimi zaman farklı anlamlarda kullanıldığı yorumlarıyla belirginleştirmiştir denebilir.

### 3.4. Umum Anlayışı Dikkate Alarak Âyetleri Yorumlaması

İbn Abbas'ın (r.a.) konuyla ilgili rivayetleri dikkate alındığında onun çoğunlukla âyetlerin umumunu dikkate aldığı ve tahsisten kaçındığı anlaşılmaktadır. İbn Abbas (r.a.) umum-husus meselesini bilen biridir. Mesela *والسارق والسارقة* "Hırsızlık yapan erkek ve Hırsızlık eden kadın..."<sup>152</sup> âyetinin manasının âm/genel mi yoksa hâs/özel mi olduğu kendisine sorulmuş o da âyetin âm/genel anlamda olduğunu söylemiştir.<sup>153</sup> Diğer taraftan İbn Abbas'ın (r.a.) âyetlerin umumuna odaklandığını gösteren rivayetler de söz konusudur. Söz gelimi, "Erkekler, kadınlar ve çocuklar içinden zayıf sayılanlar (yani) çaresiz kalanlar ve hiçbir kurtuluş yolu bulamayanlar müstesnadır."<sup>154</sup> âyetinin kimi kastettiğine dair önemli tespitlerde bulunmuş ve şöyle demiştir: "Ben ve annem, çaresiz kalan kadın ve erkeklerdendik."<sup>155</sup> Zira o, bununla kendisinin ve annesinin umum âyete dahil olduklarını ifade etmek istemiştir. Nitekim İbn Abbas (r.a.) ve annesi âyetin umumuna dahil olanlardan sadece bir kaçıdır. Âyetin kapsadığı ezilenlerin tamamı değildirler. İbn Abbas (r.a.), Kevser Sûresi'ndeki *kevser* ifadesinin ne anlama geldiğinin tespitiyle ilgili, "Allah'ın sadece ona verdiği hayırdır." diyerek kevser ifadesini 'mutlak hayır' anlamında değerlendirmiş ve tahsisten sakınmıştır. Öte yandan kimi rivayetlerde *kevserin* cennette bir nehir olduğuna dair bilgilerin bulunması onun bu açıklamasıyla çelişiyor denemez. Nitekim Hasan-ı Basri'ye (öl. 110/728) kevserin cennette bir nehir olduğunu

<sup>150</sup> Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 1/194.

<sup>151</sup> Buhârî, "Tefsir", 68.

<sup>152</sup> el-Mâide 5/38.

<sup>153</sup> Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 2/296.

<sup>154</sup> en-Nisâ 4/98.

<sup>155</sup> Mukatil b. Süleymân, *Tefsîru Mukatil b. Süleymân*, 1/389.

ileri sürenler vardır denildiğinde söz konusu nehirin Allah'ın ona bahşettiği hayra dahil olduğunu belirterek<sup>156</sup> bununla bir anlamda umum anlamı ön plana çıkarmaya çalışmıştır denebilir.

### 3.5. Konunun Arka Plan Bilgisiyle Âyetleri Yorumlaması

İbn Abbas'ın (r.a.) tefsir inceliklerden biri de meseleleri derinlemesine irdelemesi ve ele aldığı konunun arka plan bilgisine yer vermesidir. Bu yönüyle o, âyetlerin doğru anlaşılması konusunda önemli bir referans olmuştur. Rivayetlere göre Hz. Ömer (r.a.), Kudâme b. Maz'un'u (öl. 36/656) Bahreyn valisi olarak atamıştır. Ancak onun içki içtiğini öğrenince Kudâme'yi (r.a.) kırbaçla cezalandırmak istemiştir. Ancak Kudâme, cezalandırılmayacağına gerekçe olarak Mâide Sûresi'nin 93. âyetini delil göstermiştir. Zira o, kendisinin hem iman edip salih amel işleyenlerden hem sakınıp iman edip iyilik yapanlardan olduğunu hem de Hz. Peygamber'le (s.a.v.) beraber Bedir, Uhud, Hendek ve diğer olaylara şahitlik ettiği ifade etmiş ve dolayısıyla da kendisini cezalandırmasının mümkün olmadığını belirtmiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer (r.a.), sahabilerden Kudâme'nin görüşlerini çürütmesini talep etmiştir. İbn Abbas (r.a.) şöyle der: *"O âyetler geçmiştekiler için mazeret, kalanlar için ise hüccet olarak nâzil oldu. Ölenleri mazur gördü, zira onlar rablerine kavuştuktan sonra içki haram kılındı. Kalanlara hüccettir çünkü Allah "Ey iman edenler! İçki, kumar, dikili taşlar, fal okları şeytan işi iğrenç şeylerden ibarettir."<sup>157</sup> buyurmuştur... Şayet iman edip salih amellerde bulunup, sakınıp iman edip, sakınıp iyilikte bulunmaya devam edenlerden ise Allah içki içmeyi nehyetmiştir."* Hz. Ömer (r.a.) İbn Abbas'ın (r.a.) bu değerlendirmelerine 'doğru söyledin' demiştir.<sup>158</sup> Başka bir rivayette ise İbn Abbas (r.a.), *"Artık kime Allah'tan bir öğüt erişir de faizi bırakırsa geçmişteki kendisininindir, durumunun takdiri Allah'a aittir."*<sup>159</sup> âyetini bu bağlama yorumuştur.<sup>160</sup> Böylelikle o, bir âyetin kenarından tutup genel hükme varmayı doğru bulmamış, Allah'ın haram kıldığı içkinin hiç kimseye hiçbir şekilde helal kılınmayacağını Kur'an bütünlüğü ve tarihî verilerden hareketle ortaya koymuş-

<sup>156</sup> Buhâri, "Rikâk", 53.

<sup>157</sup> el-Mâide 5/101.

<sup>158</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 4/151.

<sup>159</sup> el-Bakara 2/275.

<sup>160</sup> Reccâl, *Tefsîru İbn Abbâs*, 189.

tur. Yine İbn Abbas'ın (r.a.), (وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ)<sup>161</sup> âyetini tevil biçimi onun derinliğini yansıtan örneklerden bir diğeridir. Ona göre âyetin iki veçhi mevcuttur. Birincisi, kulun bir günah işlediği esnada Allah'ı zikretmesidir/hatırlamasıdır. İkincisi ise Allah'ın kulunu zikretmesidir. Ona göre bu zikir, kulun Allah'ı zikretmesinden daha büyüktür.<sup>162</sup> Böylelikle o, bu âyeti hem Allah Teâlâ açısından hem de kul açısından tefsir ederek bir âyeti iki bağlamda açıklamıştır. Bu açıdan bakıldığında bir lafzın aynı anda iki anlamı ifade edebileceği anlaşılmıştır.

### 3.6. Kur'ân Kıssalarındaki Bilgiye Dayalı Otoritesi

İbn Abbas (r.a.), Kur'ân kıssaları noktasında ciddi bir birikime sahiptir. Zira rivayetlere bakıldığında onun peygamber kıssalarına dair önemli detaylar zikrettiği görülmektedir. Söz gelimi, Hz. İbrahim'in babasına yaptığı istişfardan vazgeçme gerekçesinin ne olduğuna dair birçok yorum mevcuttur. İbn Abbas'a (r.a.) göre, "Onun bir Allah düşmanı olduğu kendisine belli olunca ondan uzaklaştı."<sup>163</sup> Hz. İbrahim'in babasının batıl yolda olduğunu öğrenmesi, babasının ölümüyle anlaşılmıştır. Babası hayatta iken Hz. İbrahim, onun için istişfarda bulunmuş, ancak öldüğünde artık onun küfür üzere öldüğünü anlamış ve istişfarda bulunmayı terk etmiştir.<sup>164</sup> Diğer taraftan o, Tevbe Sûresi'nin 113. âyetini<sup>165</sup> de bu bağlamda yorumlamıştır.<sup>166</sup>

İbn Abbas, "İsrâiloğulları'ndan kâfir olanlar, Dâvûd ve Meryem oğlu İsmâ diliyle lanetlenmişlerdir."<sup>167</sup> İsrâiloğulları'nın nasıl lanetlendiğini güzel bir şekilde değerlendirmiştir. Ona göre İsrâiloğulları her dilde lanetlenmişlerdir. Yani Hz. Musâ'ya nâzil olan Tevrat'ta da Hz. Dâvûd'a nâzil olan Zebur'da da Hz. İsmâ'ya indirilen İncil'de de ve Resûl-i Ekrem'e nâzil olan Kur'ân'da da lanetlenmişlerdir.<sup>168</sup> Said b. Cübeyr, İbn Abbas'a (r.a.) Hz. Mûsâ peygamberin "Ba-

<sup>161</sup> el-Ankebût 29/45.

<sup>162</sup> İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 9/3067

<sup>163</sup> et-Tevbe 9/114.

<sup>164</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 14/519.

<sup>165</sup> "Müşriklerin cehennemlik oldukları müminler nezdinde açıklık kazandıktan sonra, akraba bile olsalar peygamber de müminler de onların başışlanmalarını dileyemezler." et-Tevbe 9/113.

<sup>166</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 14/171.

<sup>167</sup> el-Mâide 4/78.

<sup>168</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 10/489.

ba, 'bana sekiz yıl çalışmana karşılık şu iki kızından birini seninle evlendirmek istiyorum. Eğer on yıla tamamlarsan bu da senin bileceğin bir şey'"<sup>169</sup> âyetinde zikredilen hangi süreyi tamamladığını sormuştur. İbn Abbas da (r.a.) Hz. Mûsâ'nın iki süre içerisinde en çok olanı ve en güzelini tamamladığını ifade etmiştir.<sup>170</sup> Konuyla ilgili, "Ben Cibril'e Mûsâ'nın iki süreden hangisini tamamladığını sordum. Daha tamamlayıcı ve kâmil olanı, dedi." tarzında birçok hadis rivayet edilmiştir. Bu hadisin sıhhati konusunda farklı değerlendirmeler yapılmış olsa da<sup>171</sup> İbn Hacer İbn Abbas'ın (r.a.) bu görüşünü merfû' kapsamında değerlendirmektedir. Ona göre İbn Abbas (r.a.), Ehl-i kitaba itimat etmediğinden dolayı bu rivayeti merfû' hükmündedir.<sup>172</sup> Bunun yanı sıra İbn Abbas'ın (r.a.) birçok Kur'ân kıssası hakkında güzel değerlendirmelerine rastlamak da mümkündür. Tefsir ve hadis kitapları bu konuda birçok örnek zikretmektedir. Örneğin Buhârî'nin, İbn Abbas'ın (r.a.) rivayet ettiği Mûsâ-Hızır kıssasına geniş yer vermesi bu örneklerdendir.<sup>173</sup>

### 3.7. Makâsıdı Yönu Gözetmesi

İbn Abbas'ın (r.a.) tefsir anlayışına bakıldığında onun İslam'ın hikmet ve gayeleri penceresinden âyetleri tahlil ettiği ve kolaylaştırıcı bir yöntem takip ettiği görülür. Bu durum onun tefsir rivayetlerinde bariz bir şekilde belirgindir. Söz gelimi "Ey iman edenler! Bir toplulukla karşılaştığınız zaman sebat edin ve Allah'ı çok anın ki kurtuluşa eresiniz"<sup>174</sup> âyetinin tefsirini İslam'ın hikmet ve gayeleri penceresinden yaklaşıarak tefsir etmiştir. Ona göre Allah kuluna bir şey farz kıldığında muhakkak o farz kıldığı şeylere malum sınırlar koyar ve mazeret hâlinde ise kullarını mazur görür. Ancak zikir bundan müstesnadır. Zira Allah zikir için tamamlayıcı bir sınır koymamıştır. Kişi, akli melekelerini kaybetmediği sürece Allah'ı zikretmesi gerekmektedir. İbn Abbas (r.a.) bu düşüncesini şu âyetle de desteklemiştir: "Namazı bitirince de ayakta iken, otururken ve yatarken Allah'ı anın."<sup>175</sup> O, tüm hallerde; gece ve gündüz, karada ve denizde,

<sup>169</sup> el-Kasas 28/27.

<sup>170</sup> Buhârî, "Şehâdât", 38.

<sup>171</sup> Bu konuda bk. İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 6/230-232.

<sup>172</sup> Askalânî, *Fethu'l-bârî* 5/291.

<sup>173</sup> Buhârî, "Enbiya", 39.

<sup>174</sup> el-Enfâl 8/45.

<sup>175</sup> en-Nisâ 4/113.



yolculukta ve ikamet hâlinde, fakirlik ve zenginlikte, hastalık ve sağlıkta, gizli ve açıkta Allah'ın zikredilmesi şeklinde âyeti açıklamıştır.<sup>176</sup> Onun bu yorumu, İslam'ın hikmet ve gayelerini ön plana çıkarıcı mâhiyettir. Zira o bu yorumuyla Allah'ı anma hariç diğer ibadetlerde İslam'ın kolaylaştırıcı yönüne temas etmiştir. Esasen onun bu ayrımı, fikhî meselelerde kolaylaştırıcı olmanın gerekliliğini göstermektedir. Nitekim onun bu kolaylaştırıcı yönünü ön plana çıkarıcı rivayetleri mevcuttur. Örneğin o, "Allah hiçbir kimseyi, gücünün yetmediği bir şeyle yükümlü kılmaz"<sup>177</sup> âyetinde kastedilenlerin müminler olduğunu, Allah'ın din hakkında müminlerin işlerini kolaylaştırdığını belirtmiş ve bu anlama işaret eden "Size din konusunda hiçbir güçlük yükledi;"<sup>178</sup>; "Allah sizin için kolaylık istiyor, güçlük çekmenizi istemiyor."<sup>179</sup>; "O halde gücünüz yettiğince Allah'a saygısızlıktan sakının"<sup>180</sup> âyetlerini de buna delil göstermiştir.<sup>181</sup> Zikrettiği tüm âyetlerin zâhirî anlamı dikkate alındığında İslam'ın kolaylaştırıcı yönü öne çıkmaktadır. Nitekim onun fikhî fetvalarına da bakıldığında bu konuda İslam'ın maksatlarını gözetici fetvalar verdiği görülür.<sup>182</sup>

Ayrıca İbn Abbas (r.a.), "Namazında sesini fazla yükseltme, fazla da kısma, ikisinin arasında bir yol tut."<sup>183</sup> âyetinin Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Mekke'de gizlendiği dönemde nâzil olduğunu belirtmiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) namazında Kur'ân okurken sesini yükselttiğini, müşriklerin bunu duyduğunu ve Kur'ân'a, onu indirene ve onu ulaştırana küfrettiklerini söylemiştir. Bunun üzerine İsrâ Sûresi'nin 110. âyetinin nâzil olduğunu ifade etmiştir. Ona göre bu âyetle Hz. Peygamber'den (s.a.v.) müşriklerin duymaması için sesini yükseltmemesinin talep edildiği ve sahâbîlerin de işitebilmeleri için sesini çok kısımamasının istendiği, müminlerin Kur'ân'ı işitebilmeleri için bu ikisi arasında orta bir yol takip etmesinin tavsiye edildiğini söylemiştir.<sup>184</sup> Başka bir rivayette ise âyetteki "İkisi arasında orta bir yol tut." ifadesinden kastın, riya için

<sup>176</sup> Reccâl, *Tefsîru İbn Abbâs*, 155.

<sup>177</sup> el-Bakara 2/286.

<sup>178</sup> el-Hac 22/78.

<sup>179</sup> el-Bakara 2/185.

<sup>180</sup> et-Tegâbün 64/16.

<sup>181</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/130.

<sup>182</sup> Bu konudaki örnekler için bk. Reccâl, *Tefsîru İbn Abbâs*, 171.

<sup>183</sup> el-İsrâ 17/110.

<sup>184</sup> Buhârî, "Tefsir", 17; "Tevhid", 34..

namaz kılınmaması ve insanlardan korktuğu içinde kişinin namazı terk etmemesi şeklinde yorumlamıştır.<sup>185</sup>

Anlaşıldığı üzere İbn Abbas (r.a.), sadece âyetin nüzûl sebebine temas etmekle kalmamış, âyetin nasıl anlaşılması gerektiğine de yoğunlaşmıştır. Özellikle onun âyetin Mekkî dönemde nâzil olduğunu belirtmesi ve muhatapları merkeze alan bir tefsir yorumunu tercih etmesi onun ilmî derinliğini yansıtmaktadır. Görüldüğü üzere o, olay örgüsünü çok güzel bir şekilde yansıtarak âyetin nüzûl sebebini, ilâhî muradın doğru anlaşılması bağlamında ayırtılılarıyla zikretmiştir. Onun bu yorumu makâsîdî tefsir bağlamında ele alınması mümkündür. İbn Abbas'ın değerlendirmelerinden de anlaşılacağı üzere Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sesinin kısılmasının istenmesi, müşriklerin Allah ve Rasulüne küfretmelerinin önlenmesi başka bir ifadeyle, küfürlerinde aşırı gitmelerinin önlenmesi amacı gütmektedir. Zira Hz. Peygamber (s.a.v.), nefret ettirmek için değil, teşvik etmek için gönderilmiştir.<sup>186</sup> Öte yandan Mücâhid'in aktardığına göre İbn Abbas (r.a.), nassın olmadığı konularda bir soruyla karşılaştığında "Allah onlardan sizi muaf tutmuştur."<sup>187</sup> âyetini okumuş ve devamında "O, affedilenler arasındadır." demiştir.<sup>188</sup>

### 3.8. Mekkî ve Medenî Bilgisine Vukûfiyeti

Rivayetlere bakıldığında, İbn Abbas'ın (r.a.) âyetlerin indiği mekâna dair derin bir bilgisi olduğu ve bunu önemseydiği anlaşılmaktadır. İbn Abbas'ın (r.a.) sûrelerin Mekkî yahut Medenî olduklarına dair görüşlerini yansıtan birçok rivayet mevcuttur. İbn Abbas'a (r.a.) göre, bir sûrenin başlangıcı Mekk'e'de nâzil olduğunda o sûre Mekkî olarak kabul ediliyordu. Sonrasında Allah o sûreyi tamamliyordu.<sup>189</sup> Ancak bunun ayrıntılarını bu çalışmada değinmeyeceğiz. Zira esasen üzerinde durmak istediğimiz konu onun bu konuda tefsir literatürüne ciddi katkı sunduğudur. Özellikle onun Mekkî yahut Medenî olan bazı sûreler içerisinde istisna olan bazı âyetlere temas etmesi çok

<sup>185</sup> Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 17/588.

<sup>186</sup> Muhammed et-Tâhîr b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhîr, *Makasîdü's-şerî'ati'l-İslâmiyye* (Tunus: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 2004), 1/397.

<sup>187</sup> el-Mâide 5/101.

<sup>188</sup> Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, *Râhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-mes'ânî*, thk. Ali 'Abdülbârî' Atiyye (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 4/40.

<sup>189</sup> Süyûtî, *el-İtkan* 1/42.

önemlidir. Örneğin onun Enfâl Sûresi'nin altı âyeti hariç tümünün Mekkî olduğunu ve bir gecede indirildiğini<sup>190</sup>, En'âm Sûresi'nin tek bir seferde Mekte'de nâzil olduğunu<sup>191</sup> İbrahim Sûresi'nin, Bedir Gazvesi'ne katılan müşriklerin ölülerini konu edinen İbrahim Sûresi'nin 28-29. âyetleri hariç sûrenin tamamının Mekkî olduğunu<sup>192</sup> belirtmesi bu bağlamda değerlendirilebilir. Rivayetlere göre Mücâhid, İbn Abbas'a (r.a.) Mekkî ve Medenî âyetlerin ne olduğunu kendisine haber vermesini istemiştir. O da bu konuda ayrıntılı bir cevap vermiştir.<sup>193</sup>

İbn Abbas'ın (r.a.) Mekkî ve Medenî bilgisine sahip oluşu, onun bazı âyetleri yorumlamasına etkide bulunmuştur. Söz gelimi "Onlar zekâtı vermeyen kimselerdir. Onlar ahireti de inkâr ederler."<sup>194</sup> âyetindeki zekât ifadesinin ne anlama geldiği hususunda ihtilaf edilmiştir. İbn Abbas (r.a.) ve bir kısım selefe göre âyetteki zekâttan kasıt, müşriklerin Allah'ı birlememesidir. Yani müşrikler, Allah'ın birliğine şahadet etmezler.<sup>195</sup> Katâde (öl. 117/735) gibi bazı alimler ise mezkûr âyetteki zekatı, şer'î anlamdaki zekat bağlamında yorumlamışlardır. Taberî de âyetin bağlamından hareketle bu yorumu tercih etmiştir.<sup>196</sup> Âyetin şer'î anlamını temel almayan âlimler ise Fussilet Sûresi'nin Mekkî olduğunu, zekâtın Medine'de farz kılındığını ileri sürmüşlerdir. Dolayısıyla da âyet şer'î anlama değil bilakis "هل لك إلى أن تزكى" "Arınmayı ve seni rabbinin yoluna iletmemi ister misin?"<sup>197</sup> âyetinde olduğu gibi nefis tezkiyesine işaret etmektedir.<sup>198</sup>

### 3.9. Âyetler Arasında İhtilâfın Olmadığını Delillerle İzah Etmesi

<sup>190</sup> Alâüddin Ali b. Muhammed b. İbrâhîm Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl*, nşr. Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 2/97.

<sup>191</sup> Ebû Ca'fer İsmâîl en-Nehhâs, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, thk. Muhammed Abdüsselâm Muhammed (Küveyt: Mektebetü Felah, 1408), 415.

<sup>192</sup> Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Şam: Dâru İbn Kesîr, 1414), 3/111.

<sup>193</sup> Çok uzun olduğu için burada aktarmıyoruz. Bu konuda bk. Süyûtî, *el-İtkan* 1/39.

<sup>194</sup> el-Fussilet 41/7.

<sup>195</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 21/430

<sup>196</sup> Harbî, *Kavâidü't-tercîh*, 2/61.

<sup>197</sup> en-Nâziât 79/18.

<sup>198</sup> İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 5/5.

İbn Abbas'ın tefsir yorumlarına bakıldığında onun Kur'ân âyetleri arasında bir ihtilaf ve çelişkinin olmadığını ortaya koymaya çalıştığı birçok örnek mevcuttur. Bu örneklerin çoğu, kendisine bu konuda yöneltilen soruların cevabından müteşekkildir. Yukarıda belirtildiği üzere İbn Abbas kendi döneminde tefsirle ilgili en çok müracaat edilen isimlerden birisi olmuştur. Bu açıdan bakıldığında insanların anlamadığı yahut zâhiren ihtilaf buldukları âyetlerin izahını İbn Abbas'a sormaları son derece doğaldır. Bu bağlamda zâhirî anlamda birbiriyle ihtilaflı görünen birçok âyetin tefsiri İbn Abbas'a sorulmuş, o da âyetler arasında bir çelişkinin olmadığını anlaşılır bir şekilde ortaya koymaya çalışmıştır.

Rivayetlere göre İbn Abbas'a (r.a.) "*Miktarı elli bin yıl olan bir günde yükselip çıkar.*"<sup>199</sup> âyeti sorulmuş, o da bu âyet hakkında yorum yapmamış<sup>200</sup> ve onların sorduklarından daha etkili başka âyetleri haber vereceğini söylemiş ve şu âyetleri okumuştur: "*İşte o gün insana da cine de günahı hakkında soru sorulmaz.*"<sup>201</sup>; "*Rabbine andolsun ki muhakkak surette onların hepsini sorguya çekeceğiz!*"<sup>202</sup>; "*Bu öyle bir gündür ki artık konuşamazlar.*"<sup>203</sup> Ardından şöyle demiştir: "*O tek günün birçok günleri (vakitleri) vardır. Allah o günde dilediğini yapacaktır. Bazı vakitlerde konuşamazlar. Bazı vakitler ise (onlar için) dehşetli ve çetin olacaktır.*"<sup>204</sup> İbn Abbas (r.a.) böylelikle ahiretteki sorgulamaların çeşitli ve değişik şekillerde olacağını tek bir duruma odaklanılmaması gerektiğini güzel bir şekilde izah etmiş ve âyetler arasında bir tenâkuzun olmadığını ortaya koymaya çalışmıştır.<sup>205</sup> Rivayetlere bakıldığında İbn Abbas'ın (r.a.) buna benzer zâhiren ihtilaflı birçok âyeti açıkladığı görülmektedir.<sup>206</sup>

## Sonuç

<sup>199</sup> el-Meâric 70/4.

<sup>200</sup> Bu âyetin yorumuyla ilgili İbn Abbas'tan aktarılan başka rivayetler için bk. Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 18/283.

<sup>201</sup> er-Rahmân 55/39.

<sup>202</sup> el-Hicr 15/92.

<sup>203</sup> el-Mürselât 77/35.

<sup>204</sup> Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 8/387.

<sup>205</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 7/499.

<sup>206</sup> Bazı örnekler için bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/448; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 7/2434; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 8/279.

Bu çalışmada, hicrî birinci asırdan itibaren oluşan tefsir ilminin önemli isimlerinden biri olan İbn Abbas'ın (r.a.) âyetleri tefsir yöntemine yer verilmiştir. Araştırmada iki konu üzerinde durulmuştur. Bunlardan biri İbn Abbas'ın (r.a.) tefsir kaynaklarıdır. Onun en önemli tefsir kaynaklarının Kur'ân, sünnet, Arap dili ve sahâbenin ileri gelenlerinin tefsir yorumları olduğu ve bunlardan çok yerinde ve derinlikli istifade ettiği görülmüştür. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) duasına mazhar olması hasebiyle ve Kur'ân'ın nâzil olduğu ortam bilgisine sahip olması, onun Kur'ân'a bütüncül yaklaşmasına ve her âyetten en iyi şekilde istifade etmesine etki etmiştir. Benzer şekilde Hz. Peygamber'in sünneti için de bu durum geçerlidir. Ancak onun sünnetten istifade etmesi, Hz. Peygamber'in bir sözünü bir âyetle ilişkilendirmekle sınırlı bir durum arz etmemektedir. Bilakis Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yirmi üç yıllık hayatını da tefsirin önemli kaynaklarından biri kıldığı görülmektedir. İbn Abbas'ın (r.a.) önemli tefsir kaynaklarından biri olan Arap dilinden istifade etme yöntemi, çalışmada üzerinde durulan diğer bir konu olmuştur. Onun bu yönüne bakıldığında Kureyş'in kelimeleri kullanım biçimi, örfü ve şiirleri, lafzı-anlam ilişkisini dikkate alma, şer'î anlama yoğunlaşma gibi birçok faktörü gözettiği çalışmada örnekleriyle ortaya konmuştur. Onun tefsirinin önemli kaynaklarından bir diğeri de bilgin sahâbilerdir. Onun İslâmî davetin ilk yıllarında yaşının küçük olmasından ve bazı şeylere şahitlik edemediğinden ötürü ilmi anlamda sahâbilerden istifade etmesi bir gereklilik arz etmiştir.

Çalışmanın ikinci konusunu ise İbn Abbas'ın (r.a.) tefsir incelikleri oluşturmaktadır. Bu bağlamda İbn Abbas'ın (r.a.) nüzûl rivayetlerine yaklaşım biçimi ayrıntılı bir şekilde örnekler üzerinden irdelenmiştir. Onun nüzûl rivayetlerine yaklaşım biçiminin çok derinlikli olduğu, kimi zaman nüzûl sebebine değindiği âyet hakkında önemli değerlendirmelerde bulunmaya çalıştığı tespit edilmiştir. Ayrıca İbn Abbas'ın (r.a.) âyetlerin bağlamına yoğunlaşan önemli isimlerden olduğu görülmüştür. Onun aynı kelimeye bağlamdan hareketle birçok anlam yüklediği örneklerle ortaya konmuştur. Yine onun tefsir inceliklerinden bir diğeri, örnekler üzerinden âyetleri açıklamasıdır. Birçok yerde âyetleri bir örnek üzerinden izah ederek, âyetlerin daha somut anlaşılmasına katkı sunmaya çalışmıştır. Onun başka bir özelliği ise âyetlerin umumıyla amel etmesidir. Araştırmada bir karine olmadığı sürece âyetlerin umumunu dikkate aldığı gösteren örneklerle yer verilmiştir. Ayrıca onun

Mekkî-Medenî âyetler hakkında çok bilgin bir isim olduğu, İslam'ın maksat ve gayeleriyle uyumlu yorumlarda bulunduğu, Kur'ân kıssalarına dair önemli ayrıntılar paylaştığı, Kur'ân âyetleri arasında bir çelişki olmadığını ortaya koyduğu da bu araştırmada tespit edilen diğer noktalar dır.

### Kaynakça

- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsirii'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-meşânî*. thk. Ali 'Abdülbârî' Atiyye. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- Askalânî, İbn Hacer. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî* thk. Muhammed Fuâd b. Abdilbâkî. Beyrut: Dârü'l-Marife, 137
- Aydın, İsmail. "İbn Abbas: Filolojik Tefsirin Öncüsü". *EKEV Akademi Dergisi. Sosyal Bilimler* 15/48 (2011), 117-132.
- Babai, Aliekber. "Sahabi Bir Müfessir Olarak İbn Abbas ve Onun Tefsirdeki Konumu". *Misbah* 2/6 (2014), 169-190.
- Begavî, Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Şerhu's-sünne*, thk. Züheyr eş-Şâviş ve Şuayb el-Arnaût. Dımaşk: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983.
- Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Cümelü min Ensâbi'l-eşrâf*. thk. Süheyl Zekkâr - Riyad Ziriklî. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1996.
- Can, Süleyman - Seber, Abdulkerim. "Kur'ân'ın Filolojik Tefsiri Bağlamında Abdullah bin Abbas'ın Yeri ve Önemi". *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 11 (2022), 138-160.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Abdullah İbn Abbas ve Tefsir İlmindeki Yeri". *Diyanet İlmi Dergisi* 6/2 (1972), 74-83.
- Çakan, İsmail Lütfi - Eroğlu, Muhammed. "Abdullah b. Abbas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Kasım 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/abdullah-b-abbas>
- Çetin, Mustafa. "Abdullah İbn Abbas (r.a.) ve Tefsiri". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983), 227-238.

- Çetiner, Bedreddin. "Mesel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 8 Kasım 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mesel#3-tefsir>
- Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ. *Zehretü't-tefâsîr*. b.y: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Ebüsuûd, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- İbn Hibban, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *es-Sikât*. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifil-. Osmâniyye, 1393/1973.
- el-Izzî, Ahmed Ali Hüseyin - Taş, Sakin. "İbn Abbas ve Kur'ân Nassını Anlayışı = İbn Abbas ve Fehmuhû lî'n-Nassi'l-Kur'ânî". *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe III -Sahâbe ve Dirâyet İlimleri - Tebliğ ve Müzâkereler* 369-391. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Endelüsî, İbn Atıyye. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. nşr. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422.
- Endelüsî, Ebû Hayyân. *el-Bahrü'l-muhît*. thk. Sıdkî Muhammed Cemil. Beyrut: Dârü'l-Fikr,1420.
- Halidi, Salâh Abdülfettâh. *Ta'rîfu'd-dârisîn bî menâhici'l-müfessirîn*. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 2008.
- Harbî, Hüseyin. *Kavâidü't-tercih inde'l-müfessirin: Dirase Nazariyye Tatbikiyye*. Riyad: Daru'l-Kasım: 2008.
- Hâzin, Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm. *Lübâbü't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl*. nşr. Muhammed Ali Şahin. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbn Cüzeyy, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*. nşr. Abdullah Halidî. Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1416.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *el-Mûsâ nnafe*. thk. Sa'd b. Nasr eş-Şusri. Riyad: Dâru Künuz, 2010.
- İbn Hanbel, Ahmed. *Fezâilü's-sahâbe*. thk. Vasiyullah Muhammed Abbas (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983.

- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer Kureşî. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*. nşr. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Kahire: Matbaatü's-Saâde, ts.
- İbn Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm. *Kitabu Tefsîri'l-Kur'ân*. nşr. Sa'd b. Muhammed Sa'd. Medine: Dârü'l-Meâsir, ts.
- İbn Recep, Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdirrahmân. *Ravâiu't-Tefsîr el-Câmiu li Tefsîri'l-İmam İbn Receb el-Hanbelî*. Arabistan, Daru'l-Asıme, 2001.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. b. Menî', *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Ali Muhammed Ömer. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye,1990.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Menî'. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed AbdülkadirAtâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye,1990.
- Kur'ân Yolu*. Erişim 5 Eylül 2020. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. nşr. Ahmed Berdevûni. Kahire: Dârü'l-kütübî'l-Misriyye, 1964.
- Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*. nşr. Mecdî Baslûm (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl. *en-Nâsih ve'l-mensûh*. nşr. Muhammed Abdüsselâm Muhammed Küveyt: Mektebetü Felah, 1408.
- Nesefî, Ebû Hafs Necmüddîn. *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vîl*. nşr. Yusuf Ali Bedevî. Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, ts.
- Özen, Şükrü. "Kâdi Şüreyh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 5 Kasım 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kadi-sureyh>.
- Reccâl, Râşid Abdulmun'im. *Tefsîru İbn Abbâs el-Musemmâ bi-Sahîfetu Ali b. Ebî Talha 'an İbn Abbâs fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1991.



- Rızâ, Reşîd. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm*. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1990.
- Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. nşr. Ebî Muhammed b. Âşûr. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1422/2002.
- Sellâm, Ebû Ubeyd el-Kâsım. *Fezâ'ilü'l-Kur'ân*. thk. Mervân el-Atıyye vd. Beyrut: Dârû İbn Kesîr, 1995.
- Süleymân, Ebû'l-Hasen Mukâtil. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. nşr. Abdullah Mahmûd Şehhâte. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1423.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâlüddîn. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. Beyrut: Darü'l-fikr. ts.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâlüddîn. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1394.
- Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. Şam: Dâru İbn Kesîr, 1414.
- Şihri, Abdurrahman b. Ma'âda. *eş-Şâhid's-şi'rî fî Tefsîri l-Kur'âni'l-Kerîm*. Riyad: Dâru'l-Minhâc 1431.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Galib el-Âmülî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. nşr. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Müessesetü'r-risâle, 2000/1420.
- Tâhir, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed. *Makâsüdü's-şer'ati'l-İslâmiyye*. Tunus: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2004.
- Tayyâr, Müsâid b. Süleymân. *et-Tefsîru'l-Lugavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 2000.
- Türk, Nurdoğan. "Klasik Kaynaklarda Menkûl İbn Abbâs'a Atfedilen Bazı Tarikler Üzerine Bir Değerlendirme (Tefsir İlmi Bağlamında)". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 12/26 (2020), 194-229.

Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Muhammed. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim. Kahire: Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1376.



# tasavvur

tekirdağ ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2022, c. 8, s. 2: 1541-1575

## Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğretmenlik Uygulaması Dersine Yönelik Beklentileri Nevşehir Hacı Bektaş Veli University Faculty of Theology Students' Expectations for Teaching Practise Course

### Hasan ÇETİNEL

Dr. Öğr. Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi ABD,  
Assistant Professor, Nevşehir Hacı Bektaş Veli University,  
Faculty of Theology, Department of Religious Education  
hasancetinel@gmail.com

ORCID: 0000-0002-9851-2711

DOI: 10.47424/tasavvur.1182707

### Makale Bilgisi | Article Information

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

**Geliş Tarihi / Date Received:** 30 Eylül / September 2022

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 26 Kasım / November 2022

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2022

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atıf / Citation:** Çetinel, Hasan . "Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğretmenlik Uygulaması Dersine Yönelik Beklentileri".  
Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi 8 / 2 (Aralık 2022): 1541-1575.  
<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1182707>

**İntihal:** Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

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

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

CC BY-NC 4.0



## Öz

Bu araştırma, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi son sınıf öğrencilerinden 2021-2022 bahar yarıyılında “Öğretmenlik Uygulaması” dersi alan kırk dört öğrenci arasından basit tesadüfi eleman örnekleme yöntemiyle belirlenen beş erkek, sekiz kız öğrenci olmak üzere toplamda on üç öğrenciyle yürütülmüştür. Araştırma nitel araştırma yöntemlerinden fenomenolojik yöntemle gerçekleştirilmiştir. Fenomenolojik araştırmaların amaçları arasında bir veya birkaç bireyin deneyimledikleri durumları nasıl tanımladıkları ve bu tanımlamalardaki ortak yanları betimlemek de mevcuttur. Araştırmanın odak problemini araştırma çalışma grubu üzerinden öğretmenlik uygulaması dersi alan öğrencilerin bu uygulamadan beklentilerinin ne olduğu ve sürecin sonunda bu beklentilerinin ne derecede karşılandığı oluşturmaktadır. Odak probleme dayalı olarak, “Öğrencilerin uygulama boyunca kendilerine eşlik eden uygulama akademisyeni, uygulama rehber öğretmeni, öğrenciler, uygulama okulunun idaresi ve fakülte yönetimi gibi sürecin paydaşlarından beklentileri nedir? Aynı zamanda süreç boyunca söz konusu paydaşlardan kaynaklandığını düşündükleri sorunlar nelerdir?” şeklinde bir grup alt probleme de yer verilmiştir. Bu amaçla araştırma grubundaki öğrencilerle 2022 bahar döneminde öğretmenlik uygulamasının resmi olarak başladığı 28 Şubat 2022 tarihinden hemen sonra, birebir görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Sonraki aşamada ise uygulamanın sona ereceği tarih olan 23 Haziran 2022 tarihinden önce, Mayıs ayının son haftasında bir görüşme daha gerçekleştirilmiştir. Bu görüşmelerde, sürecin başlangıcında ve sonunda araştırma grubundaki öğrencilere yöneltilmek üzere hazırlanan yarı yapılandırılmış sorular, birebir görüşmelerle katılımcılara yöneltilmiş, görüşmeler sesli kayıt altına alınmıştır. Araştırmanın veri kaynağını bu ses kayıtları oluşturmaktadır. Araştırmadan elde edilen bulgular arasında, çalışma grubunda yer alan ilahiyat fakültesi öğrencilerinin öğretmenlik uygulamasından temel beklentilerinin, öğretmenlik yeterlikleri noktasında kendi gelişimlerinin farkına varmak olduğu yer almaktadır. Uygulama öncesinde duygularını korku, kaygı, endişe gibi gündelik hayatta birbiriyle karıştırılan kavramlarla ifade eden katılımcıların bu duygularının arka planında öz yeterlik algısının düşüklüğü, okul ortamında diğer paydaşlardan sosyal kabul görmeme, iletişim problemleri yaşama ve sınıf içerisinde öğrencilerin istenmeyen davranışlarıyla karşı-

laşma kaygılarının yatmakta olduğu sonucu çıkmaktadır. Katılımcıların çoğunluğunun uygulama süreci sonucunda bu kaygılardan kurtuldukları, genel anlamda süreçten ve süreçte kendilerine eşlik eden paydaşlardan beklentilerinin karşılandığı sonucu ön plana çıkmaktadır. Çalışma grubu tarafından süreçte karşılaşılan problemlerin, kaygılarına kaynaklık eden sınıf yönetimi sorunları, iletişim problemleri ve okul sistemi içerisinde sosyal kabul görmeme şeklinde gerçekleştiği gözlemlenmektedir. Araştırmada çalışma grubu tarafından uygulama sürecinde karşılaşılan sorunların çözümüne dair süreç paydaşlarına düşen sorumluluklar noktasında analizlere yer verilmektedir. Araştırmadan elde edilen bulgulardan bir tanesi de öğretmenlik uygulaması dersinin uzaktan (online) değil, ders öğrenme çıktıları ve etkinliği açısından yüz yüze olması gerektiğidir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Öğretmenlik Uygulaması, Öğretmenlik Yeterlikleri, İlahiyat Fakültesi.

### **Abstract**

This research has been carried during the spring semester of 2021-2022 in Nevşehir Hacı Bektaş Veli University Theology Faculty, with five male and eight female senior class students that took the "teaching practice" course and are determined by the method of simple random sampling. It has followed the phenomenological method of qualitative research. Among the purposes of phenomenological research, it is also possible to describe how one or more individuals describe the situations they have experienced and what they have in common in these definitions. The focus problem of the research consists of the expectations of the students who took the teaching practice course through the research study group, and to what extent these expectations were met at the end of the process. The focus problem is subdivided in the following issues: "What are the expectations of the students from the partners of the process, such as the academician, the guiding teacher, the students, the administration of the school and the faculty management who accompany them throughout the practice?". At the same time "what are the problems that they think are caused by these partners throughout the process?". For this purpose, one-on-one interviews were conducted with the students in the research group, starting on 28 February 2022, the beginning of the "teaching practice

course” in the spring term of 2022. In the next stage, another meeting was held in the last week of May, before the date of 23 June 2022, which is the date when the implementation ends. In these interviews, semi-structured questions were directed to the students in the research group at the beginning and end of the process in one-on-one interviews, and the interviews were audio-recorded. These audio recordings constitute the data source of the research. Among the findings obtained from the research, the main expectations of the theology faculty students in the study group from teaching practice are to be aware of their development in terms of teaching competencies. It is concluded that the low self-efficacy perception of the participants, who expressed their feelings with concepts such as fear, anxiety, and worry that are confused with each other in daily life before the application, lies in the anxiety of not being socially accepted by other partners in the school environment, experiencing communication problems and encountering undesirable student behaviors in the classroom. As a result of the implementation process, the majority of the participants got rid of these concerns and came to the fore with the result that their expectations from the process and the partners accompanying them in the process were met. It has been observed that the problems encountered by the study group in the process occur in the form of classroom management problems, communication problems and not being socially accepted in the school system. In the present research, analyzes are given regarding the solution of the problems encountered in the implementation process by the working group at the point of the responsibilities of the partners. One of the findings obtained from the research is that the teaching practice course should not be online, but should be face-to-face in terms of course learning outcomes and effectiveness.

**Keywords:** Religious Education, Teaching Practice, Teaching Competencies, Faculty of Theology.

## Giriş

Çağdaş dünya toplumları, yarınlarını emanet edecekleri nesillerin yetiştirilmesi, kendi tarihi-kültürel miraslarının onlara aktarılması ve din eğitimi gibi kendine has hususiyetleri olan özel öğretim alanlarını, mesleğe has yeterlikleri barındıran öğretmenler marifetiyle gerçekleştirmek arzusuyla öğretmen

nitelikleri ve yeterlikleriyle ilgili bilimsel çalışmalar yürütmektedirler. Öğretmenlik mesleki yeterliklerini belirleme ve öğretmen alımıyla ilgili standart geliştirme çabaları, yalnızca günümüzde değil geçmiş dönemlerde de toplumların üzerine kafa yordukları alanlar arasındaydı. “Ben muallim olarak gönderildim”<sup>1</sup> diyen Peygamber, dini/dine davet noktasında temel ilkeleri şahsında, davet metodunda ortaya koymaya çalışmıştır. Sonraki yüzyıllarda Mâverdi (ö. 450/1058), İmam Gazzâlî (ö. 505/1111), Taşköprizâde (ö. 968/1561) ve Erzurumlu İbrahim Hakkı (ö. 1194/1780) gibi İslam düşünürleri, iyi bir öğretmende bulunması gereken niteliklere eserlerinde değinmeye çalışmışlardır.<sup>2</sup>

Yüzyıllar boyu İslam coğrafyasında, günümüz ortaöğretim ve yükseköğretim düzeyinde eğitim öğretim faaliyetleri yürütülen medreselere müderris seçimi için geliştirilen kıstaslar, icazet müessesesi, gözde medreselerin şeyhlerinin yerine göre adaylar arasında gerçekleşen, onların ilmi yeterliklerini gösteren münazaralarla seçimi gibi uygulamalar, geçmişte de öğrencilerin belirli kıstaslarla seçildiğinin göstergesidir.<sup>3</sup> Öğrencilikten öğreticiliğe (müderrislik) geçişte ara bir süreç olarak mu’idlik görevinin varlığı da konuya verilen önemin bir diğer göstergesidir. Ders bitene kadar müderrisle birlikte sınıf ortamında bulunan ve ders bitip müderris ortamı terk ettikten sonra geride kalarak öğrencilere ders tekrarı yaptıran, ezberlerini dinleyen, yatılı öğrencilere göz kulak olan bu kıdemli öğrenciler (mu’idler), günümüzdeki öğretmenlik uygulamasını andıran bir yöntemle medrese ortamında müderrislerden tecrübe edinmekteydiler.<sup>4</sup>

Eğitim öğretime ilişkin tüm olay, olgu ve süreçlerin bilimsel yöntemlerle kuramsal bir çerçeveye oturtulduğu günümüzde, öğretmenlik mesleğine ilişkin standartlar, mesleğe alınma ve seçim yöntemleri ve beraberinde mesleğe

<sup>1</sup> Ebû Bekir er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Ali Şahin. (Beyrut: Dâru'l Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 3/467.

<sup>2</sup> Mehmet Faruk Bayraktar, *İslam Eğitiminde Öğretmen Öğrenci Münasebetleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 155-159.

<sup>3</sup> Hasan Çetinel, “Medreselerin Doğuşu ve Kudüs’ten Yedi Asırlık Bir Örnek: Salâhiyye Medresesi”, *Journal of Islamicjerusalem Studies* 21/1 (2021), 63.

<sup>4</sup> Çetinel, “Medreselerin Doğuşu ve Kudüs’ten Yedi Asırlık Bir Örnek: Salâhiyye Medresesi”, 70-71.



hazırlık amaçlı uygulamalar, ortaya çıkan yeni sosyolojiyle değişime uğramaktadır. Tüm dünyada eğitimle ilgili reform çalışmalarında ciddi bir artış eğilimi gözlemlenmekte, bu anlamda da en kritik rol de öğretmenlere düşmektedir. Bu durumun farkında olan ve öğretmen tarafından benimsenmeyen, onlar tarafından içselleştirilmeyen hiçbir reformun başarıya ulaşmayacağını öngören Milli Eğitim Bakanlığı da değişen konjonktür ve ihtiyaçlar ekseninde öğretmen yeterliklerini yeniden belirleme, öğretmenliğe kabul yöntem ve şartlarını revize etme, öğretmenlik uygulaması gibi mesleğe hazırlık süreçlerini tekrardan düzenleme yoluna gitmektedir. Aralarında Milli Eğitim Bakanlığı ve Yüksek Öğretim Kurumu temsilcilerinin, eğitim kökenli milletvekillerinin, TBMM Eğitim, Kültür, Gençlik ve Spor Komisyonu başkan ve üyelerinin, çeşitli sivil toplum kuruluşu temsilcilerinin, öğretmen ve okul yöneticilerinin yer aldığı geniş tabanlı bir çalıştay sonrasında oluşturulan taslak metin, uzun soluklu bir çalışmayla “Öğretmen Strateji Belgesi”ne dönüştürülmüştür. 2017-2023 yıllarını kapsayan Öğretmen Strateji Belgesi, öğretmenlik mesleğine ilişkin pek çok alanla ilgili yeni düzenlemeler getirmiştir. Temel amacını, “Yüksek nitelikli, iyi yetişmiş ve mesleğe uygun bireylerin öğretmen olarak istihdamını sağlamak”<sup>5</sup> şeklinde ortaya koyan belge, bu araştırmanın konu edildiği öğretmenlik uygulaması dersiyle ilgili de yeni düzenlemeler barındırmaktadır. Örneğin, belge doğrultusunda okullarda yürütülmekte olan öğretmenlik uygulamalarının sertifika sahibi öğretmenler tarafından verilmesi gerekmektedir. Milli Eğitim Bakanlığı teşkilat yapısında önemli yer tutan Öğretmen Yetiştirme Genel Müdürlüğü (ÖYGM) tüm dünyada değişen eğitim paradigması ve reformlar doğrultusunda öğretmenliğe ilişkin mevzuatı güncel tutmaya çalışmaktadır. Nitekim bu araştırmanın konu edildiği öğretmenlik uygulaması dersinin süresi, niteliği, uygulamadan sorumlu birey ve kurumların sorumlulukları vb. hususları düzenleyen 14.06.2018 tarihli yönerge<sup>6</sup>, Eylül-2021 2767-ek sayılı Resmi Gazetede yayınlanan yeni yönergeyle revize edilmiştir. Yeni düzenlemeyle, araştırmanın çalışma grubunda yer alan ilahi-

<sup>5</sup> Öğretmen Strateji Belgesi 2017-2023 (ÖSB), Öğretmen Yetiştirme Genel Müdürlüğü (2017), 2.

<sup>6</sup> Uygulama Öğrencilerinin Milli Eğitim Bakanlığına Bağlı Eğitim Kurumlarında Yapacakları Öğretmenlik Uygulamasına İlişkin Yönerge (ÖUY1), Öğretmen Yetiştirme Genel Müdürlüğü (2018), 1-12.

yat fakültesi öğrencileri için de öğretmenlik uygulaması, iki dönemlik bir ders kapsamına almıştır.<sup>7</sup>

## 1. Araştırmanın Modeli

### 1. 1. Araştırmanın Problemi

Bir öğretmenin yetiştirilmesinde en önemli aşamalardan bir tanesi, öğretmenlik uygulaması dersi kapsamında okullarda yapılan uygulamalı eğitimidir. Öğretmen adayının hizmet öncesi sahada eğitimi maksadıyla planlanan bu uygulama, teorik bilginin pratikle örtüştürülmesi anlamında da önem arz etmektedir. Okulların, sınıfların birçok anlamda geliştiği, dönüştüğü ve çeşitlendiği günümüzde, öğretmen adaylarının öğrenciler, öğrenci velileri, okul yöneticileri, kantinciler, okul servisleri vb. hizmet sağlayıcıları şeklinde uzunca bir paydaş listesiyle gitgide kalabalıklaşan bir sosyal ilişkiler ağı oluşturan eğitim ortamlarını tanımaları, mesleki anlamda kendilerini geliştirmeleri bir dizi koşula bağlı görünmektedir. Özellikle kısa sayılabilecek uygulama sürecinin etkili planlanması, süreçte yer alan tüm tarafların görev ve sorumluluklarının tespiti önem arz etmektedir. Uygulama merkezinde yer alan öğrencilerin süreçten beklentileri de bu anlamda değer ifade etmektedir. Öğretmenlik uygulaması, önemine binaen sahada farklı yönleriyle araştırmalara konu olmuştur. Bu çalışmalardan Yakar vd. ait, “Öğretmenlik Uygulaması Dersi Kapsamında Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri” isimli araştırma, süreçte karşılaşılan sorunlara tüm paydaşlar perspektifinden odaklanılmışlardır.<sup>8</sup> Öner ve Aydın tarafından yapılan bir araştırmaysa, öğretmen adaylarının uygulama sürecinde kendilerine eşlik eden tüm paydaşlardan beklentilerini konu edinmiştir. Sınıf öğretmenliği ve sosyal bilgiler öğretmenliği programından 24 öğrenciyle odak grup görüşmesi şeklinde gerçekleştirilen bu araştırma, öğrencilerin “Uygulama Öğretmeni”, “Uygulama Öğretim Elemanı”, “Uygulama Okul Koordinatörü” ve “Fakülte Uygulama Koordinatörü”nden

<sup>7</sup> Uygulama Öğrencilerinin Millî Eğitim Bakanlığına Bağlı Eğitim Kurumlarında Yapacakları Öğretmenlik Uygulamasına İlişkin Yönerge (ÖUY2), *Resmî Gazete* 2767-Ek (2021), 1051-1064.

<sup>8</sup> Yıldırım Yakar, Züleyha vd. “Öğretmenlik Uygulaması Dersi Kapsamında Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18/1 (2021), 220-245.

beklentilerine odaklanmıştır.<sup>9</sup> Öğretmenlik uygulaması sürecine yönelik hazırlanan bir tutum ölçeği üzerinden gerçekleştirilen Köse'ye ait çalışma da konuya dair dikkat çeken bir diğer araştırma olarak uygulama sürecine dâhil olan öğrenci, öğretmen ve öğretim elemanlarının tutumlarını tespiti ve analize odaklanmaktadır.<sup>10</sup> Alanda konuya dair yapılan araştırmalardan Çapcıoğlu ve Kızılabdullah'a ait olan "Uygulama Öğretmeni ve Öğrencilerinin Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretmenlik Uygulaması Sürecine Yönelik Görüşleri" isimli çalışma ise ilahiyat fakültesi öğrencileriyle gerçekleştirilmiş olması açısından önem arz etmektedir.<sup>11</sup>

"Neveşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğretmenlik Uygulaması Dersine Yönelik Beklentileri" isimli bu araştırmanın odak problemini, araştırma çalışma grubu üzerinden öğretmenlik uygulaması dersi alan öğrencilerin bu uygulamadan beklentilerinin ne olduğu ve sürecin sonunda bu beklentilerinin karşılanıp karşılanmadığı oluşturmaktadır.

Odak problemle bağlantılı olarak oluşturulan alt problemler arasında ise şu hususlar yer almaktadır: Öğrencilerin uygulama boyunca kendilerine eşlik eden uygulama akademisyeni, uygulama rehber öğretmeni, öğrenciler, uygulama okulunun idaresi ve fakülte yönetimi gibi sürecin paydaşlarından beklentileri nedir? Aynı zamanda süreç boyunca söz konusu paydaşlardan kaynaklandığını düşündükleri sorunlar nelerdir? Öğrenciler, öğretmenlik uygulamasına başlarken ve sona ererken kendilerini nasıl hissetmektedirler? Süreç boyunca yaşadıkları duygusal değişimin niteliği nedir? Araştırma öğrenci grubunun öğretmenlik uygulamasının yüz yüze ya da uzaktan eğitim şeklinde yapılması noktasındaki görüşleri nedir? Bu öğrenciler, tüm dünyayı etkisi altına alan Covid-19 pandemi döneminde öğretmenlik uygulamasının da di-

---

9 Öner, Galip - Aydın, Ensar. "Öğretmen Adaylarının Okul Deneyimi ve Öğretmenlik Uygulaması Derslerinden ve Bu Derslerin Paydaşlarından Beklentileri". ERPA International Congresses on Education 2016 - Book of Proceedings, 283-298.

10 Esra Özey Köse, "Okul Deneyimi ve Öğretmenlik Uygulaması Derslerine Yönelik Öğrenci ve Öğretmen-Öğretim Elemanı Tutumları (Erzurum Örneği)", Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi 22 (2014), 1-17.

11 Fatma Çapcıoğlu - Yıldız Kızılabdullah, "Uygulama Öğretmeni ve Öğrencilerinin Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretmenlik Uygulaması Sürecine Yönelik Görüşleri", Dini Araştırmalar 23/28 (2020), 51-78.

ğer birçok ders gibi uzaktan eğitim kanalıyla yürütüldüğü 2021 yılından sonra yeniden yüz yüze eğitime dönülen bir dönemde öğretmenlik uygulaması dersini almışlardır. Dolayısıyla kendi içlerinde dersin uzaktan eğitim yoluyla mı yoksa yüz yüze mi gerçekleşmesi gerektiğini sorgulamaları yüksek olasılıktadır. Bu maksatla son görüşmede kendilerine, tercihlerinin öğretmenlik uygulaması dersinin uzaktan (online) mı yoksa yüz yüze mi yapılması şeklinde olduğu da sorulmaktadır.

### 1. 2. Araştırmanın Amacı

“Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğretmenlik Uygulaması Dersine Yönelik Beklentileri” üzerine yürütülen bu araştırma, öğretmenlik uygulaması dersi alan öğrencilerin dersin kendisinden, fakülte yönetimi, uygulama öğretim elemanı, uygulama rehber öğretmeni ve uygulama okul idaresinden beklentilerine dair elde edilen bulguları, öğretmenlik uygulaması tamamlanırken bu beklentilerin ne derecede karşılandığına dair elde edilen bulgularla birleştirilerek ilahiyat fakültelerinde öğretmenlik uygulama süreçlerine dahil olan tüm tarafların istifadesine sunmayı amaçlamaktadır. Ayrıca uygulama süreci sonunda araştırmaya katılan öğrencilerin ifade ettikleri, uygulama rehber öğretmeninden, uygulama akademisyeninden, uygulama yaptıkları okul ve sınıf düzeyindeki öğrencilerden ve uygulama okulu idarecilerinden kaynaklanan sorunlara yönelik tespitlerin de sürecin sağlıklı götürülmesine katkı sunması amaçlanmaktadır.

### 1. 3. Yöntem

Araştırmada nitel araştırma yöntemlerinden fenomenolojik yöntem benimsenmiştir. Fenomenolojik araştırmaların amaçları arasında bir veya birkaç bireyin deneyimledikleri durumları nasıl tanımladıkları ve bu tanımlamalarındaki ortak yanları betimlemek de mevcuttur.<sup>12</sup> Araştırma sürecinde çalışma grubundaki katılımcılarla birebir görüşmeler yapılmıştır. Bu görüşmelerde, sürecin başlangıcında ve sonunda araştırma grubundaki öğrencilere yöneltilmek üzere hazırlanan yarı yapılandırılmış sorular, birebir görüşmelerle gruptaki öğrencilere yöneltilmiş, görüşmeler sesli kayıt altına alınmıştır. Araştır-

<sup>12</sup> Jhon W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, çev. Miraç Aydın (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2013), 77.

manın veri kaynağını bu ses kayıtları oluşturmaktadır. Yarı yapılandırılmış sorular bir doktor öğretim üyesi, iki doçent olmak üzere Din Eğitimi Bilim Dalından üç akademisyenle paylaşılmış, dönütler doğrultusunda sorular revize edilmiştir. Aynı zamanda bulgulara kaynaklık eden ses kayıtlarının dökümleri yapılmış, daha sağlıklı analizler yapılabilmesi amacıyla araştırma grubundaki öğrencilerle yapılan görüşmeler yazılı veri haline getirilmiştir. Araştırma grubuyla ilk görüşmeler, 2022 bahar döneminde öğretmenlik uygulamasının resmi olarak başladığı 28 Şubat 2022 tarihinden sonraki periyotta yani sürecin başlangıcında gerçekleştirilmiştir. Araştırmanın ikinci aşaması olan son oturumlar ise uygulamanın sona ereceği tarih olan 23 Haziran 2022 tarihinden önce, Mayıs ayının son haftasında gerçekleştirilmiştir. Araştırma boyunca bulgulara kaynaklık eden öğrenci görüşleri, erkek öğrenciler (E1, E2, E3...) şeklinde, kız öğrenciler de (K1, K2, K3...) şeklinde kodlanarak, bireylerin deneyimledikleri durumu nasıl tanımladıklarını betimlemede kullanılan fenomenolojik yöntemle analiz edilmişlerdir. Araştırma grubuyla yapılan doğrudan görüşmelerde elde edilen verilere yönelerek öğretmenlik uygulaması sürecindeki deneyimlerinden araştırma problemine yönelik alıntılar, fenomenolojik yöntemin öngördüğü şekilde anlam kümeleri/grupları oluşturulmaya çalışılmıştır.<sup>13</sup>

#### 1. 4. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubu, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dördüncü sınıf öğrencilerinden 2021-2022 bahar ders döneminde "Öğretmenlik Uygulaması" isimli dersi alan kırk dört öğrenci arasından basit tesadüfi eleman örnekleme yöntemiyle belirlenmiştir. Oransız eleman örneklemede örnekleme girenlerin seçimi ve sayısı evrendeki eleman çeşitleri arasından tümü ile şansa bırakılmıştır.<sup>14</sup> Araştırmanın çalışma grubu beş erkek, sekiz kız öğrenciden oluşmaktadır. Bu sayı uygulamaya katılan öğrencilerin %34'üne karşılık gelmektedir. Uygulamaya katılan toplam erkek öğrenci sayısının on dokuz (% 43), kız öğrenci sayısının yirmi beş (% 57) olduğu dikkate alındığında araştırma grubundaki kız (n=8; %61,5) ve erkek

<sup>13</sup> Jhon W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, çev. Dede Yüksel (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2013), 285.

<sup>14</sup> Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2017), 151.

(n=5; %38,5) öğrenci dağılımının, evreni temsil noktasında dengeli olduğu görülmektedir. Gönüllülük esaslı olarak araştırmaya katılan bu öğrencilere, araştırmanın ne maksatla yapıldığı ve araştırmada kendilerinden beklenenin ne olduğu hususlarında bilgi verilerek bu durum “Bilgilendirilmiş Onam Formu” şeklinde imza altına alınmıştır. Araştırmanın etik uygunluğu için de Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Bilimsel Araştırmalar ve Yayın Etik Kurulundan araştırma izni alınmıştır.

## 2. Bulgular ve Tartışma

### 2. 1. Öğrencilerin Öğretmenlik Uygulamasından ve Süreç Paydaşlarından Beklentileri

Bu maksatla araştırma grubundaki öğrencilere ilk görüşmede öğretmenlik uygulamasından beklentilerinin ne olduğu sorusu yöneltilmiştir. Bu sorunun açılımı olarak beklentilerini, süreçte kendilerine eşlik eden diğer paydaşlardan beklentilerini de kapsayacak şekilde dile getirmeleri talep edilmiştir. Süreç sonunda yapılan görüşmelerde ise beklentilerinin karşılanıp karşılanmadığı yönündeki görüşleri sorulmuştur.

#### 2. 1. 1. Öğretmenlik Uygulaması Öğretmen Adaylarına Kendi Yeterlikleri Konusunda Ayna Tutma Fırsatı Sunmaktadır

Ülkemizde öğretmen seçimine ilişkin temel düzenleyici kanun, 1739 tarihli Milli Eğitim Temel Kanunudur. Söz konusu kanunun öğretmenlik mesleğini, “*Öğretmenlik, Devletin eğitim, öğretim ve bununla ilgili yönetim görevlerini üzerine alan özel bir ihtisas mesleğidir. Öğretmenler bu görevlerini Türk Millî Eğitiminin amaçlarına ve temel ilkelerine uygun olarak ifa etmekle yükümlüdürler. Öğretmenlik mesleğine hazırlık genel kültür, özel alan eğitimi ve pedagojik formasyon ile sağlanır.*” şeklinde tanımlayan 43. maddesi<sup>15</sup>, 14 Şubat 2022 tarihinde 31107 sayılı Resmi Gazetede yayımlanarak yürürlüğe giren 7354 sayılı Öğretmenlik Meslek Kanunu ile mülga olmuştur. Yeni Öğretmenlik Meslek Kanunu, üçüncü maddesinde öğretmenlik mesleğini şu şekilde tanımlamaktadır: “*Öğretmenlik, eğitim ve öğretim ile bununla ilgili yönetim görevlerini üzerine alan özel bir ihtisas mesleğidir.*” Aynı kanunun öğretmenlerin seçimi ve özelliklerini belirleyen maddesi, öğretmen adaylarında genel kültür, özel alan

<sup>15</sup> Milli Eğitim Temel Kanunu (METK), *Resmî Gazete* 14574 (1973), 1739. 5109.

eğitimi ve pedagojik formasyon/öğretmenlik meslek bilgisi bakımından aranacak özelliklerin Milli Eğitim Bakanlığınca belirleneceği hükmünü ortaya koymaktadır.<sup>16</sup> Geçmişten bugüne özel alan yeterlikleriyle öğretmenlik mesleği genel yeterliklerini belirleme yetkisini uhdesinde bulunduran Milli Eğitim Bakanlığı, 2017-2023 dönemini kapsayan “Öğretmen Strateji Belgesi” doğrultusunda bu yeterliklerin eğitim öğretimde yaşanan gelişmeler doğrultusunda sürekli gözden geçirilerek güncellenmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.<sup>17</sup> Söz konusu strateji belgesi, öğretmen adaylarından mesleğe girişte, öğretmenlik uygulama değerlendirmesinin de yer aldığı bir dizi yeni koşulu, istihdam sürecinde uygulamalarını öngörmektedir. Dolayısıyla Milli Eğitim Bakanlığına ait sistem üzerinden yapılan öğretmenlik uygulaması değerlendirmesinin öğretmenlik mesleğine alımlarda değerlendirmeye alınması ve aynı zamanda öğretmenlik yeterliklerine dayalı seçme sınavı planlamasından uygulama öğrencilerinin haberdar edilmeleri önem arz etmektedir.<sup>18</sup> Okullarda öğretmenlik uygulamasını yürütmekle sorumlu öğretmen ve idarecilerde öğretmenlik yeterlikleri çerçevesinde yine nitelikleri bakanlıkça belirlenen sertifika şartı koşulması da uygulamaya verilen önemin bir tezahürü olarak görülmelidir.<sup>19</sup>

Yeterlik, “Bir işi etkili ve verimli biçimde yerine getirmek için sahip olunması gereken bilgi, beceri, tutum ve değerlerdir.” şeklinde tanımlanmaktadır. Öğretmen genel yeterlikleri söz konusu olduğunda doğal olarak bu tanım, “Öğretmenlik mesleğini etkili ve verimli biçimde yerine getirmek için sahip olunması gereken bilgi, beceri ve tutumlar” olacaktır.<sup>20</sup> Milli Eğitim Bakanlığı ülkemizde ve dünyada değişen eğitim ve öğretim süreç yaklaşımına dayalı olarak öğretmenliğe ilişkin branşlar bazında özel alan yeterliklerini<sup>21</sup> ve genel öğretmenlik yeterliklerini kapsayan formasyon derslerini revize etmektedir. Bu bağlamda Bakanlığın öğretmen yetiştirme politikalarını belirlediği Öğretmen Yetiştirme Genel Müdürlüğü birimince konuyla ilgili güncel yö-

<sup>16</sup> Öğretmenlik Meslek Kanunu (ÖMK), *Resmi Gazete* 31750 (2022), 7354. 1.

<sup>17</sup> ÖSB, 16.

<sup>18</sup> ÖSB, 27.

<sup>19</sup> ÖSB, 26.

<sup>20</sup> Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri (ÖMGY), Öğretmen Yetiştirme Genel Müdürlüğü (2017), 4.

<sup>21</sup> Örnek olarak bkz. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni Özel Alan Yeterlikleri (DKABÖÖAY), Öğretmen Yetiştirme Genel Müdürlüğü (2017), 219-236.

nergeler hazırlanmaktadır. Buna göre eğitim öğretim alanındaki bir yenilik öğretmen tarafından eğitim süreçlerine yansıtılmadığı müddetçe işlevsiz kalacaktır öngörüsünden hareketle öğretmen yetiştirme sürecinin tüm paydaşları bu değişimin doğasını anlamalı ve öğretmen yetiştirme politikalarına yansıtılmalıdır. Eğitim fakülteleri ve ilahiyat fakülteleri gibi yükseköğretim boyunca öğretmenlik genel alan yeterliklerine yönelik formasyon dersleriyle her branş bazında özel öğretim yöntemleri, öğretim teknolojileri ve materyal tasarımı vb. derslerle özel alan yeterliklerinin kazandırılmaya çalışıldığı kurumlarda, öğretmenlik uygulaması dersi öğretmenlik yeterlikleri bağlamında tamamlayıcı bir rol üstlenmektedir.

Araştırma çalışma grubundaki öğrencilere sürecin başlangıcında öğretmenlik uygulamasından beklentilerinin ne olduğu sorulduğunda verilen cevaplardan hareketle öğrencilerin uygulamayı, yükseköğretim boyunca öğretmenlik meslek bilgisine yönelik almış oldukları eğitimleri alanda sınavarak kendi mesleki gelişimlerine ayna tutabilecekleri bir platform olarak gördüklerini ortaya koymaktadır. E3, öğretmenlik uygulamasından beklentilerini, *“Amacım öncelikle fakültede aldığımız formasyon derslerini orada pratikte uygulamak. Öğretmenliğe başladığımızda bu öğrendiğimiz teorik bilgileri pratiğe dönüştürebilmek.”* şeklinde ifade etmiştir. E4 de benzer beklentiler dile getirirken E5 biraz daha detaylandırarak öğretmenlik uygulamasından beklentilerini, *“Kendime bu uygulamadan ne elde edeceğim sorusunu yönelttiğimde, sonuçta burada hazırlıkla birlikte beş yıl eğitim gördük. Belli bir bilgi birikimi oluyor. Birçok alanda ve dalda öğrendiklerimiz oluyor. Gidip bunları orada bir öğretmen edasında öğrencilere aktaracağız. Hani biz bu süreç içerisinde eğitim derslerini de aldık. Formasyon derslerini. Yani ben öğrendiklerimi eğitim derslerinde öğrendiğim uygulama biçimleriyle nasıl aktarabilirim? Bunları öğrenmek için. En büyük beklentim bu.”* şeklinde aktarmaktadır.

K4 konuya başka bir perspektiften bakarak, formasyon derslerinde elde ettiği bilgi ve birikimi sınıf ortamında nasıl kullanacağına dair bir endişeden hareketle şunları söylemiştir: *“Biz, gelişim (gelişim psikolojisini kast ediyor) derslerinde, eğitim derslerinde şu teknikleri kullanacağız, bu teknikleri kullanacağız şeklinde hocalar bizlere teknikler öğretti ama oraya gittiğimde acaba diyorum hani ben bu teknikleri karşı tarafa gerçekten uygulatabilecek miyim? Ya da onlar benim uygulamak istediğim tekniği tam olarak kavrayabilecekler mi? Karşı tarafın bu tekniği anla-*



yabilecek yeterli kapasitesi var mı?”. Uygulama başlangıcında öğrencinin ifadeye çalıştığı bu endişenin arka planında, yükseköğretim boyunca öğretmen genel yeterlikleri bağlamında almış olduğu derslerin yalnızca teori boyutunda kalmış, uygulama fırsatı bulamamış olması etkili olmaktadır. Bu noktadan bakılınca öğrenmenin doğası gereği, bu endişe halinin normal olduğu verisinin öğrencilerle paylaşılması gerekmektedir. Çünkü öğrenilen her bilgi, öğrenmenin peşi sıra uygulanma imkânı bulamayabilir. Öğrenme davranıştaki olası değişim anlamına gelirken edim, bu olasılığın davranışa dönüştürülmesi demektir. Ancak öğrenilen bir bilgi hemen kullanılmayabilir. Bir futbolcu maç videosu izleyerek ya da taktik dersi alarak mesleki anlamda yeni şeyler öğrenebilir fakat sahaya inmediği sürece öğrendiklerini uygulama fırsatı bulamayacaktır.<sup>22</sup> Öğretmenlik uygulaması da bir anlamda öğretmen adaylarının o vakte kadar öğrenmiş oldukları teorik bilgiyi sahada, öğrenme ortamı olan sınıf ve okullarda uygulama anlamı taşımaktadır. Öğretmenlik uygulamasını değerli kılan sebeplerin başında adaylara sunmuş olduğu, teoriye dayalı öğretmenlik meslek bilgi, beceri ve tutumlarını alanda uygulama fırsatı sunması yer almaktadır. Çapçioğlu ve Kızılabdullah’a ait 2020 tarihli araştırmanın verileri de araştırmaya katılan öğretmenlik uygulaması öğrencilerinin teori ve pratik arasındaki bütünlüğe atıfta buldukları ve kendilerine formasyon derslerinde öğretildiği şekilde en değerli öğrenme tekniğinin yaparak yaşayarak öğrenme olduğu yönündeki ifadelerinden hareketle uygulamanın gerekliliğini ortaya koymaktadır. Bu araştırmadan farklı olarak araştırma grubuna uygulama öğretmenlerini de dâhil eden 2020 tarihli araştırmalarında Çapçioğlu ve Kızılabdullah, uygulama öğrencilerin beklentilerine dair analizlerde bulunurlarken öğrencilerin sürece dair endişe ve kaygı taşımakta oldukları bilgisine de yer vermektedirler.<sup>23</sup>

## 2. 1. 2. Öğrenciler Sürecin Başında Hissettikleri Korku ve Kaygılardan Uygulama Sayesinde Kurtulmak İstiyorlar

<sup>22</sup> Matthew H. Olson, *Öğrenmenin Kuramları*, çev. ed. Muzaffer Şahin, çev. Şule Erdoğan Yılmaz (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016), 4.

<sup>23</sup> Çapçioğlu - Kızılabdullah, “Uygulama Öğretmeni ve Öğrencilerinin Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretmenlik Uygulaması Sürecine Yönelik Görüşleri”, 60-62.

Bu araştırmanın, öğrencilerin öğretmenlik uygulama sürecinin başındaki duygusal durumları ile sürecin sonundaki duygusal durumları arasındaki farkı analiz etmek şeklinde bir alt problemi olduğu hatırlanacaktır.

Bu amaçla çalışma grubundaki öğrencilere ilk görüşmede, "Sürecin başlangıcında duygusal durumunuzu nasıl tanımlarsınız?" sorusu yöneltilmiştir. Sürecin sonunda da katılımcı öğrencilerden sürecin başlangıcındaki duygusal durumlarıyla sonundaki duygusal durumlarını kıyaslamaları talep edilmiştir. Bu bağlamda öğrencilerin sürecin başlangıcındaki duygusal durumlarıyla ilgili olarak sıklıkla korku, kaygı ve endişe şeklinde negatif bir tablo çizdikleri görülmüştür.

E2 duygusal durumunu, "Herkeste olduğu gibi bir heyecan ve kaygı duy-dum." şeklinde ifade ederken; E3, "Staja başlamadan önce açıkçası biraz korkuyordum." şeklinde tanımlamaktadır. K1 baskın duygu olarak korkuyu, K3 heyecanı, K5 endişeyi, K7 kaygıyı, K8 ise korku, kaygı ve endişe şeklinde üç farklı duygusal durumu ön plana çıkarmaktadırlar. Her öğrenci kendisinde korkuya, kaygıya, endişeye veya heyecana neden olan durumu açıklamaya çalışmaktadır. Bu ifadelerden hareketle öğrencilerin gündelik hayatta sıklıkla gözlemlendiği üzere korku, kaygı ve endişe kavramlarını birbirleriyle karıştırdıkları anlaşılmaktadır. Özellikle öğrencilerde kaygı haline neden olan, onların kendi ifadelerinde yer bulan kimi durumların arka planında kulaktan duyma, daha çok önyargı niteliğinde bilgiler yer almaktadır. Örneğin K2 sürecin başlangıcındaki duygusal durumunu, uygulamaya kayıtsızlık olarak anlaşılabilen şu ifadelerle ortaya koymaktadır: "Bize genel kanaat olarak stajyer öğrencilere değer verilmiyor (dendi). Ben de dedim ki onlar bana değer vermiyorlarsa ben neden değer vereyim?". Aslında bu yargının yersizliğine dair ipuçları yine kendi içinde yer almaktadır. Cümlenin başında kullandığı, "Bize genel kanaat olarak..." yargısı ortaya koymaktadır ki bir kanaatten hareketle öğretmenlik uygulamasına kayıtsız kalmak yersiz bir düşüncedir ve bu durum yukarıda birbirleriyle karıştırıldığı ifade edilen duygulardan kaygıya karşılık gelmektedir. Benzer şekilde K8 sürecin başlangıcında rehber öğretmenden beklentilerini sıralarken, "Aynı şekilde okula gittiğim zaman rehberliklerine ihtiyacım var. Bunu çok duyuyorduk diğer hocalarımızdan. Şimdi farklı teknikler uygulandığı zaman kendileri onu veremedikleri için öğretmenler kıskanabiliyorlar. Öğrencilere bakıyorlar kendilerine ilgi göstermeyen öğrenciler stajyer öğrencilere gösteriyor. Bu onların kıskanma-

sına sebep oluyor.”. K8’in öğretmenlik uygulaması sürecinde kendisine rehberlik edecek olan öğretmen hakkında dile getirmiş olduğu, kendisinin derslerde kullanacağı farklı yöntem ve tekniklerle etkilediği öğrencilerden göreceği ilginin rehber öğretmen tarafından kiskanılabileceği şeklinde özetlenebilecek düşünceleri takdir edilmeli ki oldukça uç noktadadır. Bu durum önyargıyla açıklanabilir ve yersiz bir kaygıdan başkası değildir.

Bilince yansımayan çatışmalar veya yasaklanan güdüler sonucu meydana geldiği sanılan, belirsiz, nesnesi olmayan ve tanımlanamayan korku olarak tanımlanan kaygı, çoğu zaman korkuyla karıştırılmaktadır.<sup>24</sup> Kaygının korkudan ayrılan yönü, korku daha açık ve yakın, sebebi bilinen, yakın zamanlı bir tehdide verilen tepkiyken, kaygı daha yaygın bir tehdide yönelik, ileriye dönük, uzun etkili bir duygudur.<sup>25</sup> Bu anlamda sürecin başlangıcında duygularını karmaşık bir yapıda ortaya koyan öğretmenlik uygulaması öğrencilerinin yersiz kaygılarıyla baş edebilmeleri için süreçte onlara rehberlik eden akademisyen ve uygulama okul rehber öğretmeni tarafından rehberliğe ihtiyaç duydukları görülmektedir. Öğrencilere, şimdide kalan anlık tehditler karşısında hissedilen korku ile zamana yayılan ve gelecekte meydana gelmesi muhtemel tehditlere yönelik kaygıların dozunda kaldığı müddetçe yerine göre kişiyi motive eden bir yönü olduğu bilgisi aktarılmalıdır. Çünkü korku ve kaygı gibi duygular kendisini tehdit altında gören organizmanın bu tehditlere yönelik ürettiği ilaç gibidir. Örneğin belirli sınırlar içerisinde tutulan sınav kaygısı, kişiyi başarısız olma, arkadaşlarından geride kalma vb. endişelere iter. Bu endişe hali kişiyi daha çok ve sistemli çalışmaya motive edebilir ki endişe, kaygıların etkisini azaltmaya yönelik düşünsel bir çaba olarak tanımlanmaktadır.<sup>26</sup>

### 2. 1. 3. Uygulama Okulunda Sosyal Kabul Görmek İstiyorlar

Araştırma grubunda yer alan öğrencilerin aralarında net ayırım yapmaksızın duygusal durumlarıyla ilgili kullandıkları korku, kaygı, endişe gibi ne-

<sup>24</sup> Ömer Demir - Mustafa Acar, "Kaygı", *Sosyal Bilimler Sözlüğü* (Ankara: Vadi, 1997), 239.

<sup>25</sup> Gary R. Vandenbos. "Anxiety". *APA Dictionary of Psychology*. ed. Gary R. Vandenbos. (Washington: American Psychological Association, 2015), 66.

<sup>26</sup> M.Hakan Türkçapar, "Covid-19 Kaygısı ve Travması", *Kaygı Çağı* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2020), 18-19.

gatif duygulara kaynaklık eden bir dizi problemin arka planında ilk defa öğretmenlik uygulamasında bulunacakları okulda, okulun paydaşları tarafından nasıl karşılanacakları sorusu yatmaktadır. Özellikle de bir süre ders gözlemi yapacakları fakat gün geldiğinde aktif olarak ders anlatımında bulunacakları sınıf ortamında onları bekleyen durumlarla ilgili kaygılar taşımaktadırlar.

Formal eğitim sisteminin temel kurumu olan okulun en önemli fonksiyonu öğretmen, okul idaresi, öğrenci ve velilerin ortak etkileşimi üzerinden kendisinden beklenen siyasal, kültürel ve ekonomik işlevleri yerine getirmektir. Öğretmenler, okul idaresi, öğrenciler ve velileri arasındaki bu etkileşimin gücü ve niteliği eğitimin kalitesini ortaya koymaktadır.<sup>27</sup> Koordine edilmiş, hiyerarşik ilişkilerin yer aldığı sosyolojik anlamda bir örgüt olan okul sistemine, önemlik de olsa öğretmenlik uygulamasıyla dâhil olan yükseköğretim öğrencileri, bu örgüt kültürüne ayak uydurmak durumundadırlar. Nitekim araştırma grubundaki öğrencilerin öğretmenlik uygulaması sürecine dayanak teşkil eden 14.06.2018 tarihli MEB ÖYGM “Öğretmenlik Uygulamasına İlişkin Yönerge”, uygulama öğrencilerinin görev ve sorumluluklarını düzenleyen maddesinde, “Uygulama öğrencisi, eğitim kurumunda bulunduğu süre içerisinde öğretmenlerin tabii olduğu tüm kurallara uymak zorundadır.” hükmünü içermektedir.<sup>28</sup> Bu hüküm 2022-2023 öğretim yılından itibaren ilahiyat fakültesi öğrencilerinin de iki dönem öğretmenlik uygulamasını düzenleyen 2021 tarihli yeni öğretmenlik uygulaması yönergesinde de yer almıştır.<sup>29</sup> Dolayısıyla öğretmenlik uygulaması dersi kapsamında okul sosyal sistemine dâhil olan uygulama öğrencisi de bu sistemin bir parçası olarak görülmelidir.

Araştırma grubunda yer alan öğrencilerin ifadelerinden okul sistemi içerisinde etkileşimde oldukları tüm paydaşların kendilerine nasıl yaklaşacağına dair kaygılar taşıdıkları anlaşılmaktadır. K4, uygulamadan beklentilerini sıralarken, “Öğretmen öğrenci ilişkisinin nasıl olması gerektiğini gözlemlemek istiyorum. Öğrencilerin bana, öğretmene ya da derse yaklaşımlarını gözlemlemek istiyorum.” dedikten sonra öğretmenlik uygulaması boyunca yapacağı bu gözlemlerden hareketle kendi öğretmenlik yeterliklerindeki eksiklikleri görmeyi bek-

<sup>27</sup> Necati Cemaloğlu, “Toplumsal Bir Sistem Olarak Okul”, *Eğitim Sosyolojisi* (Ankara: Pegem Akademi, 2014), 105.

<sup>28</sup> ÖUY1, 9.

<sup>29</sup> ÖUY2, 1057.

lediğini ifade etmektedir. K1 de sürecin başlangıcında okul sosyal sisteminin parçaları olan paydaşlar hakkında hissettiklerini korku hissiyle nitelendirmektedir. Gerekçesini de *“Tanımadığım bir okul, idare ve öğretmen. Yabancı olduğum bir şehir ve tanımadığım öğrenciler olduğu için...”* şeklinde açıklamaktadır.

#### 2. 1. 4. Öz Yeterlik Algularıyla İlgili Kaygılarından Uygulama Sürecinde Kurtulmak İstiyorlar

Araştırma grubuyla yapılan görüşmeler esansında, onları öğretmenlik uygulama sürecinin başlangıcında tedirgin eden, korkuya ve kaygıya neden olan hususlardan bir tanesinin de öz yeterlik alguları olduğu görülmektedir. Bir kişilik özelliği olarak öz yeterlilik, kişinin belirli bir işi yapabileceğine olan inancını ifade etmektedir. Öz yeterlik algısı yüksek kişiler düşük olanlara göre daha yüksek hedefler belirlemekte ve bu hedefler ulaşmak için daha kararlı hareket etmektedirler.<sup>30</sup> Öz yeterlik algısı düşük bireylerse hedeflere yol alırken karşılaştıkları küçük sorunlar nedeniyle daha çabuk motivasyon kaybına uğramaktadırlar. Örneğin; E4, uygulama sürecinin başlangıcında yapılan ilk görüşmede duygusal durumunu *“korku”* olarak ifade etmekte, korkusunu da, *“Sınıfı kontrol edebilir miyim?”* şeklinde açıklamaktadır. Elbette E4 dışında araştırmaya katkı sunan diğer öğrenciler de özellikle sınıf yönetimi odaklı kaygı ifadeleri dile getirmektedir. O halde E4’ün söylediklerinden hareketle öz yeterlik algısının düşük olduğu sonucuna nasıl ulaşılmıştır? Bu sorunun cevabı, E4 ile öğretmenlik uygulama sürecinin sonunda yapılan ikinci görüşmede yatmaktadır. E4 bu görüşmede sekizinci sınıflarla yürütülen öğretmenlik uygulaması sürecinde tıpkı üniversitede kendi sınıf ortamlarında olduğu gibi daha sakin bir sınıf ortamı beklediğini ancak hayal kırıklığına uğradığını ifadeye çalışmaktadır. *“Bir de daha çok üniversite ortamında eğitim aldığımız için hani insanların pür dikkat hocayı dinlemesine alışık olduğumuzdan oraya gittiğimde biraz yadırgadım tabi. Gözüm de korkmadı değil. Sonuçta öğretmen olmayı düşünmüyorum açıkçası.”* ifadeleri, E4’ün öz yeterlik algısının düşük olmasıyla açıklanabilmektedir. Sürecin başında korku ve kaygılarını dile getiren bir kısım katılımcı, sürecin sonunda korku ve kaygılarının yersiz olduğu; bir kısım katı-

<sup>30</sup> Mithat Durak vd., *PsychSmart Aklımın Aklı: Psikoloji* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016), 267.

lımcı ise haklı gerekçeleri olabilecek korku ve kaygılarından sürecin sonunda kurtulduklarını ifade ederlerken E4'ün başlangıçta açıkladığı korkudan hala kurtulamadığı görülmektedir. Öğretmenlik uygulamasının başlangıcında E4 ile benzer şekilde öz yeterlik algısının düşüklüğüne yorumlanabilecek ifadeler kullanan K8, *“Bir şekilde öğrendiklerimi öğrencilere aktarmam gerekiyor. Bunun için kendimi biraz da yetersiz gördüğüm için aslında endişeye kapıldım.”* demektedir. Ancak aynı katılımcının araştırma süreci sonunda yapılan görüşmede, sürecin başlangıcındaki ve sonundaki duygusal durumunu kıyaslarken söyledikleri, başlangıçta öz yeterlik algısının zayıflığı hissi yaratabilecek kaygılarından kurtulduğu, artık öğretmenlik becerileri noktasında kendisine daha fazla güvendiği anlamı taşımaktadır. K8'in, *“Uygulamaya başlarken biraz tedirgindim, heyecanlıydım bildiklerimi aktaramayacağımdan korkuyordum. Kendimi yetersiz hissediyordum o anlamda. Ama şu an biterken üzülüyorum. Çünkü çok kısa bir süre olmasına rağmen öğrencilerle aramda bir bağ oluştu benim için. Yani onlarla mutlu idim.”* şeklindeki beyanından sınıf ortamı ve öğrenci davranışları noktasında yaşadığı korkuları aştığını söylemek mümkün görünmektedir.

Uçar ve Bozkurt'un 2021 yılı içerisinde ilahiyat fakültesi öğrencilerinin dini hitabet öz yeterlik algılarına yönelik yaptıkları araştırma, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin dini hitabet öz yeterlik algılarının düşük olduğu ancak dini hitabet ve mesleki uygulama dersi dışında öğrencilere yönelik hazırlanan “Dini Hitabet Uygulamaları” aracılığıyla öz yeterlik algısının yükseltilebileceği verisini ortaya koymuştur. Öğrencilerin haftalık iki kredili, teorik “Hitabet ve Mesleki Uygulama” dersinin uygulama boyutunu çeşitlendiren yeni ders tasarımları ve cami, Kur'an kursu gibi fakülte dışı ortamlarda dini hitabet uygulamalarına dâhil edilmeleri sayesinde bu tür psikolojik engellerin aşılabileceği de araştırmanın bulguları arasında ifade edilmiştir.<sup>31</sup> Öğrencilerin sınıf ortamında öğretmen ya da öğrenciler tarafından küçük düşürülebilecekleri, yanlış yapabilecekleri, bilgi eksikliği nedeniyle sınıfta sorun yaşayabilecekleri, utangaçlık vb. nedenlerle düşen öz yeterlik algılarıyla baş edebilmeleri için süreçte onlara rehberlik eden tüm paydaşlara önemli görevler düşmektedir.

<sup>31</sup> Recep Uçar - Mustafa Bozkurt, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dini Hitabet Öz Yeterlik Algılarına Yönelik Bir Araştırma”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/2 (2021), 1110-1111.

Öğrenciler sürecin başlangıcında yapılan görüşmelerde bu çerçevede beklentilerini dile getirmektedirler. "Öğrencilere acaba ders anlatabilecek miyim? Onlara gerekli bilgileri verebilecek miyim? O dersten, o konudan beklenen kazanımları verebilecek miyim? Yoksa anlattığım konu çok mu havada kalacak?" vb. sürece ilişkin bir dizi kaygı ifade eden K4, henüz süreç başlamadan önce öğretmenlik uygulaması fakülte koordinatörü tarafından yapılan bilgilendirme toplantısının bir nebze olsun kendisini rahatlattığını, bu bağlamda fakülte tarafından daha çok bilgilendirme çalışması yapılması gereğini dile getirmektedir. Öğretmenlik uygulamasını düzenleyen ilgili yönergede sürecin sağlıklı yürütülmesinden sorumlu bir dizi görevli arasında fakülte/yüksekokul koordinatörü şeklinde bir görev tanımı yer almaktadır.<sup>32</sup> Buna göre ilahiyat fakültelerinde de bir dekan yardımcısının bu görevi üstlenmesi, uygulama sürecini uygulama öğretim elemanı, millî eğitim müdürlüğü uygulama koordinatörü ve uygulama eğitim kurumu koordinatörüyle birlikte, planlanan ve belirlenen esaslara göre yürütülmesini sağlaması gerekmektedir. K4, "Bu konuyla ilgili kulaktan dolma bilgiler çok fazlaydı. Böyle olunca kaygı seviyemiz yükseliyor." derken de aslında kaygılarının bir kısmının dezenformasyondan kaynaklandığının farkında olduğunu göstermektedir.

### 2. 1. 5. Etkileşimde Oldukları Süreç Paydaşlarıyla Sağlıklı İletişim Kurmak İstiyorlar

Katılımcı öğrenciler korku ve kaygılarıyla baş edebilmeleri noktasında uygulama okul rehber öğretmeni ve uygulama okulu idaresinden beklentilerini farklı şekillerde ifade etmektedirler. E2, uygulama okulu idaresinden ve rehber öğretmeninden beklentisini, "Oluşabilecek her türlü sıkıntılı durumda destekleri önemli. Sıcakkanlı bir karşılama yeterli bizim için." ifadeleriyle ortaya koymaktadır. E5 uygulama rehber öğretmeninden beklentisini, hata yapmaları durumunda rehber öğretmeni empati kurmaya davet niteliğinde, "Okuldaki hocamdan beklentim, sorun olacağını düşünmüyorum ama hani herhangi bir sorun olursa yanımda durup beni desteklemesidir. Benim öğrencim yarın bir gün öğretmen olacak, illa ki böyle sorunlarla karşılaşacak demesidir." cümleleriyle ifade etmektedir.

---

<sup>32</sup> ÖUY2, 1052.

K8, öğretmenlik uygulaması boyunca okul ortamında iletişim içerisinde olacağı paydaşlardan beklentilerini dile getirirken, *“Okul yönetiminden bana potansiyel öğretmen olarak bakmalarını isterim.”* demektedir ve öğrencilerden kendisine tıpkı bir öğretmene gösterilen saygıyla yaklaşmaları talebinde bulunmaktadır. Uygulama başlangıcında duygusal durumunu heyecan olarak nitelendiren K3, *“Aynı zamanda çocuklara karşı çok heyecanlıyım. Onların fikirlerini merak ediyorum. Nasıl bir bakışları var?”* diyerek sınıf ortamında onu neyin beklediğine dair merakını dile getirmektedir. Sözlerinin devamında çocukların onlara nasıl yaklaşacağına dair kaygı barındıran şu ifadeleri kullanmaktadır: *“Çocukların meraklı bakışlarına maruz kalacağız. Hani biz de öğrenciydik. Biliyoruz ki stajyerlere çok meraklı bakardık. Mesela o meraklı bakışlar yargılayıcı mı olacak? Özendirici mi olacak? Yoksa daha farklı bir bakış mı olacak?”*. Öğrencilerin bu tür kaygılarının tamamen yersiz olduğunu iddia etmek yanlış olacaktır. Nitekim süreç sonunda yapılan görüşmelerde katılımcılardan bazıları dönem içerisinde uygulama okulunda yaşadıkları iletişim problemlerine örnek durumlar aktarmışlardır.<sup>33</sup> Öğretmenlik, iletişim becerilerini en üst derecede geliştirmeyi gerektiren bir meslektir. Dolayısıyla öğretmen adaylarının uygulama okullarında kendilerini iletişim becerileri noktasında da sınamaları ve özellikle öğrencilerle olan iletişim becerilerini geliştirmeleri gerekmektedir. Öğrenme-öğretme sürecinin verimi, ilk olarak öğretmen ve öğrenci arasında kurulacak özel bir bağla, duygusal köprüyle artmaktadır. Öğretmenlerin bu türden bir bağı sağlamasıysa iletişim becerileri sayesinde gerçekleşmektedir.<sup>34</sup> Öğrenciler uygulama okulundaki öğrenci, öğretmen ve okul yöneticileri gibi süreç paydaşlarıyla sağlıklı iletişim kurma taleplerini farklı şekillerde dile getirmektedirler. K1, *“Okuldaki danışman öğretmenimizin bizi öğretmenler odasındaki öğretmenlere, bunlar benim stajyer öğrencilerim şeklinde tanıtmasını isterdim.”* şeklinde okul sisteminin önemli bir parçası olan öğretilerle iletişim kurma talebini ifadeye çalışmaktadır. E2 de, *“Açıkçası ben öğretmeni gözlemleyip, onun tecrübelerinden, sınıfa davranış biçimlerinden, öğrencilerle kurduğu iletişimden fay-*

<sup>33</sup> Öğretmenlik uygulaması sürecinde süreç paydaşları arasında yaşanan sorunların başında iletişim yetersizliği olduğu farklı araştırmaların bulguları arasında da yer almaktadır. Bkz. Yıldırım Yakar vd., *“Öğretmenlik Uygulaması Dersi Kapsamında Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri”*, 230.

<sup>34</sup> Thomas Gordon, *Etkili Öğretmenlik Eğitimi*, çev. Sermin Karakale (İstanbul: Profil Kitap, 2019), 16-17.



dalanmak istiyorum. Çünkü o iletişimi ancak orada öğrenebilirim.” ifadeleriyle öğrenci iletişimi noktasında sunacağı katkı nedeniyle uygulama rehber öğretmeninden beklentilerini dile getirmektedir. Rehber öğretmenin iletişim becerileri noktasında uygulama öğrencilerine sunacağı katkının önemine yapılan vurgular, Çapcıoğlu-Kızılabdullah ile Öner-Aydın tarafından yapılan araştırmaların bulgularıyla örtüşmektedir.<sup>35</sup> Bektaş ve Ayvaz tarafından 2012 yılında Sakarya Üniversitesi Hendek Eğitim Fakültesinden Sınıf Öğretmenliği, İlköğretim Matematik Öğretmenliği, İlköğretim Matematik Öğretmenliği vb. farklı öğretmenlik programlarından 438 öğrenciyle “Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Uygulamasından Beklentileri Anketi” üzerinden gerçekleştirilen bir araştırmanın bulguları da benzer sonuçlar ortaya koymuştur. Buna göre; araştırmaya katılan öğrencilerin %96.3’ü, “Uygulama öğretmenim, etkili iletişim kurma becerisine sahip olmalıdır.” şeklinde beklentilerini dile getirmişlerdir.<sup>36</sup>

### 2. 1. 6. Sınıf Yönetimi Becerilerini Geliştirmek İstiyorlar

Araştırma çalışma grubundan öğrencilerin dile getirdikleri kaygılar arasında sınıf yönetimi bilim dalının program çıktlarıyla örtüşen özellikle sınıfta istenmeyen öğrenci davranışlarına yönelik olanları dikkat çekmektedir. E3, “Benim gideceğim okul bir ortaokul. Çocuklarla nasıl anlaşacağım, nasıl iletişim kuracağım? Biraz korkuyorum yani açıkçası.” derken, daha önce konuya dair endişelerine yer verilen E4, “Sınıfı kontrol edebilir miyim? Korkum buydu.” demektedir. K4 de öğretmenlik uygulamasından beklentilerini sıralarken, “Öğretmen öğrenci ilişkisinin nasıl olması gerektiğini gözlemlemek istiyorum.” demektedir. Sınıf, eğitim öğretim etkinliklerinin gerçekleştiği yaşam alanı olarak tanımlanmaktadır. Bu ortam öğrencilerin davranış değişikliğini sağlayan yaşantıları öğretmen rehberliğinde gerçekleştirdikleri, birlikte öğrenme amaçlı etkinliklerde buldukları özel bir alandır.<sup>37</sup> Uygulama öğrencileri de bu anlamda

<sup>35</sup> Çapcıoğlu - Kızılabdullah, “Uygulama Öğretmeni ve Öğrencilerinin Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretmenlik Uygulaması Sürecine Yönelik Görüşleri”, 62; Öner - Aydın, “Öğretmen Adaylarının Okul Deneyimi ve Öğretmenlik Uygulaması Derslerinden ve Bu Derslerin Paydaşlarından Beklentileri”, 287.

<sup>36</sup> Mustafa Bektaş - Asena Ayvaz, “Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Uygulaması Dersinden Beklentileri”, Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi 8/3 (2012), 214.

<sup>37</sup> Bayrak Coşkun - Bahadır Erişti, “Sınıfta Grup Etkileşimi”, *Sınıf Yönetimi*, ed. Zeki Kaya (Ankara: Pegem Akademi, 2014), 213.

sınıfa, bu özel alana dâhil olan bir taraftan öğrenme bir taraftan da öğretme etkinliklerinde bulunan öğretmen adaylarıdır. Dolayısıyla bu süreçte onlara en çok destek olması gereken süreç paydaşı, uygulama rehber öğretmenidir. Araştırmaya katılan öğrenciler farklı ifadelerle rehber öğretmenin desteğine olan ihtiyaçlarını ortaya koymuşlardır. Özellikle sınıf içerisinde sınıf ortamını bozan davranışlar sergileyen öğrencilerle ilgili kaygılarını aktarırlarken öğretmen yardımına olan ihtiyaçlarını ön plana çıkarmaktadırlar. K7 bu konuda, *"Staj hocamdan beklentim bize samimi davranması. Öğrenciler hakkında bizi bilgi sahibi yapması. Çünkü bazı öğrenciler dersi çok iyi dinlerken bazıları dinlemiyor, bazılarının psikolojik sorunları olabiliyor. Bunlar hakkında beni bilgilendirmesini isterim."* diyerek, uygulama rehber öğretmenin desteğine olan ihtiyacını ortaya koymaktadır. Daha önce sınıf ortamıyla ilgili kaygıları aktarılan K8, uygulama kapsamında ders anlatacağı gün, sınıfın problemlili addedilen bir öğrencisiyle yaşadığına dair şu bilgiyi aktarmaktadır. *"Bir tane öğrenci vardı ve bu öğrenciden tüm öğretmenler şikâyetçiydi. Aşırı özgüvenliydi ve yaptığı hataların farkında değildi. Ben buradaki rehber akademisyenim geldiği zaman ona görev vererek bunu çözmeye çalıştım yani normalde sınıftaki konuşanları yazmaya çok istekliler. Altıncı sınıflar bu tarz sorumlulukları çok istiyorlar ve hiç beklemediği bir anda ona görev verdim ve biraz da etkili olduğunu düşünüyorum."* Sınıf yönetimi dersinin öğrenme alanlarından bir tanesi, sınıf içi disiplinin sağlanması için istenmeyen öğrenci davranışlarının neler olduğu ve bu davranışların önlenmesi noktasında öğretmenin ne tür tedbirler alabileceği konusudur. Bu maksatla öğretmenin tüm öğrencilere sınıf içerisinde belirli sorumluluklar vererek oluşabilecek kargaşayı önleyebileceği verisi mevcuttur.<sup>38</sup> K8 aslında ders anlatacağı o gün sınıf yönetimi ilkelerinden bir tanesine başvurarak kendince soruna çözüm üretmeye çalışmıştır. Öğretmenlik uygulamasından beklenen en temel faydalardan bir tanesi de bu olsa gerektir. Uygulama öğrencilerinin sınıf içerisinde geçirdikleri sürelerde yaptıkları gözlemler ve süreçte edindikleri tecrübeler, teorik anlamda edindikleri sınıf yönetimi bilgilerini istenmedik durumlarda nasıl kullanmaları gerektiği noktasında yardımcı olacaktır.

Uygulama öğrencilerinin sınıf ortamıyla ilgili kaygılarını bütünüyle yer-siz görmemek gereklidir. Her sınıfta ilgi çekmek, güçlü olduğunu ispatlamak,

<sup>38</sup> İsa Korkmaz, "İstenmeyen Davranışların Önlenmesi", *Sınıf Yönetimi*, ed. Zeki Kaya (Ankara: Pegem Akademi, 2014), 290.

umutsuzluk ve yetersizlik duygusu vb.<sup>39</sup> pek çok farklı nedenle sorunlu davranışlar sergileyen öğrencilerin mevcudiyeti kaçınılmazdır. Bu öğrencilerin sınıftaki mevcudiyeti doğal olarak tüm sınıfın derse yoğunlaşmasını ve diğer öğrencilerin motivasyonunu olumsuz etkilemektedir. Zamanında doğru rehberlik yöntemleriyle müdahale edilmezse sorunlu öğrenci davranışlarının boyutu katlanabilmekte ve bazen sınıf içerisinde hiç arzu edilmeyen tatsız durumlar yaşanabilmektedir. Nitekim araştırma çalışma grubunda yer alan K3, uygulama öğretim elemanının dersine gözlemci olarak girdiği gün bu türden tatsız bir olay yaşandığını bildirmektedir. K3, derste yaşananları, “Özellikle buradaki danışman hocam geldiğinde benim dersim esnasında sınıfta çok ciddi bir kavga çıktı. O an onları ayırmak ya da diğer çocuklara engel olmak çok sıkıntıydı.” cümleleriyle aktardıktan sonra, sorunun veli yaklaşımından kaynaklandığı yönünde bir çözümlemede bulunmaktadır.

## 2. 2. Öğretmenlik Uygulamasından Beklentiler Karşılandı mı?

Araştırmanın çalışma grubunu oluşturan uygulama öğrencileriyle Mayıs 2022 sonunda yapılan birebir görüşmelerde ilk olarak sürecin başlangıcında, gerek uygulamanın kendisinden gerekse süreçte kendilerine eşlik eden paydaşlardan beklentilerinin ne derece karşılandığı noktasında görüşleri soruldu. Birazdan aktarılacak olan istisnalar dışında çalışma grubundaki öğrencilerin çoğunluğu, uygulamanın kendisinden ve uygulama sürecinde kendilerine eşlik eden, iletişim içerisinde oldukları paydaşlardan memnuniyetlerini ve beklentilerinin karşılandığını ifade etmektedirler.

E2, “Az da olsa tecrübe kazanmayı istiyordum. Sınıfın işte hâkimi olmak, heyecanımı yenmek istiyordum. Hocalarımızın da desteğiyle bu konuda rahatladım. Genel anlamda beklentilerim karşılandı.” derken, uygulamayla tecrübe kazanmak ve kendisini sınıf yönetimi noktasında geliştirmek gibi beklentilerinin karşılandığını ortaya koymaktadır.

E5, “Beklentilerimi karşıladı diyebilirim evet. Hatta beklediğimin üstü oldu. Başladığım zaman bir çekimserlikle başladığım stajı, sonlara doğru bir öğretmen havasıyla bitirdiğimi düşünüyorum. Hani öğretmenin görüşü de bu yönde zaten.” söz-

---

<sup>39</sup> Şükrü Ada, “Sınıf İçi Olası Sorunlara Karşı Alınabilecek Tedbirler”, *Sınıf Yönetimi*, ed. Zeki Kaya (Ankara: Pegem Akademi, 2014), 319.

leriyle beklentilerinin karşılandığını, rehber öğretmeninden aldığı olumlu dönüşle de kendisini öğretmenliğe hazır hissettiğini paylaşmaktadır.

K1, beklentilerinin karşılandığını net bir “Evet” cevabıyla ortaya koymaktadır. K2, beklentilerinin karşılanıp karşılanmadığı sorulduğunda, “Evet, tamamıyla karşılandığını düşünüyorum.” şeklinde cevap verirken özellikle öğrencilerle iletişim becerileri noktasında yaşadığı olumlu gelişmelere vurgu yapmaktadır. “İlk gittiğimizde çok acemiydik. Öğrencilere nasıl davranacağımızı öğrendik. Öğrencilere böyle umutla baktım. Gerçekten böyle bir nesil yetişiyor mu diye düşündüm. Çok çalışkan ve terbiyelilerdi. Bir de her tipte öğrenci gördük diyebilirim.” ifadeleriyle süreçten duyduğu memnuniyeti dile getirmektedir. Bu katılımcının sürecin başlangıcında beklentilerini, “Öğretmenlik uygulamasından pek fazla beklentim yok. Bize genel kanaat olarak stajyer öğrencilere değer verilmiyor (denildi). Ben de dedim ki onlar bana değer vermiyorlarsa ben neden değer vereyim?” yaklaşımı göz önüne alındığında öğretmenlik uygulamasından üst derecede yararlandığı, sürecin ona ciddi katkı sağladığı görülecektir.

K5 düşüncelerini, “Evet karşılandı. Genel olarak evet. Gitmeden önce ne yapacağımızı bilmiyorduk. Nereden nasıl başlayacağımızı hiçbir şekilde bilmiyorduk.” şeklinde ortaya koyarken, uygulamanın kendisi açısından bir deneyim kazanma fırsatı sağladığına işaret etmektedir.

K6, “Beklentilerimin karşılandığını düşünüyorum. Zaten tüm dördüncü sınıfların öğretmenlikte yapması gereken bir uygulama. Okullara gidip de bire bir canlı bir şekilde öğrencilerle karşı karşıya ders anlatmak, öğrencileri dinlemek gerçekten çok faydalı oluyor. O yüzden umduğumu buldum, (uygulama) beklentilerimin karşılığını da verdi.” sözleriyle uygulamanın tecrübe olarak ona sunduğu katkıya vurgu yapmaktadır.

K7, “Evet, beklentilerimin karşılandığını düşünüyorum. Beklentilerim hocalarımla birlikte samimi olmak, çocuklarla iyi iletişim kurmaktı. Bu şekilde de iyi oldu iletişimimiz, samimiyeti yakaladık. Bundan dolayı mutluyum yani.” ifadeleriyle öğretmenlik uygulama sürecinin iletişim becerilerine sunduğu katkıya vurgu yapmaktadır.

K8 de “Beklentilerimin karşılığını hatta beklentilerimden daha fazlasını gördüm. Aslında çok insanın başına gelenlerden dolayı olumsuz karşılanabilirdik şeklinde bir düşüncem vardı. Hala bu olabiliyormuş sanırım. Öğretmenler odasına gittiğimizde

*arkadaşlarımız kötü karşılanıyorlarmış. Girmelerini istemeyenler oluyormuş filan. Yani bizimki öyle değildi. Sanki oraya atanmışız, oradakilerle birlikte öğretmenlik yapıyormuşuz gibiydi. Bu açıdan bizimle birlikte çalışan bize öncülük eden öğretmenlerimiz de çok iyilerdi. Beklentilerimi gördüm.”* diyerek okul sisteminin bir parçası olarak gereken ilgiyi gördüğü ve bir iletişim kazası yaşamadığını ifadeye çalışmaktadır.

Araştırma grubundan E1, E4, K4 beklentilerinin kısmen karşılandığını, E3 uygulama süresi uzun olsaydı daha iyi karşılanacağını ifade etmektedirler. K3 öğretmenlik uygulama sürecinde iletişim halinde olduğu paydaşlardan hareketle özellikle de uygulama okulundaki öğrenci velilerinin ilgisizliği üzerinden beklentilerinin kısmen karşılandığını ifade etmektedir. Bu durumu, *“Aslında öğrenciler, öğretmenler, okul ortamı açısından beklentimin karşılandığı yerler de oldu. Veliler, okulun fonksiyonelliği, ulaşım, ya da ne bileyim genel öğrenci yaklaşımı açısından hayal kırıklığına uğradığım yerler de oldu.”* şeklinde dile getirmektedir.

### **2. 3. Uygulama Sürecinde Karşılaşılan Sorunlar**

Araştırma grubundan öğrencilerle yarı yapılandırılmış sorular üzerinden yapılan son görüşmede fakülte yönetimi, uygulama rehber akademisyeni, rehber öğretmen, uygulama okul idaresi, öğrenciler ve diğer öğretmenler gibi süreçte kendilerine eşlik eden paydaşlarla bir sorun yaşayıp yaşamadıkları sorulmuştur.

Bu soruya katılımcılar aşağıda aktarılacak olan durumlar dışında genel anlamda bir sorun yaşamadıkları yönünde cevap vermektedirler. Bu durum, öğrencilerin öğretmenlik uygulaması sürecinden beklentilerinin genel anlamda karşılandığı verisiyle örtüşmektedir.

E1, sürecin genel anlamda sorunsuz geçtiğini yalnızca yaramaz öğrenci gruplarının yer aldığı sınıflarda derse girmek istemediğini ifade etmektedir ki uygulama öğrencilerinin özellikle sınıf yönetimi konusundaki kaygı durumları araştırma boyunca analizlere konu edilmektedir.

E2, süreçte iletişim içerisinde olduğu tüm paydaşların sıcakkanlı yaklaşımlarını ifade ederek hiçbir sorun yaşamadığını aktarmaktadır. E3 de sorunsuz bir süreç geçirdiğini ifade ederken uygulama rehber öğretmenin olumlu

yaklaşımını aktarmayı da ihmal etmemektedir: *“Oradaki hocamız da baya ilgilendi. Bize her ders sonunda ne yapmamız gerektiğini ya da kendisinin ne yaptığını açıkladı. Oldukça açıklayıcı oldu. Hatta sınavları bile gösterdi. Çok faydalı oldu.”*

K1, süreçte çok ciddi bir sorun yaşamamakla birlikte okul idaresiyle çok geç tanıştırılmasını eksiklik olarak ifade etmektedir. Okulda olduğu bir gün okul müdürünün kendisini tanımadığı için *“Gel kızım, bana bir çay getir!”* dediğini, kendisinin öğretmenlik uygulaması öğrencisi olduğunu öğrendiğinde de mahcubiyet duyduğunu aktaran K1, uygulama sonuna doğru yalnızca coğrafya branşından bir öğretmenle tanıştığı bilgisini vererek, araştırmada vurgulandığı üzere paydaşlar arasında kurulacak sağlıklı iletişimin önemine işaret etmektedir. K1 aynı zamanda uygulama rehber öğretmenin yirmi yılı aşkın tecrübesiyle dersleri monoton bir yöntemle aktarmasına, başta sınıfta mevcut akıllı tahta uygulaması olmak üzere teknoloji kullanımına mesafeli yaklaşmasına yönelik gözlemlerini de aktarmaktadır.

K2 de uygulama sürecinden memnuniyetini, beklentilerinin genel anlamda karşılandığını ifade ettikten sonra gözlemlerinden hareketle öğretmenler odasında gereken ilgiyi görmedikleri bilgisini vermektedir. Bu gözlemini, *“Sadece öğretmenler odasındaki ortamı sevmemiş. Çünkü bir gruplaşma vardı ve şey böyle insanlar birbirini istemiyormuş gibi davranıyordu. Hani biz oraya gitmek istemedik”* şeklinde özetlemektedir. Uygulama öğrencilerinin uygulama okullarının sosyal sisteminin bir parçası oldukları, onların bu anlamda bu sistemin diğer paydaşlarından sosyal kabul beklentilerinin olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla öğretmenler odasındaki varlıklarından rahatsızlık duyan öğretmenlerin varlığı, onların dikkatinden kaçmamaktadır. K2'nin gözlemlediği, öğretmenler odasına girdiklerinde uygulama okulu öğretmenlerinden kaynaklanan olumsuz yaklaşım, uygulama öğrencilerinin süreçte kendilerine eşlik eden paydaşlardan sosyal kabul görme beklentileriyle çelişmektedir. Öğretmenlik uygulaması yapan ilahiyat fakültesi öğrencilerinin uygulama okulu öğretmenler odasına ilişkin beklentileri, farklı fakülte ve öğretmenlik programlarından öğrencilerin konuya dair beklentileriyle örtüşmektedir. Nitekim Bektaş ve Ayvaz tarafından farklı öğretmenlik programlarında yer alan öğrencilerin yer aldığı bir araştırmanın bulguları arasında şu ifade yer almaktadır: *“Öğretmen adayları uygulama okulunda bulunan öğretmenlerden öğretmenler odasını kullanırken kendisine istenilmeyen biriymiş gibi hissettirmemesini, tecrübe ve*

deneyimlerini paylaşmaya hevesli olmasını, kendisini meslektaş olarak görmesini beklemektedir.”<sup>40</sup>

Araştırma grubundan K3 ise süreçte karşılaştığı sorunlar sorulduğunda, sınıfların öğrenci ergonomisine uygun olmadığı, sorunlu davranış sergileyen öğrenci sayısının çok olduğu ve bu sorunlu davranış sergileyen öğrencilerin arka planında ilgisiz veli profilinin yatmakta olduğu şeklinde bir dizi probleme işaret etmektedir. *“Sınıflar çocuklara hitap etmiyordu. İlginç bir şekilde de çocukların kimisi bir metre kimisi iki metre. Aşırı derecede bir fizyolojik bir fark vardı.”* şeklinde sınıfların öğrenci ergonomisine çok uygun olmadığı yönünde bir gözlemde bulunurken, dersine danışman öğretim görevlisinin geldiği gün sınıfta öğrenciler arasında çıkan kavgayla ilgili olarak da *“Çocuklara engel olmak çok sıkıntıydı ve bunlar çoğunlukla veliden kaynaklanıyor.”* tespitinde bulunmaktadır. K3, uygulama okulundan bir grup öğretmenle ilgili olarak da *“Bazı öğretmenlerin çok katı kuralları var. Mesela çocuk teneffüste soru sormaya geliyor. “Şu anda sana tahammül edemem” (diyor). Bu tip söylemler de var.”* gözlemini aktarmaktadır.

#### 2. 4. Yüz Yüze mi Yoksa Uzaktan mı?

İlahiyat fakültesi öğrencileriyle öğretmenlik uygulaması dersinden beklentileri üzerine yapılan bu araştırmanın katılımcıları, 2022 eğitim öğretim yılı bahar döneminde söz konusu dersi almakla yükümlü öğrencilerden oluşmaktadır. Bir önceki yıl olan 2021 yılında bu dersi almakla yükümlü son sınıf öğrencileri, covid-19 pandemi süreci nedeniyle uygulamayı uzaktan eğitim şeklinde, online ders ortamlarında gerçekleştirmek zorundaydılar. Bu süreçte Milli Eğitim Bakanlığı Eğitim Bilişim Ağı (EBA) üzerinden sisteme dahil edilen uygulama öğrencileri, online olarak ders anlatımlarında bulunmakta ve uygulama rehber öğretmeni ile uygulama rehber öğretim görevlisi de yine online olarak gözlemde bulunmaktaydılar. Derslere öğrenci katılımı zorunlu olmadığı, ders sonrası kayıttan izleme imkânı sunulduğu için bu derslere öğrenci katılımı çok düşük olmaktaydı. Öyle ki uygulama öğrencilerinin ders anlatabilmesi için ders öğretmeni önceden iletişime geçtiği öğrencilerden derse katılmaları yönünde ricada bulunmaktaydı. Araştırmanın yapıldığı 2022

<sup>40</sup> Bektaş - Ayvaz, “Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Uygulaması Dersinden Beklentileri”, 228.

bahar yarıyılında da pandemi koşullarının seyrine, hastalığa yakalananların ve hastalık nedeniyle hayatını kaybedenlerin sayısına göre derslerin uzaktan yapılması, ihtimal dâhilindeydi. Hasta sayısındaki düşüş ve hastalık nedeniyle ölüm oranlarının azalması sayesinde korkulan olmadı ve MEB'e bağlı okullar ve üniversitelerde eğitim öğretim süreçleri yüz yüze gerçekleşti. Araştırma grubuyla 2022 Mayıs'ının son haftasında yapılan nihai görüşmede kendilerine yöneltilen sorulardan bir tanesi de bu ihtimalden hareketle sorulmuştur: "Korkulan olmadı ve sizler öğretmenlik uygulamasını okul ortamında öğrencilerle yüz yüze gerçekleştirdiniz. Bu ihtimali kendi içinizde hiç değerlendirdiniz mi? Yüz yüze gerçekleştirdiğiniz öğretmenlik uygulaması dersinin uzaktan (online) olmasını tercih eder miydiniz?"

Araştırma grubundaki tüm öğrencilerin, uygulamanın yüz yüze yürütülmesi gerektiği, uzaktan (online) eğitime nazaran büyük avantajları olduğu yönünde görüş ortaya koydukları görülmektedir. E1, "Uzaktan olması bir yandan rahatlık vermesine karşın eğer uygulama yüz yüze olmasaydı ben bu kadar faydalanacağımı düşünmüyorum. Pandemi olsaydı bu kadar faydalanamazdım. Hep bir şeyler eksik kalırdı. (Uygulama) bizden sonra iki döneme çıkıyor. Keşke diyorum bizde de iki dönem olsaydı da biraz daha fazla yararlanabilseydik..." şeklinde yüz yüze eğitimin öğretmenlik uygulaması için önemini net ifadelerle aktarmaktadır.

Kolay olur gerekçesiyle uygulamayı başlangıçta uzaktan eğitim şeklinde arzu eden E2, yüz yüze gerçekleşen öğretmenlik uygulaması sonunda bu görüşündeki değişimi şu şekilde aktarmaktadır: "O kıyaslamayı başlarken yapmıştım. Uzaktan olsa daha mı kolay olur diye. Heyecan vardı, korkuyordum yüz yüze olmasını açıkçası istemiyordum. Ama tecrübe kazanacaksak, bu konuda ilerleme kaydedeceksek kesinlikle yüz yüze olması daha iyi. Uzaktan yüz yüze (eğitimdeki) iletişimi öğrenciyle yakalayamıyorsun. Daha önce uzaktan yapan arkadaşlarla konuşuyordum. Yüz yüze daha iyi."

E5 de başlangıçta uzaktan eğitim yoluyla bir öğretmenlik uygulamasını tercih edebileceğini ancak uygulama sonunda fikrinin değiştiğini ifade etmektedir. Görüşündeki değişimi "Bir öğrenciyle göz göze gelip ders anlatmak bambaşka bir şey kamera karşısında başka. Belki öğrenci kamerasını açık bırakıp gidip, oturmuş bile olabilir. Ama sınıf ortamında o psikoloji, o hava bambaşka bir şey." şeklinde gerekçelendirmektedir.



K1 de yüz yüze eğitimin öğrenci disiplinine olan etkisine vurgu yapan şu cümleleri kurmaktadır. *“Ama bu (online eğitim) öğrenciye disiplin sağlamıyor. Disiplin altında olsa daha güzel olur. Daha anlaşılır olur ve soru cevap şeklinde o an anlık iletebiliyoruz. Ama pandemide online mümkün değil. Ya sesiniz gitmiyor ya yazarken bir bakıyoruz süre doluyor. Yani soru cevap kısmında çok faydalı olmuyor. Bir de göz göze görebiliyorsunuz. Birbirinizi anlayıp anlamadığınızı mimiklerinden dahi anlıyorsunuz. Burada anlayıp anlamadığına dair de bir değerlendirme yapamıyorsunuz. Bence gidip gelmek daha iyi oldu. Çünkü orada heyecanımızı attık.”*

K2 de uzaktan eğitimin kendi eğitim süreçlerine olumsuz etkilerini kast ederek, *“Kesinlikle yüz yüze. Pandemi zaten kendi eğitimimizde de büyük aksaklıklar yarattı. Şimdi böyle eğer uzaktan olsaydı, bir anlamı kalmazdı.”* şeklinde düşüncelerini ortaya koymaktadır.

K4 ise, *“İyi ki de yüz yüze yapmışız diyorum. Kendimi bu konuda şanslı hissediyorum. Uzaktan olduğunda bir takım teknik aksaklıklar olabilirdi. Bir de uzaktan öğrenciyle iletişim kurmak zor oluyor. Gerek öğrencilerle iletişim kurduk gerek etkinlikler kapsamında bir takım etkinlikler yapmaya çalıştık.”* sözleriyle yüz yüze eğitimin faydalarını ortaya koymaktadır.

Araştırma grubundaki öğrencilerin, öğretmenlik uygulaması dersinin uzaktan (online) ya da yüz yüze eğitim şeklinde mi yapılması gerektiğine dair kıyaslamaları, öğretmenlik uygulaması dersinin hedef çıktıkları ve öğretmenlik genel-özel alan yeterlikleri noktasında katkıları göz önüne alındığında yüz yüze eğitimin açık ara faydalı olduğu görüşünü net ifadelerle ortaya koymaktadır.

## **Sonuç**

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dördüncü sınıf öğrencilerinden 2022 eğitim öğretim yılı bahar yarıyılında “Öğretmenlik Uygulaması” dersi alan bir çalışma grubuyla yürütülen bu araştırma, tek dönem yürütülmüş olsa dahi uygulamaya katılan öğrencilerin süreçten azami fayda ile çıktıkları sonucunu ortaya koymaktadır. Bu bulguya kaynaklık edense sürecin başlangıcında yarı yapılandırılmış soru formu üzerinden yapılan ilk görüşmede uygulamayla ilgili duygu ve düşüncelerini negatif çağrışimli korku, kaygı, endişe gibi hislerle ortaya koyan öğrencilerin, sürecin sonunda duygularını başlangıçtan tamamen farklı bir dil ve üslupla ortaya koymalarıdır.

Öğretmenlik uygulaması, öğrencilere tüm yükseköğretim hayatı boyunca teori boyutuyla almış oldukları pedagojik formasyon/öğretmen genel yeterlikleri eğitimlerini hayata yakınlık, yaparak yaşayarak öğrenme vb. temel öğretim ilkeleri doğrultusunda alanda uygulama imkanı sunmaktadır. Bu anlamda öğretmenlik uygulaması dersi alacak öğrencilere, uygulama rehber akademisyeni, uygulama rehber öğretmeni vb. süreçte onlara eşlik edecek paydaşlarca, “Sizler yeterli teorik bilgiye sahipsiniz. Sakın öğretmenlik yeterlikleri noktasında kendinizi eksik görmeyin.” telkininde bulunulmalı, bu sayede öz yeterlik algıları yükseltilmelidir. Çünkü araştırma boyunca çalışma grubundan öğrencilerle yapılan birebir görüşmelerde öz yeterlik algılarının düşüklüğü şeklinde yorumlanabilecek ifadelerle karşılaşılmaktadır.

Araştırma boyunca öğrencilerin araştırmanın odak problemi ve onunla bağlantılı alt problemlerine verdikleri yanıtlardan özellikle uygulama okulunda karşılaşacakları ve dönem boyu birlikte olacakları rehber öğretmenleri, öğrenciler, okulun diğer öğretmenleri ve idarecileri gibi süreç paydaşlarının kendilerine nasıl yaklaşacaklarına ve aralarındaki iletişimin niteliğine yönelik kaygılar taşıdıkları görülmektedir. Onlar, bir dönem için dahi olsa zaman geçirecekleri okul sisteminin bir parçası olarak, tüm paydaşlardan sosyal kabul görmeyi arzu etmektedirler. Öğrencilerden saygı, rehber öğretmenlerinden tecrübe aktarımı, okul idaresinden ve diğer öğretmenlerden ise samimi bir yaklaşım talep etmektedirler. Öğretmenlik genel yeterliklerinin en önemli unsurlarından olan iletişim becerileri noktasında azami faydanın sağlanması, öğretmenlik uygulaması öğrencilerinin okul denilen sisteme sağlıklı entegrasyonu mümkün olmaktadır. Bu bağlamda uygulama rehber öğretmenine, öğrencilere, okulun diğer öğretmenlerine ve idarecilerine, öğretmenlik uygulaması için aralarında olan öğrencilerle olumlu iletişim kanalları sağlamak noktasında görev düşmektedir.

Araştırma çalışma grubundaki öğrencilerin korku ve kaygıları arasında, sınıf yönetimi kapsamında değerlendirilebilecek olan, uygulama sırasında karşılaşmaları muhtemel sorunlu öğrenci davranışları karşısında nasıl davranmaları gerektiği yönündeki endişeleri özellikle dikkat çekmektedir. Nitekim bu korkularında onları haklı çıkarabilecek tatsız tecrübe yaşayanlarının varlığı bu durumun yersiz bir kaygıdan ibaret olmadığını göstermektedir. Sonuç olarak öğretmenlik uygulaması dersi alan bu öğrencilere gerek rehber

akademisyenler gerekse rehber öğretmenler tarafından korku ve kaygılarla baş etmenin yolları, tecrübe aktarımı şeklinde öğretilmelidir. Araştırmanın yukarıdaki satırlarında vurgulandığı üzere öğrencilere, şimdide kalan anlık tehditler karşısında hissedilen korku ile zamana yayılan ve gelecekte meydana gelmesi muhtemel tehditlere yönelik kaygıların dozunda kaldığı müddetçe yerine göre kişiyi motive eden bir yönü olduğu bilgisi aktarılmalıdır. Öğretmenlik uygulaması sürecinin sonunda uygulama öğrencilerinin büyük çoğunluğunun başlangıçtaki korku ve kaygılarından kurtuldukları verisini paylaşmak da onlara katkı sağlayacaktır.

Covid-19 pandemi süreci nedeniyle 2020 bahar yarıyılı, 2020-2021 eğitim öğretim yılının tamamını uzaktan eğitim (online) yöntemiyle geçiren bu öğrenciler, 2022 bahar yarıyılına da benzer şekilde hastalığa yakalananlar ve hastalıktan ölenlerin sayısına bağlı olarak uzaktan eğitimle tamamlanması riskiyle karşı karşıyaydılar. Korkulan olmadı ve öğretmenlik uygulaması dersi de dâhil olmak üzere tüm dersler yüz yüze şekilde yapıldı. Bu ihtimali göz önünde bulundurarak kendilerine yöneltilen, “Öğretmenlik uygulaması dersinin yüz yüze mi yoksa uzaktan mı olmasını tercih ederdiniz?” sorusuna öğrencilerin tamamı, öğretmenlik uygulamasından beklenen öğrenme çıktılarının ancak yüz yüze eğitim yoluyla gerçekleşebileceğini ortaya koyar mahiyette cevaplar vermişlerdir. Öğretmenlik uygulaması sürecine dahil olan öğrencilerin daha sistemli, sorunsuz uygulama süreçlerine tabi olmalarına, uygulama öğrencilerine süreçte yardımcı olan fakülte yönetimlerine, fakülte uygulama koordinatörüne, uygulama rehber öğretim görevlilerine, rehber öğretmenlere ve uygulama okul idarelerine katkı sunması hedeflenen bu araştırma, öğretmenlik uygulaması dersini son kez tek dönem olarak alan ilahiyat fakültesi öğrencileriyle yürütülmüştür. 2022-2023 eğitim öğretim yılından itibaren ilahiyat fakültesi öğrencileri de öğretmenlik uygulaması dersini iki dönem süresince alacaklardır.

### **Kaynakça**

Ada, Şükrü. “Sınıf İçi Olası Sorunlara Karşı Alınabilecek Tedbirler”. *Sınıf Yönetimi*. ed. Zeki Kaya. 289-311. Ankara: Pegem Akademi, 15. Basım, 2014.

- Bayraktar, Mehmet Faruk. *İslam Eğitiminde Öğretmen Öğrenci Münasebetleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 10. Basım, 2015.
- Bektaş, Mustafa - Ayvaz, Asena. "Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Uygulaması Dersinden Beklentileri". Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi 8/3 (2012), 209-232.
- Cemaloğlu, Necati. "Toplumsal Bir Sistem Olarak Okul". *Eğitim Sosyolojisi*. ed. M. Çağatay Özdemir. 105-137. Ankara: Pegem Akademi, 1. Basım, 2014.
- Coşkun, Bayrak - Erişti, Bahadır. "Sınıfta Grup Etkileşimi". *Sınıf Yönetimi*. ed. Zeki Kaya. 289-311. Ankara: Pegem Akademi, 15. Basım, 2014.
- Creswell, Jhon W. *Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*. çev. Miraç Aydın. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2013.
- Creswell, Jhon W. *Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*. çev. Dede Yüksel. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2013.
- Çapcıoğlu, Fatma - Kızılabdullah, Yıldız. "Uygulama Öğretmeni ve Öğrencilerinin Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretmenlik Uygulaması Sürecine Yönelik Görüşleri". *Dini Araştırmalar* 23/28 (2020), 51-78.
- Çetinel, Hasan. "Medreselerin Doğuşu ve Kudüs'ten Yedi Asırlık Bir Örnek: Salâhiyye Medresesi". *Journal of Islamicjerusalem Studies* 21/1 (2021), 55-76.
- Demir, Ömer - Acar, Mustafa. *Sosyal Bilimler Sözlüğü*. Ankara: Vadi, 1997.
- DKABÖÖAY, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni Özel Alan Yeterlikleri. Türkiye: Öğretmen Yetiştirme Genel Müdürlüğü, 2015. Erişim 06 Eylül 2022.  
[https://oygm.meb.gov.tr/meb\\_iys\\_dosyalar/2017\\_11/06160735\\_12-YYretmen\\_Yeterlikleri\\_KitabY\\_din\\_kYltYrY\\_ve\\_ahlak\\_bilgisi\\_YYretmeni\\_Yzel\\_alan\\_yeterlikleri\\_ilkYYretim\\_\\_parYa\\_15.pdf](https://oygm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2017_11/06160735_12-YYretmen_Yeterlikleri_KitabY_din_kYltYrY_ve_ahlak_bilgisi_YYretmeni_Yzel_alan_yeterlikleri_ilkYYretim__parYa_15.pdf)
- Durak, Mithat vd. *PsychSmart Aklımın Aklı: Psikoloji*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016.

- Gordon, Thomas. *Etkili Öğretmenlik Eğitimi*. çev. Sermin Karakale. İstanbul: Profil Kitap, 10. Basım, 2019.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 32. Basım, 2017.
- Korkmaz, İsa. "İstenmeyen Davranışların Önlenmesi". *Sınıf Yönetimi*. ed. Zeki Kaya. 289-311. Ankara: Pegem Akademi, 15. Basım, 2014.
- Köse, Esra Özey. "Okul Denyimi ve Öğretmenlik Uygulaması Derslerine Yönelik Öğrenci ve Öğretmen-Öğretim Elemanı tutumları (Erzurum Örneği)". *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi* 22 (2014), 1-17.
- METK, Milli Eğitim Temel Kanunu. *Resmi Gazete* 14574 (1973). Erişim 05 Eylül 2022. <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.1739.pdf>
- Olson, Matthew H. *Öğrenmenin Kuramları*. çev. Şule Erdoğan Yılmaz. thk. Muzaffer Şahin. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016.
- ÖMGY, Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri. Türkiye: Öğretmen Yetiştirme Genel Müdürlüğü, 2017. Erişim 05 Eylül 2022. <https://oygm.meb.gov.tr/www/ogretmenlik-meslegi-genel-yeterlikleri/icerik/39>
- ÖMK, Öğretmenlik Meslek Kanunu. *Resmi Gazete* 31750 (2022). Erişim 05 Eylül 2022. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2022/02/20220214-1.htm>
- Öner, Galip - Aydın, Ensar. "Öğretmen Adaylarının Okul Deneyimi ve Öğretmenlik Uygulaması Derslerinden ve Bu Derslerin Paydaşlarından Beklentileri". *ERPA International Congresses on Education 2016 - Book of Proceedings*, 283-298.
- ÖSB, Öğretmen Strateji Belgesi 2017-2023. Türkiye: Öğretmen Yetiştirme Genel Müdürlüğü, 2017. Erişim 05 Eylül 2022. [https://oygm.meb.gov.tr/meb\\_iys\\_dosyalar/2017\\_07/26174415\\_Strateji\\_Belgesi\\_RG-Ylan-\\_26.07.2017.pdf](https://oygm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2017_07/26174415_Strateji_Belgesi_RG-Ylan-_26.07.2017.pdf)

ÖUY1, Uygulama Öğrencilerinin Millî Eğitim Bakanlığına Bağlı Eğitim Kurumlarında Yapacakları Öğretmenlik Uygulamasına İlişkin Yönerge. Türkiye: Öğretmen Yetiştirme Genel Müdürlüğü, 2021. Erişim 05 Eylül 2022.

[https://oygm.meb.gov.tr/meb\\_iys\\_dosyalar/2018\\_06/25172143\\_YYnerg e.pdf](https://oygm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2018_06/25172143_YYnerg e.pdf)

ÖUY2, Uygulama Öğrencilerinin Millî Eğitim Bakanlığına Bağlı Eğitim Kurumlarında Yapacakları Öğretmenlik Uygulamasına İlişkin Yönerge. *Resmi Gazete* 2767-Ek (2021). Erişim 05 Eylül 2022. <http://tebligler.meb.gov.tr/index.php/tuem-sayilar/viewcategory/90>

Râzî, Ebû Bekir er-. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Abdüsselâm Muhammed Ali Şahin. Beyrut: Dâru'l Kütübü'l 'İlmiyye, 1994.

Türkçapar, M.Hakan. "Covid-19 Kaygısı ve Travması". *Kaygı Çağı*. 17-44. İstanbul: Kapı Yayınları, 4. Basım, 2020.

Uçar, Recep - Bozkurt, Mustafa. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dini Hıtabet Öz Yeterlik Algılarına Yönelik Bir Araştırma". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/2 (2021), 1109-1121. <https://doi.org/10.33420/marife.1001594>

Vandenbos, Gary R. *APA Dictionary of Psychology*. ed. Gary R. Vandenbos. Washington: American Psychological Association, Second Edition. 2015.

Yıldırım Yakar, Züleyha vd. "Öğretmenlik Uygulaması Dersi Kapsamında Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18/1 (2021), 220-245.



# tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2022, c. 8, s. 2: 1577-1613

## Kitâbe/Mükâtebe Metodunun Tarihçesi ve Kavramsallaşma Süreci

The Origins and Development of Mukâtaba

### Erdinç AHATLI

Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat  
Fakültesi Hadis ABD,

Prof. Dr., Sakarya University, Faculty of  
Theology, Department of Hadith

eahatli@sakarya.edu.tr eahatli@gmail.com

**ORCID:** 0000-0002-5663-7540

### Selvi Raif MURAD

Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Hadis ABD,

PhD Student, Sakarya University, Institute  
of Social Sciences, Department of Hadith

selvi.murad@gmail.com

**ORCID:** 0000-0001-6737-5120

DOI: 10.47424/tasavvur.1178973

### Makale Bilgisi | Article Information

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

**Geliş Tarihi / Date Received:** 26 Eylül / September 2022

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 05 Aralık / December 2022

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2022

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atıf / Citation:** Ahatlı, Erdinç – Murad, Selvi Raif. "Kitâbe/Mükâtebe Metodunun Tarihçesi ve Kavramsallaşma Süreci". Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi 8 / 2 (Aralık 2022): 1577-1613. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1178973>

**İntihal:** Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

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

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

CC BY-NC 4.0





## Öz

Hadis ilminde *turuku tahammüli'l-ilm*, hocadan hadis alma yöntemlerine denir. Genel olarak âlimler sekiz farklı metoda işaret etmişlerdir. Bunlardan bazıları herkes tarafından tartışmasız olarak kabul edilirken bazıları ise tarih boyunca polemiğe yol açmıştır. Söz konusu yöntemler birden ortaya çıkmayıp belli bir süreç içerisinde gelişmiştir. Bu makalede sekiz usûlden biri olan kitâbe/mükâtebe incelemeye tabi tutulacak ve Hz. Peygamber zamanından itibaren adı geçen metodun zeminini hazırlayan olaylara değinilecektir. Ayrıca sözü edilen metodun hadis rivayetinde hicri üçüncü asra kadar olan kullanımına temas edilecektir. Bunun yanı sıra kitâbe/mükâtebe ıstılahının doğuşu ve gelişimi ile klasik usûl eserlerindeki serencamı tespit edilmeye çalışılacaktır. Son olarak hadis kitaplarında bu metot ile alınan hadisler rivayet edilirken kullanılan edâ sîgaları ele alınacaktır. Araştırmanın neticesinde ıstılah olarak kitâbe/mükâtebenin ilk asırlarda münâvele veya icâzet ile anılırken daha sonra ayrı bir metot olarak değerlendirilmeye başlandığı görülmüştür. İbnu's-Salâh'a kadar daha çok kitâbe şeklinde zikredilirken, İbnu's-Salâh'tan sonra genelde mükâtebe olarak anıldığı tespit edilmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Hadis, kitâbe, mükâtebe, tahammülü'l-ilm

## Abstract

*Turuq al-tahammul al-ilm* is the methods of receiving a hadith from the teacher in the science of hadith. In general, scholars have pointed out eight different methods. While some of these methods are accepted as unanimously by everyone, some methods have led to polemics throughout the history. The methods did not appear out of nowhere, but appeared in a process. In this article, *mukataba* (correspondence), one of the eight methods, will be examined and the events that laid the groundwork for this method from the time of the Prophet will be discussed. Furthermore, the use of *mukataba* in the hadith transmission up to the third hijri century will be mentioned. In addition, the origin and development of the term *mukataba* will be researched. Finally, modes of transmission used while transmitting the ahadith obtained by this method in hadith collections will be examined. As a result of the research, it has been seen that in the first centuries, *kitaba/mukataba* was mentioned together with *munawala* or *ijaza*, but later on, it began to be considered as a sepa-

rate method. While it was mostly mentioned as *kitāba* until Ibn al-Salāh, it started to be called *mukātaba* later on.

**Keywords:** Hadīth, *kitāba*, *mukātaba*, methods of receiving ahādīth

## Giriş

Muteber hadis tahammül yolları semâ, kıraat, icâzet, münâvele, kitâbe, îlâm, vasiyyet ve vicâde olmak üzere sekizdir. Bizzat hocadan hadis işitme semâ olarak tanımlanır ve genel kabule göre en üstündür.<sup>1</sup> Öğrencinin kendisinin veya mecliste bulunan başka bir öğrencinin hocanın huzurunda rivayet hakkına sahip olduğu hadisleri okuması kıraattır. Arz olarak da isimlendirilen bu yöntem çoğu âlime göre kuvvet açısından semâdan sonra gelmektedir. Bazı âlimler kıraatin semâ ile aynı derecede olduğunu ve hatta Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve İbn Ebî Zî'b (ö. 159/776) gibi bazı âlimler kıraatin semâdan daha üstün olduğunu ileri sürmektedirler.<sup>2</sup> İcâzetin çok farklı çeşidi olmakla beraber genel bir ifadeyle; hocanın rivayet hakkına sahip olduğu hadisler için öğrencisine sözlü veya yazılı izin vermesidir. Şâfiî (ö. 204/820) ve İbrahim b. İshâk el-Harbî (ö. 285/898) gibi âlimler icâzete cevaz vermemişlerdir fakat zaman içerisinde bu yöntem kabul görmüştür.<sup>3</sup> Dördüncü tahammül yolu olan münâvele hocanın kendi semâ ettiği aslını veya asıl ile mukabele edilen bir nüshayı öğrencinin eline vermesidir. Münâvele semâ ve kıraattan daha düşük derecede addedilse de bu şekilde rivayet almanın câiz olması konusunda çok az ihtilaf hâsıl olmuştur.<sup>4</sup> İlâm metodu ise râvinin, bir hadis veya bir nüshada bulunan birkaç hadisin rivayet hakkına sahip olduğunu öğrencisine bildirmesidir. Hocanın açık bir şekilde rivayet izni vermemesinden dolayı bazıları bu metodu kabul etmese de âlimlerin çoğuna göre hocanın “bu benim kitabımdır” sözüyle öğrencisine rivayet izni de verdiği kabul edilmiştir.<sup>5</sup> Vasiyyet, bir hocanın hadis nüshasını ölümü esnasında veya yola çıktığında bir kimseye vasiyyet etmesidir. Bazıları bunu îlâm ve münâveleye kıyasladıkları

<sup>1</sup> Takıyyuddîn Osman b. Abdîrrahman İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs - Mukaddimetü İbni's-Salâh*, thk. Nüreddîn 'Itr (Dımaşk-Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1986), 132.

<sup>2</sup> İbnu's-Salâh, *Mukaddime*, 137.

<sup>3</sup> İbnu's-Salâh, *Mukaddime*, 151.

<sup>4</sup> İbnu's-Salâh, *Mukaddime*, 165.

<sup>5</sup> İbnu's-Salâh, *Mukaddime*, 176.

için cevaz vermişlerdir fakat İbnu's-Salâh bunlara karşı çıkararak bu şekilde alınan hadisler için öğrencinin rivayet hakkı sahibi sayılmayacağını ileri sürmektedir.<sup>6</sup> Son olarak bir kimsenin başka bir râvinin kitâbını veya nüshasını bulması ve nüsha sahibinden ne semâ, ne icâzet ne de i'lâm söz konusu olmama durumuna vicâde denilmektedir. Bu metot, tarih boyunca her ne kadar tartışmaya sebep olmuşsa da bazen kullanılmıştır.<sup>7</sup>

Muteber hadis tahammül yollarının dördüncüsü mükâtebedir (مكتابة). "Mufâ'ale" kalıbının "كتاب" masdarı olan mükâtebenin sözlük anlamı yazışmadır.<sup>8</sup> Bundan dolayı da bu tahammül yolu zikredildiğinde genel olarak akla sadece yazışma ve mektuplaşma gelmektedir. Günümüzde daha çok bu isim ile zikredilen hadis öğrenme yoluna özellikle de ilk asırlarda kitâbe (كتابة) ve kitâb (كتاب) adı verilmekteydi.<sup>9</sup> Kitâbe ve kitâb ise ke-te-be fiilinin masdarı<sup>10</sup> olup yazma anlamına gelmektedir. Bunun yanı sıra kitâb "fi'âl" kalıbının "كتاب" masdarı da olabilmektedir. Dolayısıyla kitâb ve kitâbe kelimeleri sülâsî mücerred fiilin masdarı olarak aynı anlamı taşımaktadırlar.<sup>11</sup> Diğer taraftan kitâb ve mükâtebe kelimeleri sülâsî mezîd fiilin masdarı olarak yine aynı anlamı taşıyabilmektedir.<sup>12</sup> Sözü edilen mezîd fiil yani (كتاب), iki kişi arasında beraberce yapılan bir işi/müşâreketi bildirir. Bu açıdan kitâb masdarının hem sülâsî mücerred hem de sülâsî mezîd formunun müşâreket manası taşıması ilginçtir. Söz konusu tahammül yolu en çok şu şekilde tarif edilir: "Şeyh kendi mesmû'âtını, yahut hadislerinden bazısını hâzır veya gâip bir kimse için yazıp, yahut

<sup>6</sup> İbnu's-Salâh, *Mukaddime*, 177.

<sup>7</sup> İbnu's-Salâh, *Mukaddime*, 178.

<sup>8</sup> İsmâ'il b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh-Tâcü'l-lüğâ ve sihâhu'l-'arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr 'Attâr (Beirut: Dâru'l-İlmi li'l-melâyîn, 1979), "ktb", 1/209; Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), "ktb", 129.

<sup>9</sup> Bu makalede söz konusu kullanımın yeterince misali zikredilecektir.

<sup>10</sup> Cevherî, *es-Sihâh*, 1/208; Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beirut: Dâru Sâdır, 1414), "ktb", 1/698.

<sup>11</sup> Ebü Abdîrrahmân el-Hâlîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâî (Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 5/341.

<sup>12</sup> İbn Manzûr, "ktb", 1/699.

yazdırıp kendisine verir veya gönderir.”<sup>13</sup> Bu tariftan anlaşıldığı üzere mükâtebe sadece yazışma değil, hocanın huzurunda bulunan talebeye yazıp veya bir kâtibe yazdırıp talebeye vermek de olabilir. Bu yöntem ile kendisine hadis verilmiş veya gönderilmiş olan kişi mezkûr hadislerin rivayet hakkına sahip olmuş sayılır. Bu durumda diğer bir tahammül yolu olan münâveleden farkının ne olabileceğine daha sonra temas edilecektir.

Kitâbe, icâzetli ve icâzetsiz olmak üzere ikiye ayrılır. Gönderilen kitabın başında veya sonunda “sana yazdığımı rivayet etmeye icâzet verdim” gibi bir kayıt bulunduğu icâzetli olur. İcâzete dair herhangi bir kayıt bulunmayanlara ise icâzetsiz kitâbe denilir.<sup>14</sup> İcâzetli olan kitâbe sıhhat ve kuvvet açısından icâzetle birlikte olan münâvele derecesindedir. Diğer taraftan icâzetsiz olan kitâbenin kabulü konusunda ihtilaf vardır. Buna göre Ebü'l-Hasen el-Mâverdî (ö. 450/1058), İbnü'l-Kattân el-Fâsî (ö. 628/1231) Ebü'l-Hasen el-Âmidî (ö. 631/1234) gibi âlimler icâzetsiz olan kitâbeyi kabul etmemişlerdir. Öte yandan fıkıh usûlü âlimlerinden Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî (ö. 489/1096) ve Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1209) ve ehli hadîs nezdinde meşhur olan görüşe göre icâzetsiz kitâbe de muteberdir.<sup>15</sup>

Günümüzde yazılan hadis usûlü kitaplarında mezkûr tahammül yolu için bazen mükâtebe<sup>16</sup>, bazen de kitâbe<sup>17</sup> ıstılahının kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca tanımlarda farklılıklar da dikkat çekmektedir. Hadis usûlü eserlerinde bazen yakında veya uzakta olan bir kimseye yazıp veya yazdırıp göndermesi<sup>18</sup> şeklinde sadece yazışmaya delâlet edecek şekilde tanımlanmış, ba-

<sup>13</sup> İbnu's-Salâh, *Mukaddime*, 173; Ebü Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr li ma'rifeti süneni'l-beşiri'n-nezîr*, thk. Muhammed Osmân el-Huş (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1985), 64; Ahmed Naim, *Hadis Usûlü* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2009), 422; Mahmûd et-Tahhân, *Teyşîru mustalahi'l-hadîs* (Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 2010), 201.

<sup>14</sup> İbnu's-Salâh, *Mukaddime*, 173; Nevevî, *Takrîb*, 64; Naim, *Hadis Usûlü*, 422.

<sup>15</sup> Ebü'l-Fadl İyâd b. Mûsâ es-Sebtî Kâdî İyâd, *el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyîdi's-semâ'*, thk. Ahmed Sakr (Kahire: Dâru't-Turâs, 1970), 84; İbnu's-Salâh, *Mukaddime*, 173; Nevevî, *Takrîb*, 64; Naim, *Hadis Usûlü*, 423.

<sup>16</sup> Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü* (Ankara: TDV Yayınları, 2017), 255.

<sup>17</sup> Mustafa Karataş, *Hadîs Rivâyet Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 163.

<sup>18</sup> Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 255.

zen de hocanın huzurunda bulunan veya bulunmayan bir öğrencisi için hadis yazıp veya yazdırıp vermesi yahut göndermesi<sup>19</sup> şeklinde tanımlanmaktadır. Görüldüğü gibi birinci tanımda mektuplaşmadan başka bir şey kastedilmemekte, ikinci tanımda ise mektuplaşmayla beraber hocanın huzurunda bulunan öğrencisine yazıp vermesi de söz konusu olmaktadır. Bu farklılık daha sonra değinileceği üzere klasik hadis usûlü kitaplarındaki değişiklikten kaynaklanmaktadır.

Konuya dair literatür taraması yapıldığında hicri ilk üç asırda hadis istilahlarının doğuşu ve gelişimi ile ilgili müstakil bir eserde bu tahammül yoluna hadis usûlü kitaplarına nazaran biraz daha geniş bir şekilde yer verilmiştir.<sup>20</sup> Eserde birinci grup olarak semâ ve kıraat metotları incelendikten sonra ikinci grup olarak icâzet, münâvele ve mükâtebenin sözlük ve terim anlamları ve âlimlere göre bu metotların eksikliklerini gideren şartlara değinilmiştir. Süyûtî (ö. 911/1505) ve Koçyiğit'e (ö. 2011) dayanarak verilen tanımdan anlaşıldığı kadarıyla müellif, mükâtebe kavramıyla sadece yazışmayı kastetmektedir.<sup>21</sup> Müellife göre ilk üç asırda hadisin naklinde en yoğun şekilde semâ ve kıraat metotları kullanılmış ve en muteber olarak nitelenmiştir.<sup>22</sup> İcâzet, münâvele ve mükâtebe metotlarına ise "yazılı hadis metinlerinin hadis naklinde yaygın olarak kullanılmaya başlandığı hicri ikinci asrın başlarından itibaren, hadis taliplerine kolaylık sağlamak amacıyla müsaade edilmiştir"<sup>23</sup> Ayrıca yakın zamanda yapılan bir yüksek lisans tezinde tahammül yolu olarak kitâbet geniş bir şekilde incelenmiştir. Araştırma, hadis rivayetinde

<sup>19</sup> Naim, *Hadis Usûlü*, 422; Karataş, *Hadîs Rivâyet Tarihi*, 163.

<sup>20</sup> Ahmet Yücel, *Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi - Hicri İlk Üç Asır* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 72-78.

<sup>21</sup> Eserde verilen tanım şu şekildedir: "Şeyhin kendi mesmûatını veya hadislerinden bir kısmını yakında veya uzakta olan bir kimseye yazıp göndermesidir." Ayrıca Ahmet Yücel, dipnot olarak Süyûtî ve Koçyiğit dışında Ahmed Naim'i de (ö. 1938) zikretmiştir, fakat Ahmed Naim'in tanımı yukarıda zikrettiğimiz gibi farklıdır. Yücel, *Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, 73.

<sup>22</sup> Yücel, *Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, 72.

<sup>23</sup> Yücel, *Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, 74.

kitâbet, hadis usûlunde kitâbet ve Kütüb-i Sitte’de kitâbet ile aktarılan rivayetler olmak üzere üç bölümde ele alınmıştır.<sup>24</sup>

Bu metot için ilk asırlarda “kitâb/kitâbe” ifadelerinin, daha sonraki dönemlerde ise değişime uğrayarak “mükâtebe” kullanımının yaygınlaşması bu ıstılahın tarihî gelişim sürecini tetkik etmeyi zorunlu kılmıştır. Burada, bu değişimin ne zaman ve nasıl olduğu tespit edilmeye çalışılacaktır. Aynı zamanda ıstılahın taşıdığı anlamda bir değişimin olup olmadığı tetkik edilecektir. Sözü edilen terimin yaygın bir şekilde “mükâtebe” olarak zikredilmeye başlanması ilk asırlardaki eserlerde veya o zamana ait nakledilen sözlerde geçen “kitâb” ve “kitâbe” kelimelerinin anlaşılmasını zorlaştırmıştır. Bunun en bariz örneği, Zührî’den nakledilen *کنا نکره الكتاب* veya *کنا نکره کتاب العلم* şeklindeki sözüdür.<sup>25</sup> Bu sebeple bahis konusu kullanımın doğuşu ve gelişimi incelenerek her dönemde nasıl anlaşıldığı izah edilmeye çalışılacaktır. Diğer taraftan ilk üç asırda bu tahammül yolu ile ilgili tartışmalara değinilip bunun ne kadar yoğun kullanıldığı tespit edilmeye çalışılacaktır.

Buna göre makalede kitâbe/mükâtebenin Hz. Peygamber zamanından itibaren hadis ilminin altın çağı olarak bilinen üçüncü asra kadar olan gelişimi

<sup>24</sup> Bk. Orhan Çinici, *Hadisin Tahammül ve Edâsı Bakımından Kitâbet* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018). Bu değerli çalışmada ilgili tanımlara yer verildiğinde bazı âlimlere göre kitâbetin sadece mektuplaşmadan ibaret olmadığı ifade edilmektedir. (Çinici, *Hadisin Tahammül ve Edâsı Bakımından Kitâbet*, 7). Ancak tez esnasında genelde sadece mektuplaşmadan bahsedilmiştir. Böylece zamanla kitâbetten mükâtebeye doğru ıstılahın değişmesine ve buna bağlı olarak ilk asırlarda kitâbe kelimesinin anlaşılma problemlerine pek fazla değinilmemiştir. Makalemizin esas aldığı konulardan birisi de budur.

<sup>25</sup> Abdürrezzâk es-San’ânî, *el-Musannef*, thk. Habîburrahmân el-A’zamî (Beirut: el-Mektebû’l-İslâmî, 1403), 11/256; Ya’kub b. Süfyân Ebû Yûsuf el-Fesevî, *Kitâbü’l-Ma’rife ve’t-târîh*, thk. Ekrem Ziya el-Ömerî (Medîne: Mektebetü’l-Dâr, 1410), 1/641. İbrâhîm en-Nehaî’nin (ö. 96/714) ilmin hıfz yoluyla alındığı, sonradan kitâbete cevaz verildiği sözünde de “kitâbeden” bahsedilmektedir. Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, thk. Ebü’l-Vefâ el-Efgânî (Haydarabad: Lecnetü’l-İhyâi’l-ma’ârifî’n-nü’mâniyye, 1372), 1/357.

incelenecektir. Bu inceleme temel hadis kitaplarında bulunan rivayetlerden hareketle yapılacaktır. Araştırmada değinilecek ikinci husus ise kitâbe/mükâtebe ıstılahının doğuşu ve gelişimidir. Son olarak söz konusu kavram ile ilgili kullanılan edâ sîgalarına da temas edilecektir.

## 1. Kitâbe/Mükâtebe'nin Tarihçesi

Kaynaklarda söz konusu kullanıma Hz. Peygamber zamanından itibaren farklı rivayetlerde rastlanılmaktadır. Bu rivayetler zaman dilimi açısından Hz. Peygamber'in kullanımları, sahâbe ve tâbiûnun birbirlerine mektuplar göndermesi ve sonraki nesillerde kullanımı olmak üzere üçe ayrılarak incelenecektir. Bununla birlikte her dönemdeki kullanılma gerekçesi üzerinde fikir yürütülecektir.

### 1.1. Hz. Peygamber'in Bir Kimseye Yazılı Bir Şey Göndermesi veya Yazdırıp Vermesi

Hz. Peygamber'in yazılı bir şey göndermesi veya yazdırıp vermesi sonraki âlimler için bu kullanımın geçerliliğine dair bir delil teşkil etmektedir. Yani Hz. Peygamber mektuplar göndererek farklı bölgelerdeki insanları İslam'a davet etmiş bazen de bu şekilde yazılı olarak dini hükümleri beyan etmiştir. Bundan hareketle sonraki asırlarda kitâbe/mükâtebe hadis öğrenme yolu genel olarak kabul görmüştür. Hz. Peygamber'in bu uygulamasından bazı örnekler şunlardır:

- Hz. Peygamber'in diğer ülkelerin krallarına mektup göndermesi.

Hadis kaynaklarımızda Hz. Peygamber'in komşu ülkelerin krallarına gönderdiği mektuplarından bahsedilir. Bunlar arasında en meşhur olan Pers (İran) ve Bizans krallarına gönderdiği mektuplardır. Hatta Buhârî (ö. 256/870) *Sahîh*'inde (بَابُ كِتَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى كِسْرَى وَقَيْصَرَ) başlığıyla bir bâb açmıştır.

Buhârî, zikredilen bâbta Hz. Peygamber'in Pers imparatoruna gönderdiği mektup hakkındaki rivayeti tahrîc etmiş,<sup>26</sup> ancak Bizans imparatoruna gönderilen mektup konusundaki rivayete burada yer vermemiştir. Bu rivayeti ise eserinin başka bir yerinde zikretmektedir.<sup>27</sup> Her iki rivayetin sahâbi râvisi de

<sup>26</sup> Buhârî, "Megâzî", 82.

<sup>27</sup> Buhârî, "Cihâd", 99.

İbn Abbâs'tır (ö. 68/687). Buna göre birinci rivayette İbn Abbâs şöyle demektedir: “Resûlullah (s.a.s), Abdullah b. Huzâfe es-Sehmî vasıtasıyla Kisrâ'ya (Pers imparatoru) mektubunu gönderdi.”

İkinci hadiste ise İbn Abbâs'ın sözleri şu şekildedir: “Resûlullah (s.a.s) Kayser'e (Bizans İmparatoru) yazdı.” Lafzî yapılan bu çeviride “yazdı” ile kastedilen tabii olarak mektuptur. İkinci cümlede ke-te-be fiilinin faili Hz. Peygamber olmasına rağmen okuma yazma bilmediği için bizzat kendisi yazmayıp mektubu bir kişiye yazdırdığı<sup>28</sup> anlaşılmaktadır.<sup>29</sup>

- Hz. Peygamber'in bazı kabilelere dînî hükümler içeren mektup göndermesi

Cüheyne kabilesine mensup olan Abdullah b. Ukeym'in (ö. 88/707) verdiği habere göre Hz. Peygamber Cüheyne'ye mektup göndererek ölen hayvanın derisinden yararlanılmasını yasaklamıştır.<sup>30</sup> Ancak Hz. Peygamber'den gelen ve İbn Abbâs (ö. 68/687) ile Meymûne'den (ö. 51/671) nakledilen ölen hayvanın derisi tabaklandıktan sonra faydalanılması gerektiğiyle ilgili rivayetler<sup>31</sup> bulunduğu için bu konuda fakihler ihtilafa düşmüşlerdir. Nitekim Râmhürmüzî (ö. 360/971) bu konuda Şâfiî (ö. 204/819) ve İshâk b. Râhûye (ö. 238/852) arasındaki tartışmayı nakletmektedir.<sup>32</sup> Buna göre Şâfiî tabaklamadan sonra derinin temiz olduğunu ve ondan faydalanabileceğini söyler. Fakat İshâk b. Râhûye, Abdullah b. Ukeym'in rivayetinin (yasaklayan rivayet) Meymûne'nin rivayetini nesh ettiğini söyleyince Şâfiî şöyle cevap vermiştir:

<sup>28</sup> Bu ifadede fiil, işin yapılmasına sebep olan kişiye nispet edilmekle akli mecaz söz konusudur. Akli mecazın farklı alâkaları bulunup bu durumda “sebebiyye alâkası” vardır. bk. İsmail Durmuş, “Mecaz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28/220.

<sup>29</sup> Muhammed Hamîdullâh hadis ve tarih kaynaklarına dayanarak Hz. Peygamber tarafından farklı emirlere ve ülkelerin ahalisine gönderilen mektupları bir araya toplamıştır. bk. Muhammed Hamîdullah, *Mecmûatü'l-vesâiki's-siyâsiyye li'l-'ahdi'ne-nebevi ve'l-hilafeti'r-râşide* (Beirut: Dâru'n-Nefâis, 1407), 107, 110, 135, 139, 144.

<sup>30</sup> Tirmizî, “Libâs”, 7.

<sup>31</sup> Tirmizî, “Libâs”, 7.

<sup>32</sup> Ebû Muhammed el-Hasen er-Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'i*, thk. Muhammed 'Acâc el-Hatîb (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1404), 452.



“Bu (Abdullah b. Ukeym’in rivayeti) kitaptır, diğeri (Meymûne’nin rivayeti) ise semâdır.”

Şâfiî burada semân daha üstün olduğunu ve tearuz bulunduğu yazılı olarak nakledilen hadisle değil sadece semâ hadisiyle ihticac edileceğini söylemek istemiştir. Bunu duyunca İshâk b. Râhûye Şâfiî’ye şöyle cevap vermiştir: “Hz. Peygamber Bizans ve Pers İmparatorluğuna yazmıştır ve bu Allah katında onlar için hüccet olacaktır.” Şâfiî bu cevabı duyunca susup hiçbir şey söyleyememiştir. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) de bu tartışmaya şahit olmuş ve ilk olarak İshâk b. Râhûye gibi Abdullah b. Ukeym’in hadisiyle amel etmiştir. Daha sonra ikisi yani İshâk b. Râhûye ve Ahmed b. Hanbel, Abdullah b. Ukeym’in hadisiyle ihticac etmeyi terk edip Meymûne’nin rivayetiyle ihticac etmeye başladılar. Fakat İshâk b. Râhûye ve Ahmed b. Hanbel’in bu hadisi terkinde kitâb yollu rivayetin hiçbir etkisi bulunmamaktadır. Onlar söz konusu hadisi senedi muzdarib olduğu için terk etmişlerdir.<sup>33</sup>

Öte yandan Buhârî de Abdullah b. Ukeym hakkında şu değerlendirmede bulunmuştur: “(Abdullah b. Ukeym) Hz. Peygamber’in zamanını idrak etti fakat onun sahih bir semâ bilinmiyor”<sup>34</sup> Mezkûr kayıttan anlaşıldığı üzere Buhârî bu durumda sahih semâ ifadesiyle ne Abdullah b. Ukeym’in rivayetini ne de mükâtebeyi kastetmiştir. Onun kastı Abdullah b. Ukeym’in sahâbî olup olmadığını göstermektir. Sahâbilikte Hz. Peygamber ile görüşme şartı olduğu için belki Buhârî söz konusu ifadesiyle Abdullah b. Ukeym’in Hz. Peygamber ile görüşmediğini beyan etmek istemiştir. İbn Hacer de sahâbeye dair telif etmiş olduğu eserinde Buhârî’nin bu ifadesini kullanmıştır.<sup>35</sup> Söz konusu ifadeyi mükâtebeye hamletmek zordur çünkü daha sonra görüleceği üzere Buhârî’nin kendisi *Sahîh’*inde mükâtebe yoluyla nakledilen hadisleri tahrîc etmiştir.

<sup>33</sup> Tirmizî, “Libâs”, 7; Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, 454.

<sup>34</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâ’îl el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr* (Hindistan: Dâiratu'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, ts.), 5/39.

<sup>35</sup> Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed Mü'avvad - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 4/155.

Hız. Peygamber, Amr b. Hazm (ö. 53/673) vasıtasıyla Yemen ahalisine gönderdiği bir mektupta ayrıntılı bir şekilde toprak mahsüllerinde, hayvanlarda ve maldaki zekâtın miktarını ve farklı hükümleri bildirmiştir.<sup>36</sup> Diğer bir rivayete göre ise Allah Resûlü (s.a.s), yine Yemen halkına gönderilen bir mektupta özel olarak baldaki zekâtın miktarı hakkında bilgi vermiştir.<sup>37</sup> Zekâtnâmeler dışında devlet başkanı olarak Hız. Peygamber farklı kişilere ve kabilelere iktâ<sup>38</sup> vermiştir. Özellikle hicri 9. yıldan sonra başka kabilelerden Medine'ye gelen kişilerin Hız. Peygamber'den yaşadıkları bölgelerdeki bazı arazilerin kendilerine verilmesini istedikleri nakledilmektedir. Hız. Peygamber bu iktânâmeleri bir kâtibe yazdırıp onlara vermiştir.<sup>39</sup>

- Hız. Peygamber'in bir kişiye vermek üzere hutbesini yazdırması

Hız. Peygamber Mekke'nin fethinde gerçekleşen meşhur olayda Yemen ehlerinden biri olan Ebû Şâh'a vermek üzere "اكتبوا لأبي شاه - Ebû Şâh için yazın" diyerek hutbesini yazdırmıştır.<sup>40</sup> Burada yazdırma emri Hız. Peygamber'in kendiliğinden bir emri olmayıp Ebû Şâh'ın talebi üzerine gerçekleşmiştir. İlk başta zikredilen tanıma göre bu da kitâbe/mükâtebe metodunun bir çeşidi addedilebilmektedir. Aynı türden başka bir olayda Hız. Peygamber bir bölüğün komutanına bir mektup yazıp vermiş ve ona şöyle demiştir: "Şu yere ulaşmaya dek bu mektubu okuma." Komutan, zikredilen yere ulaştığında mektubu insanlara okumuş ve Hız. Peygamber'in emirlerini onlara bildirmiştir.<sup>41</sup> Bu

<sup>36</sup> Ebû Hâtim Muhammed el-Büstî İbn Hibbân, *Sahîhu İbni Hibbân-el-Müsnedü's-sahîh 'ale't-tekâsîm ve'l-envâ'*, thk. Mehmet Ali Sönmez - Halis Aydemir (Beirut: Dâru İbn Hazm, 2012), 7/664.

<sup>37</sup> Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4/63.

<sup>38</sup> İktâ "terim olarak, devlet başkanı veya onun adına yetki kullanan merci tarafından özellikle arazi gibi taşınmaz mallarla maden ocağı ve benzeri tabii kaynakların mülkiyet (temlik), işletme (irfâk) yahut faydalanma (intifâ, istiğlâl) hak veya imtiyazlarının ya da bir bölgenin vergi gelirlerinin uygun gördüğü kimselere tahsisini ifade eder." Mustafa Demirci, "İktâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/43.

<sup>39</sup> Bazı örnekler için bk. Hamîdullah, *Mecmûatü'l-vesâiki's-siyâsiyye*, 129, 260, 311, 312.

<sup>40</sup> Buhârî, "Lükata", 7.

<sup>41</sup> Buhârî, "İlim", 7.

olay münâveleye örnek olabileceği gibi kitâbe metoduna da delâlet etmektedir.

Bu uygulama sadece İslam devletinin teşekkül ettiği Medine döneminde değil Mekke döneminde de kullanılmıştır. Hz. Peygamber Habeşistan'a hicret eden müslümanlarla Necâşî'ye yönelik bir mektup göndermiştir.<sup>42</sup> Zikredilen olaylardan hareketle Hz. Peygamber'in İslam'ı tebliğ etmesinde veya hükümlerini beyan etmesinde kitâbeyi/mükâtebeyi metot olarak kullanmış olduğu aşikârdır.<sup>43</sup>

## 1.2. Sahâbe ve Tâbiûnun Birbirlerine Mektuplar Göndermesi

Sahâbe birbirlerine veya sahâbe ile tâbiûn kendi aralarında hadisler içeren mektuplar göndermişlerdir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla genel olarak bu mektuplar soru veya talep üzerine olmaktadır. Aşağıda bunun örnekleri verilmektedir.

Kaynaklarda Mugîre b. Şu'be (ö. 50/670) ile Mu'âviye b. Ebî Süfyân (ö. 60/680) arasında böyle bir yazışmadan bahsedilmektedir.<sup>44</sup> Buhârî'nin rivayet ettiğine göre Mu'âviye, Mugîre'ye mektup göndererek ondan Hz. Peygamber'den duyduğu bir hadisi yazıp göndermesini istemiştir. Mugîre, söz konusu hadisi kâtibine yazdırıp Mu'âviye'ye göndermiştir.

Diğer bir rivayete göre Ziyâd b. Ebî Süfyân (ö. 53/673), Hz. Âişe'ye (ö. 57/677) mektup göndererek İbn Abbâs'ın rivayet ettiği bir hadis hakkında soru sormuştur.<sup>45</sup> Ayrıca İbn Abbâs, Abdullah b. Ebî Müleyke'ye (ö. 117/735) Hz. Peygamber'in kadı olarak bir kararını içeren mektup göndermiştir.<sup>46</sup> Rivayette Abdullah b. Ebî Müleyke'nin İbn Abbâs'a sorusu zikredilmese de böyle bir soru sorduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Abdullah b. Ebî Müleyke kadılık

<sup>42</sup> Hamîdullah, *Mecmûatü'l-vesâiki's-siyâsiyye*, 43.

<sup>43</sup> Hz. Peygamber'in yazmış olduğu farklı vesikalar için bk. M. Hanefi Palabıyık, "Cahiliye Dönemi ve İslam'ın İlk Yıllarında Okuma- Yazma Faaliyetleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2007), 45-46.

<sup>44</sup> Buhârî, "Ezân", 155; "Rikâk", 22.

<sup>45</sup> Buhârî, "Hac", 109.

<sup>46</sup> Buhârî, "Şehâdât", 20.

vazifesi icra etmekteydi<sup>47</sup> ve muhtemelen karşılaştığı bir sorunu ilimde otorite olan İbn Abbâs'a sormak istemişti. Zira Abdullah b. Ebî Müleyke, Abdullah b. Zübeyr tarafından kadı olarak Taif'e vazifelendirildiği zaman karşılaştığı sorunlarla ilgili İbn Abbâs'a bazı sorular sorma hususunda İbn Abbâs'tan müsaade istemişti. Bu konuda İbn Abbâs, İbn Ebî Müleyke'ye şu şekilde cevap vermiştir: "Evet, ne istersen bana yaz veya ne istersen bana sor."<sup>48</sup>

Bu örneklerde görüldüğü gibi birinci asırda kitâbe/mükâtebeyi daha çok yönetici pozisyonunda olan veya önde gelen kişiler ile sahâbenin kendi aralarında kullandıkları müşahede edilmektedir. Geniş bir araştırmada bu duruma örnek olabilecek 46 isim tespit edilmiştir.<sup>49</sup> Dolayısıyla hicri ilk asırda bu metodun genel olarak hadis nakletmek ve rivayet etmek için yaygın olarak kullanılmadığı söylenebilir. Esasen mezkûr yöntem bu dönemde daha çok siyasi veya dînî hayatta bir sorunla karşılaşıldığı zaman otorite olan kişiye soru sormak için kullanılmıştır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra az da olsa bazı durumlarda yazışmaların asıl maksadı hadis nakletmek olmuştur. Böyle durumlarda mektup daha fazla rivayet içermekte veya bir konuda bilinen rivayetler nakledilmektedir. Bu uygulama ile irtibatlandırılacak 11 isim vardır.<sup>50</sup>

### 1.3. Sonraki Nesillerin Kitâbe/Mükâtebe Metodunu Kullanması

Kaynaklardaki bilgilere göre tâbiûn ve tebeu't-tâbiûnun kendi aralarında ve sonraki nesillerin birbirleriyle yaptıkları kitâbenin/mükâtebenin önceki kuşağa göre daha çok kullanıldığı söylenebilir. Hadislerin senedlerinde bulunan bilgilerden hareketle hicri birinci asrın sonu ile ikinci asırdan aşağıdaki örnekler verilebilir.

Müslim'in rivayetine göre hicri birinci asrın sonlarında vefat eden Abdullah b. Rabâh el-Ensârî (ö. 95/714) Abdülmelik b. Habîb Ebû İmrân el-Cevnî'ye

<sup>47</sup> Yûsuf b. Abdirrahmân Ebü'l-Haccâc el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 15/256.

<sup>48</sup> Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 6/24.

<sup>49</sup> Sait İnan, *Hicri Birinci Yüzyılda Hadis Kitâbeti* (Hz. Peygamber Sonrası) (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 228.

<sup>50</sup> İnan, *Hicri Birinci Yüzyılda Hadis Kitâbeti*, 229.

(ö. 128/746) hadis yazmıştır. Nitekim bu durum Müslim'in rivayetinin sene-  
dinde "...Ebû İmrân el-Cevnî dedi ki: Abdullah b. Rabâh el-Ensârî bana yazdı..."<sup>51</sup>  
ifadesiyle açık bir şekilde tasrih edilmiştir.

Aynı rivayet Hammâd b. Zeyd → Ebû İmrân el-Cevnî → Abdullah b.  
Rabâh → Abdullah b. Amr senediyle diğer bazı hadis kaynaklarında da yer  
almaktadır. Ahmed b. Hanbel ve Bezzâr'ın *Müsned*'lerinde, Müslim'de olduğu  
gibi, "ketebe ileyye" şeklinde tahammül yolu belirtilmiştir.<sup>52</sup> Fakat Sa'id b.  
Mansûr'un (ö. 227/842) *Sünen*'inde ve Nesâî'nin (ö. 303/915) *Sünen-i Küb-  
râ'*sında tahammül sîgası/lafzı olarak "ketebe ileyye" değil sadece "an" zik-  
redilmektedir.<sup>53</sup> Anlaşılan o ki ya Hammâd b. Zeyd veya Hammâd ile mu-  
sanniflerin arasındaki râviler "ketebe ileyye" edâ sîgasını zikretmeyip kısaca  
"an" şeklinde nakletmişlerdir. Diğer bir husus ise buradaki "ketebe ileyye"  
edâ sîgasının mektuplaşma anlamına mı yoksa hazır buldukları yerde  
yazma anlamına mı geldiğidir. Biyografileri incelendiğinde iki râvinin ortak  
noktası olarak Basra şehri öne çıkmaktadır. Ebû İmrân Basralıdır,<sup>54</sup> Abdullah  
b. Rabâh ise aslında Medîneli olup Basra'ya sonradan gelip yerleşmiştir.<sup>55</sup> Ebû  
İmrân, Abdullah b. Rabâh ile bir savaşa katıldığını söylemektedir.<sup>56</sup> Dolayısıyla  
iki ihtimal de söz konusudur. Mektuplaşma ihtimali olduğu gibi, iki arka-  
daşın aynı yerde oldukları sırada yazmanın gerçekleştiği de bahis konusu  
olabilmektedir. Eğer yazma mektup olarak değil de ikisinin hazır buldukları  
yerde gerçekleştirilmiş olsaydı "ketebe li" şeklinde olan lafız ilk bakışta da-

<sup>51</sup> Müslim, "İlim", 2. İsnad şu şekildedir: حَدَّثَنَا أَبُو كَامِلٍ فَضَيْلُ بْنُ حُسَيْنِ الْجَحْدَرِيُّ، حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ، حَدَّثَنَا أَبُو عَمْرٍو قَالَ...  
رَبِّهِ، حَدَّثَنَا أَبُو عَمْرٍو الْجَوْنِيُّ، قَالَ: كَتَبَ إِلَيَّ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ رَبَاحِ الْأَنْصَارِيِّ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمْرٍو قَالَ...

<sup>52</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 11/405; Ebû Bekir Ahmed b. Amr el-Bezzâr, *el-Bahru'z-zehhâr - Müsnedü'l-Bezzâr* (Medîne: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 2009), 6/450.

<sup>53</sup> Sa'id b. Mansûr, *Sünenü Sa'id b. Mansûr*, thk. Sa'd b. Abdillâh Âli Humeyyid (Riyad: Dâru's-Sumay'î, 1997), 1/164; Ahmed b. Ali en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdülmun'im Şelebî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 7/290.

<sup>54</sup> Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1982), 5/255.

<sup>55</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 14/487.

<sup>56</sup> Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Hindistan: Matba'atu Dâirati'l-Me'ârifî'n-Nizâmiyye, 1326), 5/207.

ha münasip olurdu. Kütüb-i Sitte içerisinde yaptığımız araştırmada “ketebe lî” lafzına sadece üç durumda rastlanmıştır.<sup>57</sup> Bu üç durumda sahâbî olan el-‘Addâ b. Hâlid (ö. 100/718), Abdullah b. Amr b. el-Âs (ö. 65/684) ve Züheyr b. Ükayş kabilesinden bir kişi Hz. Peygamber’den aldıklarını “ketebe lî” ifadeleriyle göstermişlerdir. Fakat sadece el-‘Addâ’nın sözünde onun yazdırma esnasında orada hazır bulunduğu neticesine varılabilir, çünkü bu rivayette bir satın alma akdi söz konusudur. Diğer iki durumda ise böyle bir hususun kesin olduğu söylenemez. “Li” edatının asıl anlamı ihtisastır, yani bu sözü (ketebe lî) söyleyen kişiye özel olarak yazdırılmıştır, demektir. Ancak yazdırma esnasında öğrencinin orada olup olmadığı konusunda bir açıklık belirtmemektedir. Dolayısıyla talebenin bulunduğu mekân açısından “ketebe ileyye” ve “ketebe lî” şeklinde iki lafız arasında bir fark olduğu söylenemez.

Hicri ikinci asrın başından kitâbeye delâlet eden şu örnek verilebilir. Kaynaklardaki senedlerine göre Nâfi’ (ö. 116/734), Eyyûb es-Sahtiyânî’ye (ö. 131/749) bazı hadislerini kitâbe metoduyla rivayet etmiştir. İbn Ca’d *Müsned*’inde, bir hadisin senedindeki ilgili kısım olan Eyyûb ile Nâfi’ arasındaki edâ sîgasını “ketebe ileyye” şeklinde kaydetmiştir.<sup>58</sup> Söz konusu hadisi Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) *el-Kifâye* adlı kitabında zikredip yine Eyyûb’un, Nâfi’den hadisi kitâbe yoluyla aldığını belirtmiştir. Hatta hadisin nakil şeklinin kitâbe olduğu zikredildikten sonra, yemin ifadesi de ziyâde olarak bulunmaktadır.<sup>59</sup> Bu yemin lafzının neden ve hangi anlamda kullanıldığını tahmin etmek güçtür. Mezkûr hadisi aynı sened ile Tirmizî de *Sünen*’inde tahrîc etmiştir. Fakat o, Eyyûb ile Nâfi arasındaki edâ sîgasını “an” şeklide vermektedir.<sup>60</sup> Uzak ihtimal olsa da Eyyûb bu hadisi kitâbeden sonra semâ olarak da almış olabilir, fakat daha yakın olan ihtimal, bu hadisi sadece kitâbe yoluyla

<sup>57</sup> Buhârî, “Buyû’”, 19; Tirmizî, “Da’vât”, 95; Nesâî, “Kismü’l-fey”, 1.

<sup>58</sup> Ali b. Ca’d el-Cevherî, *Müsned*, thk. Âmir Ahmed Hâyardar (Beyrut: Muessesetü Nâdir, 1410), 183. Senedin ilgili kısmı şu şekildedir: عَنْ أَيُّوبَ قَالَ: كَتَبَ إِلَيَّ نَافِعٌ،  
عَنِ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ...

<sup>59</sup> Ebû Bekir Ahmed b. Alî Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi’r-rivâye*, thk. Ebû Abdillâh es-Sevrakî - İbrâhîm Hamdi el-Medenî (Medîne: el-Mektebetü’l-‘İlmiyye, ts.), 342. Bu yemin ifadesi şu şekilde geçmektedir: حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ، أَخْبَرَنَا أَيُّوبُ  
السُّخْتِيَانِيُّ، قَالَ: كَتَبَ إِلَيَّ وَاللَّهِ نَافِعٌ أَنَّ ابْنَ عُمَرَ...

<sup>60</sup> Tirmizî, “Edeb”, 9.

almış olması ve bunu Tirmizî veya senedinde bulunan bir râvînin belirtmesi veya açıklamaya gerek duymamasıdır. Basralı Eyyûb ile Medine’de ve Mısır’da ikamet eden Nâfi farklı bölgelerden olmasına rağmen Eyyûb, Nâfi’nin en iyi öğrencilerindendir ve ondan çokça hadis rivayet etmiştir.<sup>61</sup> Talebeliğe medar olan görüşmenin (likâ) nerede ve ne zaman gerçekleştiği hususunda net bir bilgi olmasa da Eyyûb 40 defa hacca gittiği için<sup>62</sup> büyük ihtimalle Mekke veya Medine’de gerçekleşmiştir. Tespit edilebildiği kadarıyla Eyyûb’un Nâfi’den onlarca rivayeti içerisinde sadece söz konusu bu rivayet ile başka iki rivayetin daha kitâbe yöntemiyle alındığı senedlerde açık bir şekilde tasrih edilmiştir.<sup>63</sup>

Eyyûb es-Sahtiyânî’nin diğer bir hocasından da kitâbe yoluyla rivayet aldığına dair kaynaklarda bilgiye rastlanmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Eyyûb’un, Ya’lâ b. Hakîm’den (ö. 130/748) tek bir rivayeti vardır. Bu rivayeti Eyyûb’un öğrencilerinden iki kişi nakletmiştir. İsmail b. Uleyye’nin (ö. 193/809) rivayetinde عَنْ يُعْلَى بْنِ حَكِيمٍ، عَنْ أُيُوبٍ، قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى يُعْلَى بْنِ حَكِيمٍ şeklinde “an” edâ sığası kullanılmıştır.<sup>64</sup> Hammâd b. Zeyd’in (ö. 179/795) rivayetinde ise عَنْ أُيُوبٍ، قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى يُعْلَى بْنِ حَكِيمٍ lafzıyla Eyyûb, Ya’lâ’dan tahammül yolunun açık bir şekilde kitâbe olduğunu belirtmektedir.<sup>65</sup> Ya’la b. Hakîm, Eyyûb’un arkadaşı ve muasırı olduğu için Eyyûb’un ondan başka rivayetinin olmaması normaldir. Fakat ikisi Basra’da ikamet ettiklerine ve aynı zamanda arkadaş olduklarına göre<sup>66</sup> buradaki “kitâbe”nin “yazışma” anlamında olma ihtimali düşüktür. Kuvvetle muhtemel Ya’lâ, hadisi yazıp Eyyûb’e vermiştir.

<sup>61</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1/399.

<sup>62</sup> Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 3/619.

<sup>63</sup> Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 1/317; Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut: Dâru't-Tâc, 1989), 3/485.

<sup>64</sup> Müslim, “Buyû”, 113; Nesâî, “Müzâra’a”, 2.

<sup>65</sup> Müslim, “Buyû”, 113; Nesâî, “Müzâra’a”, 2.

<sup>66</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 3/570.

Hemen hemen aynı zaman diliminde Hişâm ed-Destuvâi'nin (ö. 154/771) kendi hocası olan Yahyâ b. Ebî Kesîr'den (ö. 130/748) birden fazla hadisi kitâbe yoluyla aldığı müşahede edilmektedir. Hişâm'ın, Yahyâ b. Ebî Kesîr'den olan onlarca rivayeti içerisinde en az üç farklı rivayetinde "ketebe ileye" şeklinde tahammül yolu özellikle belirtilmektedir. Rivayetlerin birisini Buhârî<sup>67</sup> diğerlerini ise Müslim<sup>68</sup> *Sahîh*'lerinde tahrîc etmişlerdir.

Buna ilaveten Leys b. Sa'd (ö. 175/791) ve Ca'fer b. Rab'în (ö. 136/753) Hişâm b. Urve'den (ö. 145/762);<sup>69</sup> Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795) Kesîr b. Abdillâh el-Müzenî'den (ö. 160/777)<sup>70</sup> kitâbe yoluyla hadisler aldıkları verilen edâ sîgalarından hareketle açık bir şekilde görülmektedir.

Bazen herhangi bir senedin sadece bir halkasında değil, iki halkasında da onun kitâbe/mükâtebe yoluyla rivayet edildiği net bir şekilde görülmektedir. Buna örnek olarak Buhârî'nin *Sahîh*'inde yer verdiği şu hadis zikredilebilir:<sup>71</sup>

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ، عَنِ اللَّيْثِ، عَنْ يَزِيدَ، أَنَّ ابْنَ شِهَابٍ، كَتَبَ إِلَيْهِ أَنَّ عُيَيْدَ اللَّهِ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ، أَخْبَرَهُ عَنْ أَبِيهِ، أَنَّهُ كَتَبَ إِلَى ابْنِ الْأَزْمِ، أَنْ يَسْأَلَ سُبَيْعَةَ الْأَسْلَمِيَّةَ، كَيْفَ أَفْتَاهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ فَقَالَتْ: «أَفْتَانِي إِذَا وَضَعْتُ أَنْ أُكَبِّحَ»

Buhârî (ö. 256/870) → Yahyâ b. Abdillâh b. Bükeyr (ö. 231/846) → Leys b. Sa'd (ö. 175/791) → Yezîd b. Ebî Habîb (ö. 128/746) ⇒<sup>72</sup> İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742) → Ubeydullah b. Abdillâh (ö. 94/713) → Abdullah b. Utbe (ö. 74/693) ⇒ Ömer b. Abdillâh b. el-Erkam (ö. 91/710) → Subey'a bt. el-Hâris (ö. ?) senedinde iki defa mükâtebe metodu görünmektedir. Buna göre, Yezîd, Zührî'den ve Abdullah b. Utbe, İbnü'l-Erkam'dan rivayeti kitâbe/mükâtebe yoluyla almışlardır.

Buhârî, hocası Muhammed b. Beşşâr'dan (ö. 252/866) bizzat işitmeyip kitâbe/mükâtebe yoluyla aldığı bir hadise *Sahîh*'inde yer vermiştir.<sup>73</sup> Nitekim

<sup>67</sup> Buhârî, "Ezân", 22.

<sup>68</sup> Müslim, "Nikâh", 37; Müslim, "Talâk", 18.

<sup>69</sup> Buhârî, "Bed'ü'l-Halk", 11; "Menâkıbu'l-Ensâr", 20; 24; Hatîb, *Kifâye*, 343.

<sup>70</sup> Hatîb, *Kifâye*, 343.

<sup>71</sup> Buhârî, "Talâk", 39.

<sup>72</sup> Kitâbe/Mükâtebe'nin olduğu yerler bu ok şekliyle gösterilmiştir.

<sup>73</sup> Buhârî, "Eymân ve'n-Nüzûr", 15.



rivayete Buhârî şu şekilde başlamaktadır: كُتِبَ إِلَيَّ مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ Buhârî'nin bazı nüshalarında<sup>74</sup> ise كُتِبَ إِلَيَّ مِنْ مُحَمَّدِ بْنِ بَشَّارٍ şeklinde meçûl kalıbıyla verilmiştir. Her iki durumda da kesin olan, Buhârî'nin bu hadisi Muhammed b. Beşşâr'dan kitâbe/mükâtebe yoluyla almasıdır.<sup>75</sup>

Görüldüğü gibi hicri ikinci asrın başlangıcında kitâbe/mükâtebe metodu daha çok kullanılmaya başlanmıştır. Böylece Fuad Sezgin'in ileri sürdüğü gibi<sup>76</sup> Zührî'nin “كنا نكره كتاب العلم حتى أكرهنا عليه هؤلاء الأمراء فرأينا أن لا نمنعه أحدا من المسلمين” meşhur sözündeki “kitâb” kelimesinin kitâbe/mükâtebe olarak anlaşılması mümkün gözükmemektedir. Gregor Schoeler, Fuad Sezgin'in bu cümleyi mezkûr şekilde anlamasına karşı çıkmıştır. Schoeler'e göre bağlam, kitâb ve kitâbe şeklindeki kelimenin anlaşılmasında büyük rol oynamaktadır. Ona göre bazı yerlerde “kitâb” ve “kitâbe” “sadece yazmak suretiyle gerçekleştirilen yetkisiz (semâ ve kıraat olmaksızın) rivayet yöntemi olarak tanımlanabilir.”<sup>77</sup> Ancak ona göre كره الكتاب şeklindeki ifade bu yönde yorumlanamaz, doğru olan ise hadislerin yazılması şeklide yorumlanmasıdır. Gregor Schoeler bu iddiasını desteklemek için birkaç örnek daha vermektedir.<sup>78</sup> Schoeler'in dediği gibi bağlam çok önemlidir. Dolayısıyla Zührî'nin yukarıdaki sözünün de bağlamını araştırmamız gerekmektedir. Hişâm b. Abdilmelik (ö. 125/743), Zührî'den kendi oğullarına hadis öğretmesini istemiştir. Anlaşılan o ki Zührî'nin hadis meclislerinde o zamana kadar ders halkalarında hadisler ders esnasında yazılmayıp semâ veya kıraat

<sup>74</sup> Yunîni rivayetini esas alan Sultâniyye baskısının kenarında bu ihtilafa işaret edilmiştir. bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâ'îl el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh* (Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422), 8/137.

<sup>75</sup> Kütüb-i Sitte'de kitâbe metoduyla nakledilen 89 rivayet tespit edilmiştir. Daha fazla bilgi için bk. Çinici, *Hadisin Tahammül ve Edâsi Bakımından Kitâbet*, 67-72. Bu makalede bütün rivayetleri zikretme gayesi güdülmemiştir. Ancak bu şekilde olan rivayetlerin belli bir zaman dilimine has olmadığı ve birinci asrın sonundan üçüncü asra kadar dağıldığı gösterilmeye çalışılmıştır. Bunu yaparken Kütüb-i Sitte dışındaki kaynaklara da müracaat edilmiştir.

<sup>76</sup> Fuad Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-'arabî* (Riyad: Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1991), 1/141.

<sup>77</sup> Gregor Schoeler, “Sözlü Tora ve Hadis: Rivâyet, Yazım Yasağı, Redaksiyon”, çev. Hüseyin Akgün, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 6/1 (2008), 151.

<sup>78</sup> Schoeler, “Sözlü Tora ve Hadis: Rivâyet, Yazım Yasağı, Redaksiyon”, 151.

yöntemiyle nakledilmektedir. Ancak Zührî, Hişâm'ın isteği üzerine onun oğulları için hadis öğretiminde bir değişim gerçekleştirmiştir. Bunu Zührî şu şekilde açıklar:

اسْتَكْتَبَنِي الْمَلُوكُ فَأَكْتَبْتُهُمْ، فَاسْتَحْبَبْتُ اللَّهَ إِذْ كَتَبْتُهَا الْمَلُوكَ أَلَّا أَكْتُبَهَا لِعَمِيرِهِمْ

“Yöneticiler bana yazdırmamı istediler, ben de onlara yazdırdım. Dolayısıyla bunu sadece yöneticilere yazdığım halde başkalarına yazmasaydım Allah’tan utanırdım.”<sup>79</sup>

Metinden anlaşıldığına göre Zührî nezdinde bir pişmanlık söz konusudur ve sonra da sadece Hişâm'ın oğullarına değil herkese bu şekilde hadis öğretmeye başlamıştır. Hişâm'ın oğullarının bizzat kendileri hadisleri Zührî'den yazmışlar mıdır, yoksa o, bir kâtime yazdırıp onlara vermiş midir sorusuna cevap aradığımızda, iki ihtimalin de söz konusu olduğu söylenebilir. Nitekim bir rivayette şu bilgi geçmektedir:

هشامُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ سَأَلَ الزُّهْرِيَّ أَنْ يُمْلِيَ عَلَيَّ بَعْضَ وِلْدِهِ، فَدَعَا بِكَاتِبٍ فَأَمَلَى عَلَيْهِ أَرْبَعَ مِائَةِ حَدِيثٍ، ثُمَّ خَرَجَ الزُّهْرِيُّ مِنْ عِنْدِ هِشَامٍ قَالًا: أَيْنَ أَنْتُمْ يَا أَصْحَابَ الْحَدِيثِ: فَحَدَّثْتُهُمْ بِتِلْكَ الْأَرْبَعِ مِائَةِ حَدِيثٍ، ثُمَّ أَقَامَ هِشَامٌ شَهْرًا أَوْ نَحْوَهُ، ثُمَّ قَالَ لِلزُّهْرِيِّ: إِنَّ ذَلِكَ الْكِتَابَ الَّذِي أَمَلَيْتَ عَلَيْنَا قَدْ صَاعَ. قَالَ: فَلَا عَلَيْنَاكَ إِذْ عِ بِكَاتِبٍ. فَدَعَا بِكَاتِبٍ فَحَدَّثَهُ بِالْأَرْبَعِ مِائَةِ حَدِيثٍ، ثُمَّ قَابَلَ هِشَامًا بِالْكِتَابِ الْأَوَّلِ فَإِذَا هُوَ لَا يُعَادِرُ حَرْفًا وَاحِدًا

“Hişâm b. Abdilmelik, Zührî'den bazı oğullarına yazdırmasını istemiş. Zührî de bir kâtime çağırıp ona 400 hadisi yazdırmıştır...”<sup>80</sup>

Öyle anlaşılıyor ki bu olaya kadar semâ ve kiraate önem veren Zührî bu olaydan sonra yazıya dayanan nakil yollarını da sıkça kullanmaya başlamıştır. Nitekim öğrencilerinden biri şunu söyler:

كُنَّا لَا نَطْمَعُ أَنْ نَكْتُبَ عِنْدَ الزُّهْرِيِّ، حَتَّى أَكْرَهَ هِشَامُ الزُّهْرِيَّ، فَكَتَبَ لِنَبِيهِ، فَكَتَبَ النَّاسُ الْحَدِيثَ

“Hişâm, Zührî'yi zorlayınca kadar biz, onun derslerinde yazmaya tamah etmezdik. Zührî, Hişâm'ın oğulları için yazdı, sonra insanlar da ondan hadisi yazdı.”<sup>81</sup>

<sup>79</sup> Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-İlmi ve fadlihi* (Demmam, Suudi Arabistan: Dâr İbnu'l-Cevzî, 1994), 1/334.

<sup>80</sup> Fesevî, *Kitâbü'l-Ma'rife ve't-târih*, 1/640.

Zühri, Hişâm b. Abdilmelik ve oğullarıyla olan münasebetinden önce Ömer b. Abdilazîz'in (ö. 101/720) emriyle sünenleri defter defter yazdığını ve farklı bölgelere gönderdiğini haber vermektedir.<sup>82</sup> Dolayısıyla onun Hişâm'ın zamanına kadar hiç hadis yazmadığı söylenemez. Hafızayı desteklemek amacıyla Zührî dışında da birçok kişinin yazdıkları bilinmektedir. Ondan önce vefat eden İbrâhim en-Nehâî ilmin hıfz yoluyla alındığını sonradan kitâbete cevaz verildiğini söylemektedir.<sup>83</sup> Nehâî'nin bu sözü önceden hiç yazmadıkları şeklinde anlaşılmalıdır. O, hadis meclislerinde, ders esnasında hıfza dayandıklarını fakat “*unutma ve tembellikten dolayı*” ondan sonra orada bile kitâbeti kullandıklarını bildirmektedir. Dolayısıyla derslerin mahiyetinin değişimi Zührî'ye özel bir durum olmayıp farklı âlimlerde de aynı şekilde gerçekleşmiştir. Hatta diğer bir habere göre Zührî, kendisine getirilen bir kitâbı inceledikten sonra onu öğrenciye okumadan (semâ) ve okutmadan (kıraat) kendisinden rivayet etmesine izin verirdi.<sup>84</sup>

Dolayısıyla Zührî'nin mezkûr sözü, Schoeler'in anladığı gibi sadece hadislerin yazılması değil de hadis naklinde yazının kullanılması şeklinde anlaşılabilir. Ne var ki Fuad Sezgin'in yorumladığı gibi sadece kitâbe/mükâtebe biçiminden daha geniş bir şekilde anlaşılması daha isabetli olacaktır. Yani kitâbe/mükâtebe dışında, münâvele, icâzet ve î'lâm gibi yazının kullanıldığı metotların da bu sözüne dâhil edilmesi mümkündür. Kanaatimizce Fuad Sezgin ketebe veya kitâbe şeklinde gördüğü her kelimeyi mükâtebe olarak yorumlamasında biraz aşırı gitmiştir. Hatta bazen metinde olmayan şeyleri

<sup>81</sup> Ebû Nu'aym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 3/363.

<sup>82</sup> İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-îlmi ve fadlihi*, 1/331. Bu rivayet bir râvinin tanınmamasından dolayı ihtiyatla karşılanmıştır. bk. Ali Albayrak, *Buhârî'nin Kaynakları ve Fuad Sezgin* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020), 39; Mustafa Tatlı, *Tâbiûn Döneminde Hadis Rivayeti (75-135/694-753 Yılları)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 456.

<sup>83</sup> es-Serahsî, *Usûl*, 1/357.

<sup>84</sup> Ebû Bekir Ahmed İbn Ebî Hayseme, *et-Târîhu'l-kebîr – Târîhu İbn Ebî Hayseme*, thk. Salâh b. Fethî Helel (Kahire: el-Fârûku'l-hadîse, 2004), 2/251.

muhtemelen sehven metindeymiş gibi vermektedir. Fuad Sezgin meşhur eseri GAS'da bir metni şu şekilde vermektedir:

وقال أبو داود السجستاني علي بن المبارك كان عنده كتابان ليحيى بن كثير: أحدهما كتاب سماع والآخر كتاب إرسال (قلت لعباس العنبري كيف كان كتاب الإرسال؟ قال: الذي كان عند وكيع وسنده عن علي بن يحيى عن عكرمة وكان الناس يكتبون كتاب السماع مكاتبة، (أي يشيرون إلى ذلك بعبارة كتب إلي)<sup>85</sup>

“Ebû Dâvûd es-Sicistânî (öl. 275/888): “Alî b. el-Mubârek (öl. takriben hicri 200) Yahyâ b. Kesîr’in, birini kendisinden işittiği (Kitâbu semâ’) ve diğerini işitmediği (Kitâbu irsâl) iki kitabına sahipti. Ben, Abbâs el-‘Anberî’ye (öl. 246/860) Kitâbu irsâl’in nereden tanınacağını sorduğum zaman, ‘Kitâbu irsâl’in rivayeti Vâkıdî’de<sup>86</sup> ‘an ‘Alî ‘an Yahyâ ‘an ‘İkrime, şeklinde bulunuyor; Kitâbu semâ ise genel olarak (ke-tebe ileyye ifadesiyle) mükâtebe tarzında rivayet edilir cevabını aldım” demektedir.”<sup>87</sup>

Sezgin bu alıntı için Su’âlâtü’l-Âcurrî ve Tehzîbu’t-Tehzîb olmak üzere iki kaynak vermekte ve aynı zamanda Buhârî’nin Kaynakları isimli kendi araştırmasına işaret etmektedir. Mezkûr kaynaklar incelendiğinde altı çizili kelime yani “mükâtebeten” şeklinde olan cümlelerin son kelimesinin mevcut olmadığı görülmektedir.<sup>88</sup> Buna ilaveten işaret ettiği kendi araştırmasında bile bu kelime yer almamakta ve aynı alıntıyı şu şekilde yapmaktadır:

“Abû Dâvûd as-Sicistânî (öl. 275) “‘Alî b. al-Mubârak’in yanında Yahyâ b. Abî Kasîr (öl. 129) e âid Kitâbı samâ’ ve Kitâb irsâl diye iki kitap vardı. ‘Abbâs al-Anbarî (öl. 246)’ye: Kitâb al-irsâl’i nasıl tanyacağız? diye sordum: - Wakî’in kitabında ‘Ali-

<sup>85</sup> Fuad Sezgin, *Târîhu’t-tûrâsi’l-‘arabî* (Riyad: Câmi’atu’l-İmâm Muhammed b. Su’ûd el-İslâmiyye, 1991), 1/148. krş. Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums, Band I: Qur’ânwissenschaften, hadîth, Geschichte, Fiqh, Dogmatik, Mystik. Bis ca. 430 H* (Brill, 1996), 81.

<sup>86</sup> Vakîdî ismi mütercim tarafından yanlışlıkla kullanılmıştır. GAS’daki isim Wakî’ ve diğer kaynaklarda da aynı şekildedir. Dolayısıyla çeviride Vekî olması lazımdır.

<sup>87</sup> Prof. Dr. Ali Dere’nin çevirisiyle. bk. Fuad Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar* (Ankara: Otto Yayınları, 2019), 47.

<sup>88</sup> Ebû Ubeyd el-Âcurrî, *Su’âlâtü’l-Âcurrî* (Mekke: Mektebetü Dâru’l-İstikâme, 1997), 1/407; Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 21/114; Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü’t-Tehzîb* (Hindistan: Matba’atu Dâirati’l-Me’ârifî’n-Nizâmiyye, 1326), 7/376.

*Yahyâ-İkrime senediyle almış oldukları, Kitâb al-irsâl'i gösterir. Halk Kitâb as-samâ'ı yazardı, cevabını verdi" demektedir.*"<sup>89</sup> Doğru ve kaynaklara uygun olan tercüme de budur. Dolayısıyla GAS'daki aynı alıntıda "mükâtebeten" şeklindeki ifadenin nereden geldiği anlaşılmamaktadır.

Buna göre ilk asırlardaki metinlerde "kitâbe" ve "ketebe" şeklindeki ifadenin anlaşılması için bağlam ön plana çıkmaktadır. Birinci asrın sonuna kadar yazı, genel olarak hadislerin muhafazasında önemli rol oynamıştır. Fakat birinci asrın sonu ile ikinci asrın başlangıcından itibaren sadece hadislerin muhafazasında değil hadislerin intikalinde olan rolü de önem kazanmıştır.

Hicri ikinci asrın başlangıcında hadisler daha yoğun bir şekilde yazılmaya başlandı. Semâ ve kıraat metotlarının önemli gayelerinden biri ise yazıdan kaynaklanan hataları tashih etmektir. Dolayısıyla bu metotların ortaya çıkmasında yazının yeteri kadar gelişmemiş olması en önemli sebeplerden biridir.<sup>90</sup> İcâzet ve münâvele metotları da hadislerin yazılması ile çok ilintilidir, çünkü her iki metotta önceden yazılan bir malzeme bulunmaktadır ve bu malzeme söz konusu metotlarla öğrenciye verilmektedir. Kitâbe veya mükâtebede ise durum biraz farklıdır. Yukarıda görüldüğü gibi kitâbe metodu sahâbe döneminden itibaren kullanılmıştır ve ondan sonraki dönemlerde daha fazla kullanılması için önemli iki sebep vardır: Birincisi genişleyen İslam coğrafyası, ikincisi Zühri örneğinde olduğu gibi öğrencilere kolaylık sağlamasıdır.<sup>91</sup>

## 2. İstilah Olarak Kitâbenin/Mükâtebenin Doğuşu ve Gelişimi

Kitâbe, hadis öğrenim ve öğretim faaliyetlerinde metot olarak erken dönemden itibaren kullanılmaktadır. Fakat istilahun ortaya çıkması ve diğer tahammül yollarından ayrı bir metot olarak yerleşmesi zaman içerisinde olmuştur. Fuad Sezgin'e göre *هو كتاب* şeklindeki ifade kitâbeye/mükâtebeye delâlet edebilir. Söz konusu görüşü dikkate aldığımızda tespit edilebildiği kadarıyla bu ifadeyi ilk olarak Şu'be'nin (ö. 160/777) kullandığı söylenebilir.

... قَالَ شُعْبَةُ: مُجَاهِدٌ عَنْ عَلِيٍّ، وَعَطَاءٌ عَنْ عَلِيٍّ؛ إِنَّمَا هُوَ كِتَابٌ...

<sup>89</sup> Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları* (İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1956), 61.

<sup>90</sup> Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 48.

<sup>91</sup> Yücel, *Hadis Tarihi*, 48.

“Şu’be dedi ki: Mücâhid’in Alî’den (rivayetleri) ve Atâ’nın Alî’den (rivayetleri) kitaptandır.”<sup>92</sup> Bu durumda kesin bir şekilde rivayetlerin kitâbe/mükâtebe yoluyla olduğu söylenemez çünkü bu ifade münâvele ve vicâdeye de delâlet edebilmektedir.

Araştırmalarımızın ortaya çıkardığı neticeye göre kitâbe kelimesini istilâh anlamıyla ilk kullanan kişi Leys’in kâtibi olan Ebû Sâlih Abdullah b. Sâlih el-Cühenî’dir (ö. 222/837). Hatib el-Bağdâdî, Ebû Sâlih’e kadar kendi senediyle şu haberi nakletmektedir:

... يَقُولُ: سَمِعْتُ أَبَا صَالِحٍ , يَقُولُ: سَمِعْتُ اللَّيْثَ بْنَ سَعْدٍ , يَقُولُ: أَنَا بِنُ أَبِي عُثْمَانَ عَبْدُ الْحَكَمِ بْنِ أُعَيْنٍ هَذَا الْكِتَابِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ الْعُمَرِيِّ , مَحْتَمُومًا بِحَافِيهِ: «وَمَا يَسْمَعُ اللَّيْثُ مِنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ , وَإِنَّمَا رَوَيْتُهُ عَنْهُ كِتَابَةً»

“Leys, Abdullah b. Ömer’den sema etmeyip (Leys’in) ondan rivayeti kitâbe-dir.”<sup>93</sup> İhtimal olarak bu yorumun Ebû Sâlih’e ait olmayıp Hatib’e kadar senedde bulunan râvilerden birisine ait olduğu söylenebilir. Fakat Ebû Sâlih’in yorumu olarak kabul etmek daha uygundur, çünkü Leys’i en iyi tanıyan odur.

Tespit edilebildiği kadarıyla mükâtebe kelimesini istilâh anlamıyla ilk kullanan kişi ise Râmhürmüzî’nin hocası Hüseyin b. Muhammed eş-Şerîkî’dir (ö. ?-300/912). Râmhürmüzî ve Hatib el-Bağdâdî, Hüseyin’in şu sözlerini zikrederler:

سَأَلْتُ أَحْمَدَ بْنَ مَنْصُورٍ عَنْ ذَلِكَ - يَعْنِي الْأَخْبَارَ - عَنِ الْمَكَاتِبَةِ، فَقَالَ: أَحْبَبْتُ إِلَيْهِ أَنْ يَقُولَ: كَتَبَ إِلَيَّ فُلَانٌ، ثِنَّا فُلَانٌ

Hüseyin dedi ki: “Ahmed b. Mansûr’a (ö. 265/870) bunu yani mükâtebe yoluyla alınan haberleri sordum. O dedi ki: (Râvinin) şu şekilde demesi bana en sevimlidir: Falanca bana yazdı, falanca bize tahdis etti/bildirdi.”<sup>94</sup>

Usûl kitaplarına geçmeden önce rivayet kitaplarında bu konu ile ilgili söylenenleri incelemek gerekmektedir. Buhâri *Sahîh’*inde kıraat ve arz metoduna cevaz veren âlimleri zikrettikten sonra şöyle bir bâb açmıştır:

بَابُ مَا يُذَكَّرُ فِي الْمَنَاوِلَةِ، وَكِتَابِ أَهْلِ الْعِلْمِ بِالْعِلْمِ إِلَى الْبُلْدَانِ

<sup>92</sup> İbn Ebî Hayseme, *et-Târîhu’l-kebîr*, 1/202.

<sup>93</sup> Hatib, *Kifâye*, 344.

<sup>94</sup> Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü’l-fâsıl*, 449; Hatib, *Kifâye*, 342.

“Münâvele ve ilim ehlinin ilmi yazarak farklı bölgelere göndermesi konusunda zikredilenler.”<sup>95</sup>

Bu başlıkta kitâb kelimesi fiilin masdarı olup yazma anlamındadır.<sup>96</sup> Buhârî bâbın altında iki olay zikretmektedir. Bunlar Hz. Osman’ın Mushaf’ı farklı bölgelere göndermesi ve yukarıda zikrettiğimiz Hz. Peygamber’in bir komutana mektup vermesi olayıdır. Ondan sonra Buhârî senedli olarak iki rivayet vermektedir. Rivayetlerin birincisi Hz. Peygamber’in Kisra’ya gönderdiği mektuptur, ikincisi ise Hz. Peygamber’in bir mektubu yazarken onu mühürlemesidir. Buhârî mühürleme rivayetiyle belki de kitâbenin mühürlenmesi veya icâzetli olması gerektiğini vurgulamıştır.<sup>97</sup> Bâbın başlığında verilen muallak ve senedli rivayetlerden anlaşılın o ki Buhârî nezdinde münâvele ile kitâbe aynı derecededir ve bu sebeple hadisçiler tarafından da tenkit edilmiştir.<sup>98</sup>

Hicri üçüncü asırda yazılan ve hadis usûlüne kaynaklık eden diğer bir eser Müslim’in *Mukaddime*’sidir. Müslim’in *Mukaddime*’si işlediği konulara bakıldığında bu alanda ilk eser olma özelliğine sahiptir. Fakat ilk olması hasebiyle hadis usûlüne ait tüm konuları kapsamamaktadır ve sistematik değildir.<sup>99</sup> Müslim’in *Mukaddime*’sinde ele aldığı bizim konumuzla ilgili olabilecek en yakın konu mu’an’an isnadlardır.<sup>100</sup> Fakat Müslim burada kitâbe veya mükâtebe ile ilgili bir şey söylememektedir. Ne var ki Müslim’in, *Mukaddi-*

<sup>95</sup> Buhârî, “İlim”, 7.

<sup>96</sup> Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed el-‘Aynî, ‘*Umdetu’l-kârî şerhu Sahîhi’l-Buhârî* (Dâru’l-Fikr, ts.), 2/24.

<sup>97</sup> Muhammet Ali Asar, “Buhârî’nin Hadis Usûlü Konularına Dair Görüşleri: el-Câmi’u’s-Sahih’in ‘İlim’ Bölümü Çerçevesinde Bir Değerlendirme”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (2020), 1263.

<sup>98</sup> Asar, “Buhârî’nin Hadis Usûlü Konularına Dair Görüşleri: el-Câmi’u’s-Sahih’in ‘İlim’ Bölümü Çerçevesinde Bir Değerlendirme”, 1264.

<sup>99</sup> Abdullah Çelik, “Hicri III. Asırda Hadis Usûlüne Kaynaklık Eden Eserler ve Özellikleri”, Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Dergiabant: Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi] 6/11 (2018), 127.

<sup>100</sup> Müslim, “Mukaddime”, 1/29.

me'sinde muhtelif konularla ilgili tahrîc ettiği rivayetlerin ikisinde isnadda kitâbeye delâlet eden edâ sîgaları kullanması<sup>101</sup> dikkat çekmektedir.

Yine hicri üçüncü asırda hadis usûlüne dair konulara yer veren müelliflerden Tirmizî, *el-‘İlelü’s-Sagîr* isimli eserinde tahammül yollarından kıraat, münâvele ve icâzeti zikretmektedir. Tirmizî münâvele hakkında şunu söyler: “Eğer bir kişi kitabını başkasına verip ona, bunu benden rivayet et derse, söz konusu kişi kitaptaki rivayetleri başkasına rivayet edebilir.”<sup>102</sup> İbn Receb (ö. 795/1393) şerhinde bu tahammül yolunu açıklarken münâvelenin kitâbe yoluyla olabileceğini şu şekilde söylemektedir: “Bir âlimin başka bir kişiye hadislerinden bazılarını yazıp göndermesi, bunları mühürlemesi ve gönderdiği kişiye hadisleri kendisinden rivayet etme hakkını vermesi münâvelenin çeşitlerindedir. Bu tür münâvele elden münâveleden aşağıdadır. Selef ve halefin seçkinlerinden birçok kişi bu metot ile rivayet ederlerdi”<sup>103</sup>

Bunların dışında rivayet kitaplarında “kitâbetü’l-ilim”<sup>104</sup> veya “kitâbetü’l-hadis”<sup>105</sup> şeklindeki ifade bâb başlıklarında geçmektedir. Söz konusu bâbların altında genel olarak hadislerin yazılmasına cevaz veren veya vermeyen rivayetler sevk edilmiştir. Dolayısıyla bu bâbların isimleri tahammülü’l-ilim metotlarından biri olan kitâbeye veya mükâtebeye delâlet etmemektedir.

Mütekaddimûna ait usûl eserlerinde kitâbe/mükâtebe hadis naklinde ayrı bir başlık altında alınmamıştır. Mesela Râmhürmüzî (ö. 360/971) mükâtebeye delâlet eden örnekleri icâzet ve münâvele kısmında zikretmiştir.<sup>106</sup> Hâkim, eserinde 52. nevi, arz ve icâzete tahsis etmiştir. Hâkim’in koyduğu başlıkta şu ifade geçmektedir وَمَنْ رَأَى الْكِتَابَةَ بِالْإِجَازَةِ مِنْ بَلَدٍ إِلَى بَلَدٍ أَخْبَارًا. Bu ifadeden anlaşıldığı kadarıyla Hâkim, icâzetin kitâbe yoluyla gönderilip gönderilemeyeceği ihtilafına temas etmiştir. Bu kısımda verilen misaller arasında mükâte-

<sup>101</sup> Müslim, “Mukaddime”, 1/13; Müslim, “Mukaddime”, 1/23.

<sup>102</sup> Tirmizî, *Sünenü’t-Tirmizî*, 5/752.

<sup>103</sup> Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed el-Hanbelî İbn Receb, *Şerhu ‘İleli’t-Tirmizî*, thk. Hemmâm Abdurrahîm Sa’id (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1421), 1/525.

<sup>104</sup> Buhârî, “İlim”, 39; Müslim, “Zühd ve’r-Rakâik”, 72; Dârimî, “Mukaddime”, 43; Tirmizî, “İlim”, 11.

<sup>105</sup> Tirmizî, *Sünenü’t-Tirmizî*, 5/753.

<sup>106</sup> Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü’l-fâsıl*, 439, 441, 449.



beye delâlet eden örnekler de vardır.<sup>107</sup> Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) ise mükâtebeyi icâzetin üçüncü nevi olarak ele almıştır. Verdiği tanımdan anlaşıldığı gibi o, sadece icâzetli mükâtebeyi kastetmiştir.<sup>108</sup> Daha sonra Hatîb “ *ذَكَرَ كَيْفِيَّةَ الْعِبَارَةِ بِالرِّوَايَةِ عَنِ الْمَكَاتِبَةِ* ” diyerek mükâtebe kelimesini de kullanmıştır.<sup>109</sup>

Kâdî İyâd (ö. 544/1149) kitâbeyi/mükâtebeyi icâzetten ve münâveleden ayrı olarak ele almaktadır. Kitâbe şeklinde isimlendirdiği tahammül metodunu şu şekilde tanımlamaktadır: “*Dördüncü tür kitâbedir. O (kitâbe) şu şekilde olur: Mecliste hazır olan veya başka bir beldede bulunan talebenin hocadan bazı hadislerini yazmasını istemesi veya talebenin özel bir isteği olmaksızın hocanın talebeye yazmasıdır. Hadislerin ondan (hocadan) rivayetine dair ne yazılı ne de sözlü olarak hiçbir talep veya izin mevcut değildir.*”<sup>110</sup>

Kâdî İyâd’ın bu tanımı ilk olmasına rağmen genel hatlarıyla günümüze kadar tedavülde kalmıştır. İbnu’s-Salâh (ö. 643/1245) kitâbe değil de mükâtebe olarak isimlendirmiştir. İbnu’s-Salâh’ın verdiği tanım<sup>111</sup> Kâdî İyâd’ın verdiği tanımın lafızlarından farklı olmasına rağmen delâlet ettiği anlam açısından hemen hemen aynıdır. İbnu’s-Salâh, Kâdî İyâd’dan farklı olarak mükâtebeyi icâzetli ve icâzetsiz olarak ikiye ayırmıştır.<sup>112</sup> Nevevî (ö. 676/1277) isimlendirmede İbnu’s-Salâh’a tabi olmayıp Kâdî İyâd gibi kitâbe ıstılahını kullanmıştır. Fakat tanım olarak hemen hemen aynı tarifi vermektedirler.<sup>113</sup>

İbn Kesîr ise (ö. 774/1372) mükâtebe metodunu zikrederken sadece şu cümleyi kullanmıştır: “*Mükâtebe; hocanın hadislerinin bazılarını ona (talebeye)*

<sup>107</sup> Ebû Abdillâh Muhammed Hâkim en-Nisâbüri, *Ma’rifetü ulûmi’l-hadîs*, thk. Ahmed b. Fâris es-Sellûm (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003), 259, 261.

<sup>108</sup> Hatîb, *Kifâye*, 336. Verilen tanım şu şekildedir: *ذَكَرَ النَّوْعَ الثَّلَاثَ مِنْ أَنْوَاعِ الْإِجَازَةِ وَهُوَ أَنْ يَكْتُبَ الرَّاوي بِحَطِّهِ جُزْءًا مِنْ سَمَاعِهِ , أَوْ حَدِيثًا , وَيُكْتَبَ مَعَهُ إِلَى الطَّالِبِ: إِنِّي قَدْ أَجَزْتُ لَكَ رِوَايَتَهُ , بَعْدَ أَنْ صَحَّحْتُهُ بِأَصْلِي , أَوْ بَعْدَ أَنْ صَحَّحَهُ لِي مِنْ أَثَقٍ بِهِ*

<sup>109</sup> Hatîb, *Kifâye*, 342.

<sup>110</sup> Kâdî İyâd, *İlmâ’*, 83.

<sup>111</sup> İbnu’s-Salâh, *Mukaddime*, 173. İbnu’s-Salâh’ın verdiği tanım şu şekildedir: *وَهِيَ أَنْ يَكْتُبَ الشَّيْخُ إِلَى الطَّالِبِ , وَهُوَ غَائِبٌ شَيْئًا مِنْ حَدِيثِهِ بِحَطِّهِ , أَوْ يَكْتُبَ لَهُ ذَلِكَ , وَهُوَ حَاضِرٌ . وَيَلْتَحَقُّ بِذَلِكَ مَا إِذَا أَمَرَ بِغَيْرِهِ بِأَنْ يَكْتُبَ لَهُ ذَلِكَ عَنْهُ إِلَيْهِ .*

<sup>112</sup> İbnu’s-Salâh, *Mukaddime*, 173.

<sup>113</sup> Nevevî, *Takrîb*, 64.

yazması (göndermesidir)."<sup>114</sup> Zikredilen önceki tanımlardan farklı olarak bu tanım mükâtebenin daha özel anlamına değinmektedir. Bu tanımdan anlaşılan; sadece gönderilen mektup yani yazışma yoluyla alınan kitap kastedilmektedir. Bunu da Sehâvî (ö. 902/1497) açık bir şekilde ifade edip önceki âlimlerin tanımlarında bulunan "لغائب أو لحاضر - onun yanında olmayan veya olan kişiye" şeklindeki kaydı şu şekilde izah etmektedir: "(Gâib olana) hocadan farklı bir beldede veya köyde yahut benzeri yerlerde bulunan talebeye, (hâzır olana) aynı beldede bulunan fakat meclisinde olmayan talebeye."<sup>115</sup>

Süyûtî ise Nevevî'nin tanımını şerh ederken "gâib ve hâzır olanlar"ı Sehâvî gibi "aynı ve farklı beldede bulunanlar" anlamı vermeyip daha geniş bir biçimde "Onun yanında hâzır olana veya olmayana" ifadesiyle açıklamıştır.<sup>116</sup>

Dolayısıyla söz konusu ıstılah İbnu's-Salah'tan önce daha çok "kitâbe" şeklinde geçerken ondan sonra ise genellikle "mükâtebe" şeklinde kullanılmaya başlamıştır. İstılahın taşıdığı anlam ise İbn Kesîr'e kadar mektuplaşma ile beraber hocanın meclisinde bulunan talebeye yazıp vermesini de içermektedir. İbn Kesîr ve özellikle Sehâvî bu ıstılahı anlam olarak daha özel bir şekilde sadece yazışma manasıyla açıklamışlardır.

Kitâbe/mükâtebe tahammül yoluna yakın olan diğer bir tahammül yolu da münâveledir. Yukarıda görüldüğü üzere ilk asırlarda hadîs usûlü kitaplarında bu iki metot bazen beraber zikredilirdi. Bu durumda iki tahammül yolu arasındaki farkın ne olduğuna bir açıklık getirmek gerekmektedir. Münâvele baş tarafta zikrettiğimiz tanıma göre hocanın kendi sema ettiği aslını veya asıl ile mukabele edilen bir nüshayı öğrencinin eline vermesidir.<sup>117</sup> Dolayısıyla

<sup>114</sup> Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâ'isu'l-hasîs şerhu İhtisâri Ulûmi'l-hadîs* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 120.

<sup>115</sup> Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân es-Sehâvî, *Fethu'l-mugîs bi şerhi Elfiyyeti'l-hadîs li'l-İrâkî*, thk. Ali Hüseyin Ali (Kahire: Mektebetü's-Sünne, 2003), 3/3.

<sup>116</sup> Ebü'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevâvî*, thk. Ebû Kuteybe Nazr Muhammed el-Fâryâbî (Riyad: Mektebetü'l-Kevşer, 1415), 1/480.

<sup>117</sup> İbnu's-Salâh, *Mukaddime*, 165; Nevevî, *Takrîb*, 61; Naim, *Hadis Usûlü*, 415.

münâvelede teslim edilen kitap önceden yazılmış bir asıl veya asıl ile mukabele edilmiş bir kitaptır. Kitâbe/mükâtebe tahammül yolunda ise mektup olmadığı durumda önceden yazılmış bir kitap değil, hocanın öğrencinin huzurunda ona yazıp vermesi veya bir kâtibe yazdırıp öğrenciye vermesi söz konusudur.<sup>118</sup> Kitâbe sadece mektup olarak algılandığında münâveleyle olan ayırım çok daha belirgindir. Hocadan doğrudan teslim edilen münâvele, vasıtayla teslim edilen kitâbe şeklinde nitelendirilebilir.<sup>119</sup> Fakat verdiğimiz tanımlardan ve örneklerden hareketle kitâbeyi bu şekilde algılayanın ilk asırlara ait değil daha sonraki asırlara ait olduğu anlaşılmaktadır.

### 3. Kitâbe/Mükâtebe Metodunun Edâ Sîgaları

Daha önce belirtildiği üzere söz konusu metot genel olarak hadisçiler tarafından kabul edilmiştir. Fakat bu metot ile alınan hadisleri rivayet ederken hangi edâ sîgalarının kullanılacağı konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Bir grup âlim edâ sîgasının “ketebe ileyye” gibi özellikle mükâtebeye işaret etmesini isterken, diğer hadisçiler ise bunu belirtmeye gerek olmadığı görüşündedirler.

#### 3.1. Kitâbe/Mükâtebe Metoduna İşaret Eden Edâ Sîgalarının Kullanılmasını Şart Koşanlar

Makalenin birinci kısmında zikredilen örneklerin tamamında *كتب إلي* edâ sîgası bulunmaktadır. Genellikle hadisçiler söz konusu metoda bu şekilde işaret edilmesini daha sahih görmüşlerdir. Mesela Hatîb el-Bağdâdî, mükâtebe metoduyla alınan hadisler rivayet edildiği zaman bu durumun kullanılan edâ sîgasıyla belirtilmesi gerektiğini söylemiştir. Ondan sonra Hatîb, önceki âlimlerden “ketebe ileyye” edâ sîgasını kullanan âlimlerin rivayetlerini örnek olarak vermektedir.<sup>120</sup> İbnu’s-Salâh da Hatîb’in kullandığı ifadenin hemen hemen aynısını kullanıp bu görüşü tercih etmiştir. İbnu’s-Salâh şöyle der: “Bu konuda tercih edilen görüş kitâbe olduğunda şu şekilde söylemesidir: “Bana yazıp/kitâbe yoluyla rivayet etti ve dedi ki: Bize falanca kişi şöyle şöyle tah-

<sup>118</sup> Çinici, *Hadisin Tahammül ve Edâsı Bakımından Kitâbet*, 27

<sup>119</sup> Çinici, *Hadisin Tahammül ve Edâsı Bakımından Kitâbet*, 27.

<sup>120</sup> Hatîb, *Kifâye*, 342.

dis/rivayet etti.” İşte sahih olan, araştırma ve dürüstlük ehlinin görüşüne uygun olan bu şekilde yapılmasıdır.<sup>121</sup>

Fuad Sezgin’e göre “من كتاب” veya “هو كتاب” şeklindeki ifadeler bazen kitâbe/mükâtebe metodunu göstermektedir.<sup>122</sup>

### 3.2. Kitâbe/Mükâtebe Metoduna İşaret Etmeyen Edâ Sîgalarının Kullanılmasını Caiz Görenler

Yukarıda zikredilen genel kanaat yanında birçok hadisçi kitâbe/mükâtebe metoduna işaret etmeyen edâ sîgalarının kullanılabilmesine dair görüş beyan etmişlerdir. Mesela, Mansûr b. el-Mu’temir (ö. 132/749) Şu’be b. Haccâc’a (ö. 160/777) kitap yazıp göndermiş. Daha sonra Şu’be, Mansûr’a söz konusu hadisi/hadisleri rivayet ederken “haddesenî” diyebilir miyim şeklinde sormuş. Mansûr ise “Ben sana yazdığım zaman tahdis etmiş olmuyor muyum?” şeklinde cevap vermiştir.<sup>123</sup> Nitekim Şu’be, Eyyûb es-Sahtiyânî’nin görüşünün de aynı olduğunu söylemiştir.<sup>124</sup>

Tespitlerimize göre *Sahîhain*’da Şu’be’nin Mansûr’dan 45 rivayeti bulunmaktadır. Şu’be bu rivayetlerinden kırkında “an”, dördünde “haddesenâ”, birinde ise “ahberanî” edâ sîgasını kullanmıştır. Şu’be’nin, bu rivayetlerin hangisini kitâbe/mükâtebe yöntemiyle ve hangisini diğer bir yolla almış olduğunu ayırt etmek zordur. Çünkü Şu’be, Mansûr ile karşılaşmıştır<sup>125</sup> ve belki de bu rivayetlerin ondan semâını da almıştır.

Kitâbe/mükâtebe yoluyla alınan hadisler için “haddesenî” denilebileceği görüşünde olan diğer bir âlim ise Leys b. Sa’d’dır (ö. 175/791). Leys’in, Abdullah b. Ömer (ö. 171/787) isimli hocasından hiçbir rivayeti işitmeyip bütün rivayetleri kitâbe/mükâtebe yöntemiyle almış olduğu bilgisi kaynaklarda geçmektedir.<sup>126</sup> Tespitlerimize göre Leys’in Abdullah’tan, Bezzâr (ö. 292/905) ve Dârekutnî (ö. 385/995) birer tane rivayetini tahrîc etmişlerdir. Leys ile Ab-

<sup>121</sup> İbnu’s-Salâh, *Mukaddime*, 174.

<sup>122</sup> Sezgin, *Târîhu’t-türâsi’l-‘arabî*, 1/124, 127.

<sup>123</sup> Fesevî, *Kitâbü’l-ma’rife ve’t-târîh*, 2/825.

<sup>124</sup> Fesevî, *Kitâbü’l-ma’rife ve’t-târîh*, 2/826; Hatîb, *Kifâye*, 344.

<sup>125</sup> Dârimî, “Mukaddime”, 53.

<sup>126</sup> Hatîb, *Kifâye*, 344.

dullah b. Ömer'in aralarındaki edâ sîgası Bezzâr'ın rivayetinde "an"<sup>127</sup> iken, Dârekutnî'nin rivayet ettiği hadiste "haddesenâ" dir.<sup>128</sup>

Yine Leys, Bükeyr b. Abdillâh b. el-Eşec (ö. 120/734) isimli hocasından hiçbir rivayet işitemyip ondan rivayet ettiği bütün hadisleri kitâbe/mükâtebe yoluyla almıştır.<sup>129</sup> Kaynakları taradığımızda *Sahîhayn'* da Leys → Bükeyr şeklinde altı rivayete rastlanmıştır ve bu iki kişi arasındaki edâ sîgası hep "an" dır.<sup>130</sup> Diğer yedi temel hadis kaynağında da Leys'in Bükeyr'den 42 rivayeti yer almaktadır ve bunların bazılarında "haddesenî" edâ sîgası geçmektedir. Özellikle de Ahmed b. Hanbel'in *Müsned'*inde bulunan rivayetlerin çoğunda "haddesenî" kullanılmıştır.<sup>131</sup> Ahmed b. Hanbel, Leys'in sadece kullandığı edâ sîgasına dayanarak onun Bükeyr'den rivayetlerini semâ ile aldığını söylemektedir.<sup>132</sup> Leys'in öğrencisi olan Ebü'l-Velîd Hişâm b. Abdilmelik (ö. 226/841) ise Leys'in Bükeyr'den bütün rivayetlerinin kitâbe/mükâtebe yoluyla olduğunu zikretmektedir.<sup>133</sup>

Dolayısıyla Leys b. Sa'd, kitâbe/mükâtebe yoluyla alınan hadisleri rivayet ettiğinde haddesenî/haddesenâ demesinde hiçbir sakınca görmemiştir. O, Yahyâ b. Sa'îd el-Ensârî (ö. 143/760) ve Hişâm b. Urve (ö. 145/762) gibi hocalarından sadece kitâbe/mükâtebe yoluyla rivayetleri aldığı halde bu rivayetleri naklettiğinde "haddesenâ/haddesenî" demiştir.<sup>134</sup> Leys → Yahyâ senediyle Buhârî ve Müslim'de 33 adet rivayet bulunmaktadır. Buralarda onun hiçbir rivayetinin kitâbe/mükâtebe olduğu belirtilmeyip kullanılan edâ sîgaları, "an" veya "haddesenâ/haddesenî" dir. Leys → Hişâm senediyle ise Buhârî ve

<sup>127</sup> Ebû Bekir Ahmed b. Amr el-Bezzâr, *el-Bahru'z-zehhâr-Müsnedü'l-Bezzâr* (Medîne: Mektebetü'l-'Ulûmi ve'l-Hikem, 2009), 1/264.

<sup>128</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer ed-Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 1/465.

<sup>129</sup> Hatîb, *Kifâye*, 344.

<sup>130</sup> Buhârî, "Cihâd", 149; Buhârî, "Libâs", 92; Müslim, "Zekât", 112; Müslim, "Buyû", 18; Müslim, "Libâs", 85; Müslim, "Sifâtü'l-münâfıkîn", 71.

<sup>131</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/285, 438, 439.

<sup>132</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'l-Îlel ve ma'rifeti'r-ricâl*, thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbâs, (Riyad: Dâru'l-Hânî, 2001), 2/318.

<sup>133</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Îlel*, 2/318.

<sup>134</sup> Hatîb, *Kifâye*, 344.

Müslim’de sadece birer adet farklı rivayet yer almaktadır. Buhârî’deki rivayette Leys “كتب إلي” şeklinde söyleyerek kitâbe/mükâtebe olduğunu belirtmiştir,<sup>135</sup> fakat Müslim’deki rivayette yine sadece “an” edâ sîgası bulunmaktadır.<sup>136</sup>

Bu örneklerden anlaşılıyor ki kitâbe/mükâtebe metodu ile alınan bir hadis rivayet edildiğinde farklı edâ sîgaları kullanılmıştır. Bunu caiz gören âlimlerin belli bir bölgeye mensup olmadıkları mülahaza edilmektedir. Nitekim Mansûr Kûfeli, Eyyûb Basralı, Leys ise Mısırlıdır.

### Sonuç

Kitâbe/mükâtebenin hadis naklinde metot olarak kullanılması konusunda Hz. Peygamber zamanındaki bazı uygulamaların buna zemin hazırladığı görülmektedir. Zira Hz. Peygamber İslam’ı tebliğ ederken veya hükümlerini beyan ederken bazen mektup yazdırıp göndermiş bazen de yanında bulunan bir kişiye vermek üzere zekâtnâmeler ve iktânâmeler gibi yazı yazdırmıştır. Hz. Peygamber’in vefatından sonra yaklaşık birinci asrın sonlarına doğru kitâbe/mükâtebenin kullanıldığına dair elimizde bilgi bulunmakta fakat bu kullanımın amacının genelde hadis öğrenmek veya öğretmek olmadığı anlaşılmaktadır. Bu dönemde anılan metot daha çok siyasi veya dîni hayatta bir sorunla karşılaşıldığı zaman otorite olan kişiye soru sormak için kullanılmıştır. İsnadın satır aralarındaki bilgilere dayanarak hicri birinci asrın sonu ile ikinci asrın başından itibaren bu metodun hadis öğrenim ve öğretim faaliyetleri için kullanıldığı mülahaza edilmektedir. Bu metot ile alınan hadisleri naklederken râviler genel olarak bunu belirtmeyi daha uygun görmüşlerdir. Ancak bir grup âlime göre ise bu şekilde alınan hadisleri naklederken kitâbe/mükâtebe ile alındığına dair mutlaka bir işarete gerek yoktur. Bu görüşte olan âlimlerin rivayetleri başta *Sahîhain* olmak üzere diğer hadis kitaplarında da yer almaktadır. İstilah olarak kitâbe/mükâtebe ilk asırlarda münâvele veya icâzetle beraber anılırken daha sonra ayrı bir metot olarak değerlendirilmeye başlanmıştır. İbnu’s-Salâh’a kadar daha çok kitâbe şeklinde zikredilirken, İbnu’s-Salâh’tan sonra genelde mükâtebe olarak anılmaya başlandı. Ancak mükâtebe olarak zikredilse bile sadece yazışma anlamında ol-

<sup>135</sup> Buhârî, “Menâkıbu’l-Ensâr”, 20.

<sup>136</sup> Müslim, “Siyâm”, 103.

madığı bunun yanı sıra hazır bulunan kişi için yazmak veya yazdırmak anlamına geldiği de özellikle belirtilmiştir. Son olarak ilk üç asırdaki metinlerde ketebe, kitâb, kitâbe veya mükâtebe şeklinde geçen her kelimenin bağlamı göz önünde bulundurularak ne anlama geldiğinin araştırılması gerektiğini ifade etmek isteriz.

### Kaynakça

- Abdürrezzâk es-San'ânî. *el-Musannef*. thk. Habîburrahmân el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403.
- Âcûrrî, Ebû Ubeyd. *Su'âlât el-Âcûrrî*. 2 Cilt. Mekke: Mektebetü Dâru'l-İstikâme, 1997.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh. *Kitâbü'l-İlel ve ma'rifeti'r-ricâl*. thk. Vasiyullâh b. Muhammed Abbâs. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Hânî, 2. Basım, 2001.
- Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdillâh. *Müsned*. thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Albayrak, Ali. *Buhârî'nin Kaynakları ve Fuad Sezgin*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020.
- Alî b. Ca'd el-Cevherî. *Müsned*. thk. Âmir Ahmed Haydar. Beyrut: Muessetü Nâdir, 1410.
- Asar, Muhammet Ali. "Buhârî'nin Hadis Usûlü Konularına Dair Görüşleri: el-Câmi'u's-Sahih'in 'İlim' Bölümü Çerçevesinde Bir Değerlendirme". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (2020), 1247-1281.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed. *'Umdetu'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Dâru'l-Fikr, ts.
- Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. Amr. *el-Bahru'z-zehhâr - Müsnedü'l-Bezzâr*. 20 Cilt. Medîne: Mektebetü'l-Ulûmi ve'l-Hikem, 2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâ'îl. *Sahîhu'l-Buhârî (el-Câmi'u's-Sahîh)*. Dimaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâ'îl. *el-Câmi'u's-Sahîh*. 9 Cilt. Beyrut: Dâr Tavku'n-Necât, 1422.

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâ'îl. *et-Târîhu'l-kebîr*. 9 Cilt. Hindistan: Dâiratu'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, ts.
- Cevherî, İsmâ'îl b. Hammâd. *es-Sihâh-Tâcü'l-lüğa ve sihâhu'l-arabiyye*. thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-melâyîn, 1979.
- Çelik, Abdullah. "Hicri III. Asırda Hadis Usûlüne Kaynaklık Eden Eserler ve Özellikleri". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Dergiabant: Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 6/11 (2018), 119-138.
- Çinici, Orhan. *Hadisin Tahammül ve Edâsı Bakımından Kitâbet*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer. *Sünenü'd-Dârekutnî*. thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Dârimî, Abdullah b. Abdirrahmân Ebû Muhammed. *Sünenü'd-Dârimî*. thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. Riyad: Dâru'l-Mugnî li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2000.
- Demirci, Mustafa. "İktâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/43-47. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Durmuş, İsmail. "Mecaz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/217-220. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Ferâhîdî, Ebû Abdirrahmân el-Hâlîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Dar ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Fesevî, Ya'kûb b. Süfyân Ebû Yûsuf. *Kitâbü'l-Ma'rife ve't-târîh*. thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî. 3 Cilt. Medîne: Mektebetü'd-Dâr, 1410.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsü'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed. *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs*. thk. Ahmed b. Fâris es-Sellûm. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003.
- Hamîdullah, Muhammed. *Mecmûatü'l-vesâiki's-siyâsiyye li'l-'ahdi'n-nebevi ve'l-hilafeti'r-râşide*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 6. Basım, 1407.



- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Alî. *el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye*. thk. Ebû Abdillâh es-Sevrakî ve İbrâhîm Hamdî el-Medenî. Medîne: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- İbn Abdilber, Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî. *Câmi'u beyâni'l-'ilmi ve fadlihi*. 2 Cilt. Demmam, Suudi Arabistan: Dâr İbnü'l-Cevzî, 1994.
- İbn Ebî Hayseme, Ebû Bekir Ahmed. *et-Târîhu'l-kebîr-Târîhu İbn Ebî Hayseme*. thk. Salâh b. Fethî Helel. 4 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2004.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef fî'l-ehâdis ve'l-âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Beyrut: Dâru't-Tâc, 1989.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. thk. Ali Muhammed Mü'avvad, Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 12 Cilt. Hindistan: Matba'atu Dâirati'l-Me'ârifî'n-Nizâmiyye, 1326.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed el-Büstî. *Sahîhu İbni Hibbân-el-Müsnedü's-sahîh 'ale't-tekâsîm ve'l-envâ'*. thk. Mehmet Ali Sönmez, Halis Aydemir. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- İbn Receb, Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed el-Hanbelî. *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*. thk. Hemmâm Abdurrahîm Sa'îd. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2. Basım, 1421.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkâdir 'Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- İbnu's-Salâh, Takıyyuddîn Osmân b. Abdirrahmân. *Ulûmu'l-hadîs-Mukaddimetü İbni's-Salâh*. thk. Nüreddîn 'Itr. Dımaşk-Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1986.
- İnan, Sait. *Hicri Birinci Yüzyılda Hadis Kitâbeti (Hz. Peygamber Sonrası)*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

- İsfahânî, Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdillâh. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Kâdî İyâd, Ebü'l-Fadl İyâd b. Mûsâ es-Sebtî. *el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyîdi's-semâ'*. thk. Ahmed Sakr. Kahire: Dâru't-Turâs, 1970.
- Karataş, Mustafa. *Hadîs Rivâyet Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 16. Basım, 2017.
- Mizzî, Yûsuf b. Abdirrahmân Ebü'l-Haccâc. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'arabiyye, 1991.
- Naim, Ahmed. *Hadis Usûlü*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2009.
- Nesâî, Ahmed b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasan Abdülmun'im Şelebî. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Nesâî, Ahmed b. Ali. *Sünenü'n-Nesâî*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Haleb: Mektebü'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye, 1986.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *et-Takrîb ve't-teysîr li ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr*. thk. Muhammed Osmân el-Huş. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-'arabî, 1985.
- Palabıyık, M. Hanefi. "Cahiliye Dönemi ve İslam'ın İlk Yıllarında Okuma-Yazma Faaliyetleri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2007), 31-68.
- Râmhürmüzî, Ebû Muhammed el-Hasen. *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'i*. thk. Muhammed 'Acâc el-Hatîb. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 3. Basım, 1404.
- Sa'id b. Mansûr. *Sünenü Sa'id b. Mansûr*. thk. Sa'd b. Abdillâh Âli Humeyyid. 8 Cilt. Riyad: Dâru's-Sumay'î, 1997.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân. *Fethu'l-mugîs bi şerhi Elfıyyeti'l-hadîs li'l-İrâkî*. thk. Ali Hüseyin Ali. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 2003.

- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. 2 Cilt. Haydarabad: Lecnetü'l-İhyâi'l-ma'ârifî'n-nü'mâniyye, 1372.
- Sezgin, Fuad. *Buhârî'nin Kaynakları*. İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1956.
- Sezgin, Fuad. *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*. Ankara: OTTO Yayınları, 7. Basım, 2019.
- Sezgin, Fuad. *Târîhu't-türâsi'l-'arabî*. 10 Cilt. Riyad: Câmî'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1991.
- Sezgin, Fuat. *Geschichte des arabischen Schrifttums, Band I: Qur'ânwissenschaften, hadî, Geschichte, Fiqh, Dogmatik, Mystik. Bis ca. 430 H.* Brill, 1996.
- Schoeler, Gregor. "Sözlü Tora ve Hadis: Rivâyet, Yazım Yasağı, Redaksiyon". çev. Hüseyin Akgün. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 6/1 (2008), 135-173.
- Süyûtî, Ebü'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân. *Tedrîbü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevâvî*. thk. Ebû Kuteybe Nazr Muhammed el-Fâryâbî. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 2. Basım, 1415.
- Şâkir, Ahmed Muhammed. *el-Bâ'isu'l-hasîs şerhu İhtisârî Ulûmi'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, ts.
- Tahhân, Mahmûd. *Teysîru mustalahi'l-hadîs*. Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 11. Basım, 2010.
- Tatlı, Mustafa. *Tâbiûn Döneminde Hadis Rivayeti (75-135/694-753 Yılları)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir - dğr. Mısır: Şeriketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1978.
- Yücel, Ahmet. *Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi - Hicri İlk Üç Asır*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 20. Basım, 2015.

Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982.

Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.



*tasavvur*

*tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal*

e-ISSN: 2619-9130

*tasavvur*, Aralık/December 2022, c. 8, s. 2: 1615-1654

**İslâm Hukukunda Kadının Diyeti Meselesinin Fikhî Yönden  
Değerlendirilmesi**

Evaluation of the Diyya of Women in Islamic Law from the Perspective of Fiqh

**Fatiha BOZBAŞ**

Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi,  
İslâmî İlimler Fakültesi, Fıkıh Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Selçuk University,  
Faculty of Islamic Studies, Department of Fiqh  
Konya, Turkey  
fatiha.bozbas@selcuk.edu.tr

**ORCID:** 0000-0001-7775-3869

**DOI:** 10.47424/tasavvur.1169700

**Makale Bilgisi | Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Date Received:** 01 Eylül / September 2022

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 11 Kasım / November 2022

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2022

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atıf / Citation:** Bozbaş, Fatiha. "İslâm Hukukunda Kadının Diyeti Meselesinin Fikhî Yönden Değerlendirilmesi". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8 / 2 (Aralık 2022): 1615-1654. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1169700>

**İntihal:** Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

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

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

CC BY-NC 4.0



## Öz

Kadınların iktisâdî ve kamusal hayatta eskiye nazaran daha fazla görünür ve aktif olduğu son yüzyıllarda kadına yönelik toplumsal bakış açısının değişmesiyle klasik fıkıh doktrininde genel kabul gören kadınlara ilişkin genel kabul gören bazı hükümler yeniden irdelenmeye ve farklı bakış açılarıyla değerlendirilmeye başlanmıştır. İslâm ceza hukukunda ele alınan maktul kadının diyetinin takdiri meselesi de son zamanlarda farklı bir zeminde tartışılan konulardandır. İslâm'ın ilk asırlarından itibaren mütekaddimûn ve müteahhirûn dönem fukahâsı tarafından ittifakla kabul edilmiş olan kadının diyetinin erkeğin diyetinin yarısı olduğu görüşü İslâm ülkelerinde yüzyıllarca tatbik imkanını elde etmiştir. Ancak hususen son dönemlerde meseleye ilişkin tertip edilen ilmî toplantılar ve telif edilen bazı çalışmalarla tekrar gündeme gelen mevzu, hararetle ihtilaflara mesned teşkil etmiştir. Konunun hukukî yönünün önemine binaen bu çalışmada meselenin fıkhî çerçevede etraflıca ele alınması amaçlanmıştır. Bu minvalde ilk olarak meseleye ilişkin genel kabul gören görüşün delilleri ve bu delillere ilişkin son dönem İslâm hukukçularının değerlendirmeleri ortaya konmuştur. Akabinde genel görüşe yapılan tenkitler çerçevesinde şekillenen kadının diyetinin erkeğin diyeti ile aynı olduğuna ilişkin görüş ve delilleri izah edilmiştir. Nihâî olarak konuyla ilgili görüş ve deliller genel çerçevede değerlendirilerek bir neticeye ulaşılmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Hukuku, Katl, Hata, Diyet, Kadın.

## Abstract

Women are more visible in economic and public life than before. This visibility has led to a change in the social perspective towards women in recent centuries. Some provisions regarding women, which are generally accepted in classical fiqh teachings, have started to be discussed again. It has also started to be seen that the existence of different perspectives has emerged within these discussions. The issue of the amount of the victim's diya, which is included in the field of Islamic criminal law, is one of the issues that has been discussed on a different ground recently in this context. The view that the diya penalty of a woman is half of that of a man has been generally accepted and practiced since the early periods of Islam. However, the issue, which has come to the agenda again with the conferences and articles written recently,

has formed the basis of heated disputes. Considering the importance of the legal aspect of the subject, it is aimed to deal with the issue in detail in this study. Then, the evidences of the critical view that "the diya of a woman is the same as that of a man" will be explained. Finally, the points of disagreement on the subject will be determined, and a result will be tried to be reached by considering the opinions and evidences mentioned in the general framework.

**Keywords:** Islamic Law, Murder, Mistakes, Diya (Blood Money), Woman.

### Giriş

İslâm dini insanın hayat ve vücut bütünlüğüne karşı yapılacak her türlü gayr-i hukukî muameleyi yasaklamış, insan canı ve bedeni zarûrât-ı hamse olarak bilinen, canın, dinin, malın, aklın, neslin korunması kapsamında güvence altına alınmıştır.<sup>1</sup> Bu doğrultuda bilerek ve isteyerek gerçekleştirilen katl ve müessir fiiller için dünyevî ve uhrevî birtakım müeyyideler öngörülmektedir. Uhrevî müeyyidenin yanı sıra dünyevî müeyyidenin de tatbik edileceği kasten katl ve müessir fiillerde öncelikle kısas gündeme gelmektedir. Kısas için gerekli şartlar oluşmamış veya oluşmakla birlikte kısastan vazgeçildiği takdirde ise diyete hükmedilmektedir. Bunun gibi hata, tessebüben katl ve şibh-i amd olarak ifade edilen kastı aşan öldürme ve yaralamalarda da diyet ödenmesi gerektiği kabul edilmektedir.<sup>2</sup> İslâm hukukunda *diyete*; kişinin haksız olarak öldürülmesi veya yaralanması halinde ceza/tazminat bedeli olarak mağdura veya varislerine ödenmesi gereken mal olarak ifade edilmektedir.<sup>3</sup>

Kısasın bir nevi alternatifi olarak diyetin söz konusu edildiği ayetlerde bu müeyyidenin tatbikine ilişkin bir tafsilata yer verilmemiş; diyetin miktarı, ödenme şekli vs. ile ilgili hükümlere Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünneti ve

<sup>1</sup> Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tûnisî, *Makaşidü's-şer'ati'l-İslâmiyye*, thk. Muhammed el-Habîb b. Hoca (b.y.: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şüûnî'l-İslâmiyye, 1425/2004), 3/233-234.

<sup>2</sup> en-Nisa 4/92; el-Bakara 2/178; Abdülkâdir 'Udeh, *et-Tesri'u'l-cinâiyü'l-İslâmî*. (Beirut: Dâru'l-Kâtibi'l-Arabî, ts.), 2/261.

<sup>3</sup> "Diyet", *el-Mevsû'atu'l-fıkhiyye* (Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şüûnî'l-İslâmiyye, 1412/1992), 21/44.



sahâbe kavilleri kaynaklık etmiştir. Bu bağlamda söz gelimi muhtelif bazı rivayetlerde diyet miktarı mutlak olarak 100 deve, 1000 dînar, 12 bin dirhem, 200 sığır, 2000 koyun ve 200 kat elbise olarak zikredilirken, bazılarında ise kadının diyetinin erkeğin diyetinin yarısı olduğu ifade edilmiştir.<sup>4</sup> Yaralama, organ telefi (el-etrâf) gibi vücut bütünlüğüne yönelik suçlarda ise Hanefiler ve Şâfiülere göre hüküm aynı iken, Mâlikî ve Hanbelîler kadının diyetinin tam diyetin 1/3'ini aşmadığı sürece erkeğin diyeti ile eşit olacağını, üçte birini aşan durumlarda erkeğin diyetinin yarısı olduğunu kabul etmişlerdir.<sup>5</sup>

İslâm hukuk doktrininde diyet takdirinde cinsiyet temelli iki farklı hüküm benimsenerek öldürülen Müslüman kadının diyetinin erkeğin diyetinin yarısı olduğu hususunda kabul gören hükmün teşkilinde hadisler ve sahâbe kavilleri müessir olmuştur. Bu hüküm yüzyıllardır İslâm ülkelerinde tatbik edilmiş, günümüzde de ceza hukukunda şer'î ahkâmın cârî olduğu Suud, Yemen, Ürdün, İran gibi bazı İslâm ülkelerinde uygulanmaya devam edilmektedir. Diğer yandan bu mesele son dönemlerde ilmî bazı toplantılarda hususen ele alınmaya başlanarak farklı bir fikhî çerçevede değerlendirilmiş ve konuyla ilgili yeni bakış açılarına kapı aralanmıştır. Bu bağlamda fıkıhla ilgili teliflerde de yeniden gündeme gelen meseleye ilişkin son dönemde Yusuf Karadâvî'nin *Diyetü'l-mer'e fi's-şer'iatil-İslâmiyye*, Ahmed b. Abdülazîz el-Mübarek'in *Diyetü'l-mer'e fi'l-fikhil-İslâmî* isimli eserleri ile, Seb'âvî'nin "Mikdâru diyeti'l-mer'e ve cirâhâtuhâ fi'l-fikhil-İslâmî", Ârif İzzuddîn Hasûne'nin, "Mikdâru diyeti'l-mer'etil-hurrati'l-müslime fi'n-nas ve'l-icmâ'ı gibi muhtelif bazı makaleler neşredilmiştir. Mehmet Aytekin "İslâm Ceza

<sup>4</sup> Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshak es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnaût (Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l- Alemiyye, 1430/2009), "Diyet" 18; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 8/166-167.

<sup>5</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî. *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012), 6/553; Ebû İbrâhîm İsmâil b. Yahyâ b. İsmâil el-Müzenî, *el-Muhtasar* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 323; Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, thk. t.lk. Muhammed Subhî vd. (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415), 4/331; Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî, *el-Kâfi fi'l-fikhil-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. t.lk. Muhammed Fâris (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1994), 4/15.

Hukukunda Kisas ve Diyet Cezalarında Kadın-Erkek Ayrımı Üzerine Fıkhî Bir Analiz"<sup>6</sup> isimli çalışmasıyla bu meseleyi tespit ettiğimiz kadarıyla ilk kez hususen ele alırken, Halil İbrahim Acar *İslâm Hukukunda Kadınlara Yönelik Hükümler*<sup>7</sup> isimli eserinde meseleyi müstakil bir başlık altında değerlendirmiştir. Bazı çalışmalarında bu meseleye değinen Sabri Erturhan, İbrahim Paçacı<sup>8</sup> gibi müellifler ise görüş beyan etmemişlerdir. Fıkıh literatürüne mütevazı bir katkı sağlama hedefiyle kaleme alınan bu çalışmada ise, meseleye ilişkin Türkçe çalışmalarda teferruatlı şekilde ele alınmayan ihtilaf noktalarına dair tespit, izah ve değerlendirme yapılmaya gayret gösterilecektir.

### 1. "Müslüman Kadının Diyeti Erkeğin Diyetinin Yarısıdır" Görüşü

Mütekaddimûn ve müteahhirûn dönem Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî fukahâsının<sup>9</sup> yanı sıra İbâziyye, İmâmiyye, Zeydiyye ve Zâhiriye<sup>10</sup> mezhepleri de dahil olmak üzere bütün fıkıh ekollerinin benimsediği bu görüşe göre; Müslüman kadının diyeti erkeğin diyetinin yarısıdır. Dolayısıyla kadının

<sup>6</sup> Mehmet Ali AYTEKİN, "İslâm Ceza Hukukunda Kisas ve Diyet Cezalarında Kadın-Erkek Ayrımı Üzerine Fıkhî Bir Analiz", *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 14/28 (2021): 310-327.

<sup>7</sup> Halil İbrahim ACAR, *İslâm Hukukunda Kadınlara Yönelik Hükümler* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021), 302-314.

<sup>8</sup> Sabri ERTURHAN, *İslam Ceza Hukuku* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2020), 303; İbrahim PAÇACI, "Diyet Bir Ceza Mıdır?", *Mütefekkir*, 1/2 (2014): 92.

<sup>9</sup> İmam Muhammed, *el-Asl*, 6/553; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî. *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma' rife, 1409/1989), 26/79; Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Üm*, thk. Rifat Fevzi (Mansura: Dâru'l-Vefâ, 1422/2001), 7/261; Müzenî, *el-Muhtaşar*, 323; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4/331; Ebü'l-Mevedde Halil b. İshâk b. Mûsâ el-Cündî, *et-Tavzîh Şerhu Muhtaşari İbni'l-Hâcib*, thk. tlk. Ebü'l-Fazl Dimyâtî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012), 6/246; Ebü'l-Hasen Nurüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed el-Menûfî, *Kifâyetü't-tâlibi'r-rabbânî 'alâ Risâleti İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî*, thk. Ahmed Hamdî İmâm (Kahire: Matbaatu'l-Medenî, 1407/1987), 4/30; Ebü'l-Kâsım Ömer b. Hüseyin b. Abdillâh el-Hirakî, *Muhtaşaru'l-Hıraqî*, thk. Muhammed Züheyr Şâviş (Dimaşk: Müessesetü Dâri's-s-Selâme, 1378), 180.

<sup>10</sup> Muhammed b. Yûsuf b. İsâ b. Sâlih el-Hafsî. *Şerhu Kitâbi'n-Nîl ve şifâ'i'l- 'alîl* (Beyrut: Dâru'l-Feth, 1392/1972), 15/72; Ebü'l-Mecd Rıza b. Muhammed Hüseyin b. Muhammed Necefî, *Cevâhiru'l-kelâm fî şerhi şerâ'i'l-İslâm* (b.y.: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, ts.), 44/609-610; el-Mehdî Ahmed b. Yahya b. el-Murtazâ, *el-Bahrü'z-z-zehâr el-Câmî li-mezâhibi 'ulemâ'i'l-emşâr* (San'a: Dâru'l-hikme, 1409/1988), 5/275; Ebü Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî, *Merâtibü'l-icmâ'* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1419/1998), 235.

diyeti elli deve, beş yüz dînar, altı bin dirhem, yüz sığır, bin koyun ve yüz takım elbisedir. Bu görüş aynı zamanda Abdülkâdir Üdeh (öl. 1954), Ahmed b. Abdilazîz el-Mübârek (öl. 1988), Mustafa ez-Zerkâ (öl. 1999), Seyyid Sâbık (öl. 2000), Abdülkerîm Zeydân (öl. 2014), Vehbe ez-Zühaylî (öl. 2015), Yûsuf Ali Mahmûd Gayzân, Ârif İzzuddîn Hasûne, Sabri Erturhan, Mehmet Ali Aytekin<sup>11</sup> gibi muasır İslâm hukukçuları ve konuyla ilgili çalışmaları bulunan müellifler tarafından kabul edilmiştir.

### 1.1. Delilleri

Klasik ve çağdaş dönem fıkıh literatüründe kadının diyetinin erkeğinkinin yarısı olduğu görüşü genel olarak hadisler, sahâbe kavilleri, icmâ ve kıyas ile delillendirilmiştir. Klasik literatürdeki bazı eserler meseleyi çoğu kez tartışmaya dahi açmadan salt görüşü zikretmişken, bazılarında ise hükmün teşkiline yönelik birkaç delille oldukça genel bir izah yapılmıştır. Bunda kanaatimizce ilgili hükmün bütün fıkıh ekollerince ittifakla benimsenmiş olmasının tesiri büyüktür. Meseleye ilişkin kaleme alınan son dönem çalışmalarında ise oldukça mufassal delillendirme, tenkit ve itiraz faaliyeti dikkat çekmektedir.

#### 1.1.1. Hadislerden Deliller

Kadının diyetinin erkeğinkinin yarısı olduğunu benimseyenlerin genel olarak ihticâc ettikleri üç hadis bulunmaktadır.

1. Muâz b. Cebel hadisi olarak bilinen “Kadının diyeti erkeğin diyetinin yarısıdır.”<sup>12</sup> rivayeti, sünnetten delil olarak zikredilenler arasında en meşhurdur.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Yûsuf el-Karadâvî, *Diyetü'l-mer'e fi's-şerâti'l-İslâmiyye* (Beyrut-Ammân: el-Mektebü'l-İslâmî, 1428/2007), 50; 'Udeh, *et-Teşri'u'l-cinâi*, 2/182; Abdülkerîm Zeydan, *el-Mufaşşal fi ahkâmî'l-mer'e ve beyti'l-Müslim fi's-şerî'a* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1413/1993), 5/357; Vehbe ez-Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuh* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1405/1985), 6/310; Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-sünne* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1425/2004), 804; Yûsuf Ali Mahmûd Gayzân, *Ukûbetü'l-katl fi's-şerâti'l-İslâmiyye* (Amman: Dâru'l-Fikr, 1995), 307; Ârif İzzuddîn Hasûne, “Mikdâru diyeti'l-mer'eti'l-hurrati'l-müslime fi'n-nas ve'l-icmâ'”, *el-Mecelletü'l-Ürdüniyye fi'd-dirâsâti'l-İslâmiyye*, 7/1 (1432/2011): 176; Ahmed b. Abdülazîz el-Mübârek, *Diyetü'l-mer'e fi'l-fıkhî'l-İslâmî* (b.y.: Dâru Zafir, 1402/1981), 42; Aytekin, “Kıyas ve Diyet Cezalarında Kadın-Erkek Ayrımı”, 322-324.

<sup>12</sup> Beyhakî, *es-Sünen*, 8/166; Ebû'l-Hasen Ali b. Osman b. İbrâhîm et-Türkmânî, *el-Ceherü'n-naķî fi'r-reddi 'ale'l-Beyhaķî* (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 8/95.

Beyhakî (öl. 458/1066), farklı tariklerle rivayet ettiği bu hadisin isnad açısından zayıf olduğunu zikrederken,<sup>14</sup> İbn Türkmânî (öl. 750/1349) ve Şevkânî (öl. 1250/1834) de bunu teyit etmiştir.<sup>15</sup> Ubâde b. Nesî kanalıyla zikredilen rivayetin diğer tariki de zayıf kabul edilmiş olsa da<sup>16</sup> kadının diyetinin yarı olduğunu benimseyenlere göre sahâbe döneminden beri bu rivayetle amel edilmiş ve rivayetin ihtiva ettiği hüküm üzerinde icmâ hasıl olmuştur. Kaldı ki, ulema isnadı zayıf olsa dahi kabule mazhar olan ve teâmülde yerleşen rivayetlerin ihticâca elverişli olduğunu kabul etmişlerdir. Söz gelimi Sehâvî; kabule mazhar olan zayıf hadislerle sahîh hadis gibi amel edilebileceğini ifade etmiş, İmam Şâfiî de muhaddisler nazarında sübût açısından sağlam olmayan “Varise vasiyet yoktur” rivayetinin teâmüldeki mevcudiyeti nedeniyle vasiyetle ilgili ayeti<sup>17</sup> neshettiğini belirtmiştir.<sup>18</sup>

Ayrıca kadının diyetinin takdiri meselesi, “mukadderat”<sup>19</sup> ifade eden hükümlerden olması hasebiyle tıpkı ibadetler gibi tevkîfî<sup>20</sup> bir alana dahil olup bu konuda reyle hüküm verilmesi mümkün değildir. Bu nedenle kadının diyetinin takdirine yönelik sahâbeden nakledilen rivayetlerin merfû nitelikli kabul edilmesi gerekir.<sup>21</sup>

13 Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr*, thk. tlk. Ali Muhammed Muavviz vd. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1994), 12/289.

14 Beyhakî, *es-Sünen*, 8/166.

15 İbn Türkmânî, *el-Cevherü'n-naķî*, 8/95; Ebü Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Neylü'l-evtâr şerhu Münteķa'l-aķbâr* (Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, ts.), 7/76.

16 Beyhakî, *es-Sünen*, 8/166.

17 Bakara, 2/180.

18 Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *Fetħu'l-mugîs bi-şerħi Elfiyyeti'l-ħadîs li'l-'Irâķî*, thk. Abdülkerim b. Abdillâh el-Hudayr vd. (Riyad: Mektebetü Dâri'l-Minhâc, 1426), 2/153-154; Mübârek, *Diyetü'l-mer'e*, 48.

19 Ölçü, tartı ve sayı ile tayin ve takdir olunan şeylerdir. Bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *İslam Hukuku Terimleri Sözlüğü*, haz. Abdullah Kahraman (İstanbul: Semerkand Basım, 2016), “Mukadderât”, 146.

20 Akılla belirleme imkânı olmayan, bizzat şeriat tarafından ne ve nasıl olacağı belirlenen şeylerdir. Bk. Mehmet Erdoğan, *Fıkħ ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), “Tevkîfî”, 578.

21 Ahmed Şemseddîn Kadızâde, *Netâ'icü'l-efkâr fi keşfi'r-rumûz ve'l-esrâr*, thk. Abdurrezzak Gâlib el-Mehdi (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 10/301; Hasûne, “Mikdârü diyeti'l-mer'e”, 157.

2. Amr b. Hazm'a nispet edilen kitapta<sup>22</sup> yer alan "Kadının diyeti erkeğin diyetinin yarısıdır."<sup>23</sup> rivâyeti bizzat yine bu kitapta bulunan "Öldürmede diyet miktarı 100 deve dir."<sup>24</sup> rivâyetini tahsis ve tefsir etmektedir.<sup>25</sup>

Bu rivâyet pek çok fıkîh eserinde Amr b. Hazm'a nispetle delil olarak yer alsa da İbn Hacer ve Elbânî ilgili kitapta bu rivâyetin bulunmadığını, Beyhakî tarafından Muaz b. Cebel rivâyeti olarak aktarıldığını ifade etmiştir.<sup>26</sup>

3. Amr b. Şuayb'ın baba ve dedesi vasıtasıyla Hz. Peygamber'den (s.a.v.) naklettiği "(Tam) Diyetin üçte birine ulaşınca kadar kadının diyeti erkeğin diyeti gibidir."<sup>27</sup> hadisi de her ne kadar müessir fillerdeki diyet hükmünü ifade ediyor olsa da çağdaş bazı eserlerde hatâen öldürmenin diyet takdiri çerçevesinde -kanaatimizce dolaylı bir delil olarak- zikredilmiştir.<sup>28</sup>

Muhaddisler tarafından zayıf olarak nitelenen bu rivâyetin zafiyet sebebi genel olarak şu iki hususa dayanır:

1) Rivayet zincirinde yer alan Şamlı İsmâîl b. Ayyâş'ın Hicazlılardan (İbn Cüreyc) yaptığı rivayetlerin zayıf olması,

<sup>22</sup> Bu kitap, Hz. Peygamber'in Amr b. Hazm'ı Yemen'e gönderdiğinde farzlar, sünnetler ve diyet miktarı gibi konularla ilgili halka tebliğ etmesini istediği hadisleri ihtiva etmekte idi. Bk. Beyhakî, *es-Sünen*, 4/574; Ebü'l-Hasen Emîr Alâüddîn Ali b. Balabân b. Abdillâh el-Mısri, *el-İhsân fî taqrîbi Saḥîli İbn Hibbân*, thk. thc. Şuayb Arnaûd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1991), 14/501.

<sup>23</sup> Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Telhîsü'l-ḥabîr fî tahyîci eḥâdîsi'r-Râfi'iyi'l-kebîr*, thk. Hasen b. Abbâs b. Kutb (b.y.: Müessesetü Kurtuba, 1416/1995), 4/48; Nâsiruddîn Elbânî, *İrvâ'ü'l-galîl fî tahyîci eḥâdîsi Menâri's-sebîl* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1399/1979), 7/306.

<sup>24</sup> Elbânî, *İrvâ'ü'l-galîl*, 7/303; İbn Balabân, *el-İhsân*, 14/507.

<sup>25</sup> Mâverdî, *el-Hâvi*, 12/289; Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî. *el-Mugnî*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî vd. (Riyad: Dâru 'Aleml-Kütüb, 1417/1997), 12/56; a.mlf., *el-Kâfi*, 4/15; Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn, *Keşşâfü'l-kınâ'an (metn)i'l-İknâ'* (Beyrut: Dâru 'Aleml-Kütüb, 1403/1983), 6/20.

<sup>26</sup> İbn Hacer, *Telhîs*, 4/48; Elbânî, *İrvâ'ü'l-galîl*, 7/306.

<sup>27</sup> Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen* (Riyad: Vizâretü's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1420/1999), "Kasâme" 36-38; "Diyet" 31; Beyhakî, *es-Sünen*, 8/167-168.

<sup>28</sup> Hasûne, "Mikdâru diyeti'l-mer'e", 159-160.

2) İbn Cüreyc'in Amr b. Şuayb'dan yaptığı rivayetin tedlîs<sup>29</sup> ihtivâ etmesi.<sup>30</sup>

### 1.1.2. Sahâbe Kavlından Deliller

Kadının diyet takdirinde genel görüşü benimseyenlerin görüşlerini temellendirirken istifade ettikleri en güçlü delillerden biri sahâbe kavlidir. Zira tespit ettiğimiz kadarıyla klasik fıkıh eserlerinin çoğunda mesele izah edilirken hadislerin yanı sıra sahâbe kavillerine nispet edilmektedir. Konuya ilişkin serdedilen sahâbe kavilleri ise şunlardır:

1. Hz. Ali ve Hz. Ömer (r.anhümâ) şöyle demiştir: “Kadının diyeti gerek öldürme gerekse yaralamalarda erkeğin diyetinin yarısıdır.”<sup>31</sup>

İbrahim en-Nehaî (öl. 96/714) rivayeti olarak da bilinen bu kavil muhad-dislerin yanı sıra Nevevî (öl. 676/1277) ve Şevkanî (öl. 1250/1834) gibi bazı fukahâ tarafından munkatı<sup>32</sup> olarak değerlendirilmiş,<sup>33</sup> bununla birlikte İbn Ebû Şeybe'nin (öl. 235/849) Şa'bî'den (öl. 104/722) rivayet ettiği benzer bir kavlin bu rivayeti desteklediği ifade edilmiştir.<sup>34</sup>

<sup>29</sup> Hadis ilminde tedlîs; râvinin muasır olan hocasından, onunla görüşmediği veya görüşse de kendisinden hadis işitmediği halde işittiği zannını ortaya çıkaracak şekilde rivayette bulunmasıdır. Bk. Ebû Amr Osmân b. Salâhiddîn Abdîrrahmân b. Mûsa eş-Şehrezûrî, *'Ulûmü'l-hadîs*, thk. Nureddîn İtr (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, ts.), 73-74.

<sup>30</sup> Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. tlk. Hasen Abdülmün'im Şelebî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 6/357; Beyhakî, *es-Sünen*, 8/168; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeylaî, *Naşbü'r-râye li-tahyîci ehâdîsi'l-Hidâye*, thk. Muhammed Avâme (b.y.: Müessesetü'r-Reyyân, ts.) 4/364; Elbânî, *İrvâ'u'l-galîl*, 7/308-309.

<sup>31</sup> Beyhakî, *es-Sünen*, 8/167; İbn Hacer, *Telhîs*, 4/48-49.

<sup>32</sup> Senedin sahabîden sonra gelen kısımdaki râvinin veya râvilerin düştüğü hadis anlamında kullanılan bir terimdir. Bk. Muhammed Ziyâurrahmân A'zâmî, *Mu'cemu Muştalahâti'l-hadîs ve letâifi'l-esânîd* (Riyad: Mektebetü Advâ'u's-selef, 1420/1999), “munkatı”, 465.

<sup>33</sup> Beyhakî, *es-Sünen*, 8/167; Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühhezzeb*, thk. Muhammed Necîb el-Mutî'î (Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ts.), 20/465; Şevkânî, *Neylü'l-evâtâr*, 7/76.

<sup>34</sup> İbn Hacer, *Telhîs*, 4/48; Nevevî, *el-Mecmû'*, 20/465. Mezkûr kavil “Kadının diyeti hatâen öldürmede erkeğin diyetinin yarısıdır.” şeklindedir. Bk. Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî. *el-Muşannef fi'l-ehâdîs ve'l-âşar*, thk. Usâme b. İbrâhîm b. Muhammed (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse Li't-Tibâa Ve'n-Neşr, 1429/2008), 9/128-129.

2. Mesele ile ilgili İmam Şâfiî tarafından zikredilen bir rivayet şudur:<sup>35</sup> Atâ b. Ebû Rebah'tan (öl. 114/732) zikredilen "İnsanlar bize Resulullah (s.a.v.) döneminde hür Müslüman bir kişinin diyetinin 100 deve olduğunu anlattılar. Hz. Ömer bunu köylü (erkek) için 1000 dinar veya 12 bin dirhem, köylü hür Müslüman kadın için ise 500 dinar veya 6 bin dirhem olarak belirledi..."<sup>36</sup>

Buhârî (öl. 256/870), ilgili rivâyetin senedinde yer alan Müslim b. Hâlid ez-Zencî'nin (öl. 179/795) rivayetlerini münkerü'l-hadîs olarak niteleyerek bunlarla ihticâc edilmeyeceğini ifade ederken, Zencî İbnü'l-Medînî (öl. 234/848-49) ve İbn Sa'd (öl. 230/845) gibi diğer bazı hadis uleması tarafından da zayıf bir râvi kabul edilmiştir.<sup>37</sup> Buna rağmen bu rivâyeti delil olarak zikredenlere göre İmâm Şâfiî gibi alimler Zencî'nin rivayetlerine itibar etmiş ve bunlarla ihticâc etmişse, bu durum onun rivayetlerinin ihticâca elverişli olduğunu göstermektedir. Ayrıca bu rivayetin Zencî tarafından münferiden nakledilmediği, mesele ile ilgili diğer kavillerce desteklendiğini ifade etmişlerdir.<sup>38</sup>

3. İmâm Şâfiî'nin meseleye ilişkin zikrettiği bir diğer delil de İbn Ebî Nüceyh rivayeti olarak meşhur olan şu kavildir:<sup>39</sup> "Süfyân, İbn Ebî Nüceyh'ten, o da babasından nakletti: Bir adam Mekke'de bir kadını hatâen ezerek öldürdü. Osman b. Affân 8 bin dirheme, yani bir diyet ile üçte birlik diyetin birlikte ödenmesine hükmetti."<sup>40</sup>

Kadının diyetinin yarım olduğunu benimseyenlere göre bu rivayette zikredilen bir diyet ve üçte birlik kısmın 8 bin dirheme tekabül etmesi, kadının diyet miktarının erkeğin tam diyeti gibi 12 bin dirhemlik tam diyet değil 6 bin dirhem şeklinde yarım diyet olduğunu göstermektedir.<sup>41</sup> Kavilde kadının di-

<sup>35</sup> Şâfiî, *el-Üm*, 7/261.

<sup>36</sup> Beyhakî, *es-Sünen*, 8/166.

<sup>37</sup> Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1414/1993), 10/129.

<sup>38</sup> Hasûne, "Mikdâru diyeti'l-mer'e", 161.

<sup>39</sup> Şâfiî, *el-Üm*, 7/261.

<sup>40</sup> Beyhakî, *es-Sünen*, 8/167.

<sup>41</sup> Hasûne, "Mikdâru diyeti'l-mer'e", 162.

yetine eklenen 2 binlik artış ise İmâm Şâfiî'nin ifadesine göre olayın Harem bölgesinde vuku bulmasından kaynaklanmıştır.<sup>42</sup>

Yukarıda zikredilen kaviller, hatâen öldürmelerde kadının diyetinin tam diyetin yarısı olması gerektiği hususunda doğrudan ihticâc edilen deliller olarak kabul edilebilir. Bazı çağdaş eserlerde ise aşağıda zikredileceği üzere yaralama ve organ telefi gibi vücut bütünlüğüne yönelik suçlarda takdir edilmesi gereken diyet miktarını ifade eden rivayetler delil olarak zikredilmektedir. Bu rivâyetler her ne kadar hüküm açısından birbirinden farklılık arzetsede neticede bu rivâyetlerin hatâen öldürmede kadının diyetinin tam diyetin yarısı olması yönünde dolaylı bir hücciyet teşkil ettikleri söylenebilir.

4. "Kadın ve erkeğin diyeti diş ve müdihada<sup>43</sup> eşit, bunun üstündekilerde kadının diyeti erkeğinkinin yarısıdır." şeklindeki Hz. Ömer'in sözü ihticâc edilen delillerdendir.<sup>44</sup>

İbn Ebû Şeybe senetteki ravilerden Muğîre'nin İbrâhîm en-Nehaî'den naklettiklerinde tedlis olduğunu zikrederken,<sup>45</sup> kavlin muhtelif senetlerinde bulunan İbrâhîm en-Nehaî'nin Şüreyh'ten "عن" lafzıyla nakletmesi, rivayette inkıtâ' olduğuna yönelik bazı şüpheleri ortaya çıkarmıştır. Bununla birlikte İbn Hacer (öl. 852/1449) ve Elbânî (öl. 1999) rivayeti sahih kabul etmiştir.<sup>46</sup>

5. Kadın ve erkeğin yaralanmasıyla ilgili nakledilen ve birbirini destekleyen aynı manadaki pek çok kavilden Zeyd b. Sâbit'e (öl. 45/665 ) ait olanda zikredilen "Kadın ve erkeğin yaralanmalardaki diyeti, bir diyetin üçte birine ulaşıncaya kadar eşittir. Bunun üstündekilerde (kadının diyeti) yarısıdır."<sup>47</sup> ifadesi ile Abdullah b. Mes'ûd'dan (öl. 32/652-53) nakledilen "(Diyet) diş ve

<sup>42</sup> Şâfiî, *el-Üm*, 7/261.

<sup>43</sup> Et ile baş kemiği arasındaki zarın yırtılıp kemiğin görüneceği şekilde açık ve ağır yaranın meydana gelmesi. Bk. "Müdiha", *el-Mevsû'atu'l-fikhiyye* (Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâf Ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, 1412/1992), 39/315.

<sup>44</sup> İbn Ebû Şeybe, *el-Muşannef*, 9/127-128; Hasûne, "Mikdâru diyeti'l-mer'e", 160.

<sup>45</sup> İbn Ebû Şeybe, *el-Muşannef*, 9/128 (dp. 1).

<sup>46</sup> Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Fetlu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Kahire: Mektebetü Selefîyye, ts.), 12/214; Elbânî, *İrvâ'u'l-gâlib*, 7/307.

<sup>47</sup> Beyhâkî, *es-Sünen*, 8/167-168.



mûdihada eşittir, bunların dışındakilerde (kadının diyeti) yarısıdır.”<sup>48</sup> ifadesi<sup>49</sup> de bu meselede ihticâ edilen deliller arasında yer almaktadır.

### 1.1.3. İcmâ Delili

Kadının diyetinin tam diyetin yarısı olduğunu benimseyen fukahânın bir kısmı eserlerinde ayet, hadis ve sahâbe kavlından birtakım deliller zikrettikten sonra mesele ile ilgili icmâ olduğunu ifade ederek görüşlerini teyit etmişlerdir. Bu meselede icmâ deliline yer verilen klasik fıkîh eserlerinde Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali, İbn Mes’ûd, İbn Ömer, İbn Abbâs, Zeyd b. Sâbit gibi kendilerinden rivayetler nakledilen sahâbeye herhangi bir muhalefetin olmaması icmâ kavramıyla izah edilmiştir. Aynı satırlarda el-Esam ve İbn Uleyye’ye nispet edilen kadının diyetinin erkeğinkine eşit olduğuna dair diğer görüş mezkûr icmâ’ı nakzeden veya en azından zedeleyen bir unsur olarak değerlendirilmemiştir.<sup>50</sup>

Diğer yandan günümüze gelinceye kadar Müslüman ulemânın bu meselede ittifak etmesinin de Hasûne<sup>51</sup> gibi bazı müellifler tarafından icmâ kavramıyla izah edildiğini ifade etmek gerekir.<sup>52</sup> Bu bakış açısına göre asırlar boyunca fukahânın bu hükme aynı şekilde eserlerinde yer vermeleri, sahâbe döneminden itibaren kadıların hukuk müessesinde bu hükmü tatbik etmeleri ve nesiller boyunca herhangi bir muhalefetin olmaması bu meselede amelî icmâ’ın varlığını teyit etmektedir.

### 1.1.4. Kıyas Delili

Fıkîh literatüründe kadının diyetinin tam diyetin yarısı olduğuna yönelik hüküm temellendirilirken kıyas üzerinden de bir istidlâl başvurulduğu gö-

<sup>48</sup> Beyhakî, *es-Sünen*, 8/167-168.

<sup>49</sup> Hasûne, “Mikdâru diyeti’l-mer’e”, 165.

<sup>50</sup> Mâverdî, *el-Hâvi*, 12/289; Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1405/1984), 3/113; Nevevî, *el-Mecmû’*, 20/468; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 12/56; Buhâtî, *Keşşâfü’l-kanâ*, 6/20; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî, *et-Temhûd limâ fi’l-Muvaftâ mine’l-me’ânî ve’l-esânîd*. thk. Sa’id Ahmed A’rab vd. (Muhammediye-Tıtvân: Vezâretü’l-Evkâf Ve’ş-Şüni’l-İslâmiyye, 1406/1986), 17/358.

<sup>51</sup> Ârif İzzuddîn Hasûne Ürdün Üniversitesi İslam Hukuku kürsüsünde öğretim üyesidir.

<sup>52</sup> Hasûne, “Mikdâru diyeti’l-mer’e”, 167-168.

rılmektedir. Bu bağlamda “kadının mirasta erkeğe oranla terekeden yarım hisse alması”, “şahitlikte bir erkeğe mukabil iki kadının şahitliğinin kabul edilmesi” şeklindeki bazı hükümlerden hareketle fukahâ, kadının diyetinin erkeğinkinin yarısı olması gerektiğini ifade etmişlerdir.<sup>53</sup>

Diyetin hüküm açısından miras meselesine kıyas edilmesi, diyetin fikhî değeri ile izah edilmiştir. Buna göre kadınlar cemaat, Cuma namazı, cihad gibi bazı hususlar haricinde ibadete ilişkin hükümlerde ve kısas da dahil olmak üzere had cezalarında erkekler ile aynı hükümlere muhataplardır. Fakat mâli değeri bulunan miras gibi meselelerde kadınlar erkeklerden farklı hükümlere tabi olduğundan diyet meselesinin de bu çerçevede ele alınması gerektiği belirtilmektedir.<sup>54</sup>

Kadının diyeti ile ilgili benimsenen genel hüküm ayrıca bazı fukahâ tarafından kadın ve erkeğin gerek aile gerekse toplumsal hayata sağladıkları katkı açısından da ele alınarak temellendirilmeye çalışılmıştır. Bu doğrultuda -çoğu eserde hangi yönden olduğu tam olarak belirtilmese de- kadının erkeğe göre eksik (nâkıs) olduğu, kadından elde edilen menfaatin erkeğe nispetle daha az olduğu dile getirilmekte, söz gelimi kadının “birden fazla kişi ile evlenemeyeceği” örneği sıkça dile getirilmektedir.<sup>55</sup> Bu bakış açısına göre cihad, sınıî ve zirâî üretim, dinî görevlerin üstlenilmesi noktasında erkeklerin daha fazla ön planda olması aile içi ve toplumsal düzeyde erkeklerin daha önemli olduklarını ortaya koyduğu gibi, aile ve toplum içindeki eksikliklerinin de kadına kıyasla daha büyük bir kayıp olduğunu gösterir.<sup>56</sup>

## 1.2. “Müslüman Kadının Diyeti Erkeğin Diyetinin Yarısıdır” Görüşüne Tenkitler ve İtirazlar

<sup>53</sup> Mâverdî, *el-Hâvi*, 12/289; İbn Abdülber, *et-Temhîd*, 17/35; Semerkandî, *Tuĥfetü'l-fukahâ*, 3/114.

<sup>54</sup> Mâverdî, *el-Hâvi*, 12/289; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî, *İ'lâmü'l-muvaĥĥ'in 'an rabbi'l-'âlemîn*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen (Cidde: Dâru İbni'l-Cevzî, 1423), 3/418-419.

<sup>55</sup> Mâverdî, *el-Hâvi*, 12/289; İbn Abdülber, *et-Temhîd*, 17/358; Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelil el-Merginânî. *el-Hidâye*, thk. Naîm Eşref Nûr Muhammed (Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye, 1417), 8/71.

<sup>56</sup> İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvaĥĥ'in*, 3/418.

Kadının diyetinin erkeğin diyeti ile eşit olduğunu savunan son dönem bazı İslam hukukçuları ve müelliflerinin cumhurun görüşünün dayandığı rivâyetlere, icmâ ve kıyas deliline yönelik tenkitlerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Bu görüş sahiplerine göre kadının diyeti meselesinde genel hükme mesnet teşkil eden hadisler Kütüb-i Sitt'e de yer almadığı gibi 4./10. asır gibi oldukça geç dönem eserlerinde dahi yer almamaktadır. Ayrıca hükme mesned teşkil eden rivayetler ihticâc açısından sağlam delil değildir. En meşhur hadis olan Muâz b. Cebel rivâyeti dahi ihticâca elverişli görülmemiştir.<sup>57</sup> Bu meseleye dair nakledilen rivayetlerin çoğunluğu âhad olup birinin yek diğerine tercihi mümkün değildir.<sup>58</sup> Bu durumda sübûtu zannî olan delillerin sübutu kat'î olan delillerin önüne alınarak Kur'an'ın temel ruhuna aykırı hükümler istinbât etmek İslâm hukuk usûlü kurallarına aykırı düşmektedir.<sup>59</sup>

Yukarıdaki tenkitleri yapan İslam hukukçularının meseleye delil olarak öne sürülen hadisler ve sahâbe kavillerinin zafiyet sebepleriyle ilgili değerlendirmeleri dört noktada izah edilebilir:

- İlgili rivayetlerde geçen İsmâil b. Ayyâş, Müslim b. Hâlid ez-Zencî, İbn Ebî Nuceyh gibi râviler hakkında muhaddislerin değerlendirmelerinden hareketle rivayetleri ihticâca elverişli görmemişlerdir.<sup>60</sup>

- Amr b. Hazm'ın kitabında olduğu iddia edilen "Kadının diyeti erkeğin diyetinin yarısıdır." hadisinin bu kitapta bulunmadığı ifade edilmiştir. Buna göre ilgili rivayet Muâz hadisi olarak meşhur olan rivayetle aynı olup Amr b. Hazm'a nispet edilmiştir. Amr b. Hazm'ın kitabında yer alan rivayette diyetin hükmü "her nefse karşılık 100 deve" şeklinde yer almaktadır.<sup>61</sup>

- Diğer bir tenkit de İbn Ebî Nuceyh rivayetinde geçen lafızların diğer tariklerden gelen ve isnad açısından daha muteber olan başka kavillerle örtüşmemesine ilişkindir. Buna göre bu kavilde 8 bin dirhem olarak zikredilen

<sup>57</sup> Karadâvî, *Diyetü'l-mer'e*, 21-23, 45-47; Mustafa 'Îd Sayâsine, *Diyetü'l-mer'e fi dav'i'l-kitâb ve's-sünne* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1415/1995), 80.

<sup>58</sup> Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Ebû Zehre, *el-Cerîme ve'l-'uqûbe fi'l-fıkhî'l-İslâmî-el-'Uqûbe* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.), 506.

<sup>59</sup> Acar, *Kadınlara Yönelik Hükümler*, 313.

<sup>60</sup> Karadâvî, *Diyetü'l-mer'e*, 23-24.

<sup>61</sup> İbn Hacer, *Telhîs*, 4/48; Elbânî, *İrvâ'u'l-galîl*, 7/306.

diyet miktarı rivayetin diğer iki tarikinde yer almamakta, sadece “Osman b. Affân’ın bir diyetle birlikte üçte birine hükmettiği” bilgisi yer almaktadır.<sup>62</sup> Bu da bir tam diyet ve onun üçte birlik kısmına (16 bin dirhem) delalet eder, yoksa yarım diyet ve onun üçte birlik kısmına (8 bin dirhem) delalet etmekte değildir. Bundan dolayı İmam Şâfiî’nin bu rivayeti şâzdır.<sup>63</sup> Bu durumda râvinin “bir diyet ve üçte birlik” lafzını bizzat kendisinin “8 bin dirhem” olarak tefsir ettiği anlaşılmaktadır.<sup>64</sup>

Kadının diyetinin yarı olduğunu savunanlara göre İbn Ebî Nüceyh rivayetinde hadis tekniği açısından şâz olarak değerlendirilebilecek bir durum yoktur. Zira bir rivayetin şâz olabilmesi için güvenilir (sika) bir râvinin, kendisi gibi güvenilir veya kendisinden daha güvenilir bir râvinin rivayetine muhalif bir söz söylemiş olması gerekir.<sup>65</sup> Halbuki burada sika bir raviye muhalefet ifade eden bir söz bulunmamakta, diğer iki tarikle gelen rivayetlerde yer almayan fazladan ifadeler bulunmaktadır. Kaldı ki bu rivayetteki zâid ifadeler, başka râvilerden gelenlerle<sup>66</sup> de örtüşmektedir.<sup>67</sup>

- Kadının yaralanması durumunda takdir edilmesi gereken diyet miktarına ilişkin sahâbe kavillerinin farklı hükümler içermesi, kadının diyetinin hükmünde rivayetler arasında bir teâruzun olduğunu göstermektedir.<sup>68</sup>

Karşıt görüş sahiplerine göre mezkûr farklılıklar rivâyetlerin sıhhatini zedelediği gibi, kadının diyetinin yarı olduğuna yönelik bir istidlâlin yapılmasına da engel teşkil etmez. Zira farklı kaviller arasında teâruz olduğuna hükmedebilmek için bunların tek bir sahâbîden nakledilmiş olması gerekirdi.

<sup>62</sup> İbn Ebû Şeybe, *el-Muşannef*, 9/145.

<sup>63</sup> Hadis ilminded şâz, güvenilir bir ravinin kendisinden daha güvenilir bir râvinin rivâyetine muhâlif olarak rivâyet ettiği hadis anlamında kullanılmaktadır. Bk. Muhammed Ziyâurrahmân A’zâmî, *Mu’cemu Mustalahâtî’l-ḥadîs ve letâifi’l-esânîd* (Riyad: Mektebetü Advâü’s-selef, 1420/1999), “şâz”, 198.

<sup>64</sup> Karadâvî, *Diyetü’l-mer’e*, 47-48; Sayâsine, *Diyetü’l-mer’e*, 92.

<sup>65</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ‘ilmi’r-Rivâye* (b.y.: Dâiratü’l-Maarifi’l-Osmâniyye, 1357), 141.

<sup>66</sup> Ebû Bekr Abdurrezzak b. Hemmâm b. Nâfi’ es-San’ânî, *el-Muşannef fi’l-ḥadîs* (Kahire: Dâru’t-Te’sîl, 1436/2015), 7/516, 517.

<sup>67</sup> Hasûne, “Mikdâru diyeti’l-mer’e”, 163.

<sup>68</sup> Karadâvî, *Diyetü’l-mer’e*, 45-46.

Ancak burada yaralanma diyetine dair rivâyetlerin sahâbî râvileri arasında farklılık bulunmakla birlikte bütün rivayetlerde eksiksiz şekilde katl durumunda kadının diyetinin yarı olduğu zikredilmektedir. Bu durumda sahâbenin önce kadının diyetinin yarı olduğunda icmâ' etmesi, akabinde yaralanması durumunda takdir edilecek erş (yaralama diyeti) miktarını belirlemede ihtilafa düşmüş olmaları ihtimal dahilindedir.<sup>69</sup>

2. Bu görüş sahiplerine göre kadının diyetinin yarı olduğu hususunda vaki olduğu iddia edilen icmâ usûlen şu problemleri ihtiva etmektedir:

- Evvela iddia edilen icmân gerçekleşme imkânı oldukça zordur. Zira diyetle ilgili ayetlerde kadının diyetinin yarı olduğuna dair mâlûmat olmaması bir yana, Hz. Peygamber'den ve ashabdan mütevâtir, sahîh, ihticâca elverişli bir nakil mevcut değildir. Zikredilen rivâyetlerin ihticâca elverişli oldukları farzedilse dahi, sahâbenin Hz. Peygamber'in vefatının ardından farklı coğrafyalara yerleştikleri göz önünde bulundurulduğunda bu meselenin hükmünde icmâ'ın in'ikâd ettiğini (oluşturduğunu) ispatlamak oldukça güçtür.<sup>70</sup>

Bu minvalde Şevkânî'nin teorikte icmâ'ın gerçekleşme şartlarının oldukça zor olduğuna yönelik ifadelerinden<sup>71</sup> de hareketle meseleyi değerlendiren Karadâvî, diğer yandan geçmişte kadının diyetine ilişkin muhalif görüşler olsa da dile getirilmesinden endişe duyulması sebebiyle zuhûr etmedikleri ihtimalini de göz önünde bulundurmaktadır.<sup>72</sup> Ancak Hasûne, meselenin Şevkânî'nin icmâ görüşü ile temellendirilemeyeceğini, zira kendisinin bizzat başka bir eserinde kadının diyeti ile ilgili icmâ'ın varlığını kabul ettiğini belirtmektedir.<sup>73</sup>

- Bu meselede icmâ olduğu kabul edilse de iddia edilen icmâ sarîh değil, sükûtî icmâ'dır. Sükûtî icmâ'ın hücciyet değeri de usûlcüler nezdinde ihtilaf-

<sup>69</sup> Hasûne, "Mikdâru diyeti'l-mer'e", 165-166.

<sup>70</sup> Karadâvî, *Diyetü'l-mer'e*, 28, 31; Ebû Şelâl Muhammed İsmâil Ahmed. *Diyetü'l-mer'eti'l-müslime fi's-şer'i'ati'l-İslâmiyye* (Nablus: Câmîati'ü'n-Necâhî'l-Vataniyye, Külliyyetü'd-Dirâsâti'l-Ulyâ Fil'l-Fıkh Ve't-Teşri', Yüksek Lisans Tezi, 2007), 105-106.

<sup>71</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hağ min 'ilmi'l-uşûl*, thk. Sâmi b. El-Arabî (Riyad: Dâru'l-fadîle, 1421/2000), 1/351-353.

<sup>72</sup> Karadâvî, *Diyetü'l-mer'e*, 26-28.

<sup>73</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *es-Seylü'l-cerrârü'l-mütefeddik 'alâ hadâ'iki'l-Ezhâr* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1425/2005), 903.

lıdır. Bu tür icmâ'daki "sükût"un onaylama anlamına hamledilmesi mümkün olduğu gibi, muhalefet anlamı da verilebilir. Dolayısıyla bilgi değeri kat'îlik ifade etmez. Delil olarak kabul edilse dahi, hücciyet değeri zannîdir. Sükûtî icmâ'ın hücciyeti birçok usûlcü tarafından ya reddedilmiş ya da zannî kabul edilmiştir.<sup>74</sup>

Karşıt görüş sahiplerine göre bu meselede in'ikâd eden sükûtî icmâ sahâbe döneminden günümüze dek uygulamada kopukluk ve farklılık olmadığı için sarîh icmâ'ya dönüşmüştür. Usûlcülerin zikrettiği üzere<sup>75</sup> icmâ'ın sarîh oluşu sadece kavle bağlı değildir. Kaldı ki fıkıh kitaplarında kadının diyetinin yarı olduğuna ilişkin hükmün zikredilmesi, fukahânın iftâ, kazâ ve tadrîs faaliyetlerinde talebe ve müntesiplerine bu hükmü nakletmiş olmaları kavli icmâ'ın da varlığını gösterir.<sup>76</sup>

• Sükûtî icmâ'ın kat'î veya zannî delil olarak kabul edilebilmesi için bir senedinin olması gerekir. Bu meselede iddia edilen icmâ'ın ne nastan, ne sağlam bir kıyastan, ne de istinad edilmeye elverişli bir maslahattan dayanağı yoktur. Bundan ötürü niza' ve muârazaya açık bir meseledir.<sup>77</sup>

Karşıt görüş sahiplerine göre gerek Muâz hadisi, gerekse Hz. Peygamber'in öldürülen bir kadının velilerine diyet verilmesi yönünde hüküm verdiği bazı rivayetler<sup>78</sup> bu meselede gerçekleşen icmâ'ın nastan senedini teşkil etmektedir. Hz. Peygamber'in kadına takdir edilmesi gereken diyet miktarını bizzat zikretmemesi, bunun sahâbe arasında meşhur ve yaygın bir malumat olmasından kaynaklanır. Kaldı ki icmâ'ın bir senede istinâd etmesi gerektiği bütün usûlcüler tarafından kabul edilmemiştir.<sup>79</sup>

<sup>74</sup> Ebû Zehre, *el-Cerîme*, 506; Abdullatif Muhammed Âmir, *Ahkâmu'l-mer'e fi'l-kışâs ve'd-diyet* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1413/1992), 94. Usûlcülerin konuyla ilgili görüşleri için bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, thk. Hamza Züheyr el-Hâfız (Medine: Şeriketü'l-Medîneti'l-Münevvera, ts.), 2/366; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Ma'şûl fi 'ilmi 'uşûli'l-fıkh*, thk. Câbir Feyyâz Alvânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 4/153-156.

<sup>75</sup> Sa'düddîn Mes'ud b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî. *Şerhu't-Telvîh 'ale't-Tavzîh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/41.

<sup>76</sup> Hasûne, "Mikdâru diyeti'l-mer'e", 169.

<sup>77</sup> Karadâvî, *Diyetü'l-mer'e*, 34, 51.

<sup>78</sup> Beyhakî, *es-Sünen*, 8/166.

<sup>79</sup> Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 1/377-379; Hasûne, "Mikdâru diyeti'l-mer'e", 169.

• Hakkında icmâ iddiası bulunan hükme Esam ve İbn Uleyye'nin muhalefette bulunması hasebiyle, bu icmâ hakikatte vâki olmamıştır. Nitekim tek kişinin muhalefeti dahi icmâ'ın in'ikâdına engel teşkil eder.<sup>80</sup>

Karşıt görüş sahiplerine göre usûl açısından kabul edilen genel prensip gereğince icmâ'ın varlığına engel teşkil eden muhalefetin icmâ eden kişilerin yaşadığı dönemde gerçekleşmesi gerekir. Halbuki Esam ve İbn Uleyye'nin durumu böyle değildir. O ikisi ne sahâbeden, ne de tâbiündandır. Bu meselede gerçekleşen icmâ, İmam Şâfiî'nin de ifadesiyle sahâbe ve -Esam ve İbn Uleyye'nin yaşadığı döneme kadar gelen- sonrakilerin icmâ'ıdır.<sup>81</sup> Ayrıca Esam ve İbn Uleyye'nin muhâlif görüşlerinin yaşadıkları dönemde konuya ilişkin mevcut icmâ'ın in'ikâd etmesine engel teşkil ettiği kabul edilse dahi, kendilerinden sonraki asırlarda icmâya muhâlif bir görüşün ortaya çıkmaması, bu meseleyi ihtilaflı değil, aksine hakkında icmâ bulunan bir mesele haline dönüştürür.<sup>82</sup> Ayrıca (oğul) İbn Uleyye ve hocası Esam, mu'tezilî fikirler benimsemiş olmalarından ötürü ulemâ nezdinde fikirlerine itibar edilmemiş,<sup>83</sup> ikisinin muhalefeti icmâ'ın gerçekleşmesine engel olarak görülmemiştir.<sup>84</sup>

• Kadının diyetinin yarı olduğu görüşüne karşı çıkan kişi oğul İbn Uleyye değil, 193/809 vefat tarihli baba İsmail b. İbrahim b. Uleyye'dir. O da ehl-i sünnetin büyüklerinden olup muhaddis ve fakih kimliği ile tanınan mümtaz bir şahsiyettir.<sup>85</sup> Oğlu İbrahim b. İsmail b. Uleyye ise Mutezilî bir kelimacı olarak fikhî liyakati olmayan, fukahânın fikhî kimliğine ve görüşlerine itibar etmediği, şâz görüşler ileri sürmek gibi literatürde menfi özellikleri ile anılan bir kişidir. Dolayısıyla fıkıh kitaplarında zikredilen İbn Uleyye, hadis hafızı ve fakih olan baba İbn Uleyye'dir. Zira fıkıh kitaplarında bu meseleye dair görü-

<sup>80</sup> Karadâvî, *Diyetü'l-mer'e*, 30.

<sup>81</sup> Hasûne, "Mikdâru diyeti'l-mer'e", 170.

<sup>82</sup> Hasûne, "Mikdâru diyeti'l-mer'e", 172.

<sup>83</sup> Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Lisânü'l-'mîzân*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Mekteb'ül-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1423/2002), 1/243; 5/121; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî (b.y.: Dâru Hicr, 1422/2001), 7/321.

<sup>84</sup> Hasûne, "Mikdâru diyeti'l-mer'e", 170.

<sup>85</sup> İbn Hacer, *Lisânü'l-'mîzân*, 5/121; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, thk. thc. Şuayb Arnaûd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1402/1982), 9/402.

şü zikredilenin oğul İbn Uleyye olduğuna dair bir delil de yoktur. Kaldı ki muhâlif görüşü zikredenin oğul İbn Uleyye olduğu kabul edilmiş olsa dahi, Mutezilî oluşu icmâ meselesinde ona itibar edilemeyeceği anlamına gelmez. Nitekim Esam da Mutezilenin önde gelen ulemasından idi. Görüşleri tekfiri gerektirmeyen kimselerin görüşlerine icmâ meselesinde itibar edilip edilmeyeceğinde ihtilaf eden usûlcüler arasındaki râcih kanaate göre bu kişilerin görüşlerine fıkhen itibar edilir.<sup>86</sup>

Kadının diyetinin yarı olduğunu savunanlara göre literatürde zikredilen İbn Uleyye'nin oğul İbn Uleyye olduğuna delil şudur: Baba İbn Uleyye, İmam Şâfiî'nin hocasıdır. Bu meselede İmam Şâfiî'nin "Kadının diyetinin erkeğinkinin yarısı olduğu hususunda kadim veya çağdaş ilim ehlinde muhâlif olanı bilmiyorum"<sup>87</sup> kavli göz önünde bulundurulursa burada kastedilen İbn Uleyye'nin oğul olduğu ortaya çıkar. Zira hocası olan baba İbn Uleyye muhâlif olsaydı, Şâfiî'nin bu meselede yaşadığı dönemin ulemasından olan hocasının görüşünü görmezden gelmesi düşünülemezdi. Diğer yandan İmam Şâfiî, oğul İbn Uleyye'nin akranı idi. Ama o fakih kimliği ile tanınmadığı için Şâfiî "...ilim ehlinde muhalif olanı bilmiyorum." derken oğul İbn Uleyye'yi ulema halkasının dışında bırakarak onun muhalif görüşüne fikhî açıdan değer atfetmemiştir. Bununla birlikte onun görüşünün ümmetin icmâ'ına muhâlif, şâz bir kanaat olduğuna dikkat çekmek için ulema bu görüşü eserlerinde zikretmişlerdir.<sup>88</sup>

3. Kadının diyetinin yarı olması görüşüne yöneltilen diğer tenkit fıkıh tekniği açısından sahih olmayan bir kıyas metodunun işletilmesidir. Diyet meselesinin kadınlarla ilgili diğer bazı hükümlere kıyas edilmesi kıyas ma'a'l-fârik<sup>89</sup> olarak değerlendirilmiştir. İlgili tenkitleri 4 noktada izah etmek mümkündür:

- Diyet meselesinin kıyas edildiği kız kardeşin miras hükmü ile aralarında ortak bir illet bağı yoktur. Zira diyetin illeti cinayet iken, mirasın illeti ak-

<sup>86</sup> Karadâvî, *Diyetü'l-mer'e*, 33-36.

<sup>87</sup> Şâfiî, *el-Üm*, 7/261.

<sup>88</sup> Hasûne, "Mikdâru diyeti'l-mer'e", 171.

<sup>89</sup> Asıl ile fer' arasında illet benzerliği bulunmaksızın yapılan kıyastır. Bk. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), "Kıyas ma'a'l-fârik", 310.



rabalık, nikah ve velâdır<sup>90</sup>. Fıkıh doktrininde mirasın hükmünde kardeşlerden erkeğe, kıza nispetle iki pay verilmesinde kadın veya erkeğin insanlık değeri değil, erkeğin nafaka, mehir, diyette âkile olma gibi aile içerisinde yüklendiği iktisadî mükellefiyet esas alınmış, böylece mükellefiyet nispetinde kendisine terikeden pay tahsis edilmiştir. Halbuki diyet meselesinin iktisadî sorumlulukla ilgisi yoktur. Diyet, ortak bir mevzuya istinat etmeleri sebebiyle ancak kısas hükmüne kıyas edilebilir. Kısas hükümlerinde de cinsiyet temelli ayırım olmadığı zahirdir.<sup>91</sup>

• Kadının diyeti meselesinin kadının şahitlik nisabına kıyas edilmesi de kıyas ma'a'l-fâriktır. Zira diyet hükmünün illeti cinayet iken, kadının şahitliği meselesinde illet yanılma ihtimali<sup>92</sup> olduğuna göre iki mesele farklı illetlere istinâd etmektedir. Mecnun, ma'tûh ve çocuğa tam diyet takdirinde bulunanlar, şahitliğe kıyas ederek diyet miktarının yarı veya daha az olduğuna ilişkin bir hüküm benimsemediklerine göre kadının diyet meselesinin şahitliğe kıyas edilmesi söz konusu olamaz.<sup>93</sup> Ayrıca müdâyene ayetinde<sup>94</sup> bir erkeğe karşılık iki kadının şahitliğinin gerekliliğinin ifade edilmiş olması, her meselede kadının şahitliğinin ikiye bir oranında makbul olacağını göstermez. Zira ayette zikredilen hükmün illeti, kadının ontolojik noksanlığı değil, iktisadî meselelerle fazla iştiğal etmemesi nedeniyle bazı hususlara erkekler kadar muttâlî olmamasıdır. Bundan dolayıdır ki mülâaene hükmünün yer aldığı ayette<sup>95</sup> kadın ve erkeğin şahitlikleri eşit kabul edilmiş, yine fıkhıta doğum, bekaret, kadınların özel halleri, cinsel kusurlar gibi erkeklerin çoğu kez muttâlî olamayacakları mevzularda kadınların şahitlikleri tek başına kabul edilmiştir. Şahit-

<sup>90</sup> Fikhî bir kavram olan velâ; azad olmak veya muvâlât sözleşmesi ile ortaya çıkan hükmî akrabalık bağıny ifade eder. Bk. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), "Velâ", 602.

<sup>91</sup> Dâvud Sâlih Abdullah Seb'âvî, "Mikdâru diyeti'l-mer'e ve cirâhâtuhâ fi'l-fikhî'l-İslâmî", *Mecelletü'l-bühûs ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye*, 30 (2013): 209-210.

<sup>92</sup> el-Bakara 2/282.

<sup>93</sup> Seb'âvî, "Mikdâru diyeti'l-mer'e", 210; Murâd 'Udeh, "Diyetü'l-mer'eti'l-müslime beyne't-tansîf ve'l-müsâvât bi-diyeti'r-racul", *Mecelletü Câmîati'n-Necâh li'l-ebhâs*, 27/3 (2013): 593.

<sup>94</sup> Vadeli borçlanma ilişkisinde tarafların mağduriyete uğramaması için tedbir mahiyetinde uygulanması tavsiye edilen hususların izah edildiği Bakara Suresi'nin 282. ayetidir.

<sup>95</sup> Kadının kendisini zina ile itham eden kocasıyla yeminleşmesini izah eden Nûr Suresi'nin 6-9. ayetleridir.

lik meselesinde mutlak olarak kadının erkeğe nispetle noksanlığı olmadığına göre, buna kıyas edilerek kadının diyetinin de yarı olduğu hükmü ortaya çıkmaz.<sup>96</sup>

• Kadının erkeğe nispetle eksik olması ve kendisinden elde edilen menfaate göre yarım diyet takdirinin yapılması da fıkhî kabul edilebilir bir kıyas değildir. Zira literatürde zikredilen kadının noksanlığından kasıt akli noksanlık ise mecnun ve ma'tûha tam diyet takdir edilmesinden yola çıkarak bu hususun diyetin hükmü ile bir irtibatının olmadığı söylenebilir. Kastedilen, menfaat yönünden bir eksiklik ise süt emme dönemindeki bir çocuk için ebeveyninden hangisinin daha önemli olduğu veya vefatları durumunda hangisinin kaybının çocuk açısından daha büyük bir zarar teşkil edeceği düşünülmelidir. Hamilelik, doğum, emzirme, çocukların terbiyesi, evin düzeninin ve muhafazasının sağlanması gibi kadınlara has olan bazı hususiyetlerde erkeklerin aciz oldukları göz önünde bulundurulursa, iki cinsin kendi nev'ine münhasır meziyetlere sahip olmasının yek diğerine üstün olduğu anlamına gelmeyeceği ortaya çıkar. Nitekim Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "Herkes ne için yaratıldı ise onu kolaylıkla başaracaktır"<sup>97</sup> kavli gereğince İslâm, kadın ve erkeğe kendi meziyetleri çerçevesinde olmak üzere müşterek mesuliyet alanları tahsis etmiştir. Bu yönüyle bakılsa kadının aile ve toplum hayatındaki rolünün ne denli önemli olduğu ortaya çıkar. Kadının kaybedilmesi, ailede maddî bir bedelle telafisi olamayacak ölçüdeki bir yoksunluğu ifade etmektedir.<sup>98</sup>

Diyetin, maktulün kaybedilmesinin ortaya çıkardığı zarar nispetinde ödenmesi gereken maddî bir ivaz olarak anlaşılması halinde sağır, dilsiz ve kötürüm olan bir erkek çocuğunun diyetinin neden tam olduğu, kaybedilmesi halinde ailesinin nasıl bir maddî zarara uğrayacağı izah edilmelidir. Kaldı ki Hz. Peygamber (s.a.v.) baş parmak ile serçe parmağın diyetinin aynı olduğunu beyan etmiş,<sup>99</sup> Hz. Ömer ve Hz. Ali sağır dahi olsa kulakların diyetini tam diyet olarak takdir etmiştir.<sup>100</sup> Uzuvarın diyeti işlevselliğine göre belirlenmi-

<sup>96</sup> Karadavî, *Diyetü'l-mer'e*, 40.

<sup>97</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Buhârî, *Şahîh-i Buhârî* (Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002), "Tefsîr", 8.

<sup>98</sup> Seb'âvî, "Mikdâru diyeti'l-mer'e", 212.

<sup>99</sup> Buhârî, "Diyet", 20.

<sup>100</sup> Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ'*, 6/38

yorsa, kadın ve erkek de menfaat açısından mukayese edilemez. Aksi takdirde menfaat açısından yapılacak bu mukayesenin erkeklerin kendi arasında da yapılmasını gerektirmektedir. Zira her erkeğin aile ve topluma sağladığı katkı farklıdır. Bütün bunlardan hareketle diyetin maktulün bizatihi kan bedeli olarak anlaşılması daha münasıptir.<sup>101</sup>

### 1.3. Değerlendirme

Kadının diyetinin erkeğinkinin yarısı olduğuna yönelik bütün fıkîh mezhepleri tarafından ittifakla kabul edilen görüşün delillerine bakıldığında, hususen mezheplerin ilk kaynaklarında meselenin salt bazı hadis ve sahâbe kavilleri doğrultusunda ele alındığı, sonraki dönem eserlerinde ise meseleye

<sup>101</sup> Karadâvî, *Diyetü'l-mer'e*, 50-51; Seb'âvî, "Mikdâru diyeti'l-mer'e", 213; Âmir, *Ahkâmü'l-mer'e*, 108-109. Karadâvî, kendi ifadesiyle "fıkhen güvenilir bir nas, kesin bir icmâ, sağlam kıyas veya muteber maslahata mebni olmasa da asırlarca kadının diyetinin erkeğinkinin yarısı olduğu hükmünün benimsenerek tatbik edilmesi"nin nedenini irdeleyerek, söz gelimi İbn Teymiyye'nin tek bir kerede gerçekleşen üç talakın üç talak sayılmasına yönelik asırlarca tatbik edilen hükme karşı çıkması gibi bir reddiyenin neden bu meselenin hükmünde vaki olmadığına cevabını aramıştır. Bu minvalde ilgili meselenin vuku bulma kesafetinin en müessir unsur olduğuna dikkat çeken Karadâvî'ye göre talak meselesi aile hayatının parçalanması, hülle uygulamalarının artmasına sebep olması gibi toplumsal anlamda yaygın bir krizi doğurduğundan çok geçmeden yeniden ele alınarak bu krizden çıkış yolu aranmıştır. Fukahânın kadının diyeti hükmünü yeniden ele alıp teccidine tevessül etmemelerindeki temel etken ise, diyet hükmüne kaynaklık edebilecek hatâen veya şibh-i amd şeklinde gerçekleşen kadın öldürmelerinin nadir olmasıdır. Hatâen gerçekleşen katl durumları nadir-i vuku iken, belli grup ya da kabileler arasında meydana gelen kavgalara kadınlar erkekler gibi kılıç, mızrak vb. kesici aletler yerine daha ziyade saç yolma, ısırma, kıyafeti çekip parçalama gibi şekillerde müdâhil olduklarından şibh-i amd şeklindeki öldürme vakaları da çok fazla vaki olmamıştır. Halbuki günümüzde hususen trafik kazalarında erkeklerin yanı sıra çok sayıda kadının da vefat ettiği göz önünde bulundurulduğunda bu meselenin teccidinin bir zorunluluk olduğu görülmektedir (Karadâvî, *Diyetü'l-mer'e*, s. 58-59). Karadâvî'nin değerlendirmesini isabetli görmeyen Hasûne'ye göre kural olarak bir hadisenin kesretle vuku bulması, ona ilişkin hükmün icthadla teccidini gerektirmez. Kadının diyeti meselesinde hükmün mesnedini teşkil eden icmâ'ın senedini değışime açık bir maslahat teşkil etmediğinden icthadın teccidi söz konusu olamaz. Kadının diyetinin erkekle aynı olması gerektiğine ilişkin hükmün sebebi kadın cinayetlerindeki artış ise, bu durumda suçtan caydırıcılık çerçevesinde icthâdi olarak kadının diyet miktarında arttırmaya gidilmesi caizdir. Ama aslı bir hüküm olarak kadının diyet miktarına yönelik yeni bir belirleme yapılması düşünülemez (Hasûne, "Mikdâru diyeti'l-mer'eti'l-hurrati'l-müslime", 168).

ilişkin icmâ'ın zikredildiği ve hükmün bazı kıyaslarla temellendirildiği görülmektedir. Bu görüş sahiplerinin ihticâc edebilecekleri naslardan kat'î bir delilin olmaması itibariyle bu konuda en güçlü delillerinin icmâ olduğu söylenebilir.

Bu görüşe delil olarak zikredilen hadisler ve sahâbe kavillerinin sübût ile sıhhati hakkındaki birtakım tenkitler hadis ve fıkıh tekniği açısından önemli olsa da sadece tenkitler üzerinden meselenin değerlendirilmesi kanaatimizce meseleyi etraflıca görmede engel teşkil etmektedir. Zira Aytekin'in de isabetle ifade ettiği gibi<sup>102</sup> bu durumda haber-i vâhid olarak görülen bu rivayetlerin yansımaları olan sahâbe tatbikatı göz ardı edilmiş olacaktır. Bu meselede sahâbe tatbikatı aynı doğrultuda olduğu gibi, kendilerinden aksi istikamette bir söz ve uygulama rivayet edilmemiş, sonraki dönem fukahâsı tarafından bu durum sahâbe icmâ olarak değerlendirilmiştir. Buna göre rivayet tenkitlerinin tarihi silsile bakımından hükmün oluşmasından sonraki bir merhaleye tekabül ettiği, ilk mezhep fukahâsının icmâ'ı gözetmek suretiyle rivayet tercihinde bulunmuş olabilecekleri, fikhî hükümlerin istinbat sürecinde bunun da tabii bir olgu olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Kaldı ki rivayetlere sonradan yapılan tenkitler temel hadis ve fıkıh eserlerinde yer almamıştır.

Buna göre bütün fıkıh ekollerince ittifakla aynı doğrultudaki rivayetlerin esas alınması ve neticede aynı görüşün kabulü, hadisler ve sahâbe tatbikatı minvalinde şekillenen amelî icmâ doğrultusunda hükmün belirlendiğini göstermektedir. Aksi takdirde, kadının diyetinin tam olduğu hükmünün varlığına dair bir uygulama ve şer'î kabul mevcut olduğu halde neden hep diğer doğrultudaki rivayetlerle istidlâlde bulunulduğunu izah etmek oldukça zordur. Ayrıca bu görüşün fıkıh literatüründe tartışmaya dahi açılmadan oldukça kısa şekilde izah edilmesi, sadece birkaç eserde İbn Uleyye ile Esam'ın görüşüne muhalif ve şâz bir görüş olarak yer verilmesi bu görüşün sahâbe döneminden beri yerleşik amelî uygulamayı ifade ettiğini göstermektedir.

Mütekaddim dönem fukahâ meseleyi taabbudî olarak değerlendirmiş olsa da sonraki dönem fukahâdan bir kısmının iktisâdî menfaat/kayıp düşüncesinden hareketle hükmü temellendirmeye gayret etmelerinin usûl tekniği açısından kabul edilebilir olmadığını belirtmek gerekir. Zira diyetin erkek ve

<sup>102</sup> Aytekin, "Kıyas ve Diyet Cezalarında Kadın-Erkek Ayrımı", 322.

kadının gerek aile, gerekse toplum hayatında sağladığı menfaate veya kaybedilmeleri durumunda ortaya çıkacak zarara oranla takdir edilmesi, her zamana şamil, şer'î bir kıyas için gerekli illeti ihtiva etmemektedir. Her iki cinsten elde edilen menfaatin zaman, toplum, kültür ve geleneklerin farklılaşmasına bağlı olarak değiştiği bir gerçektir. Bu durumda illet değil de maslahat olarak değerlendirilebilecek bu hususun hükmün teşekkülünde esasen müessir olmadığı söylenebilir.

## 2. "Müslüman Kadının Diyeti Erkeğin Diyeti ile Aynıdır" Görüşü

Bu görüş, Ebû Bekir el-Esam ve İbn Uleyye tarafından oldukça erken dönemde çoğunluğa muhalif olarak benimsenmiştir.<sup>103</sup> Ayrıca bu görüş tespit edebildiğimiz kadarıyla son dönem İslâm hukukçuları ve müelliflerinden Mahmud Şeltût (öl. 1963), Muhammed Ebû Zehre (öl. 1974), Muhammed Gazzâlî (öl. 1996), Yusuf el-Karadâvî (öl. 2022), Katarlı hukukçu Abdülkâdir b. Muhammed el-Umerî (öl. 2021), Muhammed Osman Şebîr, Dâvûd Sâlih Seb'âvî, Ali Bardakoğlu ile Halil İbrahim Acar<sup>104</sup> tarafından benimsenmiştir.

### 2.1. Delilleri

#### 2.1.1. Ayetlerden Deliller

1. Bu görüş sahiplerine göre kasten ya da hatâen gerçekleşen katl fiili ile ilgili ayetler incelendiğinde suçun dünyevi ve uhrevî müeyyidesi bakımından kadın-erkek farkının bulunmadığı görülmektedir.<sup>105</sup> Hatâen gerçekleşen katl fiiline yönelik bir müeyyide olarak diyetin takdir edildiği ayette<sup>106</sup> zikredilen mümin kelimesinin nekre oluşu, bu kelimenin kadın-erkek bütün müminlere

<sup>103</sup> İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 12/56; Buhûti, *Keşşâfî'l-kınâ'*, 6/20.

<sup>104</sup> Karadâvî, *Diyetü'l-mer'e*, 57-58; Ebû Zehre, *el-Cerîme*, 506-507; Muhammed Gazzâlî, *es-Sünnetü'n-nebeviyye beyne ehli'l-fikh ve ehli'l-hadîs* (b.y.: Dâru's-Şurûk, ts.), 25-26; a.mlf., *Türâşîna'l-fikrî fi mîzânî's-şer' ve'l-'aql* (Kahire: Dâru's-Şurûk, 1424/2003), 135-136; Mahmud Şeltût, *el-İslâm Akâide ve Şerî'a* (Kahire: Dâru's-Şurûk, 1421/2001), 236-237; Seb'âvî, "Mikdâru diyeti'l-mer'e", 226; Ali Bardakoğlu, "Diyet", Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 9/476; Acar, *Kadınlara Yönelik Hükümler*, 311-314; İslamonline.net, "هل حية المرأة نصف حية الرجل" (Erişim 1 Haziran 2022).

<sup>105</sup> Karadâvî, *Diyetü'l-mer'e*, 20.

<sup>106</sup> Yanlışlıkla olması dışında, bir müminin bir mümini öldürmeye hakkı olamaz. Yanlışlıkla bir mümini öldüren kimsenin mümin bir köle âzat etmesi ve ölenin ailesine teslim edilecek bir diyet vermesi gereklidir; ancak ölünün ailesi diyeti başlırsa o başka... (en-Nisa 4/92)

şâmil olduğunu göstermektedir. Ayrıca ayette takdir edilen “diyet”in kadınlara özel olarak yarıya düşeceğine ilişkin bir takyîd bulunmamaktadır. Bu durumda “Mutlak itlâkı üzere câri olur”<sup>107</sup> kaidesi gereğince kadınlar için belirlenecek diyetin de erkeklerinki gibi tam diyet olması gerekir. Ayette zikredilen “mümin” lafzının kadınlar değil de bütün erkekler için umum ifade ettiği gibi bir düşünce de doğru değildir. Zira Şârî’in hitâbında aslolan vaz’ edilen şer’î hükümlerin hem erkek hem de kadınlar için geçerli olmasıdır.<sup>108</sup>

### 2.1.2. Hadislerden Deliller

1. Amr b. Hazm’ın kitabında yer alan rivayette Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Öldürmede diyet miktarı 100 devedir.”<sup>109</sup>

Bu rivayette zikredilen can (النفس) kelimesindeki lââm-ı tarifin kelimeye umûm manası vermesi (istiğrak), kadın olsun erkek olsun bütün müminlerin diyet miktarının 100 deve olduğunu ortaya koymaktadır. Zira usûlcülerin “Hacet halinde beyanın tehiri caiz değildir” görüşünden de hareketle eğer bu meselede kadın-erkek ayrımı olsaydı diyet hükümlerinden bahsedilen bu hadiste kadın-erkek ayrımına muhakkak yer verilirdi.<sup>110</sup>

Bu rivayet, Amr b. Hazm’ın kitabında yer alan rivayetlerin bir kısmının sened açısından zayıf olduğu yönünden eleştirilmiş olsa da<sup>111</sup> kadının diyetinin tam olduğunu benimseyenlere göre bu hadis Elbânî’nin de ifade ettiği üzere sahihtir.<sup>112</sup>

2. Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Müslümanların kanları (kıymetçe) birbirine eşittir.”<sup>113</sup>

Bu hadiste zikredilen “Müslümanlar (المسلمون)” kelimesi Arapça’da sîga bakımından her ne kadar erkekleri ifade etse de, mânâ açısından kadınları da

<sup>107</sup> Mustafa Yıldırım, *Mecelle’nin Küllî Kaideleri* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001), s. 146.

<sup>108</sup> Ebû Zehre, *el-Cerîme*, 507; Şeltût, *el-İslâm*, 236; Gazzâlî, *es-Sünnetü’n-nebeviyye*, 25-26.

<sup>109</sup> Elbânî, *İrvâ’ü’l-gâlib*, 7/303; İbn Balabân, *el-İhsân*, 14/507.

<sup>110</sup> Ebû Zehre, *el-Cerîme*, 507; Karadâvî, *Diyetü’l-mer’e*, 31-32.

<sup>111</sup> Hasûne, “Mikdâru diyeti’l-mer’e”, 173.

<sup>112</sup> Elbânî, *İrvâ’ü’l-gâlib*, 7/303.

<sup>113</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâki (b.y.: Dâru İhyâi Kütübî’l-‘Arabîyye, ts.), “Diyet”, 31.

teşmil etmektedir. Buna göre yukarıdaki hadiste zikredildiği üzere kadın olsun erkek olsun herkesin canının (kan) değeri eşittir. Bir kısmının can ve bedeni diğerininkinden daha ucuz değildir. Beden ve yaşam değeri açısından bir eşitlik varsa, bu değere tecavüz edilmesi durumunda uygulanacak cezanın (kisas) veya kan bedeli olarak takdir edilecek miktarın da (diyet) eşit olması gerekir. Kadının diyet miktarı erkeğinkinin yarısı kabul edildiği takdirde bu hadiste zikredilen eşitlik durumu meydana gelmez.<sup>114</sup>

### 2.1.3. Aklî Deliller

Kadının diyetinin tam olduğunu savunanlar, genelde cumhurun görüşüne dayanak noktası olan hususları tenkit etmek suretiyle aklî delillendirme metodunu uygulamışlardır.

1. Buna göre cumhur bu meseleye insanlık değeri ve onuru açısından değil, iktisâdî değer ve kayıp açısından bakmıştır. Halbuki esas alınması gereken ölçüt genel insanlık değerine yönelik tecavüz olup, bu değer maktulün kadın ya da erkek olmasına göre değişmez. Diyet bizatihi kan bedeli olarak maktulün yakınlarına verilmek üzere hükmedilen bir ceza olduğundan maktulün kadın ya da erkek olması hükmü değiştirmez.<sup>115</sup> Ali Bardakoğlu'na göre diyetin cezadan öte kan bedeli olarak telakki edilmesi dahi bu meselede kadın-erkek ayrımını haklı kılmamakta, azınlığa da ait olsa ikinci görüş naslarda gözetilen genel maksatlara daha uygun düşmektedir.<sup>116</sup>

2. İslâm'da diyet takdir edilirken kişinin sosyal durumuna itibar edilerek zengin-fakir, kültürlü-cahil, sağlıklı-hasta, yetişkin-çocuk diyeti eşit kabul edildiğine göre diyetle kadın-erkek şeklinde bir ayrıma da gidilmemesi gerekir.<sup>117</sup> Zira insanlar arasında üstünlüğün seviyesini gösteren tek ölçüt

<sup>114</sup> Seb'âvî, "Mikdâru diyeti'l-mer'e", 216-217.

<sup>115</sup> Ebû Zehre, *el-Cerîme*, 506.

<sup>116</sup> Bardakoğlu, "Diyet", 9/476.

<sup>117</sup> Seb'âvî, "Mikdâru diyeti'l-mer'e", 219.

Kur'ân-ı Kerîm<sup>118</sup> ve hadislerde<sup>119</sup> de zikredildiği üzere takva ve amel-i sâlih-tir.<sup>120</sup>

3. Diyet meselesinin aralarındaki ortak mevzû nedeniyle kısas hükmüne ve cenin için takdir edilen gurre<sup>121</sup> miktarına kıyas edilmesi gerekir. Kısas ve gurrede cinsiyet temelli bir ayırım olmadığına göre diyetin hükmünde de ol-mamalıdır.<sup>122</sup>

4. Kadının diyetinin erkeğinki ile aynı olduğu hükmü “kadın hakları ve kadın haklarının iyileştirilmesi” meselesinin hararetle savunulduğu ve tatbik edilmeye yönelik mücadelenin verildiği günümüz dünyasının şartlarına daha uygundur. Bu noktada hususen son dönemlerde asılsız olarak İslâm'ın teröri-ze edildiği ve dinimizin kadınların ikinci sınıf insan olarak, erkeklere hizmet için yaratıldığını kabul ettiğine yönelik fikirlerin yaygınlaştığının da göz önünde bulundurulması elzem gözükmektedir.<sup>123</sup> Hususen tarım toplumun-dan sanayi toplumuna geçişin yaşanmasıyla birlikte kadınların bilim, sanat, teknoloji ve iş hayatında önemli fonksiyonlar icra ettikleri görülmektedir. Bu nitelikteki kadının can ve vücut bütünlüğüne yönelik herhangi bir tecavüzde, mütecevazın yarı diyetle mükellef tutulması hak ve adalet ölçülerine aykırıdır. Cezalandırma ve tazminde salt cinsiyetin bir kriter olarak ele alınması ve bu-nun İslâm adına savunulması, bizzat İslâm'a yapılmış bir haksızlıktır.<sup>124</sup>

## 2.2. “Müslüman Kadının Diyeti Erkeğin Diyeti ile Aynıdır” Görüşüne Tenkitler

1. Müslümanların kanlarının kıymetçe birbirine eşit olduğuna dair rivaye-yet, kadının diyet miktarının erkeğinki ile eşit olduğunu göstermez. Zira diyet ne ceza ne de mutlak kan bedelidir. O, maktulün kaybedilmesinin bedeli ola-rak takdir edilir. Bundan ötürü hadiste zikredilen Müslümanların kanlarının

<sup>118</sup> el-Hucurât 49/13.

<sup>119</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnaûd vd. (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 38/474.

<sup>120</sup> Seb'âvî, “Mikdâru diyeti'l-mer'e”, 219.

<sup>121</sup> Düşürülen ceninden dolayı verilmesi gereken mâli tazminat. Bk. “Gurre”, *el-Mevsû'atu'l-fikhiyye* (Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâf Ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, 1412/1992), 31/169.

<sup>122</sup> Murâd 'Udeh, “Diyetü'l-mer'e”, 595; Seb'âvî, “Mikdâru diyeti'l-mer'e”, 219.

<sup>123</sup> Karadâvî, *Diyetü'l-mer'e*, 57.

<sup>124</sup> Acar, *Kadınlara Yönelik Hükümler*, 309.



eşit olması durumu da menfaatlerinin eşitliği olarak anlaşılmalıdır. Öldürülmeleri durumunda erkeğin yokluğunun ortaya çıkardığı zarar kadınıkinden daha büyük olması nedeniyle erkeğin diyetinin kadınıkinden fazla olması makuldür.<sup>125</sup>

Ayrıca bu rivâyet Müslümanların kanlarının “diyet”te değil, kısas meselesinde eşit olduğunu göstermektedir. Buna göre kasten öldürme sonucu uygulanacak kısasta kâtil ya da maktulün erkek-kadın olması veya hür-köle olmasının herhangi bir önemi yoktur. Bu hadis diyet meselesinde kadın ile erkeğin eşit olduğuna delil teşkil etmez. Fukahâdan İbn Abdülber de kısasta kadın ile erkeğin eşit olduğunu zikrederken bu hadisle istidlâl etmişken, diyet meselesinde kadının diyetinin yarı olduğunu beyan ederken bu hadise hiç değinmemiştir.<sup>126</sup> Mütekaddimün fukahâdan hiçbiri, hatta Ebû Bekir el-Esam ve İbn Uleyye dahi görüşünü beyan ederken bu hadisle istidlâl etmemiştir.<sup>127</sup>

2. Diyetin hükmü kadının insanlık vasfından yola çıkılarak belirlenecek olsaydı, bir mümini kasten veya hatalı şekilde öldüren kişiye aynı cezanın verilmesi gerekirdi. Halbuki ayette zikredildiği üzere birine içinde ebedî kalacağı bir cehennem azabı öngörülürken diğerine farklı bir ceza takdir edilmiştir. Katilin kasten veya hatâen öldürme durumuna göre ayette takdir edilen bu farklılık, maktulün Müslüman-gayrimüslim oluşu veya kadın-erkek oluşunda da ortaya çıkmaktadır.<sup>128</sup>

### 2.3. Değerlendirme

Kadının diyetinin erkeğin diyeti ile eşit olduğunu benimseyenler temelde diyet hakkındaki âm nitelikli ayetlerin ve bazı hadislerin tahsis edildiğine yönelik iddiaya karşı çıkmışlardır. Bu minvalde sübût ve sıhhat açısından ihticâca elverişli olmayan hadisler ve sahâbe kavillerinden yola çıkarak zannî olan bir delilin sübutu kat’î olan bir delilin önüne alınması mümkün olmadığı gibi, diyet hükmünün miras ve şahitliğe kıyas edilmesi veya maslahat düşüncesinden hareketle iddia edilen tahsisin teknik olarak kabul edilebilir bir tahsis olmadığını belirtmişlerdir.

<sup>125</sup> Hasûne, “Mikdâru diyeti'l-mer'e”, 173, 174.

<sup>126</sup> İbn Abdülber, *et-Temhîd*, 17/358.

<sup>127</sup> Hasûne, “Mikdâru diyeti'l-mer'e”, 175.

<sup>128</sup> Mübârek, *Diyetü'l-mer'e*, 39-40.

Bu görüş, ifade ettiği hüküm açısından kanaatimizce günümüz dünyasında tatbiki daha şayan olarak görülmesi mümkünse de fıkıh tekniği açısından zayıf görünmektedir. Bu görüş sahiplerinin hususen kadının diyetinin erkeğinkinin yarısı olduğuna yönelik rivayetlerin ihticâc zafiyetine odaklanmaları, sahâbe döneminden mezhep imamlarının yaşadıkları döneme kadar varlığını muhafaza eden icmâ'ı görmezden gelmektedir.

Kadının diyetinin erkeğinkinin yarısı olduğuna ilişkin rivayetlerin Beyhakî'nin *es-Sünen*'i gibi (5./11. yy.) oldukça geç dönem eserlerinde yer alması yönüyle eleştiri yöneltten görüş sahiplerinin, müessir fiillere ilişkin ilk dönem eserlerinde yer alan rivayetlerde kadının diyetinin yarı olduğuna yönelik hükme dolaylı olarak işaret edildiğini gözden kaçırmamaları gerekir.

Ayrıca cumhurun salt yaşadıkları dönemdeki kadın algısı üzerinden rivayet tercihinde bulduklarını iddia etmeleri isabetli değildir. Zira fukahâ naslarla şekillenen icmâi esas almıştır. Ayrıca bu iddia, İmam Şâfiî'nin "Kadının diyetinin erkeğinkinin yarısı olduğu hususunda kadim veya çağdaş ilim ehlinde muhalif olanı bilmiyorum"<sup>129</sup> ifadesinin de gösterdiği üzere sahâbe döneminden mezhep imamlarının yaşadığı döneme dek aynı doğrultuda bir kabul ve tatbikin mevcut olduğu tezi ile çelişmektedir.

Bu görüşün nispet edildiği İbn Uleyye ile el-Esam'ın muhalefetinin fıkhen muteber bir ihtilafı ifade edip etmediği ile ilgili tartışmalar bir yana, bu görüşün birkaç eser haricinde fıkıh literatüründe zikredilmemesi icmâi nakzeden fıkhen muteber bir görüş olmadığını göstermektedir.

Bu görüş sahiplerinin cumhurun diyet meselesine insanlık değeri ve onuru açısından değil, iktisâdî değer ve kayıp açısından baktığına yönelik iddiaları bütün fukahâ için isabetli değildir. Zira bu durumda diyetle cinsiyet temelli bir ayrıma giden fukahânın can (nefs) kisasında neden ayrıma gitmediklerinin izah edilmesi gerekir. Bu farklılık kısıta kadın-erkek farklılığını gözetmeyen fukahânın kadının insanîliği, diyetle ise iktisâdî değer ve kayıp düşüncesinden hareket ettiğini göstermez. Bilakis her iki hüküm de naslar çerçevesinde şekillenmiştir. Ayrıca bu iddianın mesneti tespit edebildiğimiz kadarıyla mezheplerin ilk tabaka fukahâsının konuya ilişkin değerlendirmelerinde yer

---

<sup>129</sup> Şâfiî, *el-Üm*, 7/261.

almayan, sonraki dönem eserlerinde temas edilen bir husustur. Bu da klasik dönem fukahânın meseleyi teabbûdî olarak değerlendirdiklerini ve salt naslar çerçevesinde teşekkül eden icmâ ile hükmü belirlediklerini göstermektedir. Sonraki bazı fukahânın hükmü izah sadedinde iktisâdî menfaat/kayıp düşüncesine yer vermeleri, yaşadıkları dönemin sosyal ve iktisâdî ortamındaki kadın figürünü de dikkate alarak tafsîlî delilleri te'vîl ettiklerini düşündürmektedir.

### Sonuç

Klasik ve çağdaş fıkıh literatüründe diyetin hükmünde cinsiyet temelli farklı iki hükmün mevcut olduğu görülmektedir. “Kadının diyeti” meselesi olarak literatürde yer edinen bu ihtilafın bir tarafını teşkil eden kadının diyetinin erkeğinkinin yarısı olduğu görüşü klasik bütün fıkıh ekolleri tarafından ittifakla kabul edilmiş ve asırlarca İslâm ülkelerinde tatbik imkanını elde etmiştir. Kadının diyetinin erkekle aynı olduğuna ilişkin oldukça genel kabule muhâlif bir görüş olarak zikredilen diğer görüş ise, hususen son dönemlerde meseleye ilişkin tertip edilen ilmî toplantılar ve telif edilen bazı çalışmalarla tekrar gündeme gelerek ilgili ihtilafın hararetlenmesine mesnet teşkil etmiştir.

Kadının diyeti meselesine ilişkin mevcut fıkhî ihtilaf genel olarak şu üç sebepten kaynaklanmaktadır:

- Kadının diyetinin erkeğinkinin yarısı olduğuna dair nakledilen hadisler ve sahâbe kavillerinin sübût ve sıhhatine yönelik değerlendirmeler çerçevesinde ihticâca elverişli olup olmadıklarına yönelik ihtilaflar,
- Kadının diyetinin erkeğin diyetinin yarısı olduğuna ilişkin iddia edilen icmâ'a ilişkin ihtilaflar,
- Diyetin ceza, ivaz (bedel) veya her ikisini de ifade ettiğine ilişkin ihtilaflar.

İlgili görüşlerin istinâd ettiği delillere bakıldığında iki görüşten birini haklı çıkaracak kat'î delillerin var olduğunu söylemek güç olduğu gibi ilgili deliller çerçevesinde kimi zaman istidlâl zafiyetinin de olduğu görülmektedir. Buna rağmen meseleye ilişkin cumhurun görüşü, kanaatimizce fıkıh tekniği açısından daha isabetli gözükmektedir. Konuyla ilgili ulaştığımız tespitler şöyle sıralanabilir:

1. Cumhurun delil olarak zikrettiği hadisler ve sahâbe kavillerine yönelik birtakım tenkitler yapılmış olsa da, temel hadis ve fıkıh eserlerinde bunlara yer verilmemiştir. Rivayet seçiciliğinde oldukça titiz olan ve pek çok meselede cumhura muhalefet eden Ebû Hanîfe de dahil olmak üzere bütün fukahâ, kadının diyetinin yarı olduğuyla ilgili rivayetleri ittifakla kabul etmişlerdir.

2. Fukahânın ittifakla aynı doğrultudaki rivayetleri esas almalarında sahâbe dönemindeki tatbikatın önemi büyüktür. Buna göre sahâbe uygulaması ileride mezheplerin görüşlerine mesnet teşkil edecek önemli bir noktayı ifade etmektedir. Aksi takdirde, kadının diyetinin tam olduğu hükmünün varlığına dair bir uygulama ve şer'î kabul mevcut olduğu halde neden hep diğer doğrultudaki rivayetlerle istidlâlde bulunulduğunu izah etmek oldukça zordur.

3. Fukahânın bu görüşü benimsemesinde naslarla birlikte sahâbe döneminden itibaren bu görüş doğrultusunda oluşan icmâ en etkili unsurdur. Her ne kadar bu görüş hakkındaki sükûtî icmân usûlen kabulüne dair birtakım tenkitler yapılmış olsa da bu meselenin sahâbe döneminden fıkıh literatürüne geçtiği döneme dek muteber bir muhalefete uğramaması, bütün İslâm dünyasında üzerinde ittifak edilen bir mesele olması, meselenin fıkıh literatüründe tartışmaya dahi açılmadan oldukça kısa şekilde izah edilmesi, tevâtüren icmân varlığını teyit etmektedir. Kaldı ki, ilk dönemde üzerinde icmâ edildiği iddia edilen meselelerin neredeyse tamamının sükûtî icmâ ile sabit olduğu<sup>130</sup> düşünüldüğünde, meselenin bu yönüne dair tartışmalar gereksiz hale gelmektedir.

4. Gerek mütekaddimûn gerekse müteahhirûn dönem fukahâsı meseleyi teabudî olarak değerlendirmiş ve kendilerine ulaşan icmâı dikkate almak suretiyle nas çerçevesinde hüküm beyanında bulunmuşlardır. Buna göre ilk dönemden itibaren hâsıl olan icmân senedini kıyas veya maslahat değil, naslar oluşturmaktadır.

5. Diyet meselesinin fıkıhın bütüncül yapısı içinde değerlendirilmesi gerektiği, buna göre İslam'da kadın ve erkeğin üstlendiği malî mükellefiyete

---

<sup>130</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Ali Aytekin, "Sükûtî İcmân Kaynak Değeri", Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 11/24 (2020): 306.

göre diyet meselesinde cinsiyet temelli bir ayrıma gidildiğine ilişkin görüşlerin,<sup>131</sup> diyetin mâli bir ceza olduğu kabul edildiği taktirde isabetli görülmesi mümkündür. Erkeğin mehir, nafaka, vergi, çalışma, akile sisteminin yüklenildiği diyet cezasına ortak olma gibi iktisâdî mükellefiyetleri üstlendiği, kadının ise hiçbir malî sorumluluğunun olmadığı bir hukuk sistemi açısından bu görüş adaletin bir gereği olarak görülebilir. Ancak birbiriyle irtibatlı mezkûr ahkâmın bütünüyle uygulanmadığı, kadın ve erkek açısından sorumluluk-hak dengesinin altüst olduğu günümüz Müslüman dünyasında kadının yeni iktisâdî rolünün geçmişe kıyasla oldukça farklı olduğu açıktır. Bu durumda, hükmün mesnedini teşkil eden icmâ'ın senedini değişime açık bir maslahat teşkil etmediğinden, ictihadın tecdidî söz konusu olmayıp aslî hükmün sabit kalması esastır. Ancak -tarihsellikle ilintili olmaksızın- kadının diyet takdirinde ictihâdî olarak değişikliğe gidilmesinde usûl açısından bir mânî olmaması gerekir. Hz. Ömer döneminde içki içme suçunun cezasına ilavede bulunulması, deve fiyatlarının artmasına bağlı olarak diyetin parasal karşılığının artırılması,<sup>132</sup> Hz. Osman'ın cinâyetin haram aylarda gerçekleşmesi sebebiyle diyet miktarında artış yapması<sup>133</sup> gibi mukadderat alanında yapılan değişiklikler, genel maslahat ve günümüzdeki kadının sosyal ve iktisâdî statüsü çerçevesinde bu hükmün yeniden değerlendirilmesine imkân vermekte hatta bunu zorunlu kılmaktadır. Mısırlı âlim Muhammed Gazzâlî'nin isabetle belirttiği üzere, zimmîlerin İslâm toplumuna samimi bir şekilde entegre olmasına bağlı olarak bir nevi statülerini taziz ederek kendilerine tam diyet takdir eden Hz. Osman'ın uygulaması, günümüz şartlarının değişimine bağlı olarak diyet hükmünün değişmesine imkân vermektedir.<sup>134</sup> Bu noktada ilgili meselenin yeniden yorumlanması, parçanın bütünden koparılması suretiyle değerlendirilmesi anlamına gelmediği gibi, kaçınılmaz sosyal değişimlerin ışığında fikhî ahkâmın muhafazasını sağlamaya yönelik bir işlevi de yerine getirecektir. Zira ilgili meselenin hükmünün yeniden yorumlanmasından maksat ahkâmın ilgası değil, İslâm hukukunun yürürlüğünü sağlamak için zaman ve mekâna göre gerekli olan, genel prensip içerisindeki cevherin ilk konumundan farklı şekil-

<sup>131</sup> Aytekin, "Kıyas ve Diyet Cezalarında Kadın-Erkek Ayrımı", 325.

<sup>132</sup> Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshak es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnaût (Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l- Alemiyye, 1430/2009), "Hudûd", 36, "Diyet" 18.

<sup>133</sup> Beyhakî, *es-Sünen*, 8/167.

<sup>134</sup> Gazzâlî, *es-Sünnetü'n-nebeviyye*, 26.

lerde tezahür etmesidir. Kadının diyetine dair genel görüşün yeniden değerlendirilmesine yönelik taassubiyet, hükmün muhafazasına değil, aksine ilgili hükmün bütünüyle reddedilmesi sonucunu ortaya çıkarabilecek bir sekülerleşme sürecine yol açacaktır.

### Kaynakça

- Abdurrezzak es-San'ânî, Ebû Bekr Abdurrezzak b. Hemmâm b. Nâfî', *el-Muşannef fi'l-ḥadîs*. 10 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sil, 1436/2015.
- Acar, Halil İbrahim. *İslâm Hukukunda Kadınlara Yönelik Hükümler*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnaûd vd. 50cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Alâeddin Semerkandî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed, *Tuhfetü'l-fukahâ°*. 3Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1984.
- Aytekin, Mehmet Ali, "İslâm Ceza Hukukunda Kisas ve Diyet Cezalarında Kadın-Erkek Ayrımı Üzerine Fikhî Bir Analiz", *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 14/28 (2021), 310-327.
- Aytekin, Mehmet Ali, "Sükûti İcmân Kaynak Değeri", *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/24 (2020), 282-310.
- Âmir, Abdullatîf Muhammed, *Aḥkâmu'l-mer'e fi'l-kışâs ve'd-diye*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1413/1992.
- A'zâmî, Muhammed Ziyâurrahmân. *Mu'cemu Muştalahâti'l-ḥadîs ve letâifi'l-esânîd*. Riyad: Mektebetü Advâü's-selef, 1420/1999.
- Bardakoğlu, Ali. "Diyet". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/473-479. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî, *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *İslam Hukuku Terimleri Sözlüğü*. haz. Abdullah Kahraman. İstanbul: Semerkand Basım, 2016.

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm, *Şaḥîḥ-i Buhârî*. Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn, *Keşşâfü'l-kinâ' 'an (metn)i'l-İknâ'*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru 'Alemlî'l-Kütüb, 1403/1983.
- Cündî, Ebû'l-Mevedde Halîl b. İshâk b. Mûsâ, *et-Tavzîḥ Şerḥu Muḥtaşari İbni'l-Hâcib*. thk. tlk. Ebû'l-Fazl Dimyâtî. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.
- "Diyet", *el-Mevsû'atu'l-fıkhiyye*, 21/44-95. Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâf Ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, 1412/1992.
- Ebû Dâvud es-Sicistânî, Süleymân b. el-Eş'as b. İshak, *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnaût. 7 Cilt. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l- Alemiyye, 1430/2009.
- Ebû Şelâl, Muhammed İsmâîl Ahmed. *Diyetü'l-mer'eti'l-müslime fi's-şer'ati'l-İslâmiyye*. Nablus: Câmîatü'n-Necâhî'l-Vataniyye, Külliyyetü'd-Dirâsâtî'l-'Ulyâ Fil'l-Fıkh Ve't-Teşri', Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa, *el-Cerîme ve'l-'uḳûbe fi'l-fıkhi'l-İslâmî-el-'Uḳûbe*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.
- Elbânî, Nâsiruddîn, *İrvâ'ü'l-galîl fi tahrici eḥâdîsi Menâri's-sebîl*. 9 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1399/1979.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Erturhan, Sabri, *İslam Ceza Hukuku*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2020.
- Ettafeyyîş, Muhammed b. Yûsuf b. İsâ b. Sâlih el-Hafsî. *Şerḥu Kitâbi'n-Nîl ve şifâ'i'l-'alîl*. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Feth, 1392/1972.
- Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Maḥşûl fi 'ilmi 'uḣûli'l-fıkḥ*. thk. Câbir Feyyâz Alvânî. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Gayzân, Yûsuf Ali Mahmûd, *Uḳûbetü'l-ḳatlı fi's-şer'ati'l-İslâmiyye*. Amman: Dâru'l-Fikr, 1995.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *el-Müstaşfâ*. thk. Hamza Züheyr el-Hâfız. 4Cilt. Medine: Şeriketü'l-Medîneti'l-Münevvera, ts.
- Gazzâlî, Muhammed, *es-Sünnetü'n-nebeviyye beyne ehli'l-fıkh ve ehli'l-hadîs*. b.y.: Dâru's-Şurûk, ts.
- Gazzâlî, Muhammed, *Türâşüna'l-fikrî fi mîzânî's-şer' ve'l-aql*. Kahire: Dâru's-Şurûk, 5. Basım, 1424/2003.
- "Gurre", *el-Mevsû'atu'l-fıkhiyye*, 31/169-172. Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâf Ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, 1412/1992.
- Hasûne, Ârif İzzuddîn, "Mikdâru diyeti'l-mer'eti'l-hurrati'l-müslime fi'n-nas ve'l-icmâ'", *el-Mecelletü'l-Ürdüniyye fi'd-dirâsâti'l-İslâmiyye*, 7/1 (1432/2011), 153-189.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit, *el-Kifâye fi 'ilmi'r-Rivâye*. b.y.: Dâiratü'l-Maarifi'l-Osmâniyye, 1357.
- Hırakî, Ebü'l-Kâsım Ömer b. Hüseyin, *Muhtaşaru'l-Hıraqî*, tlk. Muhammed Züheyr Şâvîş. Dimaşk: Müessesetü Dâri's-s-Selâme, 1378.
- <https://İslâmonline.net/archive/?هل-دية-المرأة-نصف-دية-الرجل/> (Erişim 1 Kasım 2021)
- İbn Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvaţţâ mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. thk. Sa'îd Ahmed A'rab vd. 26Cilt. Muhammediye-Tıtvân: Vezâretü'l-Evkâf Ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, 1406/1986.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tûnisî, *Makaşîdü's-şer'î'ati'l-İslâmiyye*. thk. Muhammed el-Habîb b. Hoca. 3 Cilt. b.y.: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, 1425/2004.
- İbn Balabân, Ebü'l-Hasen Emîr Alâüddîn Ali. *el-İhsân fi takrîbi Şahîhi İbn Hibbân*. thk. thc. Şuayb Arnaûd. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1991.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî. *el-Muşannef fi'l-ehâdîs ve'l-âşar*. thk. Usâme b. İbrâhîm b.



Muhammed. 15 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse Li't-Tibâa Ve'n-Neşr, 1429/2008.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Kahire: Mektebetü Selefiyye, ts.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Lisânü'l-'mîzân*. nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde. 10 Cilt. Beyrut: Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1423/2002.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Ta'rîfü ehli't-takdîs bi-merâtibi'l-mevsûfîne bi't-tedlîs (Tabaka'tü'l-müdelîsîn)*. thk. Âsım Karyûtî. Zerka: Mektebetü'l-Menâr, ts.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 15 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1414/1993.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Telhîsü'l-habîr fi'tahrîci ehadîsi'r-Râfi'iyi'l-kebîr*. thk. Hasen b. Abbâs b. Kutb. 4 Cilt. b.y.: Müessesetü Kurtuba, 1416/1995.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî. *Merâtibü'l-icmâ'*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1419/1998.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî. *İ'lâmü'l-muvoakk'in 'an rabbi'l-'âlemîn*. thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen. 7Cilt. Cidde: Dâru İbni'l-Cevzî, 1423.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' el-Kaysî. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 1420/1999.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâki. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi Kütübi'l-'Arabiyye, ts.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. thk. tlk. Muhammed Subhî vd. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415.

İbnü'l-Murtazâ, el-Mehdî Ahmed b. Yahya b. el-Murtazâ, *el-Bahrü'z-zehhâr el-Câmî li-mezâhibi 'ulemâ'i'l-emşâr*. 6 Cilt. San'a: Dâru'l-hikme, 1409/1988.

- İbnü't-Türkmânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Osman b. İbrâhîm. *el-Cevherü'n-naķî fi'r-reddi 'ale'l-Beyhaki*. 10 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- Kadıẓâde, Ahmed Şemseddîn. *Netâ'icü'l-efkâr fi keşfi'r-rumûz ve'l-esrâr*. thk. Abdurrezzak Gâlib el-Mehdî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Karadâvî, Yûsuf. *Diyetü'l-mer'e fi's-şerâti'l-İslâmiyye*. Beyrut-Ammân: el-Mektebü'l-İslâmî, 1428/2007.
- Kur'ân Yolu*. Diyanet İşleri Başkanlığı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Basım, 2018.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Yemenî. *el-Muvaţta'*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1406/1985.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. tşk. Ali Muhammed Muavviz vd. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1994.
- Menûfi, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed. *Kifâyetü't-tâlibi'r-rabbânî 'alâ Risâleti İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî*. thk. Ahmed Hamdî İmâm. 4 Cilt. Kahire: Matbaatu'l-Medenî, 1407/1987.
- Merginânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl. *el-Hidâye*. Thk. Naîm Eşref Nûr Muhammed. 8 Cilt. Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye, 1417.
- Muvaffakuddîn İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî. *el-Mugnî*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî vd. 15 Cilt. Riyad: Dâru 'Alemi'l-Kütüb, 1417/1997.
- Muvaffakuddîn İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî. *el-Kâfi fi'l-fıķhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. tşk. Muhammed Fâris vd. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1994.

- “Mûdiha”, *el-Mevsû'atu'l-fıkhiyye*, 39/315-321. Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâf Ve'ş-Şüûni'l-İslâmiyye, 1412/1992.
- Mübârek, Ahmed b. Abdülazîz. *Diyetü'l-mer'e fi'l-fıkhi'l-İslâmî*. b.y.: Dâru Zafîr, 1402/1981.
- Müzenî, Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl. *el-Muhtasar*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l- 'İlmiyye, 1419/1998.
- Necefî, Ebü'l-Mecd Rıza b. Muhammed Hüseyin b. Muhammed. *Cevâhiru'l-kelâm fi şerhi şerâ'i'l-İslâm*. thk. Haydar ed-Debbâğ. 44 Cilt. b.y.: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, ts.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî, *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. tlk. Hasen Abdülmün'im Şelebî. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen*. Riyad: Vizâretü'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1420/1999.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. thk. Muhammed Necîb el-Mutî'î. 23 Cilt. Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ts.
- Paçacı, İbrahim, “Diyet Bir Ceza Mıdır?”, *Mütefekkir*, 1/2 (2014), 87-105.
- Sâbık, Seyyid. *Fıkhu's-sünne*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1425/2004.
- Sayâsine, Mustafa 'Îd. *Diyetü'l-mer'e fi dav'i'l-kitâb ve's-sünne*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1415/1995.
- Seb'âvî, Dâvud Sâlih Abdullah. “Mikdâru diyeti'l-mer'e ve cirâhâtuhâ fi'l-fıkhi'l-İslâmî”, *Mecelletü'l-bühûs ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye*, 30 (2013), 171-254.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed, *Fethu'l-mugîs bi-şerhi Elfıyyeti'l-hadîs li'l-'Irâkî*. thk. Abdülkerîm b. Abdillâh el-Hudayr vd. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü Dâri'l-Minhâc, 1426.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mevsû't*. 31 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1409/1989.

- Sübkî, Ebü'l-Hasen Takıyyüddîn Ali b. Abdilkâfi b. Ali. *el-İbtihâc fî şerhi'l-Minhâc*. thk. Ahmed Cemâl er-Remzî vd. b.y.: Dâru'l-Bühûs Ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, ts.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris. *el-Üm*. thk. Rifat Fevzi. 11 Cilt. Mansura: Dâru'l-Vefâ, 1422/2001.
- Şehrezûrî, Ebû Amr Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsa, *'Ulûmü'l-hadîs*. thk. Nureddîn Itr. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, ts.
- Şeltût, Mahmud. *el-İslâm Akîde ve Şerî'a*. Kahire: Dâru's-Şürûk, 1421/2001.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *es-Seylü'l-cerrârü'l-mütefeddik 'alâ hadâ'iki'l-Ezhâr*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1425/2005.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hağ min 'ilmi'l-uşûl*. thk. Sâmi b. El-Arabî. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-fadîle, 1421/2000.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Neylü'l-evtâr şerhu Münteke'l-ahbâr*. 8 Cilt. Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, ts.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad. *el-Asl*. thk. Muhammed Boynukalın. 13 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî. 25 Cilt. b.y.: Dâru Hicr, 1422/2001.
- Teftazânî, Sa'düddîn Mes'ud b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî. *Şerhu't-Telvîh 'ale't-Tavzîh*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- 'Udeh, Abdülkâdir. *et-Teşri'u'l-cinâiyyü'l-İslâmî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kâtibi'l-Arabî, ts.
- 'Udeh, Murâd. "Diyetü'l-mer'eti'l-müslime beyne't-tansîf ve'l-müsâvât bi-diyeti'r-racul", *Mecelletü Câmiati'n-Necâh li'l-ebhâs*, 27/3 (2013), 571-598.
- Yıldırım, Mustafa, *Mecelle'nin Küllî Kaideleri*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001.

- Zeydan, Abdülkerîm. *el-Mufaşşal fî aḥkâmi'l-mer'e ve beyti'l-Müslim fi'ş-şerî'a*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1413/1993.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. thc. Şuayb Arnaûd. 29 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1402/1982.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed, *Naşbü'r-râye li-tahrîci eḥâdîsi'l-Hidâye*. thk. Muhammed Avâme. 5 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Reyyân, ts..
- Zühaylî, Vehbe, *el-Fıḩhu'l-İslâmî ve edilletuh*. 8 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 1405/1985.

# tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2022, c. 8, s. 2: 1655-1660

## Kitap Kritiği / Book Review

Tayeb el-Hibri, The Abbasid Caliphate -A History-, Cambridge University Press, Cambridge 2021, xxviii + 330 sayfa, 3 harita, ISBN: 978-1-316-63439-4.

## Ömer YILMAZ

Doç. Dr., Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri ABD,  
Doç. Dr., Tekirdag Namik Kemal University,  
Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences  
omeryilmaz@gmail.com

**ORCID: 0000-0001-9576-1344**

## Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü / Article Type:** Kitap Kritiği / Book Review  
**Geliş Tarihi / Date Received:** 12 Eylül / September 2022  
**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 05 Aralık / December 2022  
**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2022  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atıf / Citation:** Yılmaz, Ömer. "Tayeb el-Hibri, The Abbasid Caliphate -A History-, Cambridge University Press, Cambridge 2021". Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi 8 / 2 (Aralık 2022): 1655-1660.

**İntihal:** Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.  
**Plagiarism:** This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.  
web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

**Copyright** © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namik Kemal University, Faculty of  
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.  
CC BY-NC 4.0



## Öz

Yaklaşık beş asırlık bir zaman dilimini kapsayan Abbasi hilafeti; fıkhî/kelami mezheplerin teşekkül ettiği, İslami ilimlere dair klasik eserlerin telif edildiği ve Bağdat gibi önemli tarih, ilim ve kültür merkezlerinin kurulduğu bir dönemi temsil eder. Bu dönemin Müslüman toplumlar üzerindeki etkisi günümüzde de varlığını sürdürmektedir. Buna dayalı olarak Abbasiler; dinî, tarihî ve siyasi açıdan araştırmalara konu olmaktadır. Bu konuda yayımladığı araştırmalarla haklı bir üne kavuşmuş olan Tayeb el-Hibri'nin *The Abbasid Caliphate -A History-* adlı çalışması bunlar arasında en önemlilerindedir. Hilafeti bir kurum olarak inceleyen yazar, bunun modern dünyadaki etkilerini de göstermektedir. Hilafetin kurumsallaşmasının Abbasiler döneminde tamamlandığını ifade eden yazar, bundan önce Hulefa-i raşidin ve Emeviler dönemi bulunduğunu belirtir. Ona göre Hulefa-i raşidin döneminde Peygamberin vefatıyla yokluğu hissedilen liderlik, dinî ve siyasi alan birlikte gözetilerek ikame edilmeye çalışılmıştır. Emeviler dönemini yazar, dinî hassasiyetlerin geri planda kaldığı bir saltanat olarak niteler. Bu dönemle Abbasiler arasında dinî açıdan bir mukayese, yazarın kitaptaki temel hedeflerinden birisini teşkil etmektedir. Yazarın varsayımına göre Emeviler, ladinî bir yönetim tarzını benimsemişlerdir. Abbasiler ise siyasetlerine dinî bir anlam yüklemek suretiyle yönettikleri toplumun dinî anlayışlarına hitap etmişlerdir. Emevilerin ve Abbasilerin din politikalarına ilişkin yapılan son çalışmalar, yazarın varsayımını reddetmemizin önünde bir engel bırakmamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Din, Siyaset, Abbasiler, Emeviler, Halifelik.

## Abstract

The Abbasid caliphate covers about five centuries; It represents a period when fiqh/theological sects were formed, classical works on Islamic sciences were compiled, and important historical, scientific, and cultural centers such as Baghdad were established. The influence of this period on Muslim societies continues to this day. Based on this, the Abbasids; It is the subject of research in terms of religion, history, and politics. Tayeb al-Hibri's work named "*The Abbasid Caliphate -A History-*" which has gained a well-deserved reputation with the research he published on this subject is one of the most important among them. The author, who examines the caliphate as an institution, also

shows its effects in the modern world. According to him, the leadership, whose absence was felt with the death of the prophet in the period of caliphates, was tried to be replaced by considering the religious and political spheres together. The author describes the Umayyad period as a reign in which religious sensitivities remained in the background. A religious comparison between this period and the Abbasids constitutes one of the main goals of the author in the book. According to the author's assumption, the Umayyads adopted a spruce management style. The Abbasids, on the other hand, appealed to the religious understanding of the society they ruled by ascribing a religious meaning to their politics. Recent studies on the religious policies of the Umayyads and Abbasids do not prevent us from rejecting the author's hypothesis.

**Keywords:** Religion, Politics, Abbasids, Umayyads, Caliphate.

Abbasi halifeliği dönemi (750-1258); bilim, edebiyat ve kültür alanlarındaki çeşitli başarıları ile İslam medeniyetinin oluşum dönemini temsil etmesi yönüyle önemlidir. Bu dönemin, İslam'ın hilafet anlayışının ve genel olarak İslami anlayışın şekillenmesindeki rolü de gözardı edilemez. Bugün tarihçiler, İslam'ın entelektüel tarihini ve kökenlerini çoğunlukla Abbasi döneminde oluşan kaynaklara göre araştırmaktadır. Gerek kelim gerekse fıkıh mezheplerinin oluşum süreci bu dönemde tamamlandığı gibi İslami ilimlere ilişkin erken dönem literatür bu dönemde telif edilmiştir. Bu yüzden Abbasi hilafeti siyasi gücünü kaybettikten sonra da Müslüman toplumların kültürlerini şekillendirmeye devam etmiştir ve modern dünya bu yönüyle Abbasi hilafetine çok şey borçludur. Abbasilerle ilgili yayımladığı makaleler ile bu konuda bir otorite haline gelen Tayeb el-Hibri'nin *The Abbasid Caliphate -A History-* adlı kitabı, bu döneme fıkıh, kelim ve tasavvuf gibi İslami ilimlerin verilerinden faydalanarak yaklaşmaktadır ve bu yönüyle tematik bir araştırma niteliğindedir. Yazar; Abbasi halifeliğinin kuruluşundan Harun Reşid (786-809) yönetimindeki altın çağına ve 1258'de Moğollar tarafından Bağdat'ın istilasına kadar uzanan bu tarihi, hilafeti bir kurum olarak inceleyerek ele almaktadır ve hilafetin İslam kültürü ve toplumu üzerindeki etkilerini araştırmaktadır. Abbasi hanedanının beş yüzyıllık tarihini geniş bir yelpazede ele alan Tayeb El-Hibri, bir kurum olarak halifeliği dinî kavramların odak noktası olarak ince-



lemektedir ve halifelerin mirasının modern dünyada doğrudan ve dolaylı olarak yankılanmaya devam ettiğini göstermektedir.

Yazar, hilafet kurumunun önemini Hz Peygamber'in vefatıyla ortaya çıkan dinî ve siyasi liderlik kriziyle ilişkilendirmektedir. Hz. Peygamberin son günlerinde Hz. Ebubekir'i imametle görevlendirmesi, sahabenin çoğunluğu tarafından dinî ve siyasi liderliğe onun daha layık olduğu şeklinde değerlendirilmiştir. Hulefa-i raşidin dönemi boyunca da dinî ve siyasi liderlik bir arada değerlendirilmiştir. Emeviler dönemine ilişkin olarak ise yazar, hilafetin verasetle intikal eden monarşik bir kurum haline dönüştüğünü ifade ederek geleneksel bakış açısını yansıtır ve şaşırtıcı bir şekilde bu konuda Steven C. Judd ve Fred Donner gibi Emevi siyasetinin dinle ilişkisini inceleyen araştırmacıların yayınlarını görmezden gelir. Ayrıca Şa'bî (ö. 104/722) ve Zührî (ö. 124/742) gibi alimlerin Emevilerle güçlü ilişkileri de Emevilerin dinden uzak bir siyaset izlediğini ifade eden tezin sorgulanması gerektiğini ortaya koymaktadır. Monarşik bir yapıyı Emeviler için bir zorunluluk olarak değerlendiren yazara göre Hz. Peygamber'in ailesini, haricileri ve kabileler arası çatışmaları kendi iktidarları için birer tehdit olarak gören Emeviler; güvenliklerini kaba kuvvete dayanan bir imparatorlukta buldular. Abbasiler ise yönetimlerine hem siyasi hem dinî bir anlam yüklemeyi tercih ettiler. Yazar, Abbasi halifelerinin Mansur, Mehdi ve Raşid gibi dinî çağrışımlı unvanlar almalarını da bu çerçevede değerlendirir.

Abbasi devriminin kökenleri üzerinde de duran yazar, bunu Emevi ve Haşimi aileleri arasında on yıllar öncesine uzanan bir rekabete dayandırmaktadır. O, Abbasi devrimini Emevilere karşı Haşimi ailesinden gelen ayaklanmalar zincirinin son halkası olarak görür. Yazar, Abbasi devrimin başarısını, Abbasilerin sadece Araplardan değil aynı zamanda İranlılardan da güçlü bir destek bulmalarına bağlar. Ona göre Yahudilerden ve Hristiyanlardan gadre uğrayanların sığınağı haline gelmiş olan Pers toprakları, Haşimi ailesi için de güvenilir bir liman olmuştur. Devrimin üssünün Horasan olması da buna işaret eder. Kuzeydoğu İran'da bir eyalet olan Horasan'ın ayaklanma için üs konumunda olması, Ebu Müslim Horasanî'yi (ö. 137/755) devrimin örgütlenmesinde ve Abbasi devletinin kuruluş aşamasında daha çok öne çıkarmıştır. Bunda ilk Abbasi halifesi Ebü'l-Abbas Seffah'ın (750-754) zayıf kişiliğinin etkisi olduğunu varsayan yazar, Abbasilerde konsolidasyonun Halife Mansur

(754-775) ile başladığını ifade eder. Ancak bu varsayım yeterince ikna edici değildir. Çünkü iç karışıklıklara büyük ölçüde son verip siyasi birliği sağlayan Ebü'l-Abbas Seffah'ın zayıf bir kişilikli olduğunu reddetmemizi gerektirecek pek çok delil vardır. Kufe'de okuduğu ilk hutbede kendisini "kan döken" anlamına gelen "seffah" unvanıyla takdim etmesi bunlar içerisinde en önemlilerindedir. Yazara göre ise Arap ve İran kökenli unsurlar üzerinde tam anlamıyla egemenliğin tesis edilip isyanların bastırılması Halife Mansur döneminde olmuştur. Bu dönemde artık isyanlar bastırılmış ve Halife Mansur gerek Arap gerekse İran kökenli unsurlar üzerinde tam anlamıyla egemenlik tesis etmiştir. Yeni bir başkent arayışına girilip Bağdat'ın kurulması da bu dönemde olmuştur.

Halife Mansur sonrası dönemi Abbasilerin altın çağı olarak niteleyen yazar, Abbasilerin yükselişini Bağdat'ın sayısız cami, han, hamam ve medrese ile bir merkez haline gelmesi ile özdeşleştirir. Ona göre bu dönemin icraatlarından en önemlisi bir çeviri ve araştırma merkezi olarak Beytülhikmenin kurulmasıdır. Ancak o, Beytülhikmenin kurulmasına ilişkin olarak Halife Me'mun'a (813-833) yapılan aşırı vurguyu yumuşatma eğilimindedir. Ona göre erken dönem Abbasi halifeleri ilmi araştırmalara destek olmakta tereddüt göstermemişlerdir. Buna dayalı olarak yazar, halifeler ile ulema, felsefe ile din arasında bir çatışma yaşanmadığını ifade etmiştir. Ancak bu yaklaşımında erken devir hanefi tarihi açısından önemli bir kaynak durumunda olan Saymeri'nin (ö. 436/1045) *Ahbar'*ını görmezden gelmeyi tercih etmiştir. Saymeri'nin *Ahbar'*ı Halife Mansur ile başta Ebu Hanife olmak üzere Kufeli ulema arasındaki çatışmayı gözler önüne sermektedir. Halife Mansur'un kendisini peygamberin yolundan ayrıldığı yönünde eleştiren Kufe ulemasından bazılarını öldürerek cezalandırması ve benzeri örnekler; Tayep el-Hibri'nin, Abbasi-leri dinî hassasiyeti yüksek bir yönetim olarak tanıtmaya şüpheyle yaklaşmamızı gerektirmektedir.

Tercüme hareketinde Halife Me'mun'un adının biraz daha geri planda kalmasını savunan yazar, mihne sürecini değerlendirirken onu bir "rönesans adamı" olarak tanıtır. Ancak bu süreçte Kuran'ın yaratılmışlığı konusunda alimlerin sorguya çekildiğini ve kamu otoritesi ile görüş birliği içerisinde olmayanların işkenceye maruz kaldığını düşündüğümüzde Halife Me'mun'un bir rönesans adamı olarak tanıtılmasına itiraz etmemizin önünde bir engel

bulunmamaktadır. Yazara göre mutezili çizgide bir devlet adamı olan Halife Me'mun, 827 tarihinde Kuran'ın yaratılmışlığı konusundaki mutezili söylemi, resmi ideoloji haline getirmiştir. Ahmed bin Hanbel ve onunla görüş birliği içerisinde olan ulema ise bu yorumu reddetmiş ve Kuran'ın yaratılmış olduğu düşüncesine itiraz etmişlerdir. Farklı düşüncelere 833 yılına kadar hoşgörülü davranıldığını belirten yazar, bu tarihten itibaren Bizans'tan Bağdat'a yönelen saldırı ile eşzamanlı olarak mihne sürecinin başlatıldığını ifade eder. Yazarın halife ile Kuran'ın yaratılmış olduğu tezini kabul etmeyen ulema arasındaki çatışmayı hadisin ve dolaylı olarak hadis alimlerinin toplum nezdinde artan otoritesine bağlaması da ikna edici değildir. Zira mihne sürecinde sorguya çekilenler hadisçilerle sınırlı olmadığı gibi hapis, sürgün ve işkence gibi cezalara maruz kalanlar da sadece hadisçiler olmamıştır. Mihne süreciyle eş zamanlı bir başka vakaya daha işaret eden yazara göre bu süreçle aynı tarihlerde Bizans imparatoru Theophilos da ikonoklazm politikası ile meşguldür. Dinî sembollerin yok edilmesini destekleyen ve bunlara saygı göstermeyi sapkınlık olarak gören bu politika ile mihne sürecinin aynı felsefi sorularla motive olup olmadıkları ise araştırılmayı bekleyen bir konu olarak karşımızda durmaktadır.

### **Kaynakça**

el-Hibri, Tayeb. *The Abbasid Caliphate -A History-*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.

## Tasavvur – Tekirdağ İlahiyat Dergisi Yayın İlkeleri

- 1. Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi**, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip özgün makale, derleme makale, yayım değerlendirmesi ve bilimsel toplantı çalışmaları yayımlayarak ilahiyat alanında ulusal ve uluslararası bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Dergimizde Türkçe, Arapça ve İngilizce dillerinde ilahiyat (dinî araştırmalar ve İslâm araştırmaları) ve sosyal bilimler alanlarında özgün makalelerle birlikte derleme makale, yayım değerlendirmesi ve bilimsel toplantı tanıtımları yayımlanmaktadır.
- 2. Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi**, yılda iki kez (30 Haziran – 31 Aralık) yayınlanan hakemli bir dergidir. Haziran sayısı için makale gönderim son tarihi 01 Nisan, Aralık sayısı için 01 Ekim olarak belirlenmiştir. Belirtilen tarihlerden sonra gönderilen çalışmalar, bir sonraki sayı için değerlendirmeye alınır. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı konusunda son gönderim tarihinden itibaren en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
- 3. Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisinin** yayım dili Türkçedir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir. Makaleler, Türkçe olarak öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram)'dan oluşmalı, ayrıca İngilizce başlık, İngilizce abstract (en az 150 kelime), keywords (en az 5 kavram)'tan oluşmalıdır. Makale İSNAD atıf sistemine göre hazırlanan kaynakça içermelidir.
- 4. Dergide** yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap ve sempozyum tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir. Çeviri eserlerin yayımlanması için eseri yayımlayan kurumdan izin belgesinin ibrazı mecburidir.

5. Dergiye gönderilen çalışmalar, başka yerde yayınlanmış ya da yayınlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır. Bu durumdan kaynaklanacak sorunlarla ilişkili hukuki sorumluluk, yazara aittir.
6. Tebliğden üretilen makalelerin işleme alınabilmesi için yazarın "Çalışmam, yayınlanmamıştır veya yayınlanmayacaktır." şeklinde ıslak imzalı taahhütname doldurarak sisteme yüklemesi gereklidir. Duplication / Tekrar Yayın / Bilimsel Yanıltma / Çoklu Yayın, suçtur. TÜBİTAK Yayın Etik Kurulu'na göre duplikasyon, aynı araştırma sonuçlarını birden fazla dergiye yayım için göndermek veya yayınlamaktır. Bir makale önceden değerlendirilmiş ve yayınlanmışsa bunun dışındaki yayınlar duplikasyon sayılır.
7. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayınlanabilir.
8. Yayınlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez.
9. Yazardan makale başvuru ücreti alınmaz.
10. Yazardan yayın ücreti alınmaz.
11. Yayınlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına aittir.
12. Yayınlanan çalışma, daha önce sunulan bir tebliğ ise veya yazı tezden üretilmişse çalışmada bu durum mutlaka belirtilmelidir.
13. Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.
14. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi** Yayın Kurulu'na aittir.
15. Üniversiteler Yayın Yönetmeliğinin 6. maddesi uyarınca yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler, **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi** Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.
16. **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi**, atıf ve kaynakça yazımında İSNAD atıf sisteminin kullanılmasını şart koşmaktadır.

17. **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi'**nde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı Dergi Editörlüğü'ne devredilmiş sayılır.

18. **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi'**nde yayınlanan makaleler iThenticate intihal tespit programıyla taranmaktadır.

19. Yayınlanmasına karar verilen makaleler için yazarlar tarafından ORCID numarası alınması gerekmektedir. (<https://orcid.org>)

20. Arap dilinde yazılan makalelerin, Arapça kaynakça yanında ikinci bir latine edilmiş kaynakçaya sahip olması zorunludur.

**Makale yazım kuralları için bakınız:**

<http://dergipark.gov.tr/tasavvur/writing-rules>

## Tasavvur – Tekirdağ Theology Journal Publication Principles

1. Tasavvur / Tekirdag Theology Journal aims to contribute to the accumulation of national and international knowledge in the fields of theology and social sciences by publishing the original articles, compilation articles, publication evaluation and scientific meeting studies with national and international scientific qualities. In our journal, the original articles together with compilation articles, publication evaluation and scientific meeting presentations in the fields of the theology (religious researches and Islamic researches) and social sciences in Turkish, Arabic and English languages.
2. Tasavvur / Tekirdag Theology Journal is a refereed journal which is published twice a year (30th of June – 31th of December). Deadline to send articles for the June issue is 01th of April, and for the December issue the deadline is 01th of October. Studies sent after these dates are assessed for the next issue. Whether the articles sent to the journal are going to be published or not is decided in three months at the latest beginning from the deadlines, and then the owner of the study is informed.
3. The publication language of Tasavvur / Tekirdag Theology Journal is Turkish. Likewise, scientific studies in Arabic and English are published, too. Studies in other languages are decided by the editorial board. Articles have to consist of an abstract in Turkish (at least 150 words), key words (at least five concepts), also of an English title, English abstract (at least 150 words), keywords (at least five concepts). The articles have to include a bibliography that is prepared in the ISNAD citation style.
4. Articles to be published in the journal must be authentic and academic studies that are prepared with the research methods appropriate to their fields. Moreover; translations, book and symposium introductions, critiques and assessments that have the quality of a contribution to the scientific field are accepted, as well. For the publication of translation studies, the receipt of permission from the institution which published the study previously has to be presented.

5. The studies sent to the journal, should not be previously published in other journals or sent to be published in other journals. The author takes the legal responsibility related to the problems that may rise from this.
6. For processing the articles produced from paper, it is necessary to fill in the system by filling in a wet signed undertaking by author as "My work hasn't been published or will not be published." Dublication / reissue / scientific misleading / multicast is a criminal offense. According to the TUBITAK Editorial Ethics Board, duplication is to send or publish the same research results for more than one magazine publication. If an article has already been evaluated and published, any other publication is deemed duplication.
7. At most two study of an author (copyright or translation) can be published in an issue.
8. No copyright fee is paid to the author for the published articles.
9. Article application fee is not charced from the author.
10. No publishing fee is charged from the author.
11. All scientific and legal responsibility of the published study is incumbent on the author(s).
12. If the published study has been produced from a previously presented declaration or from a written dissertation, this must certainly be stated in the study.
13. All publication rights of the articles accepted to be published belongs to Tekirdag Namık Kemal University Faculty of Theology.
14. Tasavvur / Tekirdag Theology Journal Editorial Board has the decision making authority about the cases that are not mentioned here.
15. In accordance with the 6th article of the Universities Publication Guideline, authors have all kind of scientific and legal responsibilities in terms of the language, style and content of their articles.
16. Tasavvur / Tekirdag Theology Journalsets the condition that for the writing of references and bibliography ISNAD citation style. be used.



17. The copyrights of the articles that are accepted to be published in Tasavvur / Tekirdag Theology Journal are considered to be transferred to the journal's editorial board.

18. The articles published in Tasavvur / Tekirdag Theology Journal are scanned via iThenticate plagiarism detection program.

19. For the articles that are decided to be published, ORCID numbers are needed to be taken by the authors. (<https://orcid.org>)

20. It is imperative that articles written in Arabic language have a second latinized bibliography next to the Arabic.

Article writing rules see: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur/writingrules>