

# BAiD

**Balıkesir İlahiyat Dergisi / Balıkesir Theology Journal**

**Sayı: 16, Aralık 2022**

**Issue: 16, December 2022**

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

**Balıkesir İlahiyat Dergisi**  
Balıkesir Theology Journal

**Derginin Eski Adı**

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

**Sahibi/Owner**

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına  
Prof. Dr. İbrahim Türkmen

**Yazı İşleri Müdürü/Responsible Manager**

Dr. Öğr. Üyesi Lütfü Cengiz

**Editörler/Editors in Chief**

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

**Editör Yardımcısı/Assistant Editor**

Dr. Öğr. Üyesi Asem Hamdy Ahmed Abdelghany

**Yayın Kurulu/Editorial Board**

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

**Dizgi-Mizanpaj/Layout**

Asem Hamdy Ahmed Abdelghany, Recep Emin Gül

**Yazışma/Correspondence**

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

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

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

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

**Baskı Yeri**

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

**Basım Tarihi**

Aralık 2022

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

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

Prof. Dr. Ezzat A. Abdelrahim, Ezher Üniversitesi, Mısır  
Dr. Öğr. Üyesi Hesham Motowa, Balıkesir Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Hatice Arslan, Balıkesir Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Semra Tüfenkci, Balıkesir Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Polat, Balıkesir Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Fatma Balcı Arvas, Balıkesir Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Fatih Yavuz, Balıkesir Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Ali İnan, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi  
Dr. Mehmet Furkan Ören, Millî Eğitim Bakanlığı  
Öğr. Gör. Şemsettin Çoban, Balıkesir Üniversitesi  
Arş. Gör. Enise Osmanoğlu Bengi, Balıkesir Üniversitesi  
Arş. Gör. Atilla Kaya, Balıkesir Üniversitesi  
Arş. Gör. Ekrem Sakar, Balıkesir Üniversitesi  
Arş. Gör. Azime Merve Taşdelen, Balıkesir Üniversitesi

#### **Sekreteryaya / Secretariat**

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

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

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

**BALIKESİR İLAHİYAT DERGİSİ - İNDEKSLER**



**30.06.2019**



**08.06.2020**



**30.06.2019**



**30.06.2015**



**03.05.2020**



**30.06.2015**

## İÇİNDEKİLER / TABLE OF CONTENTS

### ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

*ABULKÂDİR EL-MAĞRİBÎ'NİN 'ASERÂTU'L-LİSÂN ADLI ESERİNDE YER VERDİĞİ BAZI YAYGIN DİL HATALARI*

*SOME COMMON LANGUAGE ERRORS IN ABULKADIR EL-MAGRIBI'S WORK ENTITLED ASERAT AL-LISAN*

Mahfuz Geylani / 9-36

*BAZI SÛFÎ MÜFESSİRLER BAĞLAMINDA ASR SÛRESİNİN TASAVVUFÎ YORUMU*

*THE SÛFÎ INTERPRETATIONS OF SURAH AL-ASR BASED ON SOME SÛFÎ INTERPRETERS*

Eyüp İnce / 37-56

*EMÂNET KAVRAMININ İTAAT BOYUTU BAĞLAMINDA HÂBİL-KÂBİL KISSASININ ANALİZİ (Ahzâb Sûresi 72. Âyeti Özelinde)*

*ANALYSIS OF THE QISSAH OF HABIL-QABIL IN THE CONTEXT OF THE DIMENSION OF OBEYING OF THE CONCEPT OF TRUST (In The Context of Surah Ahzab Verse 72)*

Merve Bingöl / 57-72

*İBÂZİYYE MEZHEBİNE HAS ABDESTİ BOZAN DURUMLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ*

*EVALUATION OF THE SITUATIONS THAT INVALIDATE THE IBADİYYA MADHHAB*

Sadi Ölmez / 73-90

*İSLÂM HUKUKU AÇISINDAN BOŞANMA TAZMİNATI*

*DIVORCE COMPENSATION IN TERMS OF ISLAMIC LAW*

Mehmet Dirik / 91-140

*İSLAM'DA SİYASET-AHLÂK İLİŞKİSİ VE TOPLUMSAL YANSIMALARI*

*THE RELATIONSHIP BETWEEN POLITICS AND ETHICS IN ISLAM AND ITS SOCIAL REFLECTIONS*

Maksut Çetin / 141-179

*NÂFÎ' KIRAATİ İLE ÂSİM KIRAATİ ARASINDAKİ NAHİV FARKLILIKLARININ TAHLİL EDİLMESİ*

*ANALYZING THE SENTAX DIFFERENCES BETWEEN NAFI' RECITATION AND ASİM RECITATION'S HAFS RIVAYAH*

Taleh Abbas - Ali Sevdî / 181-206

*NÜZHETÜ'N-NAZAR ÖZELİNDE SÛ'Ü'L-HIFZ KAVRAMI*

*THE CONCEPT OF SUU AL-HIFZ IN THE TOPIC OF NUZHAH AN-NAZAR*

İbrahim Gökçe / 207-231

*ÖMER B. ABDÜLAZİZ'İN GAYRİMÜSLİMLERLE İLİŞKİLERİ*

*'UMAR B. 'ABD AL-'AZİZ'S RELATIONS WITH NON-MUSLIMS*

Kasım Koç / 233-272

*HADİS KİTAPLARINDA NAKLEDİLEN RİVAYETLERE GÖRE SÂBİT B. KAYS VE MUHÂLEA İLE SONUÇLANAN EVLİLİKLERİ*

*ACCORDING TO THE NARRATIONS REPORTED IN THE HADITH BOOKS THABIT B. KAYS AND HIS MARRIAGES RESULTING IN MUKHALAA*

Ayşe Gültekin / 273-309

*TASAVVUFÎ DEĞERLERİN VE DUYGULARIN OLUŞUMUNDA ESMÂÜ'L-HÜSNÂ*

*AL-ASMA AL-HUSNA (NAMES OF ALLAH) IN THE FORMATION OF MYSTIC VALUES AND EMOTIONS*

Esma Sayın / 311-328

*VÂHİDÎ'NİN SÜLEMÎ'YE AİT HAKÂİKÜ'T-Tefsîr'le İlgili Tekfir İçeren Meşhur Sözü Üzerine Bir Değerlendirme*

*AN EVALUATION OF VÂHİDÎ'S FAMOUS WORD CONTAINING TAKFİR ABOUT HAQÂİQ AL-TAFSİR OF SULAMÎ*

Yunus Emre Gördük / 329-355

*توظيف الأمثال في شعر لسان الدين بن الخطيب دراسة في الموروث الثقافي ومضامينه الفكرية*

*LİSÂNÜDDİN İBNÜ'L-HATİB'İN ŞİİRİNDE ATASÖZLERİNİN KULLANIMI: KÜLTÜREL MİRAS VE MAZMUNLARI ÜZERİNE BİR ÇALIŞMA*

*THE UTILIZATION OF PROVERBS IN IBN AL-KHATEEB'S POETRY: A STUDY IN THE CULTURAL HERITAGE AND ITS INTELLECTUAL CONTENTS*

M. Rami Awwad / 357-379

*Balıkesir İlahiyat Dergisi Yazım Kuralları / 381*

*Etik Beyanı / 383-387*

**ARAŞTIRMA MAKALELERİ**

**RESEARCH ARTICLES**



## ABULKÂDİR EL-MAĞRİBÎ'NİN 'ASERÂTU'L-LİSÂN ADLI ESERİNDE YER VERDİĞİ BAZI YAYGIN DİL HATALARI

Mahfuz Geylani\*

### Öz

Arap dili ile ilgili çalışmaların başında “lahn” önemli bir etken olmuştur. Bu açıdan bazı dil bilgileri yanlış ve hatalı dil kullanımlarının önüne geçmek amacıyla yaygın dil hatalarını kaleme alan eserler yazmışlardır. Modern dönemde bu konuda yazılan eserlerden biri de Suriyeli çağdaş dil bilginlerinden Abulkâdir el-Mağribî'nin '*Aserâtu'l-lisân*' adlı eseridir. Abulkâdir el-Mağribî bu eserde üç yüzden fazla kelimedeki dil hatasına yer vermiş ve eserini on bölüm şeklinde ele almıştır. Zaman zaman gramer kurallarını da zikrederek kelimedeki yapılan hatanın fasih kullanıma uygun olmadığını ifade etmiştir. Kelimelerde yapılan hataların hareke, sükûn, şedde ve tahfiften kaynaklı olduğunu belirtmiştir. Abulkâdir el-Mağribî'ye göre fasih dilin korunması için sadece gramer kurallarının uygulanması yetmez bununla birlikte fasih dilin amice kelimelerden arınarak bunların yerine fasih kelimelerin kullanılması gerekir. Biz bu çalışmamızda makale boyutunu aşmaması için bu kelimelerin bir kısmına yer vereceğiz. Çalışmamızda öncelikle Abulkâdir el-Mağribî'nin hayatı ve ilmi kişiliğinden bahsedilmiş ardından Abulkâdir el-Mağribî'nin '*Aserâtu'l-lisân*' adlı eserinde yer verdiği bazı kelimelerdeki yaygın dili hataları açıklanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belagati, Dilbilim, Lahn, Abdulkâdir el-Mağribî, '*Aserâtu'l-lisân*'.

## SOME COMMON LANGUAGE ERRORS IN ABDULKADIR AL-MAGRIBI'S WORK ENTITLED *ASERAT AL-LISAN*

### Abstract

“Lahn” has been an important factor at the beginning of the studies of the Arabic language. Within this scope, some linguists have written works on common language errors to prevent erroneous language usage. One of the works written on this subject in the modern period is Abdulkadir al-Magribi's work entitled *Aserat al-lisan*, a contemporary Syrian linguist. In this work, in which he included more than three hundred linguistic errors in more than three hundred words, Abdulkadir al-Magribi handled his work in ten chapters. From time to time, he also cited grammatical rules and stated that the error in the word was not in accordance with the correct usage. He stated that the errors in the words were due to the movement, sukûn, shaddah, and tahfif. According to Abdulkadir al-Magribi, to preserve the Moroccan language, it is not

\* Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı.

**e-mail:** mahfuz@comu.edu.tr, **ORCID:** <https://orcid.org/0000-0001-6148-4342>

**Atıf/Citation:** Geylani, Mahfuz. “Abulkâdir el-Mağribî'nin '*Aserâtu'l-lisân* Adlı Eserinde Yer Verdiği Bazı Yaygın Dil Hataları”. *BAİD* 16 (Aralık-2022), 9-36.

only necessary to apply grammatical rules, but also to purify the Moroccan language from Ammi words and replace them with Moroccan words. In order not to exceed the purpose of the article, we will include some of these words in this study. In our study, first of all, Abdulkadir al-Magribi's life and scholarly personality are mentioned, and then the common linguistic errors in some of the words in Abdulkadir al-Magribi's work entitled *Aserat al-lisan* are explained.

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, Linguistics, Solecism, Abdulkadir al-Magribi, Aserat al-lisan.

## Giriş

Bu başlık altında Abdulkâdir el-Mağribî'nin hayatı, ilmî kişiliği ve 'Aserâtü'l-lisân adlı eseri hakkında bilgiler verilecektir.

### 1. Abulkâdir el-Mağribî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği

#### 1.1. İsmi ve Nisbesi

Tam adı Abdulkâdir b. Mustafâ el-Mağribî'dir.<sup>1</sup> "Edîb", "el-Lugavî", "Müfessir" ve "Sahhâfî" nisbelerini almıştır.<sup>2</sup>

#### 1.2. Doğum Yeri ve Tarihi

Aslen Tunuslu olup<sup>3</sup> Hicrî 1284/1867<sup>4</sup> tarihinde Ramazan ayında<sup>5</sup> Suriye'nin Lazkiye şehrinde doğmuştur.<sup>6</sup>

#### 1.3. İlmî Kişiliği

Abulkâdir el-Mağribî din ve fazilet konusunda köklü bir geçmişe sahip olan bir aileye mensuptur. Babası Mustafâ el-Mağribî kırk beş yıl boyunca fetva makamında görev yapmıştır.<sup>7</sup> Babasından,<sup>8</sup> Trablusta<sup>9</sup> Hüseyin el-Cisir'den ve

<sup>1</sup> Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn* (Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1414/1993), 199; Mahmûd Hamdî Zakzûk, *Mevsu'âti a'lâmi'l-fikri'il İslâmî* (Kâhire, 1425/2004), 682.

<sup>2</sup> Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, 199.

<sup>3</sup> Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, 199.

<sup>4</sup> Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, 199; Muhammed Esad Talas, *Muhaderetun 'ani's-Şeyh Abdilkâdir el-Mağribî* (Kâhire: Müessesetu Hindâvî li't-Ta'limi ve's-Sekkâfe, 2012), 15, 18; Mahmûd Hamdî Zakzûk, *Mevsu'âti a'lâmi'l-fikri'il İslâmî*, 682.

<sup>5</sup> Esad Talas, *Muhaderetun 'ani's-Şeyh Abdilkâdir el-Mağribî*, 18; Mahmûd Hamdî Zakzûk, *Mevsu'âti a'lâmi'l-fikri'il İslâmî*, 682.

<sup>6</sup> Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, 199; Esad Talas, *Muhâderetun 'ani's-Şeyh Abdilkâdir el-Mağribî*, 21; Fehmi Ced'ân, *Ususu't-takaddum 'inde müfekkiri'l-İslâm fi'l-'alemi'l-'Arabî el-hadis* (Dâru's-Şurûk, 1988), 602; Mahmûd Hamdî Zakzûk, *Mevsu'âti a'lâmi'l-fikri'il İslâmî*, 682; Azmi Yüksel, "Abdulkâdir el-Mağribî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul, 1988), 1/241.

<sup>7</sup> Esad Talas, *Muhaderetun 'ani's-Şeyh Abdilkâdir el-Mağribî*, 15.

bulduğu şehirlerdeki âlimlerden ilim tahsilinde bulunmuştur.<sup>10</sup> On yaşında Kur'ân'ı hatmetmiştir.<sup>11</sup> *Cevheru't-tevhîd*, *Acrûmiyye* ve *Elfiyye* gibi meşhur ilim metinlerini ezberlemiştir.<sup>12</sup> Babası Trablusşam'a döndükten sonra din ve lügat ilimlerini Trablusşam'daki dönemin âlimlerinden tahsil etmiştir. Ayrıca Beyrut'a gidip oradaki âlimlerden de ders almıştır.<sup>13</sup> 1892 yılında<sup>14</sup> Astâne'ye<sup>15</sup> gitmiş ve aralarında Cemâleddîn el-Afgânî'nin de bulunduğu âlimlerden ders almıştır.<sup>16</sup> 1893 yılında Trablusşam'a gitmiş ve Muhammed Abduh ile görüşüp eserlerinden istifade etmiştir.<sup>17</sup> Çoğu zaman Muhammed Abduh ve Cemâleddîn el-Afgânî ile bir araya gelmiştir.<sup>18</sup> Hicrî 1323/1905 yılında Mısır'a gitmiş<sup>19</sup> ve Mısır'da "ez-Zâhir"<sup>20</sup> ve "el-Müeyyed"<sup>21</sup> adındaki dergilerde editörlük görevini yapmıştır. 1908 yılının sonlarında Trablusşam'a dönmüş<sup>22</sup> ve

- 
- <sup>8</sup> Kehmâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 199; Esad Talas, *Muhaderetun 'ani's-Şeyh Abdilkâdir el-Mağribî*, 21; Muhammed Receb el-Beyyûmî, en-Nahdatu'l-İslâmiyye fî siyeri e'lamiha'l-mu'âsirîn (Beyrût: ed-Dâru's-Şâmiyye; Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1415/1995), 2/26; Mahmûd Hamdî Zakzûk, *Mevsu'âti a'lâmi'l-fikri'il İslâmî*, 682.
- <sup>9</sup> Fehmi Ced'ân, *Ususu't-takaddum 'inde müfekkiri'l-İslâm fi'l-'alemi'l-'Arabî el-hadîs*, 602.
- <sup>10</sup> Kehmâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 199; Esad Talas, *Muhaderetun 'ani's-Şeyh Abdilkâdir el-Mağribî*, 21; Muhammed Receb el-Beyyûmî, en-Nahdatu'l-İslâmiyye fî siyeri a'lamiha'l-mu'âsirîn, 2/26; Fehmi Ced'ân, *Ususu't-takaddum 'inde müfekkiri'l-İslâm fi'l-'alemi'l-'Arabî el-hadîs*, 602.
- <sup>11</sup> Esad Talas, *Muhaderetun 'ani's-Şeyh Abdilkâdir el-Mağribî*, 21.
- <sup>12</sup> Esad Talas, *Muhaderetun 'ani's-Şeyh Abdilkâdir el-Mağribî*, 21.
- <sup>13</sup> Kehmâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 199.
- <sup>14</sup> Fehmi Ced'ân, *Ususu't-takaddum 'inde müfekkiri'l-İslâm fi'l-'alemi'l-'Arabî el-hadîs*, 602; Mahmûd Hamdî Zakzûk, *Mevsu'âti a'lâmi'l-fikri'il İslâmî*, 682.
- <sup>15</sup> Kehmâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 199; Esad Talas, *Muhaderetun 'ani's-Şeyh Abdilkâdir el-Mağribî*, 26; Fehmi Ced'ân, *Ususu't-takaddum 'inde müfekkiri'l-İslâm fi'l-'alemi'l-'Arabî el-hadîs*, 602; Mahmûd Hamdî Zakzûk, *Mevsu'âti a'lâmi'l-fikri'il İslâmî*, 682.
- <sup>16</sup> Kehmâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 199; Esad Talas, *Muhaderetun 'ani's-Şeyh Abdilkâdir el-Mağribî*, 26; Muhammed Receb el-Beyyûmî, en-Nahdatu'l-İslâmiyye fî siyeri a'lamiha'l-mu'âsirîn, 2/21; Fehmi Ced'ân, *Ususu't-takaddum 'inde müfekkiri'l-İslâm fi'l-'alemi'l-'Arabî el-hadîs*, 602; Mahmûd Hamdî Zakzûk, *Mevsu'âti a'lâmi'l-fikri'il İslâmî*, 682.
- <sup>17</sup> Mahmûd Hamdî Zakzûk, *Mevsu'âti a'lâmi'l-fikri'il İslâmî*, 682.
- <sup>18</sup> Muhammed Receb el-Beyyûmî, en-Nahdatu'l-İslâmiyye fî siyeri a'lamiha'l-mu'âsirîn, 2/22.
- <sup>19</sup> Kehmâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 199.
- <sup>20</sup> Kehmâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 199; Esad Talas, *Muhaderetun 'ani's-Şeyh Abdilkâdir el-Mağribî*, 26, 28; Mahmûd Hamdî Zakzûk, *Mevsu'âti a'lâmi'l-fikri'il İslâmî*, 682.
- <sup>21</sup> Mahmûd Hamdî Zakzûk, *Mevsu'âti a'lâmi'l-fikri'il İslâmî*, 682.
- <sup>22</sup> Kehmâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 199; Mahmûd Hamdî Zakzûk, *Mevsu'âti a'lâmi'l-fikri'il İslâmî*, 683.

burada çeşitli dergilerde yazılar yazmıştır.<sup>23</sup> 1911 yılında Trablusşâm'da "el-Burhân" isimli dergide editörlük görevinde bulunmuştur.<sup>24</sup> 1915 yılında Selahuddîn Eyyûbî Üniversitesinde belâgat ve siyer alanında dersler vermiştir.<sup>25</sup> Yine aynı yıl dini ve modern ilimleri cem etmiş âlimlerin yetişmesini hedefleyen "Külliyetu's-Selâhiyye" isimindeki bir ilmî müessesenin kuruluşunda pay sahibi olmuştur.<sup>26</sup> Bu ilmî müessesede de belâgat ve siyer derslerini vermiştir.<sup>27</sup> 1933 yılında Dımaşk'taki Arap Hukuk Enstitüsünde Arap dili ve belâgatı alanında dersler vermiştir.<sup>28</sup> Suriye Üniversitesi Arap Dili ve Edebiyatı bölümünde hoca olarak tayin edilmiştir.<sup>29</sup> Dımaşk'taki Mecma'u'l-ilmîyyü'l-'Arabî<sup>30</sup>, Irak'taki Mecma'u'l-ilmîyyi<sup>31</sup> ve Kâhire'deki Mecma'u'l-Lugavî üyeliklerine seçilmiştir.<sup>32</sup> Din, toplum, tarih ve edebiyatın ıslahı konusunda birçok ilmî makale kaleme almış ve bunların çoğunu "Cerîdetu'l-Müeyyed" de yayınlamıştır.<sup>33</sup> Eski veya yeni bir kitap okuduğunda üzerine ta'likât ve hâşiye yazmıştır.<sup>34</sup> Arap dili ilimlerinde özellikle de sarf ilminde derin bir bilgiye sahip olmuştur.<sup>35</sup>

#### 1.4. Kişiliği

Serbest düşünen, görüşünde ısrarcı, dini ve siyasi görüşünde kendisini sert bir şekilde eleştiren kişilere karşı sabırlı, makam ve dünyalık menfaatlere önem

<sup>23</sup> Kehmâl, *Mu'cemu'l-müellifin*, 199; Mahmûd Hamdî Zakzûk, *Mevsu'âti a'lâmî'l-fikri'il İslâmî*, 683.

<sup>24</sup> Kehmâl, *Mu'cemu'l-müellifin*, 199; Fehmi Ced'ân, *Ususu't-takaddum 'inde müfekkiri'l-İslâm fi'l-'alemi'l-'Arabî el-hadîs*, 603.

<sup>25</sup> Kehmâl, *Mu'cemu'l-müellifin*, 199.

<sup>26</sup> Fehmi Ced'ân, *Ususu't-takaddum 'inde müfekkiri'l-İslâm fi'l-'alemi'l-'Arabî el-hadîs*, 603; Mahmûd Hamdî Zakzûk, *Mevsu'âti a'lâmî'l-fikri'il İslâmî*, 683.

<sup>27</sup> Mahmûd Hamdî Zakzûk, *Mevsu'âti a'lâmî'l-fikri'il İslâmî*, 683.

<sup>28</sup> Kehmâl, *Mu'cemu'l-müellifin*, 199; Esad Talas, *Muhaderetun 'ani's-Şeyh Abdilkâdir el-Mağribî*, 29.

<sup>29</sup> Kehmâl, *Mu'cemu'l-müellifin*, 199; Esad Talas, *Muhaderetun 'ani's-Şeyh Abdilkâdir el-Mağribî*, 29.

<sup>30</sup> Kehmâl, *Mu'cemu'l-müellifin*, 199; Esad Talas, *Muhaderetun 'ani's-Şeyh Abdilkâdir el-Mağribî*, 29, 30; Fehmi Ced'ân, *Ususu't-takaddum 'inde müfekkiri'l-İslâm fi'l-'alemi'l-'Arabî el-hadîs*, 603; Mahmûd Hamdî Zakzûk, *Mevsu'âti a'lâmî'l-fikri'il İslâmî*, 683.

<sup>31</sup> Kehmâl, *Mu'cemu'l-müellifin*, 199; Esad Talas, *Muhaderetun 'ani's-Şeyh Abdilkâdir el-Mağribî*, 30; Mahmûd Hamdî Zakzûk, *Mevsu'âti a'lâmî'l-fikri'il İslâmî*, 683.

<sup>32</sup> Kehmâl, *Mu'cemu'l-müellifin*, 199.

<sup>33</sup> Esad Talas, *Muhaderetun 'ani's-Şeyh Abdilkâdir el-Mağribî*, 30.

<sup>34</sup> Esad Talas, *Muhaderetun 'ani's-Şeyh Abdilkâdir el-Mağribî*, 30.

<sup>35</sup> Esad Talas, *Muhaderetun 'ani's-Şeyh Abdilkâdir el-Mağribî*, 31.

vermeyen, İslâm âleminin dağınık durumuna kafa yoran, Müslümanların daha iyi bir seviyeye gelmesi için çalışan, delile karşı nezih bir üslup ile delil ile cevap veren, ilmî araştırmalarında çok sabırlı davranan, kelimasında fesahat sahibi<sup>36</sup> ve ilmî meseleleri darb-ı meseller ve şevahidler ile zihinlere yaklaştıran bir kişiliğe sahipti.<sup>37</sup>

Hocaları gazetelerde yazı yazmayı kendi görüşlerinin yayılması ve insanları hayra davet için bir araç olarak gördüklerinden kendisi de vefatına kadar gazete ve dergilerde yazılar yazarak görüşlerini bu şekilde yaymış ve bu alanı ihmal etmemiştir.<sup>38</sup> Yazılarında Müslümanların içinde bulunduğu siyasi durumu tahlil etmiş ve Müslümanların sömürgecilikten kurtulmaları için yapmaları gereken hususları açıklamıştır.<sup>39</sup> Yazdığı yazılar Arap ve İslam dünyasında namının yayılmasına vesile olmuştur.<sup>40</sup>

### 1.5. Vefatı

Hicri 1375/1956 yılında<sup>41</sup> Şevvâl' ayında<sup>42</sup> vefat etmiş ve Sefeh Kasyon'da yer alan Mefâhir kabristanına defnedilmiştir.<sup>43</sup>

### 1.6. Eserleri

Abulkâdir el-Mağribî lügat, fıkıh, tefsîr, hadîs, edebiyat ve tarih ilimlerinde birçok eser telif etmiştir.<sup>44</sup> Bunlardan bazıları şunlardır:

1. *el-İştikâk ve't-ta'rib*.<sup>45</sup> 1908 yılında Kâhire'de basılmıştır. 1947 yılında tekrar basılmıştır.<sup>46</sup> Sabri Yıldırım *Arap Dilinde İştikâk ve Abdulkâdir b. Mustafâ el-*

<sup>36</sup> Esad Talas, *Muhaderetun 'ani's-Şeyh Abdilkâdir el-Mağribî*, 31.

<sup>37</sup> Esad Talas, *Muhaderetun 'ani's-Şeyh Abdilkâdir el-Mağribî*, 32.

<sup>38</sup> Esad Talas, *Muhaderetun 'ani's-Şeyh Abdilkâdir el-Mağribî*, 35.

<sup>39</sup> Esad Talas, *Muhaderetun 'ani's-Şeyh Abdilkâdir el-Mağribî*, 38.

<sup>40</sup> Esad Talas, *Muhaderetun 'ani's-Şeyh Abdilkâdir el-Mağribî*, 39.

<sup>41</sup> Fehmi Ced'ân, *Ususu't-takaddum 'inde müfekkiri'l-İslâm fi'l-'alemi'l-'Arabî el-hadîs*, 603; Mahmûd Hamdî Zakzûk, *Mevsu'âti a'lâmi'l-fikri'il İslâmî*, 683.

<sup>42</sup> Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, 199; Mahmûd Hamdî Zakzûk, *Mevsu'âti a'lâmi'l-fikri'il İslâmî*, 683.

<sup>43</sup> Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, 199.

<sup>44</sup> Muhammed Receb el-Beyyûmî, *en-Nahdatu'l-İslâmiyye fi siyeri a'lamiha'l-mu'âsirîn*, 22.

<sup>45</sup> Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, 199; Esad Talas, *Muhaderetun 'ani's-Şeyh Abdilkâdir el-Mağribî*, 59; Muhammed Receb el-Beyyûmî, *en-Nahdatu'l-İslâmiyye fi siyeri a'lamiha'l-mu'âsirîn*, 2/30; Mahmûd Hamdî Zakzûk, *Mevsu'âti a'lâmi'l-fikri'il İslâmî*, 682; Mahmûd Hamdî Zakzûk, *Mevsu'âti a'lâmi'l-fikri'il İslâmî*, 683.

<sup>46</sup> Mahmûd Hamdî Zakzûk, *Mevsu'âti a'lâmi'l-fikri'il İslâmî*, 683.

*Mağribî'nin el-İştikâk ve't-ta'rîb Adlı Eseri* adıyla eser üzerinde bir yüksek lisans çalışması yapmıştır.<sup>47</sup>

2. *el-Ahlâk ve'l-vâcibât*.<sup>48</sup> 1926 yılında Kâhire'de basılmıştır.<sup>49</sup>

3. *el-Beyyinât fi'd-dîn ve'l-ictimâ'*.<sup>50</sup> 1925 yılında Kâhire'de basılmıştır.<sup>51</sup>

4. *Tefsîru cüz'i Tebâreke*.<sup>52</sup> 1949 yılında Kâhire'de basılmıştır.<sup>53</sup>

5. '*Aserâtu'l-lisân*.<sup>54</sup> Yazarların ve hatiplerin günlük dildeki hatalarına değinmiştir.<sup>55</sup> Çalışma konumuz olan eserdir.

6. *el-Mu'cemu'l-lugaviyye li'l-elfâzi'l-'asriyye*.<sup>56</sup>

7. *Ahsenu'l-kases fi târihi'n-nebeviyyil mukaddes*.<sup>57</sup>

8. *el-'Akâidu'l-İslâmiyye*.<sup>58</sup>

9. *Akrebu't-terâik ilâ kenzi'd-dekâik fi'l-fikhî'l-Hanefî*.<sup>59</sup>

<sup>47</sup> Geniş bilgi için bkz. Sabri Yıldırım, "Arap Dilinde İştikâk ve Abdulkâdir b. Mustafâ el-Mağribî'nin el-İştikâk ve't-ta'rîb Adlı Eseri", Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Bayburt Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.

<sup>48</sup> Kehmâl, *Mu'cemu'l-müellifin*, 199; Esad Talas, *Muhaderetun 'ani's-Şeyh Abdilkâdir el-Mağribî*, 59; Fehmi Ced'ân, *Ususu't-takaddum 'inde müfekkiri'l-islâm fi'l-'alemi'l-'Arabî el-hadîs*, 603.

<sup>49</sup> Mahmûd Hamdî Zakzûk, *Mevsu'âti a'lâmi'l-fikri'il İslâmî*, 683.

<sup>50</sup> Kehmâl, *Mu'cemu'l-müellifin*, 199; Esad Talas, *Muhaderetun 'ani's-Şeyh Abdilkâdir el-Mağribî*, 59; Fehmi Ced'ân, *Ususu't-takaddum 'inde müfekkiri'l-islâm fi'l-'alemi'l-'Arabî el-hadîs*, 603; Mahmûd Hamdî Zakzûk, *Mevsu'âti a'lâmi'l-fikri'il İslâmî*, 683.

<sup>51</sup> Mahmûd Hamdî Zakzûk, *Mevsu'âti a'lâmi'l-fikri'il İslâmî*, 683.

<sup>52</sup> Kehmâl, *Mu'cemu'l-müellifin*, 199; Esad Talas, *Muhaderetun 'ani's-Şeyh Abdilkâdir el-Mağribî*, 59; Mahmûd Hamdî Zakzûk, *Mevsu'âti a'lâmi'l-fikri'il İslâmî*, 684.

<sup>53</sup> Mahmûd Hamdî Zakzûk, *Mevsu'âti a'lâmi'l-fikri'il İslâmî*, 684.

<sup>54</sup> Kehmâl, *Mu'cemu'l-müellifin*, 199; Esad Talas, *Muhaderetun 'ani's-Şeyh Abdilkâdir el-Mağribî*, 59; Muhammed Receb el-Beyyûmî, *en-Nahdatu'l-İslâmiyye fi siyeri a'lamiha'l-mu'âsirin*, 2/30; Mahmûd Hamdî Zakzûk, *Mevsu'âti a'lâmi'l-fikri'il İslâmî*, 684.

<sup>55</sup> Esad Talas, *Muhaderetun 'ani's-Şeyh Abdilkâdir el-Mağribî*, 64.

<sup>56</sup> Kehmâl, *Mu'cemu'l-müellifin*, 199; Esad Talas, *Muhaderetun 'ani's-Şeyh Abdilkâdir el-Mağribî*, 60; Mahmûd Hamdî Zakzûk, *Mevsu'âti a'lâmi'l-fikri'il İslâmî*, 684.

<sup>57</sup> Kehmâl, *Mu'cemu'l-müellifin*, 199; Esad Talas, *Muhaderetun 'ani's-Şeyh Abdilkâdir el-Mağribî*, 60; Mahmûd Hamdî Zakzûk, *Mevsu'âti a'lâmi'l-fikri'il İslâmî*, 684.

<sup>58</sup> Kehmâl, *Mu'cemu'l-müellifin*, 199; Esad Talas, *Muhaderetun 'ani's-Şeyh Abdilkâdir el-Mağribî*, 60.

<sup>59</sup> Kehmâl, *Mu'cemu'l-müellifin*, 199; Esad Talas, *Muhaderetun 'ani's-Şeyh Abdilkâdir el-Mağribî*, 60.

10. *Funûnu'l-Belâğa*.<sup>60</sup>

11. *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-'Arabiyye*.<sup>61</sup>

12. *Şerhu maksûreti İbn Düreyd*.<sup>62</sup>

13. *el-Üsretu'l-mağribiyye*.<sup>63</sup>

14. *Şerhu ve tahkîku Tâiyyeti Âmir b. Âmir el-Basriyyi*.<sup>64</sup> 1948 yılında Beyrût'ta basılmıştır.<sup>65</sup>

15. *Münazeretü'n edebiyetün lügaviyyetün*.<sup>66</sup> 1935 yılında Kâhire'de basılmıştır.<sup>67</sup>

16. *'Alâ hâmişi't-Tefsîr*. 1949 yılında Kâhire'de basılmıştır.<sup>68</sup>

## 2. Abulkâdir el-Mağribî'nin 'Aşerâtu'l-lisân Adlı Eseri

### 2.1. Eserin Baskısı

Eser Hâşimî matbaası tarafından Hicrî 1369/1949 yılında Dımaşk'ta basılmıştır.

### 2.2. Eserin Muhtevası

Eserde günlük hayatta kullanılan bazı kelimelerde yapılan dil hatalarına yer verilmiştir. Eserde önce kelimedeki hatalı kullanım açıklanmış ardından kelimedeki olması gereken doğru kullanıma yer verilmiştir. Abulkâdir el-Mağribî eserini on bölüm şeklinde ele almış ve günlük hayatta kullanılan üç yüzden fazla kelimedeki dil hatasına yer vermiştir. Biz bu çalışmamızda makale boyutunu aşmaması için bu kelimelerden bir kısmına yer vereceğiz.

<sup>60</sup> Kehmâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 199; Esad Talas, *Muhaderetun 'ani's-Şeyh Abdilkâdir el-Mağribî*, 60.

<sup>61</sup> Kehmâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 199; Esad Talas, *Muhaderetun 'ani's-Şeyh Abdilkâdir el-Mağribî*, 60.

<sup>62</sup> Kehmâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 199; Esad Talas, *Muhaderetun 'ani's-Şeyh Abdilkâdir el-Mağribî*, 60; Mahmûd Hamdî Zakzûk, *Mevsu'âti a'lâmi'l-fikri'il İslâmî*, 684.

<sup>63</sup> Kehmâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 199.

<sup>64</sup> Kehmâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 199; Esad Talas, *Muhaderetun 'ani's-Şeyh Abdilkâdir el-Mağribî*, 59; Mahmûd Hamdî Zakzûk, *Mevsu'âti a'lâmi'l-fikri'il İslâmî*, 684.

<sup>65</sup> Mahmûd Hamdî Zakzûk, *Mevsu'âti a'lâmi'l-fikri'il İslâmî*, 684.

<sup>66</sup> Kehmâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 199; Esad Talas, *Muhaderetun 'ani's-Şeyh Abdilkâdir el-Mağribî*, 59; Mahmûd Hamdî Zakzûk, *Mevsu'âti a'lâmi'l-fikri'il İslâmî*, 684.

<sup>67</sup> Mahmûd Hamdî Zakzûk, *Mevsu'âti a'lâmi'l-fikri'il İslâmî*, 684.

<sup>68</sup> Mahmûd Hamdî Zakzûk, *Mevsu'âti a'lâmi'l-fikri'il İslâmî*, 684.

Her bölümde doğru ve hatalı kullanımı açıklanan kelimeler harf esasına göre tertip edilmiştir. Kitabın sonunda da eserde geçen kelimelerin sayfa numaralarıyla birlikte karşısında önce yanlış kullanımı sonra da doğru kullanımına yer verilmiştir. Müellif eserin girişinde günlük dilde kullanılan kelimelerde yapılan hataların nedenlerini şu şekilde açıklamıştır.<sup>69</sup>

- a. Fasih dilde ilk harekesi fetha olan bir kelimenin insanlar tarafından zamme ya da kesralı okunması veya ilk harekesi kesra olan bir kelimenin insanlar tarafından zamme veya fethalı okunması.
- b. Ortası harekeli olan bir kelimenin sakin bir şekilde veya ortası sakin olan bir kelimenin harekeli bir şekilde okunması.
- c. Şeddeli olan bir kelimenin tahfif ile okunması veya muhaffef olan bir kelimenin şeddeli bir şekilde okunması.

Müellif yine eserin mukaddimesinde fasih dilin korunmasının sadece nahiv kaidelerinin uygulanması ile gerçekleşmeyeceği aynı zamanda Arap diline geçmiş ammice kelimelerin yerine fasih kelimelerin de kullanılarak fasih dilin korunabileceğini ve fasih kelimelerin fasih kişilerin okuduğu gibi harekede, şeddede ve sükûnda herhangi bir değişikliğe gidilmeden olduğu gibi telaffuz edilmesi gerektiğini de ifade etmiştir.<sup>70</sup>

Müellif dil ile ilgili kelimelerin hitabet, yazıda ve telifte kullanılan edebi kelimeler ile halkın evde, sokakta ve insanların bulunduğu ortamlarda kullandığı günlük hayatta kullanılan kelimeler olmak üzere ikiye ayrıldığını, eserde hataları düzeltilen kelimelerin ikinci kısım kelimeler yani halkın günlük hayatta yaygın bir şekilde kullandığı kelimeler olduğu, edebi kelimelerin ise az olduğundan ve bu kelimelerde yapılan hataları ancak Arap dili konusunda ihtisas sahibi kişilerin anlayabileceğinden bu tür kelimelerde yapılan hatalara değinilmediğini ifade etmiştir.<sup>71</sup>

### 3. Abulkâdir el-Mağribî'nin 'Aşerâtu'l-lisân Adlı Eserindeki Bazı Yaygın Dil Hataları

<sup>69</sup> Abulkâdir el-Mağribî, 'Aşerâtu'l-lisân, (Dimaşk: Matba'âtu'l-Hâşimiyye, 1369/1949), 5.

<sup>70</sup> Abulkâdir el-Mağribî, 'Aşerâtu'l-lisân, 6.

<sup>71</sup> Abulkâdir el-Mağribî, 'Aşerâtu'l-lisân, 7.



Müellif eserini on bölüm şeklinde ele almıştır. Bu başlık altında müellifin günlük hayatta kullanılan kelimelerdeki bazı yaygın dil hatalarına yer verilecektir.

### 3.1. Birinci Kısım (Fasih Kullanıma Göre İlk Harfi Fethalı Okunması Gerekirken Zammeli Olarak Hatalı Okunan Bazı Kelimeler)

( بحیرا ) : “*Rahib*” ismidir. Bu kelimenin fasih kullanıma göre ilk harfi fethalı ikinci harfi ise kesralı okunur. Müellif insanların bu kelimenin ilk harfini zammeli yani “*بُحیرا*” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>72</sup>

( جوعان ) : Bu kelime fasih kullanıma göre ilk harfi fethalı olup “*سکران*” vezindedir. Müellif insanların bu kelimenin ilk harfini zammeli yani “*جوعان*” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>73</sup>

( حُنْجْرَة ) : “*Boğaz*” anlamını ifade eder. Kelimenin fasih kullanıma göre ilk harfi fethalı okunur. Müellif insanların bu kelimenin ilk harfini zammeli yani “*حُنْجْرَة*” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>74</sup>

( خُلْف ) : Kelimenin fasih lügatte ilk harfi fethalı okunur. Müellif insanların “*سکت*” örneğinde kelimenin ilk harfini zammeli yani “*خُلْفًا*” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir. Cümlede geçen “*خُلْفًا*” kelimesi “*kötü söz*” anlamını ifade eder.<sup>75</sup>

( ظَرْف ) : “*فَلَانٌ فِيهِ ظَرْفٌ أَوْ عِنْدَهُ ظَرْفٌ*” (*Falançada veya yanında letafet vardır*) cümlesinde geçtiği gibi kelimenin fasih lügatte ilk harfi fethalı okunur. Müellif insanların kelimenin ilk harfini zammeli yani “*ظَرْفٌ*” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir. Cümlede geçen “*ظَرْفٌ*” sözcüğü “*letafet*” anlamını ifade eder.<sup>76</sup>

( ظَرْفَة ) : Kelime “*ağaç*” anlamını ifade edip fasih kullanıma göre ilk iki harfinin fethalı olup cahiliyede meşhur bir şairin ( العبد بن ظَرْفَة ) ismidir. Müellif

<sup>72</sup> Abulkâdir el-Mağribî, ‘*Aşerâtu’l-lisân*, 11.

<sup>73</sup> Abulkâdir el-Mağribî, ‘*Aşerâtu’l-lisân*, 12.

<sup>74</sup> Abulkâdir el-Mağribî, ‘*Aşerâtu’l-lisân*, 12.

<sup>75</sup> Abulkâdir el-Mağribî, ‘*Aşerâtu’l-lisân*, 12.

<sup>76</sup> Abulkâdir el-Mağribî, ‘*Aşerâtu’l-lisân*, 14.

insanların bu kelimenin ilk harfini zammeli ikinci harfini de sakın yani “طَرْفَةٌ” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>77</sup>

(العلاء) : Kelimenin fasih kullanıma göre ilk harfinin fethalı olup meşhur bir şairin ismi (أبو العلاء المعرِّي) olduğu ancak Müellif insanların bu kelimenin ilk harfini zammeli yani “العلاء” şeklinde ayrıca zaman zaman “المعرِّي” kelimesindeki “م” harfini de zammeli okuyarak bu iki kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>78</sup>

(المُوصل) : Kelimenin fasih kullanıma göre ilk harfi fethalı olup meşhur bir şehrin ismidir. Müellif insanların bu kelimenin ilk harfini zammeli yani “المُوصل” veya “المُوصلِي” şeklinde okuyarak her iki kelimeyi de hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>79</sup>

(ولوع) : Kelimenin fasih kullanıma göre ilk harfi fethalı olup “ولع بالشيء ولوعاً” (bir şeye lazım olmak) cümlesinde geçen “ولع” fiilinin masdarıdır. Müellif insanların bu kelimenin ilk harfini zammeli yani “وُلُوعٌ” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>80</sup>

(المُعْرَة) : Kelimenin fasih kullanıma göre ilk harfi fethalı olup “kırmızı çamur” anlamını ifade eder. Müellif insanların bu kelimenin ilk harfini zammeli yani “المُعْرَة” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>81</sup>

(مَظْل) : Kelimenin fasih kullanıma göre ilk harfi fethalı olup “borç” anlamını ifade eder. Müellif kelimenin ilk harfini zammeli yani “مُظْلٌ” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>82</sup>

(لِجَنَّة) : Kelimenin fasih kullanıma göre ilk harfi fethalı okunur. Müellif insanların bu kelimenin ilk harfini zammeli yani “لِجَنَّةٌ” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>83</sup>

(قَرْوِيٌّ) : Kelimenin fasih kullanıma göre ilk iki harfi fethalı olup “قرية” sözcüğünün ism-i mensubudur. Müellif insanların bu kelimenin ilk harfini

<sup>77</sup> Abulkâdir el-Mağribî, 'Aserâtu'l-lisân, 14.

<sup>78</sup> Abulkâdir el-Mağribî, 'Aserâtu'l-lisân, 14.

<sup>79</sup> Abulkâdir el-Mağribî, 'Aserâtu'l-lisân, 17.

<sup>80</sup> Abulkâdir el-Mağribî, 'Aserâtu'l-lisân, 19.

<sup>81</sup> Abulkâdir el-Mağribî, 'Aserâtu'l-lisân, 17.

<sup>82</sup> Abulkâdir el-Mağribî, 'Aserâtu'l-lisân, 16.

<sup>83</sup> Abulkâdir el-Mağribî, 'Aserâtu'l-lisân, 16.

zammeli yani “فُرُؤِيٌّ” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>84</sup>

(فَرُضٌ) : Kelimenin fasih kullanıma göre ilk harfi fethalı olup “borç alınan mala verilen bir isim” anlamındadır. Müellif insanların bu kelimenin ilk harfini zammeli yani “فُرُضٌ” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>85</sup>

(مَشِينٌ مَرِيْعٌ) : Bu iki kelimenin fasih kullanıma göre ilk harfleri fethalı okunur. Müellif “مَشِينٌ” kelimesinin ve “مَرِيْعٌ” kelimesinin de ism-i mefûl oldukları ve insanların bu iki kelimenin ilk harflerini zammeli yani “عملٌ مُشِينٌ و خطبٌ مَرِيْعٌ” şeklinde okuyarak bu iki kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>86</sup>

(المَغْرِبِي) : Kelimenin fasih kullanıma göre ilk harfi fetha ikinci harfi ise sakin olup “مَغْرِبٌ” kelimesinin ism-i mensubudur. Müellif insanların bu kelimenin ilk harfini zammeli ikinci harfini de fethalı yani “الشَيْخُ المَغْرِبِي” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>87</sup>

### 3.2. İkinci Kısım (Fasih Kullanıma Göre İlk Harfi Fethalı Okunması Gerekirken Kesralı Olarak Hatalı Okunan Bazı Kelimeler)

(عيد الأضحى) : “الأضحى” sözcüğü “أضحية” sözcüğünün çoğulu olup “kurban olarak kesilen koyun” anlamını ifade eder. الأضحى “ ” kelimesinin fasih kullanıma göre ilk harfi fethalı okunur. Müellif insanların bu kelimenin ilk harfini kesralı yani “الإضحى” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>88</sup>

(البكارة) : Kelimenin fasih kullanıma göre ilk harfi fethalı okunur. Müellif insanların bu kelimenin ilk harfini kesralı yani “البكارة” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>89</sup>

(الجدي) : Kelimenin fasih kullanıma göre ilk harfi fethalı olup kelime “keçinin yavrusu” anlamını ifade eder. Müellif insanların bu kelimenin ilk harfini kesralı

<sup>84</sup> Abulkâdir el-Mağribî, ‘Aşerâtu’l-lisân, 15.

<sup>85</sup> Abulkâdir el-Mağribî, ‘Aşerâtu’l-lisân, 15.

<sup>86</sup> Abulkâdir el-Mağribî, ‘Aşerâtu’l-lisân, 16.

<sup>87</sup> Abulkâdir el-Mağribî, ‘Aşerâtu’l-lisân, 16.

<sup>88</sup> Abulkâdir el-Mağribî, ‘Aşerâtu’l-lisân, 20.

<sup>89</sup> Abulkâdir el-Mağribî, ‘Aşerâtu’l-lisân, 21.

yani “الجدي” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>90</sup>

(لا حراك به) : Kelimenin “وقع ميتاً لا حراك به” cümlesinde geçtiği gibi fasih kullanıma göre ilk harfi fethalı okunur. Müellif insanların bu kelimenin ilk harfini kesralı yani “حراك” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>91</sup>

(الحزر) : Kelimenin fasih kullanıma göre ilk harfi fethalı olup “bir şeyin ölçülmesi” anlamını ifade eder. Müellif insanların bu kelimenin ilk harfini kesralı yani “الحزر” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>92</sup>

(ابن خَلْقَان) : “ابن خَلْقَان” sözcüğünün fasih kullanıma göre ilk harfi fethalı olup “ابن خَلْقَان” sözcüğü meşhur tarihçinin ismidir. Müellif insanların bu kelimenin ilk harfini kesralı yani “خَلْقَان” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>93</sup>

(الدَّلاة) : Kelimenin fasih kullanıma göre ilk harfi fethalı olup “دله علي الشيء” cümlesinde geçen “دل” fiilinin masdarıdır. Müellif insanların bu kelimenin ilk harfini kesralı yani “الدَّلاة” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir. “الدَّلاة” sözcüğü ise “simsar, komisyoncu” anlamını ifade eder.<sup>94</sup>

(الرَّصاص) : Kelimenin fasih kullanıma göre ilk harfi fethalı olup meşhur bir madenin ismidir. Müellif insanların bu kelimenin ilk harfini kesralı yani “الرَّصاص” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>95</sup>

(سَخَة الوجه) : “سَخَة” kelimesinin fasih kullanıma göre ilk iki harfi fethalı olup “biçim, şekil” anlamını ifade eder. Müellif insanların bu kelimenin ilk harfini kesralı ikinci harfini de sakın yani “سَخَة” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>96</sup>

<sup>90</sup> Abulkâdir el-Mağribî, 'Aserâtu'l-lisân, 22.

<sup>91</sup> Abulkâdir el-Mağribî, 'Aserâtu'l-lisân, 23.

<sup>92</sup> Abulkâdir el-Mağribî, 'Aserâtu'l-lisân, 23.

<sup>93</sup> Abulkâdir el-Mağribî, 'Aserâtu'l-lisân, 23.

<sup>94</sup> Abulkâdir el-Mağribî, 'Aserâtu'l-lisân, 23, 24.

<sup>95</sup> Abulkâdir el-Mağribî, 'Aserâtu'l-lisân, 24.

<sup>96</sup> Abulkâdir el-Mağribî, 'Aserâtu'l-lisân, 24.

(شَغَاف القلب) : “شَغَاف” sözcüğü fasih kullanıma göre ilk harfi fethalı olup “kapak” anlamını ifade eder. Müellif insanların bu kelimenin ilk harfini kesralı yani “شِغَاف” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>97</sup>

(عَظْشان ، سَكران ، نَعسان) : Fasih kullanıma göre bu sözcüklerdeki ilk harf fethalı olup bu sözcükler “فَعْلان” vezindedirler. Müellif insanların bu kelimelerin ilk harfini kesralı yani “عِظْشان”, “سِكران” ve “نِعمسان” şeklinde okuyarak bu kelimeleri hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir. Ancak “عُزَيان” (çıplak beden) sözcüğü bundan müstesnadır. Bu kelimenin ilk sözcüğü fethalı değil zammeli okunur.<sup>98</sup>

(شهر ذي القعدة) : Fasih kullanıma göre “القعدة” sözcüğündeki ilk harf fethalı okunur. Müellif insanların bu kelimenin ilk harfini kesralı yani “القعدة” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>99</sup>

(مَسَخ) : Kelime fasih kullanıma göre ilk harfi fethalı olup “garip huy” anlamını ifade eder. İsm-i mefûl (ممسوخ) anlamında masdardır. Müellif insanların bu kelimenin ilk harfini kesralı yani “مَسَخ” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>100</sup>

(النَّسر) : Kelimenin fasih kullanıma göre ilk harfi fethalı okunur ve bilinen bir kuşun ismidir. Müellif insanların bu kelimenin ilk harfini kesralı yani “النَّسر” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>101</sup>

(شهر نَيْسان) : Kelimenin fasih kullanıma göre ilk harfi fethalı okunur. Müellif “yâ” harfi ile uyumlu olması için insanların bu kelimenin ilk harfini kesralı yani “نَيْسان” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>102</sup>

(ليس الأمر من الهنات و الهينات) : “الهنات” ve “الهنينات” sözcüklerinin ilk harfleri fethalıdır. Müellif insanların bu kelimelerin ilk harfini kesralı yani “الهنات” ve “الهنينات” şeklinde okuyarak kelimeleri hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade

<sup>97</sup> Abulkâdir el-Mağribî, ‘Aşerâtu’l-lisân, 25.

<sup>98</sup> Abulkâdir el-Mağribî, ‘Aşerâtu’l-lisân, 25, 26.

<sup>99</sup> Abulkâdir el-Mağribî, ‘Aşerâtu’l-lisân, 26, 27.

<sup>100</sup> Abulkâdir el-Mağribî, ‘Aşerâtu’l-lisân, 27.

<sup>101</sup> Abulkâdir el-Mağribî, ‘Aşerâtu’l-lisân, 27.

<sup>102</sup> Abulkâdir el-Mağribî, ‘Aşerâtu’l-lisân, 28.

etmiştir. “الهئات” kelimesi ile kendisine ihtimam edilmesi güzel olmayan hakir eşyalar kastedilmiştir.<sup>103</sup>

### 3.3. Üçüncü Kısım (Fasih Kullanıma Göre İlk Harfi Zammeli Okunması Gerekirken Fethalı Olarak Hatalı Okunan Kelimeler)

(البُورِق) : Kelime fasih kullanıma göre ilk harfi zammeli olup meşhur bir madenin ismidir. Müellif insanların bu kelimenin ilk harfini fethalı yani “البُورِق” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>104</sup>

(جُدة) : Kelimenin fasih kullanıma göre ilk harfi zammeli olup bilinen şehrin ismidir. Müellif insanların bu kelimenin ilk harfini fethalı bazen de kesralı yani “جدة” ve “جدة” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>105</sup>

(حُوشي الكلام) : “حُوشي” Kelimesinin fasih kullanıma göre ilk harfi zammeli olup “garib, sevilmeyen” anlamını ifade eder. Müellif insanların bu kelimenin ilk harfini fethalı yani “حُوشي” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>106</sup>

(بلاد خُراسان) : “خُراسان” kelimesinin fasih kullanıma göre ilk harfi zammeli okunur. Müellif insanların bu kelimenin ilk harfini fethalı yani “خُراسان” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>107</sup>

(حديث خرافة) : “خرافة” kelimesinin fasih kullanıma göre ilk harfi zammeli okunur. Müellif insanların bu kelimenin ilk harfini fethalı yani “خرافة” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>108</sup>

(خُفَّاش) : Kelimenin fasih kullanıma göre ilk harfi zammeli olup “gece kuşu” anlamını ifade eder. Müellif insanların bu kelimenin ilk harfini fethalı yani “خُفَّاش” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade

<sup>103</sup> Abulkâdir el-Mağribî, 'Aşerâtu'l-lisân, 28.

<sup>104</sup> Abulkâdir el-Mağribî, 'Aşerâtu'l-lisân, 29.

<sup>105</sup> Abulkâdir el-Mağribî, 'Aşerâtu'l-lisân, 29, 30.

<sup>106</sup> Abulkâdir el-Mağribî, 'Aşerâtu'l-lisân, 30.

<sup>107</sup> Abulkâdir el-Mağribî, 'Aşerâtu'l-lisân, 30.

<sup>108</sup> Abulkâdir el-Mağribî, 'Aşerâtu'l-lisân, 30.

etmiştir. “الْخَفْشُ” sözcüğü ise gözün görme yetisinin azalması anlamını ifade eder.<sup>109</sup>

( أعطيته الدراهم دفعة واحدة ) : “دُفْعَة” kelimesinin fasih kullanıma göre ilk harfi zammeli okunur. Müellif insanların bu kelimenin ilk harfini fethalı yani “دَفْعَة” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>110</sup>

(أبو دُف) : “دُف” kelimesinin fasih kullanıma göre ilk harfi zammeli olup Abbasiler dönemindeki Araplardan bir padişahın ismidir. Müellif insanların bu kelimenin ilk harfini fethalı yani “دَف” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>111</sup>

(دُفین) : Kelimenin fasih kullanıma göre ilk harfi zammeli olup meşhur bir deniz hayvanının ismidir. Müellif insanların bu kelimenin ilk harfini fethalı yani “دَفین” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>112</sup>

(الدَّهْرِي) : Kelimenin fasih kullanıma göre ilk harfi zammeli olup uzun bir ömür yaşan kişiler için kullanılmıştır. Müellif insanların bu kelimenin ilk harfini fethalı yani “الدَّهْرِي” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir. “الدَّهْرِي” kelimesi “دَهْر” kelimesine nispet edilmiş ve nispeti kıyâsa muhalif olarak “د” harfinin zammesi ile yani “الدَّهْرِي” şeklinde gelmiştir. “سَهْل” kelimesinin nispeti de kıyâsa muhalif olarak “سُهَيْلِي” şeklinde gelmiştir. “الدَّهْرِي” (Dehrî) kelimesi ise zamanın sonsuzluğuna inanıp inkâr eden kişi anlamındadır.<sup>113</sup>

(الرَّصَافَة) : Kelimenin fasih kullanıma göre ilk harfi zammeli olup Bağdat’ın büyük bir mahallesinin ismidir. Müellif insanların bu kelimenin ilk harfini fethalı yani “الرَّصَافَة” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>114</sup>

<sup>109</sup> Abulkâdir el-Mağribî, ‘Aşerâtu’l-lisân, 30.

<sup>110</sup> Abulkâdir el-Mağribî, ‘Aşerâtu’l-lisân, 30.

<sup>111</sup> Abulkâdir el-Mağribî, ‘Aşerâtu’l-lisân, 31.

<sup>112</sup> Abulkâdir el-Mağribî, ‘Aşerâtu’l-lisân, 31.

<sup>113</sup> Abulkâdir el-Mağribî, ‘Aşerâtu’l-lisân, 31.

<sup>114</sup> Abulkâdir el-Mağribî, ‘Aşerâtu’l-lisân, 32.

(مدينة الرُّها) : “الرُّها” kelimesinin fasih kullanıma göre ilk harfi zammeli okunur. Müellif insanların bu kelimenin ilk harfini fethalı yani “الرَّها” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>115</sup>

(ألقى في روعي كذا) : Müellif “رُوعي” (*Kalbim*) kelimesinin “رُوع” (“ra” harfinin zammesi ile) kelimesine nispet edildiğini ifade etmiştir. “الرُّوع” (“ra” harfinin fethası ile) kelimesi ise masdar olup “korku” anlamını ifade etmektedir.<sup>116</sup>

(عندي زهاء مائة درهم) : “زُهاء” kelimesinin fasih kullanıma göre ilk harfi zammeli olup “mikdar” anlamını ifade eder. Müellif bazı insanların bu kelimenin ilk harfini fethalı yani “زَّهاء” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>117</sup>

(السُّعلة) : Kelimenin fasih kullanıma göre ilk harfi zammeli ile olup öksürük anında işitilen sese verilen bir isimdir. Müellif insanların bu kelimenin ilk harfini fethalı yani “السَّعلة” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>118</sup>

(البَّحَّة) : Kelimenin fasih kullanıma göre ilk harfi zammeli olup “*sesteki kalınlık*” anlamını ifade eder. Müellif insanların bu kelimenin ilk harfini fethalı yani “البَّحَّة” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>119</sup>

(شورية و شوري و حكومة شورية) : وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ : (شوري و شورية) : “شوري و شورية” kelimesinde olduğu gibi “شوري” ve “شورية” kelimelerinin de fasih kullanıma göre ilk harfi zammeli okunur. Müellif insanların bu iki kelimenin ilk harfini fethalı yani “شوري” ve “شورية” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>120</sup>

(ضدغ الانسان) : “ضدغ” kelimesinin fasih kullanıma göre ilk harfi zammeli ile olup isim tamlaması “*insanın gözü ve kulağı arasındaki kısım*” anlamını ifade eder.

<sup>115</sup> Abulkâdir el-Mağribî, 'Aserâtu'l-lisân, 32.

<sup>116</sup> Abulkâdir el-Mağribî, 'Aserâtu'l-lisân, 32.

<sup>117</sup> Abulkâdir el-Mağribî, 'Aserâtu'l-lisân, 33.

<sup>118</sup> Abulkâdir el-Mağribî, 'Aserâtu'l-lisân, 33.

<sup>119</sup> Abulkâdir el-Mağribî, 'Aserâtu'l-lisân, 33.

<sup>120</sup> Şûrâ, 42/38.

<sup>121</sup> Abulkâdir el-Mağribî, 'Aserâtu'l-lisân, 34.



Müellif insanların kelimenin ilk harfini fethalı yani “صَدَغ” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>122</sup>

(صُفَار اللُون) : “صُفَار” kelimesinin fasih kullanıma göre ilk harfi zammeli olup isim tamlaması “*rengin sarılığı*” anlamını ifade eder. Müellif insanların kelimenin ilk harfini fethalı yani “صَفَار” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>123</sup>

(الصُّقْع) : Kelimenin fasih kullanıma göre ilk harfi zammeli olup yerin bir bölgesinin ismidir. Müellif insanların kelimenin ilk harfini fethalı yani “الصَّقْع” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir. “الصَّقْع” kelimesi ise “*horozun ötüşü*” anlamını ifade eder.<sup>124</sup>

(حجر صُلب) : “صُلب” kelimesinin fasih kullanıma göre ilk harfi zammeli olup “*katılık, sertlik*” anlamını ifade eder. Müellif insanların kelimenin ilk harfini fethalı yani “صَلْب” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>125</sup> “صَلْب” (“ص” harfinin fethası ile) sözcüğü ise “صَلْبِهِ” cümlesinde geçtiği şekliyle masdardır.<sup>126</sup>

(الطَّحْلِب) : Kelimenin fasih kullanıma göre ilk harfinin zammeli olup suyun akmayıp çok uzun süre yerinde durması durumunda su yüzeyinde oluşan yeşillığe verilen isimdir. Müellif insanların kelimenin ilk harfini fethalı yani “طَحْلِب” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir. Bu kelimedede “ط” ve “ح” harflerinin kesralı okunması da caizdir.<sup>127</sup>

(الطَّمَانِينَة) : Kelimenin fasih kullanıma göre ilk harfi zammeli okunur. Müellif insanların kelimenin ilk harfini fethalı yani “طَمَانِينَة” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>128</sup>

(ضرب بكلامه عُرْض الحائط) : “عُرْض” kelimesinin fasih kullanıma göre ilk harfi zammeli olup “*taraf*” anlamını ifade eder. Müellif insanların kelimenin ilk harfini fethalı yani “عَرَض” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz

<sup>122</sup> Abulkâdir el-Mağribî, ‘Aşerâtu’l-lisân, 34.

<sup>123</sup> Abulkâdir el-Mağribî, ‘Aşerâtu’l-lisân, 34.

<sup>124</sup> Abulkâdir el-Mağribî, ‘Aşerâtu’l-lisân, 35.

<sup>125</sup> Abulkâdir el-Mağribî, ‘Aşerâtu’l-lisân, 35.

<sup>126</sup> Abulkâdir el-Mağribî, ‘Aşerâtu’l-lisân, 35.

<sup>127</sup> Abulkâdir el-Mağribî, ‘Aşerâtu’l-lisân, 35.

<sup>128</sup> Abulkâdir el-Mağribî, ‘Aşerâtu’l-lisân, 36.

ettiklerini ifade etmiştir. “عرض” (“ع” harfinin fethası ile) sözcüğünün ise birçok anlamı olmakla birlikte bunlardan en meşhuru “uzunluğun zıddı” anlamıdır.<sup>129</sup>

### 3.4. Dördüncü Kısım (Fasih Kullanıma Göre İlk Harfi Zammeli Okunması Gerekirken Kesralı Olarak Hatalı Okunan Bazı Kelimeler)

(جُمُومَةُ الرَّأْسِ) : “جُمُومَةُ” sözcüğünde geçen her iki “ج” harfi de fasih kullanıma göre zammeli okunur. Müellif insanların sözcükte geçen her iki “ج” harfini de kesralı yani “جُمُومَةُ” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>130</sup>

(حُدَاءُ الْإِبِلِ) : “حُدَاءُ” kelimesi hikâye edilen ses “الاصوات” grubundan olduğundan “صُرَاخ”, “بُكَاء” ve “نُوح” sözcüklerinde olduğu gibi kural olarak masdarlarında ilk harf zammeli okunur. Müellif insanların kelimenin ilk harfini kesralı yani “حُدَاءُ” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>131</sup>

(الدَّلَالَةُ) : Kelimenin fasih kullanıma göre ilk harfi zammeli olup “yaptığı işin mukabilinde komisyoncuya verilen ücret” anlamını ifade eder. Müellif insanların kelimenin ilk harfini kesralı yani “الدَّلَالَةُ” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>132</sup>

(الرُّبْدَةُ) : Kelimenin fasih kullanıma göre ilk harfi zammeli olup bir yiyecek ismidir. Müellif insanların kelimenin ilk harfini kesralı yani “الرُّبْدَةُ” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>133</sup>

(عَجَّة) : Kelimenin fasih kullanıma göre ilk harfi zammeli olup meşhur bir yemeğin ismidir. Müellif insanların kelimenin ilk harfini kesralı yani “عَجَّة” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>134</sup>

<sup>129</sup> Abulkâdir el-Mağribî, 'Aşerâtu'l-lisân, 36.

<sup>130</sup> Abulkâdir el-Mağribî, 'Aşerâtu'l-lisân, 44.

<sup>131</sup> Abulkâdir el-Mağribî, 'Aşerâtu'l-lisân, 44.

<sup>132</sup> Abulkâdir el-Mağribî, 'Aşerâtu'l-lisân, 44, 45.

<sup>133</sup> Abulkâdir el-Mağribî, 'Aşerâtu'l-lisân, 45.

<sup>134</sup> Abulkâdir el-Mağribî, 'Aşerâtu'l-lisân, 46.

(عُقَاب) : Kelimenin fasih kullanıma göre ilk harfi zammeli olup bilinen bir kuşun ismidir. Müellif insanların kelimenin ilk harfini kesralı yani “عِقَاب” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>135</sup>

(عُرْجَان و عُمِيَان) : “عُمِيَان” kelimesi “أَعْمَى” kelimesinin cemi “عُرْجَان” kelimesinin de “أَعْرَج” kelimesinin cemi olduğu ve fasih kullanıma her iki kelimenin de ilk harfleri zammeli okunur. Müellif insanların bu iki kelimenin ilk harflerini kesralı yani “عَمِيَان” ve “عِرْجَان” şeklinde okuyarak bu iki kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>136</sup>

### 3.5. Beşinci Kısım (Fasih Kullanıma Göre İlk Harfi Kesralı Okunması Gerekirken Zammeli Olarak Hatalı Okunan Bazı Kelimeler)

(الْبِرْكَةِ) : Kelimenin fasih kullanıma göre ilk harfi kesralı olup “havuz” anlamını ifade eder. Müellif insanların kelimenin ilk harfini zammeli yani “الْبِرْكَةُ” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>137</sup>

(حِصَّة) : Kelimenin fasih kullanıma göre ilk harfi kesralı olup “insanın taksim edilendeki payı” anlamını ifade eder. Müellif insanların kelimenin ilk harfini zammeli yani “حُصَّة” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>138</sup>

(الْخِزْلَان) : Kelimenin fasih kullanıma göre ilk harfi kesralı olup “utanç, ayıp, rezalet” anlamını ifade eder. Müellif insanların kelimenin ilk harfini zammeli yani “الْخِزْلَان” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>139</sup>

(الْغِش) : Bu kelime “الْغِش” fiilinin ism-i masdarı olup “kandırma, ihanet” anlamını ifade eder. Fasih kullanıma göre ilk harfi kesralı okunur. Müellif insanların kelimenin ilk harfini zammeli yani “الْغِش” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>140</sup>

(قِمَار) : Kelimenin fasih kullanıma göre ilk harfi kesralı olup “haram kılınmış oyun” anlamını ifade eder. Müellif insanların kelimenin ilk harfini zammeli yani

<sup>135</sup> Abulkâdir el-Mağribî, ‘Aşerâtu’l-lisân, 46.

<sup>136</sup> Abulkâdir el-Mağribî, ‘Aşerâtu’l-lisân, 46.

<sup>137</sup> Abulkâdir el-Mağribî, ‘Aşerâtu’l-lisân, 49.

<sup>138</sup> Abulkâdir el-Mağribî, ‘Aşerâtu’l-lisân, 49.

<sup>139</sup> Abulkâdir el-Mağribî, ‘Aşerâtu’l-lisân, 50.

<sup>140</sup> Abulkâdir el-Mağribî, ‘Aşerâtu’l-lisân, 50.

“قُمار” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>141</sup>

(مِنَى): Kelimenin fasih kullanıma göre ilk harfi kesralı olup Mekke sınırları içerisinde bulunan bilinen bir yerin ismidir. Müellif insanların kelimenin ilk harfini zammeli yani “مُنَى” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>142</sup>

### 3.6. Altıncı Kısım (Fasih Kullanıma Göre İlk Harfi Kesralı Okunması Gerekirken Fethalı Olarak Hatalı Okunan Bazı Kelimeler)

(الإباضية): Bu kelime Abdullâh b. İbâd'a nispet edilen Haricilerden bir fırkanın ismi olup fasih kullanıma göre ilk harfi kesralı okunur. Müellif insanların kelimenin ilk harfini fethalı yani “الأباضية” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>143</sup>

(البرطل): Kelimenin fasih kullanıma göre ilk harfi kesralı olup “rüşvet” anlamını ifade eder. Müellif insanların kelimenin ilk harfini fethalı yani “البرطل” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>144</sup>

(التلميد): Kelimenin fasih kullanıma göre ilk harfi kesralı okunur. Müellif insanların kelimenin ilk harfini fethalı yani “التلميد” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>145</sup>

(الجيلاني و الكيلاني): Her iki kelimenin de fasih kullanıma göre ilk harfleri kesralı olup “جیلان” şehrine nispet edilmişlerdir. Müellif insanların bu kelimenin ilk harflerini fethalı yani “الجیلاني” ve “الگیلاني” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>146</sup>

(حسن الزي): “الزي” kelimesinin fasih kullanıma göre ilk harfi kesralı okunur. Müellif insanların kelimenin ilk harfini fethalı yani “الزي” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>147</sup>

<sup>141</sup> Abulkâdir el-Mağribî, 'Aşerâtu'l-lisân, 51.

<sup>142</sup> Abulkâdir el-Mağribî, 'Aşerâtu'l-lisân, 51.

<sup>143</sup> Abulkâdir el-Mağribî, 'Aşerâtu'l-lisân, 52.

<sup>144</sup> Abulkâdir el-Mağribî, 'Aşerâtu'l-lisân, 53.

<sup>145</sup> Abulkâdir el-Mağribî, 'Aşerâtu'l-lisân, 54.

<sup>146</sup> Abulkâdir el-Mağribî, 'Aşerâtu'l-lisân, 54.

<sup>147</sup> Abulkâdir el-Mağribî, 'Aşerâtu'l-lisân, 55.

(سيف البحر): “سيف” kelimesinin fasih kullanıma göre ilk harfi kesralı olup “sahil” anlamını ifade eder. Müellif insanların kelimenin ilk harfini fethalı yani “سَيْف” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>148</sup>

(عِمَامَة الرَّأْس): “عِمَامَة” kelimenin fasih kullanıma göre ilk harfi kesralı okunur. Müellif insanların kelimenin ilk harfini fethalı yani “عِمَامَة” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>149</sup>

(رَأْيْتَهُ رُؤْيَة عِيَان): “عِيَان” kelimesinin fasih kullanıma göre ilk harfi kesralı okunur. Müellif insanların kelimenin ilk harfini fethalı yani “عِيَان” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>150</sup>

(الغِلَاظَة): Kelimenin fasih kullanıma göre ilk harfi kesralı olup “ağırılık” anlamını ifade eder. Müellif insanların kelimenin ilk harfini fethalı yani “الغِلَاظَة” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>151</sup>

(فَعِيلٌ): Bu kelimeler mübalağa ifade etmek için “فَعِيلٌ” vezninde geldiklerinden “أبو بكر الصديق” ve “ابن السكيت” örneklerinde geçen “صَدِّيقٌ” ve “سَكَيْتٌ” kelimelerinde olduğu gibi kural olarak bu kelimelerin ilk harfleri kesralı okunur. Müellif insanların bu kelimelerin ilk harflerini fethalı okuyarak bu kelimeleri hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>152</sup>

### 3.7. Yedinci Kısım (Fasih Kullanıma Göre Kelimenin Ortası Harekeli Okunması Gerekirken Sükûn ile Hatalı Okunan Bazı Kelimeler)

(الْحَوْر): Fasih kullanıma göre kelimedeki geçen “و” harfi harekeli. Müellif insanların “و” harfini sakin kılarak kelimeyi “الْحَوْر” şeklinde okuyup kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>153</sup>

(حَيَوَان و حَيَوَانَات): Fasih kullanıma göre bu iki kelimedeki geçen “ي” harfi harekeli. Müellif insanların “ي” harfini sakin kılarak kelimeyi “حَيَوَان” ve

<sup>148</sup> Abulkâdir el-Mağribî, ‘Aşerâtu’l-lisân, 56.

<sup>149</sup> Abulkâdir el-Mağribî, ‘Aşerâtu’l-lisân, 57.

<sup>150</sup> Abulkâdir el-Mağribî, ‘Aşerâtu’l-lisân, 57.

<sup>151</sup> Abulkâdir el-Mağribî, ‘Aşerâtu’l-lisân, 57.

<sup>152</sup> Abulkâdir el-Mağribî, ‘Aşerâtu’l-lisân, 59.

<sup>153</sup> Abulkâdir el-Mağribî, ‘Aşerâtu’l-lisân, 63.

“حَبَوَانَات” şeklinde okuyup kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>154</sup>

(الرُّهْرَة): Fasih kullanıma göre bu kelimedede geçen “ه” harfi fethalı okunur. Müellif insanların “ه” harfini sakın kılarak kelimeyi “الرُّهْرَة” şeklinde okuyup kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>155</sup>

(الشَّقْفَة): Fasih kullanıma göre bu kelimedede geçen “ق” harfi fethalı okunur. Müellif insanların “ق” harfini sakın kılarak kelimeyi “الشَّقْفَة” şeklinde okuyup kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>156</sup>

(القَصْبَة): Bu kelimenin bir bitkinin ismi olup fasih kullanıma göre bu kelimedede geçen “ص” harfi fethalı okunur. Müellif insanların “ص” harfini sakın kılarak kelimeyi “القَصْبَة” şeklinde okuyup kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>157</sup>

(هم في عزّ و منعة): “منعة” kelimesinde geçen “ن” harfi fasih kullanıma göre harekeldir. Müellif insanların “ن” harfini sakın kılarak kelimeyi “منعة” şeklinde okuyup kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir. “منعة” sözcüğü “insanın bir düşmanın saldırısına karşı kendisini koruması” anlamını ifade eder.<sup>158</sup>

(الْوَحْل): “الْوَحْل” kelimesinde geçen “ح” harfi fasih kullanıma göre fethalı okunur. Müellif insanların “ح” harfini sakın kılarak kelimeyi “الْوَحْل” şeklinde okuyup hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir. “الْوَحْل” kelimesi “caddeki çamur” anlamını ifade eder.<sup>159</sup>

### 3.8. Sekizinci Kısım (Fasih Kullanıma Göre Kelimenin Ortası Sakin Okunması Gerekirken Harekeli Olarak Hatalı Okunan Bazı Kelimeler)

(على الله التُّكْلَان): “التُّكْلَان” sözcüğünde fasih kullanıma göre “ت” harfi zammeli “ك” harfi ise sakın okunur. Müellif insanların “ت” ve “ك” harfini harekeli

<sup>154</sup> Abulkâdir el-Mağribî, 'Aşerâtu'l-lisân, 63.

<sup>155</sup> Abulkâdir el-Mağribî, 'Aşerâtu'l-lisân, 64.

<sup>156</sup> Abulkâdir el-Mağribî, 'Aşerâtu'l-lisân, 64.

<sup>157</sup> Abulkâdir el-Mağribî, 'Aşerâtu'l-lisân, 66.

<sup>158</sup> Abulkâdir el-Mağribî, 'Aşerâtu'l-lisân, 66.

<sup>159</sup> Abulkâdir el-Mağribî, 'Aşerâtu'l-lisân, 67.

okuyup kelimeyi “التَّكْلَانِ” şeklinde okuyarak hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>160</sup>

(دُزْبِيَّة) (صاحب حُنْكَة): “حُنْكَة” sözcüğünün “tecrübe” anlamında olup fasih kullanıma göre “ح” harfi zammeli “ن” harfi ise sakindir. Müellif insanların “ح” ve “ن” harflerini fethalı okuyup kelimeyi “حُنْكَة” şeklinde okuyarak hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>161</sup>

(صَلَّعَ فلان مع فلان): “صَلَّعَ” sözcüğü “meyletmek” anlamına gelip fasih kullanıma göre “ض” harfi fethalı “ل” harfi ise sakın okunur. Müellif insanların “ل” harfini fethalı okuyup kelimeyi “صَلَّعَ” şeklinde okuyarak hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>162</sup>

(جنة عدن): “عدن” sözcüğündeki “د” harfi fasih kullanıma göre sakindir. Müellif insanların “د” harfini fethalı okuyup kelimeyi “عدن” şeklinde okuyarak hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>163</sup>

(فلان عالم نحوي): “نحوي” sözcüğü “نحو” sözcüğüne nisbet edilip “ح” harfi fasih kullanıma göre sakindir. Müellif insanların “ح” harfini fethalı okuyup kelimeyi “فلان نحوي” şeklinde okuyarak hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>164</sup>

### 3.9. Dokuzuncu Kısım (Fasih Kullanıma Göre Kelime Şeddeli Okunması Gerekirken Tahfif Edilerek Hatalı Okunan Bazı Kelimeler)

(اجتمع) “أوتهم” olup “أوتهم” sözcüğünün aslı “أْتَهُم” : (فلان أْتَهُم فلاناً بجرم كذا) babındandır. Sarf kuralı gereği önce “vâv” (و) harfi “tâ” (ت) harfine kalbedilmiş daha sonra idğam edilmiştir. Fasih kullanıma göre tâ “ت” harfi şeddeli okunur. Ancak insanlar kelimenin “افعال” babından olduğu zannıyla kelimeyi “أْتَهُم” şeklinde okuyarak hatalı bir şekilde telaffuz etmişlerdir.<sup>165</sup>

(أجرُومية) : İbn Âcurrûm’a nisbet edilen ve nahiv alanında yazılmış önemli eserlerdendir. Fasih kullanıma göre bu kelime hemzenin meddi ve “râ” harfinin şeddesi ile okunur. Müellif insanların hemzeyi fethalı okuyup ve “râ”

<sup>160</sup> Abulkâdir el-Mağribî, ‘Aşerâtu’l-lisân, 68.

<sup>161</sup> Abulkâdir el-Mağribî, ‘Aşerâtu’l-lisân, 69.

<sup>162</sup> Abulkâdir el-Mağribî, ‘Aşerâtu’l-lisân, 70.

<sup>163</sup> Abulkâdir el-Mağribî, ‘Aşerâtu’l-lisân, 70.

<sup>164</sup> Abulkâdir el-Mağribî, ‘Aşerâtu’l-lisân, 72.

<sup>165</sup> Abulkâdir el-Mağribî, ‘Aşerâtu’l-lisân, 74.

harfini de tahfif ederek yani “اجرومية” şeklinde okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>166</sup>

(تَقَطَّرَ عَنْ فَرسِه) : “تَقَطَّرَ” sözcüğü bu cümlede “düştü” anlamını ifade eder ve “تَفَعَّلَ” babından geldiğinden dolayı fasih kullanıma göre “ط” harfi şeddeli okunur. Müellif insanların “ط” harfini şeddesiz okuyup “ط” harfinden sonra da “ن” harfini ziyade ederek yani kelimeyi “تَقَطَّرَ” şeklinde okuyarak hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>167</sup>

(فِلان خِرَيجِ فلان): “خِرَيجِ” sözcüğü “öğrenci” anlamını ifade eder ve fasih kullanıma göre bu kelimedeki “خ” harfi kesralı “ر” harfi ise şeddeli okunur. Müellif insanların “ر” harfini tahfif ile okuyarak kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>168</sup>

(مِتر مُكَّعَب): “مُكَّعَب” sözcüğü “كَعَبَ” fiilinden müştâk olup ism-i mefûldür. Müellif insanların tahfif ederek kelimeyi “مَلْعَب” ve “مَكْتَب” vezninde “ ” مُكَّعَب şeklinde hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>169</sup>

(هُوامُ الأَرْضِ): “هُوامُ” sözcüğünün müfredi “هامة” olup “eziyet veren haşerat” anlamını ifade eder. Fasih kullanıma göre “م” harfi şeddeli okunur. Müellif insanların tahfif ederek kelimeyi “هامة” şeklinde hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>170</sup>

(مِصْطَبَة): Fasih kullanıma göre “مِصْطَبَة” sözcüğündeki “م” harfi kesra “ب” harfi ise şeddeli okunur. Müellif insanların tahfif ederek kelimeyi “مِصْطَبَة” şeklinde hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>171</sup>

### 3.10. Onuncu Kısım (Fasih Kullanıma Göre Kelime Muhaffef Olarak Okunması Gerekirken Şeddeli Olarak Hatalı Okunan Bazı Kelimeler)

(أَجْرَه) : Müellif insanların bu kelimenin “فَرَح” babından olduğunu zannederek kelimeyi şeddeli yani “أَجْرَه” şeklinde hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade

<sup>166</sup> Abulkâdir el-Mağribî, 'Aserâtu'l-lisân, 74, 75.

<sup>167</sup> Abulkâdir el-Mağribî, 'Aserâtu'l-lisân, 77, 78.

<sup>168</sup> Abulkâdir el-Mağribî, 'Aserâtu'l-lisân, 78.

<sup>169</sup> Abulkâdir el-Mağribî, 'Aserâtu'l-lisân, 80.

<sup>170</sup> Abulkâdir el-Mağribî, 'Aserâtu'l-lisân, 81.

<sup>171</sup> Abulkâdir el-Mağribî, 'Aserâtu'l-lisân, 80.



etmiştir. “اِكْرَم” babından gelen “اَجْرَه” sözcüğünün mastarı “اِجَار” şeklinde gelir.<sup>172</sup>

(اُزْمَة: اُزْمَة مَالِيَة) sözcüğü “darlık, şiddet” anlamını ifade edip fasih kullanıma göre “ز” harfi sakın “م” harfi ise muhaffettir. Müellif insanların “ز” harfini kesra “م” harfini ise şeddeli yani kelimeyi “اُزْمَة” şeklinde hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>173</sup>

(بَخُور) : “بَخُور” sözcüğü “صَبُور” vezninde olup sözcükte geçen “خ” harfi muhaffettir. Müellif insanların “خ” harfini şeddeli yani kelimeyi “بَخُور” şeklinde hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>174</sup>

(الْجِعَة): “الْجِعَة” sözcüğü “عِدَة” vezninde olup “arpa suyu” anlamını ifade eder. “ع” harfi muhaffettir. Müellif insanların “ع” harfini şeddeli yani kelimeyi “الْجِعَة” şeklinde hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>175</sup>

(حَمَاة الحر و صِبَاة البرد): “حَمَاة” sözcüğünde “م” harfi muhaffef “ر” harfi şeddeli “صِبَاة” sözcüğünde ise “ب” harfi muhaffef “ر” harfi şeddelidir. Müellif insanların “حَمَاة” sözcüğünde “م” harfini şeddeli “ر” harfini muhaffef, “صِبَاة” sözcüğünde de “ب” harfini şeddeli “ر” harfini muhaffef kılarak bu iki kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir. “حَمَاة” ve “صِبَاة” sözcükleri “şiddet” anlamını ifade eder.<sup>176</sup>

(حُنَاق): “حُنَاق” sözcüğü bir hastalığın ismi olup bu kelimedeki “ن” harfi muhaffettir. Müellif insanların “ن” harfini şeddeli kılarak yani “حُنَاق” şeklinde kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>177</sup>

(دُخَان): “دُخَان” sözcüğündeki “خ” harfi muhaffettir. Müellif insanların “خ” harfini şeddeli kılarak yani “دُخَان” şeklinde kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>178</sup>

(دم ، فم ، يد): Bu sözcüklerin son harfleri muhaffettir. Müellif insanların bu sözcüklerin sonlarını şeddeli okuyarak bu kelimeleri hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>179</sup>

<sup>172</sup> Abulkâdir el-Mağribî, ‘Aşerâtu’l-lisân, 85.

<sup>173</sup> Abulkâdir el-Mağribî, ‘Aşerâtu’l-lisân, 85.

<sup>174</sup> Abulkâdir el-Mağribî, ‘Aşerâtu’l-lisân, 86.

<sup>175</sup> Abulkâdir el-Mağribî, ‘Aşerâtu’l-lisân, 87.

<sup>176</sup> Abulkâdir el-Mağribî, ‘Aşerâtu’l-lisân, 89.

<sup>177</sup> Abulkâdir el-Mağribî, ‘Aşerâtu’l-lisân, 91.

<sup>178</sup> Abulkâdir el-Mağribî, ‘Aşerâtu’l-lisân, 91.

(أب): “Baba” anlamını ifade eden “أب” sözcüğünün son harfi muhaffettir. Müellif insanların bu sözcüğün son harfini şeddeli okuyarak bu kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>180</sup>

(سليخ): “سليخ” sözcüğü “قتيل” ve “جريح” vezninde olup “*üzerinde ağaç yetişmeyen toprak*” anlamını ifade eder. Sözcükte geçen “ل” harfi muhaffettir. Müellif insanların “ل” harfini şeddeli okuyarak yani “سَلِيخ” şeklinde kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>181</sup>

(سورية): “سورية” sözcüğü Yunancadan Arapça'ya geçmiş muarreb bir kelime olup sözcükte geçen “ي” harfi muhaffettir. Müellif insanların “ي” harfini şeddeli okuyarak yani “سُورِيَّة” şeklinde kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>182</sup>

(سُماني): “سُماني” sözcüğü eti lezzetli olan bir kuşun ismi olup sözcükte geçen “م” harfi muhaffettir. Müellif insanların “م” harfini şeddeli okuyarak yani “سُمن” şeklinde kelimeyi hatalı bir şekilde telaffuz ettiklerini ifade etmiştir.<sup>183</sup>

## Sonuç

Çalışmanın neticesinde şu sonuçlar elde edilmiştir:

1. Müellif eserini on bölüm şeklinde ele almış ve kendi döneminde insanların üç yüzden fazla kelimedede yapmış olduğu dil hatasına yer vermiştir.
2. Müellif zaman zaman gramer kurallarını da zikrederek yapılan hatanın fasih kullanıma uygun olmadığı ifade etmiştir.
3. Müellif kelimelerde yapılan hataların hareke, sükûn, şedde ve tahfiften kaynaklı olduğunu belirtmiştir.
4. Müellif eserinde yer verdiği kelimelerin bir kısmının anlamlarını ve vezinlerini açıklamıştır.
5. Bazı kelimelerde kalb ve idğam gibi i'lâl kaidelerini açıklamıştır.

<sup>179</sup> Abulkâdir el-Mağribî, 'Aşerâtu'l-lisân, 91.

<sup>180</sup> Abulkâdir el-Mağribî, 'Aşerâtu'l-lisân, 92.

<sup>181</sup> Abulkâdir el-Mağribî, 'Aşerâtu'l-lisân, 95, 96.

<sup>182</sup> Abulkâdir el-Mağribî, 'Aşerâtu'l-lisân, 97, 98.

<sup>183</sup> Abulkâdir el-Mağribî, 'Aşerâtu'l-lisân, 97.

6. Eserde müellif kelimelerin fasih kullanımını açıklarken zaman zaman masdar, ism-i masdar, ism-i mekân, ism-i mensûb, cemi', ism-i fâil, ism-i mef'ûl ve ism-i tasğîr gibi sarf konularını da açıklamıştır.
7. Müellife göre fasih dilin korunması için sadece gramer kurallarının uygulanması yeterli değildir. Ayrıca fasih dilin ammicce kelimelerden de arınması ve bunların yerine fasih kelimelerin kullanılması gerekir.
8. Eser toplumun tüm kesimlerinin günlük kullanımda kullandığı kelimelerdeki hatalı kullanıma dikkat çekerek bu konuda bir farkındalık oluşturmuştur.
9. Eserin telif edilmesindeki gayenin günlük dilde fasih Arapça dilinin korunması ve yaygınlaştırılması olduğu gözlemlenmektedir.
10. Eser günlük dilde kullanılan kelimelerdeki hataların bilinmesine ve fasih dilin bozulmasının önüne geçilmesine önemli ölçüde katkı sunmaktadır.
11. Eser ihtiva ettiği kelime sayısı açısından zengin bir içeriğe sahiptir.
12. Bu eserden yola çıkarak günlük hayatta fasih Arapça kelimelerin kullanılmasını teşvik etmek ve ammicce kelimeleri kullanmaktan ise sakınmak gerekir.
13. Arapçanın öğretildiği kurumlarda fasih Arapça kelimeleri içeren metinlerin okutulmasında fayda mülâhaza edilmektedir.
14. Yazılı ve görsel medyada fasih Arapçanın kullanılması dilin korunması açısından büyük önem arz etmektedir.

## Kaynakça

- Ced'ân, Fehmi. *Ususu't-takaddum 'inde müfekkiri'l-İslâm fi'l-'alemi'l-'Arabî el-hadîs*. Dâru's-Şurûk, 1988.
- Beyyûmî, Muhammed Receb. *en-Nahdatu'l-İslâmiyye fî siyeri e'lâmiha'l-mu'âsirîn*. Beyrût: ed-Dâru's-Şâmiyye; Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1415/1995.
- Mağribî, Abulkâdir. *'Aşerâtu'l-lisân*. Dımaşk: Matba'âtu'l-Hâşimiyye, 1369/1949.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-müellifîn*. Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1414/1993.
- Talas, Muhammed Esad. *Muhaderetun 'ani's-Şeyh Abdilkâdir el-Mağribî*. Kâhire: Müessesetu Hindâvî li't-Ta'limi ve's-Sekkâfe, 2012.
- Yıldırım, Sabri. "Arap Dilinde İştikâk ve Abdulkâdir b. Mustafâ el-Mağribî'nin el-İştikâk ve't-ta'rîb Adlı Eseri". Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Bayburt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- Yüksel, Azmi. "Abdulkâdir el-Mağribî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1988.
- Zakzûk, Mahmûd Hamdî. *Mevsu'âti a'lâmi'l-fikri'il İslâmî*. Kâhire, 1425/2004.

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

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütülmüştür.

The research was conducted by a single author.

\*\*\*\*\*

**Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest**

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.

There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

\*\*\*\*\*

**İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy**

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

\*\*\*\*\*

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

Bu çalışmada "Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi" kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.

In this study, the rules stated in the "Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive" were followed

\*\*\*\*\*

## BAZI SÛFİ MÜFESSİRLER BAĞLAMINDA ASR SÛRESİNİN TASAVVUFÎ YORUMU

Eyüp İnce\*

### Öz

Asr sûresi sade ve kısa olmakla birlikte Kur'ân-ı Kerim'deki diğer sûrelerin öğütlerini özetlemektedir. Allah, kâmil manadaki müminin vasıflarını bu surede zikretmektedir. Ayrıca imanın meyvesi olan ahlâkın, müminin karakterine hangi boyutta etki ettiğini bildirmektedir. Asr sûresi öncelikle zamana yeminle başlayıp tüm insanlığın hüsranda olduğunu haber vermektedir. Daha sonra iman edenleri bundan istisna tutmaktadır. İmandan sonra mümin bir kişide olması gerekenleri, salih amel, hakkı tavsiye etme, sabır ve sabrı başkalarına tavsiye etme gibi ahlâkî meziyetler olarak sıralamaktadır. Ahlâk, tasavvufun özünü oluşturduğu gibi birincil derecede önem verip ele aldığı konulardandır. Dolayısıyla bu makalede Asr sûresi, daha çok ahlâkî yorumların ön plana çıkarıldığı tasavvufî tefsirler ışığında incelenmiştir. Tasavvufî tefsirlerden özellikle Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Ebû'l-Leys es-Semerkindî, Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, Rûzbihân el-Baklî, İsmail Hakkı Bursevî, Şehâbeddîn Mahmûd el-Âlûsî ve İbn Acîbe'nin tefsirlerinden istifade edilmiştir. Ayrıca Asr sûresindeki ilahî mesajlar tasavvufî bakış açısıyla değerlendirilmiştir. Yöntem olarak öncelikle Asr sûresi hakkında bilgi verilip daha sonra Asr sûresinin muhtevasında barındırdığı asr, insanlığın hüsranda olması ve hüsranlıktan kurtuluş vesileleri olan iman, hakkı tavsiye etmek, sabır ve sabrı tavsiye etmek konuları yukarıda zikredilen tasavvufî tefsirler bağlamında ele alınmıştır. Çalışma neticesinde ise Asr sûresinde, Kur'ân-ı Kerim'in evrensel hakikatine ve tüm insanlığın ihtiyaç duyduğu ahlâk prensiplerine vurgu yapıldığı görülmüştür. Ayrıca Allah'ın insanoğluna vermiş olduğu en büyük nimetin zaman olduğu ve bu zaman içerisindeki tercihler neticesinde hüsrana (cehennem) uğranıldığı anlaşılmıştır. Bu bağlamda hüsrana uğramayıp cennet ehlinden olmanın en önemli şartı olarak iman, salih amel ve sabır üçlüsünün zikredildiği, aynı zamanda bu üç hakikatın tebliğ edilmesi gerektiği gözlemlenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Asr Sûresi, Tasavvufî Yorum, İman, Salih Amel, Sabır.

## THE SÛFİ INTERPRETATIONS OF SURAH AL-ASR BASED ON SOME SÛFİ INTERPRETERS

### Abstract

Despite being plain and short, Surah al-Asr summarizes the advice given by other surahs in the Qur'ân. Allah reveals the qualities of the perfect believer in this surah. Allah also mentions to what extent morality, an outcome of faith, affects believers' character. Surah al-Asr begins with a vow to the time and informs that all humanity is in sheer loss, but later it excludes believers from this. Finally, this surah lists the moral virtues that a person should possess, along with faith, such as good deeds, advising the truth, patience and recommending patience to others. Morality forms the essence of Sûfism and is one of the issues of priority

\* Dr., İmam Hatip, Diyanet İşleri Başkanlığı, Eskişehir.

**e-mail:** eyup.ince43@gmail.com, **ORCID:** <https://orcid.org/0000-0001-6194-2980>

**Atıf/Citation:** İnce, Eyüp. "Bazı Sûfî Müfessirler Bağlamında Asr Sûresinin Tasavvufî Yorumu". *BAiD* 16 (Aralık 2022), 37-56.

for it. Therefore, in this article, the Surah al-Asr was analysed in the light of Sûfi commentaries in which moral interpretations are highlighted. The Sûfi commentaries used in the study included those by Sahl b. 'Abdallâh al-Tustarî, Abû al-Layth al-Samarqandî, Muhammad b. Hussain al-Sulamî, Abd al-Karîm ibn Hawazin al-Qushayrî, Ruzbihan al-Baqli, Isma'il Haqqî Bursawî, Shahabuddin Mahmud al-Âlûs and Ibn 'Ajîba. In addition, the divine messages in Surah al-Asr were evaluated from a Sûfi point of view. As the method of the study, some background information about Surah al-Asr was first provided, and then the notion of 'Asr', the frustration of humanity, and faith, advising the truth, patience, along with recommending patience, as the means for salvation from being in loss, were discussed based on the aforementioned Sûfi interpretations. The study revealed that the universal truth of the Qur'ân and the moral principles that all humanity needs are emphasized in Surah al-Asr. Furthermore, it was understood that the greatest blessing that Allah gave human beings is time, and that humans are in loss because of the choices they made during this time. Therefore, it was observed that the qualities of faith, good deeds and patience are mentioned as the most important requirements for not being in loss and for being one the people of Paradise. It was also found that these three facts should be conveyed to others.

**Keywords:** Sûfism, Surah al-Asr, Sûfi Interpretations, Faith, Good Deeds, Patience.

## Giriş

Kur'ân-ı Kerîm, insanlara Allah'ın dinini aktarmak için gönderilmiş ilahî kaynaklı bir kitaptır. Kur'ân-ı Kerîm'in içerisinde barındırdığı bilgiler sınırlı bir kitleyi veya beldeyi muhatap almamaktadır. Zira Kur'ân-ı Kerîm, dünya üzerindeki bütün insanların yükümlü olduğu ilahî mesajları içermektedir. Bu yönüyle evrensel bir nitelik taşımaktadır. Allah'ın insanlığa yüklediği sorumlulukların başında O'na iman etmek gelmektedir. Allah'a iman etmek, Allah'ın mevcudiyetini ve getirmiş olduğu ilkeleri kabul edip kalben de bunları tasdik etmektir. İman gaybî bir mesele olduğu için dilin ikrar ettiğini kalp tasdik etmesi gerekir, aksi takdirde imanın kemale ermez. Allah'a iman edip gönderdiği ilkeleri tasdik eden kişiye mümin vasfı verilir. Allah bu safhada mümin kimseyi özel muhatap olarak onu belli başlı ibadetlerden sorumlu tutmaktadır. İbadet, Allah'a iman gerektirdiği bir sorumluluktur. Namaz, oruç, zekât, hac ve kurban Allah'ın mümin kullarına emrettiği ibadetlerin başında gelmektedir.

İman, ibadeti zorunlu kıldığı gibi ibadet de ahlâkı gerektirmektedir. İman ve ibadetin en güzel yansıması güzel ahlâktır. Nitekim iman-ibadet-ahlâk üçlüsü Kur'ân'ın temel konusunu oluşturmaktadır. Kur'ân'da 114 sûre bulunmaktadır ve bu sûrelerin her biri doğrudan veya dolaylı olarak iman-ibadet-ahlâk konusunu anlatmaktadır. Bu sûrelerden biri de Asr sûresidir. Asr sûresi, Allah'a iman ile beraber salih amel, hakkı ve sabrı tavsiye etme gibi ahlâkî unsurları ele almaktadır. Özeld müminlerin genelde insanlığın çokça ihtiyaç duyduğu ahlâkî ilkeleri kısa, öz ve etkili ifadelerle anlatmaktadır.

Asr sûresindeki temel amaç, iman ölçütleri doğrultusunda ahlâklı bir toplum oluşturabilmektir. Ahlâk, Kur'ân-ı Kerîm'in temel gayelerinden birini oluşturduğu gibi tasavvuf ilminin de en önemli konusudur. Ahlâk, islâmî ilimlerin genelinde önemli bir kavram olmakla beraber tasavvuf ilminde farklı bir değer taşımaktadır. Ahlâka verilen öneme binaen tasavvufla ahlâk bağdaştırılarak "Tasavvuf ahlâktır."<sup>1</sup> tanımı yapılmıştır. Mutasavvıflar genellikle Kur'ân'dan aldıkları ilhamlarla ahlâkî ilkeleri kendilerine düstur edinmişlerdir. Ayrıca ahlâkî kavramları (tevbe, takvâ, sabır, şükür, tevekkül, hayâ, rıza, ihlas vb.) tasavvufî eğitim sürecine uygun bir şekilde tertip ederek insanın ahlâkî dönüşümünün temel aşamaları olarak kabul etmişlerdir. Sûfilerin bu düşüncesi, tasavvufu özellikle ahlâk alanını inceleyen bir ilim haline getirmiştir. Bu hususlara binaen evrensel ahlâk ilkelerini içeren Asr sûresinin, tasavvufî açıdan ele alınması ayrı bir önem ifade etmektedir.

Tasavvufî tefsir, zâhirle beraber bâtınî manaya yer veren tefsir türüdür.<sup>2</sup> Tasavvufî tefsir düşüncesinin en temel dayanağı âyetleri zâhirî mana ile sınırlandırmanın uygun olmayacağı anlayışıdır. Bu düşünceye göre Allah'ın isim ve sıfatları belirli bir anlam kalıbının içine sokulup daraltılamaz. Zira âyetler Allah'ın "Kelâm" sıfatının ve "Mütakellim" isminin tezahürü olarak inmiştir. Dolayısıyla âyetlerin içerdiği manalara sınır tayin edilemez.<sup>3</sup> Özellikle sûfî müfessir Sehl b. Abdullah Tüsterî (ö. 283/896), insana ilâhî kitabı idrak etme hususunda Kur'ân'ın her bir harfi için bir anlam verilmiş olsa, bir ayete verilen anlamın nihayetine ulaşamayacağını ifade etmektedir.<sup>4</sup> Nitekim Asr sûresine getirilen tasavvufî yorumlarda da bu düşüncenin yansımaları görmek mümkündür.

### 1. Asr Sûresinin Mahiyeti

İsmi ilk ayetinden alan Asr sûresi üç âyet olmakla beraber Kur'ân'daki ilahî mesajların özü olarak kabul edilmektedir. Şâfiî mezhebinin imamı Muhammed b. İdris eş-Şâfiî'nin (ö. 204/820) Asr sûresi hakkında "Şayet Kur'ân'da başka bir

<sup>1</sup> Ebû'l-Hasen Ali b. Osman b. Ebî Alî Cüllâbî Hucvîrî, *Keşfü'l-mahcûb* (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1980), 1/237.

<sup>2</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 1996), 2/13; Süleyman Ateş, *İşarî Tefsir Ekolleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 21.

<sup>3</sup> Yunus Emre Gördük, "İşarî Tefsirin Mahiyeti, Meşruiyeti ve Batını Yorumdan Farkı", *Marifet Dergisi* 11/2 (Bahar-2011), 15.

<sup>4</sup> Ebû Nasr Serrâç, *el-Lümâ*, thk. Kâmil Mustafa Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007) 105.

sûre olmasaydı Asr sûresi insanlara yeterdi. Zira Asr sûresi bütün ilimleri kapsamaktadır.” dediği nakledilmektedir.<sup>5</sup> İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725), “Asr sûresi, insanın dünya ve ahiret saadetini izah etme bakımından Kur’ân ilimlerinin tamamına şamildir.” diyenlerin sözlerini, Muhammed b. İdris eş Şâfiî’nin bu sözü kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini bildirmektedir.<sup>6</sup> Nitekim İbn Acîbe’nin (ö. 1224/1809) nazarında Kur’ân’ı Kerîm’in bütün ilimlerini Asr sûresinde “iman, salih amel, iyiliği emir, kötülüklerden sakındırma” şeklinde sıralanan dört konu etrafında cem etmek mümkündür.<sup>7</sup>

Asr sûresi tercih edilen görüşe göre Mekkî sûrelerdendir.<sup>8</sup> Kanaatimizce de bu görüş daha isabetlidir. Zira Mekke döneminde inen sûre ve âyetlerde genel olarak imanî mevzulardan, Allah’a ortak koşanların tutarsızlıklarından, insanî ve ahlâkî prensiplerden bahsedilmektedir.<sup>9</sup> Nitekim Asr sûresinde konu olarak bilhassa imanî, ahlâkî ve insanî değerler anlatılmaktadır.

Asr sûresinin faziletine dâir sahabeden iki kişi karşılaştığında biri diğerine Asr sûresini okumadan ayrılmadığı rivayet edilmektedir.<sup>10</sup> Asr sûresini okuyan kimsenin de sabredenlerden olacağı, kıyamet günü hak ehlinden kabul edileceği aktarılmaktadır.<sup>11</sup> Başka bir rivayette Allah’ın mağfiretine nail olacağı, hakkı ve sabrı tavsiye edenlerden kabul edileceği nakledilmektedir.<sup>12</sup>

Birçok müfessire göre Kur’ân’da sûreler arasında anlam münasebeti bulunmaktadır. Sûrelerin sıralanışı gelişi güzel bir olay değildir. Örneğin söz konusu Asr sûresinde, “*İnsan gerçekten ziyandadır.*” âyetiyle Asr sûresinden

<sup>5</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili* (İstanbul: Azim Yayınevi, 2010), 9/420.

<sup>6</sup> İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu’l-beyân Kur’ân Meali ve Tefsiri*, çev. Ömer Çelik vd. (İstanbul: Erkam Yayınları, 2005), 10/169.

<sup>7</sup> İbn Acîbe, *el-Bahru’l Medid fî Tefsiri’l Kur’ani’l Mecîd-Kur’ân-ın Tefsiri ve Tasavvufî İşaretleri*, çev. Dilâver Selvi (İstanbul: Semerkant Yayınları, 2011), 11/133.

<sup>8</sup> Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, 30/227.

<sup>9</sup> Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir Suyûtî, *el-Itkân fî ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Mustafa Dîb Buğâ (Beyrut, Dâr İbn Kesîr, 1987), 1/33, 56-76.

<sup>10</sup> Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu’cemü’l-evsat* (Riyad, Dâr-u Kelmetü’t-Tayyibe, 1985), 6/57-58; Şehâbeddin Mahmud Âlûsî, *Rûhu’l-meânî fî tefsiri’l-Kur’âni’l-Azîm*, thk. Ali Abdülbârî Atiyye (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1995), 30/227.

<sup>11</sup> Ebü’l-Hasen Ali ibn Ahmed ibn Muhammed en-Nîsâbü’rî Vâhidî, *el-Vasît fî Tefsiri’l-Kur’âni’l-Mecîd* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1994), 4/551.

<sup>12</sup> Ebü’l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, çev. Muhammed Coşkun vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 6/1405.



önce gelen Tekâsür ve Kâri'a sûreleri arasında bir anlam ilişkisi kurulmaktadır. Aynı şekilde Asr sûresinden sonra gelen Hümeze ve Fil sûreleri mana olarak bu ayetle irtibatlandırılmaktadır. Zira zikredilen bu sûrelerin her birinde Allah'ın insanoğluna vermiş olduğu ömrün yanlış kullanılması durumunda hangi kötü sonuçlarla karşılaşılacağı gözler önüne serilmektedir.<sup>13</sup> Âlûsî'ye (ö. 1270/1854) göre ise Allah, Asr sûresinde istisna edilenler dışında insanların hüsranda olduğunu bildirip Hümeze sûresinde de hüsrana uğrayanların hallerini izah etmiştir.<sup>14</sup>

Allah, Asr sûresinin birinci âyetinde asra yemin etmekte, ikinci âyetinde de insanların hüsranda olduğunu bildirmektedir. Üçüncü âyetinde ise iman edenleri, salih amel işleyenleri, birbirine hakkı ve sabrı tavsiye edenleri bundan müstesna tutmaktadır.<sup>15</sup> Başka bir ifadeyle Asr sûresinde, insanın hüsrandan kurtulması için sahip olması gereken değerler takdim edilmektedir. Bu değerlere sahip olmayanlar dünya ve ahirette zarardan kurtulamayacaklardır. Hüsranda olmanın en önemli nedenlerinden biri olan zaman israfına dikkat çekmek için asra yemin edilerek israf edenlerin hüsrandan kurtulamayacağı ifade edilmektedir.<sup>16</sup> Özellikle ikinci ve üçüncü âyetlerde ifade edilen hakkı bilme (iman), onunla amel etme, başkalarına tebliğ etme ve bu yolda ilerlerken sabretme ilkeleri insanın manevî olgunluğa erişmesinin şartları olarak da görülebilir.<sup>17</sup>

## 2. Asır ve İfade Ettiği Manalar

Asr lügatte isim olarak “dehr, gece gündüz, ikinci vakti, tan yerinin ağarmasından güneş doğuncaya kadar olan zaman, zeval vakti ile akşam veya yatsı vakti arası” manalarına gelmektedir.<sup>18</sup> Mutasavvıf Tüsterî, ayette geçen *العصر* ifadesinin başında esasında muzafın düştüğünü *ورد الدهر* yani “Zamanın Rabbi” manasına geldiğini aktarmaktadır. Diğer bir deyişle “asr” dan maksat

<sup>13</sup> Faiz Kalın, “Asr Sûresi Bağlamında Kur’ân’ın Evrenselliği”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (Haziran 2018), 12.

<sup>14</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 30/229.

<sup>15</sup> Muhammed Mamhmd Hicazi, *Furkan Tefsiri* (İstanbul: İlim Yayınları, ts.), 6/599.

<sup>16</sup> Ebü'l-Alâ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur’ân*, çev. Muhammed Han Kayanî (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 7/223.

<sup>17</sup> Muhammed b. Muhammed Cemâluddîn Kâsimî, *Mehâsinu't-Te'vîl (Tefsîru'l-Kâsimî)*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1958), 17/6250.

<sup>18</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, thk. Abdullah Ali Kebir, Muhammed Ahmed Hasbullah, Hâşim Muhammed Şâzelî (Kahire: Dâru'l-Maârif, ty.), 4/2968-2969.

“dehr” olduğunu onun da zaman manasına geldiğini ifade etmektedir.<sup>19</sup> Mutasavvîf Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve Rûzbihân Baklî (ö. 606/1209) de Tüsterî'nin bu düşüncesine benzer olarak “asr” kavramını yorumlamaktadır. Onlara göre “asr”, “dehr” yani zamandır. Allah, ayette kudretini izhar eden zamana yemin etmektedir.<sup>20</sup>

Kuşeyrî'nin belirttiğine göre bir şeye ya faziletinden ya da faydasından dolayı yemin edilmektedir. Buna binaen Allah, Asr sûresinde zamanın kıymetini belirtmek için asra yemin etmektedir.<sup>21</sup> İbn Acîbe, Allah'ın asra yemin etmesi hususunda farklı rivayetler aktarmaktadır. Bunlardan ilki, asırdan maksat ikinci namazdır, Allah ikinci namazının büyük faziletinden dolayı yemin etmiştir. Zira ayette bu namaz özel olarak ifade edilip muhafaza edilmesi istenmiştir.<sup>22</sup> Diğer bir görüşe göre, ayette yemin edilen asır, Hz. Muhammed ve ashabının yaşadığı Asr-ı saadettir. Çünkü bu asır, bütün zamanlardan daha faziletli ve üstündür. Ayette üzerine yemin edilen asrın, bütün asırlar ve zaman dilimleri olduğu da ifade edilmiştir. Nitekim zaman, iyi veya kötü hadislerin tamamını içinde barındırmaktadır. İbn Acîbe, bu rivayetlerin dışında asır kavramını, Allah'ı aşk ile zikredenlerin yaşadığı zaman olarak yorumlamaktadır. Fakat bu konuda belirli bir kişinin veya zümrenin ismini vermemektedir.<sup>23</sup>

Âlûsî'ye göre asr, ikinci namazdır. İkinci namazına yemin edilmesinin hikmeti Peygamber Efendimizin “*Kim ikinci namazını kaçırırsa, ailesi ve malı eksilmiş demektir!*”<sup>24</sup> buyurarak özellikle ikinci namazının önemine vurgu yapmasıdır. Veyahut insanların gündüzün sonuna doğru ticaret ve kazançlarının derdine düşmeleri ve geçimleriyle meşgul olmaları sebebiyle ikinci namazının edasındaki sorumluluk ağırlaşmaktadır. Dolayısıyla edasının zorluğu faziletini de artırmaktadır. Buna binaen ikinci namazına yemin edilerek onun önemine ve faziletine dikkat çekilmektedir. Âlûsî, bunların dışında “asr” kavramına zaman manasını vererek her türlü olumlu veya olumsuz olayın zaman dilimi

<sup>19</sup> Sehl b. Abdullah Tüsterî, *Tefsîru'l-Kurâni'l-Azîm*, thk. Muhammed Bâsil Uyun el-Sûd (Beirut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2007), 204.

<sup>20</sup> Rûzbihân Baklî, *Arâisü'l-beyan fi hakâiki'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Ferid (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971), 3/525; Abdülkerîm b. Hevâzin Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, thk. Seyyid Abdülganî Zâyid (Mısır: Dâru'l-Ğad Cedîd 2013), 3/764.

<sup>21</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 3/764.

<sup>22</sup> el-Bakara 2/238.

<sup>23</sup> İbn Acîbe, *Bahru'l-medid*, 11/134.

<sup>24</sup> Buhârî, “Mevâkîf”, 14; Müslim, “Mesâcid”, 200-201.

içerisinde gerçekleşmesi nedeniyle asra yemin edildiğini aktarmaktadır.<sup>25</sup> Nitekim zamanın içerisinde meydana gelen olayların müspet veya menfi olmasında insanın cüz-i iradesi etkili olmaktadır. Dolayısıyla insan, kısıtlı olan bu ömür sermayesini müspet yönde kullanarak üzerine yemin edilen zamanı iyi değerlendirebilir.

Bursevî, Âlûsî'ye benzer olarak asırdan maksat ikinci namazı olduğunu ifade etmektedir. Zira ona göre ikinci namazın edasında meşakkat söz konusudur. İkinci vakti gün sonuna denk geldiği için insanların üzerinde yorgunluk ve rehavet oluşmaktadır. Buna bağlı olarak müminlerin ikinci namazını eda etme noktasında ihmaller meydana gelmektedir. Bu nedenle Allah, ikinci namazına dikkat çekmektedir.<sup>26</sup>

### 3. Hüsrân ve İnsanlığın Hüsranda Olmasının Nedenleri

Hüsrân, hasr kökünün mastarı olup sözlükte "sermayeyi kaybedip zarar etmek, ziyanda olmak, malın eksilmesi" gibi manaları ifade etmektedir.<sup>27</sup> Terim olarak ise dünya ve ahirette maddî ve manevî açıdan zarar etmek manasına gelmektedir.<sup>28</sup> Kur'ân-ı Kerîm'de hüsrân kavramı felah kavramının zıttı olarak kullanılmaktadır. İslâm'ın ve tasavvuf ilminin felah düşüncesi sadece dünyayı değil ahireti de kapsamaktadır. Aynı şekilde hüsrân kavramı sadece dünyevî zararı değil ahiretteki zararı da içermektedir. Ayrıca Kur'ân'a ve tasavvuf ilmine göre hakiki felah ahiret felahıdır, hakiki hüsrân da ahiretteki zarardır.<sup>29</sup> Nitekim "Şüphesiz insan hüsrandır."<sup>30</sup> âyetindeki hüsrânlık daha çok ahiretteki zararı ifade etmektedir.

Semerkandî (ö. 373/983), dünya hayatına karşılık ahiret hayatını satmayı hüsrânlık olarak yorumlamaktadır.<sup>31</sup> Sülemî (ö. 412/1021), insanlığın hüsranda olmasının sebebini, Allah'ın hukukuna riayet etmemeye ve Allah'tan

<sup>25</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 30/227-228.

<sup>26</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 10/168.

<sup>27</sup> Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *Mu'cemü'l-müfehres*, thk. Mansur Fehmi (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1945), "hsr", 231-232.

<sup>28</sup> Mustafa Sinanoğlu, "Hüsrân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/35.

<sup>29</sup> Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, 77/225-226.

<sup>30</sup> Asr 103/2.

<sup>31</sup> Ebü'l-Leys Semarkandî, *Bahrü'l-ulûm*, thk. Ali Muhammed Muavvid, Adil Ahmed Abdü'l-Mevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1993), 3/508.

korkmadan nefsin isteklerine tabi olmaya bağlamaktadır.<sup>32</sup> Kuşeyrî, insanların işlemiş oldukları günahları sebebiyle hüsranda olduklarını bildirmektedir.<sup>33</sup> İbn Acîbe, insanların kazanç ve çalışmaları nedeniyle ömürlerini nefsanî haz ve arzularının peşlerinden koşmakla geçirdiklerinden dolayı hüsranda olduklarını ifade etmektedir.<sup>34</sup>

Bursevî'ye göre ayette geçen "husr" kelimesi eksilme ve sermayenin tükenmesi anlamına gelmektedir. Kelimenin belirsiz oluşu yani insanlığın hüsranda olmasıyla alakalı herhangi bir sebebin belirtilmemesi esasında konunun önemine dikkat çekmek içindir. Dolayısıyla hüsranda, Allah'tan başka hiç kimsenin bilemeyeceği ölçüde büyük bir zararı ifade etmektedir. Bununla birlikte hüsranda olmanın en önemli sebeplerinden biri de Allah'ın verdiği ömür sermayesini nefsanî arzular peşinde koşarak zayi etmektir.<sup>35</sup> Alûsî ise Bursevî'nin bu düşüncesine benzer olarak hüsranda, insanların ömür sermayelerini ahirette kendilerine fayda vermeyecek istekler doğrultusunda zayi etmelerine bağlamaktadır.<sup>36</sup>

#### 4. İnsanlığın Hüsrandan Kurtuluş Vesileleri

Allah, Asr sûresinde insanoğlunun hüsranda olduğunu ifade ettikten sonra, dört vasfı taşıyan kimseleri bundan istisna tutmaktadır. Bu vasıflar ise Allah'a iman, salih amel, hakkı tavsiye ve sabrı tavsiye etmektir. Hüsrandan kurtulmanın ilk yolu ise Allah'a imandır.

##### 4.1. Allah'a İman

Mutasavvıflar Allah'a imanı; ikrar, amel ve niyetten ibaret olarak görmektedir. Diğer ifadeyle Hz. Peygamberin Allah'tan alıp bizlere haber verdiği hususları dil ile söyleyip, kalp ile tasdik edip, organlarla da amel edilmesi olarak tanımlamaktadır.<sup>37</sup> Bazı mutasavvıflara göre imanın temeli kalp ile tasdik, dil ile ikrar etmektir. Fer-î ise farzları eksiksiz bir şekilde yerine getirmektir. Ayrıca

<sup>32</sup> Muhammed b. Hüseyin Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, thk. Seyyid İmran (Beyrut: Dâru'l Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 2/419.

<sup>33</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 3/764.

<sup>34</sup> İbn Acîbe, *Bahru'l-medid*, 11/134.

<sup>35</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 10/168-169.

<sup>36</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 30/228.

<sup>37</sup> Muhammed b. Ebû İshâk el-Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf-Taarruf*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 131.

imanın zâhirî ve bâtinî olmak üzere iki yönü bulunmaktadır. Bâtinî yönü kalp, zâhirî yönü ise kalbin dışındaki her şeydir.<sup>38</sup>

Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) göre iman, Allah'ı tasdik etmektir. Tasdikın özel bir yeri bulunmaktadır, o da kalptir. Kalp ile tasdik aynı zamanda inkâr ve itirazı reddederek Allah'a teslim olmaktır.<sup>39</sup> Tasavvufta Allah'a iman, balık ve deniz metaforuyla açıklanmaktadır. İnsan suyun altında birkaç dakika kalabilirken, balık deniz altında nefes alma sorunu yaşamadan bir ömür boyu yaşam sürmektedir. Sudan çıktığı an yaşamını kaybetmektedir. Allah'a iman eden insanın Allah'la olan yaşam bağı da hayatı suya bağlı olan balıkla denizin münasebetine benzetilmektedir. Şayet insan tıpkı balık gibi hayatın herhangi bir aşamasında Allah'la olan irtibatını keserse, balığın suyla ilişkisini kopardığı gibi yaşamına sona vermektedir.<sup>40</sup>

Allah, Asr sûresinin ikinci ayetinde insanlar için yaşam kaynağı olan imanı, dünya ve ahirette hüsrana uğramamamın birinci şartı olarak ifade etmektedir. Mutasavvıflar özellikle ayetin bu kısmını farklı değerlendirmelerde bulunarak yorumlamışlardır. Örneğin İbn Acîbe'ye göre ayette geçen iman sahipleri, Allah'a inanmaları sebebiyle diğer insanlardan farklı olarak zarar içinde değildir. Zira onlar fânî ve basit olan dünyayı bırakarak ahireti satın almışlardır. Ayrıca ebedi olan değerli şeyleri tercih ederek hiç zarar etmeyecekleri ticaret yapmışlardır.<sup>41</sup> Âlûsî de İbn Acîbe'nin bu yorumuna benzer olarak iman eden kimselerin fânî olanı satıp bâkî olanı satın almaları sebebiyle çok karlı bir ticaret yaptıklarını ve asla zararda olmayacaklarını ifade etmektedir.<sup>42</sup> Sülemî, iman edenleri, Allah'ın hak ve hukukuna riayet edenler olarak yorumlamaktadır.<sup>43</sup> Kuşeyrî, iman edenlerden kasıt Allah'a ve Resûl'üne (Hz. Muhammed) bağlılığıyla müminlere örnek olan Hz. Ebu Bekir olduğunu aktarmaktadır.<sup>44</sup> Semarkandî, müminlerin Allah'a olan imanlarının karşılığı olarak ahirette hüsranda olmayacaklarını ifade etmektedir. Hüsranın ise

<sup>38</sup> Kelâbâzî, *Taarruf*, 132.

<sup>39</sup> Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *İhyâ-u ulûmi'd-dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1998), 1/300.

<sup>40</sup> Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*. çev. Şefik Can (Ankara: Ötüken Neşriyat, 2016), 6/2670-2680.

<sup>41</sup> İbn Acîbe, *Bahru'l-medid*, 11/134-135.

<sup>42</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 30/228.

<sup>43</sup> Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 2/419.

<sup>44</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 3/764.

kâfirler ve Allah'a itaat etmeyen kullar için geçerli olduğunu aktarmaktadır.<sup>45</sup> Bursevî ise iman sahiplerini kendi içinde ayırarak yakînî iman sahiplerinin hüsrân içinde olmayacağını bildirmektedir.<sup>46</sup> Yakînî iman, kişinin Allah'a asla şüpheye yer olmayacak şekilde inanması ve tüm benliğiyle yönelmesidir.<sup>47</sup>

#### 4.2. Salih Amel

Salih amel; dinin, akl-ı selimin ve insanın doğasının gereği iyi ve güzel gördüğü hal ve hareketlerdir. Allah'a iman edip salih amelde bulunan kimselerin imanları, söylemden ibaret olmayıp akıllarına ve kalplerine etki ederek hayırlı ameller işlemelerine vesile olmaktadır.<sup>48</sup> Nitekim Gazzâlî'ye göre kişi Allah'a iman ettikten sonra salih amellerde bulunmazsa hakiki manada kurtulma ümidi içerisine girmemesi gerekir.<sup>49</sup> Ayrıca Gazzâlî'nin nazarında salih amel, aklın etki ve hükmü altında yerine getirilen Allah'ın hoşnut olacağı güzel davranışlardır.<sup>50</sup>

Salih ameller, zâhir ve bâtın olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Bâtınî olarak yapılan amellerde ihlaslı olamayan kimse, zâhirî amellerinde ihlaslı olması uzak bir ihtimaldir. Başka bir ifadeyle gözle görülebilen amellerde ihlaslı olan kimsenin, gözle görülemeyen amellerde ihlaslı olması daha kolaydır. Yapılan amellerin az veya çok olması bu gerçeği değiştirmez.<sup>51</sup> Bu bağlamda ihlasla yapılan salih ameller kalbi saflaştırmakta ve nefsi kötülüklerden arındırmaktadır.<sup>52</sup>

Salih amel, tüm inananları kapsayan bir kavramdır. Mutasavvıflar da bu çerçeveye dâhil olmakla beraber kendi prensipleri doğrultusunda salih ameli daha ince ve hassas boyutlarda yorumlamışlardır. Örneğin Marûf Kerhî'ye (ö. 200/815) Allah'a itaat edenlerin buna nasıl muvaffak oldukları sorulunca "Kalplerinden dünyayı çıkarıp salih amelde bulunarak. Şayet onların kalbinde dünyadan bir şey bulursa secdeleri dahi sahih olmazdı." demiştir. Genel olarak

<sup>45</sup> Semarkandî, *Bahrü'l-ulûm*, 3/508.

<sup>46</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 10/169.

<sup>47</sup> Gazzâlî, *İhyâ-u ulûmi'd-dîn*, 1/304.

<sup>48</sup> Musa Bilgiz, "Kur'an'da Amellerin Değer Yönünden Mukayesesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2003), 137-138.

<sup>49</sup> Gazzâlî, *İman Kitabı*, çev. Ayhan Ak (İstanbul: İlke Yayınları, 2014), 68.

<sup>50</sup> Gazzâlî, *Mizanü'l-amel*, çev. Remzi Barışık. (Ankara: Kılıçaslan Yayınları, 1970), 38.

<sup>51</sup> Zafer Enginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kalem Yayınları, 2006), 110.

<sup>52</sup> Kemâlüddîn Abdürrezzâk Kâşânî, *İstîlâhâtü's-süfîyye*. thk. Asım İbrahim Keyyâlî (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2012), 26.

Müminlerin ölçülü olmak kaydıyla dünyevî istek ve arzulara sahip olabilirler ve bu durum ibadetlerine zarar vermez. Fakat mutasavvıfların dinî yaşamdaki hassas ölçüleri, kalpten dünyevî her şeyi arındırmak gerektirir ki aksi halde mutasavvıflar için ameller salih olmadan öte ziyan olmaktadır.<sup>53</sup>

Mutasavvıf Ebü'l-Hasan el-Harakânî'ye (ö. 425/1033) göre Allah'a iman edip salih amelde bulunan ve güzel ahlâk sahibi olup insanlarla hoş geçinen kimse, normal hayatında Hz. Peygamber ile beraber sayılmaktadır. Salih ameli bırakıp insanlara rahatsızlık veren davranışlar sergileyen kimsenin de Allah ibadetini dâhi kabul etmemektedir.<sup>54</sup>

Tüsterî, salih amel işleyenleri Allah'ın insanlar üzerine farz kıldığı ibadetleri yerine getiren kimseler olarak yorumlamaktadır.<sup>55</sup> Sülemî de Tüsterî'ye benzer olarak Allah'ın yeryüzündeki bütün kullarına zorunlu olarak farz kıldığı hükümleri yerine getiren kimseler olarak tanımlamaktadır.<sup>56</sup> İbn Acîbe'ye göre salih amel; nefsin tuzak ve engellerini aşır ilahî lütuflara vasıl olmak ve yararlı şeyleri elde etmek için caba göstermektir. Ayrıca salih amel sahibi olmak ancak Allah'ın inayetiyle mümkündür. Nitekim Allah'ın inayetine mazhar olmuş kimselerin salih amelleri sebebiyle kalplerindeki perde kalkmıştır. Böylelikle onlar Allah'tan başka kimseyi görmemişlerdir. Aynı zamanda Allah'ın müşahedesine mazhar olup kötülüğü emreden nefislerini Allah'ın varlığında yok etmişlerdir. Dolayısıyla kemâl mertebesine ulaşarak başkalarının da kâmil insan olabilmesi için gayret göstermişlerdir.<sup>57</sup> Bursevî ise salih amelde bulunanları; kalıcı hayır işleyen, faziletli işler yapan, fânî değersiz dünya yerine ebedi olan ahireti tercih eden, kalıcı zevkler bırakan güzel ameller işleyen ve gelip geçici nefsanî zevkler peşinde koşmayan kimseler olarak nitelendirmektedir.<sup>58</sup>

Semarkandî, iman ve salih amel sahibi olmayı hüsrana uğramamanın iki temel şartı olarak ifade etmektedir. Bu hususta Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'yi örnek olarak zikretmektedir. Özellikle ayette hüsrandan istisna

<sup>53</sup> Muhammed b. Hüseyin Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, thk. Nurettin Şeribe (Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 89.

<sup>54</sup> Ferîdüddîn Attâr, *Tezkiratü'l-evliya*, çev. Süleyman Uludağ (Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1984.), 733.

<sup>55</sup> Tüsterî, *Tefsîru'l-Kurân*, 204.

<sup>56</sup> Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 2/419.

<sup>57</sup> İbn Acîbe, *Bahrü'l-medid*, 11/136.

<sup>58</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 10/169.

tutulan kimselerin dört halife olduğunu bildirmektedir.<sup>59</sup> Nitekim onların hayatı hakiki iman temeli üzerine inşa edilmiştir. Bu anlamda salih amelleri de sarsılmaz imanlarının bir neticesi olmuştur. Yani iman-salih amel-güzel ahlâk üçlüsü dört halifenin hayatında vücut bulmuştur. Bu itibarla dört halifenin hayatı özelde Müslümanlar genelde insanlık için hüsrana uğramama adına örnek teşkil ettiği söylenebilir.

### 4.3. Hakkı Tavsiye Etmek

Özellikle ilk dönem mutasavvıfları, bâtılın zıttı olan hak kavramına Allah anlamını yüklemişlerdir. Örneğin Zunnûn el-Mısırî (ö. 245/859), “Hak Allah’tır.” diyerek Allah manasını vermiştir. Aynı şekilde Ebu Bekir Şiblî (ö. 334/946) “Hak, hak ile kâim olması hasebiyle hak ile Hak’tan fâni olan kimse kulluk bir tarafa rubûbiyetten dahi fâni olur.” diyerek hak kavramını Allah manasında kullanmıştır. Sülemî ise “Hak Allah’tır.” diyerek bu hususta Nûr sûresinin 25. ayetini delil göstermektedir. Zira ayette “Allah apaçık bir Hakk’tır.” şeklinde buyrulmaktadır.<sup>60</sup>

Mutasavvıflar, hak kavramına Allah manasını verdikleri gibi Allah’tan gelen şeylere de hak ifadesini kullanmışlardır. Örneğin bütün peygamberler hak, Kur’ân hak, Kur’ân’ın içerisindeki bütün hüküm ve bilgiler haktır. Bu hususlara ters düşen nefsanî ve şeytanî olan her şey bâtıl kapsamındadır. İnsanları ayrılıktan birlik ve beraberliğe, kesretten vahdete götüren her şey de hak kapsamındadır. Aralarında mana olarak yakınlık bulunan hak ile hakikat arasında bazı ayrımlar yapılmıştır. Bu doğrultuda hayırlı amel ve söz hak, bunun arkasındaki samimiyet ve ihlas hakikattir. Kur’ân ve sünnete tabi olmak hak, bu hususta ihlas üzere yol almak hakikattir. Hak ile hakikat ruh ile beden gibidir, beden hakkı, ruh ise hakikati temsil etmektedir.<sup>61</sup> Dolayısıyla hakikatten yoksun bir amel, zâhirde hak bâtında riya ve gösterişten ibarettir.

İbnü’l-Arabî (ö. 638/1240), hak kavramı üzerinde ayrıntılı bir şekilde durmaktadır. Ayette geçen “Hak” ifadesi ona göre mutlak varlıktır. Mutlak varlık ise Allah’tır, onun dışındaki her şey mâsivâdır, diğer bir ifadeyle bâtıldır. Hakk’ın tanımını neredeyse imkânsız göre İbnü’l-Arabî, Hakk’ın hakkı olduğunu

<sup>59</sup> Semarkandî, *Bahrü’l-ulûm*, 3/508-509.

<sup>60</sup> Serrac, *el-Lüma*, 285, 329.

<sup>61</sup> Mehmet Demirci, “Hak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/151.



gibi halkın da hakkı olduğunu bildirmektedir. Ona göre Hakk'ın hakkı rubûbiyyet, halkın hakkı kulluk yapmaktır. İnsanoğlu Hakk'ın vasıflarıyla yaratılmış olsa da her daim onun kulları konumundadır. Allah'ın isim ve sıfatları her türlü mahlûkun üzerinde var olduğundan her şeyin üzerinde Hakk'tan bir pay bulunmaktadır. Örneğin ölüm haktır ama halkın hakkıdır. Öldürmek de haktır fakat Allah'ın hakkıdır.<sup>62</sup>

İbn Acîbe, hakkı tavsiye etmenin belirli bir merteye olduğunu ifade etmektedir. Öncelikli olarak ayette bildirildiği üzere iman eden ve salih amelde bulunan kimselerin kemâle erişebileceğini aktarmaktadır. Daha sonrasında ancak bu makama erişebilen kimselerin hakkı tavsiye edebileceğini belirtmektedir. Zira ona göre hakkı tavsiye etmek doğru iş yapıp doğru söz söylemektir. Hakkı tavsiye etmenin diğer bir yolu da Allah'ın razı olacağı ibadetler yapmaktır. Bunlar nefse en ağır gelen şeylerdir. Fakat hakkı tavsiye edenlere hiçbir hayırlı iş ağır gelmemektedir.<sup>63</sup>

Sülemî'ye göre hakkı tavsiye etmek, Hakk ile beraber olmak gibi yüce makamı temsil etmektedir. Ayrıca istikamet üzere Allah'ın emir ve yasaklarını eksiksiz bir şekilde yerine getirip başkalarına örnek olmayı ifade etmektedir.<sup>64</sup> Kuşeyrî, hakkı tavsiye etmekten maksat Hz. Osman olduğunu aktarmaktadır. Zira Hz. Osman hak ve hakikati temsil etmektedir. Bunun dışında Kuşeyrî, hakkı tavsiye etmenin îsâr (fedakârlık, başkalarını kendine tercih etme) ve doğruluk olduğunu bildirmektedir.<sup>65</sup> Semerkandî'ye göre hakkı tavsiye etmek, Kur'ân'ı anlatıp teşvik etmektir.<sup>66</sup> Bursevî ve Âlûsî'ye göre ise inkâr edilmesi mümkün olmayan şer-î hükümler ve her iki dünyada da fayda veren hayırlı işlerdir.<sup>67</sup>

---

<sup>62</sup> Muhyiddin İbnü'l Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmîyye, 1999), 2/213-214; 7/409-410.

<sup>63</sup> İbn Acîbe, *Bahrü'l-medid*, 11/135-136.

<sup>64</sup> Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 2/419.

<sup>65</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 3/764.

<sup>66</sup> Semarkandî, *Bahrü'l-ulûm*, 3/509.

<sup>67</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 10/169; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 30/228-229.

#### 4.4. Sabrı Tavsiye Etmek

Lügatte sabır, “alıkoymak, engellemek, menetmek, hapsedmek, katlanmak, tutmak, dayanmak” gibi manalara gelmektedir.<sup>68</sup> Tasavvufî bir kavram olarak ise başa gelen bela ve musibetleri sükûnet içinde gönül hoşnutluğuyla karşılamaya denir. Gerçek manada sabır, musibetle ilk karşılaşıldığında anda olmaktadır. Zira Allah’ın takdiri vuku bulduğunda rızasızlık göstermeden o anda acıyı tatlı gözüyle görmek gerekir.<sup>69</sup>

Muhâsibî sabrı, tam teslimiyetin ve Allah’ın razı olduğu bir makam görmektedir. Çünkü Allah “*Sen de sabah akşam ve O’nun rızasını isteyerek Rablerine dua edenlerle beraber sabret.*”<sup>70</sup> yani nefsinin hapsed demmiştir. Muhâsibî’ye göre kişinin hoşuna gitmediği durumlarda nefsinin dizginlemesi, refaha meyledip nimetler içerisinde zevk-u sefa sürmemesi, bela ve musibet anında ızdırabı yudum yudum içip sızlanmaması, sabra mükâfat olarak verilecek cennetten ileri gelmektedir.<sup>71</sup> Dolayısıyla sabır, Allah’a olan takva, muhabbet ve O’nun vaadettiği cenneti kazanma düşüncesiyle kişide tezahür etmektedir.

Sülemî, sabrın yüce bir makam olduğunu söyleyerek Allah’ın Kur’ân-ı Kerîm’de sabredenler hakkında övgüyle bahsettiğini bildirmektedir. Sabredenleri ise mütesabbır, sâbir ve sabbâr şeklinde üç kısma ayırmaktadır. Mütesabbır; zorluklara karşı bazen sabredip bazen aciz kalıp sabredemeyen kimselerdir. Sâbir; çoğu zaman sabır gösteren fakat bazen kendilerinden şikâyet vaki olan kimselerdir. Sabbâr; üzerlerine bütün belalar yağsa da asla şikâyet edip sabırsızlık göstermeyen kimselerdir.<sup>72</sup> Bu sınıflandırmaya göre sabrın en üst derecesini sabbâr kimseler oluşturmaktadır.

Tasavvuf, bir yönüyle nefse ve nefsî arzulara karşı mücadeleyi ifade etmektedir. Bu açıdan tasavvufî hayat ile sabır arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır. Tasavvufî hayatın basamakları sabırla aşılar daha sonrasında

<sup>68</sup> İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, thk. Abdullah Ali Kebir, Muhammed Ahmed Hasbullah, Hâşim Muhammed Şâzelî (Kahire: Dâru’l-Maârif, ty.), 4/2391-2392; Râgın İsfehânî, *Müfredât fi garîbi’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-Kalem, 1990), 359-360.

<sup>69</sup> İbn Fûrek, *el-İbâne an-Turuki’l-Kâsîdîn-Tasavvuf İstilahları*, çev. Ahmet Yıldırım-Abdülgaffar Aslan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 60.

<sup>70</sup> Kelâbâzi, *Taarruf*, 33-34, 157-158.

<sup>71</sup> el-Kehf 18/28.

<sup>72</sup> Serrâc, *el-Lüma*, 49.

kemale erilmektedir. Sabır ve şükür birbirine yakın kavramlardır. Şükür, her türlü sıkıntıya sabretmenin arka planındaki düşüncüyü ifade etmektedir. Örneğin “Allah verdi, Allah aldı hamdolsun.” sözü bu düşüncenin tezahürüdür.<sup>73</sup>

Mutasavvıflar âyette geçen sabrı ve sabrı tavsiye etmeyi farklı şekillerde yorumlamışlardır. İbn Acîbe’ye göre âyetteki sabırdan kasıt, nefsin arzuladığı şeylerden uzak durmak ve Allah’tan gelen her şeyi gönül hoşnutluğuyla karşılayıp her daim O’ndan razı olmaktır. Ona göre âyette dört çeşit sabır tavsiye edilmektedir. Bu anlamda örnek teşkil edip başkalarına tavsiye edilmesi gereken ilk sabır, nefs-i emmârenin sevk ettiği kötülöklere karşı sabırdır. İkincisi, Allah’ın farz kıldığı hükümleri, ibadetleri yerine getirme konusunda sabırdır. Üçüncüsü, Allah tarafından gönderilen her türlü sıkıntılara sabırdır. Dördüncüsü ise sahip olunan nimetlere hakiki manada şükretmeye sabırdır.<sup>74</sup>

Tüsterî’ye göre ayette tavsiye edilen sabır, özellikle Allah’ın emirlerini eksiksiz bir şekilde yerine getirirken gösterilmesi gereken sabırdır. Zira ona göre sabırdan daha faziletli bir amel yoktur. Aynı şekilde sabra karşılık verilen sevap, sevapların en büyüğüdür. Sabrın temelinde ise nefis ile mücadele bulunmaktadır. Özellikle Allah’ın emir ve hükümlerini yerine getirirken çekilen zorluklara karşı ve büyük küçük her türlü günahlardan kaçınma hususunda nefis ile mücadele edilmektedir.<sup>75</sup> Dolayısıyla bu açıdan sabır, nefsin arzu ve isteklerine boyun eğmemeyi ifade etmektedir.

Semerkandî, Allah’a olan ibadetleri yerine getirirken çekilen zorluklara karşı sabırlı olunması gerektiğini ve bilhassa ayette bu hususa değinildiğini ifade etmektedir. Zira ona göre cennet, nefsin hoşuna gitmeyen zorluklarla kuşatılmıştır.<sup>76</sup> Allah imtihanın sırrı gereği her bir günahın içine nefsin hoşuna gidecek haz ve lezzetler yerleştirdiği gibi itaat ve ibadetlere de nefsin hoşuna gitmeyecek sıkıntı ve zorluklar yerleştirmiştir. Her iki yönüyle karşılaşılan zorluklara ise ancak sabırla mukavemet gösterilmesi mümkündür. Dolayısıyla sabır hayatın her safhasında ihtiyaç duyulan manevî bir şuuru ifade etmektedir.

<sup>73</sup> Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011), 40.

<sup>74</sup> İbn Acîbe, *Bahrü’l-medid*, 11/135.

<sup>75</sup> Tüsterî, *Tefsîru’l-Kurân*, 204.

<sup>76</sup> Semarkandî, *Bahrü’l-ulûm*, 3/509.

Bursevî'ye göre âyette ifade edilen sabır, beşerî yaratılış gereği nefsin haz ve lezzet duyduğu günahlara karşı olmaktadır. Aynı şekilde edası nefse ağır gelen taatlere ve Allah'ın kullarını sınamak için göndermiş olduğu belalara karşı olmaktadır. Zira sabırdan maksat mücerret anlamda nefsi, yapmakta veya yapmamakta istek ve arzu duyduğu şeylerden menetmek değildir. Bilakis Allah'tan gelen her şeyi açık ve gizli olarak rıza ile karşılamaktır.<sup>77</sup> Nitekim âyette tavsiye edilen sabrın, bu manadaki bir sabır olduğunu söylemek mümkündür.

### Sonuç

Asr sûresi zamana yeminle başlayıp tüm insanlığın zararda olduğunu bildirdikten sonra Allah'a iman, salih amel, hakkı ve sabrı tavsiye etme şeklinde özetlenen evrensel ilkeleri istisna şartı olarak sunmuştur. Asr sûresinde zikredilen bu evrensel hakikatlere sûfî müfessirlerin nazarıyla bakıldığında öncelikle asr kavramına “zaman, zamanın Rabbi, dehr, ikinci zamanı, Hz. Muhammed ve onun ashabının dönemi, Allah'ı aşk ile zikredenlerin zamanı” gibi manalar yüklendiği görülmektedir. Bu manaların her birinin farklı temellendirilmesi mevcut olmakla birlikte asra yemin edilmesinin en büyük sebeplerinden biri zaman kavramının çok kıymetli ve değerli olmasıdır. Sûfî müfessirlerin her birinin temeldeki düşüncesi zaman mefhumunun, insanın ahiretteki sonunu belirleyen önemli bir unsur olmasıdır. Şüphesiz Allah'ın insanoğluna vermiş olduğu zamanı en iyi değerlendiren Peygamber Efendimiz olmuştur. Nitekim bazı sûfî müfessirlerin ayette geçen asr kavramını Hz. Muhammed ve onun ashabı şeklinde yorumlaması bu düşüncenin tezahürü olarak görülebilir.

Mutasavvıfların yorumlarında hüsrân kavramı dünyevî zarardan çok uhrevî zararı ifade etmektedir. Zira gerçek manadaki hüsrân ahiretteki zarardır. Ahirette hüsrana uğramanın en önemli sebebi dünya hayatına karşı ahireti satmak ve nefsin isteklerine tabi olmaktır. Ayette geçen “husr” kelimesinin belirsiz olması ise zararın Allah'tan başka hiç kimsenin bilemeyeceği derecede büyük olduğunu göstermektedir.

Ahirette hüsrana uğramamanın birincil şartı olan iman, sûfî müfessirlerin yorumlarında insanın dünyada hayatta kalabilmesi için ihtiyaç duyduğu ekmek, su gibi zarurî ihtiyaçlara benzetilmektedir. İmandan maksat içerisinde asla

<sup>77</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 10/169.

şüphe barındırmayan yakınî bir imandır, aksi takdirde sadece söylemden ibaret olan iman, kişinin hüsrana uğramaması için yeterli bir düzey değildir. Mutasavvıflara göre salih amel sarsılmaz bir imanın neticesidir. Zira salih amelin ortaya konulması sıradan bir imanın tezahür değildir. Salih amelde bulunmak kişinin kalbindeki perdeyi kaldırıp Allah'ın müşahedesine vasıl olmayı ve kötülüğü emreden nefsin yok edilmesini sağlamaktadır. Özellikle dört halife bu hususta örnek olarak zikredilmektedir. Bu açıdan onların hayatları iman-salih amel bütünlüğünü görme açısından önem arz etmektedir.

Sufi müfessirlerin yorumlarında hak kavramı genel olarak Allah manasında kullanıldığı gibi rahmanî şeyler de hak olarak ifade edilmektedir. Şeytanî veya nefsanî şeyler ise batıl kapsamında değerlendirilmektedir. Aralarında mana olarak yakınlık bulunun hak ve hakikat arasında da bir ayırım yapılmaktadır. Bu ayrıma göre yapılan salih ameli hak, bunun arka planındaki düşünceyi ise hakikat olarak tanımlamak mümkündür. Hakkı bilip hakkı tavsiye etmek ise belirli bir mertebeyi ifade etmesinin yanı sıra Allah ile beraber olmak gibi yüce bir makamı temsil etmektedir. Zira Allah, salih amelden sonra zikretmiş olduğu bu ifadeyle müminler üzerine Hakk'ı bilmekle beraber onu anlatmak gibi nefse ağır gelen bir sorumluluk yüklemektedir. Aynı şekilde sabır ve sabrı tavsiye etmek, ahirette hüsrana uğramayacak müminlerin üzerine yüklenen manevî bir sorumluluğu ifade etmektedir. Nitekim bu sorumluluk nefis verilen mücadelenin en ağır kısmını oluşturmaktadır. Bu nedenle mutasavvıflar ayetin bu kısmını rıza makamı olarak yorumlamışlardır.

Son olarak Allah'a iman, salih amel, hakkı ve sabrı tavsiye etme şeklinde özetlenen bu prensiplerin, tüm insanlığın ihtiyaç duyduğu evrensel ilkeler olduğu görülmektedir. Bu açıdan Asr sûresi üzerinde önemle durulması ve insanlığın faydasına sunulması gereken bir sûredir. Ayette dile getirilen ilkeler sûfî müfessirler tarafından insanın manevî olgunluğa diğer bir ifadeyle kemale erişme şartları olarak yorumlanmaktadır. Bu açıdan tahkiki manada iman, örnek teşkil edecek salih amel, hak ve hakikatin bilinip tebliğ edilmesi, gerçek manada gösterilen sabır ve bunun tavsiye edilmesi seyr-i sülûk metodunda takip edilmesi gereken bir usul olarak görülebilir.

### Kaynakça

Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *Mu'cem'ül-müfehres*. thk. Mansur Fehmi. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Mısırye, 1945.

- Âlûsî, Şehâbeddîn Mahmûd. *Rûhu'l-meânî fî tefsiri'l-Kur'ânî'l-Azîm*. thk. Ali Abdülbârî Atiyye. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- Ateş, Süleyman. *İşarî Tefsir Ekolleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Attâr, Ferîdüddîn Ebû Hamid Muhammed b. İbrahim Nisâbü'rî. *Tezkiratü'l-evliya*. çev. Süleyman Uludağ. Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1984.
- Bakî, Ebu Muhammed Sadrüddîn Rûzbihân b. Ebî Nasr, *Arâisü'l-beyan fî hakâiki'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Ferid Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971.
- Bilgiz, Musa. "Kur'an'da Amellerin Değer Yönünden Mukayesesi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2003), 137-138.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-Beyân Kur'ân Meali ve Tefsiri*. çev. Ömer Çelik vd. 10 Cilt. İstanbul: Erkam Yayınları, 2005.
- Cerrahoğlu. İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 1996.
- Demirci, Mehmet. "Hak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/151. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Enginli, Zafer. *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kalem Yayınları, 2006.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Hucetü'l-İslam Muhammed b. Muhammed. *İhyâ-u Ulûmiddîn*. çev. Ahmet Serdaroğlu. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1998.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Hucetü'l-İslam Muhammed b. Muhammed. *İman Kitabı*. çev. Ayhan Ak İstanbul: İlke Yayınları, 2014.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Hucetü'l-İslam Muhammed b. Muhammed. *Mîzanü'l-amel*. çev. Remzi Barışık. Ankara: Kılıçaslan Yayınları, 1970.
- Gördük, Yunus Emre. "İşarî Tefsirin Mahiyeti, Meşruiyeti ve Batını Yorumdan Farkı". *Marifet Dergisi* 11/2 (2011), 9-47.
- Hicazi, Muhammed Mamhûd Hicazi. *Furkan Tefsiri*. İstanbul: İlim Yayınları, trs.
- İbn Acîbe. İbnü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî el Hasenî eş-Şâzelî. *el-Bahru'l Medid fî Tefsiri'l Kur'ani'l Mecîd-Kur'ân-ın Tefsiri ve Tasavvufî İşaretleri-*. çev. Dilâver Selvi. İstanbul: Semerkant Yayınları, 2011.
- İbn Füreke, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. *el-İbâne an-Turuki'l-Kâsîdîn-Tasavvuf İstilahları*. çev. Ahmet Yıldırım-Abdülgaffar Aslan. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. thk. Abdullah Ali Kebir, Muhammed Ahmed Hasbullah, Hâşim Muhammed Şâzelî, 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, ty.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb. *Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1990.

- Kalın, Faiz, "Asr Sûresi Bağlamında Kur'ân'ın Evrenselliği", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (Haziran 2018), 1-21.
- Kara, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011.
- Kâsîmî, Muhammed ibn Muhammed Cemâluddîn. *Mehâsinu't-Te'vîl (Tefsîru'l-Kâsîmî)*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1958.
- Kâşânî, Kemâluddîn Abdürrezzâk b. Ebî'l-Ganâim Muhammed. *İstîlâhâtü's-sûfiyye*. thk. Asım İbrahim Keyyâlî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Tâcülislâm Muhammed b. Ebû İshâk İbrâhîm b. Yakub el-Buhârî. *Doğuş Devrinde Tasavvuf-Taarruf*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Zeynülsîlâm Abdülkerîm b. Hevâzin, *Letâifü'l-işârât*, thk. Seyyid Abdülganî Zâyd. 3 Cilt. Mısır: Dâru'l-Ğad Cedîd, 2013.
- Mevdûdî, Ebü'l-Alâ *Tefhîmü'l-Kur'ân*. çev. Muhammed Han Kayanî. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Mevlânâ, Celâleddîn-i Rûmî. *Mesnevî*. çev. Şefik Can. Ankara: Ötüken Neşriyat, 2016.
- Semarkandî, Ebü'l-Leys. *Bahrü'l-ulûm*. thk. Ali Muhammed Muavvid, Adil Ahmed Abdü'l-Mevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1993.
- Serrâç, Ebu Nasr Abdullah b. Ali Tûsî. *el-Lüma fî târîhi't-tasavvufi'l-İslâmî*. thk. Kâmil Mustafa Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Hüsran". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/35-36. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir. *el-Itkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Mustafa Dîb Buğâ. Beyrut, Dâr İbn Kesîr, 1987.
- Sülemî, Muhammed b. Hüseyin. *Hakâiku't-Tefsîr*, thk. Seyyid İmran. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001.
- Taberânî, Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-evsat*. Riyad, Dâr-u Kelimetü't-Tayyibe, 1985.
- Tüsterî, Ebü Muhammed Sehl b. Abdullah b. Yunus b. İsa b. Abdullah Refi. *Tefsîru'l-Kurâni'l-Azîm*. thk. Muhammed Bâsil Uyun el-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2007.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali ibn Ahmed ibn Muhammed en-Nîsâbûrî. *el-Vasît fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Azim Yayınevi, 2010.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf*. çev. Muhammed Coşkun vd. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.

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

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütülmüştür.

The research was conducted by a single author.

\*\*\*\*\*

**Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest**

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.

There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

\*\*\*\*\*

**İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy**

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

\*\*\*\*\*

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

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.

In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive” were followed

\*\*\*\*\*



## EMÂNET KAVRAMININ İTAAT BOYUTU BAĞLAMINDA HÂBİL-KÂBİL KISSASININ ANALİZİ (Ahzâb Sûresi 72. Âyeti Özelinde)\*

Merve Bingöl\*\*

### Öz

Bu çalışmanın amacı Hâbil-Kâbil kıssasının itaat kavramı ekseninde incelenmesidir. İtaat kavramının en önemli yönü insanın davranışlarına dönük, gerçek hayatla anlam kazanıyor olmasıdır. Bu sebep ile itaat, Tanrı-insan ilişkisinde oldukça önemli bir yere sahiptir. Bu önem ile itaati Hâbil-Kâbil kıssası üzerinden açıklamak onu daha anlaşılır kılacaktır. Tefsir geleneğinde Ahzâb sûresinin 72. ayetinde geçen emânet kavramı için çeşitli görüşler ortaya atılmıştır. Bu görüşlerden biri itaat olgusudur. Buna bağlı olarak çalışmanın sınırı, emânet olgusunun boyutlarından bir tanesinin ele alınmasıdır. Bu kıssa üzerinden itaat olgusunun temellendirilmesinde amaç; yaşanmış bir olayın insanların üzerinde etki gücünün fazla olacağı ihtimalidir. İtaat ekseninde değerlendirilen kıssanın sadece kavramı ilgilendiren âyetler ile şekillenmesi çalışmanın kapsam alanıdır. Bu çalışmanın hazırlanma gerekçesi, hayatı anlamlandırma çabasında olan müminin Tanrı'yı merkeze alırken, bu gayretindeki önemli unsurlardan biri olan itaatin mâhiyetini doğru kavramasıdır. Bu çalışma, İslâmî bir yaşam biçiminde itaatin doğru anlaşılması açısından katkı sağlayacaktır. Kur'an ile ilgili bir aktarımın altında yatan sebepler ruhsal açıdan ele alarak olaya yaklaşımları izlenen yöntemdir. Yine yöntem gereği açıklık isteyen kavramların lügâvi-istilahi anlamları üzerinde durulmuştur. Psikolojik yönü oldukça ağır olduğu düşünülen bu hadisenin akışına yön veren duyguların ne olabileceği üzerinde tahminler yürütülmüştür. Buna bağlı olarak varsayılan duyguların psikolojik tahlili yapılmıştır. Konuyla ilgili ayetlerin tefsirinden gerekli yerlerde istifade edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'an, Hâbil-Kâbil, İbadet, İtaat.

\* Bu makâle Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde hazırlanmakta olan *Kur'an'a Göre Emâneti Yüklenme Olgusu (Ahzâb Sûresi 72. Âyet Özelinde)* başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

\*\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Tefsir Ana Bilim Dalı.

**e-mail:** bingolmerve66@gmail.com, **ORCID:** <https://orcid.org/0000-0002-1946-5081>

**Atıf/Citation:** Bingöl, Merve. "Emânet Kavramının İtaat Boyutu Bağlamında Hâbil-Kâbil Kıssasının Analizi (Ahzâb Sûresi 72. Âyeti Özelinde)". *BAiD* 16 (Aralık 2022), 57-72.

## ANALYSIS OF THE QISSAH OF HABIL-QABIL IN THE CONTEXT OF THE DIMENSION OF OBEYING OF THE CONCEPT OF TRUST (In The Context of Surah Ahzab Verse 72)

### Abstract

The subject of this study is; It is an examination of the story of Habil-Kabil on the axis of the concept of obedience. The most important aspect of the concept of obedience is that it gains meaning with real life, oriented towards human behavior. For this reason, obedience has a very important place in the God-human relationship. With this importance, explaining obedience through the story of Habil-Kabil will make it more understandable. In the tradition of tafsir, various opinions have been put forward for the concept of entrustment in the 72nd verse of the chapter of Ahzab. One of these views is the phenomenon of obedience. Accordingly, the limit of the study is to deal with one of the dimensions of the entrustment phenomenon. The purpose of grounding the phenomenon of obedience through this parable; it is the probability that an event that has happened will have a greater impact on people. It is the scope of the study that the parable, which is evaluated on the axis of obedience, is shaped only by the verses that concern the concept. The reason for the preparation of this study is that the believer, who is trying to make sense of life, puts God in the center and correctly understands the nature of obedience, which is one of the important elements in this effort. This study will contribute to the correct understanding of obedience in an Islamic lifestyle. It is the method followed to approach the event by considering the underlying causes of a transmission related to the Qur'an from a spiritual perspective. Again, the lexical-synonymous meanings of the concepts that require clarification due to the method are emphasized. Estimates have been made on what the emotions might be that guide the flow of this event, which is thought to have a very heavy psychological aspect. Accordingly, a psychological analysis of assumed emotions was made. The explanations of the verses have been used where necessary.

**Keywords:** Tafseer, Quran, Habil-Qabil, Worship, Obedience.

### Giriş

İçinde yaşanılan dünyayı bu türlü yapan, insanın istekleri ve tercihleridir. O, yaratılışından bu yana hayalini kurduğu ne varsa onun için yaşamıştır. İstekleri ve tercihleri ile tarihi şekillendiren insan, kendi dünyasında bir sistemi yönetir gibi yaşayan bir varlıktır. Dolayısıyla bu sistem için gerekli olan yöneme ihtiyacı duymaktadır. Hayatını şekillendirme konusunda ihtiyaçlarını karşılaması gereken insanın bu gereksinimi için çeşit fazladır. Bu listede genelde tercih edilen ise din faktörü olmuştur. Din ise birçok toplumda farklı sınırlar, türlü isimler ile varlığını devam ettirmektedir. Hemen her dini öğretilerde amaç ideal bir hayat olmuştur. Bu sebeple bunlarda birtakım gaye, hedef ve varlık anlayışı vardır.

Pek çok din, pek çok emir ve yasaklar ile insanın hayatına nüfuz eder. İslâm'a göre, her şeyi yaratan Allah özelde insanı bir imtihan ve kendisine ibadet

etmek amacıyla yaratmıştır.<sup>1</sup>Yine insanın başıboş bırakılmayacağı vahyedilmiştir.<sup>2</sup>

Bahsedilen noktalardan hareketle bu çalışmada ilk başlıkta ibadet teması işlenmiştir. İbadetin Allah'a yaklaşmakta bir vesile olmasının nedenleri ve niçinleri ele alınmıştır. Dolayısıyla çalışmada yoğun olarak kendini gösterecek kavramdan biri itaat olgusudur. Çünkü bu olguyu anlamak, önce ibadetin mâhiyetini kavramayı zorunlu kılmaktadır.

İkinci başlıkta ibadetin kapsamı biraz daraltılmıştır. Hâbil-Kâbil kıssasında geçen ve ritüel olarak devam etmekte olan kurban ibadeti üzerinde yoğunlaşmıştır. Buna bağlı olarak da boyutları üzerinde durulmuştur.

Üçüncü başlıkta itaat kavramı ekseninde Hâbil-Kâbil kıssasının akışı ele alınmıştır. Olaylara yön veren duyguların açıklık kazanmasının kıssayı daha anlaşılır yapacağı düşünülmektedir. Bu sebep ile kıssaya şekil veren duygular psikolojik açıdan analiz edilmiştir.

### 1. İbadetin Tanımı ve Allah'a Yakınlaşma Bağlamında İbadetin Gayesi

İbadet A-b-d kökünden türemiş müştak bir mastardır. Mâna olarak "Kulluk etmek, tapmak, boyun eğmek, itaat etmek, kul edinmek, köle edinmek, birine bağlanmak ve ondan ayrılmamak."<sup>3</sup> demektir. Terim olarak ibadet, "İnsanın; Allah'a saygı, sevgi ve itaatini göstermek, O'nun hoşnutluğunu kazanmak niyeti ile ortaya koyduğu belirli tutum ve gerçekleştirdiği davranışlar için kullanıldığı gibi, daha genel olarak aynı mâhiyetteki düşünüş, duyuş ve sözleri de ifade eder."<sup>4</sup>

İnanan kişi için asıl amaç kutsalı vasıta kılarak hayatta kendi için bir yön bulmaktır. Kutsalın tezahürü olan her şey imânın varlığı ile algılanabilir. Dini

<sup>1</sup> Kur'ân-ı Kerîm Meâli, çev. Halil Altuntaş & Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), ez-Zâriyat, 51/56.

<sup>2</sup> el-Kiyame, 75/36.

<sup>3</sup> Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Mânzûr, "abd", *Lisânû'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1994), 13/1199.

<sup>4</sup> Mustafa Sinanoğlu, "İbadet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 6 Temmuz 2022).

pratik ile Kutsalı yaşamak nihai noktada mümin kişinin inancının bir getirisidir.<sup>5</sup> İbadet bu bağlamda inanan açısından önem kazanan bir olgudur.

İnsanın yaratılışındaki önemli özelliklerinden birisi bilinçli bir varlık olmasıdır. Bu bilinç insana anlam ve amaç bağlamında iç âlemini ve dış dünyasını değerlendirebilme yeteneğini kazandırır. İnsan, Kur'ân'a da bu doğrultuda yaklaşırsa ibadetin "Niçin?" sorusuna bulduğu cevapla onu bir gaye olarak kavrayabilir. Kur'ân, yeni bir olgu biçimlendirme yöneliminde bir kitaptır. Yine bu bağlamda insanların ilâhi yönden islahı için nâzil olmuş bir kitaptır.<sup>6</sup> Tanrı'ya ibadet etmekle yükümlü olan insan bunu neye yönelik yapacağını anlamaya çalışmalıdır.

İbadette nihai noktada elde edilecek olan, müminin Allah'a olan yakınlığının ve derinliğinin anlamlı bir düzeyde kuvvetlenmesidir. Bigiyef, imânı kalpte kılınmış inanç olarak tanımlar. Bu açıdan o, imânı; insanın ahlâkına, hareketlerine, iradesine ve dolayısıyla seçimlerine etki eden bir unsur olarak görür.<sup>7</sup> Buna bağlı olarak İslâmî anlamda en mukaddes rükûn olarak kesin ifadeler öne sürer. İman, onun görüşlerinde iki dünya için bir kurtuluş vesilesidir. Burada Bigiyef'in söylemleri doğrultusunda imân; ahlâk, dünya hayatı, seçimin bir sonucudur, denebilir. Bu özellik imânı, bir yaşam tarzı olan ibadetle sıkı bir ilişki içinde değerlendirmeyi zorunlu kılar. Sadece şekil ve fiziki olarak değil, her türlü insanlık hâli olarak görülmesi gereken ibadet olgusu imân ile bir kez daha önem kazanır.

## 2. Kurban İbadetinin; Hikmet, İlet ve Maslahat Boyutu

Kurban, örfte Allah'a yakınlaşma aracı olarak kabul görmüş dinî bir ritüeldir. Bununla birlikte kurban, asıl mâna olarak Allah'a yakınlaşmak için O'na yöneltilen herhangi bir şey anlamına işaret eder. Bu bağlamda kurbanlık ve diğer türlü her sadakadan daha geniş ve daha genel bir kapsama sahiptir.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> James L. Cox, *Kutsalı İfade Etmek Din Fenomenolojisine Giriş*, çev. Fuat Aydın (İstanbul: İz Yayınları, Ekim 2018), 201.

<sup>6</sup> Fatih Tiyek, *Kur'ân'ın Kamuoyu Oluşturmadaki Rolü* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, Ekim 2018), 27.

<sup>7</sup> Musa Carullah Bigiyef, *Halk Nazarına Bir Nice Mesele*, sad. Hasan Şahin (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, Kasım 2020), 81.

<sup>8</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, sad. İsmail Karaçam vd. (İstanbul: Zehraveyn Yayınları, 2020.) 3/243.

Kurban ibadeti hikmet, illet ve maslahat boyutuna sahiptir. Birinci boyut olan hikmet (حكمة) kelimesi sözlükte “sağduyu, bilgelik, felsefe, asli sebep<sup>9</sup>” mânalarına karşılık gelir. İbadette insandan istenen, Allah’a yaklaşma ve Allah’ta derinleşme maksadıdır:

*“Biz, büyükbaş hayvanları da sizin için Allah’ın (dininin) işaretlerinden (kurban) kıldık. Onlarda sizin için hayır vardır. Şu hâlde onlar, ayakları üzerine dururken, üzerlerine Allah’ın ismini anınız (ve kurban ediniz) Yan üstü yere düştüklerinde ise, artık (canı çıktığında) onlardan hem kendiniz yiyin, hem de ihtiyacını gizleyen/gizlemeyen fakirlere yedin. İşte bu hayvanları biz, şükredersiniz diye, istifadelerinize verdik. Elbette onların ne etleri ve kanları Allah’a ulaşmayacaktır. Ancak O’na sizin takvânız erişecektir. Onları bu şekilde sizin buyruğunuza verdi ki, size yolunu gösterdiğinden dolayı Allah’ı tekbir ile yüceltesiniz. (Ey Muhammed) Vazifelerini güzelce yapan, iyilik sevenleri müjdele.”<sup>10</sup>* âyetinde kurban ibadetinde amaç yönünden ne aranması gerektiğine vurgu vardır. Bu vurguda asıl olan da hikmettir. Buradan hikmetin imkânı; kan ve kemik ile değil, mâneviyatın, takvânın meydana gelmesine bağlanmaktadır.

İnsanın ruhunu ve dünyadaki konumunu sağlam bir zemine oturtmayı ilke edinen İslâm dini için takvâ önemlidir. Tıgılı, “Mânevi İslâm” modelini dile getirirken takvâ olgusunu bu bağlamda tam merkeze alır. Mânevi İslâm’da esas alınan dindarlık, dönemin şartları esas alınarak, içi boşaltılan yüzeysel kalıpların doğrultusunda meydana gelmemelidir. Bu modelde dindarlık, dinin özüne ve ruhuna uygun bir şekilde davranmak anlamını karşılayan takvâ ölçüsü ile meydana gelecektir.<sup>11</sup>

İslâmî yorumlara bakıldığında kurban ibadeti insanın yaratılış gayesi<sup>12</sup> ile ilişkili görülür. Bu durum illet boyutu ile birebir ilişkilidir. Allah’a yapılan ibadet, tesbih ve şükür ile gerçekleşir. Kurban, Allah’a yaklaşmak<sup>13</sup> maksadı taşıdığından O’nu tesbih etmenin ve O’na şükretmenin yollarından biri

<sup>9</sup> Şükrü Aydın, *Kur’ân’ı Anlamak –Türkçe Çeviriler Bağlamında-* (Ankara: Bilay Yayınları, 2022), 223-228.

<sup>10</sup> el- Hac, 103/36-37.

<sup>11</sup> Asiye Tıgılı, *İslâm’da Entelektüel Dinî Düşünce Hareketi* (İstanbul: Mâna Yayınları, Aralık 2017), 218.

<sup>12</sup> ez-Zâriyât, 51/56.

<sup>13</sup> Ahmet Güç, “Kurban”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 4 Ağustos 2022).

sayılabilir. Âyetten anlaşılır, Allah'ın insanlara yol göstermesinden dolayı O'nu yüceltmek gerektiği ve bu yüceltme noktasında kurban işlevi olan bir araçtır.

Üçüncü boyutta yer alan maslahat unsuru ise kurban ibadetinin yararı olarak ifade edilebilir. Bu yarar, Allah'a yaklaşma konusunda Müslümanlar için bir vesile olarak açıklanabilir. Nefse kötülük ve takvâ kâbiliyetini veren Allah, insan nefsinin kötülük yönünü törpülemek adına Kendisine yaklaşma çabası için fırsat vermiştir. Esasında insanı Allah'a yakınlaştıracak her türlü vesile kurban olarak kabul edilmelidir ve buna bir sınır çizilmemelidir. Allah'a yakınlaştıran unsurları kapsayan ve insanı varoluşsal düzeyde takvâ mertebesine çıkaran kurban ibadetinin en önemli yararı, yani maslahatıdır. Tanrı, kurbanı insan için bu bağlamda bir vesile kılmıştır. Meselâ, bilinçli bir inanan için kurban yalnızca Allah'a yaklaşma konusunda bir vesile iken, bu bilinçten yoksun bir Müslüman bu yaklaşım adına yardım talebinde bulunmak için toplumda kabul görülen bir zâtı yahut rütbesini bir aracı olarak görmektedir.<sup>14</sup>

### 3. Emânet Olgusunun İtaat Boyutu Ekseninde Hâbil-Kâbil Kissasının Değerlendirilmesi

Âdem'in iki oğlunun ele alındığı bu kıssada yoğun olarak işlenen unsurlar oldukça fazladır. Kötülük, isyan, öfke, haksızlık, kıskançlık, şiddet gibi zararlı duyguların yanında iyilik, sabır, itaat gibi kavramlarla şekillenmektedir. Konu bağlamında âyetleri şu şekilde vermek mümkündür:

*“Onlara Âdem'in iki oğlu hakkında haberi gerçek olarak oku. Hani her biri kurban sunmuşlardı da birinden kabul edilmiş, ötekinden kabul edilmemişti. – Kurbanı kabul edilmeyen- ‘Seni öldüreğim’ demişti. O da, ‘Allah sadece müttaki olanlardan kabul eder. And olsun, sen beni öldürmek için bana elini uzatsan ben seni öldürmek için elimi uzatmam. Ben âlemlerin Rabb'inden korkarım. Ben dilerim ki, sen benim günahımı da kendi günahını da yüklenesin ve cehennem halkında olasın. Zalimlerin cezası budur’ dedi. Nefsi kendisini kardeşini öldürmeye yöneltti ve nihayet onu öldürdü. Böylece ziyana uğrayanlardan oldu.”<sup>15</sup>*

Kur'ân'ın bu naklinin yanında, Kitâb-ı Mukaddes'te bu kıssanın Kur'ân'a göre daha ayrıntılı olduğu görülmektedir. Buna kısaca değinmek gerekirse; Kur'ân

<sup>14</sup> Şükrü Aydın, *Kur'ân'ın Fırkacılık Olgusuna Yaklaşımı* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 256.

<sup>15</sup> el-Mâide, 5/27-31.

isim, zaman gibi ayrıntılar ile olayın derinliğine zarar vermemiştir. Ancak Ahd-i Atik'teki Tekvîn (4/1-26) bölümünde durum biraz başkadır. İsimler, mekân açıkça zikredilmektedir. Bu ise olayın hikmet boyutunun ihlâl maruz kalması demektir. Aslında Ahd-i Atik'te kıskançlık, rekâbet, itaatsizlik gibi duygular olaylar içinde motif olarak işlenmektedir. Ancak ortaya çıkan manzarada bu unsurlar Kâbil'in (Kâin) Lebûda ile değil de Âklîma ile evlenmek istemesi ile başlayan serüvende cereyan etmektedir. Kâbil burada nefesine, yine nefsanî istekler yüzünden yenilmiştir. Böylece hadise kötü bir şekilde son bulmuştur. Hâlbuki Kur'ân'da işaret edilen kıskançlık, Hâbil'in Allah nezdinde takvâ ile anılmasının beraberinde Kâbil'de uyanan duygu olmuştur.<sup>16</sup>

İslâm tefsir kitapları ve yorum geleneğine bakıldığında ise bu kıssada geçen kişilerin kimlikleri konusunda çeşitli görüşler beyân edildiği görülmektedir. İbn Abbâs, Kelbî gibi isimlerin içinde bulunduğu müfessirlerin çoğunluğu "Âdem'in iki oğlu" tâbirini Hâbil ve Kâbil olarak anlamayı tercih etmiştir.<sup>17</sup> Taberî de bu görüşe katılır. Bunu dile getirirken, Allah'ın muhatapları için herhangi bir şeyi ifade etmekten uzak bir biçimde hitap kullanmaktan münezzehe olduğu noktasından hareket eder. Kurban ibadetinin Âdemoğullarına özel bir uygulama olmasının yanında bunun Yahudilerden önce bir gelenek olduğu insanlarca kabul gören bir durumdur. Yine Taberî, Peygamber'den gelen habere göre cinayetin gelenek hâlini almasının nüvesi Kâbil tarafından atılmış olması sebebi ile düşüncesini böylece temellendirmiştir. Sonuç olarak cinayetin ardından ne yapacağını bilemeyen kardeş, İsrailoğulları'ndan biri olsaydı bunu bilmesi işten bile değildir.<sup>18</sup> Öte taraftan Mâtürîdî, bu kişilerin kimliğini bilmenin bir gereği olmadığına vurgu yapar. Çünkü ona göre bu konuda bilinmesi gereken ve ihtiyaç dâhilinde olan yalnızca kıssanın hikmetidir. Yine kıssa ile edilecek amele vakıf olmaya çalışmak bu ihtiyaç listesinin diğer maddesidir.<sup>19</sup>

İnsan için inanç ve inkâr hayatına yön veren seçimlerdendir. Bu seçim, itaati ve isyanı beraberinde getirir. İtaat etmek de isyankâr olmak da insanın nefis ve irade gücü ile ilgilidir. Kur'ân'da Şems sûresinde nefsin iyi ve kötü özelliğine

---

<sup>16</sup> Tekvîn, 4/1-26.

<sup>17</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, es- Semerkandî, *Te'vilâtü'l Kurân* Tercümesi, çev. S. Kemâl Sandıkçı (İstanbul: Ensar Yayınları, Ağustos 2016), 4/206.

<sup>18</sup> Ebû Ca'fer et-Taberî, , *Câmîu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân* (Beyrut 1995), 5/258, 264, 267.

<sup>19</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân Tercümesi*, çev. S. Kemâl Sandıkçı, 4/206.

işaret edilmektedir.<sup>20</sup>Burada esas olan, iyi ve kötü zıtlığının bir dengeyi sağlamasının gerekliliğidir. İnsanın nefsi olması ve irade sahibi olması, itaat ve isyana aynı anda yakın durduğu anlamına gelir. Bu onun için hem bir kuvvet hem de bir imtihan sebebidir. İnsanın dünyada yaptığı seçimler ve seçimlere bağlı olan eylemler ile âhiret serüveni kendiliğinden şekillenmektedir. Buradan âhireti etkileme özelliği sahip olan dünya hayatının bağımsız olmadığı kanaatine varmak mümkün gözükmektedir.

Kıssada Hâbil-Kâbil'in sergilediği tavırların nefis kavramı ile yakın ilişki içinde olması bu kavramı anlamayı zorunlu kılar: Nefs, özün bir parçasıdır. Nefs; ruh, canlılık, hayatıyet gibi anlamlara işaret eder.

Terim olarak; his, irade, hayat ve hareket veren hoş bir cevher şeklinde ifade edilmektedir.<sup>21</sup>

Pisagor'dan aktarıldığına göre; şayet nefis, şehvî duyguları terk ederse, kirlerden arınarak varlığın hakikati için fazlasıyla düşünür ve bu hakikate ulaşmak için bir araştırma eyleminde bulunursa; o kişi bir parlaklık, bir ışık kazanır. Böylece Yaratıcı'nın nurundan bir form ile birleşir; bu temizlenme sonucunda kazandığı parlaklık sebebi ile varlığın bütün bilgisi ve formu o nefiste belirir. Bilginin hakikati belirlemesi için nefsin temiz olması şarttır. Nefsin safiyeti ise kirlerinden kurtulması ile meydana gelir. Onun varlığı bilmesi, ancak bir şarta bağlıdır ki, o da temiz olmasıdır. Nefsin parlaklığı ne kadar artarsa, eşyanın bilgisi de o denli belirmeye başlayıp netleşmeye devam eder.<sup>22</sup> Kısaca ifade edilirse, nefsin doğru yönlendirilmesi demek Tanrı ile bütünleşmek demektir. Bu da sorumluluğu kabul eden insanın itaat edici yönünü eyleme dökmesi ile mümkün olabilecek bir şeydir. Ayrıca nefsin bu iki kabiliyeti Hâbil-Kâbil hadisesini şekillendirmektedir.

Allah'a itaat bireyin inancının kuvvetinin sözlerine ve davranışlarına yansımaları olarak ifade edilebilir. İsyân ise, inancın içselleşmemesinin bir sonucudur, denilebilir. Hâbil-Kâbil'de itaatın ve isyanın ne demek olduğu gayet aşikârdır. Hâbil'in kazandığı mertebe, inancı sayesinde Allah'a itaat etmenin bir kazancıdır. Bu itaat onun mâneviyatı ile birebir ilişkilidir. Onun, Allah'a lâıyk bir

<sup>20</sup> eş-Şems 91/8

<sup>21</sup> Mevlüt Uyanık vd., *Kitâbu'n-Nefs -Bireysel Özün Keşfi-* (Ankara: Elis Yayınları, Ocak 2020), 167.

<sup>22</sup> Mahmut Kaya, *Kindî Felsefî Risaleleri* (İstanbul: Klâsik Yayınları,2002), 247.



kurban seçmesi, yüklendiği sorumluluğa gösterdiği özenin bir tezahürü olarak görülebilir. Bunun yanında durum Kâbil için farklıdır. Onun sorumluluğu hafife alması aynı zamanda yaratıcısını dikkate almaması demektir. Bu da hâliyle Allah'a karşı bir isyan olarak kabul edilebilir. Fakat bu durum bununla sınırlı kalmamıştır. İsyân içinde olan Kâbil, bununla yüzleşmek istememiştir. Muhtemel ki, isyan insanı hatası ile yüzleşmekten alıkoyan bir unsurdur. Durumu kabullenmeye engel olan isyan, diğer olumsuz duyguları körüklemiştir. Zira her şey bu isyanın husûle gelmesiyle başlamıştır.

Kâbil'in sunduğu kurbanın kabul edilip edilmemesinin bir önemi olmadığı düşünerek kurban sunması<sup>23</sup> onu hüsrana uğratmıştır. İlgili âyetlerde geçtiği üzere Kâbil, öldürme niyetini açıkça dile getirmektedir. Öldürme eylemi üzerinde yoğunlaşırsa temelde haset unsurunun etkili olduğu kuvvetle muhtemeldir. Haset duygusu; insanın başka birinde mevcut olan şeyin kendinde olmamasının yokluğu ile meydana gelir. Bu yokluk; eziklik, küçük düşmüşlük gibi ruh hâllerini de beraberinde getirir. Var olan durum, bu psikoloji içindeki insanın saldırganlık yönünü açığa çıkarır. Böylece buna sebep olan kişiye acı çektirmek ister. Bazen bununla kalmayarak zarar vermek ister. Hatta onu öldürme cesaretini insana makul gösterir.<sup>24</sup> Bu bağlamda Kâbil'in Hâbil'i öldürme girişiminin haset duygusu ile açıklanması makûl gözükmemektedir. Allah'a isyan, ilk bakışta özünde dini bir durummuş gibi durmaktadır. Ama bu hadise, Allah'a isyan etmenin özünde basit bir mesele olmadığını gösterir. Bununla birlikte kıssada görülmektedir ki isyanın varlığı insanı olumsuz istemlerle mücadele etmekten alıkoymaktadır. Kişi kendini terbiye etme gibi çaba sarf etmemektedir.

Kâbil, haset duygusunun yanında Hâbil'e karşı kibirli davranmaktadır. Çünkü Allah'a olan itaatte kusurlu olduğu hâlde bunu kabullenmemektedir. İşte bu kibirin insana haksız bir gurur gücü vermesinden kaynaklanıyor olsa gerektir. İnsanın aşırıya gitmekten çekince göstermemesi bunun doğal sonucudur.<sup>25</sup> Kardeşini tehdit ederek onun ölümünü istemesi kibir duygusuyla hareket etmesi ile ilişkilidir. İnsandaki kıskançlık duygusu, genelde muhatabından ve diğer insanlardan gizleyerek yaşadığı bir histir. Fakat kimi zaman dışarı

<sup>23</sup> Ebû Muhammed el-Beğavî, Meâlimü't-Tenzîl, Beyrut 1985, 2/240.

<sup>24</sup> Leylâ Navaro, *Haset ve Rekâbet Kendi Kuyruğunu Yiyen Yılan* (İstanbul: Remzi Kitâbevi, Temmuz 2011), 15.

<sup>25</sup> Nevzat Tarhan, *Duyguların Psikolojisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2011), 159.

vurduğu da olabilir.<sup>26</sup> Diyaloglar Kâbil'in bu noktada iç dünyasının betimlenmesine yardımcı olmakta yeterli gözükmektedir. O, duygu yoğunluğunu sabit bir noktada tutmakta oldukça yetersizdir.

Kâbil'in sergilediği tavır onu aynı zamanda kendisini bir rekâbetin içinde olduğu bir noktaya getirmiştir. Hâbil'in kurbanın kabul olmasına gösterdiği tepki; üstünlük duygusunu yoğun olarak hissetmesinden kaynaklanmaktadır. Artık Kâbil, cinayet düşüncesi ile meşguldür. Bu sebeple kardeşi üzerindeki baskısını artırmak istemektedir. Bu da kardeş rekâbetinin bir sonucu olarak kabul edilebilir.<sup>27</sup> Burada cinayetin temelinde yatan güdü şiddettir. Şiddet ise saldırganlığın bir sonucudur. Saldırganlık; engellenme, rahatsız edilen gibi kızgınlık duygusunu harekete geçirmektedir. Harekete geçen kızgınlık saldırgan davranışı beraberinde getirir.<sup>28</sup>

Kıskançlık; birinin üstün konumda olması yahut sevilen bir kişinin başkasına ilgi gösterildiğinde diğer şahıslarda meydana gelir.<sup>29</sup> Bunun insan olmanın bir getirisi olması ve tamamen imhasının mümkün olmaması kıskançlığın ciddiyetini ortaya koyar niteliktedir.<sup>30</sup> Bu duygu, kişide kaybetme korkusunu âniden uyandırabilir. Bu kaybetmenin verdiği korku akli devre dışı bırakmaya kadar insanı tahrik etmeye uygundur. Kıskançlığın akli devre dışı bırakması, kaçınılmaz olarak öfkeye sebebiyet verecektir.<sup>31</sup> Kardeşinin Allah tarafından daha çok sevildiğini istemediği bir şekilde tecrübe etmesi bu kapsamda kıskançlık duygusuna sebebiyet vermiş gibi gözükmektedir. Fakat yine de unutulmaması gereken, insanın buna engel olabilmesi yine onun kendi yaratılışında potansiyeli gereği vardır.<sup>32</sup> Aslında kıssaya göre, tüm bu olumsuz duygular, yaratılanın Yaratıcısına olan itaatin eksikliği ile meydana gelen duygulardır. Zira aynı durum Hâbil'de meydana gelmemesi bu savı doğrular gibi durmaktadır. Bunun sebebi, onda itaat kavramının tam anlamıyla

<sup>26</sup> Tarhan, *Duyguların Psikolojisi*, 180.

<sup>27</sup> W. & M. Hapworth & J. R. Heilman, *Kardeş Kıskançlığı*, çev. Selma Şenol (İstanbul: Beyza Yayınları, Haziran 1999), 23.

<sup>28</sup> Jonathan L. Freedman vd., *Sosyal Psikoloji*, çev. Ali Dönmez (Ankara: Ara Yayınları, 1989), 204.

<sup>29</sup> Mithat Enç, *Ruhbilim Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1980), 180.

<sup>30</sup> Ebü'l-Kâsım ez-Zemahşerî, el-Keşşâf 'an Hakâ'iki Gavâmîti't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-ekâvîl fi Vücûhi't-Te'vîl (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2009), 26.

<sup>31</sup> Haluk Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi* (İstanbul: Remzi Yayınları, 2004), 99.

<sup>32</sup> Ebu Abdillah Muhammed b. Ömer Fahrüddîn er-Râzî, et-Tefsîru'l-Kebîr (Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981), 30/128.

içselleşmiş oluşudur denilebilir. İtaatin insanda kapladığı bu dini olgunluk onu olumsuz duygulardan koruyucu bir unsur olmaktadır. Kâbil’de durum başkadır. O Allah’a olan itaatsizliğini; kıskançlık, haset, öfke, şiddet eğilimleri ile telâfi etmeye çalışmaktadır. İtaatin yokluğu bu duyguları doğurmaktadır. Doğru zamanda ve yeterli olarak inancın bir tezahürü olan itaatte bir kusur olursa, insan bunu yanlış duygularla bertaraf etmek isteyecektir. İhtiyacı olan terbiyeden mahrum olan ruh, tehlikeli duygulara esir olmaya ayrıca uygun hâle gelmiş vaziyettedir. Hâbil’in şiddete aynı uslû ile karşılık vermemesi, Allah’a itaat ile ruhunu güçlü tutmasının bir sonucudur, tespiti vakaya uygun düşmektedir.

Birbirine tamamen zıt bu iki kişilikte esas olan, iç dünyalarını dışa yansıtma meselesidir. Kur’ân’da geçen âyetin: *“Nefisler, kıskançlığa ve bencil tutkulara hazır (elverişli) kılınmıştır.”*<sup>33</sup> Bu âyet, kıskançlık ve bencilliğin insani bir zaaf olmasına ilâhi bir argümandır. Bencillik, kişinin hemen her konuda kendini merkeze alması temayülüdür.<sup>34</sup> İnsanın; kıskançlığa ve bencillığe uygun bir yapısının olması, onu bu özelliklerinden koruyacak vesileler aramasını zorunlu kılar. Bu vesileler, insan ruhunu kuvvetlendirecek birçok yöntemle kişiyi amacına ulaştırabilir. İşte tam bu noktada ibadet, insan için bir yaşam tarzı olarak algılanmalıdır. Allah’a itaatin bu bağlamda ele alınması gerekir. İnanç bir getirisi olan itaat, yine insanın ibadet edici bir varlık olmasının sonuçlarından biridir. Bununla beraber, Allah’a itaat mümin için bir ihtiyaçtır. İnsanın bencil ve kıskanç yönlerini vurgulayan *“İnsan, zayıf yaratılmıştır.”* âyet, bu meseleye açıklık getirir niteliktedir. İnsanın zayıf yaratılışı, onu kıskanç bir noktaya getirir. Dünyayı kendi ekseninde döndüğünü zanını doğurur. Zayıf yaratılışından hareketle bu olay örgüsünde oklar Kâbil’in tarafına dönmektedir. Kıskanan ve bencil bir şekilde davranış sergileyen Kâbil’in, bu hadiseyi şekillendiren duyguları zayıf yaratılışından kaynaklanmaktadır. Hâbil’in sakin olması ve kötü planlara rağmen iyiliğinden ödün vermemesi takvâsı ile ilişkilendirilmeye uygun gözükmektedir. Kâbil, kardeşini tehdit etmektedir, fakat o kardeşinin bu tehdidi üzerine, *“Allah ancak takvâ sahiplerinden kabul eder. Andolsun ki sen öldürmek için bana el uzatsan bile, ben öldürmek için sana elimi kaldıracak değilim! Zira ben âlemlerin rabbi olan Allah’tan korkarım. Ben diliyorum ki sen hem benim günahımı hem de kendi günahını*

---

<sup>33</sup> en-Nisa, 4/124.

<sup>34</sup> Tarhan, *Duyguların Psikolojisi*, 145.

*yüklenesin, cehennemliklerden olasın! Zalimlerin cezası işte budur.*” demekle yetinmektedir. O hâlde buradan “Takvâ nedir?” sorusunun cevabına; “Allah’a karşı duyulan saygı” demek doğru bir eğilim olmaya uygundur. Konu bu bağlamda ele alınırsa iki kardeşin durumu daha net bir hâl alacağı kuvvetle ihtimaldir. Çünkü, Hâbil takvâ olarak Allah’a karşı saygı çerçevesinde yaklaşmıştır. Buna ilâveten kardeşinin tahrik edici davranış ve sözlerine rağmen Allah’ın sınırlarına sıkıca bağlı kalmakta ısrarcıdır. Bu durum Hâbil’in takvâsını bir kez daha ortaya koyar niteliktedir. Hâbil, kendisine şiddet ve ziyan niyetinde olan bir insanın tehdidinde rağmen salih kul olma ölçüsü ile davranmaktan kendini engellememiştir. Kardeşin saldırgan tutumuna karşı Allah’tan korkmasının; takvâ, güven ve huzurun örnek birer vasıflardır. Bununla beraber Hâbil’in bu üslûbunun boş bir teslimiyet olarak algılanmaması gerekir.<sup>35</sup> Mevdûdî, buna ekleme yapar ve kişinin ölüme olan teslimiyetin bir erdem olmadığını, buradaki asıl erdem saldırgan olmamak olmadığını öne sürer. Kâbil’in, öldürme niyeti içinde olmasına karşın Hâbil, saldırgan bir kişiliğe bürünmemiştir. Sonuç olarak bu durum faziletli bir tutum olarak değerlendirilmeye uygun gözükmektedir.<sup>36</sup>

## Sonuç

Alport’un ‘iç güdümlü’ ve ‘dış güdümlü’ olarak tasnif ettiği inanç, insanda iç güdümlü olarak başlar. Burada inanç için iki seçenek vardır: Ya duyguların ve aklın kesiştiği noktada sıkışarak varlığını devam ettirecektir. Ya da teslimiyetin açık bir hâl gelmesiyle özgürleşen bir zihin gereğince bir hayat ölçüsü meydana getirecektir. İnanç için önem taşıyan, Tanrı-insan arasındaki bağı görünür kılan ‘itaat’ın insanda ve onun yaşamında nasıl biçimlendiği hususudur. Duyguların ve aklın yanlış yönlendirmesiyle buhranda kalan inancın kişiyi nasıl şekillendirdiği Kur’ân’î olarak bu hadisede görülmektedir. Bu kıssa inancın ruhsal ve aklî olarak önemli boyutları içermesi açısından önemli özellikler sergilemiştir. İncanın sanıldığı gibi basit bir teslimiyet olmadığını ayrıca göstermiştir. İtaatin ancak akli ve ruhi bir boyutla anlaşılır bir olgu olduğunu ortaya koyan bir niteliği haiz olmuştur.

<sup>35</sup> Seyyid Kutub, *Fî Zilâl’il Kur’ân*, çev. Salih Uçan vd. (İstanbul: Tayf Yayıncılık, Şubat 2020), 3/236.

<sup>36</sup> Seyyid Ebu’l-A’lâ Mevdûdî, *Tefhîmu’l Kur’ân*, çev. Muhammed Han Kayanî vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 1/475.

İnanan kişi için bir yaşam tarzı olarak kabul edilmesi gereken kavramlardan biri ibadettir. İbadet bu anlamda Tanrı'ya olan inancın hayatla bütünleşmesi demektir. İbadetin, yaşamda inancın bir tezahürü olması Allah'a olan itaati zorunlu kılar. Ahzâb sûresinin 72. âyetinde ele alınan emânet kavramına yüklenen boyutlarından olan itaat, bu kıssada yoğun olarak kendini göstermektedir. Hadise cereyan ederken itaatin varlığı ve yokluğunun sonuçları açıkça gösterilmiştir.

İmânlı ve akleden bir insan için yaşamını anlamlandırma çabalarından önemli olan şey Tanrı'nın rızasıdır. İtaat, bu bağlamda Tanrı'yı razı etme çabasıdır, denebilir. Kıssada Tanrı'nın rızası üzerinden meydana getirilmiş bir itaat olgusu görülmektedir. Ahzâb sûresindeki emânet kavramın esasen akıl olması ve insanın bunu yüklenmesi ile başlayan serüven, Allah'a itaat ile biçimlenmeye devam eder. Allah'a itaat, emânetin akıl olmasının doğal bir sonucudur. Hâbil-Kâbil kardeşlerin ne denli akıllı bir varlık oldukları kıssa vesilesiyle ortaya koyulmuştur. Hâbil, itaat edici kul olmada örnek tavır sergilemiştir. Kurban ibadetinde itaatte kusur etmemesi, Allah'ın katında takvâ bir kul olma mertebesine erişmesine vesile olmuştur. Kötü duygulara ve Allah'a saygısızlığa yeltenmeyen Hâbil, iradeli davranarak kardeşinin yoluna uymamıştır. İtaat edici bir varlık olmak iradeli olma konusunda da insanı başarılı kıldığı açıkça görülmektedir.

Kâbil, kardeşinin aksine emânete ihanet etmiş ve Ahzâb sûresinin 72. ayetin ifade ettiği üzere zalimlerden olmuştur. İtaatin vücut bulmadığı bir bünye, emânet olan aklın kullanılmamasının bir sonucu olmuştur. Emâneti yüklenme ile başlayan dünya hayatı, itaatin varlığını zorunlu kılmaktadır. Kâbil bu zorunluluğu hafife almış ve Allah'ın emrine karşı gelmiştir. Kâbil'in tavırları; öfkenin, şiddetin, kıskançlığın vuku bulması için insanın zayıf yönünün iyice açığa çıktığına bir delil olarak sunulabilir. Bu duygular sadece insan olarak hayatı biçimlendirme gayesinin yokluğunu yaşayan bir varlıkta yer bulabilir. İnsan, inancının gereğini yaparak aslında kendini zayıflıklardan da korumuş olacaktır. İbadette gaye tam olarak budur. Bu bakımdan ibadet itaat için önemli bir yapı taşıdır.

Tüm bunlarla birlikte akıllı kullanmayarak emânete ihanet etmek sadece Allah'a olan saygısızlıkla sınırlı kalmaz. Kıssada insanın olumsuz duyguları itaatsizlikle başlamış, isyan ile devam etmiştir. Bunlarla birlikte kıskançlık ve haset ile başlayan öfke, şiddetin meydana gelmesine zemin hazırlamıştır. Kâbil'deki

öfke diğer duygularını aşırı ölçüde tahrik etmiştir. Kâbil, bu tahrike yenik düşerek diğer kötü duygularla hareket etmekten çekinmemiştir. Şiddet için gayet uygun olan bu zemin Kâbil’de olumsuz bir eylem gücüne sebep olmuştur. Sonuç olarak Kâbil öz kardeşinin dünyadaki hayatına son vermek zorunda kalmıştır.

## Kaynakça

- Aydın, Şükrü, *Kur’ân’ı Anlamak -Türkçe Çeviriler Bağlamında-*, Ankara: Bilay Yayınları, 1. Basım, 2022.
- Aydın, Şükrü, *Kur’an’ın Fırkacılık Olgusuna Yaklaşımı*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Begâvî, Ebu Muhammed el-Huseyn, *Meâlimu’tTenzil* (thk. Abdurrezzâk el-Mehdî), Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-Arâbî, Beyrut 1985.
- Bigiyef, Musa Carullah, *Halk Nazarına Bir Niçe Mesele*, sad. Hasan Şahin, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Mânzûr, *Lisânû’l’Arab*, Beyrut: Dâru Sâdir, 3. Basım, 1994.
- Cox, James L. *Kutsal İfade Etmek Din Fenomenolojisine Giriş*, çev. Fuat Aydın, İstanbul: İz Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Enç, Mithat, *Ruhbilim Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1. Basım, 1980.
- es- Semerkandî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kurân Tercümesi*, çev. S. Kemâl Sandıkçı, 4. Cilt, İstanbul: Ensar Yayınevi, 2016.
- Freedman, Jonathan L. vd., *Sosyal Psikoloji*, çev. Ali Dönmez, Ankara, Ara Yayınları, 1. Basım, 1989.
- Güç, Ahmet, “Kurban”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansilopedisi*, Erişim 4 Eylül 2022.  
<https://islamansiklopedisi.org.tr/kurban#1>
- Gürgen, Abrim (ed.) *Erdem Üzerine Tartışmalar*, İstanbul: Doğu Kütühanesi Yayınları, 1. Basım, 2020, 27.
- Hapworth, W. & M., & Heilman, J. R., *Kardeş Kıskaçlığı*, çev. Selma Şenol, İstanbul: Beyza Yayınları, 1. Basım, 1999.
- Kaya, Mahmut, *Kindî Felsefî Risaleleri*, İstanbul, Klâsik Yayınları, 1. Basım, 2002.
- Kitâb-ı Mukaddes, İstanbul: Kitâb-ı Mukaddes Şirketi, 2003.
- Kur’ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş & Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009
- Kutub, Seyyid, *Fî Zilâl’il Kur’ân*, çev. Salih Uçan vd., İstanbul: Tayf Yayınları, 3. Cilt, 1. Basım, 2020.

- Mevdûdî, Seyyid Ebu'l-A'lâ *Tefhîmu'l Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayanî vd., İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Cilt, 1. Basım, 1996.
- Navaro, Leylâ, *Haset ve Rekâbet Kendi Kuyruğunu Yiyen Yılan*, İstanbul: Remzi Kitâbevi, 1. Basım, 2011.
- Rahman, Fazlur, *İslâmî Yenilenme Makâleler 2*, çev. Âdil Çiftçi, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 5. Basım, 2018.
- Râzî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahrüddîn, et-Tefsîru'l-Kebîr, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981.
- Sinanoğlu, Mustafa, "İbadet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Erişim 6 Temmuz 2022.  
<https://islamansiklopedisi.org.tr/ibadet#1-etimoloji-ve-tanim>
- Tâberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr, Câmîu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân, Beyrut, 1995, V, 1. Basım.
- Tarhan, Nevzat, *Duyguların Psikolojisi*, İstanbul: Timaş Yayınları, 9. Basım, 2011
- Tiyek, Fatih, *Kur'ân'ın Kamuoyu Oluşturmadaki Rolü*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Uyanık, Mevlüt vd., *Kitâbu'n-Nefs –Bireysel Özün Keşfi-*, Ankara: Elis Yayınları. 1. Basım, 2020.
- Yavuzer, Haluk, *Çocuk Psikolojisi*, İstanbul, Remzi Yayınları, İkinci Basım, 2004.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, sad. İsmail Karaçam vd., İstanbul: Zehraveyn Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer, el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Te'vîl, Dâru'IMârifet, Beyrut 2009.

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

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütülmüştür.

The research was conducted by a single author.

\*\*\*\*\*

**Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest**

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.

There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

\*\*\*\*\*

**İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy**

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

\*\*\*\*\*

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

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.

In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive” were followed

\*\*\*\*\*



## İBÂZİYYE MEZHEBİNE HAS ABDESTİ BOZAN DURUMLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Sadi Ölmez\*

### Öz

Abdesti bozan durumların istinbât edildiği ilk kaynak Kur'ân'dır. Bunun dışında sünnette de Kur'ân'da zikredilmeyen bazı hususlar abdesti bozan durumlar olarak zikredilmektedir. Fıkıh mezhepleri abdesti bozan durumların belirlenmesinde Kur'ân ve sünnet ışığından hükümler bina etmişlerdir. Ortak kaynaklara müracaat etmelerine rağmen fıkıh mezheplerinin abdesti bozan durumlar hususunda ittifak ettiklerini söyleyemeyiz. Bundan ötürü fikhî bir mezhepte abdesti bozan bir durum diğer bir mezhepte abdesti bozmamaktadır. Örneğin Şâfiî mezhebinde namahrem bir bayana ten temasında bulunma abdesti bozarken Hanefî mezhebinde bu durum abdesti bozmamaktadır. Ancak bu iki mezhep dışındaki diğer fikhî mezheplerde gerek Şâfiî gerekse de Hanefî mezhebinin görüşüne yakın görüşleri bulmak mümkündür. Diğer bir ifadeyle söz konusu örneğin sadece o mezhebe ait olup da başka bir mezhepte olmaması gibi bir durum söz konusu değildir. İbâziyye mezhebinde abdesti bozan durumlar incelendiğinde görülecektir ki, abdesti bozan bazı durumlar sadece İbâziyye mezhebi tarafında zikredilmiş olup diğer fikhî mezheplerin hiçbirinde abdesti bozan durumlar olarak geçmemiştir. Örneğin İbâziyye mezhebinde giybet, yalan, laf taşıma, namahreme bakmak abdesti bozan durumlardandır. Buna ek olarak küfretmek, insanlara hakaret ve onlarla alay etmek de abdesti bozan durumlar arasında zikredilmiştir. Ayrıca giybeti dinleme de mezhebe göre abdesti bozan durumlardandır. Abdesti bozan bu durumlar mezhep kitaplarında birkaç genel başlık altında ele alınmıştır. Bu başlıklar, bazı şeylere bakmanın abdestin bozması, bazı şeyleri söylemenin abdesti bozması, bazı şeyleri dinlemenin abdestin bozması ve bazı şeylere dokunmanın abdestin bozması şeklindedir. Araştırmamızda İbâziyye mezhebine özgü abdesti bozan durumları ele almaya çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Mezhep, İbâziyye Mezhebi, Abdest.

## EVALUATION OF THE SITUATIONS THAT INVALIDATE THE IBADIYYA MADH HAB

### Abstract

The first source in which the situations that invalidate the wudu are derived from the Qur'an. Apart from this, some issues that are not mentioned in the Qur'an are also mentioned in the Sunnah as situations that invalidate wudu. Fiqh madhhabs have established provisions in the light of the Qur'an and Sunnah in determining the situations that invalidate wudu. Although they refer to common sources, we cannot say that the fiqh sects agree on the issues that invalidate wudu. Therefore, a situation that invalidates wudu in

\* Dr. İslam Hukuku.

**e-mail:** sadiolmez@gmail.com, **ORCID:** <https://orcid.org/0000-0002-1270-6815>

**Atıf/Citation:** Ölmez, Sadi. "İbâziyye Mezhebine Has Abdesti Bozan Durumların Değerlendirilmesi". *BAiD* 16 (Aralık 2022), 73-90.

one sect of jurisprudence does not invalidate wudu in another madhhab. For example, in the Shâfi'i madhhab, skin-to-skin contact with a foreign woman invalidates the wudu, while in the Hanafi madhhab, it does not. However, it is possible to find views close to the views of both Shafi'i and Hanafi madhhabs in other fiqh madhhabs apart from these two sects. In other words, it is out of question that the sample in question belongs only to that sect but not to any other sect. When the situations that invalidate the wudu in the Ibadiyya sect are examined, it will be seen that some of the situations that invalidate the wudu were only mentioned by the Ibâziyya sect, and they were not mentioned in the taharet section as the situations that invalidate the wudu in any of the other fiqh sects. For example, backbiting, lying, speaking out, and looking at one's namahram are the conditions that invalidate wudu in the Ibadiyya sect. In addition to this, swearing, insulting and mocking people are also mentioned among the situations that invalidate wudu. Also, listening to backbiting is a condition that invalidates wudu according to the madhhab. The sect has evaluated these situations that invalidate wudu under several general headings. It is discussed as breaking the wudu by looking at some things, breaking the wudu by saying some things, breaking the wudu by listening to some things, and breaking the wudu by touching some things. In this study, we will try to reveal that these special situations, which are mentioned in the Ibâziyye sect, are not found in other sects, but only in the Ibadiyya madhhab.

**Keywords:** Islamic Law, madhhab, Ibadiyya madhhab, Ablution.

## Giriş

Günümüze kadar ulaşabilmiş olmasına rağmen bir fikhî mezhep olduğu çok bilinmeyen İbâziyye, sahip olduğu köklü birikim ve sistematığıyla müstakil bir fikhî mezheptir. Hatta kendi iddialarına göre İslâm tarihinde teşekkül eden ilk fikhî mezheptir. Dolayısıyla diğer mezheplerden bazı konularda farklı görüşlere sahip olması olağandır. İbâziyye mezhebi özellikle tâhâret ve namaz bahislerinde kendine has birtakım görüşlere sahiptir. Tahâret kısmı kapsamına giren abdest bölümünde birçok farklı görüşe sahip olması nedeniyle müstakil çalışmalara konu edinmesi önem arz etmektedir. Bundan ötürü bu çalışmamızda abdest kısmını konu edinerek İbâziyye mezhebine has olan görüşleri ele almaya çalışacağız. İbâziyye mezhebinde ahlâka aykırı birçok davranış abdesti bozan durumlar arasında zikredilmektedir. Örneğin yalan, gıybet, laf taşıma, namahreme bakma, alay etme, lakap takma ve hatta haram olan bir maddeyi yemek abdesti bozan durumlar arasında zikredilmiştir. Öne sürmüş oldukları tüm bu görüşlerinin delillerini de zikretmişlerdir. Genel olarak abdesti bozan farklı durumları birkaç başlık altında zikretmenin daha uygun olacağı kanısındayız. Bu başlıkları şöyle sıralamak mümkündür.

- 1-Necis bir maddeye dokunmanın abdeste etkisi.
- 2-Bazı sözlerin telaffuzu ve bu sözlerin dinlenilmesinin abdeste etkisi.
- 3-Bazı şeylere bakmanın abdeste etkisi.
- 4-Haram yiyeceklerin abdeste etkisi.

## 1. Necis Bir Maddeye Temas Etmenin Abdeste Etkisi

Necasetten sakınma tüm fikhî mezheplerin üzerinde hassasiyetle durdukları konulardan biri olmuştur. İbâziyye mezhebi necaset meselesi üzerinde diğer mezhepler gibi durmakla birlikte onlara göre necis bir maddeye dokunmak abdesti bozmaktadır. Daha doğru bir ifadeyle abdestli birinin ıslak bir şekilde necis bir maddeye isteyerek veya istemeyerek temas etmesi abdesti bozmaktadır.<sup>1</sup>

İbâzî alimlerden Sâlimî (ö. 1332/1914) necis bir maddeye temas etmenin abdesti bozan durumlar arasında olduğunu söyledikten sonra delil olarak “Sizden birine namazdayken kusma, burun kanaması veya mezi akıntısı isabet ederse, abdest alsın”<sup>2</sup> ile “(bedenden) akan her kan için abdest alınmalıdır”<sup>3</sup> rivayetlerini zikreder. Bu iki rivayet İbâziyye mezhebinin bahsi geçen konu hakkındaki delillerindendir. Aslında burun kanaması, kusma ve mezi akıntısı başka mezheplerde<sup>4</sup> de abdesti bozan durumlardandır. Ancak İbâziyye mezhebi dışındaki diğer bazı mezheplere göre abdestin bozulması zikri geçen şeylerin vücuda temas etmesinden dolayı değil vücuttan sadır olmalarındandır. Fakat İbâziyye mezhebi abdestin bozulmasını bu maddelerin vücuttan sadır olmasına değil vücuda temas etmesine bağlamaktadır. Bu minvalde bir annenin bebeğinin altını temizlemesi sırasında elinin yahut vücudunun diğer

<sup>1</sup> Muhammed b. İbrâhim Kindî, *Beyanu’ş-şer’* (Umân: Vizâretü’l-Evkâf ve Şûnu’d-Diniyye, 1983), 8/141-180; Nurettin Abdullah b. Humejd Sâlimî, *Meâricü’l-amâl* (Umân: Vizâretü’l-Evkâf ve Şuûnu’d-Diniyyet, 2010), 1/230; Ebû Sâkin Âmir b. Ali b. Seyfâl Şemmâhi, *Kitabu’l-idâh*, (Umân: Vizâretü’l-Evkâf ve Şuûnu’d-Diniyye, 2011) 1/133; Abdullah b. Muhammed b. Abdullah Sâlimî, *Mevsûatü’l-fıkhi-ibâdî* (Umân: Vizâretü’l-Evkâf ve Şûnu’d-Diniyye, 2017) 3/141; Abdulaziz b. Hâc b. İbrahim Sumeynî, *et-Tacu’l-manzûm*, 1/433; Ebû Câbir, *el-Câmi’* (Umân: Vizâretü’t-Turâsi’l- Kiyem ve’s-Sekâfe 2009), 1/162.

<sup>2</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd İbn Mâceh, *Sünenü İbn Mâceh* (Lübnan: Dâru’l-İhyâu’l-Kutûbi’l-Arabiyye), 1/385.

<sup>3</sup> Ebu Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed b. Mehdi b. Mes’ut b. Nu’man b. Dinar Dârekutnî, *Sünenü Dârekutnî* (Beyrut: Muessetu’r-Risâle 2004), 1/287.

<sup>4</sup> Hanefî mezhebinde kusma, burun kanaması ve mezi abdesti bozan öğeler arasındadır. Bkz: Ali b. Ebû bekir b. Abdulhalîl Merğînânî, *Metnu bidâyeti’l-mümteidi* (Kâhire:Mektebetu Ali Sebeh), 1/4. Malikî ve Şâfiî mezhebinde mezi ortak oldukları nokta. Bkz: Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman Keyrevânî, *Metnu risâle*, (Beyrut: Daru’l-Fikr), 1/10; Muhammed Zehrî Ğamravi, *es-Siracu’l-vehhac* (Beyrut: Dâru’l-Kutûbi’l-İlmiyye, 2005), 12. Hanbelî mezhebi ise (fâhiş) kusma ve bedenden (fâhiş) kanın akmasını abdesti bozan şeyler arasında görmektedir. Bkz: Ömer b. Hüseyin b. Abdullah Ebû Kâsım, *Metnu’l-Herkî ‘ala mezhebi Ebi Abdullah Ahmed b. Hanbel eş-Şeybanî* (Beyrut:Daru’s-Sahâbe li’t-Turas, 1993), 14.

bir bölgesinin çocuğun dışkısına temas etmesi durumunda annenin abdesti bozulmaktadır. İbâziyye mezhebi dışındaki Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde bu durum abdesti bozan şeyler arasında zikredilmemiştir. Buna benzer olarak İbâziyye mezhebinde necis sayılan köpek ve domuza ıslak bir şekilde dokunmak da abdesti bozmaktadır.<sup>5</sup>

İbâzî fakîhlerin delil olarak zikrettiği rivayetlerde, “Kime kusma isabet ederse” örneğinde olduğu gibi, necis maddelerin tene temas etmesi anlamı bulunmaktadır. İbâzî fakîhler rivayetlerdeki isabet etmeyi vücuda değme/temas etme olarak anlamlandırmışlardır. Bundan ötürü bedene temasın doğrudan anlaşılmadığı kaynaklar zikredilmemiştir. Nitekim Sâlimî İbâziyye hadis kaynağı olan *Müsned*’inde ‘kim kusarsa abdest alsın’<sup>6</sup> hadisini bahsi geçen bölümde zikretmemiştir.<sup>7</sup> Çünkü bu rivayetten tene temas etme anlamı bulunmamaktadır. Bütün bu farklı anlamlandırmaya rağmen İbâziyye mezhebine göre necis bir maddenin ister bedenden çıksın isterse de dışarıdan gelsin vücuda temas etmesi abdesti bozmaktadır.

### 1.1. Ölünün Vücuduna Temasın Abdesti Bozması

Bir önceki konuyla benzerlik arz eden başka bir konu, ölmüş birinin vücuduna dokunmanın abdeste olan etkisidir. İbâziyye mezhebine göre ölmüş birinin tenine dokunma abdesti bozmaktadır.<sup>8</sup> İbâziyye mezhebi dışındaki diğer mezheplerde ölen birinin tenine dokunma abdesti bozmamaktadır.<sup>9</sup> Ancak burada akıllara hemen şu soru gelmektedir. Yukarıda abdesti bozan şeyler arasında necis bir maddeye temas edilmesi zikredilmişti. İbâzî fakihlere göre ölmüş bir Müslümanın bedeni necis midir? İbâzî fakihler ölüye dokunmanın abdesti bozan şeyler arsından zikredilmesinin mezkûr sebepten ötürü olmadığını vurgulamaktadırlar. Mezhepte var olan bu görüşün dayanağı مس

<sup>5</sup> Ebû Tâhir İsmail b. Musa, Cîtâlî, *Kavâidu'l-İslâm* (Ummân: Mektebetu'd-Dârimî, 2015), 1/257; Sâlimî, *Meâricu'l-amâl*, 1/232.

<sup>6</sup> Abdullah b. Hâmid Sâlimî, *Şerhu'l-câmi' sâğir müsnedü imam Rebi'* (Ummân: Mektebetu İmâm Nureddin es-Sâlimî, 2017), 1/224.

<sup>7</sup> Sâlimî, *Meâricu'l-amâl*, 1/230.

<sup>8</sup> Şemmâhî, *Kitâbu'l-idâh*, 1/133; Sâlimî, *Meâricu'l-amâl*, 1/235.

<sup>9</sup> Alâuddin Ebû Bekir b. Mes'ud Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'i fi tertibî's-şerâ'i'* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010), 1/257; Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd el-Kûrtûbî, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetül muktesid* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2003), 1/81; Muhammed b. İdris Şâfiî, *el-Umm* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2011), 2/46; Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbn Kûdame, *el-Mûğnî* (Kâhire: Dâru'l-Hadis, 2004), 1/247.

الميت ينقض الوضوء “ölüye dokunmak abdesti bozar” hadisidir.<sup>10</sup> Şemmâhî (ö. 792/1279) bu hadiste İbn Hibbân’ı (ö. 354/965) kaynak olarak gösterir. Ancak söz konusu esere baktığımızda konuya ilişkin kısımda böyle bir hadise rastlayamadık. İbn Hibbân’ın (ö. 354/965) *Sahîh*’inde geçen ve konuyla alakalı bölümde, “cenazeyi taşıyanın abdest almasının emredilmesi” ifadesi yer almaktadır. Ayrıca söz konusu bölümde “Kim ki ölüyü yıkarsa gusül abdesti alsın ve kim ki ölüyü taşırsa abdest alsın”<sup>11</sup> hadisi de geçmektedir. Şemmâhî’nin belirttiği gibi “ölüye dokunmanın abdesti bozacağı” şeklinde herhangi bir ifadeye rastlayamadık. Ancak Şemmâhî’nin eserinde var olan anlamın bizatihi hadis kaynağında olmamasına rağmen zikri geçen hadis kaynağının haşiyesinde ‘ölüyü taşımak’ ifadesiyle kastedilenin ölüye temas olduğu zikredilmektedir.<sup>12</sup> Şemmâhî’nin bu yorumu hadisin lafzı gibi aktardığı ihtimali ağır basmaktadır.

İbâzîlere göre ölmüş birinin tenine dokunmanın abdeste etkisi konusunun bir başka boyutu da bulunmaktadır. O da İbâziyye mezhebinin bu meseleyi velâyet ve berâet çerçevesinde ele almasıdır. Ölen kişi mezhebin kaidelerine göre velî ise ona temas abdesti bozmamaktadır. Ancak ölen kişi velî değil ise teması abdesti bozmaktadır.<sup>13</sup> Dolayısıyla mezhebin ilginç bir ayrıma gittiğini söylemek mümkündür. Bu durum İbâziyye mezhebinin kendilerinden olmayan diğer Müslümanlar hakkındaki görüşleri önemlidir. Buradaki ayırımın Hâricîlik anlayışı doğrultusunda değerlendirilmesi önem arz etmektedir. Daha düzgün bir ifadeyle kendilerini sürekli Hâricîlikten uzak bir mezhep olarak tanımlayan İbâzîlerin, burada Hâricîlik anlayışı doğrultusunda kendilerinden olmayan Müslümanları farklı yorumlamaları, mezhebin Hâricîlikten uzak olduğu anlayışıyla çelişmekte olduğunu söylemek mümkündür.

Ölen birine temas etme ve temastan sonra abdest alma konusu bazı mezhep kaynaklarında da geçmiştir. Ancak ölüye temasta bulunma sonucu İbâziyye mezhebinde olduğu gibi abdest almanın gerekli olmayıp müstehâp olduğu

<sup>10</sup> Şemmâhî, *Kitâbu’l-idâh*, 1/133.

<sup>11</sup> Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân b. Muâz b. Me’bed İbn Hibbân, *el-İhsân fi takrîb sahîh İbn Hibbân* (Beyrut: Muessetu’r-Risâle, 1988), 3/435-436-437.

<sup>12</sup> İbn Hibbân, *el-İhsân fi takrîb sahîh İbn Hibbân*, 3/437.

<sup>13</sup> Muhammed b. Câfer Ebû Câbir el-İzkevî *el-Câmi’* (Umân: Vizâretu’l-Evkâf ve Şuûnu’l-Diniyye, 2018),1/162.

zikredilmiştir.<sup>14</sup> Dolayısıyla İbâziyye mezhebi bu konuda diğer dört mezhepten farklı bir görüş ortaya koymuştur.<sup>15</sup>

## 1.2. Tırnak ve Saçın kesilmesinin Abdeste Etkisi

İbâziyye mezhebinde abdesti bozmaya doğrudan ya da dolaylı etki eden bir husus da tırnak ve saçların abdest alındıktan sonra kesilmesidir. Bu durum Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî kaynaklarında da geçmekte, ancak abdesti bozan şeyler kapsamında değerlendirmektedir. Dolayısıyla tırnak veya saçın kesilmesinin abdesti etkilediği veya kesilen yerlerin ıslatılması gibi bir durumun gerekliliği söz konusu edilmemektedir.<sup>16</sup>

İbâzî fakîhlere göre abdest alındıktan sonra tırnağın ya da saçın kesilmesi abdesti etkilemektedir.<sup>17</sup> Mezhepteki hâkim görüşe göre abdest aldıktan sonra kişi kestiği tırnağın mahallini ıslatmalıdır. Kesilen tırnak mahalli ıslatılmadan kılınan namazın iade edilmesi gerekmektedir.<sup>18</sup> Mezhepteki bir başka görüşe göre ise abdestten sonra tırnakların kesilmesi abdesti bozmaktadır.<sup>19</sup> Ayrıca mezhepte tırnağın kesilme şekli ve bunun abdeste etkisi de tartışılmıştır. Örneğin tırnak dişle koparılmışsa abdest bozulurken tırnak makası gibi aletlerle kesilmişse abdest bozulmaz. Ayrıca İbâziyye mezhebine göre yara kabuklarının kopması/koparılması da abdest üzerinde etkiye sahiptir. Kopan ya da koparılan kabuk canlı ise abdest bozulur. Ancak deri kurumuş ve canlı değilse o zaman koparılması abdesti bozmaz.<sup>20</sup>

<sup>14</sup> İbn Kûdame, *el-Mûğnî*, 1/247; Salih b. Abdullah Fevzân, *el-Mulalhâsu'l-fikhiyye* (Riyad: el-Matmaatu'd-Diniyye, 1423), 1/62.

<sup>15</sup> Bu konu, İbâziyye kaynaklarında uzun uzadıya ele alınmıştır. Makalenin hacmini aşacağından konuyu uzatmak istemedik. Sadece bu kadarıyla iktifa edeceğiz. Ancak temas edilen ölünün Müslüman veya kâfir olması durumundaki hükmün ne olacağı tartışılmıştır. Hatta Müslüman ise mütevellî mi (yani İbazi i'tikadı üzerine mi?) gayri mütevellî mi olduğuna dair tartışmaları yapılmıştır. Bkz. Şemmâhî, *Kitâbu'l-idâh*, 1/134.

<sup>16</sup> Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'i fi tertîbî's-şerâ'i* 1/262; Muhammed b. Abdullah Haraşî, *Şerhu Muhtasâr Halil* (Beyrut: Dâru'l-Fikr), 1/126; Şâfiî, *el-Umm*, 2/47; Zekerîyya b. Muhammed b. Ahmed es-Suneykî, *el-Ğureru'l-behiyye fi şerhi behçetil verdiyye* (Kahire: el-Matba' el-Meymenîyye), 1/92; Fevzân, *el-Mulalhâsu'l-fikhiyye*, 1/63.

<sup>17</sup> Sâlimî, *Meâricu'l-amâl*, 1/223-224.

<sup>18</sup> Sumeynî, *et-Tâcu'l-manzûm*, 1/436.; Sâlimî, *Meâricu'l-amâl*, 1/223-224.

<sup>19</sup> Sumeynî, *et-Tâcu'l-Manzûm*, 1/436.

<sup>20</sup> Sâlimî, *Meâricu'l-amâl*, 1/223; Sumeynî, *et-Tâcu'l-manzûm*, 1/437.

Aslında bu görüşlerin oluşmasının altında yatan neden, kabuk tutan yaranın kendisiyle ilgili olmayıp söz konusu mahallin altından çıkan sıvının kan gibi necis görülüp görülmediği hususundaki ihtilafıdır.<sup>21</sup>

İnsan derisinin kopması ya da koparılması esnasında ortaya çıkan sıvının hükmünü kana kıyas edenler, çıkan rutubetin kan gibi necis olduğu hükmüne varmış ve dolayısıyla abdestin bozulacağını söylemişlerdir. Yara kabuğunun kesilmesi sonucunda ortaya çıkan sıvının kanla bir alakasının olmadığını söyleyenlere göre ise bu durum abdesti bozmamaktadır.<sup>22</sup>

## 2. Bazı Davranışların Abdesti Bozması

İbâziyye mezhebine özgü abdesti bozan durumlardan bazıları konuşmayla, bazıları dinlemeyle ve bazıları da bakmayla ilgilidir. Daha açık bir ifadeyle İbâziyye mezhebine göre yalan ve gıybet abdesti bozmaktadır. Buna ek olarak yalan ve gıybeti dinlemek de abdesti bozar. Ayrıca namahrem birine bakmak da mezhebe göre abdesti bozmaktadır. İbâziyye mezhebinin bu farklılıklarını aşağıda delilleriyle açıklamaya çalışacağız.

### 2.1. Yalanın Abdeste Etkisi

İbâziyye fakihlerin çoğuna göre yalan abdesti bozmaktadır.<sup>23</sup> Nitekim mezhebin müftâ-bih görüşü de budur. Hemen hemen tüm mezhep kaynaklarında abdesti bozan durumlar bahsinde yalanın abdesti bozduğu mezhep görüşü olarak zikredilmektedir. İbâziyye mezhebinin bu sonuca kıyasla vardığını söylemek mümkündür. Ancak bu konunun delillendirilmesinde birtakım problemlerin olduğunu söylemek de mümkündür. Dolayısıyla mezhebin bu görüş hakkındaki delili üzerine biraz durmak istiyoruz. Mezhebin hadis kaynağı olan *Müsned*'de yalanın abdesti bozduğuna yönelik herhangi bir rivayet bulunmamakla birlikte<sup>24</sup> bu görüşe kıyas yoluyla varıldığı söylenebilir. Her ne kadar bazı İbâzî kaynaklarında الكذب و الغيبة ينقضان الوضوء "yalan ve

<sup>21</sup> Sâlimî, *Meâricu'l-amâl*, 1/223.

<sup>22</sup> Sâlimî, *Meâricu'l-amâl*, 1/223; Sumeynî, *et-Tâcu'l-manzûm*, 1/437.

<sup>23</sup> İbn Bereke, *Kitâbu'l-câmi'* 1/204; Muhammed b. Yusuf Eттаfeyyiş, *Şerh Kitabu'n-neyl ve şifau'l-'alil* (Cidde: Mektbetu'l-irşâd, 1972), 1/126; Kindî, *Beyânu's-şer'*, 8/187; Sâlimî, *Meâricu'l-amâl*, 1/384; Şemmâhi, *Kitâbu'l-idâh*, 1/127; Sâlimî, *Mevsûatü'l-fıkhi-İbâzî*, 3/139; Sumeynî, *et-Tâcu'l-manzûm*, 1/448.

<sup>24</sup> Ebû Ya'kûp Yusûf b. İbrahim Vercelânî, *Kitâbu't-tertîb* (Maskat: Mektebutu Maskat, 2019), 68-147.

gıybet abdesti bozar” rivayeti delil olarak zikrediliyorsa da<sup>25</sup> mezhebin hadis kaynağında ‘yalan’ ibaresi bulunmamaktadır.<sup>26</sup> Fakat buna rağmen Şemmâhî ve Sâlimî Rebi’ b. Habib’in (ö. 180/797) *Müsned*’inde olmamasına rağmen ‘yalan’ kelimesini zikretmişlerdir. Delil olarak zikredilen bu hadiste ‘yalan’ ibaresinin olmayışından ötürü İbn Ca’fer (ö. 300/913?) gibi bazı İbâziyye alimleri yalan konuşmanın abdesti bozmayacağını belirtmişlerdir.<sup>27</sup> Bütün bu tartışmalara rağmen İbâziyye mezhebine göre yalan abdesti bozmaktadır.

Yalanın gıybet gibi abdesti bozan şeyler arasında sayılması bazı İbâzî fakîhlerce şöyle açıklanmıştır: *ولا صوم الا بالكف عن محارم الله* “Oruç ancak Allah’ın haram kıldığı şeyleri yapmamakla olur” hadisindeki *محارم الله* “Allah’ın haram kılması” ilkesine göre o’nun haram kıldığı şeylerin yapılması ibadeti etkiliyorsa haram olan yalan konuşmanın da abdesti bozması gerekmektedir. Çünkü haram, gıybet ve diğer günahları kapsadığı gibi, yalanı da kapsamaktadır.<sup>28</sup> Bu tür çözümlerden ziyade mezhebin bu konudaki delili yukarıda da dediğimiz gibi yalanın gıybet ve küfürlü konuşmaya kıyas edilmesidir. Nitekim İbâziyye mezhebi bu konuda Hz. Aişe validemizin kıyasını zikreder. Hz. Aişe’nin kötü söz söylemeyi abdesti bozan şeyler arasında gördüğü rivayet edilmiştir. Hz. Aişe şöyle demiştir; *“sizden birisi temiz olan bir yiyeceği (deve eti, ateşte pişmiş yemek) abdesti bozan şeyler arasında görürken<sup>29</sup>, kardeşine söylediği kötü sözü abdesti bozan şeyler arasında nasıl olur da görmez.”* İbâziyye’ye göre Hz. Aişe yalan konuşmayı abdesti bozan şeyler arasında görmektedir.<sup>30</sup> Hz. Aişe’nin bu kıyasını delil kabul eden İbâzî fakîhler yalan konuşan birinin abdestinin bozulacağını söylerler.

Sonuç olarak İbâziyye mezhebinin kesin görüşüne göre yalan konuşmak abdesti bozan durumlar arasındadır.

<sup>25</sup> Salimi, *Meâricu’l-amâl*, 1/372; Şemmâhî, *Kitabu’l-idâh*, 1/127; Sumeynî, *et-Tacu’l-manzûm*, 1/448.

<sup>26</sup> Ebû Yakup Yusuf b. İbrahim Vercelânî, *Kitâbu’t-tertîb*, (Maskat: Mektebetu Maskat, 2019), 68-147; Sâlimî, *Şerhu’l-câmi’ sâğir müsnedü imâm Rebi’*, 1/218. الغيبة تفتقر الصائم وتنقض الوضوء.

<sup>27</sup> İbn Ca’fer, *el-Câmi’*, 1/195.

<sup>28</sup> Sâlimî, *Şerhu’l-câmi’ sâğir müsnedü imâm Rebi’*, 2/31.

<sup>29</sup> Burada kastedilmek istenen şey, deve eti veya ateşte pişen yiyeceği yedikten sonra abdest alıp almama tartışmalarıdır.

<sup>30</sup> Mustafa Sâlih Bâcû, *Menhecû’l-ictihat inde’l-İbâziyye* (Maskat: Mektebetu Cîlî’l-Vâ’id), 356.



## 2.2. Gıybet ve Nemimenin Abdeste Etkisi

İbâziyye mezhebine has abdesti bozan durumlardan biri de gıybet ve laf taşımanın abdesti bozmasıdır.<sup>31</sup> Gıybet ve laf taşıma Kur'an ve sünnette sakınılması gereken çirkin ve kötü şeyler olarak zikredilmiştir. Tüm İslâmî mezhepler gıybet ve laf taşımanın sakınılması gereken kötü davranışlar olduğu konusunda hemfikir olmalarına rağmen İbâzî mezhebi dışındaki diğer mezhep kaynaklarında<sup>32</sup> gıybet ve laf taşımanın abdesti bozduğuna dair ciddi bir görüş bulunmamaktadır.<sup>33</sup>

İbâziyye mezhebinin bu konudaki delili Rebi' b. Habib'nin *Müsned*'inde geçen *الغيبة و النميمة فطر الصائم و تنقض الوضوء*<sup>34</sup> "gıybet ve laf taşıma orucu bozduğu gibi abdesti de bozar" anlamındaki hadistir.

## 2.3. Lanet okumak, Küfretmek, Müstehcen ve Kırıcı söz sarf etmek ve lakap takmanın Abdeste Etkisi

İbâziyye mezhebinde lanet okuyan, küfreden, müstehcen söz, lakap takan ve hakaret içeren kelimeler sarf eden birinin abdesti bozulur. Mezhep

<sup>31</sup> Kindî, *Beyânu's-şer'*, 7/187; Sâlimî, *Meâricu'l-amâl*, 1/384; Şemmâhî, *Kitâbu'l-idâh*, 1/127; Sâlimî, *Mevsûatü'l-fikhi-İbâzî*, 3/139; Sumeynî, *et-Tâcu'l-manzûm*, 1/448.

<sup>32</sup> Dört mezhep kaynaklarına baktığımızda bu durumların yani yalan, nemime, gıybet ve ileride temas edeceğimiz şehvetle bakma kötü söz ve hakaret gibi bazı şeylerin de zikredildiğini görmekteyiz. Yani bu anlayış ve yaklaşımların sadece İbâziyye mezhebinde varmış gibi algılanması son derece yanlış olmaktadır. Belki yegâne farkı şöyle açıklayabiliriz; İbâziyye mezhebinin abdesti bozan şeyler olarak gördüğü bu hususlar, diğer mezhep kaynaklarında zikrolunmakla birlikte abdesti bozan şeyler arasında zikredilmemişlerdir. Dolayısıyla dört mezhebe göre bu hususlar İbâziyye mezhebinde olduğu gibi abdeste herhangi bir etkide bulunmazlar. Hatta İbn Kudâme *el-Muğni*'de bu konuya şöyle temas eder. '(yukarıda zikri geçen bu filler) aslında abdesti bozmamaktadır. Ancak öncekilerin birçoğundan rivayet edilen şey, onların bu durumlar karşısında abdest tekrarlamayı emrettikleridir. Bu durum bizce istihbâtan başka bir şey olamaz. Çünkü bu görüşü destekleyecek deliller bulunmamaktadır. Yine aynı şekilde Mevsilî'de bu konuya temas eder. Bu konu (gıybetin bazı ibadetlere etkisi) hakkında bir hadisin de var olduğunu belirtir. Ancak gıybetin bazı ibadetlere tesirde bulunmayacağına dair icma'nın olduğunu söyler. Dolayısıyla üzerine icma' olan bir konuda hadise itibar! edilemeyeceğini söyler. Bkz. Abdullah b. Mahmud. B. Mevdud Mevsilî, *Kitâbu'l-ihyâr li't-t'ali'l-muhtâr*, (Beyrut: Dâru'l-Marife 2004), 1/182; Ebû'l-Abbâs Şihabuddin Ahmed b. İdris Karâfi, *ez-Zahire* (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye 2010), 1/236; Şâfiî, *el-Umm*, 2/46; İbn Kûdame, *el-Mûğni*, 1/227.

<sup>33</sup> Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'i fi tertîbi's-şerâ'i* 1/257; Mevsilî, *Kitabu'l-ihyâr li't-t'ali'l-muhtar*, 1/173; İbn Rüşd el-Kürtübî, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetül Muktesid*, 1/81; Şâfiî, *el-Umm*, 2/46; İbn Kûdame, *el-Mûğni*, 1/247.

<sup>34</sup> Vercelânî, *Kitâbu't-tertîb*, s. 68; Sâlimî, *Şerhu'l-câmi' sâğir müsnedü imâm Rebi'*, 2/31.

kaynaklarına baktığımız zaman bu tür sözlerin abdesti bozan şeyler arasında zikredildiği görülecektir. Abdesti bozan bazı sözlere örnek verecek olursak, ‘köpek, sıska, şişman’ gibi bir insanı hoşlanmadığı bir lakap veya söz ile çağırarak veya ‘topal, kör,’ gibi kişide var olup da onu rahatsız eden bir kusur ile çağırarak veyahut ‘aptal cimri, sakar’ ifadeleri gibi rencide eden bir sıfatla sıfatlandırma gibi. Ayrıca hak etmediği halde bir insana, bir beldeye, bir hayvana veya herhangi bir varlığa lanet okumak da abdesti bozan hususlar arasındadır. Ayrıca bazı insanî uzuvların müstehcen anlamda zikredilmesi, kişinin kendi eşini, çocuğunu, çalışan elemanını azarlaması da İbâziyye mezhebine göre abdesti bozan şeylerdendir.<sup>35</sup>

Bu tür telaffuzların abdesti bozacağına dair deliller İbâziyye kaynaklarında mevcuttur. Mesela Kindî (ö. 508/1115), bu tür çirkin ve kötü sözlerin abdesti bozan şeyler arasında olması gerektiğinin delilini Hz. Aişe’den nakledilen ‘Sizden biri ateşte pişen bir yemek yedikten sonra abdest alırken nasıl olur da kardeşine kötü ve çirkin bir söz yönelttikten sonra abdest almaz’ anlamındaki rivayetine dayandırır. Aişe validemiz kötü ve çirkin sözlerden sonra abdest almanın ateşte pişen yemekten sonra abdest almaktan daha gerekli bir husus olduğunu vurgulamaya çalışmaktadır.<sup>36</sup>

Bu konu ile alakalı olarak Mezhep kaynaklarında zikredilen başka bir delil ise, Rabi’ b. Habib’e dayandırılan şu rivayettir: كل شيء خبيث من الكلام فهو ينقض الوضوء. <sup>37</sup> “Kötü ve çirkin tüm sözler abdesti bozar.” Fakat Rabi’ b. Habib’e dayandırılan bu rivayeti Müsned’inde göremedik.<sup>38</sup> Dolayısıyla bu konu hakkında zikredilen delillerin bizi tatmin etmediğini belirtmek isteriz.

Sonuç olarak İbâziyye mezhebinde yukarıda zikri geçen sözlerin abdesti bozan şeyler arasında zikredildiği mezhep kaynaklarında sabittir. Dolayısıyla İbâziyye mezhebine göre böyle sözler sarf eden birinin abdesti bozulmuş olur.

<sup>35</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed İbn Bereke, *Kitâbu'l-câmi'* (Maskat: Vizâretu't-Turâs ve's-Sekâfe, 2017), 1/204; İbn Ca'fer, *el-Câmi'*, 1/169; Kindî, *Beyânu's-şer'*, 8/187; Sâlimî, *Meâricu'l-amâl*, 1/389; Şemmâhî, *Kitâbu'l-idâh*, 1/129-130; Sâlimî, *Mevsûatü'l-fikhi-İbâzî*, 3/139; Sumeynî, *et-Tâcu'l-manzûm*, 1/449.

<sup>36</sup> Şemmâhî, *Kitâbu'l-idâh*, 1/131-132.

<sup>37</sup> Şemmâhî, *Kitâbu'l-idâh*, 1/132.

<sup>38</sup> Şemmâhî'nin *İdâh* adlı eserinde bu konuyla alakalı bölümde Rabi' b. Hâbib'e dayandırılan bu rivayetin alındığı kaynak belirtilmemektedir. Bk. Şemmâhî, *Kitâbu'l-idâh*, 1/132.

### 2.3. Namahreme Bakmanın Abdeste Etkisi

İbâziyye mezhebine göre bazı şeylere bakmak abdesti bozmakta olup mezhep kaynaklarında bu konu “*bakmayla abdestin bozulması*” başlığı altında incelenmiştir. İbâzî fakihler, bilerek mahremi olamayan birine şehvetle bakmayı abdesti bozan şeyler arasında zikretmiştir. Ayrıca erkeğin veya kadının birbirlerinin avret mahalline bakmasını da abdesti bozan şeyler arasında değerlendirmişlerdir.<sup>39</sup> Mezhepte ayrıca bir evin içine gizlice bakmanın, bir kişinin yazdığı esere onun izni olmadan bakmanın da (yani kişilerin özel hayatına izinleri olmadan bilerek bakmanın) abdesti bozan şeyler arasında zikretmişlerdir.<sup>40</sup> Tabi burada mezhebin özellikle vurguladığı husus, bir kadına bakmanın abdesti bozabilmesi için, bu bakışların şehvetle olmasıdır. Mezhebe göre şehvetsiz bir bakışın abdeste herhangi bir olumsuz etkisi yoktur.<sup>41</sup> Yine İbâziyye mezhebine has olan başka bir durum da bir insanın kendi avret mahalline bakması meselesidir. İbâziyye mezhebine göre hiçbir sebep olmaksızın bir insanın kendi avret mahalline bakması da abdesti bozmaktadır.<sup>42</sup>

İbâziyye mezhebine göre birtakım şeylere bakmayla abdestin bozulmasının delilleri Nur Suresi’nin 30 ve 31. ayetlerinin<sup>43</sup> yanı sıra, ‘لَعْنُ اللَّهِ النَّازِرِ وَالْمَنْظُورِ إِلَيْهِ’ “Bakana da kendisine baktırana da Allah lanet etmiştir.” hadisi<sup>44</sup> ile ‘من سبقه ‘ بصره الى البيوت فقد دمر’ “Kim ki insanların hanesine bakarsa izinsiz girmiş gibi

<sup>39</sup> Ebû Câbir, *el-Câmi*, 1/195; Kindî, *Beyânu’ş-şer*, 8/158; Salimi, *Meâricu’l-amâl*, 1/259; Şemmâhi, *Kitabu’l-idâh*, 1/144; Sâlimi, *Mevsûatü’l-fıkhi-İbâzî*, 3/142; Sumeynî, *et-Tâcu’l-manzûm*, 1/443.

<sup>40</sup> Ebû Câbir, *el-Câmi*, 1/165; Şemmâhi, *Kitabu’l-idâh*, 1/145-146.

<sup>41</sup> Kindî, *Beyânu’ş-şer*, 8/158; Salimi, *Meâricu’l-amâl*, 1/259; Şemmâhi, *Kitâbu’l-idâh*, 1/144; Sâlimî, *Mevsûatü’l-fıkhi-İbâzî*, 3/142; Sumeynî, *et-Tâcu’l-manzûm*, 1/443.

<sup>42</sup> Ebû Câbir, *el-Câmi*, 1/164.

<sup>43</sup> ‘Mümin erkeklere söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar ve iffetlerini korusunlar. Bu onlar için daha arındırıcıdır. Allah onların bütün yaptıklarından haberdardır- Mümin kadınlara da söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar’.

<sup>44</sup> Muhammed b. Abdullah el-Hatîb el-Ömerî, Tebrizî, *Mişkatu’l-mesâbîh*, (Beyrut: el-Mektebe İslâmiyye, 1985), 2/936.

olur” hadisi<sup>45</sup> ve ‘من نظر في كتاب اخيه بغير اذنه فكانما ينظر في النار...’ “kardeşinin kitabına izinsiz bakan kişi ateşe bakmış gibi olur.” hadisleridir.<sup>46</sup>

İbâziyye mezhebi bu delillere dayanarak bir erkeğin yabancı bir bayana veya bir bayanın yabancı bir erkeğe şehvetli bakmasını ayrıca insanların özel hayatına yahut kişisel eşyalarına izinsiz bakılmasını abdesti bozan fiiller arasında saymaktadır.<sup>47</sup>

#### 2.4. Dinlemeyle Abdestin Bozulması

İbâziyye mezhebine has abdesti bozan durumlardan biri de bazı sözlere kulak misafiri olmaktır.

Gıybet, abdesti bozduğu gibi onu dinlemek, kişilerin özel sırlarını duymaya çalışmak, insanların ev hallerindeki konuşmalarını kasıtlı dinlemek, müzik aletlerinin çıkardığı sesleri dinlemek ve kişinin özel durumları gereği çıkardığı sesleri bilinçli bir şekilde dinlemek İbâziyye mezhebine göre abdesti bozmaktadır.<sup>48</sup>

Yukarıda zikri geçen ve sadece İbâziyye mezhebine has olan bu durumlar mezhebin diğer mezheplerden bariz bir şekilde ayrıldığı noktalar. Her birinin dayandığı deliller olmakla birlikte gözden kaçırılmaması geren önemli husus, bunların hepsinin ‘mâsiyet’ kapsamında değerlendirilmesidir. Yukarıda abdesti bozan ve mezhebe has olan bu görüşlerin temel dayanak noktasının günah

<sup>45</sup> Ebu Bekir Abdullah b. Muhammed. İbrahim b. Osman el-Hâvestî el Absî, Ebî Şeybe, *Musânnâf İbn Ebî Şeybe* (Riyad: Mektebetu’r-Rüşd, 1409), 5/294.

<sup>46</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed, Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ala sahîheyne* (Beyrut: Daru’l-Kutubu’l-İlmiyye, 1990), 4/300.

<sup>47</sup> Diğer mezheplerde olmayan bu ve benzeri bazı durumların İbâziyye mezhebinde var olmasının delili olarak bazı hadisler zikretmiştik. Fakat İbâziyye mezhebi dışında diğer mezheplerin bu tür meseleleri ahlaki anlamda tartıştığı ve ibadete somut etkisi olmadığını görmekteyiz. İbâziyye mezhebinin, zikredilen delilleri sağlam ve bağlayıcı olarak kabul etmesinde mezhepte etkili olan Haricî bakış açısının olduğu görülmektedir. Her ne kadar İbâzî’ler Haricî’lerle olan ortak noktalarının çok az olduğunu söylüyorlarsa da, Mezhebin anlayışı üzerinde etkili olduğu kaçınılmaz bir gerçektir. İslâmî ilkelerin tavizsiz yaşanması ve yaşatılması ilkesinden taviz vermeyen mezhebin yalan, nazarı haram vb gibi bir Müslümanda olmaması gereken durumları bir müeyyideye bağlaması son derece normaldir. Hatta İbâzî dışındaki bazı Haricî fırkaların, yalan ve nazarı haramda ısrarın şirk olacağı yönünde beyanlarının o fırkaların ana fikirleri arasında sayılması, bu mesele hakkındaki Haricî anlayışın etkisini ortaya koymaktadır. bk. Ebî Hasan Alî b. İsmail, Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyin ve ihtilâfu’l-musallîn* (Beyrut: Dar Sâdir, 2006), 62.

<sup>48</sup> Şemmâhî, *Kitâbu’l-idâh*, 1/152-153; Salimi, *Meâricu’l-amâl*, 1/365.

işleme olduğu anlaşılmaktadır. Zaten İbâziyye kaynaklarında günah işlemenin abdesti bozacağı görüşü açıkça bulunmaktadır. Mezhep kaynaklarında bu fikir açıkça beyan edilmiş olup hatta pek çok örneğini de görmek mümkündür. Mesela Sâlimî, vücudunda tüy olmayan köse bir erkeğe bakmanın bir bayana bakmak gibi abdesti bozup bozamayacağı meselesini şöyle izah eder: “*Bize göre köse birine bakmanın hükmü erkeğin erkeğe bakması gibidir.*<sup>49</sup> *Yani ona bakılması abdesti bozmaz. Fakat o kişiye şehvetle bakılması abdesti bozar. Ancak dikkat edilmesi gereken husus burada abdestin bozulmasının nedenidir. Yani abdestin bozulma nedeni o kişiye bakılması değil şehvetli bakma sonucu oluşan günaha binaendir.*”<sup>50</sup> Her ne kadar ayrı ayrı tasnife tabi tutulmuş olsalar da, kanaatimizce tümünün altında barındığı yegâne dayanak noktasının günah işleme meselesi olduğu fikri açıktır.<sup>51</sup> İbâzî alimlerinden olan Ebî Hasan el-Bisyevî (ö.364/975) mâsiyetin abdesti bozmada etkili olduğunu ve Allah’ın haram kıldığı tüm şeylerin abdesti bozduğunu söylemektedir. Ayrıca yukarıda belirtilen şeylere ek olarak şunları zikretmektedir. “*Batıl yollarla ve insanlara zulmederek insanların mallarını kendi zimmetine geçirmek, leş, kan, domuz eti ve Allah dışında herhangi bir şey için kesilen hayvanın etine yemek abdesti bozmaktadır. Yani kısacası Allah ve Resul’ünün haram saydığı tüm şeyler pistir. Bu pis olan şeyler de abdesti bozmaktadır,*”<sup>52</sup> diyerek yukarıda da zikrettiğimiz gibi mezhepte mâsiyetin abdesti bozduğunu söylemektedir.

### 3. Haram Yiyeceklerin Abdestin Bozması

İbâziyye mezhebine has abdesti bozan şeylerden biri de zaruret halinde tüketilen haram yiyeceklerdir. Bunu daha açık ifadelerle şöyle açıklayabiliriz. Bilindiği üzere İslâm dininde yenmesi haram olan yiyecekler bulunmaktadır. Bu

<sup>49</sup> Emrede (köse) bakmanın hükmü ile ilgili Şâfiî mezhebinde de mezhep içi ihtilaf söz konusudur. İbn Hacer el-Heytemî, Nevevî’nin görüşünü mutemet kabul ederek fitneden emin olsa bile emrede bakmanın câiz olmadığını ifade etmiştir. Remlî ise babası Şehâbeddin er-Remlî, Ensârî ve Şirbînî ile beraber Râfiî’nin görüşünü mutemet kabul ederek fitneden emin olduğunda emrede bakmanın câiz olduğunu, haram olması halinde kadınlar gibi örtünmekle emredilmelerinin gerekeceğini ifade eder. Daha fazla bilgi için bk. Mahsum Aslan, *Şâfiîler’de Mezhep İçi İhtilaf: Heytemî ve Remlî Örneği* (İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları 2022), 270-271.

<sup>50</sup> Sâlimî, *Meâricu’l-amâl*, 1/254.

<sup>51</sup> Sâlimî, *Meâricu’l-amâl*, 1/365.

<sup>52</sup> Ebî Hasan Alî b. Muhammed, Bisyevî, *Cami’ Ebî’l-Hasan el-Bisyevî* (Maskat: Vizâretü’l-Evkâf ve Şûnu’d-Diniyye, 2008), 2/921.

yiyeceklerin bir kısmı ayetle diğer bir kısmı da hadisle belirtilmiştir. Ayet<sup>53</sup> veya sünnetle yenmesi haram olan yiyecekler ancak zaruret<sup>54</sup> halinde yenilebilmektedir. Bu durumda da mükellef için herhangi bir günah yoktur. Normal şartlarda haram olan bu maddeler zarurete binaen mübâh olmaktadır. İbâziyye mezhebi de haram olan bu maddelerin zaruret halinde mübâh olduğunu belirtmektedir. Ancak mezhebe göre bu maddeler zatı itibarıyla necis olduklarından yenmeleri durumunda abdesti bozmaktadırlar.<sup>55</sup> Haram olan bu yiyeceklerin yenmesinin abdesti bozacağını Citâli şöyle açıklamaktadır: *“Yenilmesi yasaklanan domuz, murdar hayvan, kan gibi bazı maddeler zaruret halinde mükellef için mübâh olabilmektedir. Ancak bu maddeler zaruret haline binaen mübâh kılınmışlarsa bile necistirler. Dolayısıyla bu necis maddeleri yiyen bir insanın abdesti bozulmaktadır”*<sup>56</sup> diyerek diğer mezheplerde olmayan bir görüşün İbâziyye mezhebinde olduğunu söylemektedir.

Yukarıda abdesti bozan şeylerin incelendiği kısma bakılacak olursa İbâziyye mezhebinde necis bir maddeye temasta bulunmanın abdesti bozduğu görülecektir. Ancak burada abdestin bozulma sebebinin necis bir maddeye dokunmak olmadığı, abdesti bozan şeyin o maddeyi yemek olduğu anlaşılmaktadır. Bundan ötürü iki durumun birbirinden ayırt edilmesi ve farklı başlıklar altında incelenmesi daha isabetli görülmüştür.

## Sonuç

Abdesti bozan durumlarda İbâziyye mezhebinin kendine has bazı görüşleri vardır. Bu farklı görüşler onu diğer mezheplerden bariz bir şekilde ayırmıştır. İbâzî fakihler bazı meseleleri fıkıh ahlak ilişki içerisinde değerlendirmiştir. Bu değerlendirme sonucu olarak da İbâzî fakihler birtakım davranışların ahlakî olamayacağını dolayısıyla bu durumların şer’î bir cezaya tabi tutulması gerektiği sonucuna varmışlardır. Ancak İslâm hukukunda ahlakî öğretilerin

<sup>53</sup> “De ki: Bana vahyolunanda, (bu harâm dediklerinizi) yiyen kimse için harâm edilmiş bir şey bulamıyorum. Ancak leş, akıtılmış kan yahut domuz eti -ki pistir- ya da Allah’tan başkası adına boğazlanmış bir fısk (murdar olmuş hayvan) olursa başka (bunlar harâmdır). Ama kim çaresiz kalırsa, (başkasının hakkına) saldırmamak ve (zorunluluk) sınırı(nı) aşmamak üzere (bunlardan yiyebilir). Çünkü Rabbin bağışlayandır, esirgeyendir.” En’am, 6/145.

<sup>54</sup> “Ama kim çaresiz kalırsa, (başkasının hakkına) saldırmamak ve (zorunluluk) sınırı(nı) aşmamak üzere (bunlardan yiyebilir). Çünkü Rabbin bağışlayandır, esirgeyendir.” En’am, 6/145.

<sup>55</sup> Citâli, *Kavâidu’l-İslâm*, 1/257.

<sup>56</sup> Citâli, *Kavâidu’l-İslâm*, 1/257.

sıklıkla dillendirilmesi fıkıhın sadece ahlakî değerler üzerine mi yoksa naslara mı dayanması gerektiği durumunu ortaya çıkarmıştır. İbâzîler, yalan, gıybet, nemime, hakaret, alay ve kişinin mahremine izinsiz bakma halleri, ahlakî açıdan son derece kötü davranışlar olarak görmüş ve abdesti bozan durumlar olarak değerlendirmiştir. Ancak bununla birlikte, her bir durumun tafsilatlı bir şekilde abdesti bozduğuna yönelik gerek İbâzî gerekse de İbâzî mezhebi dışındaki kaynaklarda delillerin olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

İbâzî fakihler zikri geçen abdesti bozan durumlar bahsinde birçok sonuca kıyas yoluyla ulaşmışlardır. Örneğin İbâzî hadis kaynağında yalanın abdesti bozduğuna yönelik bir hadis olmamasına rağmen, yalanın abdesti bozması gıybete kıyas edilmiştir. Çünkü İbâzî hadis kaynağında gıybetin abdesti bozduğu zikredilmiştir. İbâzî mezhebine has abdesti bozan durumların hemen hemen tümüne kıyas yoluyla vardıklarını söyleyebiliriz. İbâziyye mezhebinin diğer mezheplerde olmayan bu hükümlere ulaşmasının sebebi, mezhepte ihtiyat unsurunun çok sıkı işletilmesinden de kaynaklanmaktadır. Mezhep bu mekanizmayı birçok fikhî meselede uygulamıştır. Bu bağlamda fiilî sünnetin kavli sünnete tercih edilmesi de yine ihtiyat doğrultusunda olmuştur. Çünkü mezhep, kavli sünnetin o anki kişinin durumuna has olabilme ihtimalinden ötürü, fiilî sünneti öncelmiştir. Bu durum da ihtiyata verilen önemin bir sonucu olarak algılanabilir.

Her ne kadar ihtiyat önemli bir durum olsa da fıkıhın naslar ışığında oluşturulması gerekmektedir. İbâzî fakihlerinin, yasaklanan bazı davranışları gayrî ahlakî ve günah olmaları cihetleriyle abdesti bozan şeyler olarak görmeleri neticesinde tüm yasakların da abdesti bozması gerektiği sonucu ortaya çıkmaktadır. Nitekim mezhep fakihlerinden olan Bisyevî bu doğrultuda tüm yasaklanan fiillerin abdesti bozan durumlar arasında olması gerektiğini ve bu minvalde hırsızlık, yol kesme gibi yasakların da abdesti bozduğunu söylemektedir. Ancak fikhî hükümlerin yegâne dayanağı olan naslardan bağımsız sadece haram olma hasebiyle müeyyidelerin oluşturulması birçok meseleye yeni boyutlar taşımak anlamına gelir.

## Kaynakça

Aslan, Mahsum. *Şâfiîler'de Mezhep İçi İhtilaf: Heytemî ve Remlî Örneği*. İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları 2022.

- Bisyevî, Ebî Hasan Alî b. Muhammed. *Cami' Ebî'l-Hasan el-Bisyevî*. Maskat: Vizâretu'l-Evkâf ve Şûnu'd-Diniyye, 2008.
- Cîtâlî, Ebû Tâhir İsmail b. Musa. *Kavâidu'l-İslâm*. Umân: Mektebetu'd-Dârimî, 2015.
- Dârekutnî, Ebu Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed b. Mehdi b. Mes'ut b. Nu'man b. Dinar. *Sünenü Dârekutnî*. Beyrut: Muessetu'r-Risâle 2004.
- Ebî Şeybe, Ebu Bekir Abdullah b. Muhammed. İbrahim b. Osman el-Hâvestî el Absî. *Musânnâf İbn Ebî Şeybe*. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1409.
- Ebû Kâsım, Ömer b. Hüseyin b. Abdullah. *Metnu'l-Herkî 'ala Mezhebi Ebi Abdullah Ahmed b. Hanbel eş-Şeybanî*. Beyrut:Daru's-Sahâbe li't-Turas, 1993.
- el-İzkevî, Muhammed b. Câfer Ebû Câbir. *el-Câmi'*. Umân: Vizâretu'l-Evkâf ve Şuûnu'd-Diniyye, 2018.
- es-Suneykî, Zekeriyya b. Muhammed b. Ahmed. *el-Ğureru'l-behiyye fi Şerhi Behçetil Verdiyye*. Kahire: el-Matba' el-Meymeniyye, 2001.
- Eş'arî, Ebî Hasan Alî b. İsmail. *Makâlâtü'l-islâmiyyin ve ihtilâfu'l-musallîn*. Beyrut: Dar Sâdir, 2006.
- Ettafeyyiş, Muhammed b. Yusuf. *Şerh Kitabu'n-neyl ve Şifau'l'alil*. Cidde: Mektbetu'l-İrşâd, 1972.
- Ğamravi, Muhammed Zehrî. *es-Siracu'l-vehhac*. Beyrut: Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, 2005.
- Haraşî, Muhammed b. Abdullah. *Şerhu muhtasâr Halil*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1997.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân b. Muâz b. Me'bed. *el-İhsân fi takrîb sahîh İbn Hibbân*. Beyrut: Muessetu'r-Risâle, 1988.
- İbn Kûdame, Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *el-Müğnî*. Kâhire: Dâru'l-Hadis, 2004.
- İbn Mâceh, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbn Mâceh*. Lübnan: Dâru'l-İhyâu'l-Kutûbi'l-Arabiyye, ty.
- İbn Rüşd el-Kürtûbî, Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetül muktesid*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2003.
- Kâsâni, Alâuddin Ebû Bekir b. Mes'ud. *Bedâ'i'u's-sanâ'i fi tertîbi's-şerâ'i*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010.
- Keyrevânî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman. *Metnu risâle*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1998.
- Kindî, Muhammed b. İbrâhim. *Beyanu's-şer'*. Umân: Vizâretu'l-Evkâf ve Şûnu'd-Diniyye, 1983.
- Merğînânî, Ali b. Ebû bekir b. Abdulhalîl. *Metnu bidâyeti'l-mümtedi*. Kâhire:Mektebetu Ali Sebeh, 2001.
- Muhammed b. Abdullah el-Hatîb el-Ömerî, Tebrizî, *Mişkatu'l-mesâbih*. Beyrut: el-Mektebe İslâmiyye, 1985.



- Mustafa Sâlih Bâcû. *Menhecu'l-ictihat inde'l-İbâziyye*. Maskat: Mektebetu Cîlî'l-Vâ'id, t.y.
- Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed, Hâkim. *el-Müstedrek ala sahîheyn*. Beyrut: Daru'l-Kutubu'l- İlmiyye, 1990.
- Sâlimî, Abdullâh b. Hâmid. *Şerhu'l-câmi' sâğir müsnedü imam Rebi'*. Umân: Mektebetu İmâm Nureddin es-Sâlimî, 2017.
- Sâlimî, Abdullâh b. Muhammed b. Abdullâh. *Mevsûatü'l-fıkhi-İbâdî*. Umân: Vizâretu'l-Evkâf ve Şûnu'd-Diniyye, 2017.
- Sâlimî, Nurettin Abdullâh b. Humejd. *Meâricu'l-amâl*. Umân: Vizâretu'l-Evkâf ve Şûnu'd-Diniyyet, 2010.
- Sumeynî, Abdulaziz b. Hâc b. İbrahim *et-Tacu'l-manzûm*. Maskat: Vizârutu't-Turâsî'l-Kiyem ve's-Sekâfe, Umman Sultanlığı, 2009.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *el-Umm*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2011.
- Şemmâhi, Ebû Sâkin Âmir b. Ali b. Seyfâl. *Kitabu'l-idâh*. Umân: Vizâretu'l-Evkâf ve Şûnu'd-Diniyye, 2011.
- Vercelânî, Ebû Ya'kûp Yusûf b. İbrahîm. *Kitâbu't-Tertîb*. Maskat: Mektebetu Maskat, 2019.

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

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

\*\*\*\*\*

**Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest**

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

\*\*\*\*\*

**İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy**

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

\*\*\*\*\*

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

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

\*\*\*\*\*

## İSLÂM HUKUKU AÇISINDAN BOŞANMA TAZMİNATI\*

Mehmet Dirik\*\*

### Öz

Nikâh kadın-erkek birlikteliğini meşru kılan süresiz bir akitir. Ancak bazen karı-koca evlilik birlikteliğini sürdürememekte ve evlilik sonlanmaktadır. Boşanma aşamasında taraflar, birbirlerine maddî ve manevî çeşitli zararlar verebilmektedir. Pozitif hukuk, boşanma yüzünden tarafların uğradıkları zararları, maddî ve manevî şeklinde iki kısma ayırmış ve mağdur tarafa maddî zarara uğraması halinde maddî tazminatla, manevî zarara uğraması halinde manevî tazminatla gerçekleşen zararı tazmin hakkı tanımıştır. Klasik fıkıh kaynaklarında zararların tazmini hususunda modern hukukça kabul gören maddî ve manevî ayrımı doğrudan bulunmasa bile literatürde işlenen bazı konular, bu hukuk açısından da söz konusu ayırımı kullanılabileceği ve gerçekleşen zararın giderilebileceği yönünde kuvvetli bir kanaat oluşturmaktadır. Borçlar hukukunda haksız fiillerin yol açtığı zararların onarıma biçimlerinden biri tazminattır. Fıkıh literatüründe yer alan müt'a, yarım mehir, muhâlea uygulamalarını beşerî-pozitif hukukun boşanma kaynaklı maddî-manevî zararlarının tazmini çerçevesinde değerlendirmek mümkündür. Her iki hukuk sistemi arasında belirgin farkların bulunduğu da işaret edilmelidir. Bunlardan biri ve belki de en belirgin olanı, beşerî-pozitif hukukların kusur ölçütü çerçevesinde boşanma kaynaklı zararın tazminini kabul etmeleridir. İslâm hukukunda ise boşanma kaynaklı zararların giderilmesinde doğrudan kusur ölçütünün esas alındığını söylemek kolay değildir. İslâm aile hukuku açısından, yeni bir bakış açısıyla belirlenecek boşanmada kusur ölçütü çerçevesinde, kusursuz tarafın maruz kalacağı zararın giderilmesi için kusurlu tarafı gerçekleşen zarardan sorumlu tutmak, zararın giderileceği ilkesinin bir tezahürü olarak değerlendirilebilir. İslâm hukuku açısından boşanmada kusur ölçütü esas alınarak kusurlu bulunan tarafa verilecek boşanma tazminatı kararına uymak, Müslüman eşler açısından hem hukukî bir yükümlülük hem de dinî bir sorumluluk özelliği taşır. Boşanma tazminatını bir hakkın kötüye kullanılması, hakkın başkasına zarar verecek biçimde kullanılması veya taraflardan birinin daha kusurlu davranışıyla boşanmaya yol açması gibi sebeplerle diğer tarafın uğradığı zararın telafisi olarak görmek mümkündür. Her türlü zararın giderilmesini ilke olarak benimseyen İslâm

\* Bu çalışma Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulunca 14-15 Eylül 2021 tarihinde düzenlenen “Boşanmalarda Gündeme Gelen Süresiz Yoksulluk Nafakası ve Maddî-Manevî Tazminatların Değerlendirilmesi” başlıklı ilmi toplantıda sunulan “Boşanmanın Sonuçlarından Biri Olarak Maddî-Manevî Tazminatın Fikhî Açısından Değerlendirilmesi (Doktrin ve Fetva Kurulları ve Merkezleri)” başlığı altında tebliği olarak sunulup yayınlanmamış çalışmanın geliştirilmiş halidir.

\*\* Doç. Dr., İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı.  
e-mail: mhmtdrk@hotmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1581-7836>

**Atıf/Citation:** Dirik, Mehmet. “İslâm Hukuku Açısından Boşanma Tazminatı”. *BAİD* 16 (Haziran 2022), 91-140.

hukukunun boşanma yüzünden uğranılan zararı görmezden gelmesi düşünülemez. Boşanma kaynaklı olup ceza hukuku kapsamına girmeyen zararların İslâm'ın genel ve özel maksatlarına uygun düşmek kaydıyla beşerî tecrübeden yararlanarak sorumluluk hukuku çerçevesinde tazmininden söz edilebilir.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Hukuku, tazminat hukuku, boşanma hukuku, boşanma maddî tazminatı, boşanma manevî tazminatı.

## DIVORCE COMPENSATION IN TERMS OF ISLAMIC LAW

### Abstract

Marriage is an indefinite contract that legitimizes the union of men and women. However, sometimes the husband and wife cannot maintain the marriage union and the marriage ends. In the divorce phase, the parties can cause various financial and moral damages to each other. Positive law divides the damages suffered by the parties as a result of divorce into two parts as material and non-material, and gives the aggrieved party the right to indemnify the damage with material compensation in case of material damage, and with non-pecuniary compensation in case of non-pecuniary damage. Even if there is no direct distinction between material and moral values accepted by modern law regarding compensation for damages in classical fiqh sources, some of the subjects covered in the literature create a strong belief that the said distinction can be used in terms of this law and the damage can be remedied. In the law of obligations, one of the forms of repairing the damages caused by tortious acts is compensation. It is possible to evaluate the mut'a, half mahr and muhâlea practices in the fiqh literature within the framework of compensation for material-moral damages caused by divorce in human-positive law. It should also be pointed out that there are significant differences between the two legal systems. One of them, and perhaps the most obvious one, is that human-positive laws accept damages and compensation in the framework of the criterion of fault in divorce. In Islamic law, on the other hand, it is not easy to say that the criterion of direct fault is taken as a basis in eliminating the damages caused by divorce. In terms of Islamic family law, holding the faulty party responsible for the damage in order to compensate the damage to be incurred by the faultless party within the framework of the criterion of fault in divorce to be determined with a new perspective can be considered as a manifestation of the principle that the damage will be remedied. In terms of Islamic law, it is both a legal obligation and a religious responsibility for Muslim spouses to comply with the divorce compensation decision to be given to the defective party based on the criterion of fault in divorce. It is possible to see the compensation for divorce as compensation for the damage suffered by the other party for reasons such as the abuse of a right, the use of the right in a way that harms another, or the divorce caused by the faultier behavior of one of the parties. It is unthinkable that Islamic law, which adopts the principle of eliminating all kinds of damage, ignores the damage suffered due to divorce. It can be mentioned that the damages that are caused by divorce and are not covered by the criminal law can be compensated within the framework of liability law by making use of human experience, provided that it is suitable for the general and special purposes of Islam.

**Keywords:** Islamic Law, compensation law, divorce law, compensation of the material damages due to divorce, compensation of the immaterial damages due to divorce.

### Giriş

Aile toplumun en küçük ve temel yapı birimidir. Ömür boyu sürecek bir mutluluk ve birlikte yaşama bilinciyle kurulur. Pek çok işlevi içerisinde fertlerin çeşitli ihtiyaçlarının karşılanması, kadın ve erkeğin nikâha dayalı meşru birlikteliğinden dünyaya gelen çocuklarla toplumun devamlılığının sağlanması önemli bir yer tutar. Ne var ki evliliklerden bir kısmı istikrarlı şekilde devam

etmez ve kimi zaman boşanma ile sonlanır. Boşanma taraflara maddî-manevî çeşitli zararlar verebilmektedir. Çağımızda Türk hukuku da dâhil beşerî hukuk sistemleri tarafların kusuru unsurunu bir ölçüt kabul ederek boşanmada mağdur tarafın maddî ve manevî zararlarının tazmin edilmesini kabul etmiştir.

İslâm hukuku açısından özellikle kanunlaştırma faaliyetleri sırasında, boşama hukukuna ilişkin düzenlemeler yapılırken, boşanma tazminatının kabul sürecinde ve beşerî hukuk sistemlerince lehine bu tür bir tazminata hükmedilen tarafın bunu almasının helalliği noktasında çeşitli tartışmalar yaşanmaktadır.<sup>1</sup> İslâm hukukunda karı-koca hak ve yükümlülüklerine ilişkin geleneksel tasavvur içerisinde akitle birlikte çeşitli malî mükellefiyetleri üstlenen erkeğin bir de maddî-manevî tazminat ödemesinin dinde meşruiyeti, sınır ve şartları çeşitli şekillerde değerlendirilmiştir. Bu çalışmada İslâm hukukunda boşanma kaynaklı maddî ve manevî zarar ile bunların tazmini konuları işlenecektir.

### 1. Maddî-Manevî Zarar ve Tazmini

İslâm hukukunun temel dayanağı olan Kur'an ve Sünnet'in hükümleri, yeryüzünde hakkın ve adaletin hâkim kılınmasını, zulmün ve fesadın giderilmesini, insanların canı, malı, namusu ve korunmasına önem verdiği diğer maddî ve manevî değerlerinin ihlalden emin bir yaşam sürmelerini amaçlamaktadır. İnsana zarar veren her şey maddî ve manevî ayrımı yapılmaksızın yasaklanmış, kişilik haklarının zedelenmesini önlemek amacıyla da ceza hukuku bağlamında çeşitli yaptırımlar öngörülmüştür.<sup>2</sup>

Zarar, çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. Pozitif hukukta yapılan tanımlardan biri "Bir kimsenin mal varlığında meydana gelen ve parayla ölçülebilen eksilmedir."<sup>3</sup> İslâm hukukçuları da zararı farklı şekillerde tanımlamışlardır. Bir tanıma göre zarar; bir kişinin canına, bedenine, malına, namusuna, şeref ve

<sup>1</sup> Nihat Dalgın, "İslâm Hukuku Açısından Boşanmanın Sonuçlarından Maddî Tazminat Üzerine Bir Değerlendirme", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18-19 (2005), 35.

<sup>2</sup> Nuri Kahveci, *İslâm Borçlar Hukukunda Tazminat* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997), 97.

<sup>3</sup> Turgut Akıntürk-Derya Ateş Karaman, *Borçlar Hukuku* (İstanbul: Beta Basım Yayım, 2013), 90.

şöhretine sözle veya fiille eziyet etmektir.<sup>4</sup> Bir diğer tanıma göre ise zarar; bir şahısta fiziki, psikolojik veya malî yönlerden sonradan meydana gelen azalmadır.”<sup>5</sup> Birinci tanım zararı mahiyet ve sınırlıyla, ikincisi ise meydana gelen sonuç itibarıyla değerlendirmekte ve maddî-manevî zarara yer vermektedir.

İslâm hukukçuları, şahsın canına, iffetine ve malına yönelik her türlü eziyeti ve haksızlığı zarar sayarlar.<sup>6</sup> İslâm hukukçularının zararın giderilmesi gerektiğiyle ilgili formüle ettikleri fikhî külli kaideler (*Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*'nin 19, 20, 25, 26, 27, 31, 1200'üncü maddeleri buna örnektir) zararın giderilmesi gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır. Fıkhın konularından muhayyerlikler, hacir, şüf'a, kısas, hadler, kefaretlar, telef edilenlerin tazmini gibi konular zararı giderme düşüncesi üzerine kuruludur.<sup>7</sup>

Zarara ilişkin külli fıkıh kaideleri, haksız fiil veya hakkın kötüye kullanılması sonucu meydana gelen zararın izalesinde bir zemin oluşturmakta ve bir meşru hakkın kullanımına bile dayansa fahiş zararın tazmin gerektirdiğini ifade etmektedir.<sup>8</sup> Nitekim *Mecelle*'nin 1200'üncü maddesinde (Zarar-ı fâhiş bieyyi veçhin kân defettirilir), kasıt bulunsun veya bulunmasın bir hakkın kullanımında başkasına verilen fahiş zararın giderilmesi gerektiği ifade edilmiştir.

İslâm hukukçuları maddî zararlarla sonuçlanan haksız fiillerin cezalandırılması veya tazminatla dengelenmesi hususunda ittifak etmişlerdir. Sövme, alay etme, (kazf dışında olmak üzere) iftira, hakaret ve kişilik varlığını zedeleyen söz, tutum ve davranışlara ta'zir çerçevesinde bir müeyyide uygulanabileceğinde görüş birliğinden söz edilebilir.<sup>9</sup>

Maddî – manevî zarar ayrımı, zarar gören hakkın niteliği esas alınarak yapılan bir taksimdir ve bu taksim Roma hukukundan sonra ortaya çıkmış ve modern

<sup>4</sup> Abdullah Benli, *İslâm Hukukunda Manevî Tazminat* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997), 33; Kahveci, *İslâm Borçlar Hukukunda Tazminat*, 103, 193.

<sup>5</sup> Bilal Aybakan, “Zarar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 44/131.

<sup>6</sup> Kahveci, *İslâm Borçlar Hukukunda Tazminat*, 77.

<sup>7</sup> Zeynüddin b. İbrahim İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1419/1999), 73.

<sup>8</sup> Dalgın, “Boşanmanın Sonuçlarından Maddî Tazminat”, 48.

<sup>9</sup> Ahmet Ekşi, “İslâm Hukukunda Bir Manevî Tazminat Türü Olarak Hükümetü'l Elem”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 21/1 (Nisan 2013), 233.

hukuk tarafından kabul görmüştür. Bu ayrıma İslâm hukukunun klasik kaynaklarında doğrudan yer verilmemiştir. İslâm hukukunda bu ayrımın belirgin şekilde öne çıkmamasında İslâm toplumlarında kişilik haklarına yönelik ihlallerin daha az yaşanmasının ve manevî zararların tayin ve tespitindeki zorluğun etkili olduğu söylenebilir.<sup>10</sup> Fakat literatürdeki somut örnekler incelendiğinde bu ayrımın İslâm hukukunda yer aldığını ve bu çerçevede mevcut tasniften faydalanmanın çeşitli yararlar sağlayacağını söylemek mümkündür.<sup>11</sup> Bu ayrıma göre hangi tür zarar gerçekleşirse o türün tazminatıyla ortaya çıkan zarar giderilmeye çalışılmaktadır.

### 1.1. Maddî Zarar

Maddî zarar, bir şahsın rızası bulunmaksızın mamelekinde veya beden bütünlüğünde başka bir şahıs tarafından haksız bir fiil ile meydana getirilen azalmadır. Buna göre maddî zararı mameleke ve beden bütünlüğüne verilen zarar şeklinde ikiye ayırmak mümkündür.

Mameleke yönelik zarar, haksız bir fiil sonucu mal varlığının eksilmesi veya beklenen kazançtan mahrum kalma şeklinde gerçekleşir. Bu kısım zarar, ekonomik bir değerle ölçmeye imkân verir.<sup>12</sup> Başka bir ifadeyle zarar malların itlaf, tahrip ve tüketim gibi maddî yapısında, yararlarında veya ekonomik değerinde meydana gelen azalmadır.<sup>13</sup>

Beden bütünlüğüne yönelik zarar ise ölüm, organ kaybı, organda şekil veya işlev bozukluğu, iş göremeyecek hale gelme gibi bedende gerçekleşen eksilmelerdir.<sup>14</sup> Bu zararlar psikolojik rahatsızlıklar, hamilelikte düşük ve organlarının işlev kaybı şeklinde tezahür edebilir.<sup>15</sup> Bu tür cismani zararlar, bazen tedavi gideri, iş gücü kaybı ve ücretten veya kazançtan mahrumiyet gibi

<sup>10</sup> Kahveci, *İslâm Borçlar Hukukunda Tazminat*, 3, 194-95; Kahveci, "Boşanma Sonucu Manevî Tazminat Olgusuna İslâm Aile Hukuku Açısından Bir Yaklaşım", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2005), 94.

<sup>11</sup> Kahveci, *İslâm Borçlar Hukukunda Tazminat*, 78.

<sup>12</sup> Mustafa Reşit Karahasan, *Sorumluluk ve Tazminat Hukuku* (Ankara: Sevinç Matbaası, 1981), 76, 84; Benli, *Manevî Tazminat*, 34-35; Akıntürk-Karaman, *Borçlar Hukuku*, 90-91; Şevket Pekdemir, *İslâm Hukukunda Sözleşmelerde Cezâî Şart*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 126.

<sup>13</sup> Kahveci, *İslâm Borçlar Hukukunda Tazminat*, 88.

<sup>14</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 8/271; Benli, *Manevî Tazminat*, 39.

<sup>15</sup> Ercan Eser, *İslâm Hukukunda Haksız Fiil ve Haksız Fiilden Doğan Sorumluluk* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 131.

malî sonuçları da beraberinde getirebilmektedir.<sup>16</sup> Bir yaralanmada ilaç ve tedavi giderleri fiilen uğranılan ekonomik zarar iken çalışma kaybı yüzünden elde edilemeyen kazanç, yoksun kalınan kâr olarak değerlendirilmektedir.<sup>17</sup> Maddî zarar tespit edildiğinde eksilmeyi yaşayan mağdur tazminat talebinde bulunabilecektir.

İslâm hukukunda kasten işlenen cismani zararlar, ceza hukukuna konu olurlar. Bunlarda ilke kısasın uygulanması olmakla birlikte buna imkân bulunmayan hallerde *diyât*, *erş* ve *hükûmetü'l-adl* ile ceza ve tazmin özellikleri bulunan maddî sorumlulukların devreye gireceği<sup>18</sup> kabul edilmiştir. Bu müeyyideler zararın telafisinden ziyade ceza niteliğinde uygulamalardır. Tazmine konu zararlar çoğunlukla mala verilen zararlarda söz konusu olmaktadır.<sup>19</sup>

Modern hukuk, cismani zararlarda, ölüm gerçekleşmişse cenaze masrafları ile ölenin desteğinden yoksun kalanların bu ölüm yüzünden uğradığı kayıpların tazmin ettirileceği esasını benimsemiştir. Ölümün gerçekleşmediği durumlarda ise uğranılan maddî zararın, tedavi giderlerinin, çalışma gücünün eksilmesinden veya azalmasından doğan kazanç kaybının ve iktisadî gelecek riskinden doğabilecek kayıpların tazminine gidilmiştir.<sup>20</sup>

Modern hukuk maddî ve manevî şeklinde zararları ayırmış olsa da esasen bunları birbirinden tamamen ayırmak zordur. Zira kişinin maddî varlığına veya beden bütünlüğüne yapılan bir saldırı, hem maddî hem de manevî zarara yol açabilmektedir. Bu yüzden zararları maddî ve manevî olarak birbirinden her zaman kesin olarak ayırmak neredeyse imkânsız bir iştir. Benzer biçimde manevî değerlere yönelik bir ihlal, manevî zararın yanı sıra maddî zararlar da meydana getirebilmektedir. Burada akla ilk, ihlal edilen değer üzerinden zarar türünü belirlemenin makul bir çözüm olabileceği fikri gelmektedir. Ancak bazı durumlarda bir değer ihlalinden doğan zararın, diğer kısımda daha büyük tesir oluşturması mümkündür. Dolayısıyla bir zararın maddî veya manevî olduğunun belirlenmesinde, ihlalin akabinde gelen bütün zararların ferâizde münâseha örneği çözer gibi ayrıntılı şekilde incelenmesi gerekmektedir.

<sup>16</sup> Akıntürk-Karaman, *Borçlar Hukuku*, 90.

<sup>17</sup> Akıntürk-Karaman, *Borçlar Hukuku*, 90-91.

<sup>18</sup> Kemal Yıldız, *İslâm Sorumluluk Hukuku Akit Dışı Sorumluluk* (İstanbul: Hacegan Akademi Kitaplığı, 2005), 137.

<sup>19</sup> Benli, *Manevî Tazminat*, 75-76.

<sup>20</sup> Akıntürk-Karaman, *Borçlar Hukuku*, 90.



## 1.2. Manevî Zarar

İslâm hukukunda -hakkında nas bulunan kazf hariç- kişilik hakkı ihlalleri ve müeyyideleri ceza hukukunun bir bölümünü oluşturan ta'zir alanında değerlendirilmiştir.<sup>21</sup> Bu durum İslâm hukukunda manevî tazminatın, ceza ve borçlar hukuku kapsamında işlendiğini göstermektedir. Buna göre mağdurun zararının giderilmesi açısından borçlar hukuku, suçlunun cezalandırılması açısından ceza hukuku normları esas alınır. Görüldüğü üzere manevî tazminatta ceza ve tazminat olarak iki unsur bulunmaktadır.<sup>22</sup>

*i. Manevî zararın mahiyeti:* Manevî zarar, sözlü veya fiili bir ihlal sonucu bir kişinin hukuk sisteminde korunan psikolojik bütünlüğü, şerefi, namusu, itibarı, şöhreti, onuru gibi manevî değerlerinde üzüntü, acı ve keder şeklinde gerçekleşen eksilmedir.<sup>23</sup>

Manevî zarar ve tazmini, mahiyet itibarıyla İslâm sorumluluk hukukunun prensiplerine ve genel amaçlarına uygun düşmekle birlikte klasik fıkıh literatüründe pek işlenmiş bir konu değildir.<sup>24</sup> İslâm hukukçuları maddî-manevî ayırımına gitmeksizin her türlü zararın imkânlar dâhilinde tazmin edileceği esasını benimsemişlerdir.<sup>25</sup> Sorumluluk hukukunun gayesi gerçekleşmiş zararın tazmin etmek<sup>26</sup> olduğuna göre bir zarar gerçekleştiğinde bunun telafi imkânının aranması gerekmektedir.

Klasik dönemde kişilik haklarına ilişkin ihlallerin manevî zarar ve tazmini bağlamında değerlendirilmemesi bu konulara dair fukahânın beyanlarını bulmayı zorlaştırmaktadır. Şu var ki, çağdaş İslâm hukukçularından bazıları, pozitif hukukta yer alan manevî zarar ve tazminine ilişkin düzenlemeleri, İslâm hukuku prensipleri çerçevesinde ele almışlar ve bunun, İslâm sorumluluk hukukunun prensiplerine ve makâsîdü's-ş-şeriaya uygun düştüğünü ortaya

<sup>21</sup> Benli, *Manevî Tazminat*, 175.

<sup>22</sup> Benli, *Manevî Tazminat*, 76; Kahveci, *İslâm Borçlar Hukukunda Tazminat*, 2.

<sup>23</sup> Bilmen, *İstîlâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, 8/271; Benli, *Manevî Tazminat*, 40, 75; Kahveci, *İslâm Borçlar Hukukunda Tazminat*, 102; Kahveci, "Boşanma Sonucu Manevî Tazminat", 91-92.

<sup>24</sup> Hamza Aktan, "Damân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1993), 8/453; Mehmet Dirik, "İslâm Hukuku Açısından Nişanı Bozma Tazminatı", *Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 13 (Aralık 2021), 122.

<sup>25</sup> Bilmen, *İstîlâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, 8/274.

<sup>26</sup> Yıldız, *İslâm Sorumluluk Hukuku*, 128.

koymuşlardır.<sup>27</sup> Dolayısıyla kişilik hakkı ihlallerinin önlenmesine kanuni düzenlemeler yaparak hâkime malî bir ödeme dâhil adil bir müeyyide uygulama yetkisi tanınabilir.<sup>28</sup>

Pozitif hukukta manevî tazminatın amaç, fonksiyon ve müeyyideleri İslâm hukukundan farklı olmakla birlikte tamamen de yabancı değildir. Zira İslâm hukukunda kazf suçu için öngörülen cezai müeyyidelerin gayesi pozitif hukuktaki manevî tazminatın amacıyla örtüşmektedir. Bir kişiye zina ithamında bulunarak manevî zarar veren, bu haksız fiiline karşılık cezalandırılmaktadır. Bu ceza mağdurun iffetinin ispatı ve gördüğü zararın telafisi mahiyetindedir. Burada hem zararlar öngörülen müeyyide arasında denge sağlanmaya çalışılmakta hem de mağdur açısından tatmin ve teskin imkânı sağlanmaktadır.<sup>29</sup> Bu açıdan kazfte manevî tazminatın hukukî niteliğini açıklayan teorilerin her birinden unsurlar bulunduğu söylenebilir.

İslâm hukuku açısından organ veya dokulara zarar vermek, kazfte bulunmak, sövmek, korkutmak, tehdit etmek gibi davranışlar mağdurda manevî acı ve üzüntüye yol açtığından manevî zarar olarak nitelendirilebilir.<sup>30</sup> Bu itibarla geçerli bir mazeret bulunmaksızın veya karşı tarafa zarar verme kastıyla boşamak kişilik haklarını zedelediğinde ta'ziri gerektiren bir durum haline gelebilir. Günümüz pozitif hukukunda manevî tazminatı gerektiren bu gibi durumlara İslâm hukuku açısından malî tazmin kararı verilmesi düşünülebilir.<sup>31</sup> Nitekim Avrupa Fetva ve Araştırma Komisyonu<sup>32</sup> 54 nolu (10/14) kararında boşanma veya boşanma sonucunda eşlerden birinin uğradığı manevî zararın, karşı tarafın ruhuna, namusuna veya duygularına zarar vermesi halinde, bu zararın tazmininin hukuken sakıncası bulunmayacağını kabul etmiştir. a) Manevî zararın fiili bir etki ortaya çıkarması, b) Manevî zararın delil ve karinelerle kesin olarak görülmesi ve c) Uzlaşma ve karşılıklı rıza süresi

<sup>27</sup> Aktan, "Damân", 8/453.

<sup>28</sup> Benli, *Manevî Tazminat*, 135.

<sup>29</sup> Kahveci, *İslâm Borçlar Hukukunda Tazminat*, 203-204.

<sup>30</sup> Bilmen, *İstîlâhât-ı Fikhiyye Kâmusu*, 8/272; Osman Eskicioğlu, *İslâm Hukuku Açısından Hukuk ve İnsan Hakları*, (İzmir: Anadolu Matbaacılık, 1996), 300-301; Kahveci, *İslâm Borçlar Hukukunda Tazminat*, 104; Ekşi, Ahmet, "İslâm Hukukunda Bir Manevî Tazminat Türü Olarak Hükûmetü'l Elem", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 21/1 (Nisan 2013), 222.

<sup>31</sup> Benli, *Manevî Tazminat*, 176.

<sup>32</sup> Avrupa Fetva ve Araştırma Komisyonu, "et-Ta'viz anî'z-Zararî'l-Manevî bi Sebebi't-Talâk", Erişim: 14.06.2021.

verildikten sonra konunun mahkemeye sevk edilmemesi şartlarının bir araya gelmesi halinde maneî tazminat kararı verilebilir.

*ii. Maneî tazminatta esas alınacak zarar unsuruna ilişkin yaklaşımlar:* Kişilik hakkı ihlallerinin tazmininde esas alınacak zararın mahiyeti tartışmalı konulardan biridir. Boşanma kaynaklı maneî zararların tespitinde kişilik hakkının salt ihlali, bu ihlal sebebiyle mağdurda zararın doğması veya ihlalin zararlarla birlikte değerlendirilmesi gerektiği hususunda üç farklı görüş vardır. Bunlar:

1. **Sübjektif görüş:** Kişilik hakkı zedelenen şahsın, fiziken ve manen acı duyması, yaşama sevincini kaybetmesi ve psikolojik dengesinin bozulması halinde maneî zarar gördüğü kabul edilir. Bu görüşe göre ihlalin kendisi değil, ihlalin kişide bıraktığı maneî etkiler esas alınmalıdır.

Sübjektif görüş, kişilik haklarındaki ihlal sonucu duyulan ıstırapların bilimsel olarak ölçülememesi, kişilik özelliklerinin benzer ihlalde farklı seviyelerde acıya yol açması ve temyiz gücünden yoksun kimselerle tüzel kişilerin maneî zarara uğradıklarının belirlenememesi gibi hususlarda yetersiz kalmaktadır. Zira bireylerin duygusal özelliklerindeki farklılıklar, kişilik haklarında uğradıkları ihlleri tam olarak ölçmeyi zorlaştırmaktadır.

2. **Objektif görüş:** Bu görüş bizzat mağdurda oluşan objektif kişilik varlığı eksilmesini veya maneî zararın doğmasını esas alır. Maneî zarar kişiden bağımsız şekilde ele alınır, ihlalin zarar gören kişinin psikolojik varlığı üzerinde bıraktığı etkiye bakmaz. Dolayısıyla zararın doğması ve etkisi değil, kişilik hakkının ihlali belirleyici kabul edilir. Bu görüş, söz konusu ihlalin kişide yol açtığı psikolojik sonuçları değerlendirmemesi nedeniyle tenkit edilmiştir.

3. **Karma Görüş:** Bu görüş, sübjektif ve objektif görüşlerden birinin benimsenmesinin çeşitli sorunlara yol açması sebebiyle birlikte değerlendirilmeleri gerektiğini savunur. Bu sorunlar objektif görüşü, sübjektif görüşle tamamlayarak giderilebilir. Dolayısıyla kişilik değerleri ihlali, bir taraftan kişinin psikolojik durumunu bir taraftan da iktisadî ve sosyal yaşamını etkilediğinde maneî tazminat kaçınılmaz bir hal alır.

Karma görüşe göre maneî tazminatın tatmin ve denkleştirme şeklinde iki temel işlevi vardır; ceza, tatmin ve önleme amacı yoktur. Maneî tazminatın temeli objektif unsurdur, ancak tam olarak belirlenmesinde sübjektif unsur göz

ardı edilmemelidir. Bu açıdan ihlalin gerçekleştiği her durum kendi başına değerlendirilmeli, maruz kaldığı manevî etki doğrultusunda mağdurun psikolojik zararını denkleştirecek bir manevî tazminat belirlenmeye çalışılmalıdır.<sup>33</sup>

İslâm hukuku açısından mevcut tecrübeden yararlanarak karma görüşün tercih edilmesi, manevî tazminatın amacını gerçekleştirmesi bakımından tercihe şayan görünmektedir. Manevî zararların tespit ve tazmininde karma teorinin esas alınması halinde sübjektif ve objektif unsurlara ne ölçüde ağırlık verileceğinin ve hâkimin takdir yetkisinde göz önünde bulundurması gereken hususların ayrıca değerlendirilmesi gerekmektedir.

iii. *İslâm hukuku açısından manevî tazmin yolları*: Ömer Nasuhi Bilmen (ö. 1971) İslâm hukukunda manevî tazmin yollarını beş kısma ayırmıştır.<sup>34</sup> Bunlar, ceza (*ta'zir*) ve *tazmin* başlıkları altında ele alınabilir.<sup>35</sup>

*Ta'zir*, miktarı naslarda belirlenmeyen, takdir yetkisi kamu otoritesine bırakılmış kişinin saygınlığını zedeleyen her tür söz, tutum ve davranış şeklinde gerçekleşen mâsiyetlere öngörülen müeyyidelerdir.<sup>36</sup> Fukahanın *ta'zir* bölümünde yer alan *erş*, *hükûmet-i elem* veya *erş-i elem* etrafındaki hicri II. asırda ortaya koydukları bazı görüşler, İslâm hukukunda manevî zarar ve tazmin olgusunun erken dönemlerde dikkate alındığını göstermesi yönüyle önemlidir.<sup>37</sup>

*Erş*, yaralamaların diyeti veya ölümlerle sonuçlanmayan müessir fiillerde mağdura ödenen tazminattır.<sup>38</sup> Pozitif hukukta ruh ve beden bütünlüğünün ihlalden doğan zararların tazminine benzediği için manevî tazminat yönüyle de tartışılmaya başlanmıştır. İslâm hukukçuları arasında *erşi*, ceza görenler

<sup>33</sup> Kemal Tahir Gürsoy, "Manevî Zarar ve Tazmini", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 30/1-4, (1973), 8; Benli, *Manevî Tazminat*, 40vd.; O. Gökhan Antalya, "Manevî Zararın Belirlenmesi ve Manevî Tazminatın Hesaplanması", *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi* 22/3 (Aralık 2016), 227-239.

<sup>34</sup> Bilmen, *İstîlâhât-ı Fikhiyye Kâmusu*, 8/274-282.

<sup>35</sup> Ekşi, "Hükûmetü'l Elem", 224.

<sup>36</sup> Alâüddîn Ebû Bekir b. Mesûd el-Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î fi tertibi's-şerâ'î* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1406/1986), 7/63.

<sup>37</sup> Benli, *Manevî Tazminat*, 261; Ekşi, "Hükûmetü'l Elem", 226.

<sup>38</sup> Ali b. Muhammed el-Cürçânî, *Et-Ta'rîfât*, Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, Beyrut-Lübnan 1403/1983, 17; *Enisü'l-fukahâ*, 110.

bulunduğu gibi ceza ve tazminat unsurlarını birlikte barındıran bir müeyyide görenler de vardır.<sup>39</sup>

*Hükûmetü'l-elem*, klasik literatürde *diyet* ve *erş* başlıkları altında ele alınmışken çağdaş İslâm hukuku eserlerinde manevî tazminat başlığı altında işlenmektedir. Fikhî bir terim olarak *hükûmet*, beden bütünlüğüne ve sağlığına yönelik taksirli müessir fiillerde kısas, diyet ve erşin bulunmadığı durumlarda hâkimin zarar görene ödenecek tazminatı belirlemesidir.<sup>40</sup> *Elem* ise bir kişinin maruz kaldığı haksız fiillerde maddî zararın yanında çektiği manevî acılardır.<sup>41</sup>

Çağdaş beşerî hukuk sistemlerinin manevî zarar gördüğü hususlara, klasik fıkıh literatüründe *elem*, bunların tazminine ise *erşü'l-elem* veya *hükûmetü'l-elem* denmiştir.<sup>42</sup> Bir tazminat türü olarak *hükûmetü'l-elem* iyileşip geride izi kalmayan yaralamalarda maruz kalınan manevî zararların bilirkişilerce belirlenen manevî tazminatını ifade eder. Böylece mağdurun çektiği acıları teskin, yaşama sevincini canlandırma ve bozulan ruh dengesini onarma işlevi görür.<sup>43</sup>

Diyet ile miktarı belirlenmemiş erşe *hükûmet/hükûmetü'l-adl*<sup>44</sup> ve *hükûmetü'l-elem* denmektedir ve bunların kapsamında yer alan tazmin türlerinin takdiri yargıya bırakılmıştır. *Diyet*, *erş* ve *hükûmetü'l-adl* haksız fiile maruz kalmış kimselerin maddî zararlarının telafisini amaçlamaktadır. Maddî tazminin, maruz kalınan zararları karşılamaya yetersiz kaldığı durumlarda bu kişilerin uğradıkları manevî zararların *hükûmetü'l-elem* çerçevesinde telafisi önemli bir

<sup>39</sup> Benli, *Manevî Tazminat*, 254.

<sup>40</sup> Muhammed b. Ahmed el-Hatîb Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1415/1994), 5/330; Abdulkadir Üdeh, *Mukayeseli İslâm Ceza Hukuku*, çev. Ali Şafak, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2012), 2/331-332; Şamil Dağcı, "Hükûmet-i adl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/464; Ekşi, "Hükûmetü'l Elem", 219.

<sup>41</sup> Ekşi, "Hükûmetü'l Elem", 218.

<sup>42</sup> Dağcı, *İslâm Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1996), 250, 259.

<sup>43</sup> Ekşi, "Hükûmetü'l Elem", 215.

<sup>44</sup> Şartları: 1. Suç hakkında şari tarafından takdir edilmiş erş bulunmamalıdır. 2. Takdir işlemi yara iyileşince veya üzerinden bir yıl geçince yapılmalıdır. 3. İctihadla belirlenen miktar şariin belirlediğinden az olmalıdır. 4. Takdir iki adil bilirkişî marifetiyle yapılmalıdır. 5. Bilirkişiler mağdurun sosyal ve ekonomik durumunu göz önünde bulundurmamalı, eşit şekilde davranmalıdırlar. Benli, *Manevî Tazminat*, 251-252.

işlev görmektedir. Ancak bu kavramın yalnızca cismani zararlardan çekilen acıları telafi amaçlı bir tazminatı ifade ettiği<sup>45</sup> unutulmamalıdır.

Fıkıh literatürü incelendiğinde manevî zararların tazminine ilişkin yaklaşımları iki grupta ele almak mümkündür:

1. Hanefîler, Mâlikîler, Şâfiîler ve Hanbelîler'in içinde bulunduğu fakihlerin çoğunluğu izi kalmayan cismani zararların ve mal varlığında eksilmeye yol açmayan manevî zararların tazminini kabul etmemişlerdir. Zira objektif olarak tespit edilebilen maddî zarar ve tazmininden farklı olarak, manevî zararları tam olarak tespit etmek ve bunları parasal değerle telafi edebilmek mümkün değildir.<sup>46</sup>

Şâfiî kaynaklarında erşi gerektiren yaraların iyileşmesi halinde de tazmininin düşmemesi hususu "mûdiha ve câifenin iyileşmesi erşi düşürmez"<sup>47</sup>, zira erşi gerektiren yaranın oluşmasıyla birlikte erş gerekmemekte, yaradan geride bir eserin kalmaması neticeyi değiştirmemektedir"<sup>48</sup> şeklinde ifade edilmiştir. Buna göre Şâfiîler'in manevî tazmini benimsemedikleri yönünde bir kanaat bulunsa ya da en azından bedene yönelik haksız fiil sebebiyle meydana gelen maddî zararlarla birlikte manevî zararların tazmin edildiği şeklinde bir kabulden söz edilse de bu örnekte görüldüğü üzere fıkıh kaynakları dikkatle incelendiğinde bazı ifadelerin manevî zararı ve tazmini karşıladığı söylenebilir.

Manevî zararın tazmini konusunda erş gerektiren yaralamaların tamamen iyileşmesi halinde tazminat durumuyla ilgili görüşlere bakılabilir. Şâfiîler'in bu duruma ilişkin üç farklı görüşleri vardır. Bir görüşe göre yaranın iyileşmesine en yakın olan eksiklik hali esas alınır. Bir eksiklik söz konusu değilse ta'zir uygulanır. Bulkînî (ö. 805/1403) bu durumda da hâkimin kendi içtihadıyla bir tazminat belirleyeceği görüşünü benimsemiştir. Zayıf bir görüşe göre tazmin gerekmez yalnızca ta'zir gerekir ki İbn Süreyc (ö. 306/918) bu görüşü tercih

<sup>45</sup> Ekşi, "Hükûmetü'l Elem", 216.

<sup>46</sup> Muhammed b. Ahmed Desûkî, *Hâşiye 'ale's-Şerhi'l-kebîr*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.) 4/260 (قوله) ويحتمل أن يؤخر القصاص) أي فيما دون النفس لبرء الجاني ولو تأخر البرء سنة (قوله: كديته) أراد بها ما يشمل الحكومة فيما ليس فيه شيء مقدر من الشارع وذلك؛ لأن جرح الخطأ إذا لم يكن فيه شيء مقرر يؤخر أخذ عقله للبرء (فإن برئ على شين أخذ فيه حكومة، وإن برئ على غير شين فلا شيء فيه) Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 5/332-333; Benli, *Manevî Tazminat*, 164; Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku II* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1991), 2/485; Ekşi, "Hükûmetü'l Elem", 228.

<sup>47</sup> Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn b. Şeref, *Minhâcü't-ţâlibîn*, (Şirbînî'nin, *Muğni'l-muhtâc* kenarında) (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1415/1994), 5/307.

<sup>48</sup> Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 5/307.

etmiştir. Zayıf bir diğer görüşe göre ise hâkim yaralamayla meydana gelen eksikliğe karşılık bir bedel belirler ve failin işlediği suç karşılıksız kalmamış olur.<sup>49</sup> Herhangi bir eksikliğin ve estetik kusurun kalmadığı bir durumda ta'zir ve hâkimin bir miktarla tazmini, belirli ölçüde manevî zarar ve tazmininin kabulünü göstermesi açısından önem taşımaktadır.

2. İslâm hukukçularından bir kısmı ise her tür zararın yasaklandığı ve giderilmesi gerektiği ilkesinden hareketle gerçekleşmiş manevî zararların tazmin edileceğini kabul etmişlerdir.<sup>50</sup> Ayrıca her manevî zararın mal varlığına yansıyan bir yönü vardır.<sup>51</sup> Zararı mümkünse aynıyla değilse bedeliyle telafi etmek gerekmektedir. Manevî zararı aynıyla tazmine imkân bulunmadığına göre *hükûmetü'l-elim* çerçevesinde değerlendirmek, hem bu tür fiillerin işlenmesinde caydırıcı rol icra edecek hem de mağdur durumdaki kişilerin uğradıkları zararı telafi imkânı verecektir.<sup>52</sup>

Ebû Yûsuf'tan (ö. 182/798) müessir fiil neticesinde bir şahsa verilen maddî tazminattan başka çektiği acı ve ıstıraplar için de manevî tazminatı öngördüğü aktarılmaktadır. Mesela, müessir fiil sonucu câife<sup>53</sup> dışında bedendeki yaralamaların geride herhangi bir eser kalmayacak şekilde iyileşse bile buna *erşü'l-elim* gerekeceğine ilişkin görüşü<sup>54</sup>, bedene yönelik haksız fiil çerçevesinde ortaya konan bir görüş olsa da manevî tazmin içermesi bakımından önemlidir. Hâlbuki aynı örnekte Ebû Hanîfe (ö. 150/767) çekilen elemden dolayı bir şey gerekmeceği görüşündedir.<sup>55</sup>

Şâfiîler'den Remlî (ö. 1004/1595) müdiha ve câife şeklinde yaralanmalarda yaranın iyileşmesi halinde de erş gerekeceğini, zira erşin hem bedeni zararın

<sup>49</sup> Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 5/332.

<sup>50</sup> Bilmen, *İstılâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, 8/275-276; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku II*, 2/485.

<sup>51</sup> Ali Kaya, *İslâm Hukukunda Cismani Zararların Tazmini* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1991), 193.

<sup>52</sup> Ekşi, "Hükûmetü'l-elim", 228.

<sup>53</sup> Bedene yönelik zarar verici, vücut bütünlüğünü ihlal edici fiiller anlamında fıkıh terimi

<sup>54</sup> Ebû Bekir Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsûṭ* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1414/1993), 26/81, 98; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 7/324 ( وفيما سوى الجائفة من الجراحات ) وعند محمد - رحمه الله - أجره الطبيب ( محمد - رحمه الله - أجره الطبيب )

<sup>55</sup> Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 26/81.

hem de çekilen elemin karşılığı olduğunu ifade etmiştir.<sup>56</sup> Bu ifadelerden anlaşıldığına göre müellif erşi yalnızca bedeni zararın değil aynı zamanda çekilen acılar için de bir tazmin görmektedir. Burada zikri geçen fakihler ve görüşleri klasik dönem literatüründe manevî zararın ve tazmininin kabul edilmesi hususunda fikir verir niteliktedir.

Görüşlerinden kesitler aktarılan İslâm hukukçularının, elem çerçevesinde manevî zararların tazminiyle ilgili farklı kavramlar kullandıkları görülmektedir. Ancak cismani zararlar nedeniyle çekilen *acı ve elemin maddî bir bedelle tazmini*<sup>57</sup> noktasında bu görüşlerin birbirine yaklaştığı söylenebilir.

Manevî zararın tespiti ve maddî bir bedelle tazmini takdiri bir iştir. Mağdurun çektiği acılar, toplum içerisindeki konumu, değişen hayat şartları, bilirkışı görüşleri,<sup>58</sup> yaşanan örf, mağduriyetin devamı ve bu tür zararlara ilişkin bir bakıma insanlığın ortak tecrübesi olan hukukî uygulamalar manevî zararın tespitinde belirleyici kriterler olarak görülebilir. Manevî zararların tazmini bir taraftan mağdurun uğradığı zararı telafi edecek ve vicdanları rahatlatacak diğer taraftan failin yaptığı yanına kâr kalmadığı için bu tür fiillerin tekrarını önlemede önemli bir rol oynayacaktır.

*iv. Malî ta'zir veya nakdî tazmin:* Manevî zararın parasal bir değerle ödenmesi, bu tür zararların maddî zararlar gibi ölçülemeseler de, paranın kişinin amaçlarına ulaşmasına imkân veren bir işlev görmesine dayanır. Para, genel bir değer olarak, mağdur veya yakınlarının zararlarını dengeleyecek birçok imkânlar sağlayan, tatmin ve teselli yolları açan ve böylece manevî acıları ve eksilmeleri azaltan bir araç konumundadır. Tazmin konusu para aslında ne tazminat ne de cezadır. Bilakis mağdura bir huzur duygusu veren, acılarını teskin eden ve faile de daha dikkatli davranmasını sağlayan tazminata benzer bir işlev görmektedir.<sup>59</sup>

Para bugün için mübadele aracı ve hesaplaşma birimi olarak fiyatların isimlendirilmesinde, borçların ifasında, eşya ve hizmet karşılıklarının ödenmesinde, zenginliklerin ölçülmesinde kullanılan hâlâ en elverişli buluş

<sup>56</sup> Şemseddin Muhammed b. Ebu'l-Abbas Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1404/1984), 7/325 ( ولا يسقط الأرش بالتحام موضحة وجائفة) لأنه في مقابلة الجزء الذاهب (والألم الحاصل).

<sup>57</sup> Ekşi, "Hükûmetü'l Elem", 233.

<sup>58</sup> Dağcı, "Hükûmet-i adl", 18/464.

<sup>59</sup> Karahasan, *Sorumluluk ve Tazminat Hukuku*, 1142.



olduğuna göre, manevî zararların telafisinde parayı kullanmaktan kaçınılamayacağı açıktır. Eksiklikleri ve yetersizlikleri bulunsa da paranın, henüz daha uygunu bulunmadığı içindir ki aracılığından vazgeçilememektedir. Manevî zararın parayla tazmin edilmesi, bu değerlerin parayla ölçüldüğü anlamına gelmez. Burada para kişilik hakları ihlal edilenlerin duydukları manevî zararları bir ölçüde karşılamak, manevî tatmin sağlamak ve bozulan dengeyi iyileştirme işlevi görmektedir.<sup>60</sup>

Beden bütünlüğünün ihlali sayılan, organların kesilmesi, yaralanması ve fonksiyonunu icra edemez hale getirilmesi durumlarında tazminat (diyet, erş veya hükümet-i adl / hükümet-i elem) ödenebilmesi için, İslâm hukukunda tecavüze uğrayan kişinin davacı olması gerektiği şartından da anlaşılacağı üzere, manevî tazminat talebi bizzat zarar gören kişiye aittir.

*v. Manevî tazminatın belirlenmesi:* Manevî zarar tespit edildiğinde mağdurun kayıplarını dengeleyecek, zedelenen onurunu onaracak, tatmin ve teskin imkânı verecek bir tazminat bedeli belirlemeye çalışmak gerekmektedir.<sup>61</sup> Bu aşamada İslâm hukukunun genel ve özel gayeleri doğrultusunda beşerî tecrübeden yararlanarak manevî zararı oluşturan değerler tespit edilmeli ve mağdurları teskin ve teselli eden ve failleri caydıran alt ve üst sınırları belirli tazminat miktarları belirlenmelidir. Ayrıca zararlar tazminat arasında bir denklik sağlanmasına<sup>62</sup> özen gösterilmeli, haksız fiille tazminat arasında tazminatın amaç ve işlevi doğrultusunda hak ve adalete uygun düşecek makul bir orantı kurulmalıdır.

Tazminat belirlenirken dikkat edilmesi gereken hususlardan bazılarını maddeler halinde şöylece sıralamak mümkündür:<sup>63</sup>

1. Tazminat, zararı telafi etmeli, mağdurun durumunu mümkün mertebe zarar öncesine döndürmeyi amaçlamalı; ne zenginleşmeye yol açmalı ne de zararını gidermeyecek bir kıymet belirlenmelidir.
2. Tazminatın miktarı ihlal edilen değere göre borçlar hukuku ilkeleri çerçevesinde belirlenmeli ve ödenmeli; sorumlunun veya mağdurun malî gücüne, sosyal statüsüne vb. göre tazminat miktarı değişmemelidir.

<sup>60</sup> Karahasan, *Sorumluluk ve Tazminat Hukuku*, 1142.

<sup>61</sup> Benli, *Manevî Tazminat*, 75-76.

<sup>62</sup> Bakara, 2/194; Nahl, 16/126; Şûrâ, 42/40.

<sup>63</sup> Benli, *Manevî Tazminat*, 174-175, 280-281.

Hâkimlerin takdirlerinde farklılıklar bulunsa bile hakkaniyet duygusunu canlı tutacak şekilde tazminat belirlenmelidir. Manevî tazminatın belirlenmesinde ceza hukukundan farklı olarak suçun işleniş biçimi, kasıt vb. unsurlara bakılmamalıdır.

3. Tazminattan sorumlu olan kimse, haksız fiili ile zararlı fiil kendisine nispet edilen kişidir. Dolayısıyla saldırı fiili kendisine nispet edilmeyen ve fail konumunda bulunmayan kişiler, zararın tazmininden sorumlu tutulmazlar.

4. Kişilik haklarının ihlalinden doğan manevî zarardan kişinin ne ölçüde etkilendiği kabaca belirlenmelidir. Bunun için de zarara uğrayan kişinin sağlığı, ruhî, bedenî, ailevî, sosyal ve ekonomik konumu ve durumu göz önünde bulundurulur. 1274 tarihli Osmanlı Ceza Kanunu'nun 214'üncü maddesinin 3'üncü fıkkının 17'inci fıkrasında da, zararın sınırı ve miktarından bahsedilmezken nakdî tazminatın sınır ve miktarının tayininin, saldırıya uğrayan kişinin sosyal durumuna göre belirleneceği ifade edilmektedir.<sup>64</sup>

5. Manevî tazminat, İslâm ceza hukukunun ta'zir bölümünde ele alındığı için ta'zirin suçun işlenmesini önleme mantığı gereği tazminat belirlenmesinde suçlunun durumu da dikkate alınır.

İslâm hukukçuları, kişilik haklarına yönelik ihlallere din farkı gözetmeksizin ta'zir çerçevesinde bir yaptırım uygulanacağı görüşündedirler.<sup>65</sup> Bu kapsamda dayak, hapis, tevbih, kulak çekme, sürgün, teşhir, memuriyetten azletme, hecr, bazı haklardan mahrumiyet, garamet (para cezası) gibi çeşitli müeyyide yollarına yer verilmiştir.<sup>66</sup> İlk dönem uygulamalarında manevî zararların maddî olarak tazminine rastlanmamaktadır. Bunun yerine cezaî yaptırımla bu tür zararların telafisi tercih edilmiştir.<sup>67</sup>

Pozitif hukuktaki manevî zarar ve tazminine ilişkin hususlar, İslâm ceza hukukunun ta'zir bölümünde incelenmiştir. Pozitif hukuk bu tür ihlallere hukukî sorumluluk çerçevesinde asli ve birincil müeyyide olarak parasal ödemeye yer vermiştir. Hâlbuki İslâm hukukçuları ta'zir türleri içerisinde malî

<sup>64</sup> Benli, *Manevî Tazminat*, 279.

<sup>65</sup> Ekşi, "Hükûmetü'l Elem", 225.

<sup>66</sup> Benli, *Manevî Tazminat*, 295-296.

<sup>67</sup> Yıldız, *İslâm Sorumluluk Hukuku*, 138; Ekşi, "Hükûmetü'l Elem", 227.

ta'zire en sonlarda yer vermişlerdir ve malî ta'zir de ihtilafli bir konudur.<sup>68</sup> Nitekim klasik dönemde genellikle celde ve hapis şeklinde uygulanmıştır. Bununla birlikte her iki hukukun birleştiği nokta maneî zararların imkânlar nispetince tazmin edilebilirliğidir.<sup>69</sup> Şu var ki, ta'zir uygulaması ceza hukuku çerçevesinde bir yaptırım alanıdır ve tazmin bağlamında değerlendirilmesi tartışmalıdır. Malî ta'zirin imkânı konusunda fukaha iki farklı yaklaşım ortaya koymuştur.

*Malî ta'ziri kabul etmeyenler:* Klasik dönem İslâm hukukçularının çoğunluğu, Ali el-Hafif (ö. 1978), Mustafa Zerkâ (ö. 1999), Subhi Mahmasanî (ö. 1986), Darîr, Muhammed Busâk gibi bazı son dönem İslâm hukukçuları ve XII. dönem toplantısında aldığı kararıyla İslâm Fıkıh Akademisi malî ta'zire karşı çıkmışlardır.<sup>70</sup> Bu görüşü benimseyen hukukçular, çeşitli delillerle görüşlerini savunmuşlardır.<sup>71</sup> Bu konuda ayrıntılı bilgi için ilgili çalışmalara bakılabilir.

*Malî ta'ziri kabul edenler:* Klasik dönem fukahasından Hanefiler'den Ebû Yûsuf, fetvaya esas olan görüşlerinde Mâlikîler, kavli-i kadiminde İmam Şâfiî (ö. 204/820), bazı görüşlerinde Ahmed b. Hanbel, İbn Teymiyye (ö. 728/1327) ve İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), İshak b. Râhûye (ö. 238/853), Ebû Bekir b. Abdulaziz ve Zeydiyye'nin Hâdeviyye kolu malî ta'zirin cevazı yönünde görüş ortaya koymuşlardır. Son dönem İslâm hukukçularından Mahmûd Şeltût (ö. 1993), Vehbe Zühaylî (ö. 2015), Muhammed Ahmed Sirac, Muhammed Fevzi Abdullah, Muhammed Necedât gibi bazıları, pozitif hukukun benimsediği maneî tazminatı İslâm hukuku prensipleri ışığında incelemişler ve bunun, İslâm hukukundaki sorumluluk hukukunun prensiplerine ve genel amaçlarına uygun olduğu kanaatine varmışlardır.<sup>72</sup> Şu var ki, ta'zir içtihadı bırakılmış bir alandır. Zamana, zemine ve işlenen suçun mahiyetine göre uygun bir müeyyide tanzim etme yetkisi kamu otoritesine bırakılmıştır.<sup>73</sup>

Malî ta'ziri kabul eden hukukçular çeşitli delillerle görüşlerini savunmuşlardır.<sup>74</sup> Mesela; Hz. Peygamber'in yitik malı bulan ve gizleyen kişiye hem bulduğu şeyi

<sup>68</sup> Bkz. Hüseyin Esen, *İslâm Hukukunda Malî Cezalar* (İstanbul: Yeni Akademi, 2006), 44-101.

<sup>69</sup> Benli, *Maneî Tazminat*, 136-138, 292.

<sup>70</sup> Pekdemir, *Sözleşmelerde Cezâî Şart*, 130.

<sup>71</sup> Benli, *Maneî Tazminat*, 163vd.

<sup>72</sup> Aktan, "Damân", 8/453; Pekdemir, *Sözleşmelerde Cezâî Şart*, 132.

<sup>73</sup> Esen, *Malî Cezalar*, 71.

<sup>74</sup> Benli, *Maneî Tazminat*, 167 vd.

iade etmeyi hem de onunla birlikte bir mislini daha, gizleme cezası olarak ödemesini emretmiştir.<sup>75</sup> Yine dalındaki meyveden, el kestirme miktarına ulaşmayan bir hırsızlıkta çalan kişiye, iki kat olarak ödetmiştir.<sup>76</sup> Ayrıca dağdaki otlaktan geceleyin deve veya koyun çalan kişiye de iki misli ödemesine hükmetmiştir. Hz. Ömer de köleleri deve çalan Hâtib b. Ebî Beltea'ya onları aç bıraktığının cezası olarak çaldığı devenin iki mislini ödetmiştir.<sup>77</sup> Yine Hz. Ömer, bir darbe sonunda işitme duyusunu, aklını, görme ve konuşma duyularını kaybeden kişiye, dört ayrı tam diyet ödenmesine karar vermiştir. Burada zikri geçen örneklerde fazladan verilen tazmin hükümlerine dayanarak manevî zararların malî bedelle tazmin edilebileceği sonucuna ulaşmak mümkün görünmektedir.<sup>78</sup>

Günümüz İslâm hukuku çalışmalarının çoğunda manevî zararın malî bedelle tazmini kabul edilmektedir.<sup>79</sup> Nitekim malî ta'zirin imkânına dair lehte ve aleyhte ileri sürülen delilleri değerlendiren Esen, malî cezalar aleyhinde ileri sürülen delilleri sağlam ve tutarlı bulmadığını, buna karşın Allah Resulü ve sahabe uygulamalarını, malî cezalar lehine delil olarak yeterli bulduğunu ifade etmiştir. Ona göre belirli dönemlerde (uygulamada görülen hatta suistimal denebilecek) bazı yanlışların varlığı, İslâmî hükmü belirlenen bir konuda düzenleme yapmaya mani değildir.<sup>80</sup> Ayrıca malî bir bedelle manevî zararların tazmini, manevî zararların tespit ve tazminiyle ilgili çeşitli itirazlar bulunsa da zarar ve mefsedetin giderilmesi gerektiğine ilişkin nasların belirttiği ve külli kaidelerde ifade edildiği üzere İslâm hukukunun genel gayelerine uygun düşmektedir. Malî ta'zirin cevazı kabul edildiğinde kamu otoritesinin siyaset-i şeriyye çerçevesinde maslahata uygun, zararı telafi eden düzenlemeler yapması mümkün hale gelmektedir.<sup>81</sup> Kamu otoritesinin kişilik haklarının korunması için tazminat çerçevesinde öngördüğü müeyyidelerin işlevi de

<sup>75</sup> Ebû Dâvûd, "Lükata", 1.

<sup>76</sup> Ebû Dâvûd, "Hudûd", 12; Tirmizî, "Büyû", 54; Nesâî, "Sârik", 12.

<sup>77</sup> Muvatta, "Akdiye", 28.

<sup>78</sup> Benli, *Manevî Tazminat*, 168.

<sup>79</sup> Günümüzde malî ta'zirin kabul gördüğüne dair bkz. Benli, *Manevî Tazminat*, 292-293; Kahveci, *İslâm Borçlar Hukukunda Tazminat*, 221-227; Araz, "İslâm Hukukunda Manevî Zararların Malî Tazmini", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (Aralık 2016), 138.

<sup>80</sup> Esen, *Malî Cezalar*, 128.

<sup>81</sup> Benli, *Manevî Tazminat*, 141.

budur. Bu noktada tazminatın mahiyeti hakkında kısaca söz etmek gerekecektir.

*vi. Tazminat:* Tazminat, bir kişinin haksız fiiliyle verdiği maddî veya manevî zararı karşılamak için üstlendiği sorumluluktur. İslâm hukukunda tazminat ta'viz, damân<sup>82</sup> ve tazmin terimleriyle ifade edilmektedir.<sup>83</sup> Damân, *Mecelle*'nin 416'ıncı maddesinde "Helâk olan şey mislî ise mislini, kıyemî ise kıymetini vermekten ibarettir" şeklinde tanımlanmıştır. Buna göre tazminat, tazmini gereken şey mislî ise mislini, kıyemî ise değerini zarar görene vermek veya ödemektir. Manevî zararlar olarak günümüzde tazmine tabi tutulan hususlar, klasik kaynakların *erş*, *hükûmet-i elem* veya *erş-i elem* çerçevesinde, son dönem eserlerinde ise manevî tazmin başlığı altında işlenmeye başlamıştır.

Kur'an'daki hükümlerin temel hedeflerinden biri insanların dünya hayatını güvenlik ve huzur içerisinde yaşamalarını sağlamaktır. Hukukî düzenlemeler bu hedefi gerçekleştirmek amacıyla yapılmıştır. Bunlara aykırı hareket edenlere, dünyevî ve uhrevî çeşitli müeyyideler öngörülmüştür. Kur'an'da maddî-manevî ayrımı yapılmaksızın başta Peygamberimiz olmak üzere müminlere yönelik her tür zarar yasaklanmıştır.<sup>84</sup>

Pozitif hukukta haksız fiilin yol açtığı zararlar, zarar gören hakkın niteliği açısından maddî ve manevî zarar şeklinde ayrıma tabi tutulmuştur. İslâm hukukçuları da bu kavramları kullanmaya başlamışlardır. Ancak maddî-manevî zarar kavramlarına yüklenen anlamlar açısından pozitif hukukçularla İslâm hukukçuları arasında bazı farklılıklar bulunduğu dikkat edilmelidir.<sup>85</sup>

---

<sup>82</sup> Benli, *Manevî Tazminat*, 66.

<sup>83</sup> Benli, *Manevî Tazminat*, 64.

<sup>84</sup> Bakara, 2/222; Tevbe, 9/61; Ahzâb, 33/53, 58, 61; Sâffât, 37/5.

<sup>85</sup> Benli, *Manevî Tazminat*, 39-40. Mesela, pozitif hukukçular manevî zararı mal varlığı dışındaki hukukî değerlere ve manevî varlığa yapılan saldırılar neticesinde, kişilik hak ve değerlerinde irade dışında gerçekleşen objektif eksilme şeklinde tanımlamışlardır. İslâm hukukçuları burada tanımlanan manevî zararı iki farklı anlamda kullanmaktadırlar: *Birinci* anlayışa göre manevî zarar, pozitif hukukta maddî zararın bir bölümünü teşkil eden kârdan mahrumiyet kavramıyla aynı manada kullanılmaktadır. *İkinci* anlayışa göre ise manevî zarar; kişinin mal varlığı dışında kalan can, beden, namus, şeref, şöret, itibar, onur vb. manevî değerlerine ve kişilik hak ve hürriyetlerine yönelik kişiyi toplum içinde inciten söz veya fiille yapılan haksız bir saldırı neticesinde meydana gelen acı, üzüntü ve keder şeklinde ortaya çıkan zarardır.

Maddî zararlar gibi manevî zararların uygun bir müeyyide ile karşılanması, mağduru teskin etmesi ve bu tür fiillerin tekrarının önlenmesi açısından önemlidir. Manevî değerlerin ihlali için kazfte olduğu gibi bir müeyyide öngörülmalıdır. Aksi hâlde bu tür ihlaller sıradanlaşır ve manevî değerlerin birbirini sıkıca bağladığı toplumda bozulmalar meydana gelir. Naslarda, bilhassa “Lâ darara” hadisinde nefiyden sonra zararın nekre gelmesi, umum ifade eder ve maddî-manevî her türlü zarar vermeyi yasaklar ve yasağın ihlaline uygun bir müeyyide ile karşılık vermeyi gerektirir. Dolayısıyla naslardan manevî zararların tazmin edilemeyeceği hükmü çıkarılamaz. Ayrıca bu tür zararların müeyyidesini büsbütün ahirete bırakmanın, adaletin bu dünyada sağlanamaması bakımından İslâm hukukunun genel gayeleriyle uyum gösterdiğini söylemek de zordur.<sup>86</sup>

İnsan ruhu ve bedeniyle bir bütündür ve sahip olduğu değerler maddî bedellerle ölçülemeyecek kadar kıymetlidir. İslâm hukukçuları kişinin canı karşılığında ödenmesi gereken diyeti ve organlara karşılık ödenmesi gereken erşi, canın ve organların parasal değeri olarak görmemişlerdir. Bilakis diyet ve erş, mağdur açısından uğradığı zararın tazmini fail açısından işlediği suçun bir tür cezasıdır. Dolayısıyla diyet ve erşi, maddî tazminden ziyade manevî tazmin olarak görmenin daha uygun olacağı<sup>87</sup> söylenebilir. Bu bedelleri söz konusu organların bedeli kabul etmeye imkân yoktur.

Bir şahsın bedeninde veya mal varlığında eksilmeye yol açmak, borçlar hukukunda haksız fiil kapsamında değerlendirilmektedir. Haksız fiil ise hukuk kuralına veya yapılan sözleşmeye aykırı zararlı eylemdir. Haksız fiilin faili ile mağduru arasında bir borç ilişkisi doğar. Bu borç ilişkisi, zarar veren kişiye mağdurdaki eksilmeyi giderme veya tazmin borcu yükler.<sup>88</sup> Haksız fiil tazminatı için zarara yol açan bir fiilin vukuu, bir zararın ortaya çıkması ve işlenen fiille gerçekleşen zarar arasında illiyet ilişkisinin bulunması gerekir.<sup>89</sup> Dolayısıyla zarar varsa tazminat vardır<sup>90</sup> yoksa tazminden bahsedilemez. Zira tazmin, zararı gidermeyi amaçlar<sup>91</sup>, tazminin illeti ise zarardır.

<sup>86</sup> Kahveci, *İslâm Borçlar Hukukunda Tazminat*, 199-202.

<sup>87</sup> Benli, *Manevî Tazminat*, 261.

<sup>88</sup> Akıntürk-Karaman, *Borçlar Hukuku*, 88,

<sup>89</sup> Kahveci, *İslâm Borçlar Hukukunda Tazminat*, 48, 51; Aybakan, “Zarar”, 44/133.

<sup>90</sup> Pekdemir, *Sözleşmelerde Cezâ Şart*, 121.

<sup>91</sup> Aybakan, “Zarar”, 44/131; Yıldız, *İslâm Sorumluluk Hukuku*, 128.

İslâm hukukuna göre bir suç işlendiğinde asl olan cezaî sorumluluktur. Fakat suç fiili, kul hakkını ihlal etmesi ve maddî bir zarara yol açması halinde medeni sorumluluk devreye girer.<sup>92</sup> Ceza hukukuna ve medeni hukuka ilişkin düzenlemeler bu alanlarda meydana gelecek ihlalleri önlemeyi ve ihlal neticesi doğacak zararları gidermeyi hedeflemiştir. Başkalarına verilen zarar bu alanlardan birinin veya her ikisinin ilgi alanına girmektedir. Cana veya vücut bütünlüğüne yönelik haksız fiiller ceza hukukunu, mal varlığına yönelik haksız fiiller medeni hukuku ilgilendirmektedir.<sup>93</sup>

Sorumluluk hukukunda bir kimse başka bir şahsa zarar verdiğinde bunu tazmin borcu altına girer. Hukukî sorumluluk, bir kişinin başka birine verdiği zararı tazmin mecburiyetidir, akdi ve akit dışı sorumluluk şeklinde ikiye ayrılır. Akdî sorumluluk bir akitten doğan sorumluluğu ifade eder. Akit dışı sorumluluk veya haksız fiil sorumluluğu bir şahsın başka birine verdiği zararı giderme amacı taşır. Buradaki zarar, herkesten beklenen bir yükümlülüğün ihlali veya bir hukukî ilişkiye dayanmaksızın bir şeyi yapması gereken kişinin bunu yapmaması halinde ortaya çıkar. Akit dışı sorumluluk, pozitif hukukta kusur sorumluluğu ve sebep sorumluluğu şeklinde ikiye ayrılır.<sup>94</sup> İslâm hukukunda ise akit dışı sorumluluk halleri fiil ile zarar arasındaki ilişki bakımından mübaşeret ve tessebbüb kısımlarına ayrılır.<sup>95</sup>

Tessebbüb, dolaylı olarak bir zararın ortaya çıkmasına yol açan şahsın zarardan sorumlu tutulması halini ifade eder. Bunun için fiilin hukuka aykırı olması ve fiil ile sonuç arasında illiyet bağının kurulması gerekir. Bu durumda zarara sebep olan kişi bu zarardan sorumlu tutulur.<sup>96</sup> Kişinin mülkü dışında bir yolda kuyu açması gibi bir taaddîde bulunması halinde tazmin sorumlusu olması buna örnektir. Bu kişi kendi mülkünde kuyu açsaydı, hukuka aykırılık bulunmadığı için tazmin sorumlusu sayılmayacaktı.<sup>97</sup> Bununla birlikte zaruret halinde başkasının yiyeceğini yiyen kimsenin tükettiğini tazmin etmesi hali gibi bazı durumlarda fiilin hukuka aykırılıktan çıkması, tazminata engel değildir.<sup>98</sup>

---

<sup>92</sup> Aktan, "Damân", 8/456.

<sup>93</sup> Yunus Araz, "Manevî Zararların Tazmini", 120.

<sup>94</sup> Yıldız, *İslâm Sorumluluk Hukuku*, 28, 104.

<sup>95</sup> Yıldız, *İslâm Sorumluluk Hukuku*, 63.

<sup>96</sup> Serahsî, *el-Mebsûât*, 16/24; Yıldız, *İslâm Sorumluluk Hukuku*, 72.

<sup>97</sup> Serahsî, *el-Mebsûât*, 4/83; 25/27; 30/308.

<sup>98</sup> Serahsî, *el-Mebsûât*, 23/192; Yıldız, *İslâm Sorumluluk Hukuku*, 108.

İnsan hayatında zararlar çeşitli ilişkilerden doğduğu için tek bir ilkenin esas alınması, zararın gideriminde her zaman adil bir hükme ulaştırmaz. Sebep sorumluluğunun kabulünden önce kusur sorumluluğu kabul görmekteydi. İnsanlığın ilk dönemlerinden itibaren ceza ve tazminat anlayışı birbirinden kesin çizgilerle ayrılmış ve o şekilde ele alınmış değildi. Ancak zararın telafisi düşüncesi her zaman varlığını korumuştur. XIX. yüzyılda keşifler ve sanayinin gelişmesi ile meydana gelen zararların tazmini konusunda kusur ilkesi yetersiz kalınca, kusur ilkesinin yanında sebep ilkesi (kusursuz sorumluluk, objektif sorumluluk, netice sorumluluğu, kusura dayanmayan sorumluluk) de kabul edilmiştir.<sup>99</sup> Batı kaynaklı hukuk sistemlerinde tazminat hukuku kusur ilkesi çerçevesinde oluşmuş, sebep sorumluluğuna doğru bir gelişme göstermiştir. İslâm hukukunda ise sebep sorumluluğu anlayışının hâkim olduğu söylenebilir.<sup>100</sup> Sebep ilkesine göre bir kimsenin kusuru bulunmasa bile kendi fiilinin veya ilgili olduğu bazı olayların zarara sebebiyet vermiş olması, o kimsenin sorumluluk altına girmesini gerektirir.<sup>101</sup>

## 2. Boşanma Kaynaklı Maddî-Manevî Zarar ve Tazmini

Boşanma, boşanan tarafların başka evlilik kurabilecekleri şekilde aile birliğinin sonlandırılmasıdır. Evlilik birliğinin sonlandırılması boşanan erkek ve kadında çeşitli maddî ve manevî zararlar meydana getirebilmektedir. Boşanmada kişilik hakları ihlal edilen tarafın çeşitli üzüntü ve acılarını, manevî tazminatla kısmen hafifletmek mümkündür. Boşanma kaynaklı maddî ve manevî zararların kusur ölçütü üzerinden tazmin edilmesi modern aile hukukunda kabul görmüştür.

İslâm öncesi Türk hukukunda boşanmada kocanın karısına çeyizinin yanında bir at ve yatak vermesinin mecbur tutulması bir tür manevî tazminat uygulamasıdır.<sup>102</sup> Kanaatimizce bu şekilde verilen tazminat hem maddî hem de manevî tazminat niteliği taşımaktadır. Zira boşanan eşin uğradığı maddî-manevî zararlar belirli eşyaların kendisine verilmesiyle onarılmak istenmektedir.

Her türlü zararın tazminini ilke olarak kabul eden İslâm hukukunun boşanmadan kaynaklı zararları ihmal etmesi düşünülemez. Boşanma sürecinde

<sup>99</sup> Yıldız, *İslâm Sorumluluk Hukuku*, 141-143.

<sup>100</sup> Yıldız, *İslâm Sorumluluk Hukuku*, 167.

<sup>101</sup> Yıldız, *İslâm Sorumluluk Hukuku*, 148-149.

<sup>102</sup> Benli, *Manevî Tazminat*, 210; Kahveci, "Boşanma Sonucu Manevî Tazminat", 104.



kocanın karısına yönelik tutumu Bakara sûresinin 231'inci ayetinde *“Kadınları boşadığınızda, onlar da iddetlerini tamamladıklarında onları güzellikle tutun veya iyilikle serbest bırakın, boşayın. Onları haklarını çiğneyecek şekilde nikâhınızda tutmayın. Bunu yapan kimse şüphesiz kendisine zulmetmiştir”* şeklinde tasvir edilmiştir. Bu ayet evliliğin sonlanması halinde karşılıklı hakların korunmasını önemle vurgulamış; İslâm'ın geldiği toplumda boşamanın kadın aleyhine mevcut baskın uygulamayı tadil etmiş, boşanmış kadınların haklarını koruma altına almıştır. Ayrıca boşamanın manevî bir baskı aracı haline getirilmemesi gerektiğine vurgu yapılmıştır. Dolayısıyla boşama sürecinde kişilik haklarının korunmasının istenmesinden hareketle günümüzde maddî zararlar gibi manevî zararların tazmin edilmesine ilişkin bir kabul İslâm hukukunun gayelerine uygun düşmektedir.<sup>103</sup>

Bakara sûresinin 229'uncu ayetinde ise *“Boşama iki defadır. İki boşamadan sonra iyilikle evliliği sürdürmek veya güzellikle sonlandırmak gerekir. Karılarınıza verdiklerinizden bir kısmını geri almanız tarafların Allah'ın koyduğu sınırları gözetememekten korkmaları dışında size helal olmaz”* buyrulurak boşamanın kaçınılmaz hale geldiği durumlarda zarar vermeme ilkesine vurgu yapılmıştır.<sup>104</sup> Bilindiği üzere İslâm öncesi cahiliye toplumunda herhangi bir kaydı ve sayısı bulunmadığı için kocanın boşama yetkisi suistimal edilen konulardan biriydi. İslâm boşama yetkisini sınırlı tutmuş ve evliliğe devama imkân kalmayan hallerde kocaya boşadığı karısına iyi davranması gerektiğini ifade etmiştir.

Boşanma yüzünden bir tazminata karar verilebilmesi hukuk sisteminin kabul ettiği ölçüde maddî veya manevî zararın tespit edilebilmesine bağlıdır. Zira sorumluluk hukukunda tazminat borcunun doğabilmesi için zarar ve miktarı bilinmelidir. Aksi hâlde hukuka aykırı ve kusurlu fiil bulunsa bile tazminata karar verilemez.<sup>105</sup>

İslâm hukukunda boşanma kaynaklı zarar, maddî-manevî ayrımı ve tazmini çerçevesinde gerçekleşmemiş, mehir, müt'a ve muhâlea uygulamasıyla ilkesel

<sup>103</sup> Kahveci, “Boşanma Sonucu Manevî Tazminat”, 97.

<sup>104</sup> Kahveci, “Boşanma Sonucu Manevî Tazminat”, 100; Osman Eskicioğlu, *İslâm Hukuku Açısından Hukuk ve İnsan Hakları* (İzmir: Anadolu Matbaacılık, 1996), 300-301.

<sup>105</sup> Kahveci, *İslâm Aile Hukuku* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014), 260vd.; Gözde Zeytin Çağrı, *Boşanmada Maddî Tazminat* (İstanbul: Maltepe Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 76-77.

olarak kabul edilmiş ve hukukî uygulama bu esas üzerinde gelişmiştir. Bu bakımdan İslâm fıkıhında mahiyeti farklı olmakla birlikte boşanma tazminatı fikrinin bulunduğu söylenebilir. İslâm hukukundaki tazminatla pozitif hukukun öngördüğü tazminat şekilleri arasındaki belirgin fark, İslâm hukukunun bu tür ödemeleri zarara bakılmaksızın nikâh akdinin bozulmasıyla, pozitif hukukun ise boşanmadan sonra ve boşanma kaynaklı zararın doğmasıyla öngörmüş olmasıdır.<sup>106</sup> İslâm hukuku ile pozitif hukuk arasında evlilikte eşlerin hak ve yükümlülüklerine yönelik tasavvur farkı da bu tartışmalarda göz önünde bulundurulması gereken bir durumdur. Dolayısıyla İslâm hukukunun genel ilkelerine, aile hukukunun özel hükümlerini belirleyen naslar ve bunlara ilişkin içtihatlarla bakıldığında boşanma yüzünden mağdur edilen tarafın zararını tazmin düşüncesinin bir şekilde bulunduğunu söylemek mümkündür.

### 2.1. Boşanma Kaynaklı Maddî Zarar

Borçlar hukukunda haksız fiillerin yol açtığı zararların onarılma biçimlerinden biri tazminattır. İslâm hukuku açısından borcun kaynakları kanun, sözleşme, haksız fiil, tek taraflı irade ve sebepsiz kazançtır. Boşanma sebebiyle doğacak zarar için tazminatın gerekçesi, haksız fiil çerçevesinde ele alınabilecek *zarar verici sözlü tasarruftur*. Çağdaş beşerî pozitif hukuk sistemlerinde boşanmayla ilgili maddî ve manevî zararların tazmini kabul görmeye başlamıştır. Bu kabul, hem hakkın kötüye kullanılması şeklindeki boşanmaları ve hem de diğer eşe zarar kastı bulunmayan boşanmaları kapsamaktadır.<sup>107</sup> Dolayısıyla boşanmanın maddî tazminat gerektirip gerektirmemesinde *kişinin meşru bir hakkını kullanması, hak kullanılırken bir başkasına zarar verilmiş olması ve eşler arasında akitte ileri sürülen şartların bazı mezheplerce kabul edilmesi* noktalarına bakılabilir.

*i. Hakkın kullanılmasından doğan zarar:* Boşanmanın eşlerden birine zarar doğuracağı düşünülerek boşanma hakkının sınırlandırılması düşünülebilir. Ancak bu durumun boşanmanın ortaya çıkaracağı zararlardan daha büyüğüne yol açması mümkündür. Bu nedenle evliliği koruyan çeşitli tedbirler alma gereğini kabulle birlikte daha büyük zarara yol açmamak (*Mecelle'nin 27'inci maddesi: Ehven-i şerreyn ihtiyar olunur*) için boşanmaya izin verilmeli fakat doğacak zararın tazmini de (*Mecelle'nin 33'üncü maddesi: İztırar gayrın*

<sup>106</sup> Dalgın, "Boşanmanın Sonuçlarından Maddî Tazminat", 35.

<sup>107</sup> Dalgın, "Boşanmanın Sonuçlarından Maddî Tazminat", 58.

*hakkını iptal etmez*) kabul edilmelidir. Burada tazminatın dayanağı hakkın kullanılması sırasında “zararlı fiil/eylem-tasarruf” ile diğer eşe zarar vermektir. Zarar kastı bulunmasa bile bir hakkın kullanılmasından doğan zararlardan haksız fiil failinin sorumlu tutulmayacağı anlamına gelmez (*Mecelle’nin 92’inci maddesi: Mübaşir müteammid olmasa bile zâmin olur*).<sup>108</sup> Burada modern hukukun tazminat hakkının belirlenmesinde kusur ölçütünü esas aldığı dikkate alınmalıdır.

Hak sahibi, hakkını kullanması neticesinde ortaya çıkan zarardan dolayı mazur görülemez. Fakat hak sahibi hakkını kullanırken mutat ölçüler içerisinde kalmışsa tazmin sorumlusu sayılmaz. Nitekim *Mecelle’nin 91’inci maddesinde “Cevâz-ı şerî damâna münâfidir”* şeklinde bu durum ifade edilmiştir. Ancak şeri cevaz kişinin hakkını mutat sınırlar içerisinde kullanması ve imkânı varken zarardan kaçınacak şekilde ihtiyatlı davranmasıyla sınırlıdır.<sup>109</sup> Buna göre evlilik birliğinin sonlanması aşamasında eşler karşı tarafın zarar görmemesi için her türlü özeni göstermelidirler. Aksi hâlde verdikleri zarar, ceza gerektiren bir fiil olmasa bile borçlar hukuku çerçevesinde tazmini gerektirecektir.

İslâm aile hukukunda erkek, hukuken mehir mükellefi ve nafaka yükümlüsüdür. Evlilik birliğini sona erdiren durumlarda kusur ölçütünden ziyade mehir ve müt’a çerçevesinde sabit malî mükellefiyetler üzerinden boşanma kaynaklı zararlar giderilmek istenmiştir. Boşama halinde kadına mehir dışında bir tazminat öngörülmemiş; koca kusurlu bile olsa kadının evliliği sonlandırması hul’ bedeli vermeye veya mahkemenin takdir edeceği miktarı ödemeye bağlanmıştır.<sup>110</sup> Dalgın’a göre evin geçim mükellefiyetini karı kocanın birlikte üstlendiği göz önünde bulundurulduğunda evlilikte kazanılan malların paylaşımında kusur ölçütü esas alınarak boşanma kaynaklı zararların hesaplanıp maddî tazminatın denkleştirilmesi mümkündür.<sup>111</sup> Kanaatimizce bu öneri geliştirilmeli ve esasları belirlenmeli, boşanma tazminatının belirlenmesinde İslâmî hassasiyetlere uygun sınırlar çizilmelidir. Kuşkusuz bunda diğer mezheplere nispetle Hanefîler’in tefrik sebeplerini çok sınırlı

<sup>108</sup> Dalgın, “Boşanmanın Sonuçlarından Maddî Tazminat”, 59.

<sup>109</sup> Saffet Köse, *İslâm Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1997), 261-262.

<sup>110</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 6/183; Ebü’l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Hafîd İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid ve nihâyetü’l-mukteşid* (Kahire: Dâru’l-hadîs, 1425/2004), 3/90.

<sup>111</sup> Dalgın, “Boşanmanın Sonuçlarından Maddî Tazminat”, 50-51.

tutmaları da göz önünde bulundurulmalıdır. Buna ilaveten boşanma tazminatının belirlenmesinde kusur ölçütü ve diğer mezheplerin görüşleri esas alınarak boşanma kaynaklı zararların telafisinde yeni yaklaşımlar ortaya koymak mümkün görünmektedir.

*ii. Hakkın kötüye kullanılmasından doğan zarar:* İslâm hukukunun temel kaynağı naslar, hak ihlalini zulüm saymaktadır.<sup>112</sup> Kul hakları en ağır suçlar arasında sayılarak kul hakkı yiyenlerin hak sahipleriyle helalleşmeleri gerektiği ifade edilmiş<sup>113</sup> ve hakkın kötüye kullanılması yasaklanmıştır.<sup>114</sup> Boşamada hakkı kötüye kullanan taraf, diğer tarafın zararından sorumlu tutulur ve bu konuda öngörülen müeyyidelerden malî tazminat ödemesine hüküm verilebilir.<sup>115</sup> Hakkın kötüye kullanılmasından doğan zarar için mağdur tarafa maddî tazminat talebini aile hukukunda uygulamaya bir engel yoktur. Ancak zararın tespitinin borçlar hukukunda olduğu gibi aile hukukunda tam olarak ölçmek mümkün değildir. Bu nedenle boşanmada hakkın kötüye kullanılması halinde diğer tarafa zararı denkleştirecek uygun bir tazminatla hükmedilebilir.<sup>116</sup> İslâm hukukçularından bir kısmının maraz-ı mevt halindeki kocanın boşaması halinde belirli koşullarda boşanan kadına mirasçılık tanınmaları<sup>117</sup>, boşama sebebiyle uğranılacak maddî tazminatın örneği niteliğindedir. Bu örnekte koca karısını mirastan mahrum etmek maksadıyla boşama hakkını kötüye kullandığı için kadın, maraz-ı mevt halindeki kocasından alacağı miras payını aralarında nikâh bulunmadığı hâlde hak etmekte, boşanma kaynaklı uğrayacağı maddî zarar denkleştirilmektedir.

*iii. Eşler arasında kabul edilen şartların bağlayıcılığı:* Özellikle Hanbelî hukuk ekolü akitte şart hürriyeti çerçevesinden naslara ve akdin muktezasına aykırılık taşımayan nikâhtaki şartların bağlayıcılığını kabul etmiştir.<sup>118</sup> Buna göre günümüz medeni kanununa göre akit yapan taraflar boşanma kaynaklı

<sup>112</sup> Bakara, 2/279; Nisâ, 4/279; Buhârî, “Mezâlim”, 13; “Büyü”, 64; “Diyât”, 22.

<sup>113</sup> Buhârî, “Mezâlim”, 10.

<sup>114</sup> Bakara, 2/232, 233.

<sup>115</sup> Dalgın, “Boşanmanın Sonuçlarından Maddî Tazminat”, 58-59. İlgili müeyyideler için bkz. Köse, *Hakkın Kötüye Kullanılması*, 248-257.

<sup>116</sup> Dalgın, “Boşanmanın Sonuçlarından Maddî Tazminat”, 52.

<sup>117</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/102.

<sup>118</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Kahire: Mektebetü'l-Kâhire 1388/1968), 7/92 vd.; Bu konudaki delillerinden biri Peygamber'imizden “أَحَقُّ مَا أَوْفَيْتُمْ بِهِ مِنْ أَلْفِ مِائَةِ مِائَةٍ مِمَّا اسْتَحْلَلْتُمْ بِهِ الْفُرُوجَ” şeklinde gelen rivayettir.

zararları tazmin edeceklerini baştan kabul etmiş sayılır. Bu şarta uyulması meşru, hukukî ve gereklidir; naslara ve nikâhın muktezasına aykırı değildir.<sup>119</sup> Buna göre, Türk Medeni Kanunu'nda maddî-manevî tazminat talebi için gerekli görülen şartlar bu konu için de zemin kabul edilebilir.<sup>120</sup>

## 2.2. Boşanma Kaynaklı Maddî Tazminat

Modern hukukta boşanma kaynaklı maddî tazminat, kusur ölçütünü esas alarak mal varlığı eksilmelerini dengelemeyi amaçlar. Mal varlığını etkileyen zarar ise mevcut veya beklenen menfaatlerin ihlal edilmesinden doğar.<sup>121</sup> Boşanma nedeniyle maddî tazminat isteyen eşin mevcut ve beklenen menfaatlerinin hukuka aykırı bir şekilde zedelenmesi gerekir. Burada hukuka aykırılık, bir haksız fiile değil, boşanmaya dayalı olarak ortaya çıkmaktadır. Hâlbuki tarafların sadece boşanmış olmaları başlı başına beraberinde hukuka aykırılık getirmez. Boşanma neticesinde hukuka aykırılıktan söz edilebilmesi için eşlerin evlilik yükümlülüklerini gerektiği şekilde yerine getirmemeleri ve bununla birlikte kusurlu davranışlarıyla boşanmaya yol açmaları gerekmektedir. Boşanmada hukuka aykırı hallere eşlerden birinin diğer eşin hayatına kast etmesi, diğer eşe pek kötü muamelede ve onur kırıcı davranışlarda bulunması birer örnektir.<sup>122</sup>

*i. Boşanma kaynaklı maddî tazminatın mahiyeti:* Boşanmada maddî tazminat, bir görüşe göre akdî kusur bir görüşe göre haksız fiil tazminatının şartlarını taşıyan aile hukukuna özgü bir tazminattır. Modern hukukta kabul gören genel tazminat teorisi doğrultusunda kusuru fazla olan eşin diğerine maddî ve manevî tazminat ödemesinin hukukî gerekçesi akdî kusurdur.<sup>123</sup> Sözleşmeden doğan sorumlulukta kusur (akdî kusur), borçlunun içinde bulunduğu sosyal ve mesleki çevrede yaşayan örnek borçlu tipinin davranışından ayrılan, hukuk düzeninin kınadığı, onaylamadığı bir davranış biçimidir. Akdin taraflar arasında

<sup>119</sup> Dalgın, "Boşanmanın Sonuçlarından Maddî Tazminat", 54.

<sup>120</sup> Dalgın, "Boşanmanın Sonuçlarından Maddî Tazminat", 60. 4721 sayılı Türk Medeni Kanunu'nun 174 üncü maddesi maddî ve manevî tazminatı düzenlemiştir. "Mevcut veya beklenen menfaatleri boşanma yüzünden zedelenen kusursuz veya daha az kusurlu taraf, kusurlu taraftan uygun bir maddî tazminat isteyebilir. Boşanmaya sebep olan olaylar yüzünden kişilik hakkı saldırıya uğrayan taraf, kusurlu olan diğer taraftan manevî tazminat olarak uygun miktarda bir para ödenmesini isteyebilir."

<sup>121</sup> Çağrı, *Boşanmada Maddî Tazminat*, 174.

<sup>122</sup> Çağrı, *Boşanmada Maddî Tazminat*, 109.

<sup>123</sup> Dalgın, "Boşanmanın Sonuçlarından Maddî Tazminat", 66.

kurduğu ilişkinin bozulması ve akdin gereklerinin yerine getirilmemesi halinde akdî kusurdan söz edilir. Bu durumda akdin tarafları arasında bir kusur var demektir ve bu durum sözleşmeye aykırılık anlamına gelir. Evlilikte tarafların çeşitli hak ve borçları vardır ve bunların gerektiği gibi yerine getirilememesi halinde hak-borç dengesi bozulur, mağdur taraf açısından sözleşmeyi sürdürmenin anlamı kalmaz. Bu noktada kanun devreye girer, ifâ edilmeyen borca bir hukukî sonuç öngörür. Nitekim gerçekleşmiş zararın ne oranda kim tarafından tazmin edileceğinin tespiti, sorumluluk hukukunun temel amacıdır.<sup>124</sup>

Boşanmada maddî tazminat, bir görüşe göre de *sözleşme ihlali niteliği de taşımamakta*; şartları bakımından her ne kadar haksız fiilden kaynaklanan maddî tazminata benzese dahi *kendisine has ilave şartlar* taşımaktadır. Bu şartların olmazsa olmazı evlilik birliğinin boşanma ile sona ermiş olmasıdır. Boşanmada maddî tazminat *Medenî Kanununun boşanma hükümleri arasında* Aile Hukukuna özgü bir tazminattır ve niteliği itibari ile haksız fiil tazminatından farklı; *haksız fiil sorumluluğundaki şartlara ilave bazı şartları bünyesinde barındıran özel bir tazminat türüdür*. Maddî tazminat istemi, boşanmaya bağlı olarak ortaya çıkan mevcut veya beklenen menfaatlerde oluşan zararı gidermeyi amaçlar.<sup>125</sup>

Boşanma sebebiyle eşlerin menfaatlerinin zedelenmesi özünde zarar oluştursa da haksız fiil tazminatına karar verilir gibi boşanma kaynaklı zararı somut bir şekilde tespit etmek kolay değildir. Bu yönüyle boşanma kaynaklı maddî tazminat talebi, kendine has özelliklere sahiptir ve haksız fiil tazminatından ayrılmaktadır. Pozitif hukukta benimsendiğine göre boşanma kaynaklı zararın, mal varlığı alanında hâlihazırda veya gelecekte gerçekleşmesi beklenen muhtemel menfaatlerin zedelenmesi şeklinde ortaya çıkması gerekmektedir. Kural olarak henüz gerçekleşmemiş zararlar için tazminat istenemezken boşanma tazminatının kendine özgü yapısı gereği evlilik birliğinin devamı halinde gerçekleşmesi beklenen menfaatler karşılığı tazminat isteminde bulunulabilmektedir.<sup>126</sup>

<sup>124</sup> Nuri Kahveci, "Sorumluluk Hukuku Açısından Zarar Görenin Kusurunun Hukukî Sonuçları", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2/3, (2002), 131; Habip Oğuz, "Sorumluluk Hukukunda Kusur", *Türkiye Adalet Akademisi Dergisi* 7/28 (Ekim 2016), 278.

<sup>125</sup> Çağrı, *Boşanmada Maddî Tazminat*, 43-44, 175.

<sup>126</sup> Çağrı, *Boşanmada Maddî Tazminat*, 79.

İslâm hukukunda boşanma kaynaklı maddî tazminat haksız fiil tazminatına benzemekle birlikte aile hukukuna özgü kendine has mahiyet taşıyan bir tazminat kabul edilmesi gerektiği düşünülebilir. Zira evlilik birliğini sona erdiren hakkın kötüye veya başkasına zarar verecek şekilde kullanılmadığı durumlarda haksız fiil üzerinden boşanma kaynaklı maddî tazminatı izah etmek kolay değildir. Pozitif hukuk tarafından boşanma yüzünden ileride ortaya çıkması muhtemel menfaatlerin kaybı veya zedelenmesi şeklinde tezahür eden zararlara karşılık maddî tazminat talebine, İslâm hukuku açısından gerçekleşmesi sadece bir ihtimalden ibaret olduğu için sıcak bakmanın mümkün görünmediği söylenebilir.

Boşanmada maddî tazminat istenebilmesi için bir takım şartların gerçekleşmesi gerekir. Bunlar: Birincisi, evlilik birliği boşanma ile neticelenmiş olmalıdır. İkincisi, davacı, davalıdan daha az kusurlu veya kusursuz olmalıdır. Üçüncüsü, boşanma yüzünden davacı veya beklenen menfaatleri zarar görmüş olmalıdır. Dördüncüsü, boşanma ile maddî zarar arasında uygun illiyet bağı bulunmalıdır. Beşincisi, hukuka aykırılık unsuru bulunmalıdır. Altıncısı, davacı, yasal süreleri içerisinde ve usulüne uygun bir şekilde istemde bulunmuş olmalıdır.<sup>127</sup>

*ia. Boşanma kaynaklı maddî tazminatın belirlenmesinde kusur:* Boşanmada tazminatın belirlenmesinde önemli bir ölçüt kabul edilen kusura değinmek gerekmektedir. Kusur hukuk düzeninin uygun bulmadığı, hoş görmediği ve sorumluluğa kaynaklık eden davranış biçimidir. Kusur, haksız fiil veya borca aykırı davranıştır. Hukuken tespit edilmiş belli davranış kurallarına uyma konusundaki irade tersliği veya eksikliğidir; ceza hukukundan farklı olarak kasda bakılmaz.<sup>128</sup> Bir zararı başkasına tazmin ettirmek, zarar ancak onun kusurlu bir eylemiyle gerçekleşmişse mümkündür. Aksi hâlde tazminden söz edilemez. Sebep sorumluluğunu kabul eden hukuk sistemlerinde kusur ilkesi ihmal edilmemiştir. Bununla birlikte bu hukuk sistemleri kusurun bulunmadığı zararların tazmininde sebep sorumluluğu anlayışını kabul etmişlerdir.<sup>129</sup>

Aile hukukunda kusur, evlilik birliği içerisinde ailenin devamı açısından eşlerin sergilemesi gereken ve eşlerden beklenen davranışların yerine

<sup>127</sup> Kahveci, *İslam Aile Hukuku*, 263; Çağrı, *Boşanmada Maddî Tazminat*, 50.

<sup>128</sup> Kahveci, *İslâm Borçlar Hukukunda Tazminat*, s. 69-70, 72, 151; Çağrı, *Boşanmada Maddî Tazminat*, 53.

<sup>129</sup> Yıldız, *İslâm Sorumluluk Hukuku*, 142.

getirilmemesinden doğan sonuçtur. Başka ifadeyle aile birliğinin düzeni, sürekliliği ve korunması için yerine getirilmesi gereken, akdin eşleri sorumlu tuttuğu yükümlülüklerin ve davranışların yerine getirilmemesi sonucu boşanmaya yol açan durumdur. Boşanma yüzünden bir tarafın maddî tazminat isteyebilmesi, davalı tarafın boşanmaya yol açacak derecede kusurlu bulunmasıyla alakalı bir durumdur.<sup>130</sup>

*ib. Boşanma kaynaklı maddî tazminatın miktarı:* Boşanma tazminat miktarı TMK 174'üncü maddede *uygun bir miktar* şeklinde ifade edilmiştir. Bu miktarın takdiri mahkemeye aittir. Hâkim tarafların ekonomik ve sosyal durumlarını, evlilik birliği içerisinde elde ettikleri imkânları, eğitim durumlarını, mesleklerini, iş durumlarını, sosyal güvenliklerinin bulunup bulunmadığını, fiziki ve bedeni durumlarını, yaşlarını, yeniden evlenebilme ihtimallerini, kişisel yetkinliklerini ve buna benzer özellikleri dikkate alır. Hâkim gerekli araştırma ve incelemelerden sonra takdir yetkisini kullanarak hakkaniyete uygun bir miktarda tazminata karar verir.<sup>131</sup>

*ii. Eşlerin ödeyecekleri tazminatın belirlenmesi:* İslâm hukukunda koca ve karının nikâh akdinin kuruluşu, aile hayatının devamı ve evliliğin sonlanması halinde taraflara tanınan hak ve üstlenilen borçlarda farklılıklar bulunmaktadır. Bu nedenle koca ve karının evliliğin sonlanması halinde yerine getirmeleri gereken çeşitli sorumluluklar vardır.

*ia. Kocanın ödeyeceği tazminatın belirlenmesi:* Klasik İslâm hukukunda kocanın kusuruna dayanan boşanmalarda, kocanın karısına karşı yerine getirmesi gereken yükümlülük, müt'a veya henüz ödenmemiş mehirden ibaret görülür. Klasik fıkıh kaynaklarına göre kocanın boşaması halinde karısının alabileceği meblağlar/tazminatlar şunlardır:

1. Nikâhla birlikte fiili evliliğin gerçekleştiği hallerde mehir üzerinden boşanma tazminatının üç durumdan biriyle karşılanması öngörülmüştür: Birincisi, nikâh sırasında mehir belirlenmiş ve mehrin sıfatı da müeccel (vadeli) ise evlilik hayatı devam ederken mehrin vadesinden önce kocanın boşaması halinde mehirdaki müeccellik durumu muaccelliğe dönüşmektedir. Bir bakıma mehrin ödenmemiş kısmının derhal ödenme zorunluluğu, kadının talep edebileceği tazminat özelliği taşımaktadır. Bu kabule göre kadının mehir bedeli, kocanın

<sup>130</sup> Çağrı, *Boşanmada Maddî Tazminat*, 56-57.

<sup>131</sup> Çağrı, *Boşanmada Maddî Tazminat*, 132-135, 176.



onu boşaması halinde önceden belirlenmiş tazminat niteliği taşımaktadır. Kadının söz konusu boşamada herhangi bir kusuru yoksa bile klasik fıkıh düşüncesinde hukuken ona başkaca bir meblağ isteme hakkı öngörülmemiştir. İkincisi, belirlenmiş mehrin bir kısmı ödenmiş diğer kısmı ödenmemişse, evlilik sürerken kocanın karısını boşaması halinde -kusur kocaya yüklenir ve- mehrin kalan kısmı peşine döner. Bu durumda kocanın karısına ödemesi gereken tazminat, vadeli mehirle sınırlı kalmaktadır. Ancak bunun için boşamanın kadının açık bir kusuruna dayanmaması gerekir. Üçüncüsü, nikâh akdi yapılmış ve boşamanın gerçekleşmesine kadar mehir belirlenmemişse kadın emsal mehir alır.<sup>132</sup> Şu var ki mehri başlı başına bir tazminat olarak değerlendirmeye imkân da yoktur. Zira mehir, evlenen kadını sırf nikâh akdi yapmakla kazandığı bir hak, nikâh akdinin bir sonucudur. Dolayısıyla mehri hiç değilse evliliğin boşanma ile neticelenmediği durumlarda tazminat olarak değerlendirme imkânı bulunmamaktadır.

2. Nikâh akdinin yapıldığı ve fiili evlilik hayatının yaşanmadığı hallerde boşanma tazminatının şu durumdan biriyle karşılanması öngörülmüştür: Birincisi, mehir belirlenerek yapılmış bir nikâh akdi, fiili evlilik gerçekleşmeden boşanmayla sonuçlanır ve bu boşanmada kadının kusuru yoksa, bu durumda -kusurlu kabul edilen- kocanın ödemesi gereken tazminat, belirlenmiş mehrin yarısı (Bakara, 2/237) kadardır. İkincisi, mehir belirlenmeden akdedilen nikâh, fiili evlilik gerçekleşmeden kadının kusuru bulunmaksızın boşanmayla neticelenmişse, kadın erkekte boşanma tazminatı isteyebilir. Ayette bu tazminata müt'a denmiştir. Ancak bu müt'anın maddî tazminat mı manevî tazminat mı sayılacağı belli değildir.<sup>133</sup> Kanaatimizce müt'a manevî tazminat yönü ağır basan bir ödemedir.

3. Kadının emsal mehri aldığı durumlarda ise bu bedel boşanma kaynaklı maddî tazminat olarak görülmüştür.

Kocanın üstlendiği mehir ve nafaka mükellefiyetlerine bir de boşanma tazminatının eklenmesi onun açısından zararlı ve aleyhte bir durum arz edebilir. Bu noktada Dalgın'ın önerisi makul bir çözüm niteliğindedir. Ona göre nikâh akdinin bir sonucu olarak kadının hak ettiği mehir, boşanma kaynaklı zararların tazmininde tazminatın bir kısmı olarak değerlendirilebilir ve

<sup>132</sup> Dalgın, "Boşanmanın Sonuçlarından Maddî Tazminat", 62.

<sup>133</sup> Dalgın, "Boşanmanın Sonuçlarından Maddî Tazminat", 63.

tazminata dahil edilebilir. Bu durumda kocanın tazminat ödemesine hükmedilirse mehir, ödeyeceği tazminattan düşülür; kadın tazminat ödeyecekse de mehir bir finansman kaynağı mahiyetindedir. Ona göre mehir ve müt'a hakkı veren ayetlerle, yoksulluk nafakasını içeren Bakara 2/241'inci ayeti birlikte değerlendirildiğinde bu sonuca ulaşılabilir. Böylece kocanın ağır bir yük altına girerek mağdur konuma düşmesi önlenir<sup>134</sup> ve kadının mağduriyetini gidermek için tazminat kararı verilirken koca açısından yeni bir mağduriyete yol açılmasının önüne geçilmiş olur. Şu var ki, mehir ve tazminatın farklı durumların gereği olduğu dikkatlerden kaçırılmamalıdır

*ib. Kadının ödeyeceği tazminatın belirlenmesi:* Klasik kaynaklarda kadının evliliği sonlandırmak istemesi halinde boşanmada kocanın kusuruna değinilmediği söylenebilir. Koca evliliğin düzenli şekilde yürütülmesinden sorumludur. Evlilik birliğinin devamının zorlaşması veya imkânsız hale gelmesi halinde tefviz-i talâk hakkı bulunmayan kadının muhâlea bedeliyle kocayı boşamaya ikna etmek veya tefrik kararı için mahkemeye başvurmak seçenekleri dışında bir yetkisinin bulunmadığı söylenebilir. Ayrıca yaşanan kültür, sosyal yapı ve hukukî durumun bu seçeneklerin dışında çözüm yolları aramayı gerektirmediği düşünülebilir.

1. Kadının kocadaki bir kusura dayanmaksızın boşanma talep etmesi: Evlilik birliğini kadının sonlandırmak istemesi halinde kocanın kusuruna bakılmaksızın muhâlea yoluyla evlilik birliğinin sonlandırılması mümkündür. Hul' bedelinin kadının mehir bedelini aşmaması gerektiği düşüncesi muhâleanın maddî tazminat şeklinde tasavvur edildiğini akla getirmektedir. Ancak İslâm hukukçularının çoğunluğu bu bedelin mehri aşabileceğini kabul etmişlerdir.<sup>135</sup> Zira kadının vereceği tazminat ilgili ayette fidye şeklinde mutlak olarak kullanılmıştır. Muhâlea ise kendi başına ivazlı bir akittir. Mehri aşan bedelin tercih edilmemesi, muhâleada kocanın boşanma yetkisini kısıtlama yoluna gitmesini önleme amacına dayanır. Nitekim tarihte kocasıyla anlaşamayıp tefviz-i talâkı elde edemeyen ve hul' ile boşanamayan kadınların ciddi sıkıntılara düştükleri ve boşanabilmek için zor yollar denedikleri<sup>136</sup> bilinmektedir. Esasen kocaların karılarını bu durumda bırakmamaları, Bakara sûresinin 229'uncu ayetinde "*Boşama iki defadır. İki boşamadan sonra iyilikle*

<sup>134</sup> Dalgın, "Boşanmanın Sonuçlarından Maddî Tazminat", 54-61, 63.

<sup>135</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 6/183; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/89.

<sup>136</sup> Dalgın, *İslâm Hukukunda Boşama Yetkisi*, (Samsun: Etüt Yayınları, 1999), 91, 107-116.

*evliliği sürdürmek veya güzellikle sonlandırmak gerekir. Karılarına verdiklerinizden bir kısmını geri almanız tarafların Allah'ın koyduğu sınırları gözetememekten korkmaları dışında size helal olmaz”* açıkça belirtilmiştir. Bu açıdan bakıldığında muhâlea uygulamasının anlaşılmalı boşanma niteliği taşıdığı görülmektedir. Hul' bedeli belirlenirken de sebepsiz zenginleşmeye yol açılmaması gerektiği ifade edilmiştir.

Türk pozitif hukuku kocayla karısına eşit boşama yetkisi tanımıştır. Bu düşünceye göre boşanmada kusurlu kadının ödeyeceği tazminat miktarının nikâh sırasında aldığı mehirle kıyas edilmeksizin, kadının sosyal statüsü, ekonomik durumu, boşanma kararının kocasının mevcut veya beklenen menfaatlerini uğratacağı zarar vb. göz önüne alınarak takdir edilebilir. Başka bir ifadeyle kadının ödeyeceği boşanma tazminatını mehir merkezli hesaplama uygulamasından vazgeçilebilir. Buna göre, boşanmada kusurlu kadın, boşama hakkını kullanırken kocasına vereceği maddî zararları dengelemek amacıyla, mahkemenin uygun göreceği miktarda makul bir tazminatla sorumlu tutulabilir. Nitekim muasır bazı müelliflerin bu yaklaşımı paylaştıkları görülür. Bu durumda nikâhla kadının hak ettiği mehir de boşanmada kocaya verilen maddî zararlar arasına dâhil edilebilir.<sup>137</sup>

2. Kadının kocadaki bir kusura dayanan boşanma talebi: Evliliği kocadaki bir kusur sebebiyle sonlandırmak isteyen kadının, Hanefî doktrininde tefrik sebepleri oldukça sınırlı tasavvur edildiği için bu ekole göre tefrik sebebi bulunmayan durumlarda muhâlea bedeli ödeyerek bu amacına ulaşması gerekmektedir. Dalgın'a göre kocanın kusurunu ispat eden kadın, muhâleaya başvurmadan mahkeme yoluyla (kazaî boşama) evlilik birliğini sonlandırabilmelidir.<sup>138</sup> Bu kabul, mahkeme yoluyla boşama sebepleri arasına kocanın kusurluluğunu dâhil etmeyi gerektirir. Hatta diğer mezheplerin tefrik sebepleri göz önüne alınarak ihtiyaca göre tefrik sebepleri konusunda telif yoluna gidilebileceği düşünülmelidir.

Modern hukukta ve İslâm hukukunda boşanma kaynaklı maddî tazminata ilişkin şartlar arasında bir benzerlik bulunduğu söylenebilir. İslâm fıkıh literatüründe dağınık bir konu dağılımı içerisinde tikel hükümler olarak ele alınan maddî tazminat anlayışının, günümüz modern hukukuna göre daha

<sup>137</sup> Dalgın, “Boşanmanın Sonuçlarından Maddî Tazminat”, 65.

<sup>138</sup> Dalgın, “Boşanmanın Sonuçlarından Maddî Tazminat”, 69.

geniş kapsamda değerlendirildiği dikkat çeker. Buna göre, günümüzde boşanmada kusur ölçütü esas alınarak öngörülen ve adil yargılanmayla karar verilen boşanma tazminatı Müslüman eşler açısından hukukî bir yükümlülüğün ötesinde, dinî bir sorumluluk haline de gelir. Söz konusu yükümlülük; *hakkın kötüye kullanılması neticesinde verilen zararların tazmini; hakkın başkasına zarar verecek şekilde kullanılması yüzünden uğranılan zararların tazmini; boşanmada daha kusurlu eşin, boşanma sebebiyle diğer eşin uğrayacağı zararları tazmin edeceği* gibi farklı ilkelerle izah edilebilir.<sup>139</sup>

### 2.3. Boşanma Kaynaklı Manevî Zarar

Evliliğinin bozulmasından dolayı eşlerden birinin manevî zarar görmesi halinde bu zararın onarılması gerekmektedir. Talâk yetkisi koca lehine tek taraflı bir hak olarak tanzim edilse de bu yetkinin mal varlığı ve şahsiyet haklarında ihlale yol açılmadan kullanılması gerekir. Bu noktada dikkatli hareket etmez, boşadığı eşini rencide eder ve küçük düşürerek manevî zararlar verirse bu zararların tazminat veya ta'zir kapsamında değerlendirilip onarılması yoluna gidilir.<sup>140</sup>

Boşanma sonucu meydana gelen zarar kusur ölçütü üzerinden değerlendirilerek manevî tazminatla giderilmeye çalışılmalıdır. Boşanma sebebiyle manevî zarara uğrayan kusursuz veya daha az kusurlu tarafın manevî zararlarının tespit ve tazmin edilmesiyle evlilik birlikteliği sonlanmış eşler arasındaki manevî zarar kısmen onarılacak, mağduru teskin imkânı doğacak, diğer boşanma olaylarında tarafların manevî zarara yol açmamaları hususunda daha hassas davranmaları sağlanacaktır. Bu tür işlevleri göz önüne alındığında İslâm hukuku açısından diğer zararlar gibi boşanma kaynaklı zararların tazmin edilmesine bir mani bulunmadığı söylenebilir.

Günümüz hukukunda manevî zarar; kesinlik (belirlilik / belirlenebilirlik), şahsilik (kişisel bir zarar) ve boşanma fiiliyle arasında illiyet bağı kurulabilen zarar unsurlarının birlikte bulunmasına bağlanmıştır. Boşanmadaki manevî tazminat ise boşanma yüzünden manevî duyguları zedelenen taraf için teskin, tatmin, telafî ve çektiği manevî acıları dindirme veya yatıştırma amacı taşımaktadır.<sup>141</sup>

<sup>139</sup> Dalgın, "Boşanmanın Sonuçlarından Maddî Tazminat", 69.

<sup>140</sup> Kahveci, "Boşanma Sonucu Manevî Tazminat", 106.

<sup>141</sup> Çağrı, *Boşanmada Maddî Tazminat*, 34.

Boşanma sebebiyle açılan maddî tazminat talebinde olduğu gibi boşanma kaynaklı manevî tazminat da aile hukuku kaynaklı bir tazminattır ve boşanmanın malî sonuçları arasında yer alır. Boşanma yüzünden malî tazminat isteyebilmek için kişilik hakkının ihlalinin yanında başkaca şartların bulunması da gerekmektedir. Manevî tazminatın şartları, mahkemenin boşanmaya karar vermiş olması, tazminat isteyen tarafın boşanma yüzünden kişilik haklarının zedelenmiş olması, davalı tarafın kusurlu olması, boşanma ile uğranılan manevî zarar arasında uygun nedensellik bağının bulunması ve tazminat istemi şeklinde sıralanabilir.<sup>142</sup> Buna göre eşlerden birinin şahıs varlığını oluşturan, hukuken korunmuş manevî değerlerinde boşanmadan kaynaklı ve mağdurun iradesi dışında bir eksilme veya kaybın tespit edilmesi halinde manevî tazminle bu zararın giderilmesine çalışılır. Bu noktada manevî tazmin gerektiren kişilik hakkı ihlali sayılacak zararların belirlenmesi önem arz etmektedir. Manevî zarar çerçevesinde sayılan kişilik hakkı ihlalleri toplumsal algılara göre değişim gösterebilmektedir.

İslâm Hukukunda boşanma diyaneten hoş karşılanmayan bir haktır. Allah Resulü boşamayı en sevimsiz helal olarak nitelendirmiştir.<sup>143</sup> Ayrıca evlilik birliğinin sona ermesi, satım akdindeki ikâleden farklı olarak, eşlerin yanı sıra onların yakınlarını, dostlarını ve en geniş ölçekte toplumu etkiler. Eşlerin, birbirlerinin neticede hoş görülebilir çeşitli huy ve davranışlarını gerekçe göstererek boşamalarını istemeyen Allah Nisâ sûresinin 19'uncu ayetinde *"Onlarla (karılarınızla) iyi geçinin. Onlar size hoş gelmiyor olabilir ancak belki de Allah'ın kendinde çok hayırlı kılacağı bir şeyden hoşlanmamış da olabilirsiniz"* buyurmaktadır. Bu ayet, boşamak bir hak olsa da sabretmeyi ve geçinmeyi tavsiye etmektedir.

Bir erkeğin karısını meşru hukukî bir sebebe dayanmaksızın boşaması, dinen hoş görülmez. Ancak bu durum kocaya talâk hakkını kullanması için meşru hukukî bir sebebe dayanma zorunluluğu da yüklemes. Meşru hukukî bir sebebi bulunsun veya bulunmasın karısını boşamak isteyen bir kimse, karısının kişilik haklarını zedeleyecek bir tavırdan uzak durmalıdır. Çünkü Allah, Bakara sûresinin 229'uncu ayetinde *"Boşama iki defadır. İki boşamadan sonra ya iyilikle evliliği sürdürmek ya da güzellikle evliliği sonlandırmak gerekir"*

---

<sup>142</sup> Çağrı, *Boşanmada Maddî Tazminat*, 34-35.

<sup>143</sup> Ebû Dâvûd, *Talâk*, 3.

buyurmakta; talâk hakkını kullanan kocanın evliliği sonlandırma kararını vermesi halinde bile bunu güzellikle yapması gerektiğini vurgulamaktadır.

Hukukun tanıdığı bir hak olduğu için (*Mecelle*'nin 91'inci maddesi) boşama sebebi bir yana karısının kişilik haklarına saygı göstererek talâk hakkını kullanan kişiye ceza ve tazminat gerekmez. Ancak bu hak kötüye kullanılır veya karşı tarafın kişilik haklarını zedeleyecek şekilde kullanılırsa ceza ya da tazminatı gerektiren bir durumdan söz edilebilir. Nitekim İslâm öncesi cahiliye toplumunda erkeklerin boşama hakkının kötüye kullandığı ve kadınların uygulamadan ciddi mağduriyetler yaşadığı bilinmektedir.<sup>144</sup> Allah bu durumu Bakara sûresinin 231'inci ayetinde şöylece tashih etmiştir: *"Karılarınızı boşadığınızda onlar da iddetlerini tamamladıklarında onlarla evliliğe iyilikle devam edin veya onları salıverin; onlara kötülük etmek için nikâhınızda tutmayın. Bunu yapan koca kendisine yazık etmiştir."*

Yukarıdaki ayette boşama yetkisini kötüye kullanan kocaya bir maddî müeyyideden söz edilmemiştir. Ancak İslâm hukukçuları bir hakkın mâsiyete yol açacak şekilde kullanıldığı durumlarda kamu otoritesinin ta'zir kapsamında bir müeyyide belirleyebileceği hususunda ittifak etmişlerdir. Ta'zirin hangi türünün kullanılacağı, günümüz pozitif hukuklarında olduğu gibi manevî tazminat türünden malî bir bedel ödetme şeklinde uygulanıp uygulanmayacağı da kamu otoritesinin yetki alanına giren bir konudur. Buna göre evlilik birliğini sonlandıran tarafın karşı tarafın kişilik haklarını ihlal edecek tutum ve davranışlar sergilemesinin kendisine hukukî sorumluluk yükleyeceğini bilmesi ve buna göre hakkını kullanması gerekir.<sup>145</sup> Böylece mağdur tarafın gördüğü zararın telafi imkânı doğar.

#### 2.4. Boşanma Kaynaklı Manevî Tazminat

İslâm hukukunda suça verilen cezanın, toplumun hukukunu ve ortak değerlerini koruyacak, suçun işlenmesini ve tekrarlanmasını engelleyecek, suçluyu yola getirecek, kamu vicdanını tatmin edip mağdurun intikam hissini dindirecek miktar ve şekilde olması şart koşulmaktadır. Bu nedenle suçun çeşidine ve derecesine, suçlunun durumuna göre değişen farklı cezaî müeyyideler takdir edilmiştir. Belli başlı cezaî müeyyideler arasında, ölüm, kısas, el kesme, hapis, celde, kefare, sürgün, malî ceza ve tazmin, şahitliğin

<sup>144</sup> Saffet Köse, *İslâm Hukukuna Giriş* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021), 78-79.

<sup>145</sup> Benli, *Manevî Tazminat*, 212.

kabul edilmemesi, mirastan mahrumiyet, teşhir gibi şahsiyete ve sosyal itibara yönelik cezalar sayılabilir.<sup>146</sup> Boşanma yüzünden uğranılan manevî zararın tazmini ise maddî zararların misli veya kıymeti yönüyle tazmininden farklıdır. Zira bu tür zararları misli veya kıymeti yönüyle takdir edebilmeye imkân yoktur. Burada zararı ölçmek de ona değer biçip ödeme yapmak da tamamen takdiri bir malî değer tesliminden ibarettir. Buradaki tazminat, evlenme yüzünden uğranılan zararları birebir onarmaz, ancak bir teselli ve tatmin duygusu verir.

*i. Manevî tazminat:* İslâm hukuk literatürüne yeni giren kavramlardandır ve İslâm hukuku açısından “manevî zarara uğrayan kişinin tamamıyla ortadan kaldırılma imkanı bulunmayan bu zararını kısmen de olsa gidermek veya hafifletmek amacıyla hâkim tarafından had miktarlarını aşmayacak şekilde takdir ve tayin edilen ceza yönü ağır basan malî bir tazmin şeklidir”<sup>147</sup> biçiminde tarif edilmiştir. Başka bir ifadeyle şahsın iradesi dışında şahsiyet haklarına yapılan müdahaleden kaynaklı şahıs varlığı değerlerinde meydana gelen eksilmenin giderilmesi, tazmin ve telafisidir. Manevî tazminat, hukuk sistemlerinin şahsiyet haklarını ve bunları oluşturan değerleri korumak için öngördükleri bir yaptırım türüdür.<sup>148</sup> Bir insanın haysiyet, şeref veya vücut bütünlüğünün ihlali ya da bir yakını öldürüldüğünde elem ve ıstırap duyması, o kişinin mamelekinde bir eksilme meydana getirmez. İşte, mal varlığının dışında ve sadece manevî dünyasında gerçekleşen bu durumun telafi edilmesi gereklidir. Manevî tazminat, manevî zarara uğrayan şahısta öyle bir karşı duygu (sevinç) meydana getirmelidir ki, sorumlunun yol açtığı acıyı kısmen unutturabilsin ve haksız bir üzüntüye sebep olan kimse cezasız kalsın.<sup>149</sup>

Manevî tazmin mağdurun acılarını azaltma ve haksız fiilin failine eksilttiği değeri yerine koyma işlevi görmektedir, bir bakıma haksız fiil ile yol açılan manevî zarar arasında denge kurulmaya çalışılmaktadır. Zira bir kişinin şeref, haysiyet, onur ve saygınlığını zedeleyen kimsenin bu eylemini aynıyla failine yaşatma imkânı yoktur. Manevî tazmin ile uğranılan zararlara karşılık mağdurun mal

<sup>146</sup> Ali Bardakoğlu, “Ceza”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1993), 7/472-474.

<sup>147</sup> Benli, *Manevî Tazminat*, 75.

<sup>148</sup> Kahveci, “Boşanma Sonucu Manevî Tazminat”, 91-92.

<sup>149</sup> Gürsoy, “Manevî Zarar ve Tazmini”, 8.

varlığında artış yapılarak manevî zararı dengelenmeye çalışılmaktadır.<sup>150</sup> Nitekim *Mecelle*'nin 53'üncü maddesinde "Aslın ifası kabil olmadığı hâlde bedeli ifâ olunur" şeklinde ifade edilen ilke manevî zararların maddî bedelle onarılabileceğini göstermektedir.

Manevî tazminle çekilen sıkıntıların azaltılması, bozulan ruhsal yapının onarılması, kaçırılan yaşama arzusunun yeniden sağlanması,<sup>151</sup> manevî zararlara yol açacak nitelikteki haksız fiillerin önlenmesi, kırılan insan onur ve haysiyetinin onarılması, ruhi elem ve ıstırapların dindirilmesi ve haksız fiilin yol açtığı zararı tazmin ettirerek failinin caydırılması amaçlanmaktadır.<sup>152</sup> Manevî tazminde verilen zararın farklı şekillerde giderilmesi mümkün olmakla birlikte konumuz açısından para şeklinde ödenmesi öngörülen kısım ele alınacaktır.

*ia. Manevî tazminatın şartları:* İslâm hukukunda manevî zararlardan dolayı tazminat talebinde bulunabilmek için gerekli önemli şartlardan bazılarını şöyle sıralamak mümkündür:<sup>153</sup> Birincisi, saldırı kişilik haklarına yönelik olmalıdır; manevî zarara açıkça ve ispat edilebilir bir şekilde yol açmalıdır. Manevî zararın miktar ve derecesi doğru belirlenmelidir. İkincisi, kişilik haklarına yönelik haksız fiil dinen haram, örfen istenmeyen davranış sayılmalıdır. Üçüncüsü, manevî zarara yol açan haksız fiil dinin cevaz alanında bulunmamalıdır. Mübah bir davranışın yapılmasından veya bir hakkın kullanılmasından doğan zarar tazmin gerektirmez. Dördüncüsü, haksız fiil davacı ile alakalı olmalı, tesirinin ona döndüğü ispat edilmelidir. Beşincisi, tazminat öngörülen davranış hakkında had bulunmamalıdır.

Manevî tazminatta esas alınacak zarar unsuruna ilişkin yaklaşımlar çerçevesinde zararda objektif ve sübjektif teorilerdeki unsurlar ihmal edilmeden karma görüş esas alınarak zararın etkisi doğrultusunda tazmini takdir edilmelidir.

*ib. Manevî tazminin dayanakları/sebepleri:* Manevî zarardan tazmin hakkı doğması için talep hakkının bir sebebe dayanması gerekmektedir. Bazı haklar insanların tasarruflarından veya insanlar arasında gerçekleşen ve kanuna

<sup>150</sup> Benli, *Manevî Tazminat*, 63.

<sup>151</sup> Karahasan, *Sorumluluk ve Tazminat Hukuku*, 84; Kahveci, "Boşanma Sonucu Manevî Tazminat", 91-92.

<sup>152</sup> Ekşi, "Hükûmetü'l Elem", 224.

<sup>153</sup> Benli, *Manevî Tazminat*, 267-271.



dayanan ilişkilerden doğar. İslâm hukukçuları hakkın kaynaklarını akit, münferit irade, haksız fiil, haksız kazanç ve kanun olmak üzere beş maddede incelerler. Buna göre maneî tazminin dayanaklarını üç başlıkta toplamak mümkündür:

1. Kişilik haklarına tecavüz: Maneî zararların büyük çoğunluğu insanın maddî ve maneî kişilik haklarının ihlalinden doğar. Duygu yaşantısı, ruhi uyum ve denge, onur bilinci, namus duygusu, mahrem alan, aile birliği ve yakınlarla gönül bağı gibi değerlerin ihlali kişinin genellikle onur, şeref, saygınlık ve itibarını zedeler. Bu tür ihlaller kişilik haklarına birer saldırı sayılır ve büyük maneî zararlara yol açar.<sup>154</sup> İslâm hukuku açısından kişilik hakları ruh ve beden bütünlüğü, fikir hürriyeti, onuru, sırları, atalarına karşı taşıdığı saygı duygusu ve ismi gibi maneî değerlerden oluşmaktadır.<sup>155</sup> Türk Medeni Kanunu da ismin kötüye kullanılması, nişanın bozulması ve boşanma gibi durumları kişilik haklarına zarar veren durumlar kabul ederek maneî tazminat sebebi saymıştır. (12, 121, 154/2 maddeler.) Türk Borçlar Kanunu 58'inci maddede de "*Kişilik hakkının zedelenmesinden zarar gören, uğradığı maneî zarara karşılık maneî tazminat adı altında bir miktar para ödenmesini isteyebilir*" denilerek kişilik haklarının zedelenmesine maneî tazmin kapsamında yer vermiştir.

2. Akde muhalefet: Taraflardan birinin bağlı bulunduğu sözleşmeye veya anlaşmaya gerektiği şekilde riayet etmemesi veya bu sözleşmeye hiç uymaması, genelde karşı tarafa maddî ve maneî zararlar verir. Evlilikte de nikâh akdinin gereklerini yerine getirmeyen, evlilik sürecinde boşanma sayılan davranışlarda bulunarak karşı tarafı manen yıpratın ve boşanmaya yol açan taraf, boşanma yüzünden karşı tarafa verdiği zararları tazminle yükümlü tutulur.

3. Ruh ve beden bütünlüğünün bozulması: Beden ve ruh bütünlüğüyle kişinin herhangi bir değişikliğe uğramadan yaratıldığı hali kastedilir. Beden bütünlüğü vücudun yaratılıştaki özelliklerini koruması ile ruh bütünlüğü ise üzüntü, keder, sıkıntı, elem vb. hislerden uzak kalmasıyla mümkündür. Türk Pozitif hukuku beden ve ruh bütünlüğünün bozulmasına karşılık maneî tazminat öngörerek boşanmadan ötürü zarara uğrayan tarafı korumayı amaçlamıştır.

---

<sup>154</sup> Benli, *Maneî Tazminat*, 42.

<sup>155</sup> Benli, *Maneî Tazminat*, 17-26, 58.

Kişinin vücut bütünlüğüne verilen zararlar ceza hukuku bağlamında ele alınır. Bu zararların yol açtığı manevî zedelenmeler ayrıca ele alınmış ve maddî tazmin yanında manevî tazminat da devreye sokulmuştur. Manevî zararların malî tazminine delil olarak klasik fıkıh kaynaklarından verilen örnekler genellikle bu türdendir. Hâlbuki kişinin bedenine verilen zararlar İslâm hukukunda maddî zarar olarak değerlendirilmiş ve bunlar diyet, erş, hükûmet-i adl gibi müeyyidelerle karşılık bulmuştur.<sup>156</sup>

Kişinin canına ve bedenine yönelik cinayet neticesinde yüzdeki yara izleri, organdaki şekil ve işlev bozuklukları vb. ruh ve beden bütünlüğünün ihlaline örnek teşkil etmektedir. Bunlar kişide derin acılar meydana getirir ve ruhi dengeyi bozar. Mesela kadının yüzünde meydana gelen bir yara izinden dolayı yüz güzelliğinin bozulması, ekonomik geleceğini sarsarak maddî zarara, istediği erkekle evlenmesini zorlaştırarak manevî zarara yol açacaktır. Bu tür zararlar, zararın mahiyetine göre mağdura maddî ve manevî tazminat isteme hakkı vermektedir.<sup>157</sup>

*ic. Manevî tazminatın hukukî niteliğini* açıklamak için çeşitli teoriler ileri sürülmüştür.

1. Ceza Görüşü: Bu görüşe göre manevî tazminatın en önemli amacı veya işlevi, bu tür bir fiilin tekrarını önlemek için faili cezalandırmaktır.<sup>158</sup> Yapılan ödeme mağdurun lehine bir para cezasıdır. Ceza kanununun boşluklarını doldurmayı, bazı hakları teyid etmeyi ve faili cezalandırmayı amaçlar.<sup>159</sup> Ancak manevî tazminatı tam ceza sayılmaktan alıkoyan durumlar vardır. Tazminat borçlar hukukunda, ceza ise ceza hukukunda ele alınır. Cezaların miktarları belirlidir ve devlete ödenir; tazminat ise üst sınırı hâkime bırakılmıştır ve mağdura ödenir. Cezada caydırıcılık esassen medeni hukuktaki tazminatta zararın onarılması esastır. Ceza mirasla intikal ederken tazminat belirli koşullar gerçekleşmedikçe mirasla intikal etmez. Manevî tazminat bir şahıstan alınabilir ancak cezada müteselsil sorumluluk geçerlidir. Zamanaşımı, zarara göre

---

<sup>156</sup> Kişinin bedenine verilen zararlarda uygun görülen diyet, erş, hükûmet-i adl, hükûmet-i elem, gurre ile ilgili bkz. Kaya, *Cismani Zararların Tazmini*, 171-262.

<sup>157</sup> Benli, *Manevî Tazminat*, 41, 43, 214.

<sup>158</sup> Antalya, "Manevî Tazminatın Hesaplanması", 235.

<sup>159</sup> Benli, *Manevî Tazminat*, 76.

değişkenlik vb. bazı farklılıklar bir yana manevî tazminat birebir ceza değil, medeni hukuka özgü bir kurumdur.<sup>160</sup>

2. Telifi Görüşü: Bu görüş, manevî zararı maddî zarar veya mal varlığı zararı gibi değerlendirir ve manevî tazminatı manevî zararın telifi görür.<sup>161</sup>

3. Sembol Görüşü: Manevî tazminat zarar görenin zararını tazminden ziyade fiilin haksızlığını ortaya koymak için sembolik bir müeyyidedir.<sup>162</sup>

4. Tatmin Görüşü: Manevî tazminat, zarar görenin acılarını teskin, yaşama sevincini pekiştirme ve çekilen üzüntüler için bir tatmin sağlar; failin cezalandırılması ve zararın telifi birincil amaç değildir.<sup>163</sup> Bir bakıma mağdurun elem ve ıstırabını, yaratılan mutluluk duygusuyla denkleştirerek tatmin etme işlevine sahiptir.<sup>164</sup>

İslâm hukuku açısından boşanma yüzünden doğan manevî zararın tazmininde yukarıdaki görüşlerden her birini bulmak mümkündür. Boşanma yüzünden karşı tarafa verilebilecek manevî zararları önleyici etkisi bakımından ceza, zararı kısmen dengeleme amacı yönüyle telifi, maruz kalınan durumun manevî zarar verdiğini göstermesi açısından sembol ve mağdurun manevî zararını bir nebze dindirmesi bakımından tatmin görüşünün bulunduğu göz önüne alınırsa manevî tazminatta bu unsurların her birinden özellikler bulunmaktadır. Kanaatimizce boşanma kaynaklı manevî zararların telifinde tatmin ve telifi görüşlerinin daha etkin olduğu söylenebilir.

*ii. Boşanma kaynaklı manevî zararın tazmini:* Boşanma yüzünden manevî tazminat talebinde bulunabilmek için boşanmaya sebep olan olayların manevî zarara yol açması gerekir. Fiili evliliğin yaşanmadığı ve akit seviyesinde kalıp boşanma ile sonuçlanmış nikâhlarda müt'a ve yarım mehir ödeme uygulaması manevî tazminat yönü bulunan meşru yükümlülüklerdir.<sup>165</sup> Bu noktadan hareketle başkaca ihlal bulunmasa bile boşanma yüzünden içinde bulunulan durum gereği çekilen manevî acıları kısmen dindirmek ve yaşama şevkini

---

<sup>160</sup> Benli, *Manevî Tazminat*, 79.

<sup>161</sup> Antalya, "Manevî Tazminatın Hesaplanması", 234.

<sup>162</sup> Benli, *Manevî Tazminat*, 80.

<sup>163</sup> Benli, *Manevî Tazminat*, 80; Antalya, "Manevî Tazminatın Hesaplanması", 235.

<sup>164</sup> Antalya, "Manevî Tazminatın Hesaplanması", 237.

<sup>165</sup> Benli, *Manevî Tazminat*, 212; Kahveci, *İslâm Borçlar Hukukunda Tazminat*, 225.

artırmak için pozitif hukukta manevî tazminat öngörülmektedir. Bu tür bir zararın İslâm hukuku açısından tazmin edilmesini engelleyen bir durum yoktur.

Bilindiği üzere kadın fiili evlilik (ve bazı hukukçulara göre halvet-i sahiha) gerçekleştiğinde mehrin tamamını hak eder. Esasen nikâhlanan kadına fiili evlilik hayatına başlamadan önce boşamanın gerçekleşmesi halinde mehir belirlenmemişse müt'a, mehir belirlenmiş ise mehrin yarısının verilmesinin tavsiye edilmesi bir tür manevî tazminat olarak değerlendirilebilir. Bu çerçevede müt'a, mehrin yarısını verme ve muhâlea boşama kaynaklı manevî zararların tazmini açısından incelemeye değer uygulamalardır.

1. Müt'a: Kur'ân-ı Kerîm'deki iki ayet müt'a uygulamasının temelini teşkil eder. Bunlar: *"Fiili evlilik (cinsel birliktelik) yaşamadan veya mehir belirlemeden kadınlarınızı boşamanızın bir günahı yoktur. Zengin ve fakir olanınız kendi imkânına göre örfe uygun şekilde müt'a versin. Bu, muhsinler üzerinde bir borçtur"*<sup>166</sup> ve *"Ey müminler! Mü'min kadınları nikâhlar sonra fiili evlilik yaşamadan onları boşarsanız, onlar üzerinde saymanız gereken bir iddet yoktur. Onlara müt'a verip güzel bir şekilde boşayın"*<sup>167</sup> ayetleridir.

Müt'a ile ilgili ayetlerde geçen ve veren açısından erdem, alan açısından bir teselli niteliğindeki uygulama manevî tazminat özelliği taşımaktadır. Bu durumdaki kadının boşanma yüzünden içine düştüğü elem ve acıların, kaybettiği yaşama sevincinin ve toplum içerisinde yaşayacağı yalnızlık ve dışlanmışlık hislerinin kişilik haklarında meydana getirebileceği manevî zararlar müt'a ile onarılmak istenmektedir.<sup>168</sup> Dolayısıyla bu uygulamanın boşanmış ve herhangi bir mehir hakkı bulunmayan kadının göreceği manevî zararı onarıcı maddî bir destek işlevi gördüğü söylenebilir.

Müt'a vermeyle ilgili ayetlerde boşanmanın iyilikle, kişilik haklarına saygı gösterilerek yapılıp yapılmadığına bakılmaksızın kocanın karısına müt'a ödemesi gerektiğinin belirtilmesi, kişilik haklarının ve manevî değerlerinin ihlal edilerek boşama durumlarında mağduriyetini dengeleyecek manevî bir tazminatın öngörülebileceğine delil kabul edilebilir. Fiili evlilik hayatı başlamadan gerçekleşen boşama için müt'a verilmesinin istenmesi ortada maddî bir zarar söz konusu olmayacağı için manevî bir zararın tazmini

<sup>166</sup> Bakara, 2/236.

<sup>167</sup> Ahzâb, 33/49.

<sup>168</sup> Kahveci, "Boşanma Sonucu Manevî Tazminat", 107-108.

niteliğinde değerlendirilebilir. Buradaki manevî zarar, boşanan kimsenin kişilik haklarındaki yıpranma, hissettiği acılar, kaybolan yaşama zevci, depresyon vb. durumlardır.<sup>169</sup>

Bakara sûresinin 237'inci ayetinde geçen “Kadının vazgeçmesi hali hariç” ifadesini, mehir hakkından vazgeçme olarak değil, evlilikten vazgeçme olarak değerlendirilirse bu durumda ayet, kararlaştırılan mehrin tamamından kadının mahrum olduğu anlamına gelecektir. Bu anlayış, ayetin baş kısmında bildirilen hükmün ruhuna uygun düşmekte ve tutarlılık arz etmektedir. Buna göre ayet, şu hükmü bildirmektedir: Nikâhlandığı hâlde zifaktan önce evliliği sonlandıran erkek, kadının kişilik haklarını ihlal edip ona manevî yönden zarar verdiği ve kusurlu olduğu için mehrin yarısını manevî tazminat olarak vermek zorundadır. Ancak kadın evliliğin sonlanmasına yol açtığına, kocanın yol açtığı kişilik ihlali bulunmadığı için mehrin yarısını manevî tazminat olarak ödeme zorunluluğu da kalmamaktadır.<sup>170</sup>

Serahsî'nin şu ifadeleri müt'ayı hak etmekle boşanmada kusurluluk arasında bir ilişkinin kurulduğunu göstermektedir: “Hanefiler'e göre müt'anın boşanmış kadınlardan mehir belirlenmemiş ve fiili evlilik yaşanmamış olanlara verilmesi vaciptir. Ancak fiili evlilik gerçekleşmişse kadına müt'a vermek müstehaptır; çünkü kocası ölen kadın gibi mehrin tamamını almaya hak etmiştir. Mehir belirlenmeden ve zifaktan önce boşanan kadın mehir alamaz, müt'ayı hak etmesi bundandır. Ayrıca kocanın kusurlu olduğu bütün boşanmalarda müt'a müstehaptır. Kadının kusurlu olduğu boşanmalarda ise kadın ne mehir ne de müt'a alabilir. Şöyle ki, mehrin belirlenmediği bir akitte zifaf öncesi kadından kusurlu olduğu ayrılmalarda, mehr-i müsemmadan bir şey gerekmediği gibi müt'a da gerekmez.”<sup>171</sup>

Mehri, kadından cinsel birleşme ile faydalanmanın bir bedeli sayan anlayışın doğru olmadığını gösteren Bakara sûresinin 237'inci ayeti, kadının bedenen bir zarar görmese bile müsemma mehrin emir olarak yarısını, tavsiye olarak da hepsinin verilmesini istemektedir ki, bunu boşanmış kadının uğradığı manevî zararın telafisi saymak<sup>172</sup> mümkün görünmektedir.

<sup>169</sup> Benli, *Manevî Tazminat*, 212.

<sup>170</sup> Benli, *Manevî Tazminat*, 213.

<sup>171</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 6/61.

<sup>172</sup> Benli, *Manevî Tazminat*, 213.

Müt'anın miktarıyla ilgili olarak, Bakara sûresinin 236'ncı ayetinde herkesin gücü nispetinde bir ödemede bulunması istenmektedir. Ümeyme binti Şurahbil'e Hz. Peygamber'in, ödediği müt'a göz önüne alındığında müt'anın belirli bir miktarının bulunmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim Allah Resulü, onunla evlenmiş, fakat zifafı elini uzatınca Ümeyme bundan hoşlanmamış, Hz. Peygamber de hemen onu boşamış ve Ebû Üseyd'e, yola göndermek üzere onu hazırlamasını ve ona mavi iki kıyafet vermesini emretmiştir.<sup>173</sup> İbn Abbas müt'anın üst sınırının bir hizmetçi, ortasının varak (para), alt sınırının ise namaz kılınabilecek bir elbise olduğu görüşündedir. Ebû Hanîfe müt'a miktarında tarafların anlaşamaması halinde müt'anın emsal mehrin yarısı kadar olduğu içtihadında bulunmuştur. İmam Şâfiî için de namazın kılınabileceği ve kendisine müta denebilecek bir şeyin verilmesi asgari sınırı oluşturur.<sup>174</sup> Dolayısıyla müt'a miktarında ittifak yoktur. Önemli olan zararın onarılmasını sağlayacak bedelin verilmesidir.

2. Mehrin yarısını hak etme: Mehir belirleyerek nikâh akdi yapıldığında fiili evlilik öncesi karısını boşayan erkekten mehrin yarısını vermesi istenmektedir. Bakara sûresinin 237'inci ayetinde *“Bir mehir belirlediğiniz hâlde onlarla birleşmeden kendilerini boşarsanız, belirlediğiniz mehrin yarısını ödemek size borçtur; ancak kadınların bağışlaması veya nikâh bağı elinde olanın hoşgörülü davranması müstesnadır. Hoşgörülü davranmanız takvâya daha uygundur. Aranızda lütüfkâr davranmayı unutmayın. Allah bütün yaptıklarınızı görmektedir”* buyrulmuştur. Ayette müsemma mehrin yarısının verilmesi emredilmekte, tamamının verilmesi ise tavsiye edilmektedir.<sup>175</sup> Mehir belirlenerek kurulan akdin fiili evlilik öncesi boşamayla sonlanması halinde boşanmış kadına kararlaştırılmış mehrin yarısının verilmesinin emredilmesi, hatta tamamının verilmesinin tavsiye edilmesi kadının bu boşama sebebiyle uğrayacağı manevî zararı tazmin olarak düşünülebilir.<sup>176</sup>

3. Muhâlea uygulaması: Yüce Allah muhâlea hakkında *“Ey Peygamber! Hanımlarına şunu söyle: “Dünya hayatını ve onun zinetlerini murat ederseniz, mallar verip sizi güzellikle boşayayım. Ancak Allah'ı, Resûlü'nü ve âhireti*

<sup>173</sup> Buhârî, “Talâk”, 3.

<sup>174</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 6/63; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 2/302 vd.; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/116; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/242-243; Benli, *Manevî Tazminat*, 213.

<sup>175</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 10/71.

<sup>176</sup> Kahveci, “Boşanma Sonucu Manevî Tazminat”, 108; *İslam Aile Hukuku*, 266.

*istiyorsanız, şüphesiz Allah sizden muhsin kadınlar için büyük bir ecir hazırlamıştır*"<sup>177</sup> buyurmuştur. Bu ayette geçen boşanma bedeli manevî tazminat olarak değerlendirilebilir.

Habibe binti Sehl, Hz. Peygamber'e kocası Sâbit b. Kays'ı ahlâk ve dindarlığı bakımından kusurlu bulmasa bile kendisinden hoşlanmadığını ve bu hoşnutsuzluğun evlilik sorumluluklarını yerine getirememesi durumuyla neticelenebileceği endişesini iletmişti. Bunun üzerine Allah Resulü mehir bedelinin iadesi karşılığında Sâbit b. Kays'tan Habibe binti Sehl'i bir talâkla boşamasını istemiştir.<sup>178</sup> Bu haberde herhangi bir mazereti bulunmaksızın kocasından ayrılmak isteyen kadına mehir bedelini geri vermesi şartıyla boşama hakkı tanınmaktadır. Dolayısıyla boşanmada kusurlu eşin kusursuz eşe boşanma sebebiyle uğrayacağı zararları tazmin ettirme düşüncesi bulunduğu düşünülebilir.<sup>179</sup> Buna göre muhâleada alınacak bedeli, kadının tek taraflı boşama isteği sebebiyle erkeğin evlilik güvencesi olarak verdiği mehirten dolayı uğrayacağı zararın giderimi şeklinde görmek mümkündür.<sup>180</sup>

## Sonuç

Boşanma yüzünden meydana gelen maddî ve manevî zararların tazmininin pozitif hukukta kabul görmesiyle birlikte İslâm toplumlarında değişen sosyolojik ve hukukî durumun etkisiyle bu tür zararların tazmini gündeme gelmiştir. İslâm hukukçuları, klasik literatürde çeşitli mekanizmalarla boşanma kaynaklı zararların telafi edildiğini ancak durumun değişmesi sebebiyle bu konuda yeni değerlendirmeler yapma ihtiyaç ve zarureti duyduklarını ifade etmişlerdir. İlke olarak klasik literatürde müt'a, yarım mehir, muhâlea uygulamalarında pozitif hukukun boşanma kaynaklı maddî-manevî zararlarının tazmininden izler bulmak mümkündür. Ancak bu durum, her iki hukuk sisteminin kabullerinin birebir aynı olduğu anlamına gelmez. İslâm hukukçuları doktrinde pozitif hukuk tarafından benimsenen bu tür yaptırımlara yer vermemişler, doğan mağduriyetler için hukukun kendi dinamikleri içerisinde çözümler üretmeye çalışmışlardır. Her iki hukuk sistemi arasındaki belirgin farklardan biri beşerî-pozitif hukukların boşanmada kusur ölçütü çerçevesinde doğan zarar ve tazminini kabul etmeleridir. İslâm hukuku klasik doktrininde ise

<sup>177</sup> Ahzâb, 33/28-29.

<sup>178</sup> Buhârî, "Talâk", 12; Nesâî, "Talâk", 34; Ebû Dâvûd, "Talâk", 18; Tirmizî, "Talâk", 10.

<sup>179</sup> Dalgın, "Boşanmanın Sonuçlarından Maddî Tazminat", 45.

<sup>180</sup> Dalgın, *Boşama Yetkisi*, 103.

boşanma kaynaklı zararlarda kusur ölçütünü belirleyici bir ilke sayıldığı söylenemez. Bu nedenle İslâm hukuku açısından boşanmada kusur ölçütü üzerinde ayrıca çalışılmalıdır.

İslâm hukuku açısından boşanma kaynaklı zararların tespitinde, geliştirilecek kusur ölçütü çerçevesinde adil yargılanmanın yapılmasıyla verilen boşanma tazminatı kararı Müslüman eşler açısından hukukî bir yükümlülük getirecektir. Boşanma kaynaklı maddî ve manevî zarar ve tazmini konularında çalışma yapan İslâm hukukçuları, bu tazminatı; bir hakkın kötüye kullanılması, hakkın başkasına zarar verecek biçimde kullanılması veya taraflardan birinin daha kusurlu davranışıyla boşanmaya yol açması gibi sebeplerle diğer tarafın uğradığı zararın giderimi olarak değerlendirmektedirler. Her ne sebebe dayanırsa dayansın evlilik birliğinin sona erdirilmesi halinde taraflar birbirlerinin maddî ve manevî değerlerinin zarar görmemesi konusunda özen göstermelidirler.

İslâm hukukunda boşanma olayından doğan maddî ve manevî zararlara ilişkin tazminatlar, haksız fiil tazminatı kapsamına girerler. Pozitif hukukun benimsediği boşanma yüzünden ileride ortaya çıkması muhtemel menfaat kayıplarının maddî zarar kapsamına alınıp tazmin edilme uygulamasına, gerçekleşmesi sadece bir ihtimale dayandığı için İslâm hukuku açısından kabul edilmesi mümkün görünmemektedir. Günümüz modern hukukuyla karşılaştırıldığında İslâm hukuku kaynaklarının maddî tazminat anlayışının farklı konular münasebetiyle tikel hükümler şeklinde daha geniş bir yelpazede ele alındığı söylenebilir.

Zararın giderilmesini temel bir ilke olarak kabul eden İslâm hukukunun boşanma yüzünden maddî-manevî zarar gören tarafı kendi haline bırakması düşünülemez. Başka bir ifadeyle İslâm aile hukuku açısından boşanmada kusursuz tarafın karşı karşıya kalacağı zararın telafisi için kusurlu tarafın gerçekleşen zararı tazmin edeceğinin kabulü, zarar giderilir ilkesinin gereği olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla boşanma kaynaklı zararların beşerî tecrübeden istifade edilerek İslâm'ın genel ve özel maksatlarına uygun düşecek şekilde sorumluluk hukuku çerçevesinde tazmini kabul edilmelidir. Bunun için bilhassa ölçümünde ciddi zorluklar bulunan manevî değerlerin ihlalden doğan zararın tayin edilmesi noktasında çağdaş çeşitli disiplinlerin yardımını alarak manevî zarar ve tazminine ilişkin ilke ve esaslar belirlenmeli;



hâkimin hangi durumda ne miktarda tazminata hükmedeceğine ilişkin alt ve üst sınıra ilişkin çalışmalar yapılmalıdır.

### Kaynakça

- Akıntürk, Turgut - Derya Ateş Karaman, *Borçlar Hukuku*. İstanbul: Beta Basım Yayım, 20. Basım, 2013.
- Aktan, Hamza. "Damân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/453. İstanbul: TDV Yayınları 1993.
- Antalya, O. Gökhan. "Manevî Zararın Belirlenmesi ve Manevî Tazminatın Hesaplanması". *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi* 22 / 3 (Aralık 2016), 221-250.
- Araz, Yunus. "İslâm Hukukunda Manevî Zararların Malî Tazmini". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (Aralık 2016), 119-148.
- Avrupa Fetva ve Araştırma Komisyonu, "et-Ta'viz anî'z-Zararî'l-Manevî bi Sebebi't-Talâk", Erişim: 14.06.2021.
- Aybakan, Bilal. "Zarar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/131. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Bardakoğlu, Ali. "Ceza". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/472. İstanbul: TDV Yayınları 1993.
- Benli, Abdullah. *İslâm Hukukunda Manevî Tazminat*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fikhiyye Kâmusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- Çağrı, Gözde Zeytin. *Boşanmada Maddî Tazminat*. İstanbul: Maltepe Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Dağcı, Şamil. "Hükûmet-i adl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/464. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Dağcı, Şamil. *İslâm Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1. Basım, 1996.
- Dalgın, Nihat. *İslâm Hukukunda Boşama Yetkisi*. Samsun: Etüt Yayınları, 1. Basım, 1999.
- Dalgın, Nihat. "İslâm Hukuku Açısından Boşanmanın Sonuçlarından Maddî Tazminat Üzerine Bir Değerlendirme". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18-19 (2005), 35-69.
- Desûkî, Muhammed b. Ahmed. *Hâşiye 'ale's-Şerhî'l-kebîr*. 4. Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- Dirik, Mehmet. "İslâm Hukuku Açısından Nişanı Bozma Tazminatı". *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 13 (Aralık 2021), 107-137.

- Ekşi, Ahmet. “İslâm Hukukunda Bir Manevî Tazminat Türü Olarak Hükümetü’l Elem”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 21/1 (Nisan 2013), 215-234.
- Esen, Hüseyin. *İslâm Hukukunda Malî Cezalar*. İstanbul: Yeni Akademi, 1. Basım, 2006.
- Eser, Ercan. *İslâm Hukukunda Haksız Fiil ve Haksız Fiilden Doğan Sorumluluk*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Eskicioğlu, Osman. *İslâm Hukuku Açısından Hukuk ve İnsan Hakları*. İzmir: Anadolu Matbaacılık, 1. Basım, 1996.
- Gürsoy, Kemal Tahir. “Manevî Zarar ve Tazmini”. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 30/1-4 (1973), 7-56.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî*. 7. Cilt. Kahire: Mektebetü’l-Kâhire 1388/1968.
- İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim. *el-Eşbâh ve’n-nezâ’ir*. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 1419/1999.
- İbn Rüşd, Ebû’l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Hafîd. *Bidâyetü’l-müctehid ve nihâyetü’l-mukteşid*. 3. Cilt. Kahire: Dâru’l-hadîs, 1425/2004.
- Kahveci, Nuri. “Boşanma Sonucu Manevî Tazminat Olgusuna İslâm Aile Hukuku Açısından Bir Yaklaşım”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2005), 89-113.
- Kahveci, Nuri. *İslâm Borçlar Hukukunda Tazminat*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.
- Kahveci, Nuri. *İslâm Aile Hukuku*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Kahveci, Nuri. “Sorumluluk Hukuku Açısından Zarar Görenin Kusurunun Hukukî Sonuçları”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/3, (2002), 131-141.
- Karahasan, Mustafa Reşit. *Sorumluluk ve Tazminat Hukuku*. Ankara: Sevinç Matbaası, 1. Basım, 1981.
- Karaman, Hayrettin. *Mukayeseli İslâm Hukuku II*. 2. Cilt. İstanbul: Nesil Yayınları, 1991.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekir b. Mesûd. *Bedâ’i’u’s-şanâ’i fi tertîbi’ş-şerâ’i*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-ilmîyye, 1406/1986.
- Kaya, Ali. *İslâm Hukukunda Cismani Zararların Tazmini*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1991.
- Köse, Saffet. *İslâm Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 1. Basım, 1997.
- Köse, Saffet. *İslâm Hukukuna Giriş*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 15. Basım, 2021.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn b. Şeref. *Minhâcü’l-ğâlibîn*. (Şîrbînî’in, *Muğni’l-muhtâc ilâ ma’rifeti me’âni’l-Minhâc* kenarında). Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-ilmîyye, 1415/1994.

- Pekdemir, Şevket. *İslâm Hukukunda Sözleşmelerde Cezâî Şart*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2016.
- Remlî, Şemseddin Muhammed b. Ebu'l-Abbas. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. 7. Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1404/1984.
- Oğuz, Habip. "Sorumluluk Hukukunda Kusur". *Türkiye Adalet Akademisi Dergisi* 7/28 (Ekim 2016), 273-286.
- Serahsî, Ebû Bekir Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl. *el-Mebsûf*. 31 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1989.
- Şirbînî, Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*, 5. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1415/1994.
- Ûdeh, Abdulkadir. *Mukayeseli İslâm Ceza Hukuku*. (çev. Ali Şafak), 2. Cilt. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2012.
- Yıldız, Kemal. *İslâm Sorumluluk Hukuku Akit Dışı Sorumluluk*. İstanbul: Hacegan Akademi Kitaplığı, 1. Basım, 2005.

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

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütülmüştür.

The research was conducted by a single author.

\*\*\*\*\*

**Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest**

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.

There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

\*\*\*\*\*

**İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy**

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

\*\*\*\*\*

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

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.

In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive” were followed

\*\*\*\*\*

## İSLAM'DA SİYASET-AHLÂK İLİŞKİSİ VE TOPLUMSAL YANSIMALARI

**Maksut Çetin\***

### Öz

İslam, Allah'ın, insanlara gönderdiği son ilahi dindir. Bu dinin temel gayesi, insanı ahlâken eğiterek huzurlu bir toplum meydana getirmektir. Bir yönetim sanatı olan siyaset, genelde öznenin, nesneyi eğiterek belli bir kıvama getirme, özelde ise insanı yönetme sürecidir. Ahlâk ise, bireyin diğer insanlarla olan ilişkisinde, uyulması gereken prensipler bütünüdür. Bir davranışın ahlâkî olarak nitelendirilebilmesi için onun, bir insan topluluğu içinde ve iradî bir şekilde gerçekleştirilmiş olması gerekir. İslam, temel dinî konulara ayrıntılarıyla yer verirken siyasi konulara, genel ilkelerin dışında, teferruata dair çok fazla bilgi vermemiştir. O, siyasetin temel ilkelerini belirlemiş olsa da detaylarını, insanın bilgi ve birikimine havale etmiştir. Siyasi hayat, dinamik olduğundan İslam, onun detaylarına dair prensipleri esnek bırakmıştır. Siyasetin esas gayesi, insanların, güven içerisinde, adaletle yönetilerek mutlu olmasıdır. İslam'da siyaset, emanet kavramıyla tarif edilmiştir. Bu kavram, geçici olarak, belli şartlar dâhilinde ve birtakım amaçlar çerçevesinde birinin uhdesine verilmiş bir mal veya o kişiye tevdi edilmiş bir sorumluluktur. İslam'a göre siyaset ve ahlâk ne birbirinin aynısı ne de tamamen birbirinden bağımsızdır. Varlık amacı bakımından ahlâk, bireyin iradesiyle doğrudan ilişkili olsa da sosyal ortamda teşekkül eden bir olgudur. Onun için toplumsal yapının, ahlâkî ilkelerden bağımsız düşünülmesi, insanlık hayatı açısından birtakım tehlikeleri barındırdığından İslam, siyasi faaliyetler için birtakım ahlâkî ilkeler vazedmiştir. Zira yöneticinin; iyiliği emretme ve kötülüğü engelleme, hak ve hukuku temin etme, güven ve adaleti sağlama gibi görevleri söz konusudur. Onun için İslam, siyaset alanını birtakım ahlâkî prensiplerle sınırlandırmaya çalışmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Mezhepleri, İslam, Siyaset, Ahlâk, Toplum, Yansıma.

## THE RELATIONSHIP BETWEEN POLITICS AND ETHICS IN ISLAM AND ITS SOCIAL REFLECTIONS

### Abstract

Islam is the last divine religion that Allah sent to mankind. The main purpose of this religion is to create a peaceful society by educating people morally. Politics, which is a management art, is the process of care in general, bringing the object to a certain consistency by educating, and in particular, the process of directing people. Morality, on the other hand, is the set of principles that must be followed in the relationship of the individual with other people. In order for a behavior to be qualified as moral, it must have been performed voluntarily in a human community. While giving details of basic religious issues, Islam did not give much

\* Doç. Dr., İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı.

**e-mail:** maksutcetin25@gmail.com, **ORCID:** <https://orcid.org/0000-0002-4851-5412>

**Atıf/Citation:** Çetin, Maksut. "İslam'da Siyaset-Ahlâk İlişkisi ve Toplumsal Yansımaları". *BAİD* 16 (Aralık 2022), 141-179.

information about political issues, apart from general principles, about details. Although it determined the basic principles of politics, it transferred the details to human knowledge and experience. Since political life is dynamic, Islam has left the principles of its details flexible. The main purpose of politics is to make people happy by being governed in a safe and just manner. Politics in Islam has been described with the concept of trust. This concept is a property given to someone temporarily, under certain conditions and within the framework of certain purposes, or a responsibility entrusted to that person. According to Islam, politics and morality are neither the same nor completely independent of each other. Although morality is directly related to the will of the individual in terms of the purpose of existence, it is a phenomenon formed in the social environment. For its, considering the social structure independent of moral principles, since it has some dangers in terms of human life, Islam has given some moral principles for political activities. Because the manager; They have duties such as enjoining good and preventing evil, ensuring rights and law, ensuring trust and justice. For this reason, Islam has tried to limit the field of politics with some moral principles.

**Keywords:** Islamic Sects, Islam, Politics, Morals, Society, Reflection.

## Giriş

Tarihsel olarak siyaset ve ahlâk veya ikisi arasındaki ilişki çokça tartışılan temel bir konudur. Siyaset ile ahlâkın birlikteliği veya ayrılığı muhtelif şekillerde ele alınmış olsa da hala bu münasebetin çözümüne dair kesin bir sonuca ulaşılamamıştır. Yani siyaset, ahlâkî ilkelere göre icra edilme(me)li mi? Siyaset alanında ahlâkî öteleme doğru bir davranış mı? ahlâkî değerlerden soyutlanmış bir siyasetin sonuçları neler olur? gibi sorular ilahi bir din olan İslam'da da ahlâk temelli bir siyasetin ontolojisine dair tartışmaları gündeme getirmiştir. Zira çoğu zaman siyaset ile ahlâkın birlikteliği idealde mümkün, ancak realitede çoğu zaman gayri mümkün olduğu görülmektedir. Ayrıca günümüzde siyaset, kaygan ve güvensiz bir şekilde yalan ve dolanın kaynağı, haksızlık ve ahlâksızlığın kirli bir alanı, yolsuzluk ve adaletsizliğin bir vasıtası, nefret ve ötekileştirmenin bir aracı olarak telakki edilmektedir. Onun için tarihsel ve hukuksal olarak İslam, siyasi faaliyetlere dair her türlü eylemi belirli bir takım ahlâkî ölçü ve değerlere tabi tutmaya çalışmış bir dindir. Yani İslam, siyasi davranışlarda, tehlikeli ve yıkıcı maceralara sürüklenmeden, belirli ilke ve kurallar dâhilinde topluma hizmet etmeyi gerçekleştirmek için siyaset- ahlâk ilişkisini önemli bir mesele olarak ele almıştır. İslam'ın bu konuya dair kural ve ilkeleri nelerdir, onların sınır ve çerçevesi nedir veya siyasi alanda ahlâkî egemen kılmak için nasıl bir yol ve yöntem takip etmiştir? Gibi meseleleri ele almak, insanlık için hayati bir konu olduğundan biz bu çalışmamızda İslam'a göre siyaset-ahlâk ilişkisi ve toplumsal yansımalarını ele aldık.

## 1. Siyaset Kavramı, Gerekliliği ve Fonksiyonları

Siyaset, “sâse” fiilinden türeyen bir kelimedir. Bu kelime, özne olan “seyis” ile siyaset edilen nesne arasındaki ilişkiyi yönetme sanatıdır.<sup>1</sup> Başka bir ifadeyle siyaset eşyayı, hayvanları ve insanları idare etme becerisidir.<sup>2</sup> Dolayısıyla siyaset, öznenin nesneyi yönetmesiyle başlayan bir süreç olarak insanın, her nesne, birey ve toplumla bir çeşit bağlantısını ifade etmektedir. Aslında siyaset, temelde bir canlının ehlileştirilmesi için çaba sarf edilerek onu belli bir tarzda yönlendirme anlamında kullanılmış iken, daha sonra hem bir toplumdaki en üst yönetici hem de yönetme sorumluluğuna sahip herkes için kullanılmaktadır.<sup>3</sup> Yani bu kavram, bireyler arası günlük ilişkilerden, en üst düzeydeki toplumsal ilişkilere kadar geniş bir yelpazede kullanılan bir kavramdır. Dolayısıyla konusu toplum ve yönetim<sup>4</sup> olan siyaset, toplumla beraber yaşamak zorunda kalan insanoğlunun ortak menfaatini tanzim eden bir araç şeklinde telaki edilmektedir.

Tarihsel olarak İslam’da siyaset mekanizması için kullanılan hilafet ve imamet kavramları, genellikle siyasi otorite anlamında kullanılmamaktadır. Halife kavramı, özgür irade sahibi ve yeryüzünde iş yapmaya namzet Allah’ın halifesi manasına gelmektedir.<sup>5</sup> Ancak bazı ayetlerde yöneticilik manasına gelebilecek şekilde, bir toplumun, önceki bir toplumun yerine getirilerek hâkim kılındığına dair işaretler de vardır.<sup>6</sup> Bu ayetlerden insanın, adaleti gerçekleştirmek ve yararlı işler yapmak ve dolayısıyla Allah’ın güvenine mazhar olmak ve şerefli kılınmak üzere yeryüzüne gönderildiği anlaşılmaktadır. İmam kavramı ise, daha çok topluma önderlik yapan kişi anlamında ve çoğunlukla peygamberlik vazifesi için kullanılmıştır.<sup>7</sup> İmam, öne geçen demektir. Herhangi bir ilim dalında veya bir alanda önde olan ve uyulan kişiye imam denir.<sup>8</sup> Onun için imamet, dini koruma ve dünyayı din ile idare etme konusunda yönetime vekâlet etme anlamında kullanılmıştır. Müslümanlar arasında devlet

1 Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzur, *Lisanü’l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadr, ts.), 1/710.

2 Bakara, 2/30.

3 İbn Manzur, *Lisanü’l-Arab*, 4/107.

4 Ahmet Akbulut, “Hz. Muhammed Sonrası İlk Siyasi Krizin Teolojik Yansımaları”, *Kelam Araştırmaları*, 4/2, (2006), 1-10.

5 Bakara, 2/30.

6 Araf, 7/69.

7 Bakara, 2/124.

8 Mecduddin Muhammed b. Yakup Firuzabadî, *el-Kamusu’l-muhit* (Beyrut: ts.), 4/22.

otoritesine hilafet veya imamet isminin verilmesi, yöneticinin, peygamberlik vazifesi dışında, Hz. Peygamber'in dünyevi otoritesini temsil etmesi nedeniyledir. Onun için bu görevi yerine getiren kişiye, peygamberin halifesi denilmiştir.<sup>9</sup>

İslam'a göre siyaset, toplum üzerinde tasarrufta bulunma yetkisidir.<sup>10</sup> Bu yetkinin esas gayesi, insanların adaletle, güven içerisinde ve mutlu olacakları bir ortamın hazırlanarak idame edilmesidir.<sup>11</sup> İslam'da, birtakım siyasi ve hukuki, askeri ve mali hükümler söz konusu olduğundan, bu görev ve hizmetlerin ifası için yönetimin varlığı zorunlu görülmüştür.<sup>12</sup> Mesela, asayişin sağlamak, sınırlarını korumak ve vatani savunmak için kolluk kuvvetlerine, toplumda meydana gelen ihtilafları çözmek ve yasak işleri engellemek için yargıya, ekonomik düzeni sağlamak için maliyeye ihtiyaç vardır. Bu ve benzeri durumların, devlet olmadan gerçekleşmesi mümkün olmadığından, Müslümanlar tarafından, toplumda bir devletin varlığı vacip olarak telakki edilmiştir.<sup>13</sup> Zira ilkesel olarak yönetimler, nizam ve asayişten yana olup başıboşluk ve kargaşaya karşıdır. Onun için İslam'da siyaset mekanizması, adalet ve güvenin tesis edilmesi, zulmün engellenmesi ve insan haklarının korunması gibi ilkeleri gerçekleştirmek üzere sınırları adalet, liyakat, hakkaniyet, şura ve ehliyet kavramlarıyla çizilmiş bir olgudur.

İslam'ın ana kaynağı Kur'an'da ele alınan konulardan biri siyaset olgusu ve yönetim ilkeleri olsa da onda tanımı yapılmış ve çerçevesi belirlenmiş bir siyaset modelini bulmak zordur.<sup>14</sup> Yani Kur'an'da siyasetin genel ilkeleri dışında, kuralları ve ayrıntıları belirlenmiş bir yönetim şekline rastlamak olası değildir.<sup>15</sup> Başka bir ifadeyle Kur'an'da siyasetin içerik ve işlevlerini bulmak

<sup>9</sup> Ebu Abdillah Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-kübra* (Beyrut, ts.), 3/183, 281.

<sup>10</sup> İmam Kemaleddin Muhammed b. Muhammed İbn Ebi Şerîf el-Mekdisî, *el-Musamere* (Dimeşk: 1430/2009), 413.

<sup>11</sup> Şemsu'd-Din es-Semerkandî, *Sahaifu'l-Hilafiyeti*, thk. Dr. Ahmed Abdurrahman Şerif (Riyad: ts.), 473.

<sup>12</sup> Sa'duddin Mes'ud b. Ömer et-Taftazanî, *Kelam İlmi ve İslam Akaidi (Şerhu'l-Akaid)*, çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991), 259; Muhammed Hamidullah, *İslam'a Giriş* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 305.

<sup>13</sup> Süleyman Uludağ, *İslam Siyaset İlişkileri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998), 36-37.

<sup>14</sup> Ahmet Akbulut, "Hz. Muhammed Sonrası İlk Siyasi Krizin Teolojik Yansımaları", *İslamî Araştırmalar* 8/3-4 (1995), 1-10.

<sup>15</sup> Süleyman Uludağ, "Kur'an'da Bir Devlet Modeli ve Siyaset Teorisi Var mıdır?" *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları I, Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi* 32, 114-125.



mümkün, ama onun biçimini, yapısını ve çalışma tarzını tespit etmek zordur. Mesela, Kur'an'da yöneticilerin, yönetime nasıl atanacakları, toplumu nasıl yönetecekleri ve ne şekilde vazifelerine son verileceği gibi hususlarda açık ifadeler mevcut değildir. Onun için Kur'an, yönetimin şekli üzerinde değil, daha çok yapması gereken fonksiyonları üzerinde durmuştur. Yani ona göre yönetimin formu değil, fonksiyonları önemlidir. Dolayısıyla Müslümanlara göre devletin yapısı ve şekli, zamana ve ihtiyaca göre değişebilen bir kabuk; görmesi gereken işler ise sabit kalan bir içerik olarak kabul edilmiştir.<sup>16</sup> Çünkü toplumsal ve beşerî bir olgu olan devlet, zaman ve mekâna göre değişen bir olgudur. Kur'an, ne doğrudan siyasi bir yapının şeklini önermiş ne de onun ayrıntısını ortaya koymuştur. Onun temel ilgi alanı, siyasi oluşum ve faaliyetler değil, bireyin itikadi ve ahlâkî eğitimi, toplumun düzen ve intizamıdır. Onun için İslam dini, siyasetin temel esaslarını belirlemiş olsa da detay kısmını, yani topluma ait işleri ise, insani birikiminin sunduğu imkânlarla bırakmıştır.<sup>17</sup>

İslam'da Hz. Peygamber'in devlet başkanlığı görevi, daha çok onun bir beşer olarak kendi yetenek ve başarılarının sonucuydu.<sup>18</sup> Zira O'nun, peygamberlik öncesi problemleri konularda hakemlik yapıp siyasi sorunları çözdüğü bilinmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in yöneticilikle ilgili emirleri, siyasi otorite ile ilgili olmasından ziyade, sosyal ilişkilerde topluma önderlik etme ve dolayısıyla peygamberlik misyonuyla ilgilidir. O'nun, topluma önderliği, nübüvvet merkezli, yönetici oluşu ise, daha çok beşeri kaynaklıdır. Bundan dolayı zaman zaman Müslümanlar, Hz. Peygamber'in vahye dayanmayan görüşlerini eleştirebilmiş ve alternatif öneriler sunabilmiştir.<sup>19</sup> Bununla beraber reel olarak Hz. Peygamber'in yöneticilik vazifesini yapmış olması, bize, siyasetle ilgili büyük bir bilgi hazinesini sunmuştur. Mesela, peygamberlik vazifesinin yanı sıra O'nun, cezaları uygulaması, orduları sevk ve idare etmesi, siyasi anlaşmaları imzalaması, valileri tayin etmesi, vergileri toplatıp dağıtması gibi birtakım siyasi yetkileri de kullandığı görülmüştür.<sup>20</sup>

---

<sup>16</sup> Uludağ, *İslam Siyaset İlişkileri*, 42.

<sup>17</sup> Ethem Ruhi Fiğlalı, *Din ve Devlet İlişkileri* (Muğla: Muğla Üniversitesi Rektörlüğü Yayınları, 1997), 37.

<sup>18</sup> M. A. Shaban, *İslamic History* (Cambridge: A. New Interpretation I, 1971), 15.

<sup>19</sup> M. Hayrettin Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1993), 27 vd.

<sup>20</sup> Ebu Abdullah Şemsuddin İbn Kayyım el-Cevziyye, *Zadü'l-meâd* (Beyrut: 1983), 2/124.

## 2. Ahlâk Kavramı, Gerekliliği ve Fonksiyonları

Ahlâk kavramı, doğru bir şekilde ölçmek ve oranlamak manasına gelen hulk kelimesinden gelir.<sup>21</sup> Hulk kelimesi, bir nesneyi herhangi bir asıl olmadan ve hiçbir şeyi örnek almadan ortaya koymak demektir.<sup>22</sup> Başka bir ifadeyle hulk, düşünmeksizin kişinin kendisinden fiillerin kolaylıkla sadır olduğu bir melekedir. Arapçada hulk kelimesinin çoğulu olan ahlâk huy, seciye, tabiat,<sup>23</sup> karakter, hal ve hareket tarzı anlamına gelmektedir.<sup>24</sup> Çoğunlukla iyi duygu, güzel düşünce ve doğru davranış hali olarak tasvir edilen ahlâk, iyilik ve kötülüğe meyli<sup>25</sup> olan insanın, kendini kötülüklerden alıkoyması<sup>26</sup> ve arıtması,<sup>27</sup> dolayısıyla kurtuluşa eren kimsenin durumu veya bu durumu ifade eden bir bilim dalı olarak tanımlanır.

Bir bilim dalı olarak ahlâk, insanın toplum içindeki davranışlarını veya diğer insanlarla olan ilişkisini tanzim etmek gayesiyle oluşturulan kurallardır.<sup>28</sup> Bir davranışın ahlâkî olarak nitelendirilebilmesi için onun, bir insan topluluğu içinde ve iradî bir şekilde kişi tarafından içselleştirilmesi gerekir.<sup>29</sup> Çünkü ahlâk, kaynağı ve varlık amacıyla akıl ve irade ile doğrudan ilişkili ise de aslında o, bir sosyal ve siyasal çevre içerisinde ortaya çıkar ve şekillenir. Dolayısıyla ahlâk, bireysel ve sosyo-politik yönü olan bir kavramdır. Zira insanın doğası, ona birtakım imkânlar verse de onlar yalnız başına ahlâkın kaynağı kabul edilemez. Çünkü o, süreç içerisinde kendi tabiatı üzerine bir şeyler ekleyerek istidatlarını geliştirmekte ve kendi ahlâkî profilini meydana getirmektedir.<sup>30</sup> Dolayısıyla ahlâk, eylemleri yönlendirerek bireyi topluma kazandırma sürecidir. Bu açıdan ahlâk, bireysel ve toplumsal varlığı ayakta tutan değerler sistemi veya gelenekleşmiş bir yaşam biçimi şeklinde ifade edilmektedir.<sup>31</sup>

<sup>21</sup> Nasiruddin Tusî, *Ahlak-ı nasirî*, çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 81.

<sup>22</sup> Rağîb el-İsfahânî, *Müfredat*, çev. Yusuf Türker (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), 511.

<sup>23</sup> Mustafa Çağrıçı, *İslam Düşüncesinde Ahlak* (İstanbul: Dem Yayınları, 2012), 30.

<sup>24</sup> Recep Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 1.

<sup>25</sup> Şems, 91/8.

<sup>26</sup> Şems, 91/10.

<sup>27</sup> Şems, 91/9.

<sup>28</sup> Hüsameddin Erdem, *Ahlak Felsefesi* (Konya: Hü-Er Yay., 2009), 15.

<sup>29</sup> Tusî, *Ahlak-ı Nasirî*, 81.

<sup>30</sup> Hümevra Özturan, *Akıl ve Ahlak* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 210.

<sup>31</sup> el-Gazalî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *İhyau Ulumi'd-Din*, çev. Sıtkı Güllü (İstanbul: Huzur Yayın-Dağıtım, 1998), 3/117.

Varlıksal olarak ahlâk, temel insani değerler manzumesidir. Zira insan, iç âlemindeki umut ve korku, his ve hevesin yanında eğitim sistemi, din ve kültür değerleri, sosyal ve siyasal çevresiyle vardır. Yani onun ahlâkını oluşturan etmenlerden biri, şüphesiz siyasal ve kültürel ortamdır. Onun için ahlâkın politika, din ve kültürel olgularla münasebeti kaçınılmaz bir gerçekliktir. Zira ahlâkın, yönetim mekanizmasından ve dinî değerlerden tamamen bağımsız olarak düşünülmesi mümkün değildir. Hatta siyaset ile ahlâk arasındaki ilişki, zarf ile mazruf arasındaki ilişki gibidir, denilebilir. Nasıl ki, ahlâklı bireyler, sağlıklı bir toplum ve dürüst bir siyasal yapının temel taşı ise, sağlam bir siyasal ve toplumsal yapı da ahlâklı kişilerin yetişmesinde önemli bir etkidir. Onun için İslam dini, ahlâklı bireyler yetiştirmek için, adaletli toplum ve siyasal yapılar oluşturmayı hedeflemiştir. Çünkü ahlâklı bireylerin yetişmesinde siyasi, sosyal ve kültürel çevrenin önemli bir rolü vardır. Bunu Hz. Peygamber şu şekilde belirtmiştir: *“Her doğan, İslam fıtratı üzere doğar. Sonra anne babası onu Yahudi yahut Hristiyan veya Mecusi yapar”*.<sup>32</sup> Burada ifade edildiği gibi her ne kadar ahlâkî kazanımlar, sosyokültürel ortam tarafından şekillendirilmekte ise de aslında onlar, kişinin fıtratında bulunup, onlar üzerinde bir öz kontrol mekanizmasını kurması da mümkündür. Zira kişi, öz kontrol yerine sadece dış kontrol merkezli hareket ederse, eylemi ile vicdanı arasında bir çelişki yaşayabilir.

Kısacası İslam, inanç ve eylem, ahlâk ve yönetim bütünlüğünü hedefleyen bir dindir. Bu din, hayatın tüm veçhesine yönelik sözü olan bir olgudur. Müslümanlara göre İslam dini, inanç ve duygu, eylem ve ahlâk, hukuk ve siyasetten ibarettir. Dolayısıyla reel olarak İslam’ı kabul eden biri, onun ahlâkî ilkelerine, hukuk ve siyasal önerilerine topyekûn uymanın zorunlu olduğunu anlar. Çünkü bireyin, ahlâk sahibi oluşunda, eğitim sistemi, ailevi değerler, kültürel çevre ve politik ortamın etkisi büyüktür. Zira o, beşerî zaafaların, sosyopolitik kuralların, beklenti ve endişelerin şekillendirdiği kimliğe sahiptir. Onun için İslam dini, bütün yapıların merkezine ve nihai noktasına, insana şahsiyet ve bilinç kazandıran en önemli etkenlerden biri olan ahlâkı yerleştirmiştir. Zira ahlâkî ilkeler insanın, hem yatay bir münasebetle kendi hemcinsleriyle hem de dikey bir münasebetle bütün tabiatla ilişkisinin temelini oluşturur. Onun olmadığı vasatta, yasalar bile bir yere kadar işlev görür ve hatta çok fazla etkili bile olmaz. Onun için İslam dini, şartlar ve sonuçlar ne

---

<sup>32</sup> Buharî, “Cenaiz”, 92.

olursa olsun, bütün hayat katmanların temeline iyilik, adalet ve doğruluk gibi ahlâkî ilkeleri yerleştirmiştir.

### 3. İslam'da Siyaset ve Ahlâkın Konumu ve İlişkisi

Ontolojik olarak varlıklar içerisinde fiziksel, biyolojik ve sosyolojik yapının dayattığı hayatı şuursuz bir şekilde yaşamak zorunda kalmadan, kendi eylemlerini belli ölçüler içerisinde ayarlayan ve inşa eden varlık türü insanoğludur. Her çeşit davranışı gibi onun siyasi faaliyetleri de birtakım ilke ve değerler sistemine tabi olması beklenir. Onun için İslam, siyasi eylemlerde zarar verici, yıkıcı ve gasp edici maceralara sürüklenmeden kişileri, birtakım ahlâkî ilkeler çerçevesinde eğitmeyi amaçlamış bir dindir. Bu din, Allah tarafından peygamberler vasıtasıyla insanları mutlu etmek için gönderilmiş ilkeler bütünüdür.<sup>33</sup>

İslam dininin inanç konularını ele alan Kelam âlimleri, dini açıdan siyaset ve ahlâkın statüsünü belirlemek üzere öncelikle dinin hükümlerini ikiye ayırarak meseleye başlamışlardır. Birincisi, imanın şartları ve temel inanç konularıdır ki, onlara asıl adı verilir. İkincisi, ameli (ibadet, muamelat) ve ahlâkî meselelerdir ki, onlara dinin fûru'u denir.<sup>34</sup> Böylece onlar, İslami hükümleri üç ana esasa ayırarak sınıflandırmıştır.<sup>35</sup>

Birincisi, itikadî (inanç) esaslardır. Bu esaslar, dinin temel inanç konularını teşkil eden meselelerdir. Bunlar çoğunlukla duyu organlarının algı sahasının dışında kalır, akıl vasıtasıyla bilinir ve vahiy yoluyla öğrenilir<sup>36</sup>. Ayrıca inanç esasları, Kur'an ve mütevatir hadislerce ortaya konulan hükümlerdir. Onun için onlara herhangi bir eklemede bulunulmaz ve inkârları ise küfür olarak kabul edilir.

İkincisi, amelî esaslardır. Bu meseleler, pratik hayatla ilgili olup ikiye ayrılmaktadır. Birincisi ibadetlerdir. Bunlar, Allah ile insanlar arasındaki münasebeti ilgilendiren meselelerdir. İbadetlerin temel konularını Kur'an-ı Kerim ve sahih sünnet belirler. Dolayısıyla onların özü ve esası değişmediği gibi

<sup>33</sup> Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat), 1979, 1/83; Hayreddin Karaman vd., *İlmihal* (İstanbul: Divantaş Yayınları, 1998), 1/2-3.

<sup>34</sup> İlyas Çelebi, *İslam'ın İnanç Esasları* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2009), 13; Recep Ardoğan, *Delillerden Temellere Sistematik Kelam* (İstanbul: KLM Yayınları, 2016), 2.

<sup>35</sup> Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi Giriş* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2007), 65.

<sup>36</sup> İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, sad. Sabri Hizmetli (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 463.

onlara herhangi bir ekleme yapılamaz, inkârları ise küfür olur. İkincisi muamelat meseleleridir. Bunlar, bireyin diğer insanlarla veya başka varlıklarla ilişkilerini ilgilendiren konulardır. Ticaret, eğitim, aile ve siyaset gibi meseleler muamelat konularındandır. Muamelatın temel ilkeleri Kur'an-ı Kerim ve sahih sünnet tarafından belirlenir. Onun teferruatı ise ihtiyaç, menfaat, adalet, hak, hukuk ve ahlâk ilkeleri ışığında insanlar tarafından vazedilir.

Üçüncüsü ise ahlâkî esaslardır.<sup>37</sup> Bu prensipler, bireyin diğer varlıklarla münasebetlerini ilgilendiren, ancak hukukî kaidelerle çerçevesi çizilmeyen adab-ı muaşeret kurallarıdır.<sup>38</sup> İslam'da siyaset ve ahlâk, dinin temel alanlarından bağımsız kabul edilmiş ise de aslında onlar, o temel alanların bir parçası ve uzantısı şeklinde algılanmıştır.

Kelam uleması, dine dair sınıflandırmayı birtakım ayet ve hadislerle dayandırarak yapmıştır. İlk olarak Kur'an'da bu durum şöyle ifade edilmiştir: *"Görmendin mi? Allah nasıl bir misal getirdi. Güzel bir sözü, kökü yerde sabit, dalları gökte olan bir ağaca benzetti. O ağaç, Rabbinin izniyle her zaman meyşini verir. Öğüt alsınlar diye Allah, insanlara böyle misaller verir"*.<sup>39</sup> Bu ayette ifade edildiği gibi kelimacılar, İslam dinini güzel bir söze, onu da kök ve gövdesi sağlam, dallarıyla sürekli meyve veren bir ağaç metaforuyla ifade etmişlerdir. Yani onlar ağacın kökünü imana, gövde ve dallarını amele, meyşelerini ise ahlâka benzeterek yorumlamıştır. Aslında ulema bu ağaç metaforuyla, İslamî hükümlerin hem yerini hem değerini hem de birbirleriyle olan münasebetini dillendirmiştir. Onlara göre inanç konuları, dinin kökünü ve temelini; ibadet ve muamelat konuları, onun gövdesini; ahlâk ise onun meyvesini oluşturur. Onun için nasıl ki, bir ağaç kök, gövde, dal, budak ve meyveleriyle bir bütünlük oluşturuyorsa, din de kendi içinde böyle bir bütünlük oluşturmaktadır. Zira dinin her bir parçası ne yekdiğerinin aynısı, ne de herhangi biri, diğerlerinden tamamen kopuk olarak algılanır. Onun bütün parçaları, hep beraber bir bütünlük oluşturmaktadır. Onun için çoğu zaman iman, amel ve ahlâk prensiplerini birbirinden ayırmak mümkün olmuyor.

---

<sup>37</sup> İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, 23.

<sup>38</sup> Çelebi, *İslam'ın İnanç Esasları*, 13.

<sup>39</sup> İbrahim, 14/24-25.

Dolayısıyla İslam'da, inanç esaslarıyla siyasi ve ahlâk ilkeler çatışmaz, aksine birbirilerini tamamlar.<sup>40</sup>

Ayrıca kelimeler uleması, İslami hükümlerin sınıflandırmasını birtakım hadislerden de yararlanarak yapmıştır. Mesela, onlardan biri Cibril hadisidir. Nakledildiğine göre, Hz. Peygamber ashabıyla otururken, bir insan gelir ve O'na, iman kavramını sorar. Hz. Peygamber, imanın altı esasını söyler. Sonra, İslam kelimesini sorar. O da İslam'ın beş şartını sıralar. Sonra ihsan terimini sorar. Hz. Peygamber de: *"Allah'ı görüyormuşçasına O'na ibadet etmektir. Her ne kadar siz O'nu görmüyor olsanız da O (c.c.), sizi görüyordur"* diye yanıtlar. Ayrıca o kişi, kıyametin vaktini sorar. Hz. Peygamber de: *"Bu hususta soran, sorulandan daha bilgili değildir,"*<sup>41</sup> diye cevap verir. Ulemaya göre burada belirtilen iman kavramıyla inanç esasları, İslam'la ameli meseleler, ihsanla da ahlâkî konular ifade edilmiştir. Ayrıca burada ihsan kavramının imanla ilişkilendirilmesi, aslında iman, ibadet, muamelat ve ahlâkın birbiriyle ilişkili olduğu ve karşılıklı birbirini etkilediği anlamına gelir.<sup>42</sup> Zira birindeki değişim diğerlerini de etkileyebilmektedir. Çünkü dinin hükümleri, birbirlerini besleyen ve olgunlaştıran bir etkiye sahiptir.

Âlimlerin, dinî konuları taksim ederken delil olarak kullandıkları hadislerden biri de şudur: Bir gün Hz. Peygamber iman, amel ve ahlâkî bir bütün olarak yaşayan bir Müslümanı, bir ağaca benzeterek şu şekilde tavsif etmiştir: *"Bana Müslümana benzeyen bir ağaç söyleyin. O ağaç, Rabbinin izniyle her zaman meyve verir ve yaprakları da hiçbir zaman dökülmez. İşte o ağaç, hurma ağacıdır."*<sup>43</sup> Burada Hz. Peygamber, Müslümanın iman, amel ve ahlâkî bütünlüğünü hurma ağacının sağlam kök ve gövdesine, meyvesinin sağlıklı ve olgunluğuna benzeterek tavsif etmiştir. Burada Müslümanın iman, amel ve ahlâkının, birbirini besleyen ve daima diri tutan durumları, hurma ağacı kökünün derinliğine, gövdesinin sağlamlığına, yapraklarının gösterişli oluşuna, meyvesinin fayda ve devamlılığına benzetilerek ifade edilmiştir. Onun için dinin ana kaynağı Kur'an ve Sünnet'te siyasi ilkeler, ahlâkî değerler ve sahih

<sup>40</sup> Sabri Yılmaz, "İman ve İmanla İlgili Temel Kavramlar", *İslam İnanç Esasları*, ed. Vechi Sönmez-Hilmi Karaağaç (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2021), 15-21.

<sup>41</sup> Müslim, "İman", 1.

<sup>42</sup> Osman Karadeniz, "İman-Amel İlişkisi ve Büyük Günah (Kebire) Etrafındaki Tartışmalar", *Kelam*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 307-310.

<sup>43</sup> Buharî, "Edeb", 89.

inanç esasları üzerine bina edilerek ifade edilmiştir.<sup>44</sup> Zira İslam'a göre yönetim mekanizmasının temel prensipleri, ahlâk ve inanç esaslarından bağımsız değil, onun mütemmim bir cüzü şeklinde ifade edilmiştir.<sup>45</sup> Onun için İslam'da dinî inançlarla sosyo-politik meseleler ve ahlâkî ilkeler zaman zaman iç içe belirtilerek Müslümanların toplumsal ve ahlâkî açıdan savrulmaları engellenmeye çalışılmıştır. Zaten dinin gayesi, bireyleri doğru ilimle donatarak sahih bir inanca, salih bir amele ve güzel bir ahlâka yönlendirerek sağlıklı toplum oluşturmaktır. Çünkü bireyin inanç esasları ile sosyal ortam ve bireysel ahlâk arasında önemli bir etkileşim söz konusu olduğundan din, kişi ve toplum hayatını derinden etkileyen bir olgu olarak kabul edilmiştir.<sup>46</sup>

Genel olarak İslam'da siyasî konular dinin temel esasları olarak kabul görmemiş, aksine beşerî münasebetleri tanzim etmeye dair muamelat konuları olarak algılanmıştır.<sup>47</sup> Dinin esasları inanç, ibadet ve ahlâk meseleleridir. Siyaseti ilgilendiren konular azdır ve ikincil konumdur.<sup>48</sup> Mahiyeti bakımından aşkın boyuta sahip olan din, zaman ve mekâna göre değişim gösterebilen muamelat konularını, sadece ilkesel düzeyde belirlemiştir. Muamelat meseleleri hak ve adalet çerçevesinde, ihtiyaç ve menfaat temelinde düzenlenir.<sup>49</sup> Bundan dolayı İslam'ın ana kaynağı Kur'an'da yönetimin esasları hak ve hukuk, liyakat ve adalet, itaat ve istişare çerçevesinde belirlenir ve onun teferruatına dair fazla bilgi bulunmaz. Dolayısıyla siyasete ait konular insanların bilgi, birikim ve tecrübesine bırakılmıştır. Bundan dolayı, yöneticilerin görev ve fonksiyonları dinin aslî unsurlarına müdahale değil, teferruatına dair düzenleme ve uygulamalar olmuştur. Onun için tarih boyunca din ile siyaset ve ahlâk arasındaki ilişki, çoğu zaman inişli çıkışlı bir seyir izlemiştir.

---

<sup>44</sup> Şura, 42/37-38.

<sup>45</sup> Müslim, "İman", 58.

<sup>46</sup> A. Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 23.

<sup>47</sup> Ebu Mansur el-Maturidî, *Kitabu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topakoğlu-Muhammed Aruçi (Ankara: İsam Yayınları, 2003), 285; Kemaleddin Nomer, *Şeriat, Hilafet, Cumhuriyet ve Laiklik* (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1996), 344.

<sup>48</sup> Bediüzzaman Said Nursi, *İçtimai Dersler* (İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2001), 99.

<sup>49</sup> İlyas Çelebi, *İslam'ın İnanç Esasları*, 13.

İslam dinine göre insanın var olması, Allah'ın ilim, irade ve kudreti dâhilinde olsa da<sup>50</sup> onun kendi ahlâkî özünü ortaya çıkarması, ancak kendi çabasıyladır.<sup>51</sup> Yani insanlık bakımından bireyler eşit ise de onlar, içinde yaşadıkları kültürel ortamda kendi istek ve eğilimlerini yönlendirme, akıl ve iradesini kullanmada farklılaşırlar. Zira ahlâk, kişinin başkalarıyla ve diğer varlıklarla kurduğu münasebetin özünü ve çerçevesini oluşturan ilkeler bütünüdür. Başka bir ifadeyle ahlâk, toplumsal ilişkiler dairesinde meydana gelen ve değişen bir olgudur. Bu durum Kur'an'da şu şekilde belirtilmiştir: “*De ki! ‘Herkes kendi yapısına uygun işler görür’*”.<sup>52</sup> Burada açıklandığı gibi kişi huy ve istidat, mizaç ve karakterine uygun bir şekilde davranır. Yani kişinin doğasında, bizzat beşer olarak sahip olduğu karakterler ile insan olmanın zorunlu kıldığı faziletler farklıdır. İnsan olmanın zorunlu kıldığı faziletler, onun yapısında mevcut olan akıl, istidat ve iradenin doğru bir şekilde kullanılmasıyla elde edilir. Onun için bireyin eylemlerindeki olgunlaşma, onda bulunan ahlâkî kabiliyetler ve kişinin içinde yaşadığı sosyo-politik ortam sayesinde gerçekleşir.<sup>53</sup> Çünkü ahlâkî erdemler, dinî ve sosyo-politik faziletlere sahip olmanın temelini oluşturur. İnsanın tabiatında, ahlâkî gelişmelere meyilli bir yapı<sup>54</sup> söz konusu ise de bu eğilim zamanla dinî ve toplumsal ortam tarafından beslenerek olgunlaşır. Bunu Hz. Peygamber şu şekilde belirtmiştir: “*İnsanlar madenler gibidir. Onların cahiliye döneminde hayırlı olanları, İslam döneminde de hayırlı olanlardı.*”<sup>55</sup> Burada belirtildiği gibi her ne kadar insanın fitratı, temiz ve Allah'ı tanıma yetkinliğine sahip ise de o fitratın ortaya çıkması ve şekillenmesi kişinin yetiştiği kültürel ortam tarafından gerçekleştirilmektedir. Dolayısıyla ahlâkî yeteneklerimiz doğuştan gelse de zaman içerisinde onlar sosyo-politik değer ve kültürel şartlara göre bazen kaybolup kazanılabilir.<sup>56</sup>

Kısacası İslam, siyasi faaliyetlerin birtakım ahlâkî ilke ve değerler çerçevesinde yapılmasını emreden bir dindir. Ona göre siyasi işlerin yürütülmesi sırasında birtakım ahlâkî kodlara uyulması gerekir ki buna, siyasi ahlâk adı verilir,

<sup>50</sup> Hicr, 15/28-29.

<sup>51</sup> Kehf, 18/29.

<sup>52</sup> İsra, 17/84.

<sup>53</sup> Enver Uysal, “Dindarlığın Ahlaki Temelleri Üzerine Bazı Düşünceler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2005), 41-59.

<sup>54</sup> Şems, 91/7-8.

<sup>55</sup> Buharî, “Enbiya”, 19.

<sup>56</sup> Hilal Özel-Hasan Kaplan, “Din ve Ahlak Birbirleriyle Nasıl İlişkilidir? Kısa Bir Literatür İncelemesi” *Türkish Studies* 13/15 (2018), 350-370.



toplumum asayışı muhafaza edilsin. Ahlâkın görmezden gelinmesi sonucu, günümüzde ikiyüzlü, yalancı, kamu menfaatini taşımayan, siyasi koltuğu baskı aracı olarak kullanan, gücü kutsayan, hukuk tanımayan, fırsatçılık yapan, tüm değerleri suiistimal eden, sahtekâr, haz ve zevk peşinde koşan politika yapıcılarının türemesi gibi ciddi bir siyasi yozlaşma meydana gelmiştir. Bu yaygın tehlikeyi önlemek için İslam, en baştan itibaren ahlâk merkezli bir siyaset tarzını benimsemiş ve tavsiye etmiş bir dindir.

#### 4. Siyasetin Temel Ahlâkî İlkeleri ve Toplumsal Yansımaları

Tarihsel olarak zaman zaman siyaset mekanizmasının birtakım ahlâk dışı uygulamalarını veya ahlâka yabancılaştığının işaretlerini görmek mümkündür. Mesela, siyaset yapan kişilerin ihtirasları, sonu gelmez yalan ve dolanları, gurur ve kibirleri, emreden tutumları siyaset alanını, adeta ahlâkî olmayan bir alan olarak lanse etmiştir. Onların bu tutumundan dolayı sanki siyaset, ahlâkı dışarıda tutan tek boyutlu bir form olarak varlığını devam ettirmiş ve siyaset ile ahlâk arasında bir uyumsuzluk olduğu görüntüsünü vermiştir. Ontolojik olarak siyasetin bir eylem alanı, ahlâkın ise normatif bir alan olduğu düşüncesinden hareketle, çoğu zaman o, ahlâkî prensipleri görmezden gelerek kendi gerçeği çerçevesinde işlev gördüğü vakidir. Çünkü onun en büyük ve en önemli amacı, iktidar ve başarıdır. Onun için İslam dini, yönetime dair yapılması istenileni ortaya koyarak sürekli olarak ilahi iradeyi hatırlatıcı ve ona bağlılığı artırıcı yönde telkinde bulunarak ahlâk merkezli bir değerler dünyasını oluşturmaya çalışmıştır. Yani İslam, siyasi eylemin önüne ve içine ahlâkî ilkeleri yerleştirerek onu sınırlandırmış ve onu insanın hizmetine sunmuştur.

İslam dinine göre hükümler, genelde kişiler muhatap alınarak, inanç ve ahlâk çerçevesinde işlenmiştir. Çünkü sağlıklı bir toplumsal yapıya ulaşmanın yolu, bireyin eğitim ve öğretiminden geçtiği bir realitedir. Bu sebeple İslam'da siyasetin yapısı, toplumun yönetim tarzı, gelir paylaşımı ve üretim şekli konusunda detaylı hükümler yer almaz, sadece temel inanç ve ahlâk prensipleri hatırlatılmakla iktifa edilir.<sup>57</sup> Bu, İslam'ın, bütün zamanları ve toplumları kapsayan bir kabiliyete sahip evrensel bir din oluşunun doğal bir sonucudur. Bu nedenle İslam'da genellikle istişare etme, emaneti ehline verme, hak ve adaleti gerçekleştirme, ahlâkı ve asayışı koruma, Allah'a ve

---

<sup>57</sup> Muhammed Ammara, *Laiklik ve Dinin Fanatizm Arasında İslam Devleti*, çev. Ahmet Karababa-Salih Parlak (İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991), 325.

peygambere şartsız, diğer yöneticilere ise şartlı itaati önerme gibi genel ilkeler yer alır. Dinin ele aldığı tüm ahlâkî ilkelere temas etmek ve onları açıklamak, şüphesiz bu makalenin sınırlarını zorlayacağından biz, sadece onlardan önemli ve öncelikli olanlardan bir kısmına temas edeceğiz.

#### 4.1. Emanet ve Emniyet

Emanet ve emniyet kelimeleri, Arapçada güvenmek, güven vermek, korku ve endişenin ortadan kalkması manalarına gelen “emn” kökünden türeyen isimler olup ihanet ve güvensizliğin karşıtı olarak kullanılırlar.<sup>58</sup> Emanet, terim olarak kendisine güven duyulan bir kimseye, muhafaza etmesi, su-i istimal etmemesi ve doğru yerde kullanması için geçici olarak bırakılan şey demektir.<sup>59</sup> Emniyet ise, emanetin yerli yerinde kullanılması sonucu meydana gelen güven, huzur ve asayiş anlamına gelir. Zira emanet şuuruna sahip kişiler, topluma güven verir, bu şuurda olamayanlar ise korku ve endişe verirler.

İslam'da emanet, dini ve ahlâkî, siyasi ve sosyal, hukuki ve kültürel alanlarda kullanılmış bir kavramdır. Bu kavram, muhafaza edilmek üzere insanlara tevdi edilen maddi ve manevi değerlerin tümüne denir.<sup>60</sup> Bu değerlerden biri siyaset etme, yani yönetim mekanizmasıdır. Siyasetin bir emanet olarak nitelendirildiği ve onun da ehline verilmesi gerektiği Kur'an'da şöyle dile getirilmiştir: “Allah, emaneti ehline vermenizi ve insanlar arasında hüküm verdiğiniz vakit, mutlaka adaletle hüküm vermenizi emreder”.<sup>61</sup> Bu ayette ifade edildiği gibi siyaset etme, bir emanet işidir. Onu yüklenecek olan kişi, liyakat ve ehliyet sahibi olup toplumda adaletle hükmetmelidir. Zira emanet ehli olmak, halka haksızlık yapmadan ülke imkânlarını eşit bir şekilde dağıtmak, hukuka riayet etmek ve adalet sağlamaktır. Yönetimin bir emanet olduğunu hadislerden de öğrenebiliyoruz. Mesela, Hz. Peygamber, vergi memurluğu görevini isteyen bir arkadaşına: “Sen zayıfsın. Bu iş bir emanettir. Emanet ise, üstesinden gelemeyen kimseler için kıyamette zillet ve perişanlık getirir,”<sup>62</sup> demiştir. Bu hadiste ifade edildiği gibi, bir emanet olarak telakki edilen yönetimin gereğini yerine getirmek için kişinin, liyakat ve ehliyet sahibi olması, görev bilinciyle hareket etmesi, hukuk ve adaletle riayet etmesi gerekir. Aksi

<sup>58</sup> el-İsfahanî, *Müfredât*, 143.

<sup>59</sup> İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, 21/21.

<sup>60</sup> Ebu'l'Ala Mevdudi, *Tefhimu'l-Kur'an*, çev. Komisyon (İstanbul: İnsan Yayınları 2005), 3/404.

<sup>61</sup> Nisa, 4/58.

<sup>62</sup> Müslim, “İmare”, 16.

halde o emanetin yüklediği sorumluluk, kendisi için daha kötü neticeler doğurabilir.

İslam'da emanet, peygamberlik görevlerini tam ve eksiksiz bir şekilde yerine getirdiklerinden ve güvenilir olduklarından dolayı, peygamberlerin önemli sıfatlarından biri olarak zikredilmiştir. Çok güvenilir bir şahsiyet olmasından dolayı Hz. Peygamber'e Muhammedu'l-Emin sıfatı<sup>63</sup> verilmiştir. Ayrıca emanete riayet etmek, müminlerin, ona ihanet ise, münafıkların bir sıfatı olarak kabul edilmiştir. Emaneti koruma ve onun gereğini yerine getirme hususunda Yüce Allah müminleri şu şekilde övmüştür: *"Onlar (müminler), emanetlerine ve vermiş oldukları sözlere uyarlar"*<sup>64</sup>. Bu ayette ifade edildiği gibi emanetin korunması, müminlerin en önemli vasıflarından biri olarak zikredilmiştir. Ayrıca bu durumu Hz. Peygamber şöyle ifade etmiştir: *"Şu sıfatlar münafıklığın belirtilerindendir: Kendisine emanete ihanet etmek, yalan söylemek, sözünde durmamak ve düşmanlıkta aşırı girmek, yani yalan ve iftiraya başvurmaktır."*<sup>65</sup> Bu hadiste ifade edildiği üzere emanete riayet etmemek ve onun gereğini yerine getirmemek, ikiyüzlü insanların bir vasfıdır. Dolayısıyla bir emanet olarak siyaset görevini yüklenen kişi, onun gereğini yerine getirmesi gerekir. Aksi halde ona ihanet etmiş olur. Zira kişinin yapmakla sorumlu olduğu idari görevlerinin şuurunda olması, ne kadar önemli bir ahlâkî ilke ise şuursuzluk ve ihanet de o kadar gayri ahlâkî bir tutumdur,<sup>66</sup> denilebilir.

Tarihsel olarak liyakat ve ehliyet sahibi olup emanet bilinciyle hareket edenler, toplumda bir güven oluştururlar. Mümin güven verendir. Emanet, emniyet, iman ve mümin aynı kökten gelen kelimelerdir. Hz. Peygamber müminleri: *"Müslüman, diğer Müslümanların, kendisinin elinden ve dilinden zarar görmediği kimsedir"*<sup>67</sup>, şeklinde tavsif ederek övmüştür. Güven ortamı, inanç ve ahlâkın bir aynasıdır. Onun için Müslümanlara her yönüyle örnek olan Hz. Peygamber, her zaman işi ehline vermiş ve işlere, layık olduğunu düşündüğü kimseleri görevlendirerek güveni sağlamıştır. Emanet ehline verilmediği

<sup>63</sup> Ebu Muhammed Cemaluddin Abdülmelik İbn Hişam, *es-Siretü'n-Nebevviye*, nşr. Mustafa es-Sekka vd. (Kahire: 1375/1955), 1/194; Adnan Demircan, *Siyer* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 183.

<sup>64</sup> Müminün, 23/8.

<sup>65</sup> Buhârî, "İman", 24.

<sup>66</sup> Muhammed Gazali, *Müslüman Ahlakı*, çev. Abdulcelil Candan (Konya: Nükte Kitap Yayınları, 2005), 37.

<sup>67</sup> Buhârî, "İman", 4, 5.

takdirde toplumsal çözülme meydana gelir ve toplumda kıyamet kopar. Bu durumu Hz. Peygamber şöyle ifade etmiştir: *“Emanet ehil olmayan kimseye verildiği zaman kıyameti bekleyin”*.<sup>68</sup> Bu hadiste ifade edildiği gibi emanetin ehil olmayana verilmesi, yani bilgi ve tecrübeye değer verilmeyip işlerin layık olmayanlara bırakılması, toplumsal ve yönetsel problemlerin ortaya çıkması anlamına gelir. Güveni yıkılmış bir toplum ise, ruhunu yitirmiş bir ceset gibidir. Nasıl ki, cesetlerin ruhu olur ve onunla canlılığını devam ettiriyorsa, toplumların da ruhu olur ve o ruhla varlığını devam ettirir. Toplumun sahip olduğu ruh, güven ve emniyettir. Onun yok olması durumunda, kendisi de yok olur ki, bu durumu Kur'an şu şekilde ifade etmiştir: *“Allah'ın ve Resul'ünün emirlerine itaat edin ve çekişmeyin. Yoksa gevşersiniz ve gücünüz gider. Sabredin, zira Allah sabredenlerin yanındadır”*.<sup>69</sup> Bu ayette ifade edildiği gibi siyasi ve toplumsal yapının devamlılığı, meşru otoritelere itaat etmek ve gereksiz bir şekilde çekişmemekle mümkündür. Aksi halde toplum gevşer ve çözülür, ruhu ve gücü da gider. Böyle bir durumdan ise, ancak sabır ve metanet, tevekkül ve teslimle çıkılabilir.

## 4.2. Ehliyet ve Liyakat

Ehliyet kelimesi Arapçada “ehl” kökünden meydana gelmiş bir mastardır. Bu kavram sözlükte yeterlilik, elverişlilik ve liyakat gibi anlamlara gelir. Terim olarak ise bir kişinin, akli ve bedeni olarak bir işe uygun olması veya o iş için akıl, bilgi ve tecrübe gibi vasıfları taşıması manasında kullanılır. İslam'da ehliyet, kişinin dini ve hukuki açıdan geçerli söz ve davranışta bulunabilme sorumluluğu ve yetkinliğidir<sup>70</sup>. Bir iş için ehil olmak, o iş için teorik ve pratik açıdan yeterli ve layık olmak manasına gelir. Siyasi açıdan ehliyet kavramı kişinin, akıllı ve bilinçli, siyaset alanında bilgili ve deneyimli, ahlâkî açıdan doğru ve dürüst olması demektir. Nitekim bu sıfatlara sahip olmayan, o emanetin yükünü taşıyamaz.

Ontolojik olarak insan toplumsal bir varlıktır. Toplum ise farklı katmanlardan oluşan bir yapıdır. Bu yapıda her bir bireyin, bir taraftan yöneten, diğer taraftan yönetilen bir konumda olması söz konusudur. Toplumsal açıdan yönetim, her zaman herkesi ilgilendiğinden, Hz. Peygamber, onu şöyle ifade

<sup>68</sup> Buharî, “İlim”, 2.

<sup>69</sup> Enfal, 8/46.

<sup>70</sup> el-İsfahanî, *Müfredat*, 163; Ali Bardakoğlu, “Ehliyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/533-539.

etmiştir: *“Hepiniz çobansınız ve hepiniz güttüğünüzden sorumlusunuz. Amir çobandır, erkek aile ve çocuklarının çobanıdır, kadın da eşinin ve çocuklarının çobanıdır. O halde hepiniz güttüğünüz sürüden sorumlusunuz”*.<sup>71</sup> Bu hadiste ifade edildiği gibi yönetim, hayatın farklı aşamalarından hepimizi ilgilendiren bir durumdur. Onun için hadiste yöneticilik, hem bir alt kademedekilere emir verme yetkisine sahip olan herkesi kapsayacak şekilde tarif edilmiş hem de bir emanet olarak tasvir edilmiştir.

Ayrıca İslam’ın ana kaynağı Kur’an’da da siyaset meselesi, adaletle hükmedilmek ve ehline verilmek üzere bir emanet olarak nitelendirilmiştir. Bu durum Kur’an’da: *“Allah, emanetleri ehil olana vermenizi ve insanlar arasında hüküm verdiğiniz vakit, adaletle hüküm vermenizi buyuruyor. Allah, ne güzel öğüt veriyor. Şüphesiz Allah her şeyi işiten ve görendir,”*<sup>72</sup> şeklinde ifade edilmiştir. Bu ayette ifade edildiği gibi siyaset etmenin, bir emanet işi olduğu ve onun da adaletle hükmetmek üzere ehline verilmesi gerektiği üzerinde durulmuştur. Bu görevin ehil olana verilmesi, emanete uygun hareket etmenin en önemli prensibidir. Çünkü bu vazife, Allah’ın insana yüklediği önemli bir sorumluluktur. İnsan, bu sorumluluğu yerine getirebilecek güç ve yetenekte yaratılmış olduğundan dolayı kendisine yeryüzünün halifesi<sup>73</sup> sıfatı verilmiştir. Halifelik, yeryüzünü imar etmek ve dünyada Allah’ın emirleri doğrultusunda bir hayat sürdürmektir. Bu anlamıyla hilafet etmek, ancak adaletli davranmakla mümkündür. Adaletle hükmetmek ise, hem o görevin şuurunda olmak hem de onu icra edecek kudret ve vasfa sahip olmak demektir. Çünkü düzen ve istikrarı sağlayan ve adaletle hakları temin eden bir otorite olmadan sosyal hayatı devam ettirmek olası değildir. Onun için İslam’da ilk yönetici olarak Hz. peygamber, öncelikle o emanete riayet edebilecek ve onun sorumluluğu yüklenebilecek kişileri tespit etmiş ve daha sonra kendisine o görevi vermiştir.

İslam hukuk ve siyaset tarihinde yöneticilerin ehliyet ve liyakati üzerinde çokça durulmuş ve o göreve layık görülmek için onların bedensel, ruhsal, zihinsel ve ahlâkî alanda birçok sığata haiz olmaları gerektiği vurgulanmıştır. Zira siyaset etme, sorumluluk isteyen bir vazife olduğundan, bu konumu işgal edecek kişinin de önemli birtakım birikimlere sahip olması icap eder. Mesela,

---

<sup>71</sup> Buhari, “Nikah”, 81.

<sup>72</sup> Nisa, 4/58.

<sup>73</sup> Bakara, 2/30.

yöneticinin becerikli, birikimli ve cesur, toplumun maslahatı konusunda bilgili, işleri yürütebilecek kadar kabiliyetli, basiretli ve tecrübeli, orduyu sevk ve idare edecek ve sınırları koruyacak kadar yiğit ve kahraman<sup>74</sup>, hukuki müeyyideleri uygulamada nefsinin duygularına esir olmayacak şekilde sabırlı ve metanetli olması gerekir<sup>75</sup>. Bu nitelikleri taşıyan kişiler yönetici olduğu zaman toplumda asayiş egemen olur, emniyet ve güven meydana gelir, ülkede huzur ve sükûnet tezahür eder.

### 4.3. İstişare Etme

İstişare kelimesi, Arapçada “şvr” kökünden türemiş olup birileriyle konuşarak ve danışarak iş yapmak, görüş alışverişinde bulunmak, fikir vermek, nasihat etmek, bir şeyi bulunduğu yerden çıkarmak gibi anlamlarda kullanılır<sup>76</sup>. Aynı kökten gelen şura ve meşveret kelimeleri, herhangi bir konuda istişare yapmak, kişilerin birbirleriyle görüşerek belli fikir ve görüşler ortaya çıkarmak manasına gelir<sup>77</sup>. İstişare, hukuki bir terim olmakla beraber, daha çok yöneticilerin, belli bazı konularda ilgililere danışarak kararlar almasıdır<sup>78</sup>. İstişarenin önemli tarafı, kararların, tek kişi tarafından değil, toplumla veya ilgili kişilerle danışılarak özgür bir ortamda alınmasıdır. Burada önemli olan şey, ortak sorumluluk gerektiren konularda tek taraflı iradeye dayalı uygulama değil, karşılıklı anlaşarak karar almanın daha uygun görülmesidir.

İslam'ın temel kaynağı Kur'an'da istişare mekanizması aile, toplum ve siyaset alanında bazı konuların danışılarak karara bağlanması ve ona uygun davranılması gerektiği hususunda ele alınmış bir meseledir. Kur'an'da, ilk olarak aile içi özel bir konu hakkında istişarenin yapılması gerektiği şöyle ifade edilmiştir: “Anne ile baba kendi aralarında anlaşır ve iki yıldan önce, çocuklarını sütten kesmek isterlerse, kendilerine bir günah yoktur<sup>79</sup>”. Bu ayette ifade edildiği gibi, şayet anne baba, çocuklarını iki yıldan önce sütten kesmek

<sup>74</sup> Ebu Mansur Muhammed el-Maturidî, *Te'vilatu'l-Kur'an* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2004), 3/276.

<sup>75</sup> Muhammed Emin b. Ömer İbn Abidin, *Reddu'l-Muhtar Ale'd-Durri'l-Muhtar Şerhu Tenvir'i'l-Ebsar* (İstanbul: 1984), 1/384-385.

<sup>76</sup> el-İsfahanî, *Müfredât*, 831.

<sup>77</sup> Ebu Muhammed el-Kurtubi, *el Cami li ahkamil-Kur'an* (Beyrut: İhyâ'üt-Türasî'l-Arabi, ts.), 2/249.

<sup>78</sup> Talip Türcan, “Şura”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/230-235.

<sup>79</sup> Bakara, 2/233.

isterlerse, bunu tek taraflı değil, kendi aralarında istişare ederek ve anlaşarak karar vermeleri gerekir. Ayrıca ayette, toplumun en küçük ve en önemli birimi olan aileden başlayarak, sanki toplumun bütün katmanlarında istişare mekanizmasının egemen kılınması gerektiği öğretilmiştir.

Toplumsal düzeyde istişare mekanizması, Yüce Allah tarafından Müslümanlar arasında uygulanması gerektiği açık bir şekilde ifade edilmiş ve onlar için bir övgü vesilesi olarak kabul edilmiştir. Bu durum Kur'an'da: *"Onlar öyle kimselerdir ki, Rablerinin emirlerine kulak verip, namazı hakkıyla kılar. İşlerini istişare ile yaparlar, nasip ettiğimiz imkânları da hayırlı işlerde kullanırlar"*<sup>80</sup> şeklinde ifade edilmiştir. Bu ayette ifade edildiği gibi, Müslümanların güzel hasletlerinden biri kendi aralarında istişare etmeleridir. Zira bir toplum istişare ettiği zaman Yüce Allah, onlara hidayeti nasip eder ve yol gösterir. Çünkü istişare, akıl ve tecrübenin birleşimidir. Akıl ve tecrübe bir araya geldiğinde bizler, hak ve hakikate, iyi ve doğruya daha hızlı ulaşırız.<sup>81</sup> Ayrıca her ne kadar ayette Müslümanların istişare etmesi gerektiği vurgulanmış olsa da, onun alanı, yöntemi, bağlayıcılığı ve örgütlenme şekli gibi konular belirlenmemiş ve müminlere bırakılmıştır. Zira istişareye ait konular, ilim ve siyaset adamları, ehil ve layık kişiler tarafından en uygun biçimde çözüme kavuşturulup uygulamaya konulacak meselelerdir.

İslam'a göre istişarenin egemen olması gerektiği önemli alanlardan biri siyasi yapıdır. Yönetim mekanizmasında istişarenin önemi, Kur'an'da bizzat Müslümanların ilk yöneticisi Hz. Peygamber'in şahsında şöyle ifade edilmiştir: *"Allah'ın rahmetinden dolayı, onlara yumuşak davrandın. Kaba ve katı davransaydın, şüphesiz senin etrafından dağılıp giderlerdi. İş hususunda onlara istişare et. Sonunda karar verince, artık Allah'a dayan. Doğrusu Allah tevekkül edenleri sever"*.<sup>82</sup> Bu ayette ifade edildiği gibi yöneticinin, Hz. Peygamber bile olsa, toplumla istişare etmesi gerekir. Hz. Peygamber'in, hakkında nass olan işlerde, sahabeyle istişare etmesi caiz olarak kabul edilmemiş olsa da O'nun (s.a.s.) savaş ve dünya işleri gibi hakkında nass olmayan işlerde içtihat etmesi ve Müslümanlarla istişarede bulunması emredilmiştir ki, bu husus, aynı zamanda ümmet için bir sünnet haline gelmiştir. İstişare edildiği zaman, hem siyasi iktidarı elinde tutan, istibdada sapmaktan kurtulur, hem de toplum,

---

<sup>80</sup> Şura, 42/38.

<sup>81</sup> el-Maturidî, *Te'vilat*, 9/133.

<sup>82</sup> Ali İmran, 3/159.

doğru bildiklerini söyleme konusunda daha cesur davranmış olur. Ayrıca istişarenin yapılması, siyasi sistemin işleyişinde muhalefetin de söz hakkına sahip olduğu ve dolayısıyla görüşlerini açıklamada engellerle karşılaşmayacağı sonucunu doğurur.

Tarihsel olarak Hz. Peygamber, için ehli ile istişareyi emrettiği gibi kendisinin de, genel ya da özel işlerde onlarla fikir alışverişinde bulunduğu bir gerçektir. Nitekim O (s.a.s.), Müslümanların ilk dönemlerinde önemli her kararı sahabeyle istişare ederek almıştır. Mesela başta Bedir savaşı olmak üzere, Uhud ve Hendek savaşları ile Hudeybiye antlaşmasının çeşitli aşamaları örnek verilebilir. Hatta O'nun kadar istişareye kimse önem vermemiştir,<sup>83</sup> denilir. Zira istişare, ortak akıldır ve yönetilenlere değer vermektir. Onun için istişare mekanizmasıyla sahabenin Allah yanındaki değeri ve konumları yücelmiş, akıllarının fazileti ve kalplerinin yüksekliği gösterilmiştir.<sup>84</sup>

İslam tarihinde dört halife döneminde toplumsal konularda istişareye önem verildiği bilinmektedir. Hz. Ebubekir'e biat edilmesi, merkezi otoriteyi tanımayan ve zekât vermeyi kabul etmeyen topluluklara savaş açılması, Kur'an'ın toplanması ve Hz. Ömer'in halifelğe seçilmesi gibi kararlar, Hz. Ebubekir döneminde istişare vasıtasıyla alınan kararlardır. Hz. Ömer, devlet teşkilatının oluşturulması meselesinde ve önemli hukuki konularda sahabenin önde gelenleriyle istişare etmiş ve dolayısıyla kararlar, ortak bir yaklaşımla ya da çoğunluğun tercih ettiği görüş istikametinde yürürlüğe konulmuştur. Sahabeler döneminde icma prensibi ortaya çıkışında ve cumhur mekanizmasının teşekkülünde Hz. Ömer'in istişareye dayalı yönetim bilincinin veya bu şuurla meydana getirdiği yasal düzenlemelerin etkin rol aldığı tarihi bir gerçekliktir.

İslam hukukuna göre istişare, siyasetin temel prensiplerinden biridir. İdareciler, bilmedikleri konularda, ordunun sevk ve idaresiyle, halkın ortak refahıyla, yönetim ve idari işlerle ve nihayet memleket ve onun ortak refahıyla ilgili meseleler gibi hakkında bilgi sahibi olmadıkları veya şüpheye düştükleri konularda ulemaya danışmakla yükümlüdürler<sup>85</sup>. Zira hukukta, istişarenin hükmü konusunda kesin bir yargı bulunmamakla beraber, onun mutlak

---

<sup>83</sup> Tirmizî, "Cihad", 35.

<sup>84</sup> el-Maturidî, *Te'vilat*, 2/516.

<sup>85</sup> el-Kurtubî, *el Cami li ahkamî'l-Kur'an*, 2/4.



anlamda çok faydalı bir uygulama olduğu ve tavsiye edildiği tartışmasızdır. İstişarenin konusu, nasla belirlenen konuların dışında kalan dini ve dünyevi meselelerdir. Zira ele alınan konu, dini bir mesele ise danışılan kişinin âlim ve adil olması gerekir. Dünyevi bir mesele ise, danışılan kişinin o konu hakkında bilgili, tecrübeli, güvenilir ve özel çıkarı olmayan biri olması şart koşulur<sup>86</sup>. Dolayısıyla genel siyaset işlerinde danışma kurulu olarak kabul edilenler, ehl-i hal ve'l-akd adıyla meşhur olmuştur. Bunlar, toplumda güç ve saygınlığı olan, diğer insanların üzerinde otoritesi bulunan kimselerdir.

Kısacası İslam'da yöneten-yönetilen ilişkisinde temel iletişim ağı şuradır. Bu prensip, İslami hayatın ve İslam ümmetinin ana prensiplerinden biridir. Onun için Hz. Peygamber bile, vahyin gelmediği birtakım dünyevî işlerde sahabeyle istişare ederdi. Bu durum Kur'an'da: "*İş hakkında onlarla istişare et*"<sup>87</sup> şeklinde ifade edilmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber döneminde Müslümanların başarılı olmaları, şura ilkesini etkin bir şekilde işlevsel kılındığından dolayıdır. Onun için Yüce Allah, Kur'an'da onları: "*Onların işleri istişare iledir*"<sup>88</sup> şeklinde övmüştür. Onun için şura prensibi, İslam'daki siyasetin en önemli uygulanma şekil ve örneklerinden biri olarak kabul edilmiştir.

#### 4.4. İyiliği Emretme-Kötülükten Alıkoyma

İslam dinine göre siyaset erbabının önemli ahlâkî görevlerinden biri, iyiliği emretmek ve kötülüğü engellemektir. Bu ilke İslam'da "emr-i bi'l-maruf ve nehy-i ani'l-münker" şeklinde formüle edilmiş olup Kur'an'ın önemli prensiplerinden biridir. Maruf kelimesi, düşünerek ve inceleyerek bilmek, aşına olmak, tanımak kavramak anlamlarına gelen "arf" kökünden türemiştir.<sup>89</sup> Münker kelimesi ise bilmemek, belirsizlik ve tanımamak anlamlarındaki "nkr" kökünden türemiştir. Maruf ile münker birbirinin zıddıdır. Maruf, akıl veya din yoluyla iyiliği ve güzelliği bilinen işlerdir. Münker ise, bu iki kaynağın kötü ve çirkin gördüğü fiillerdir.<sup>90</sup> Bu iki sözcük yalnız başlarına kullanıldığı gibi, birlikte kullanıldığı yerler de vardır. Beraber zikredildikleri yer ve durumlar, iyiliği emretme ve kötülüğü engelleme iş ve olaylarının geçtiği ayetlerdir. Terim olarak maruf, bütün hayır ve iyiliğin ismi, akıl ve fitratın güzel gördüğü her

<sup>86</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Maverdî, *Edebü'd-dünya ve'd-din* (Beyrut: 1987), 290-291.

<sup>87</sup> Al-i İmran, 3/159.

<sup>88</sup> Şura, 42/38.

<sup>89</sup> el-İsfahanî, *Müfredât*, 495.

<sup>90</sup> el-İsfahanî, *Müfredât*, 496, 770.

şeydir. Başka bir ifadeyle, peygamberler tarafından getirilen, yaratılanlar için uygun görülen ve yapılması emredilen işlerdir. Münker ise, akıl ve fitratta tüm şer, kötü ve çirkin olan şeylerin ortak ismidir. Başka bir ifadeyle, Peygamberlerin kötü gördüğü ve yapılması yasaklanan şeylerdir.<sup>91</sup>

Müslümanlara göre, marufu emretmek ve münkeri engellemek vaciptir.<sup>92</sup> Ancak bu görevi kim ve nasıl yapacak? O görevi yerine getirirken daha büyük sorunlar çıkarsa, o zaman bu görevi yapmak gerekir mi? gibi sorular bu ilkenin sınır ve yöntemlerini belirlemiştir. Hiç şüphesiz her meselede olduğu gibi bu konuda da teorik ve pratik anlamda örnek alınacak kaynak ve kişi Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'dir. Kur'an bütün insanlık için bu görevi Müslümanlara yüklemekte ve şöyle buyurmaktadır: *"Siz insanlar için ortaya çıkarılan, marufu emreden, münkeri engelleyen, Allah'a inanan hayırlı bir topluluksunuz. Kitap ehli de inanmış olsalardı, kendileri için daha yararlı olurdu. İçlerinde inananlar olmakla birlikte, pek çoğu yoldan çıkmıştır."*<sup>93</sup> Bu ayette İslam milleti, dengeli ve itidali bir tutum içinde, insanlara şahit ve örnek olmak üzere iyiliği emreden ve kötülüğü engelleyen bir topluluk olarak tavsif edilmiştir.

Ayrıca Kur'an, Müslümanlar arasında iyiliği emreden ve kötülükten alıkoyan bir grubun varlığını da kabul etmiştir. Bu durum bir ayette: *"Sizden iyiye (hayra) çağırان, marufu emreden ve münkeri engelleyen bir topluluk bulunsun. İşte kurtuluşa erenler onlardır"*<sup>94</sup> şeklinde ifade edilmiştir. Ayetteki "sizden bir ümmet" kavramı hem ümmetin hepsi hem de ümmetten bir kısım insanlar anlaşılmalıdır. İmam Maturidi, ayetteki bu görevi ya topyekûn bütün Müslümanların ya da Müslümanlardan bir kısmının yerine getirmesi gerektiğini vurgulamıştır.<sup>95</sup> Ayette bu görevi yerine getirenlerin sıfatlarına değinilmediğinden o sorumluluk, resmi veya sivil kurumlar tarafından da yapılabilir. Onun için iyiliği emretmek ve kötülükten alıkoymak, sadece Müslümanlara zorunlu değildir, yönetim mekanizmasının da en önemli görevleri arasında kabul edilmiştir. Mesela hisbe/ihtisab denilen tarihi bir

<sup>91</sup> el-Maturidî, *Te'vilat*, 8/306.

<sup>92</sup> Ebu Bekr Muhammed el-Cessâs, *Ahkamü'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâs, 1405), 2/316, 317.

<sup>93</sup> Ali İmran, 3/110.

<sup>94</sup> Ali İmran, 3/104.

<sup>95</sup> el-Maturidî, *Te'vilat*, 2/451.

kurum, bu vazifeyi yönetim adına yerine getirmiştir. Ayrıca siyaseten iyiliği emretmek ve kötülükten alıkoymak, muhalefet gruplarının da meşruluk esası ve dayanakları arasında kabul edilmiştir.<sup>96</sup>

Müslümanların ilk ve tartışmasız yöneticisi Hz. Muhammed (s.a.s.), iyiliği emretme ve kötülükten alıkoyma sorumluluğunu bütün bireylere vermiş bir peygamberdir. O'na göre bu görev, hayatın farklı aşamalarında her bir bireyi ilgilendiren muhtelif boyutları olan bir sorumluluktur. O (s.a.s.), bu sorumluluğu bir hadiste şöyle dile getirmiştir: *“Kim bir kötülük görürse, ilk olarak onu eliyle, şayet eliyle değiştirmeye güç yetirmese, diliyle değiştirsin. Dil ile değiştirmeye gücü yetmezse, kalbiyle onu kötü görme cihetine gitsin ki, bu da imanın en zayıf derecesidir”*.<sup>97</sup> Bu hadiste ifade edildiği gibi Müslümanlar, öncelikle kendisinden başlayarak aileye ve oradan da cemiyete doğru uzanan bir doğrultuda kötülüğü, önce eliyle, eliyle yapamazsa diliyle, o da mümkün değilse kalbiyle kötü görerek ortadan kaldırmaya çalışıp toplumsal ahlâkı egemen kılmalıdır. Dolayısıyla her seviye ve kademedeki insanın, bunların hangisine güç yetiriyorsa onu yerine getirmesi gerekir.

İslam uleması genel anlamda, bir görev olarak kötülüklerle mücadele etmeyi el, dil ve kalp ile yapılması gerektiğini dile getirmiştir: El ile değiştirmeyi yöneticilere, dil ile nasihat etmeyi âlimlere, kalp ile kınamayı da halka mahsus kılmışlardır. Onlara göre devlet teşkilatından en küçük birim olan aileye kadar her bir Müslüman, bulunduğu konumda ve sahip olduğu imkân, bilgi ve beceri nispetinde iyilikleri yaymak ve kötülükleri önlemekle yükümlüdür.<sup>98</sup> Yöneticiler, yasalar koyarak veya ceza vererek, ilim adamları zararlarını veya dini hükmünü anlatarak, yeri geldiğinde günün koşullarına uygun basın, yayın ve sosyal medya araçlarını kullanarak kötülüğü ortadan kaldırmalıdır. Dolayısıyla Müslüman bir toplum ve yönetimin en önemli görevi, iyiliği emretmek ve kötülükten alıkoymaktır.<sup>99</sup> Bunun için gerekli bütün kurumları kurmak ve araçları kullanmak, onların en başta gelen görevleri arasındadır.

<sup>96</sup> Abdulhalık Mustafa Nevin, *İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: İz Yayıncılık, 1990), 115.

<sup>97</sup> Müslim, “İman”, 78.

<sup>98</sup> Komisyon, *Hadislerle İslam* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 4/470.

<sup>99</sup> Sayın Dalkıran, “Hâricîlerin “El-Emru Bi'l-Ma'rûf Ve'n-Nehyu Ani'l-Münker” Anlayışı”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/1 (2004), 199-223.

Kısacası ulema, bir prensip olarak, bir kötülüğün ortadan kaldırılması sırasında, daha şiddetli bir fitneye sebep olunacaksa, onu elle değiştirmekten vazgeçilip dil ile değiştirmeyi, yani nasihat yolunu tercih etmişlerdir. Şayet söylemek de tehlike oluşturacaksa, kalp ile düzeltme yolunu seçmişlerdir. Yani onlara göre hangi organla mümkünse, kötülükleri onunla önlemek her Müslümanın üzerine vaciptir. Zira iyiliği emretmek ve kötülükten alıkoymak, İslam toplumunun müşterek sorumluluğudur. Dolayısıyla bu vazifeyi yerine getiren kişi ve kurumlar, İslam dininin tebliğ yöntemini iyi bilmelidir ki, o da yumuşak söz ve davranış, iyi muamele ve merhamettir.<sup>100</sup>

#### 4.5. Adalet ve Merhamet

Adalet kavramı, her şeyden evvel, hak sahiplerine hakkının verilmesi denilen önemli bir ahlâkî ilke olarak tanımlanır. Adalet, dengeli ve ölçülü davranmak, kişiye hak ettiğini vermek, bir şeyi yerli yerine koymak, itidal ve istikametli olmak ve tüm aşırılıklardan uzak durmak demektir<sup>101</sup>. Ahlâkî anlamda adalet, sorumlulukların ifa edilmesi, iyiliklerin tercih edilmesi ve kötülüklerin terk edilmesi demektir.

Siyasi alanda adalet, orta yolu seçmeyi, aşırılıktan uzak durmayı ve maruf üzere olmayı gerektirir. Ortak iyiyi ifade eden maruf, fitri ve vasat olanı ihtiva eder. Toplumda adalete ulaşmanın yolu marufun peşinde koşmak, hak sahibine hakkını vermek, işi ehline tevdi etmek, orta yolu takip etmek ve bir şeyi olması gereken yere koymaktır. Kişi orta yoldan ayrıldığında, aşırılığa gider, fitrî olanı bozar, dolayısıyla vasat ve maruftan uzaklaşır. Zira fitrat bozulursa, maruftan uzaklaşılır. Vasattan sapılırsa adaletin tecellisi mümkün olmaz ve kişi, ya kendi nefesine<sup>102</sup> veya başkasına zulmetmiş olur. Dünya çapında meydana gelen adaletsizlik ve haksızlıkların temelinde, ahlâkî değerlerin hiçe sayılması yatmaktadır. Orta yolda olmayı temin eden akıl ve vicdan mı, yoksa temel dini değerler ve onlara uyma iradesi mi, yoksa hepsinin toplamı bir bilinç ve sorumluluk duygusu mudur? Tarih boyunca bunlar

---

<sup>100</sup> Nahl, 16/125.

<sup>101</sup> el-İsfahanî, *Müfredât*, 982.

<sup>102</sup> Yunus, 10/44.

üzerinde farklı tartışmalar olsa da adalet ve ahlâkın orta yoldan geçtiği tartışmasızdır.<sup>103</sup>

Ontolojik olarak siyasi ahlâk faziletine sahip olmak, ancak bireysel adalet faziletine sahip olmakla mümkündür. Adaletin olmadığı yerde ahlâk da olmaz. Ahlâk olmayınca da siyaset canavara dönüşür. Zira adalet hem siyasi yönetimin hem de bireysel ahlâkın esasıdır. Toplum ve yönetim, ahlâk ve hukukunu ancak adaletle kurabilir. Adil olmak, ahlâkın esasını, ahlâklı olmak ise düzenli bir toplum ve doğru bir siyasetin temelini oluşturur. Ahlâk, adalet ve yönetim arasındaki ilişkisinin kesilmesi durumunda üçünün de buharlaşması kaçınılmaz olur. Çünkü insanoğlunun hayat hikayesi bu ilkeler etrafında döner. Zira istikametli bir siyasi yapının esası, adaletli ve ahlâklı bireylere bağlıdır. Onun için İslam'ın ana kaynağı Kur'an, sürekli olarak insanlara, kendi nefislerini terbiye ve tezkiye etmeyi önermiştir ki, bu da duyguların kontrol edilmesini gerektirir. Duyguların, aşırılıktan uzak durması, insanın iyilik üzere olmasını ve ahlâkî roller üstlenmesini sağlar. Onun için adalet ve ahlâk felsefesiyle meşgul olanlar, öncelikle insan fitratı üzerinde durmuşlar, daha sonra oradan topluma ve siyasete doğru yol almışlardır. Çünkü adaletli ve hakkaniyetli bir sosyopolitik düzen, insan nefsinde başlayan bir süreçtir. Toplumunu değiştirmek ve yönetime nizam vermek isteyen kişi, her şeyden önce kendi nefsinin ıslah etmeyle işe başlamıştır. Nefsinin ıslah edemeyen başkasını ıslah edemez. Yani topluma adalet getirmek isteyen kişi, önce nefsinde adaleti tesis etmelidir. Zira adalet önce nefislerde başlar.<sup>104</sup> Kişisel erdeme ulaşamayan ve nefsinin kontrol edemeyen ve dolayısıyla kendinde adaleti gerçekleştiremeyen insan, başkasına iyilik, güzellik ve düzen sunamaz.

İslam siyasetinde yönetici olacak kişilerin temel görevi, adaleti gözeterek toplumsal huzur ve asayişini sağlamaktır. Yani yöneticilerin, toplumda can ve mal güvenliği sağlama, barış ve refahı temin etme görevleri söz konusudur. Onların bu sorumluluğu yerine getirebilmesi için bilgi sahibi, adaleti gözetken ve sağlam görüşlü olması gerekir ki, işler doğru yürüyebilsin ve dolayısıyla toplumsal düzen sağlanabilsin. Bu vasıflara sahip yöneticiler, ancak halk içerisinde adil bir yönetim anlayışını tesis eder ve dolayısıyla birey ve toplumun durumunu düzeltebilirler. Zira nasıl insan, nefsinin bir gücünü ihmal

<sup>103</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlak (Ahlak Eğitimi)*, çev. Abdulkadir Şener, Cihat Tunç, İsmet Kayaoğlu (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013), 66.

<sup>104</sup> Yalçın Akdoğan, "Adalet ve Ahlak", *Star Gazetesi*, 17 Şubat 2017, 12.

ettiğinde mutlu olamıyorsa, toplumun yöneticileri de bir zümreye önem verip diğerlerini ihmal ettiğinde, adalet yok olur ve toplumda da huzur kalmaz. Bu sebeple İslam'da yönetimin meşruiyeti, toplum katmanları arasında eşitliğin gözetilmesi ve adaletin sağlanması şartına bağlanmıştır.<sup>105</sup>

Ontolojik olarak adaletle yönetilen bir toplum, faziletli bir toplum olur. Yani faziletli toplum, adalet ilkeleri çerçevesinde kurulmuş ve onlarla devam eden bir toplumdur. Zira mal ile hizmet arasındaki eşitlik prensibine dayanan ve sosyal adaleti koruyan şey hukuk ise de, bunun koruyucusu ve uygulayıcısı yöneticilerdir. Bu kapsamda devletin idaresini elinde bulunduran kişilerin, vatandaşa yumuşak davranma, onların maslahatına uygun hükümleri onaylama, rüşvete engel olma, keyfi bir şekilde veya çıkar karşılığında hak etmeyen kimseleri belli makamlara getirme gibi adalete aykırı şeylerden sakınma mecburiyeti vardır. Bunlarla beraber toplumda adaleti sağlamak, dengeyi kurmak, kin ve nefreti önlemek için gerekirse toplumda lüks ve israfı da önleyebilmelidirler. Bu durum modern siyasette, politikanın sosyal adaleti icra etme fonksiyonu olarak algılanır.<sup>106</sup>

Toplumsal ve siyasal anlamda İslam dininin en önemli prensiplerinden biri merhamettir. Merhamet, “rhm” kökünden türemiş olup rahmet ve ihsan, şefkat ve acıma manasına gelen bir kelimedir. Bu kelime, Allah için kullanıldığında nimet verme, ihsanda bulunma, bahşetme ve lütfetme anlamında kullanılır. İnsanlar için kullanıldığında ise acıma, şefkat etme, esirgeme ve yufka yüreklilik gösterme şeklinde anlamlandırılır.<sup>107</sup> Onun için merhamet etme, tam olarak şefkat ve yumuşak huylu olma ile eş anlamlı olarak kullanılmamaktadır. Çünkü bazen şefkat göstermek ve yumuşak huylu olmak, sertlik türlerinin en kötüsünü gizleyebilir. Mesela, suçlulara karşı uysal ve yumuşak başlı olmak, aslında bu suçların kurbanlarına karşı katı kalpli olmak demektir. Bunun için Hz. peygamber, merhamet prensibini, insanlara acımayana, suçu önleyici kanununun da acımayacağı şeklinde ortaya koymuş ve şöyle buyurmuştur: “*Merhamet etmeyen, merhamet görmez.*”<sup>108</sup> Bu hadiste ifade edildiği gibi kişinin hak ettiğine nail olması, gerçek rahmet oluyor ki, bu

<sup>105</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-ahlâk*, 104.

<sup>106</sup> Seyyid Kutub, *İslam'da Sosyal Adalet*, çev. Harun Ünal (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2007), 190-192.

<sup>107</sup> el-İsfahanî, *Müfredât*, 607-608.

<sup>108</sup> Buharî, “Edep”, 18.

da adaletin ta kendisidir. Zira adaletin kendisi şümulü bir rahmettir. Adaletin hedefi, bizatihi merhameti tahakkuk ettirmek olduğundan merhamet, adaletin gereklerinden kabul edilmiştir. Onun için Kur'an'da şöyle buyurulmuştur: *“Eğer Allah'ın, insanları birbirileriyle uzaklaştırması olmasaydı, yeryüzünün düzeni bozulurdu. Zira Allah, âlemlere lütuf ve ikram sahibidir.”*<sup>109</sup> Bu ayette ifade edildiği gibi gerçek adalet, gerçek merhametten ibarettir. Gerçek merhamet ise, adaleti ikrar etmek ve uygulamaktır. Genellikle rahmet, umumi bir iyiliğe ve adalete sevk eder. Onun için merhametli yöneticilerin ahlâkı, adaleti gerçekleştirmekle tezahür eder. Zira otoritenin görevi, haksızları yakalayıp layık olduğu şekilde cezalandırarak doğru yola getirmektir.

Adalet ve merhamet ilkelerinin ilgili olduğu öncelikli alan hukuktur. İslam hukukunda ceza hükümlerinin temel özelliği, hem idare edeni hem de idare edileni bağlayıcı olmasıdır. Bu yasaların uygulanmasında hem idareci hem de idare edilen, belli sınırlar dâhilinde hareket etmek zorundadır. Yani güçlü yöneticiler bu hükümlerin dışında kalamazlar. Bu gerçeği Hz. Peygamber, hırsızlık yapan hatırlı bir kadının kendisinden affedilmesi istendiği zaman, Müslümanları uyararak şöyle bir ikazda bulunmuştur: *“Sizden önceki milletlerin mahvoluş sebebi şudur: Onlar hatırlı bir kimse hırsızlık yaptığı zaman onu serbest bırakırlar, zayıf bir kimse yaptığı zaman ise ona had cezasını uygularlardı. Allah'a andolsun ki, Muhammed'in kızı Fatıma bile hırsızlık yapsa, tereddüt etmeden onun da elini keserim.”*<sup>110</sup> Bu hadiste ifade edildiği gibi, İslam'da cezaların genel esası, suç ile ceza arasındaki denklik ve kişilerin statüleri arasındaki eşitliktir. Bundan dolayı cezalara, suçun hak ettiği karşılık azaltılmadan veya çoğaltılmadan uygulandığı için “kisas” denilmiştir. Kisasın uygulanması, insanlara bir merhamettir. Çünkü hayatın huzur, sükûn ve mutluluk içerisinde geçmesi kisas sayesinde sağlanmıştır ki, bu durumu Yüce Allah şöyle ifade etmiştir: *“Ey akıl sahipleri! Sizin için kısısta hayat vardır.”*<sup>111</sup> Bu ayette ifade edildiği gibi suçlular gerçek anlamda cezalandırıldığında huzur, refah, sükûn dolu, yani bozgunculuğun, isyanın ve düşmanlığın bulunmadığı bir hayat ortaya çıkar. İslam'daki cezai müeyyideler, umumi maslahat denilen can, akıl, nesil ve malı korumuş olduğundan kısısta zulüm değil, aksine adalet ve

---

<sup>109</sup> Bakara, 2/251.

<sup>110</sup> Buharî “Hudud”, 12.

<sup>111</sup> Bakara, 2/179.

merhamet vardır. Aksi olursa, yani suçu işleyen kısasa tabi tutulmadan salıverilirse, bu, katmerli bir zulüm olur.

Genel olarak İslam'da suçlar ve dolayısıyla onlara verilen cezalar ikiye ayrılır. Birincisi müspet suçlardır ki, bunlar, aleni olarak toplumu bozan ve hâkim huzurunda ispatlanıp cezalandırılabilenlerdir. Örneğin hırsızlık, iftira, yol kesme, cana kıyma gibi suçlar bunlardandır ve dolayısıyla cezası da dünyada ve hukuk tarafından verilir. İkincisi ise menfi suçlardır ki, bunlar, yargıç tarafından ispatlanamayan ve aleni olarak toplumu ifsat etmeyenlerdir. Mesela gıybet, nifak, haset gibi suçlar bunlardandır ve dolayısıyla cezası da ya toplumda kınanma şeklinde ya da ahirette verilir. Her şeyden evvel İslam, insan vicdaniyle münasebeti olan bir dindir. Zira dindar kişi, öncelikle her zaman her şeyi gören Yüce Allah'ın kontrolü altında olduğunu ve yaptığı her davranışın dünyada olmazsa da ahirette karşılık görüleceği bilincindedir. Onun için dinin, vicdanı uyandırma, suça teşebbüs etmeyi engelleme ve öz kontrol oluşturma, suç işlendiğinde ise, ispatını kolaylaştırma ve vicdani rahatsızlığı meydana getirme fonksiyonu vardır. İlahi kontrol sağlandığında ve vicdan uyandırıldığında toplumda merhamet artar, sevgi çoğalır ve toplumsal doku kuvvetlenir. Bu şekilde bir bilinç sağlandığında, hak ve adalet egemen olur, sosyopolitik ortam huzur bulur.

Sosyolojik olarak adalet, kişilere hak ettiğini vermeyi gerektiren ve ortak iyinin egemen olmasına vesile olan en büyük erdemlerden biri olarak görülmüştür. Adalet, yapılan eylemin karşılığını verme fikrine dayanmaktadır. Yani adalet, mağduriyet yaratan veya yarattığı düşünülen bir eylemin sahibine ödetilen bedeldir. Merhamet ise başkasının eksiklik ve zorluklarına karşı, onunla ortak duygu geliştirme, empati kurma ve kötülüğü ortadan kaldırmaya yönelik eyleme geçme durumudur. Kişinin, kendisine karşı işlenen bir suça mukabil, suçluya cezanın verilmesini ön görmesi cezai adalet olarak isimlendirilir. Ancak kişinin, o suçluyu affetmesi ise merhamettir ki, buna da onarıcı/etik adalet denir. Onun için İslam dini, insanları, cezai adaletten hükmünü sürdürdüğü bir hayattan onarıcı adaletin egemen olduğu ve hiç kimsenin adalete muhtaç olmadığı bir hayata yönlendirmeye çalışmıştır. Zira merhamet, hiyerarşik olarak adaletten daha üst bir konumdadır. Bu konuyu Kur'an: *"İyilik ve kötülük bir değildir. Sana yapılanı daha iyi olanla karşılık ver. Böyle yaptığında seninle düşman olan kişinin sıcak bir dosta dönüştüğünü göreceksin. Ama bu ayrıcalık,*



sadece sabredenlere ve faziletten büyük payı almış olanlara verilmiştir.”<sup>112</sup> “Bir kötülüğün karşılığı, ona denk bir cezadır. Ama kim affeder ve arayı düzeltirse onun mükâfatı Allah’a aittir. Şüphesiz O, zalimleri sevmez”<sup>113</sup>. Bu ayetlerde ifade edildiği gibi insanlar, kötülüğe karşılık iyilikle mukabele ederse, karşı taraf içlerindeki kin ve nefreti söküp atar ve huzurlu bir toplum meydana gelir. Onun için İslam’a göre aslında adalet, merhametin yönetimindedir. Çünkü bir kötülük yapıldığında, ona karşılık gelen cezanın verilmesi adalettir. Ancak merhametli olup suçluyu affetmek daha çok önemsenmiştir. Çünkü merhamet ve bağışlanma öncelendiği zaman kişilerarası kin, öfke ve nefret ortadan kalkar. Zira adalet uygulandığında, kin ve öfke tamamen ortadan kalkmayabilir.

Kısacası toplumsal açıdan merhamet, hayatın temel bir prensibidir. Adalet ise bu prensibin ihtiyaç duyulduğu oranda tatbik edilmesidir. Yani merhamet, yaşamın hamuruna katılan bir ilke<sup>114</sup>, adalet ise bu ilkenin insanoğlu vasıtasıyla meydana getirileceği bir formdur. Bu form, bazen karşılığını verme, bazen de bağışlama ve affetme şeklinde kendini gösterir. İslam, adalet ile merhamet arasındaki dengeyi korumuş bir dindir. Dinin ana kaynağı olan Kur’an, suçluyu cezalandırma konusunda adalet ile merhametin sınırlarını belirleştirmiş ve adaletten sapmanın en etkin nedenleri olarak ya aşırı kin ve öfke ya da aşırı sevgi ve merhamet olduğunu ifade etmiştir. Kur’an bu nedenleri: “Bir topluma olan kininiz sizi adaletsizliğe itmesin.”<sup>115</sup> “Ey iman edenler! Kendiniz, ana babanız ve en yakınlarınızın aleyhine de olsa Allah için şahitlik yaparak adaleti titizlikle ayakta tutan kimseler olun.”<sup>116</sup> şeklinde dile getirmiştir. Bu iki ayet, öncelikle adaletten sapmanın nedenleri olarak kin ve nefret, akrabalık ve sevgi bağlarını dile getirmiş ve daha sonra onlardan dolayı adaletten ayrılmamız gerektiği üzerinde durmuştur. Yani adaletin uygulanması, merhamet gerekçe gösterilerek ihmal edilemez. Çünkü adalet, düzen ve intizamın inşasına, adaletin ihlali ise onların bozulmasına nedendir. Adaletten yoksun bir merhamet, hakların kaybına neden olur. Zira merhamet, düzen ve intizamın tutarlılığını bozmadan, akıl ve vicdanın ilkelerini sarsmadan gerçekleşmesi gereken bir ilkedir ki, bu da adaletin uygulamasındaki altın oranı ifade eder.

---

<sup>112</sup> Fussilet, 41/34-35.

<sup>113</sup> Şura, 42/40

<sup>114</sup> En’am, 6/12.

<sup>115</sup> Maide, 5/8.

<sup>116</sup> Nisa, 4/135.

#### 4.6. İtaat Etme

İslam, toplumsal birlik ve beraberliğe, siyasal bütünlük ve düzene ziyadesiyle değer vermiş, toplumdan ayrılmanın bireysel ve toplumsal zararları, maddi ve manevi sakıncaları üzerinde önemle durmuş bir dindir. Mesela Kur'an'da şu şekilde buyurulmaktadır: *“Hep birlikte Allah'ın ipine sarılın, ayrılmayın.”*<sup>117</sup>, *“Kendi aranızda çekişmeyin, yoksa korkuya kapılarak gücünüz gider”*<sup>118</sup>, *“Kendilerine açık seçik deliller geldikten sonra ihtilaf edip ayrılığa düşenler gibi olmayın.”*<sup>119</sup> *“Muhakkak ki, müminler kardeştir”*<sup>120</sup> gibi ayetler ve *“Sizden biri, kendisi için istediğini Müslüman kardeşi için de istemedikçe (hakkıyla) iman etmiş sayılmaz”*<sup>121</sup> gibi hadisler ulema tarafından zikredilerek, Müslümanların birlik ve beraberliğine çokça önem verilmiştir.

Toplumsal ve siyasal düzenin devamlılığı için İslam'da önemle üzerinde durulan ahlâkî ilkelerden biri yöneticilere itaat meselesidir. Âlimler yöneticilere itaat prensibini şu ayeti merkeze alarak ifade etmişlerdir: *“Ey inananlar! Allah'a ve Resulüne itaat edin. Sizden olan ulu'l-emre de itaat edin. Eğer bir konuda anlaşmazlığa düşerseniz, onu Allah'a ve Resulüne götürün, bu hem daha hayırlı hem de sonuç bakımından daha güzeldir.”*<sup>122</sup> Bu ayette görüldüğü gibi Yüce Allah, Kur'an'da “ulu'l-emr”e itaati açık bir şekilde dile getirmiştir.<sup>123</sup> Aslında ulu'l-emre itaatin tüm tartışmaları, bu ayetin kelimeleri içinde saklıdır. Ayetteki ulu'l-emr kavramındaki “emr” kelimesi, bir şeyin yapılmasını emretmek, buyurmak veya tembih etmek anlamında kullanılır. Ulu'l-emr kelimesi ise, emir veren, buyuran ve uyarana anlama gelir. Bu kavram peygamber, yönetici ve ulema gibi kesimlerin hepsini kapsamaktadır.<sup>124</sup> Onun için bu tabir, yönetimin en üst makamına

<sup>117</sup> Ali İmran, 3/103.

<sup>118</sup> Enfal, 8/46.

<sup>119</sup> Ali İmran, 3/105.

<sup>120</sup> Hucurat, 49/10.

<sup>121</sup> Buharî, “İman”, 7.

<sup>122</sup> Nisa, 4/59.

<sup>123</sup> M. Saffet Sarıkaya, “Ehl-i Sünnet'in Devlet Telakkisinde İki Mesele: İdari Sistem, Devlet Reisine İtaat”, *SDÜİF Dergisi* 10 (1994) 11-27.

<sup>124</sup> el-İsfahanî, *Müfredât*, 140.

yorumlanmakla beraber, çoğul eki dikkate alınarak ulema onu, alt kademedeki yönetici, hukukçu ve seriye komutanları<sup>125</sup> gibi muhtelif yönetim kademelerindeki farklı kimseleri kapsadığını ifade etmiştir.<sup>126</sup> Dolayısıyla ulu'l-emr ifadesi, genel anlamda alt statüdekiler emir verme yetkisine sahip olanları, özel anlamda ise, siyasetin en üst konumundaki yöneticileri ifade eder.

Ulema, ayette Yüce Allah ve Hz. Peygamber hakkında "itaat" emrinin ayrı ayrı ifade edildiği halde diğer yöneticiler için tekrarlanmaması durumunu şöyle izah ederler: Allah'a ve Resulüne itaat etmek, hiçbir şartla kayıtlı değildir. Ancak ulu'l-emre itaat ise, Allah (Kur'an) ve Resulü'nün (Sünnet) emirlerine aykırı olmayan durumlarda söz konusudur. Onların emirlerine muhalif meselelerde, herhangi birine itaat söz konusu olamaz.<sup>127</sup> Allah'a ve Peygamber'e aykırı olmayan meselelerde idarecilere itaat, bütün Müslümanların görevi olarak telakki edilmiştir. Onun için idarecilere, Kur'an ve Sünnetin çerçevesi içerisinde itaat etmek, farz kabul edilmiştir. Bunun delili ise ayette, anlaşmazlığa düşülen konuların Allah'a ve Resulü'ne havale edilmesidir.<sup>128</sup> Dolayısıyla yöneticilere itaat prensibi, büsbütün kayıtsız ve şartsız değildir. Fakat Müslümanların tarihinde idareciler, sorgulanmaksızın itaat edilmeleri gereken kişiler olarak algılanmış ve dolayısıyla da uygulamada 'şartsız itaat' ilkesi, bir prensip olarak kabul edilmiştir. Bu da politik alanda nitelikli bireylerin yetişmesine engel oluşturmuştur.

Ayrıca bu ayette dikkat çeken ifadelerden biri de "minkum" (sizden)" kavramının kullanılmış olmasıdır. Ayet: 'Ey iman edenler!' diye başlıyor ve sonra 'sizden' ifadesiyle devam ediyor. Bu ifadelerden, Müslümanları idare etme hakkının yine kendilerinden olan yöneticilere ait olduğu ve itaat görevinin de ancak onlara yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla İslam'da, Müslüman olup İslami hükümlerle hükmettikçe ve İslam'a aykırı emirler vermedikçe yöneticiye itaat etmenin şart olduğu görülmüştür.

Müslümanların kültüründe, genel olarak sahabe döneminden beri egemen olan görüş, yöneticilere karşı çıkmanın ve isyan etmenin uygun görülmemesidir. Fasık ve zalim olsalar da daha büyük fitnelere sebep olmamak

---

<sup>125</sup> el-Maturidî, *Te'vilat*, 3/263.

<sup>126</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1376-1377.

<sup>127</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1374-1376.

<sup>128</sup> el-Maturidî, *Te'vilat*, 3/264.

için mevcut yöneticilerin arkasında namaz kılınır ve münkeri emretmedikçe kendisine itaat edilir. Mesela İmam Azam Ebu Hanife, zalim de olsa mümin olan bir yöneticinin arkasında namaz kılmanın caiz olduğunu savunmuş ve şöyle demiştir: “Senin mükâfatın sana, onun günahı da kendisinedir”.<sup>129</sup> Onun için içtimai düzen ve asayişini korumak için ilk dönem İslam uleması Yezid ve Velid gibi zalim yöneticilerin arkasında namaz kılmıştır.

İslam'da yöneticiliğe gelen kimse, ilkesel anlamda Müslümanlar tarafından özgürce seçilir. Onun için yönetici, otoritesini sadece hukuktan ve adaletten alır. Yani onların meşruiyet dayanağı özgür seçim, hukuk ve adalettir. Şayet yönetici hukuka uymaz ve adaleti egemen kılmazsa, ona itaat edilmesi uygun görülmemiştir. Bu konuya dair Hz. Peygamber şu şekilde buyurmuştur: “Müslümanların vazifesi, hoşuna gitsin veya gitmesin, yöneticileri dinleyip itaat etmesidir. Ancak bir münkerin emredilmesi halinde itaat etmesi gerekmez. Kişiye bir münker emredildiğinde, onu dinlemek ve itaat etmek zorunlu değildir”.<sup>130</sup> Bir başka hadiste ise: “Aranızda Allah'ın emirlerini uyguladığı sürece başı, kuru bir üzüm danesi gibi simsiyah Habeşli bir köle üzerinize yönetici tayin edilse ona itaat edin,”<sup>131</sup> şeklinde buyurulmuştur. Dolayısıyla İslami yönetimde yöneticilere itaat, kötülükleri emretmedikçe, adalet ve emniyeti sağladıkça vacip kabul edilmiştir.

İslam siyaset pratiğinde toplum-yönetim ilişkisinde dikkat çeken hususlar; yöneticilere itaat, cemaate bağlılık, yöneticilerden gelen haksızlıklara karşı önce dil ile reddetme, daha sonra el ile düzeltme, bu da mümkün değilse, kalp ile hoş görmeme ve sabretme şeklinde cereyan etmiştir. Çünkü İslam tarihinde Haricilerden itibaren yöneticilere karşı girişilen silahlı mücadeleler, Müslümanlara birçok acı ve ıstırap çektirmiş ve ağır bedeller ödetmiştir. Zira siyaset, otoritenin güç ve imkânlarını kullanarak isyan edenleri sefil ve zelil duruma düşürmüş ve bu yüzden ulema temkin, sabır ve tedbir prensibine uymak zorunda kalmıştır. Dolayısıyla İslam tarihindeki kanlı tecrübelerden dolayı, öncelikle siyasetçilere karşı çıkmamanın imkânsız olduğu, yönetimin daha kuvvetli, halkın ise daha zayıf ve zararlı çıktığı gerçeğinden hareketle, idarecilerin emrine uymaktan başka bir çare kalmamıştır. Bu nedenle genel

<sup>129</sup> Beyazizade Ahmed Efendi, *İmâm-ı Azam Ebû Hanife'nin İtikâdî Görüşleri*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: İFAV Yayınları, 1996), 144-146.

<sup>130</sup> Müslim, “İmare”, 39.

<sup>131</sup> Buharî, “Ahkam”, 4.

olarak siyasetçilere itaat ve cemaate bağlılık ilkeleri benimsenmiştir<sup>132</sup>. Aslında hukuk ve ahlâka aykırı davranışlarda bulunan yöneticilerin, görevden alınarak azledilmesi ve ahlâk temelli bir hukuk devletinin tahakkuk ettirilmesi gerekirken, bir usulün bulunmaması yüzünden teorik prensipler uygulama imkânı bulamamıştır. Dolayısıyla meşru dairede ve ahlâkî ilkeler çerçevesinde uygulanması beklenen itaat prensibi, gayri ahlâkî bir şekilde uygulama alanı bulmuştur.

## Sonuç

Tarihsel olarak siyaset-ahlâk ilişkisi, insanlığın kadim tartışma konularından biridir. Bu konu ya siyasetin, tamamen ahlâktan bağımsız ya bir bütün olarak ahlâkın kuralları çerçevesinde ya da kısmi olarak ahlâkla ilişkili olması gerektiği şeklinde olmuştur. Reel olarak ahlâkın, siyasetten tamamen bağımsız olması veya onu, kendi alanının dışına çıkarması, siyaseti ahlâksız hale getirmiştir. Ahlâkî temelden yoksun veya ahlâkî değerlerin süzgecinden geçmeyen bir siyaset hırsızlık, rüşvet, haksızlık, adaletsizlik ve yolsuzluk bataklığına sürüklenmiştir. Onun için İslam'da siyaset ile ahlâk arasındaki ilişkiyi ele aldığımızda şu prensipleri belirlemek mümkündür: İslam dini, iman, ibadet ve ahlâk meselelerini detaylı ele alırken siyasi ve idari meseleleri, detaylı değil, ancak genel ilkeler bazında ele almıştır. Ayrıca İslam'ın siyaset ve ahlâka dair ele aldığı; adaletli davranma, hak ve hukuka riayet etme, ehil olanlarla istişare etme, meşru otoritelere itaat etme, yalan söylememeye, alışverişte ölçü ve tartıyı gözetme, doğruluk ve merhametten ayrılmama, hak uğruna kararlı bir şekilde yürüme gibi temel prensipleri, aynı zamanda akıl, bilim ve fitratın da temel prensipleridir. İslam'ın bu prensiplere dair rehberliği, bilimsel bilgiye sahip olan, aklını kullanan ve fitratın kanunlarına uyan ve onları koruyan insan için gerekli ilkelerdir. Onun için İslam dini, bu ahlâkî ilkeleri, siyasetin temel taşları haline getirmiştir.

Genel olarak İslam'da siyaset olgusu, bir emanet olarak isimlendirilmiş ve toplum üzerinde tasarrufta bulunma yetkisi şeklinde algılanmıştır. Siyasi emanet, geçici olarak, belli şartlar çerçevesinde ve bir amaca matuf birinin uhdesine verilmiş bir görevdir. Bu bakımdan siyaset, insanların, adaletle ve

---

<sup>132</sup> İbrahim Sarmış, *Şura'dan Saltanata, Teokrasiye ve Laisizme Yönetim* (İstanbul: Düşün Yayınları, 2010), 277-298; Ahmed el-Katib, *Sünni Siyasal Düşüncesinin Gelişimi Demokratik Hilâfete Doğru*, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: Mana Yayınları, 2010), 244.

güven içerisinde, mutlu olacakları bir ortamın hazırlanarak devam ettirilmesi sorumluluğudur. Bu sorumluluk, başta birey olmak üzere aileden başlayarak, toplum ve tüm yönetim kademelerinin ahlâkî açıdan birbirini tamamlayarak takviye etmesiyle gerçekleşir. Zira kaynağı ve varlık amacıyla ahlâk, akıl ve irade ile doğrudan ilişkili olsa da sosyal ve siyasal çevre içerisinde ortaya çıkar ve şekillenir. İnsanın doğası, ona bazı istidat ve kabiliyetler verse de onlar tek başına ahlâkın kaynağı olamaz. Ahlâkın hem bireysel hem de sosyolojik ve politik boyutu söz konusu olduğundan insan, kendi tabiatı üzerine sürekli olarak bir şeyler eklemek suretiyle yeteneklerini geliştirir ve ahlâkî profilini oluşturur. Onun için siyasi ortamın, bir bütün olarak ahlâkî ilkelerden bağımsız olarak düşünülmesi ve oluşturulması insana büyük zararlar verir.

İslam'a göre yönetim emanetini üstlenecek kişilerin en evvel ehliyet ve liyakat sahibi olması gerekir. Bu görevi üzerine alan bireylerin beden ve zihin bakımından sağlıklı, tecrübe ve bilgi yönünden donanımlı, din ve ahlâk açısından istikametli olması gerekir ki, siyaset sorumluluğunu yerine getirebilsin. Başka bir ifadeyle yönetim açısından işin ehli olma kavramı, kişinin, akli başında, bilinçli, siyaset alanında bilgili, deneyimli, kişisel çıkarlarından ziyade toplumun menfaatini ön planda tutan yüksek ahlâkî nitelikleri taşıması anlamına gelir. Yoksa o emanetin yükünü taşıyamaz ve ona ihanet eder. Çünkü siyaset etme işi, ağır bir yük ve sorumluluktur. Dolayısıyla İslam'da bu statüye getirilen kişinin belirli bazı vicdani ve ahlâkî sıfatlara sahip olması elzem görülmüştür.

İslam'da yönetim görevini üstlenen kişi, iyiliği emretmek, kötülüğü engellemek, hak ve hukuku uygulamak, güven ve adaleti sağlamakla vazifelidir. Bu vazifeleri yapmak için hem o görevlerin bilincinde olmak, hem de ahlâkî açıdan güven vermek gerekir. Zira yönetime gelen kişiler, liyakat ve ehliyet sahibi olup emanet bilinciyle hareket ettiklerinde adaleti sağlamış olurlar. Toplum ve siyasette adalet egemen olduğu zaman, güven meydana gelir. Emanet ehline verilmediği takdirde, hukuk ihlal edilir, toplumda adalet kaybolur, emniyet ve güven ortadan kalkar ve toplumsal çözülme başlar.

İslam dinine göre idari mekanizmaya gelen kişinin toplumla ilişkisi istişare kavramı ile ifade edilir. Bir ilke olarak istişare, yöneticilerin, yönetilenlere karşı en temel sorumluluğudur. Bu kavram, toplumun genelini ilgilendiren sosyo-politik konularda yöneticilerin, topluma danışması, onların bilgi ve tecrübesini nazara alması, genel kamu işlerinde kendi başına karar vermek yerine ya

topyekûn toplumla ya da işin ehli olan kişilerle fikir alış verişinde bulunması anlamına gelir. Burada önemli olan şey, kamuoyunu ilgilendiren ortak meselelerde tek taraflı iradeye dayalı uygulama değil, anlaşarak karar almanın daha uygun görülmesidir. Dolayısıyla toplumun en küçük birimi olan aileden başlayarak, toplumun bütün katmanlarında istişare mekanizmasının egemen kılınması, en önemli ahlâkî ilke olarak kabul edilmiştir. Akıl ve tecrübenin birleşimi olan istişare vasıtasıyla kişiler, hak ve hakikate, iyi ve doğruya ulaşır. İstişare edildiği zaman, hem siyasi iktidar, baskı ve istibdattan kurtulur, hem de toplum, doğru bildiklerini söyleme konusunda daha özgürce davranmış olur.

İslam'da siyaset görevini yüklenen kişi, toplumla istişare edip adaleti sağladıktan sonra, toplumun ona karşı en önemli görevi, itaat etmektir. Siyasetçiler, Kur'an'a ve Sünnette uygun davrandığı, adalet ve emniyeti sağladığı, görev ve sorumluluklarını yerine getirdiği sürece kendisine itaat etmek vacip kabul edilmiştir. Kur'an ve Sünnetin temel ilkelerine aykırı olmayan her konuda idarecilere itaat, İslam toplumundaki her Müslümanın temel görevi sayılmıştır. Onun için İslam, Kur'an ve Sünnetin çizgisi dâhilinde kaldıkları sürece yöneticilere itaat etmeyi farz kabul etmiştir. Yani İslam dini, Yüce Allah ve Hz. Peygamber'in belirlediği prensiplere aykırı olan meselelerde, hiç kimseye herhangi bir şartta itaat etmeyi uygun bulmamış, aksine onlara itaati, temel kaynaklar aracılığıyla kayıt altına almıştır. Ancak bununla beraber, Müslüman siyasal düşüncesinde yönetim, sorgulanmaksızın itaat edilmesi gereken kutsal bir aygıt olarak algılanmış ve bundan dolayı da uygulamada gayri ahlâkî bir husus olan şartsız itaat ilkesi, bir prensip olarak kabul edilmiştir.

## Kaynakça

Akbulut, Ahmet. "Hz. Muhammed Sonrası İlk Siyasi Krizin Teolojik Yansımaları". *Kelam Araştırmaları* 4/2 (2006), 1-10.

Akbulut, Ahmet. "Kur'an-ı Kerîm Açısından Egemenlik Meselesi", *İslamî Araştırmalar* 8/3-4 (1995).

Akdoğan, Yalçın. "Adalet ve Ahlâk", *Star Gazetesi*, 17 Şubat 2017.

Ammara, Muhammed. *Laiklik ve Dinin Fanatizm Arasında İslam Devleti*. çev. Ahmet Karababa-Salih Parlak. İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991.

Ardoğan, Recep. *Delillerden Temellere Sistemik Kelam*. İstanbul: KLM Yayınları, 2016.

- Bardakoğlu, Ali. "Ehliyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/533-539. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Beyazizade, Ahmed Efendi. *İmâm-ı Azam Ebû Hanife'nin İtikâdî Görüşleri*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: İFAV Yayınları, 1996.
- Cessâs, Ebu Bekr Muhammed. *Ahkamü'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâs, 1405.
- Cevziyye, Ebû Abdullah Şemsuddin İbn Kayyım. *Zadü'l-meâd*. Beyrut: 1983.
- Çağrıçı, Mustafa. *İslam Düşüncesinde Ahlâk*. İstanbul: Dem Yayınları, 2012.
- Çelebi, İlyas. *İslam'ın İnanç Esasları*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2009.
- Dalkıran, Sayın. "Hâricilerin "El-Emru Bi'l-Ma'rûf Ve'n-Nehyu Ani'l-Münker" Anlayışı". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/1 (2004), 199-223.
- Demircan, Adnan. *Siyer*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- Erdem, Hüsameddin. *Ahlâk Felsefesi*. Konya: Hü-Er Yayınları, 2009.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. *Din ve Devlet İlişkileri*. Muğla: Muğla Üniversitesi Rektörlüğü Yayınları, 1997.
- Firuzabadî, Mecdududdin Muhammed b. Yakup. *el-Kamusu'l-muhit*, Beyrut: ts.
- Gazali, Muhammed. *Müslüman Ahlâkı*, çev. Abdulcelil Candan. Konya: Nükte Kitap Yayınları, 2005.
- Gazalî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *İhyau ulumi'd-din*. çev. Sıtkı Güllü. İstanbul: Huzur Yayın-Dağıtım, 1998.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam'a Giriş*. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- İbn Abidin, Muhammed Emin b. Ömer. *Reddu'l-muhtar ale'd-durri'l-muhtar şerhu Tenviri'l-ebzar*. İstanbul: 1984.
- İbn Hişam, Ebu Muhammed Cemaluddin Abdülmelik. *es-Siretü'n-nebevviye*. nşr. Mustafa es-Sekka vd., Kahire: 1955.
- İbn Manzur, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisanü'l-Arab*. Beyrut: Daru Sadr, ts.
- İbn Miskeveyh. *Tehzibu'l-Ahlâk (Ahlâk Eğitimi)*. çev. Abdulkadir Şener, Cihat Tunç, İsmet Kayaoğlu. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013.
- İbn Sa'd, Ebu Abdillâh Muhammed. *et-Tabakatü'l-Kübra*. Beyrut: ts.
- İsfahanî, Ragıp. *Müfredat*. çev. Yusuf Türker. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlmî Kelam*. sad. Sabri Hizmetli. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Karadeniz, Osman. "İman-Amel İlişkisi ve Büyük Günah (Kebire) Etrafındaki Tartışmalar". *Kelam*. ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Karaman, Hayreddin vd., *İlmihal*. İstanbul: Divantaş Yayınları, 1998.



- Katib, Ahmed. *Sünni Siyasal Düşüncesinin Gelişimi Demokratik Hilâfete Doğru*. çev. Muhammed Coşkun. İstanbul: Mana Yayınları, 2010.
- Kılavuz, A. Saim. *Ana Hatlılarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Kılıç, Recep. *Ahlâkın Dini Temeli*. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *İslam Düşüncesinde Sünnet*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1993.
- Komisyon. *Hadislerle İslam*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.
- Kurtubi, Ebu Muhammed. *el-Cami li ahkami'l-Kur'an*, Beyrut: İhyâü't-Türası'l-Arabi, ts.
- Kutub, Seyyid. *İslam'da Sosyal Adalet*. çev. Harun Unal. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2007.
- Maturidî, Ebu Mansur. *Kitabu't-Tevhîd*. thk. Bekir Topakoğlu-Muhammed Aruçi. Ankara: İSAM Yayınları, 2003.
- Maturidî, Ebû Mansur. *Te'vilatu'l-Kur'an*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2004.
- Maverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed. *Edebü'd-dünya ve'd-din*, Beyrut: 1987.
- Mekdisî, İmam Kemaleddin Muhammed b. Muhammed İbn Ebi Şerîf. *el-Musamere*. Dımeşk: 2009.
- Mevdudi, Ebu'l'Ala. *Tefhimu'l-Kur'an*. çev. Komisyon. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Nevin, Abdulhalık Mustafa. *İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*. çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: İz Yayıncılık, 1990.
- Nomer, Kemaleddin. *Şeriat, Hilafet, Cumhuriyet ve Laiklik*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1996.
- Nursi, Bediüzzaman Said. *İçtimai Dersler*. İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2001.
- Özel, Hilal ve Hasan Kaplan. "Din ve Ahlâk Birbirleriyle Nasıl İlişkilidir? Kısa Bir Literatür İncelemesi". *Türkish Studies* 13/15 (2018).
- Özturan, Hümeyra. *Akıl ve Ahlâk*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Sarıkaya, M. Saffet. "Ehl-i Sünnet'in Devlet Telakkisinde İki Mesele: İdari Sistem, Devlet Reisine İtaat". *SDÜİF Dergisi* 10 (1994).
- Sarmış, İbrahim. *Şura'dan Saltanata, Teokrasiye ve Laisizme Yönetim*. İstanbul: Düşün Yayınları, 2010.
- Semerkindî, Şemsu'd-Din. *Sahaifu'l-hilafiyeti*. thk. Dr. Ahmed Abdurrahman Şerif. Riyad: ts.
- Shaban, M. A. *Islamic History*. Cambridge: A. New İnterpretation I, 1971.
- Taftazanî, Sa'duddin Mes'ud b. Ömer. *Kelam İlmî ve İslam Akaidi (Şerhu'l-Akaid)*. çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelam İlmî Giriş*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2007.
- Türcan, Talip. "Şura", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/230-235. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Tusî, Nasiruddin. *Ahlâk-ı Nasirî*. çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.

Uludağ, Süleyman. *İslam Siyaset İlişkileri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998.

Uludağ, Süleyman. "Kur'an'da Bir Devlet Modeli ve Siyaset Teorisi Var mıdır?". *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları I, Tartışmalı İlimi Toplantılar Dizisi 32*.

Uysal, Enver, "Dindarlığın Ahlâkî Temelleri Üzerine Bazı Düşünceler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 14/1 (2005), 41-59*.

Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.

Yılmaz, Sabri. "İman ve İmanla İlgili Temel Kavramlar". *İslam İnanç Esasları*. 15-21. ed. Vechi Sönmez ve Hilmi Karaağaç. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2021.

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

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

\*\*\*\*\*

**Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest**

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

\*\*\*\*\*

**İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy**

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

\*\*\*\*\*

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

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

\*\*\*\*\*



## NÂFİ' KIRAATİ İLE ÂSİM KIRAATİ ARASINDAKİ NAHİV FARKLILIKLARININ TAHLİL EDİLMESİ\*

Taleh Abbas\*\* - Ali Sevdi\*\*\*

### Öz

Bu makalede kiraat imamlarının ilki kabul edilen Nâfi' kiraati ile İslâm dünyasında en yaygın kiraat olarak bilinen Âsım kiraatinin Hafs rivayeti arasındaki nahiv farklılıkları analiz edilmiştir. Âsım'ın Hafs rivayeti Arap ülkeleri, İran, Türkiye ve orta Asya ülkeleri başta olmak üzere Müslümanların büyük çoğunluğunun tabi olduğu kiraat şeklidir. Âsım kiraatinden sonra Müslümanlar arasında en yaygın biçimde okunan kiraat Nâfi' kiraatidir. Nâfi' kiraati, Kuzey ve Batı Afrika ülkelerinde okunmakta, aynı zamanda Nâfi' ve ravileri olan Kâlûn ve Verş kiraati ile Mushaf lar basılmaktadır. Araştırmamızda Âsım ve Nâfi' kiraatleri arasında bir takım nahiv farklılığının olduğu anlaşılmış, bu farklılığın başta isim, fiil ve harflerde olmak üzere i'râb, izâfet, hazf, takdir vd. olgularda ortaya çıktığı görülmüştür. Bu bağlamda Nâfi' kiraati ve Âsım'ın Hafs rivayeti nahiv bilimi açısından tahlile tabi tutularak bu konuda öne çıkan bazı ayetlerin analizi yapılarak ilgili farklılıklar ortaya konulmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belagati, Kiraat, Nâfi' Kiraati, Âsım Kiraati, Gramer, Nahiv.

## ANALYZING THE SENTAX DIFFERENCES BETWEEN NAFI' RECITATION AND ASIM RECITATION'S HAFS RIVAYAH

### Abstract

In this article, the grammatical differences between the Nafi qiraah, which is accepted as the first of the recitation imams, and the Hafs narration of Asim's recitation, which is known as the most common recitation in the Islamic world, are examined. Asim's Hafs narration is a form of recitation followed by the

\* Bu makale, Taleh Abbas tarafından hazırlanan *Nâfi' Kiraatinin Dilbilim Açısından İncelenmesi* başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

\*\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Iğdır Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı.

**e-mail:** talehabbas571@gmail.com, **ORCID:** <https://orcid.org/0000-0002-7948-8904>

\*\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı.

**e-mail:** alisevdi1984@hotmail.com, **ORCID:** <https://orcid.org/0000-0002-1951-7232>

**Atıf/Citation:** Abbas, Taleh - Ali Sevdi, "Nâfi' Kiraati ile Âsım Kiraati Arasındaki Nahiv Farklılıklarının Tahlil Edilmesi". *BAİD* 16 (Aralık 2022), 181-206.

majority of Muslims, especially in Arab countries, Iran, Turkey and Central Asian countries. After Asım's recitation, Nafi is the most read recitation among Muslims Nafi' recitation is read in North and West African countries, and at the same time, Nafi and its narrators, Kalun and Versh and Mushafs are published. In our research, it has been understood that there are some grammatical differences between Asım and Nafi' recitations. It has been observed that these differences occur primarily in names, verbs and letters, as well as in phenomena such as irab, izafah, hazf, and appreciation. In this context, Nafi recitation and Asım's Hafs narration have been analyzed in terms of syntax science and some verses that stand out in this regard have been analyzed and related differences have been tried to be revealed.

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, Recitation, Nafi's Qiraat, Asım's Qiraat, Grammar, Nahiv.

## Giriş

Arap dili, lehçelerden teşekkül etmektedir. Bu lehçelerin Kur'ân'ı Kerim'deki okuyuş farklılığı olan kıraat vecihlerinde birçok yansımaları görülmektedir. Lehçelerdeki bu farklılıklar râviler tarafından günümüze kadar ulaştırılmıştır. Dil kuralları için lâzım melzûm ilişkisi içinde değerlendirebileceğimiz kıraatler, râvileri olan kıraat imamları tarafından nakledilmiştir. Bu râvilerden biri de Müslümanların çoğunun kıraatte imamı kabul edilen Nâfî' (ö. 169/785) ve Âsım (ö. 127/745) gibi kırâat-i seb'a imamlarıdır.

Bilindiği üzere nahiv ilmi, metnin cümle yapısı, cümledeki kelimelerin düzgün kullanımı, kelime sonlarının okunuşu (i'râb) gibi olguları inceler. Daha açık bir ifadeyle nahiv ilmi, sözün ve konuşmanın dil açısından doğruluğunu kontrol eden ve sorgulayan bir sistemdir. Bu ilimde odak nokta bizâtihi müstakil kelimeler değil, cümlede kullanılan isim, fiil ve harflerdir.<sup>1</sup> Kıraat ilmi ise Kur'ân'ı Kerim'in okunuş keyfiyetini kıraat imamlarına isnat ederek, kelimelerin ihtilafı okunuş vecihlerini inceleyen bir ilimdir.<sup>2</sup>

Kur'ân'ı doğru okumak ve anlamak endişesi her iki ilmin ortaya çıkış sebebi olarak gösterilebilir. Bu bakımdan iki bilim dalı arasında karşılıklı bir ilişki olduğu söylenebilir. Ayrıca yukarıda değinilen nahiv ilminin tarifinde yer alan *metnin cümle yapısı, cümledeki kelimelerin düzgün kullanımı, kelime sonlarının okunuşu (i'râb) gibi olguları incelemesi* tanımını Kur'ân ayetleri bazında ele aldığımızda bu ilim aynı zamanda kıraat ilminin alanına girmiş olacaktır. Yine kıraat ilminin tarifinde yer alan '*cümledeki kelimelerin ihtilafı okunuşu*' ifadesi,

<sup>1</sup> Ebü'l-Kâsım ez-Zeccâcî, *el-Îzâh fi 'ileli'n-nahiv*, thk. Mâzîn el-Mubârek (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1979), 91; Mustafa Meral Çörtü, *Arapça Dilbilgisi Nahiv* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 13.

<sup>2</sup> Ebü'l-Hayr Şemseddîn İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukri'in ve mürşidü't-ţâlibîn* (Beyrut: y.y. 1980), 3.

aynı zamanda nahiv ilminin konusu olan i'râb olgusuyla doğrudan alakalıdır. Dolayısıyla nahiv ve kıraat ilmi arasındaki ilişki hem ortaya çıkış yönü hem de konusu itibarıyla benzerlik arz etmektedir.

Kelamın kullanıma kabiliyetli mümkün fonksiyonları aktive edildiğinde hem gramer hem de anlam yönünden bir takım yeni anlamların ve değişimlerin ortaya çıktığına veya çıkabildiğine edebî ve tefsir metinlerinde çokça rastlamaktayız.<sup>3</sup> Araştırmamızda bu tür değişimlerin Nâfi' ve Âsım kıraatinde de mevcut olduğu tespit edilmiştir. Bu bağlamda Nâfi' ve Âsım kıraati genel anlamda Arap grameri temellini oluşturan isim, fiil ve harfler açısından tahlile tabi tutulmuş, bu şekilde ortaya çıkan gramer ve anlam farklılıkları belirtilmiştir. Dilbilimciler, kelimeyi isim, fiil ve harf olmak üzere üç kategoride tasnif etmişler.<sup>4</sup> Bu çalışmamızda klasik taksimata uyarak isim, fiil ve harfler sırasıyla değerlendirilecektir.

## 1. İsimlerin Tahlil Edilmesi

Bu başlık altınad Nâfi' ve Âsım kıraatindeki isimler değerlendirilip, cümledeki konumu zikredilecektir. Çünkü Nâfi'in okuyuş şekline göre bir ismin cümledeki konumu bazen farklılık göstermektedir. Sözelimi; Âsım'ın kıraat şekline göre bir isim cümlede merfû mahallinde iken; Nâfi' kıraatine göre mansûp olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla i'râb açısından oluşan bu tür bir değişiklik aynı zamanda nahiv ve anlam açısından değişime yol açabilmektedir. Bu anlamda söz konusu kısımda Nâfi' ve Âsım'ın okuyuşuna göre ismin nahiv açısından nasıl bir değişime uğradığını, cümlede hangi konumda kullanıldığını ve bu bağlamda ortaya çıkan anlam farklılığını birkaç örnekle aktarılmaya çalışılacaktır.

### 1.1. Terkibin Sıfat veya İzâfet Şeklinde Okunması

Sıfat, mevsûfun içerdiği bir manaya mutlak olarak delâlet eden, onu açıklayan ya da tahsis eden bir tabiidir. Yani, جَاءَ زَيْدٌ عَاقِلٌ cümlesinde عَاقِلٌ sıfatı, mevsûfu

<sup>3</sup> Mehmet Şirin Aladağ, "Arap Edebiyatı Bağlamında İbrahim Sûresinin 37. Âyeti", *Şarkiyat Dergisi* 13/2 (Ağustos 2021), 624-630.

<sup>4</sup> Ebû Bısr Amr b. Osmân Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetu'l-Hânicî, 1988), 6/12; Radyüddîn Muhammed b. el-Hasan el-Esterâbâdî, *Şerhu'l-kâfiye* (Beyrut: Dâru'l-Kutub'il-İlmî, 1997), 1/26; Muhammed b. Abdürrahim el-Ömerî el-Meylânî, *Şerhu'l-Muğnî* (İstanbul: Salah Bilici Kitap Evi, ts.), 4; Abbâs Hasan, *Naḥvu'l-vâfi* (Kahire, Dâru'l-Maârif, 1975), 1/26.

olan عَاقِلٌ ismindeki bir manaya delalet etmektedir.<sup>5</sup> Verilen örnekte عَاقِلٌ kelimesi sıfat ve زَيْدٌ kelimesi ise mevsûftur. Zaman zaman Âsım'ın sıfat olarak değerlendirip okuduğu ismi, Nâfi'inin izâfet şeklinde okuduğu görülmektedir. İzâfet bir isme açıklık anlamının kazandırılması için ikinci bir ismin ona bağlanmasıdır. Buna manevî izâfet de denilmektedir. Arap gramerinde manevî izâfet, مِنْ لِ ve فِي manasında olan izafet olmak üzere kendi içinde üç kısma ayrılmaktadır. Lafzî izâfet ise ism-i fâil, ism-i mef'ûl ve sıfatı müşebbehe gibi müştak isimlerin mamûlüne izâfetidir.<sup>6</sup> Aktarılan bu kavram ve açıklamalardan yola çıkarak -gramer kitaplarında da detaylı bir şekilde anlatıldığı gibi- sıfat ve izâfet kavramları arasındaki farkı şöyle ifade etmek mümkündür: Sıfat mamûlünün tayin ve tahsisinin yanı sıra niteliğini bildirmektedir. İzâfet ise sadece mamûlüne tahsislik, sahiplik ve zarfiyet kazandırmaktadır.

Nâfi', وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةً طَعَامٌ مَسْكِينٍ... "Orucu tutmakta zorlananlar için bir yoksulun (günlük) yiyeceği kadar fidye yeterlidir..."<sup>7</sup> âyet-i kerimesinde Âsım'ın طَعَامٌ فِدْيَةً şeklinde tenvinle okuduğu kelimeyi طَعَامٌ فِدْيَةً şeklinde tenvinsiz ve muzâf, مَسْكِينٍ kelimesini ise çoğul olarak مَسَاكِينٍ şeklinde okumuştur.<sup>8</sup> Bu konuyla ilgili iki görüş söz konusudur. Birincisi; "Fidye" nin طَعَامٌ (taâm) başka bir ifadeyle doyuracak olması onun فِدْيَةً kelimesinin bir sıfatı olduğunu göstermektedir. Bu itibarla Nâfi'in kıraatındaki طَعَامٌ فِدْيَةً (doyuracak fidye) terkihi mevsûfun sıfatına izâfe edilmesi kabilindedir. Örneğin Araplar; مَسْجِدُ مَعْسِدِ الْمَجَامِعِ Mescidü'l-Câm'i ve بَقْلَةُ الْحَمَقَاءِ Ahmak Bakla ifadesini kullanırlar.<sup>9</sup>

Öte yandan طَعَامٌ kelimesinin فِدْيَةً kelimesinden bedel olduğu da söylenmiştir.<sup>10</sup> Âsım'ın fidye kelimesini bu şekilde kabul ettiği anlaşılmaktadır. İkinci görüşe göre; Fidye kelimesi لِلْقَدْرِ الْوَجِيبِ yâni ödenmesi gereken vâcip bir miktarın ismidir. Bu görüşe göre طَعَامٌ anlam itibarıyla fidye ve bedel olarak verilmesi gereken başka türleri de kapsamaktadır. Bu doğrultudaki izâfet مِنْ mânasındaki

<sup>5</sup> Meylânî, *Şerhu'l-Muğnî*, 35; Takıyyüddîn Mehmed Birgivi, *İzhârü'l-Esrâr Dersleri*. çev. Eşref Yılmaz vd. (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2013), 272.

<sup>6</sup> Meylânî, *Şerhu'l-Muğnî*, 31-32; Radiyyüddîn Abdülgafûr Lârî, *Hâşiyetu Abdülgafûr alâ'l-câmî* (İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, h. 1309), 197-198.

<sup>7</sup> el-Bakara 2/184.

<sup>8</sup> Abdullatif Muhammed el-Hatib, *Mu'cemu'l-kiraât* (Dimaşk: Dâru Sa'deddîn, 2000), 1/252.

<sup>9</sup> Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberîstânî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beirut: Dâru lhyâu't-Turâsî'l-Arabî, 1420), 5/249.

<sup>10</sup> Ebû'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medârikü't-tenzil ve haka'iku't-te'vil*, thk. Yusuf Alî Bedîvî (Beirut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 1/158.



izâfettir. *إِطْعَامُ لَيْسَ مِنْ خَيْرٍ* *İpek elbise* terkinin *إِطْعَامُ لَيْسَ مِنْ خَيْرٍ* *İpekten elbise*, *خَاتَمٌ حَدِيدٌ* *Demir yüzük* terkinin, *خَاتَمٌ مِنْ حَدِيدٍ* *Demirden yüzük* anlamında olması gibi *فِدْيَةٌ طَعَامٍ* kelimesinin takdiri de *فِدْيَةٌ مِنْ طَعَامٍ* *yiyecedekten bir fidye* anlamındadır.<sup>11</sup> Nâfi', söz konusu kelimeyi *فِدْيَةٌ طَعَامٍ* şeklinde okuduğu için *fidye* kelimesini *yiyecek* ismi kapsamında ele alarak ve yine *fidye kelimesini طَعَامٍ* kelimesine izâfe ederek okuduğu anlaşılmaktadır.

## 1.2. Kelimenin Mebniye Muzâf Kılınması

Mebnî, son harekesinin herhangi bir âmil'in tesiriyle değişmeyen kelime demektir. Başka bir ifadeyle, son harfinin sâkin, merfû veya mansûb olması herhangi bir âmil sebebiyle değişmeyen ve bulunduğu hâl üzere sâbit kalan kelimelerdir.<sup>12</sup> Zarf olan *ذِ* kelimesi de mebnî isimlerdendir. Geçmiş zamanın dışındaki fiillerde kullanılsa da cümlede geçmiş zamanı ifade etmektedir. *ذِ* edatı bazen isim cümlesine izâfe edilirken,<sup>13</sup> bazen de *يوم*, *وقت*, *حين* ve *عام* gibi lafızlara birleşerek muzafûn ileyhi olur ve *يَوْمَانِي*, *وَقْتَانِي*, *حَيْنَانِي*, *عَامَانِي* şeklinde okunur.<sup>14</sup> Nâfi', *فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا صَالِحًا وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا وَمِنْ خِزْيِ يَوْمَانِي إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ* "Ne zaman ki, azap emrimiz geldi, Salih'i ve beraberindeki iman edenleri, tarafımızdan bir rahmet sayesinde kurtardık, üstelik o günün perişanlığından da kurtardık. Hiç şüphesiz Rabbin güçlüdür, mutlak üstündür"<sup>15</sup> mealindeki âyetinde Âsım'ın *يَوْمَانِي* şeklinde *م* harfini kesralı okuduğu kelimeyi *يَوْمَانِي* şeklinde mîm hafini fethayla okumuştur.<sup>16</sup> Âsım kıraatine göre *يَوْمَانِي* kelimesi, *يَوْم* kelimesine izâfe edilmiştir.<sup>17</sup> Dolayısıyla *يَوْم* kelimesi bu okuyuşa göre muzafûn ileyhi olarak mecrûr kılınmıştır. Nâfi' ise *يَوْم* kelimesini, *ذِ* edatına muzâf olarak okumuştur. *ذِ* edatı mebnî olduğundan *يَوْم* kelimesi de mebnî olacaktır. Çünkü bilindiği gibi bir kelimeyi mebnî olan başka bir kelimeye izâfe etmek câizdir. Muzâf'ın muzâfun ileyih'den marifelik ve nekirelik alması gibi

<sup>11</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 5/249.

<sup>12</sup> Meylânî, *Şerhu'l-Muğnî*, 9; Abbâs, *Naḥvu'l-vâfi*, 1/72.

<sup>13</sup> Meylânî, *Şerhu'l-Muğnî*, 45.

<sup>14</sup> Mustafa Meral Çörtü, *Cümle Kuruluşu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 279-280.

<sup>15</sup> Hûd 11/66.

<sup>16</sup> Ebû Amr Osman b. Saîd Dâni, *et-Teysîr fi'l-kırâ'âti's-seb'*, nşr. Otto Pretzl (İstanbul: Devlet Matbaası, 1930), 125; Nâsirüddîn Ebû Saîd Beydâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, h. 1418), 3/140; Nesefî, *Medârikü't-tenzil*, 2/71; Abdulfettâh Hamîd Pâlevî, *Zübdetü'l-irfân* (İstanbul: Arif Efendi Matbaası, h.1312), 71.

<sup>17</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 18/370.

zaman zarfı olan يَوْمٌ kelimesi de aynı şekilde إِذِ edatından mebnilik almıştır. Şairin şu beyti konumuza örnektir;

عَلَى حِينٍ عَائِبَتْ عَلَى الْمَشِيبِ عَلَى الصَّبَا \*\*\* وَقُلْتُ أَلْمَا أَصْحُ وَالشَّيْبُ وَازِعٌ؟

“Arzulara olan eğilimi yüzünden yaşlılığı kınadığımda şöyle dedim: Ağarmış saçlar, eski davranış ve alışkanlıklarımdan geri dönmem için caydırıcı olduğu halde, neden hâlâ gafletimden uyanamıyorum?” Nitekim burada geçen حِينٌ kelimesi mebnî olup başına harfi cer gelmesine rağmen mecrûr değil حِينٌ şeklinde meftûh okunmuştur.<sup>18</sup> Kelimenin يَوْمِيذٍ şeklinde mîm harfinin kesralı okunmasının hücceti يَوْمٌ kelimesinin الْخَزْيِ kelimesine muzâf kılınıp mecrûr okunmasıdır. Bu durumda يَوْمٌ kelimesi, إِذِ edatına izâfe edilmeden ayrı okunmuş ve mebniliğin bir illet gerektirdiği kabul edilerek mebnî kılınmamıştır. يَوْمِيذٍ şeklinde mîm harfini fethayla okumaya gelince يَوْمٌ kelimesinin gayr-ı mütemekkin olan İzedatına izâfe edilmesi ve lafzen amel etmesi sebebiyledir.<sup>19</sup>

### 1.3. İsmi Merfû veya Mansûb Okunması

İsmi sınıflarından biri de mu'reb lafızlardır. Mu'reb, âmillerin değişmesiyle son harekesi (i'râb'ı) değişen kelimelerdir.<sup>20</sup> Mu'reb olan bir isim âmilin işlevine göre merfû, mansûb veya mecrûr olarak okunabilmektedir. Nâfi' وَالَّذِينَ ... يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ *“İçinizden hanımlarını geride bırakarak vefat edecek olanlar, eşleri için senesine kadar evlerinden çıkarılmaksızın kendilerine yetecek bir malı vasiyet ederler...”*<sup>21</sup> âyetinde وَصِيَّةً *“bir vasiyet”* kelimesini وَصِيَّةً şeklinde merfû okumuştur.<sup>22</sup> Âsım kıraatine göre وَصِيَّةً kelimesi mansûb olarak ikinci mef'ûl veya mastardır.<sup>23</sup> Mef'ûl'u mutlak veya mef'ûlun bih olduğu da belirtilmiştir.<sup>24</sup> Âyetin takdiri, وَالَّذِينَ يَتَوَفَّوْنَ يُوصُونَ وَصِيَّةً *“Sizlerden kim vefat ederse eşlerine bir vasiyette bulunsunlar”* şeklindedir. Buradaki gramer uygulaması, تُسِيرُ fiilinin hafzedildiği *“sen ancak postacının yürüyüşü gibi yürüyorsun”* cümlesi

<sup>18</sup> Neseî, *Medârikü't-tenzil*, 2/71; Ebû Alî Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr Fârisî, *el-Hücce li'l-kurrâ'i's-seb'a*, thk. Bedreddîn Kahvecî (Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1993), 6/347.

<sup>19</sup> Hatîb, *Mu'cemu'l-kıraât*, 4/89-90.

<sup>20</sup> Meylânî, *Şerhu'l-muğni*, 8-9; Abbâs, *Naḥvu'l-vâfi*, 1/72.

<sup>21</sup> el-Bakara 2/240

<sup>22</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temimî, *Kitâbü's-seb'a fi'l-kıraât*, thk. Şevkî Dayf (Kahire, Dâru'l Maârif, 1981), 184; Pâlevî, *Zübdetü'l-irfân*, 36.

<sup>23</sup> Hatîb, *Mu'cemu'l-kıraât*, 1/339.

<sup>24</sup> Neseî, *Medârikü't-tenzil*, 1/200.

gibidir. Bu cümlede fiil hazfedilmiş ve mastar fiilin yerine geçmiştir.<sup>25</sup> Âsım kıraatine göre âyetin anlamının وَصِيَّةٌ وَالرِّمَ الَّذِينَ يَتَوَفَّوْنَ وَصِيَّةٌ “Eşlerinizden vefat edenlere vasiyet etmenizi size farz kılıyorum” şeklinde olduğu da söylenmiştir.<sup>26</sup> Nâfi’inin merfû okuyuşuna göre ise وَصِيَّةٌ kelimesi mübtedadır ve لِأَرْوَاجِهِمْ kelimesi de mübtedanın haberidir. Bu okuyuşa göre anlam, “eşlerine vasiyet ederler” şeklinde olmaktadır. Anlamın “eşlerine vasiyet etmekle yükümlüdürler” şeklinde olduğu da söylenmiştir.<sup>27</sup>

#### 1.4. Hâlin Haber Olarak Okunması

Mansûbât kategorisinden yer alan hâl, fâil veya mef’ûlün bih gibi öğelerden birinin veya birden fazlasının durumunu açıklayan mansûb, müştak ve nekre isim şeklinde tanımlanmıştır.<sup>28</sup> Türkçe’de durum zarfı olarak ifade edilmektedir. Haber ise mübtedanın durumunu beyan eden ve manayı tamamlayan merfû kelime veya cümlelere denir.<sup>29</sup> Nâfi kıraatinde Âsım’ın mansûb olarak okuduğu kelimeyi merfû olarak okuduğu görülmektedir. Misal olarak;

“قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نَفَصَلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ” *De ki: ‘Bunlar, bu dünya hayatında inananlar içindir, kıyamet gününde de yalnız onlara mahsustur’. İşte böylece biz âyetleri bilen bir topluluğa uzun uzun açıklıyoruz*<sup>30</sup> âyetindeki خَالِصَةٌ kelimesini, خَالِصَةٌ şeklinde merfû olarak okumuştur.<sup>31</sup> Âsım’ın Mansûb okuyuşuna göre خَالِصَةٌ kelimesi hâl’dir. Bu kıraate göre الدُّنْيَا kelimesi üzerinde vakfın câiz olmadığı söylenmiştir. Çünkü o kelimedenden sonra gelen âyetler لِلَّذِينَ آمَنُوا hükmüne müteallik olup ondan hâl olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda âyetin takdiri şöyle olmaktadır;

“De ki; onlar (o nimetler) dünya hayatında müminlerindir. Kıyâmet günü ise yalnız onlara has olacaktır.” Âyetin bu şekilde açıklamasını, önemli Arap dilbilimcilerinden Ebu’l-

<sup>25</sup> Ebu’l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an haqâ’iki ğavâmi’i’t-tenzil ve ‘uyûni’l-eġâvil fi vücûhi’t-te’vîl* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l Arabî, 1407), 1/289.

<sup>26</sup> Hatîb, *Mu’cemu’l-ķıraât*, 1/339.

<sup>27</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-aġkâmi’l-Ķur’ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrut, Muessesetu’r-Risâle, 2006), 3/227.

<sup>28</sup> Meylânî, *Şerhu’l-Muġnî*, 25; Çörtü, *Nahiv*, 211.

<sup>29</sup> Meylânî, *Şerhu’l-Muġnî*, 15; Çörtü, *Nahiv*, 102.

<sup>30</sup> el-A’râf 7/32.

<sup>31</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-seb’a*, 280; Dâni, *et-Teysîr*, 109.

Ali el-Fârîsi (ö. 477/1084) yapmıştır. Cümledeki لِّلَّذِينَ آمَنُوا ifadesi ise mübtedâ'nın haberidir. Hâl ögesinde amel eden âmil ise لِّلَّذِينَ kelimesinde yer alan fiil manasındaki ل (lâm)'dir.<sup>32</sup>

Nâfi' kiraatine göre ise خَالِصَةً kelimesi mübtedâdır. لِّلَّذِينَ آمَنُوا cümlesi haber, فِي خَالِصَةِ الدُّنْيَا cümlesi ise zarftır. Ya da خَالِصَةً kelimesi ikinci haber veya mahzûf mübtedâ olan هِيَ zamirinin ikinci haberidir. Bu şekilde cümlenin takdiri, خَالِصَةً هِيَ şeklinde olur.<sup>33</sup> Bu istikamette âyetin anlamı خَالِصَةَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ "Kıyâmet yalnız onlara hastır" şeklindedir. Yâni "dünya hayatında güzel ve temiz olan şeylerden müminlerle beraber başkaları da istifade eder. Ahirette ise yalnız müminlerin olacaktır." Buna göre خَالِصَةً kelimesi mahzûf bir mübtedâ'nın haberi olduğu için yeni bir cümle başı olmaktadır. İbn Abbâs (ö. 68/687-88), Ebü'l-Kâsım Ebû Muhammed Dahhâk (ö. 105/723), Ebû Saîd el-Hasen b. Yesâr (ö. 110/728), Ebü'l-Hattâb Katâde b. Diame (ö. 117/735), Ebû Muhammed İsmâîl b. Abdirrahmân Suddi (ö. 127/745), Ebü'l-Velîd Abdülmelik b. Cüreyc (ö. 150/767) ve Ebû İsmâîl Zeyd b. Dirhem (ö. 179/795) gibi âlimlerin görüşü de bu doğrultudadır.<sup>34</sup>

### 1.5. Kelimenin Mef'ûl veya Haber Olarak Okunması

Bilindiği gibi Arap dil kurallarına göre genel anlamıyla fiil cümlesinin fiil, fâil ve mef'ûl gibi üç temel ögesi bulunmaktadır. Mef'ûl, fâilin fiilinden etkilenen i'râb açısından mansûb olan kelimelerdir.<sup>35</sup> Haber ise isim cümlesinde mübtedâ'nın durumunu beyan eden merfû bir kelimedir.<sup>36</sup> Nâfi, Âsım'ın nasb konumunda okuduğu bir kelimeyi ref mahallinde okumuştur. Nitekim Nâfi', يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا بَعِثْنَاكُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ "Ey insanlar taşkınlığınız sırf kendi zararınızdır. Şu değersiz dünya hayatının bir süre tadını çıkarınız, sonra nasıl olsa dönüp bize geleceksiniz..."<sup>37</sup> âyetindeki مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ter kibini, مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا şeklinde okumuştur.<sup>38</sup>

<sup>32</sup> Kurtûbî, *el-Câmi' li-aḥkâmî'l-Ḳur'ân*, 7/200.

<sup>33</sup> Beydâvî, *Envârü't-tenzîl*, 3/11; Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, 1/365.

<sup>34</sup> Kurtûbî, *el-Câmi' li-aḥkâmî'l-Ḳur'ân*, 7/199; Hatîb, *Mu'cemu'l-ḳıraât*, 3/34.

<sup>35</sup> Meylânî, *Şerḥu'l-Muğnî*, 19; Çörtü, *Nahiv*, 180.

<sup>36</sup> Meylânî, *Şerḥu'l-Muğnî*, 15; Çörtü, *Nahiv*, 102.

<sup>37</sup> Yunûs 10/23.

<sup>38</sup> İbn Mucâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 326; Dâni, *et-Teysîr*, 122; Beydâvî, *Envârü't-tenzîl*, 3/109.

Hafs, Âsım'dan rivâyetle مَتَاعَ kelimesini hâl konumunda masdar veya mef'ûl'u mutlak olarak okumuştur. "دُنْيَا هَيَاتِيْنَ مَتَاعِ الدُّنْيَا" "Dünya hayatının metâından faydalanıyorsunuz" anlamına gelmektedir.<sup>39</sup>

Nâfi' ise mahzûf mübtedânın veya بَغْيِكُمْ kelimesinin haberi olmak üzere merfû olarak okumuştur.<sup>40</sup> Bu kıraate göre عَلَى أَنْفُسِكُمْ ifadeyi bunun sılası olarak kabul edilmektedir. Ayetin takdiri, ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا Bu dünya hayatının metasıdır şeklindedir. عَلَى أَنْفُسِكُمْ kelimesi de بَغْيِكُمْ kelimesinin haberidir.<sup>41</sup>

### 1.6. Bedel'in veya Atf-ı Beyân'ın Mübteda veya Haber Olarak Okunması

i'râb bakımından kendisinden önce geçen isme tamamen uyan ve bu ismin anlamındaki belirsizliği herhangi bir karışıklığa meydan vermeyecek şekilde ortadan kaldırılan kelimelere bedel denilmektedir. Örneğin; رَأَيْتُ زَيْدًا أَحَاكَ "Senin kerdeşin olan Zeyd'i gördüm" cümlesinde زَيْدَا kelimesini açıklamak için getirilen أَحَاكَ lafzı bedeldir.<sup>42</sup> Atf-ı beyân ise daha çok kendisinden önce geçeni açıklayan ve i'râb bakımından kendisine uyan kelime veya ifadelerdir. Atf-ı beyânla bedel, i'râb yönünden ve anlamsal düzeyde birbirine benzemekle birlikte atf-ı beyân zikredilen iki isimden en meşhûr olanı olup önce gelmektedir. Misal olarak; "أَفْسِمُ بِاللَّهِ أَبُو حَفْصٍ عُمَرُ" ifadesinde bedel olan عمر lafzı künyesi olan أَبُو حَفْصٍ kelimesinden daha meşhûrdur.<sup>43</sup>

Nâfi', "O Allah ki, göklerde ve yerde ne varsa hepsi O'nundur. Şiddetli bir azaptan dolayı vay kâfirlerin haline!"<sup>44</sup> âyetinde Âsım'ın kesralı olarak okuduğu Allah lafzını merfû okumuştur. Âsım'ın kesreliliğinin hücceti اللّٰهُ lafzının önceki âyette geçen الْحَمِيدِ kelimesinden bedel veya atf-ı beyân olmasıdır.<sup>45</sup> Bu durumda الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ terkinin matûfun aleyh, lafzatullâh'ın ise matûf olduğu anlaşılmaktadır. Nâfi' ise lafzatullâh'ı merfû okumuştur. Merfû okunmasının tahrici üç sebepten dolayıdır;

1. Merfû olan Allah lafzı mübtedadır, ondan sonra gelen haberdir.

<sup>39</sup> Nesefî, *Medârikü't-tenzil*, 2/15.

<sup>40</sup> Hatîb, *Mu'cemu'l-kıraât*, 3/524.

<sup>41</sup> Beydâvî, *Envârü't-tenzil*, 3/109.

<sup>42</sup> Meylânî, *Şerhu'l-Muğni*, 37.

<sup>43</sup> Meylânî, *Şerhu'l-Muğni*, 38.

<sup>44</sup> İbrâhîm 14/2.

<sup>45</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'â fi'l-kıraât*, 362; Hatîb, *Mu'cemu'l-kıraât*, 4/448.

2. Allah lafzı mahzûf mübtedânın haberidir. Takdiri; هُوَ اللهُ şeklinde. الَّذِي kelimesi ise sıfattır.

3. Allah lafzı mübtedadır. الَّذِي onun sıfatıdır. Haberi ise ilgili âyette zikri geçtiği için mahzuftur. Takdiri; فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ الْعَزِيزُ الْحَمِيدُ şeklindedir.<sup>46</sup>

### 1.7. Zamirinin Hazf Edilmesi

هو zamiri mebnî isimlerdendir.<sup>47</sup> Cümlede bazen zikri geçen bir isme işaret ederek isim cümlesinin ana öğelerinden biri olmakta, bazen de ismin durumunu bildirmektedir. هو zamiri cümlede bu anlamda kullanıldığında ona durum bildiren anlamına gelmekte olan *şân zamiri* ismi verilmektedir. *“Onlar cimrilik edip insanlara da cimriliği emrederler. Kim yüz çevirirse kuşkusuz Allah, zengindir, övgüye layıktır”*<sup>48</sup> âyetindeki هُوَ الْعَزِيزُ الْحَمِيدُ kelimesini, فَإِنَّ اللَّهَ şeklinde هُوَ zamirini hazfederek okumuştur.<sup>49</sup> Medine ve Şam Mushaflarında bu şekilde yazılı olduğu bilinmektedir. Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987) konuyla ilgili şunları ifade etmiştir;

يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ هُوَ فِي هَذِهِ آيَةِ فَضْلًا لَا مُبْتَدَأً. لِأَنَّ الْفَضْلَ حَدْفُهُ أَسهَلُ، أَلَا تَرَى أَنَّهُ لَا مَوْضِعَ لِلْفَضْلِ مِنْ الْإِعْرَابِ، وَقَدْ يُحَدَفُ فَلَا يَخِلُ بِالْمَعْنَى كَقَوْلِهِ: إِنْ تَرَى أَنَا أَقْلَ مِنْكَ مَا لَا وَوَلَدًا

“Bu âyetteki ‘huve’ zamirinin mübteda değil de fasl zamiri olması gerekmektedir. Çünkü fasl zamirinin hazfi daha kolaydır. Fasl zamirinin i’râb’tan yeri olmadığı bilinmektedir. Bunun için bazen hazfedildiği halde anlam bozulmaz. Allah’u Teâlâ’nın Kehf suresi 39. âyetindeki şu sözü gibi; “eğer beni mal ve evlat bakımından kendinden az görüyorsan.”<sup>50</sup>

### 2. Fiillerin Tahlil Edilmesi

Herhangi bir zamana ve şahsa bağlı olarak bir iş, oluş ve eylem ifade eden kelimeler, fiil olarak tanımlanmaktadır.<sup>51</sup> Fiilin bazı özellikleri bulunmaktadır. Bu özelliklerden konumuzla alakalı kısmı hakkında, ilgili örnekte bilgi verilecektir. Bilindiği gibi fiillerin merfû, mansûb veya meczûm olarak

<sup>46</sup> Hatîb, *Mu’cemu’l-ķıraât*, 4/449.

<sup>47</sup> Çörtü, *Nahiv*, 165.

<sup>48</sup> el-Hadîd, 57/24.

<sup>49</sup> İbn. Mücâhid, *Kitâbü’s-seb’a*, 627.

<sup>50</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 29/ 469; Hatîb. *Mu’cemu’l-ķıraât*, 9/348.

<sup>51</sup> Meylânî, *Şerhu’l-Muğni*, 71.

okunması onların cümledeki fonksiyonlarını etkilemektedir. Bu açıdan bakıldığında merfû olarak okunan bir fiilin mansûb veya mansûb olarak okunan bir fiilin de merfû okunması bir takım gramer farklılığına yol açmakta olup bazen de anlamı değiştirmektedir. Burada fiiller ve onların cümledeki konumu Nâfi' kıraatine göre değerlendirip anlama olan etkisi belirtilecektir.

### 2.1. Fiillerin Merfû veya Mezcûm Olarak Okunması

Muzâri fiil, mu'reb fiil olarak kabul edilmektedir. Daha açık bir ifadeyle sonu sahih olan ve kendisine merfû zamir bitişmeyen muzâri fiil damme ile merfû, fetha ile mansûb ve son harekesinin hazfi ile mezcûm olur.<sup>52</sup> Cümledeki bir fiili muzâri'nin mezcûm olabilmesi için başına geçmiş zamanı nefy eden لم ve لم edatları, emir için kullanılan لا ve nehiy ifade eden لا gibi edatlardan birisinin gelmesi gerekmektedir.<sup>53</sup> Bu durumda fiili muzâri, âmilin cümledeki fonksiyonuna göre merfû, mansûb veya mezcûm olarak okunabilmektedir.<sup>54</sup> Aktaracağımız örnekte nefy anlamında kullanılan edatın nehy anlamında kullanıldığını görmekteyiz. Şöyle ki Nâfi'; *إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَا تُسْئَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ* "Şüphesiz, biz seni hak ile rahmetimizin müjdecisi ve azabımızın habercisi olarak gönderdik. Sen, o cehennemliklerden sorumlu değilsin"<sup>55</sup> âyetindeki وَلَا تُسْئَلُ وَلَا kelimesini وَلَا تُسْئَلُ وَلَا şeklinde mezcûm okumuştur.<sup>56</sup> Âsim'in okuyuşuna göre وَلَا تُسْئَلُ وَلَا kelimesi meçhul kipte okunmuş olup لَمْ'nin haberine matûf olarak nefy ifade etmektedir. لا harfi, nefy manasında kullanılmıştır. Bu sebepten fiili muzâri merfûdur. Kelimenin anlamı ise "sorumlu değilsin" şeklindedir. Ayetin anlamı ise "Sen, o cehennemliklerden mes'ûl değilsin" şeklinde olmaktadır.<sup>57</sup>

Nâfi' kıraatine göre وَلَا تُسْئَلُ وَلَا kelimesi nehyi hâzir olarak "sorma" anlamındadır. Âyetin anlamı "Sen o cehennemlikleri benden sorma, onların hakkında ne yapacağımı ben bilirim" şeklinde olacaktır.<sup>58</sup>

<sup>52</sup> Birgivî, *İzhâr*, 323.

<sup>53</sup> Birgivî, *İzhâr*, 60.

<sup>54</sup> Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî, *Katru'n-nedâ ve bellu's-sadâ*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, (Kahire, y.y. 1383), 50.

<sup>55</sup> el-Bakara 2/119.

<sup>56</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 169; Pâlevî, *Zübdetü'l-irfân*, 29.

<sup>57</sup> Zemhaşerî, *Keşşâf*, 1/182; Beydâvî, *Envârü't-tenzil*, 1/114; Hatîb, *Mu'cemu'l-kıraât*, 1/183

<sup>58</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/482.

## 2.2. Fiili Muzârinin İsti'nâf veya Şart Cümlesinin Başı Olarak Okunması

Muzâri fiilin âmillerden yalın halinin merfû olduğunu daha önce belirtmiştik.<sup>59</sup> Fiili muzâriden önce amel eden edatların gelmemesi ve atıf harfleri gibi cümleyi önceki cümleye bağlayan bir durum söz konusu olmadığı hallerde fiili muzâri cümle başı olup merfû olarak okunmaktadır.

Nâfi', Âsım'ın cümle başı olarak ref mahallinde okuduğu bir fiili şart fiilinin cevap cümlesi olarak meczûm okumuştur. Örneğin; *وَأَنْ تَبُدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ*; *"Siz içinizdekileri açığa vursanız da gizli tutsanız da Allah onunla sizi hesaba çekecektir. Sonra dilediğini bağışlar, dilediğine de azap eder. Allah her şeye kadirdir"*<sup>60</sup> âyetinde merfû fiili muzâri olan *فَيَغْفِرُ* fiili meczûm okumuştur. Ayrıca aynı âyetteki *وَيُعَذِّبُ* fiilini de meczûm okumuştur.<sup>61</sup> Âsım kiraatine göre *فَيَغْفِرُ* ve *وَيُعَذِّبُ* fiilleri cümle başı kabul edilerek merfû okunmuştur. Bu bağlamda âyet *فَهُوَ يَغْفِرُ وَيُعَذِّبُ* "O, dilediğine mağfiret eder dilediğine azap..." anlamına gelmektedir. Nâfi' ise her iki fiili şartın cevabı olan *"يُحَاسِبُكُمْ"* fiiline atfederek meczûm olarak okumuştur.<sup>62</sup>

## 2.3. Fiilin Mansûb veya Merfû Olarak Okunması

Fiili muzâri başına *أَنْ*, *لَنْ*, *كَيْ*, *إِذَنْ* gibi nasb edatlarından biri geldiğinde mansûb olarak okunmaktadır.<sup>63</sup> Âsım'ın mansûb olarak okuduğu fiili, Nâfi' merfû mahallinde okumuştur. Örnek olarak;

*"Hattâ peygamber ve beraberindeki iman edenler: "Allah'ın yardımı ne zaman!" diyecek (hâle gelmiş)lerdi! İyi bilin ki, Allah'ın yardımı pek yakındır"*<sup>64</sup> âyeti incelendiğinde Nâfi', bu ayette Âsım'ın *حَتَّى يَقُولَ* şeklinde okuduğu kelimeyi *حَتَّى يَقُولَ* şeklinde merfû olarak okumuştur.<sup>65</sup> Âsım'ın kiraatine göre âyet *حَتَّى* edatında sonra fiili muzâriyi nasb eden bir *أَنْ* takdir edilerek gelecek anlamı ifade eder. Çünkü *أَنْ* edatının gelecek anlamı için bir edat olduğu özellikle bunun için kullanıldığı

<sup>59</sup> Birgivî, *İzhâr*, 323.

<sup>60</sup> el-Bakara 2/284.

<sup>61</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 195; Dâni, *et-Teyisîr*, 85.

<sup>62</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 330; Kurtûbi, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*, 3/423.

<sup>63</sup> Meylânî, *Şerḥu'l-Muğnî*, 73-75.

<sup>64</sup> el-Bakara 2/214.

<sup>65</sup> Hâtib, *Mu'cemu'l-Ḳıraât*, 1/295.



kabul edilmektedir.<sup>66</sup> Nâfi' ise حَتَّى edatından sonra bir أن takdir etmeden okumuştur. Bu durumda âyet,

شَرَيْتَ الْإِبِلَ حَتَّى يَجِيءَ الْبَعِيرُ يَجْرُ بَطْنَهُ “Develer, karnını yerden sürüyerek gelene kadar su içtiler” ibaresindeki gibi hikâye-i maziye yani şimdiki zaman kabul edilerek mansûb okumuştur.<sup>67</sup>

#### 2.4. “كان” Fiilinin Nâkis veya Tâmmе Olarak Okunması

كان fiili nâkis fiillerdendir. Nâkis fiiller, isim ve haber alan, tâm fiil gibi merfûsu ile bir cümle oluşturamayan ve isminin de bir nitelik aldığı fiillerdir. Nâkis fiillerin ismi bir sıfatla nitelenmekte ve bu sıfat da mastarının dışında bir sıfat olmaktadır. Misal olarak; كان زيد قائماً cümlesi Zeydi kıyam sıfatıyla nitelemektedir. Bu kıyam sıfatı ise كان fiilinin mastarının dışında bir fiilden müştaktır. كان fiili bazen de tâm fiil gibi kullanılmaktadır. Bu durumda كَانَ fiili, oldu, gerçekleşti manasındaki وَقَعَ veya ثَبَّت gibi fiillerin anlamlarını ifade etmektedir.<sup>68</sup>

“Eğer *وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النَّصْفُ ۖ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ* İN كَانَ لَهُ وَوَلَدٌ” *Nâfi' kız bir ise (mirasın) yarısı onundur. Ölenin çocuğu varsa, geriye bıraktığı maldan, ana babasından her birinin altında bir hissesi vardır*”<sup>69</sup> ayetindeki *وَاحِدَةً* kelimesini, *وَاحِدَةً* şeklinde merfû olarak okumuştur.<sup>70</sup> Âsım kıraatine göre ise *وَاحِدَةً* kelimesi mansûb olarak kâne'nin haberidir.<sup>71</sup> Nâfi' ise şâirin aşağıdaki şiirinde olduğu gibi كَانَ fiilini, tâm fiil olarak okumuştur;

إِذَا كَانَ الشِّتَاءُ فَأَذْفِقُونِي فَإِنَّ الشَّيْخَ يُهْرِمُهُ الشِّتَاءُ

“Kış olduğunda beni sıcak tutunuz,

Zira kış yaşlıyı daha da yaşlandırır”<sup>72</sup>

anlamlı yukarıdaki beyitten de anlaşıldığı gibi nâkis fiil olarak bilinen كَانَ fiili tâm olarak kabul edilmiştir. Nitekim Nâfi'nin, *وَاحِدَةً* şeklinde merfû olarak

<sup>66</sup> Meylânî, *Şerhu'l-Muğnî*, 74.

<sup>67</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/257.

<sup>68</sup> Meylânî, *Şerhu'l-Muğnî*, 81.

<sup>69</sup> en-Nisâ, 4/11.

<sup>70</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 227; Dâni, *et-Teysîr*, 94.

<sup>71</sup> Hatîb, *Mu'cemu'l-kıraât*, 2/27.

<sup>72</sup> Kurtûbî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/64.

okuması da bu doğrultudadır. Ayetin bu doğrultudaki okunuşuna göre وَاحِدَةً kelimesi كَانٍ'nin fâili olmaktadır.<sup>73</sup>

Aynı şekilde Nâfi', وَانْ كَانَتْ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ حَرْدَلٍ آتَيْنَا بِهَا وَكُفَىٰ بِنَا حَاسِبِينَ, "Yapılan amel, bir hardal tanesi ağırlığına da olsa, onu getirir (tartıya koyarız.) Hesap görenler olarak da biz kâfiyiz."<sup>74</sup> âyetindeki مِثْقَالَ kelimesini, مِثْقَالٌ şeklinde okumuştur.<sup>75</sup> Âsım kiraatine göre مِثْقَالٌ kelimesi nakıs fiil olan كَانَ fiilinin haberi olup ismi ise mahzûf zamirdir. Takdiri, وَانْ كَانِ الْعَمَلُ مِثْقَالَ, şeklinde. مِثْقَالٌ ise مِثْقَالٌ kelimesinin sıfatıdır.<sup>76</sup> Anlamı ise وَانْ كَانِ الْعَمَلُ أَوْ ذَلِكَ السَّيِّئِ مِثْقَالَ "eğer amel olursa veya ağırlığı o şey kadar olursa" şeklinde olur.<sup>77</sup> Nâfi'in merfû okuyuşuna göre ise مِثْقَالٌ kelimesi tâmmе fiil olarak kabul edilen كَانَ'nin fâilidir.<sup>78</sup> Ayetin bu doğrultudaki anlamı إِنْ وَقَعَ أَوْ حَصَرَ "eğer olursa veya meydana gelirse" şeklinde olur.<sup>79</sup>

## 2.5. "لَيْسَ"nin Haberinin İsmi Konumunda Okunması

Nâfi', Âsım'ın nakıs fiiller kategorisinden olan لَيْسَ'nin ismi konumunda okuduğu kelimeyi haberi konumunda okumuştur. Misal olarak; لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا جُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ ... "Yüzlerinizi doğu ve batı yönüne çevirmeniz erdemlilik değildir"<sup>80</sup> âyetinde Hafs'ın لَيْسَ الْبِرُّ şeklinde mansûb olarak okuduğu kelimeyi لَيْسَ الْبِرُّ şeklinde merfû okumuştur.<sup>81</sup> Arap dili göremesine göre bu edattan sora gelen iki marifeden herhangi birini isim veya haber yapmak mümkündür. Hafs, لَيْسَ edatından sonra gelen الْبِرُّ kelimesini haber olarak mansûb okumuştur. لَيْسَ أَنْ تُولُوا kelimesini de لَيْسَ'nin ismi yapmıştır. Hafs kiraatine göre âyetin takdiri, لَيْسَ الْبِرُّ تَوْلِيَتِكُمْ وَجُوهَكُمْ "Yüzlerinizi çevirmeniz erginlik değildir" şeklindedir. Nâfi' ise لَيْسَ الْبِرُّ kelimesini لَيْسَ'nin ismi kabul ettiği için merfû okumuştur. Bu durumda لَيْسَ أَنْ تُولُوا kelimesi لَيْسَ'nin haberi olacaktır. Nâfi'

<sup>73</sup> Hatîb, *Mu'cemu'l-kıraât* 2/27.

<sup>74</sup> el-Enbiyâ 21/47.

<sup>75</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 429; Dâni, *et-Teysîr*, 155.

<sup>76</sup> Hatîb, *Mu'cemu'l-kıraât*, 6/7-68.

<sup>77</sup> Kurtûbî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*, 11/294.

<sup>78</sup> Hatîb, *Mu'cemu'l-Kıraât*, VI, 67-68.

<sup>79</sup> Kurtûbî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*, 11/294.

<sup>80</sup> el-Bakara 2/177.

<sup>81</sup> Dâni, *Teysir*, 79; Pâlevî, *Zübdetü'l-irfân*, 33.

kıraatine göre ise âyetin takdiri, لَيْسَ تَوَلَّيْتُمْ وُجُوهَكُمْ الْبَرِّ “Erginlik, yüzlerinizi döndürmeniz değildir” şeklindedir.<sup>82</sup>

### 3. Harflerin (Edatların) Tahlil Edilmesi

Harf, tek başına anlam ifade etmeyen, ancak bir isim veya fiille birlikte anlam kazanan kelime türlerinden biridir.<sup>83</sup> Nâfi’ kıraatinde genel anlamıyla nevâsîh âmillerden sayılan “أَنَّ” ve “إِنَّ” edatlarının birinin diğerinin yerinde okunması, şeddeli bir edatın muhaffef olarak kullanılması, atıf anlamındaki “وَ” edatının “فَ” şeklinde okunması veya hazf edilmesi gibi işlevler görülmektedir. Aşağıdaki başlıklar altında ise Nâfi’ kıraatinde harflerin işlevleri, dil açısından incelenmesi ve anlama olan etkisi üzerinde durulacaktır.

#### 3.1. “إِنَّ” Edatı’nın “أَنَّ” Şeklinde Okunması

إِنَّ edatı ve benzerlerine *fiile bezeyen harfler* denilmektedir. Bu edatlar isim cümlesinin başına gelerek mübtedayı nasb ederek kendine isim, haberi ise merfû yaparak haber yapar. إِنَّ ve أَنَّ edatı tahkik için kullanılmaktadır.<sup>84</sup> إِنَّ edatı cümlelerin anlamını değiştirmemekle birlikte tekit eder. أَنَّ ise tekitle beraber cümleyi mastara dönüştürmektedir.<sup>85</sup> إِنَّ çoğunlukla cümlelerin başında, أَنَّ ise ortasında gelmektedir.<sup>86</sup>

أَنَّ harfi, cümlede fâil, mef’ûl, mübteda ve muzâfun ileyh olarak geldiğinde; لو, لولا, mastar ve tekit anlamındaki ما edatından, harfi cerden, atıf anlamındaki حَيِّ، مُدْ ve مُنْ edatlarından sonra geldiği durumlarda fethalı olarak okunmaktadır.<sup>87</sup> Nâfi’, اِنَّا كُنَّا مِنْ قَبْلُ نَدْعُوهُ اِنَّهُ هُوَ الْبَرُّ الرَّحِيْمُ “Gerçekten biz bundan önce O’na yalvarıyorduk. Çünkü iyilik eden, esirgeyen ancak O’dur”<sup>88</sup> âyetindeki اِنَّهُ edatını، اِنَّهُ şeklinde okumuştur.<sup>89</sup> Âsım kıraatine göre اِنَّهُ kelimesi istinâfi olarak kabul edilmektedir. Bu durumda نَدْعُوهُ lafız üzerinde vakıf yapılmış olup اِنَّهُ kelimesi ile yeni cümleye başlanılmaktadır. Nâfi’nin اِنَّهُ şeklindeki okuyuşuna göre ise bir harfi cer takdir edilmektedir. Dolayısıyla kelime aslında لَئِنَّ takdirindedir. Nâfi’ kıraatine göre burada نَدْعُوهُ kelimesi

<sup>82</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, II, 238; Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1/597.

<sup>83</sup> Meylânî, *Şerhu’l-Muğni*, 87.

<sup>84</sup> Meylânî, *Şerhu’l-Muğni*, 91.

<sup>85</sup> Çörtü, *Nahiv*, 154.

<sup>86</sup> Birgivî, *İzhâr*, 46.

<sup>87</sup> Meylânî, *Şerhu’l-Muğni*, 91; Birgivî, *İzhâr*, 47.

<sup>88</sup> Tûr 52/28.

<sup>89</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-seb’a*, 493; Dimyâtî, *İthâfü fudalâ*, 493.

üzerinde vakıf yapılması caiz değildir. Çünkü kelime yeni bir cümle başı olmamak üzere makabline müteallik olmuş olup *نَدَّعُوهُ أَنَّهُ* şeklindedir.<sup>90</sup> Anlaşılan o ki; Nâfi' *أَنَّ* harfini yeni bir cümle başı olarak kabul ettiği için fethalı okumuştur.

### 3.2. “أَنَّ” Edatının “إِنَّ” Şeklinde Okunması

Fiille benzeyen harfler kategorisinde ummu'l-bâb/baskın harf olarak kabul edilen *إِنَّ* harfi, cümle başında, yeminin cevabında, sıra cümlesinin evvelinde, ism-i 'ayn'ın (*mübtedasının maddi bir varlığı olan zata delalet ettiği diğer bir ifadeyle mübtedası ism-i mana olmayan isimde*)<sup>91</sup> haberinde, haberine lamu'l ibtida'nın geldiği kelamın başında, kavil cümlelerinden, *حَيَّ* edatı'ndan, tasdik anlamından kullanılan harflerden, harf-i iftitah'tan ve hâl anlamındaki *و* edatından sonra geldiğinde kesralı olarak okunmaktadır.<sup>92</sup>

Nâfi', *وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَصْحَى* “Ve sen orada ne susarsın, ne de güneşin sıcağında kalırsın”<sup>93</sup> ayetinde *أَنَّكَ* kelimesini, *إِنَّكَ* şeklinde kesralı okumuştur.<sup>94</sup> Hafs rivayetine göre *أَنَّكَ* (hemzenin fethalı okuyuşuna göre) bu edat önceki ayetteki *أَلَّا تَجُوعَ* kelimesine atf edilmektedir. Bu durumda kelime, lafza atfedildiğinde *إِنَّ*'nin ismi olduğu için nasb konumunda kabul edilmektedir. Bu bağlamda âyetin takdiri; *إِنَّ لَكَ عَدَمَ الْجُوعِ وَ عَدَمَ الظَّمَا فِي الْجَنَّةِ* “Cennette aç da kalmazsın, gölgesiz de kalmazsın” şeklinde olur. Nâfi'nin *إِنَّكَ* şeklinde hemzeyi kesralı okuyuşuna göre ise bu kelime isti'nâf/yeni bir cümle başı kabul edilmektedir. Bu okuyuşa göre mahalline atf yapıldığı için merfû olması da mümkündür. Çünkü *إِنَّ* harfinin ismiyle beraber mübteda olması kabul edilmektedir.<sup>95</sup>

### 3.3. “أَنَّ” Edatı'nın Muhaffef veya Musakkal Okunması

Fethalı *أَنَّ* bazen muhaffef olarak şeddesiz okunur. Bu durumda *أَنَّ* takdir edilen bir şân zamirinde amel eder. Örnek olarak; *وَإِخْرَجْنَا دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ*

<sup>90</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/412; Kurtûbî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*, 11/254; Hatîb, *Hüccetu'l-kıraât*, 9/162.

<sup>91</sup> Misal olarak; *زَيْدٌ إِنَّهُ قَائِمٌ* cümlesinde mübteda olan Zeyd lafzı ilim, ihlas, takva gibi yalnız mana ile alakalı isim olmayıp maddi bir mana ifade etmektedir.

<sup>92</sup> Birgivî, *İzhâr*, 46.

<sup>93</sup> Tâhâ 20/119.

<sup>94</sup> Dâni, *et-Teyisr*, 153.

<sup>95</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*, 11/ 254; Hatîb, *Mu'cemu'l-kıraât*, 5/504-505.

“Hamd âlemlerin Rabbi olan Allah’adır.”<sup>96</sup> Bu âyetin takdiri “إِنَّهُ الْحَمْدُ” şeklinde olup durum ifade eden zamir mukadderdir.<sup>97</sup> Nâfi’, وَالْحَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَذِبِينَ “Beşincide de eğer yalan söyleyenlerden ise, Allah’ın lânetinin kendisi üzerine olmasını dilemesidir.”<sup>98</sup> âyetindeki لَعْنَتَ اللَّهِ kelimesini, أَنَّ لَعْنَتُ اللَّهِ şeklinde okumuştur.<sup>99</sup> Âsım kıraatine göre لَعْنَتَ اللَّهِ kelimesi haberdir. Mübtedâ ise وَالْحَامِسَةُ kelimesidir. Nâfi’ ise أَنَّ muhaffef olarak أَنَّ şeklinde, لَعْنَتُ ise merfû olarak okumuştur. Bu durumda haber mahzûftur.<sup>100</sup> Nâfi’nin bu ayette أَنَّ harfinden sonra bir zamir takdir ederek okuduğu anlaşılmaktadır.

### 3.4. “Nûn-i Vikâye”nin Tekit “Nûn”u Olarak Okunması

الْوَقَايَةِ نُونُ/Nûnu’l-vikâye aynı zamanda النُّونُ العِمَادِ/nûn’l-’imâd olarak da adlandırılan bu nûn, mütekellim yâ’sının fiile bitiştiği durumlarda fiilin sonunu kesradan ve iki sakin harfin peş peşe gelmesinden koruduğundan dolayı bu şekilde isimlendirilmiştir.<sup>101</sup> Şeddeli ve şeddesiz şekilde kullanılan tekit nûnu ise harfin sınıflarından biridir. Şeddeli tekit nûn’u talep anlamı ifade eden gelecek zaman fiillerinde kullanılmaktadır. Emir fiili, nehiy fiili, istifhâm fiilleri, arz fiilleri ve temennî fiilleri tekit nûn’u ile anlamı pekiştirilen fiillerdir.<sup>102</sup>

Nâfi’, “Eğer bana tâbi olursan, sana o konuda bilgi verinceye kadar hiçbir şey hakkında bana soru sorma! diye tembih etti”<sup>103</sup> âyetindeki فَلا تَسْأَلْنِي فَلا تَسْأَلْنِي şeklinde şeddeli olarak okumuştur.<sup>104</sup> Âsım’ın فَلا تَسْأَلْنِي şeklinde kıraatine göre nûn harfi vikâyedir. Nâfi’ kıraatine göre ise nûn’u vikâye hazf edilmiştir. Çünkü فَلا تَسْأَلْنِي kelimesinin aslı تَسْأَلْنِي fiilidir. Üç nûn harfinin peş peşe gelmesinden sebep nûnu vikâye hazf edilmiş, geri kalanlar şeddeli ve ya harfi üzerine kesralı okunmuştur.<sup>105</sup>

<sup>96</sup> Yunûs 10/109.

<sup>97</sup> Meylânî, Şerhu’l-Muğnî, 93.

<sup>98</sup> en-Nûr 24/7.

<sup>99</sup> İbn Mücâhid, Kitâbü’s-seb’a, 453; Dâni, et-Teysîr, 161.

<sup>100</sup> Hatîb, Mu’cemu’l-kıraât, 6/231.

<sup>101</sup> Meylânî, Şerhu’l-Muğnî, 40.

<sup>102</sup> Meylânî, Şerhu’l-Muğnî, 119.

<sup>103</sup> Kehf 18/70.

<sup>104</sup> İbn Mücâhid, Kitâbü’s-seb’a, 394; Dâni, et-Teysîr, 144.

<sup>105</sup> Hatîb, Hüccetu’l-kıraât, 5/242.

Vikâye nûnun bazı durumlarda hazf edildiği belirtilmektedir.<sup>106</sup> Nâfi'nin de fiile tekit anlamı vermek için vikaye nûnunu hazf edip tekit nûnuyla okuduğu anlaşılmaktadır.

### 3.5. “و” Harfinin Atıf veya İsti'nâf Olarak Okunması

Atıf harfleri, cümlede muhtelif anlam ifade etse de genel olarak bir kelimeyi veya cümleyi önceki cümleye bağlamak için kullanılır. Nâfi', Âsım'ın atıf anlamında kullandığı و harfini isti'nâf/yeni bir cümle başı olarak okumuştur. Nâfi', “Ve O size: وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّنَ أَوْلِيَاءَ أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكَفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ” *“Melekleri ve peygamberleri tanrılar edin” diye de emretmez. Siz Müslüman olduktan sonra, size hiç inkârı emreder mi?*”<sup>107</sup> ayetindeki وَلَا يَأْمُرُكُمْ وَلَا يَأْمُرُكُمْ şeklinde okumuştur.<sup>108</sup> Âsım kıraatine göre ise وَلَا يَأْمُرُكُمْ fiili mansûb olup kendisinden önce geçen أَنْ يُؤْتِيَهُ أَنْ ifadesine atıftır. Zira Yahudilerin أَنْ أُتْرِيْدُ أَنْ مَّا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولُ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ *“Ey Muhammed seni rab olarak kabul etmemizi mi istiyorsun? dediklerinde”* Allah'ın; مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولُ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ *“İnsanlardan hiçbir kimseye, Allah kendisine kitap, hüküm ve peygamberlik verdikten sonra, kalkıp insanlara: “Allah'ı bırakıp bana kul olun.” demesi yakışmaz...”*<sup>109</sup> âyetini indirmesi bunu teyit etmektedir. Dilciler mezkûr âyetin mansûb olarak okunuşuna hüccet olarak nefiy manasını ifade eden لا edatından sonra bir أَنْ edatının takdir edildiğini göstermişler.<sup>110</sup> Nâfi' ise aynı fiili yeni bir cümle başı kabul ederek وَلَا يَأْمُرُكُمْ وَلَا يَأْمُرُكُمْ şeklinde merfû okumuştur. Ayetteki zamir ise “الله” lafzına râcidir. Takdir, وَلَا يَأْمُرُكُمْ اللَّهُ أَنْ تَتَّخِذُوا *“Allah size ... edinmenizi emretmiyor”* şeklindedir. Abdullâh b. Mes'ûd'un Mushaf'ında وَلَا يَأْمُرُكُمْ وَلَنْ يَأْمُرُكُمْ *“Katiyen size emretmez”* şeklinde kaydedilmiş olması Nâfi'in söz konusu kelimeyi merfû olarak okumasını desteklemektedir. Çünkü bu şekildeki okuyuş da cümlenin önceki âyetlerle ilişkisi olmadığını göstermektedir. Ayrıca Abdullâh b. Mes'ûd'un وَلَا يَأْمُرُكُمْ وَلَا يَأْمُرُكُمْ şeklindeki kıraatinde “Allah” lafzına giden bir zamir bulunmaktadır. Sibeveyh, Ebû İshâk ez-Zeccâc (ö. 311/923) ve İbn Mekkî es-Sıkkîlî (ö. 501/1108) de söz konusu yorumu tercih etmişlerdir.<sup>111</sup>

<sup>106</sup> Meylânî, *Şerhu'l-Muğni*, 40.

<sup>107</sup> Âl-i İmrân 3/80.

<sup>108</sup> İbn Mucâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 394.

<sup>109</sup> Âl-i İmrân 3/79.

<sup>110</sup> Hatîb, *Mu'cemu'l-kıra'ât*, 1/531.

<sup>111</sup> Kurtûbî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*, 4/123.

### 3.6. “ف” Edatının İstifhâm veya Atıf Edatı Olarak Okunması

Nâfi', من ذا الَّذِي يَقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْصِطُ وَاللَّهُ يَافِقُ وَيُجِزُّ وَيُقَدِّرُ وَلِلَّهِ يَرْجِعُونَ “Kim Allah’a güzel (karşılık beklemeden) bir borç verirse Allah da bunu kat kat fazlasıyla öder. Daraltan da genişleten de Allah’tır ve O’na döndürüleceksiniz”<sup>112</sup> âyetinde فَيُضَاعِفُهُ kelimesini, فَيُضَاعِفُهُ şeklinde fiilin sonunda gelen fethalı ف harfini ötreli okumuştur. Âsım’ın mansûb şekilde okuyuşuna göre فَيُضَاعِفُهُ kelimesi istifhâmın cevabı olur. Nâfi’ kıraatine göre ise âyet الَّذِي يَقْرِضُ kelimesinin sırası olan يَقْرِضُ fiiline atfedilmiş olur.<sup>113</sup> Nâfi’ okuyuşuna göre âyetin anlamının “Allah’a güzel bir borç veren, buna karşılık olarak Allah’ın kendisine fazlasıyla ihsan ettiği kimdir?” şeklinde olduğu anlaşılmaktadır.

### 3.7. “و” Edatının “ف” Şeklinde Okunması

Nâfi', ولا يخاف عقبيها، “Öyle ya, Allah bu işin sonundan korkacak değil ya”<sup>114</sup> âyetini فلا يَخَافُ عَقْبِيهَا şeklinde vâv harfi yerine ف harfi ile okumuştur.<sup>115</sup> ولا يخاف kelimesindeki vâv’ın isti’nâf veya hâl için kullanıldığı kabul edilmektedir. Mekke, Kûfe ve Basralıların Mushaf’ında bu şekilde kaydedilmiştir. Ebû Ubeyd ve Ebû Hâtim bu kıraati tercih etmişlerdir. Ferrâ ise و ile kıraatin daha güzel olduğunu iddia etmiştir. Nâfi’ise فلا يَخَافُ şeklinde ف ile okumuştur. Bu aynı zamanda Übey b. Kâ’b, (ö. 33/654) A’reç (ö. 117/735), Ebû Câfer (ö. 130/747-48) ve İbni Âmir’in (ö. 118/736) okuyuşudur. Şam ve Medine Mushaf’larında da bu şekilde yazılmıştır.<sup>116</sup> Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî (ö. 671/1273) ف ile okuyuşun daha güzel olduğunu belirtmiştir. Çünkü bu şekilde okunduğunda anlam فَلا يَخَافُ اللَّهُ عَاقِبَةَ إِهْلَاقِهِمْ “Allah onların akıbetinin helak olmasından korkmaz şeklinde” olur. وَ ile okunduğunda ise âyet مَا صَنَعَ الْكَافِرُ عَاقِبَةَ مَا صَنَعَ الْكَافِرُ “Kafir yaptığından akıbetinden korkmaz” anlamına gelmektedir.<sup>117</sup>

Dânî (ö. 444/1053) ise Medine Mushaf’ında ف ile yazılı olduğunu ifade etmiştir.<sup>118</sup> Nâfi’nin bu kıraatinin hücceti; Sahabeden Ubey b. Kâ’b, tabiinden A’reç ve Ebû Câfer’in okuyuşu ve âyetin Medine Mushaf’ında ف ile yazılışı

<sup>112</sup> el-Bakara 2/245

<sup>113</sup> Nesefî, *Medârikü’l-tenzîl*, 1/387; Hatîb, *Mu’cemu’l-kıraât*, 1/342.

<sup>114</sup> Şems 91/15.

<sup>115</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-seb’a*, 689; Pâlevî, *Zübdetü’l-irfân*, 144.

<sup>116</sup> Hatîb, *Mu’cemu’l-kıraât* 10/458.

<sup>117</sup> Kurtûbî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 20/80.

<sup>118</sup> Hatîb, *Mu’cemu’l-kıraât*, 10/458.

olmuştur. Ayrıca Nâfi'in mevcut okuyuş şekli kıraat ve nahiv âlimi olan İbni Âmir el-Yahsubî'nin (ö. 118/736) de kıraatidir.<sup>119</sup>

Yine Nâfi', وَتَوَكَّلْ عَلَى الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ "Sonsuz kudret ve merhamet sahibi Allah'a güvenip dayan"<sup>120</sup> âyetindeki وَتَوَكَّلْ kelimesini, فتوكل şeklinde ف harfiyle okumuştur.<sup>121</sup> Âsım kıraatine göre bu kelimedeki و harfi sadece atıf için olup cümleyi diğer cümleye bağlamaktadır. Nâfi'nin فتوكل şeklindeki kıraatine göre ise buradaki "fâ-i cezâiyye" olup kendisinden sonraki ifade önceki cümlenin cezâ cümlesi olarak kabul edilmektedir.<sup>122</sup>

### 3.8. "و" Edatının Hazf Edilmesi

Nâfi', Âsım'ın "و" harfiyle okuyup önceki cümleye atfettiği fiili, atıf harfini hazf ederek yeni bir cümle başı olarak okumuştur. Misâl olarak, Nâfi', وَيَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا "İman edenler: "Sizinle beraber olduklarına dair, Allah'a bütün güçleriyle yemin edenler bunlar mı?" derler. Onların bütün amelleri boşa gitmiştir ve kaybedenlerden olmuşlardır"<sup>123</sup> âyetindeki وَيَقُولُ kelimesini vâvsız يقول şeklinde okumuştur.<sup>124</sup> Âsım يقول şeklindeki kıraatine göre bu fiilin yeni bir cümle başı olarak önceki âyetle bir ilişkisi bulunmamaktadır. Bu okuyuş şekli aynı zamanda Kûfe, Basra ve Irak halkının Mushaflarında yazılıdır. Nâfi'nin vâvsız okuyuşuna göre kelimenin önceki âyetle ilişkisi bulunup sanki birisinin; فَمَادَا يَقُولُ الَّذِينَ "O zaman müminler ne derler?" sorusu üzerine "Müminler kasem edenler bunlar mıydı?" derler" cevabı anlamındadır. Nâfi'in bu kıraati, Mekke, Medine ve Şam Mushaflarında da yazılarak kaydedilmiştir.<sup>125</sup>

### 3.9. "ف" Harfi'nin Hazf Edilmesi

Daha önceki satırlarda Nâfi'nin kıraatinde harflerin hazfi ile ilgili örnek verilmişti. Bu bölümde Nâfi'nin Âsım'dan farklı olarak ف edatını hazf ederek okumasının dilbilimdeki konumu beyan edilecektir.

<sup>119</sup> Hatîb, *Mu'cemu'l-kıraât*, 10/458.

<sup>120</sup> eş-Şuarâ 25/217.

<sup>121</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 473; Dâni, *et-Teysîr*, 167.

<sup>122</sup> Hatîb, *Mu'cemu'l-kıraât*, 6/476.

<sup>123</sup> el-Mâide 5/53.

<sup>124</sup> Dâni, *et-Teysîr*, 99; Pâlevî, *Zübdetü'l-irfân*, 51.

<sup>125</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 1, 643; Hatîb, *Hüccetu'l-kıraât*, 2/292.



Nâfi', "Başınıza gelen herhangi bir musibet kendi ellerinizle kazandıklarınız yüzündendir. Bununla beraber Allah yine de çoğunu affeder"<sup>126</sup> âyetindeki Âsım'ın فِيمَا كَسَبْتُمْ şeklinde okuduğu kelimeyi فَا' SİZ Kَسَبْتُمْ şeklinde okumuştur.<sup>127</sup> Bu kelime Âsım kıraatine göre فَا' Kَسَبْتُمْ şeklinde okunmaktadır.<sup>128</sup> Buna göre فَ harfinin ceza filinin başına gelen فَ olduğu anlaşılmaktadır. Ebû'l-Abbâs Mehdevî'nin (ö. 440) ifadesine göre مَا harfi ismi mevsûl olarak kabul edilirse فَ'nin hem hazfı hem de ispatı caiz olmasıyla birlikte kalması daha güzeldir. Sîbeveyh'e göre مَا harfi şart için kabul edilirse hazfı caiz olmaz. Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830) ise وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ "Eğer siz onlara itaat ederseniz onlardan olursunuz"<sup>129</sup> âyetini hüccet göstererek caiz olduğunu söylemiştir.<sup>130</sup> Bu kelimenin Mekke ve Irak halkının Mushaflarında Âsım okuyuşuna göre فَ ile yazılı olduğu belirtilmektedir.<sup>131</sup>

Nâfi' kıraatine göre ise buradaki مَا şart anlamında değil اَلَّذِي manasında ismi mevsûl olarak mübtedadır. فِيمَا كَسَبْتُمْ kelimesi ise onun haberidir.<sup>132</sup> Bu kıraatte مَا harfi mübteda olarak kabul edildiği için فَ harfi hazf edilmiştir.<sup>133</sup> Ayetin Nâfi' kıraati doğrultusundaki anlamı: "Başınıza gelenler ellerinizle kazandıklarınız yüzünden vaki oldu" veya اَلَّذِي اَصَابَكُمْ فِيمَا مَضَى "Geçmişte sizin başınıza gelenler ellerinizle kazandıklarınız yüzündendir." şeklindedir.<sup>134</sup>

Nâfi'in bu kıraati Medine ve Şam Mushaflarında da bu şekilde fâ'sız kaydedilmektedir.<sup>135</sup>

### 3.10. "أَمْ" Edatı'nın Atıf veya Nidâ Anlamında Okunması

أَمْ edatı atıf anlamında kullanılmakla birlikte kapalı olan iki şeyden birini bilmek için de kullanılmaktadır. أَمْ edatı muttasıl ve munkatî olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Muttasıl olan أَمْ harfi, soru cümlesinde hemzeyle birlikte

<sup>126</sup> eş-Şurâ 42/30.

<sup>127</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'â*, 581; Pâlevî, *Zübdetü'l-irfân*, 120.

<sup>128</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/247.

<sup>129</sup> el-Enâm 6/121.

<sup>130</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 16/30.

<sup>131</sup> Hatîb, *Mu'cemu'l-kıraât*, 8/330.

<sup>132</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/227; Râzi, *Mefâtihu'l-ğayb*, 27/600.

<sup>133</sup> Hatîb, *Mu'cemu'l-kıraât*, 8/330.

<sup>134</sup> Râzi, *Mefâtihu'l-ğayb*, 27/600; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 16/30

<sup>135</sup> Hatîb, *Mu'cemu'l-kıraât*, 8/330.

kullanılmaktadır. Munkatı' olan أم ise بل ve istifham hemzesi anlamındadır. Munkatı' olan أم hem haber cümlesine hem de soru cümlesinde kullanılmaktadır.<sup>136</sup> Nâfi', Âsım'ın atıf olarak okuduğu أم harfini farklı anlamda okumuştur. Şöyle ki Nâfi, ... مَنْ هُوَ قَانَتْ أَنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْذُرُ الْآخِرَةَ وَيُجِوُ رَحْمَةً رَبِّهِ “Yoksa o, gece saatlerinde kalkan, secdeye kapanıp, kıyama durarak daima vazifesini yapan, ahreti hesaba katan ve Rabbinin rahmetini uman kimse gibi olur mu?...”<sup>137</sup> âyetindeki مَنْ kelimesini مَنْ şeklinde okumuştur.<sup>138</sup> Hafs kıraatine göre مَنْ kelimesinin aslı مَنْ+م (em+men) oluşmaktadır. İki mim peş peşe geldiği için idğam edilmiştir.<sup>139</sup> Nehhâs burada kullanılan أم “yoksa” harfinin بل “bilakis”, مَنْ “kimse” edatının da الذي “o kimse ki” anlamında olduğunu ifade etmiştir. Bu şekilde âyetin takdiri; أَمْ الَّذِي هُوَ قَانَتْ أَفْضَلَ مِمَّنْ ذُكِرَ “Bilakis itaat eden zikri geçen kimseden daha faziletlidir” manasına gelmektedir. Nâfi' bu kelimeyi şeddesiz nidâ manasında مَنْ هُوَ “Ey o kimse” şeklinde okumuştur. Bu okuyuşa göre kelimenin anlamı يَا مَنْ هُوَ قَانَتْ “Ey itaat eden o kimse!” şeklindedir. Ferrâ buradaki hemzenin harfinin nidâ mahallinde olduğunu söylemiştir. Örneğin; يَا زَيْدٌ أَقْبَلْ de denilebilir. Sîbeveyh ve bütün nahivciler bu şekilde aktarmışlardır. Buna göre ayetin anlamı şu şekilde olmaktadır; قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيلًا إِنَّكَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ “يا مَنْ هُوَ قَانَتْ” “De ki; sen küfrünle biraz eğlenmeğe bak. Şüphesiz sen cehennem ehliindensin. Sen ise ey itaatte bulunan kişi, elbette sen de Cennet ehliindensin.”<sup>140</sup> مَنْ edatındaki hemzenin istifham harfi olduğu da söylenmiştir. Bu durumda âyetin takdiri; الْقَانِتِ خَيْرٌ أَمْ الْكَافِرِ أَهَذَا “İtaat eden mi hayırlıdır yoksa kâfir mi?” şeklindedir.<sup>141</sup>

Nâfi' kiraatinde harflerin farklı anlamda kullanıldığı görülmektedir. Her ne kadar Âsım'ın okuyuş şekline göre değişimler bulunsun da Nâfi'inin okuyuşunun da dilbilimde yeri olduğu anlaşılmaktadır. Verilen örneklerden anlaşıldığına göre sıhhati üzerinde kıraat âlimlerinin icmâsı bulunan Nâfi' kiraati Arap dilbilim kuralarına uymaktadır.

<sup>136</sup> Meylânî, Şerhu'l-Muğni, 96.

<sup>137</sup> ez-Zümer 39/9.

<sup>138</sup> İbn Mücâhid, Kitâbü's-seb'a, 561; Dâni, et-Teysîr, 189.

<sup>139</sup> Hatîb, Mu'cemu'l-kiraât, 8/142.

<sup>140</sup> Kurtûbî, el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân, 15/238.

<sup>141</sup> Hatîb, Mu'cemu'l-kiraât, 8/141; Kurtûbî, el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân, 15/238.

## Sonuç

Başta nahiv ilmi olmak üzere Kur'ân'ı Kerim'in lafızlarıyla ilgili değişik alanlarda çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Fakat bu çalışmalar genellikle Âsım kıraati esas alınarak yapılmıştır. Tefsir metinlerinde kıraatler arası ihtilaflar zikredilmişse de nahiv ilmi açısından i'râb farklılıklarına ise sadece örneklerin tahlili yoluyla yer verilmiştir. Bu çalışmamızda İslâm dünyasında insanların kahir ekseriyetinin kıraat imamı olarak bilinen Âsım kıraatiyle yedi kıraat imamından ilki olan Nâfi kıraati, gramer yönünden tahlil edilmiş ve şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Nâfi, dil açısından yaygın olarak kullanılan okuyuş şekillerini kullanmakla birlikte, nahiv kuralları açısından Âsım'dan farklı bir seyir izlemiştir. Şöyle ki; Âsım kıraatinde daha çok nahivciler arasında yaygın olan nahiv kurallarını tatbik etmiştir. Nâfi'nin ise kıraatinde tercih ettiği kurallar, Arap grameri açısından biraz farklılık göstermektedir. Nitekim Nâfi', tercihlerinde genel geçer kuralları değil de şaz kullanımlar diye tabir edilen kıyasa aykırı olan ve az kullanılan kuralları uygulamıştır.

Ana dili Arapça olmayan toplulukların kıraatte daha çok Âsım kıraatini, fasih Arapça konuşan milletlerin ise Nâfi' kıraatini tercih ettikleri anlaşılmıştır. Bunun nedeni ise Nâfi'nin tercih ettiği kıraatin, fasih ve akıcı Arapça konuşanlara daha uygun olduğuna inanılmasıdır. Çünkü kelimelerdeki imâle gibi olguların Arap olmayan kimseler için telaffuzu zor olabilecek unsurlar olduğu düşünülmektedir. Dolayısıyla Arap olmayan milletlerin kıraatte Âsım kıraatinin seçilmesi hususunun bir yönüyle de nedeni anlaşılmaktadır.

Âsım'ın, Nâfi'den farklı bir vecihte okuduğu her kelime anlam açısından farklılık arz etmemiş, buna rağmen cümledeki konumu itibarıyla nahiv ilmi açısından değışime neden olarak ilmî tahlillere zemin hazırlamıştır.

Nâfi kıraatinin, Âsım kıraatiyle beraber, senetçe en sahih ve lügatçe en fasih olmasına rağmen aralarında nahiv kuralları açısından farklılıkların olması ve Nâfi' kıraatinin diğer Arapça konuşmayan milletler arasında çok tercih edilmemesi, bu kıraatlerin önemine bir hâle getirmemiştir. Bilakis her iki kıraat da muhteva zenginliği ve dile olan katkısı nedeniyle tefsir ve fıkıh gibi sahalarında yorum ve anlam zenginliğine fayda sağlamıştır.

## Kaynakça

- Abdülğafûr, Radiyyüddîn Lârî. *Hâşiyetu Abdülğafûr alâ'l-câmî*. İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1309.
- Aladağ, Mehmet Şirin. "Arap Edebiyatı Bağlamında İbrahim Sûresinin 37. Âyeti". *Şarkiyat Dergisi* 13/2 (Ağustos 2021), 624-630.
- Beydâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1418.
- Birgivî, Takiyyüddîn Mehmed. *İzhârü'l-Esrâr Dersleri*. çev. Eşref Yılmaz vd. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2013.
- Çörtü, Mustafa Meral. *Arapça Dilbilgisi Nahiv*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.
- Çörtü, Mustafa Meral. *Cümle Kuruluşu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *et-Teysîr fi'l-kırâ'âti's-seb'*. nşr. Otto Pretzl. İstanbul: Devlet Matbaası, 1930.
- Ebû Alî el-Fârisî, Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *el-Hücce li'l-kurrâ'i's-seb'a*. thk. Bedreddîn Kahveci. Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1993.
- Hasan, Abbâs. *Naḥvu'l-vâfi*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1975.
- Hatib, Abdullâtif Muhammed. *Mu'cemu'l-kıraât*. Dimaşk: Dâru Sa'deddîn, 2000.
- Hişâm el-Ensârî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn. *Katru'n-nedâ ve bellu's-sadâ*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Kahire: Dâru'l Maârif, 1383.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemseddîn. *Müncidü'l-mukri'in ve mürşidü't-ṭâlibîn*. Beyrut: y.y. 1980.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Beyrut, Muessesetu'r-Risâle, 2006.
- Meylânî, Muhammed b. Abdürrahim el-Ömerî. *Şerhu'l-Muğnî*. İstanbul: Salah Bilici Kitap Evi, ts.
- Mücâhid et-Temîmî, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs. *Kitâbü's-seb'a fi'l-kırâ'ât*. thk. Şevkî Dayf. Kahire: Dâru'l Maârif, 1981.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn. *Medârikü't-tenzîl ve haka'iku't-te'vîl*, thk. Yusuf Alî Bedîvî. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Pâlevî, Abdulfettah Hamid. *Zübdetü'l-irfân*. İstanbul: Arif Efendi Matbaası, 1312.
- Radiyyüddîn el-Esterâbâdî, Muhammed b. el-Hasan. *Şerhu'l-Kâfiye*. Beyrut: Dâru'l-Kutub'il-İlmî, 1997.
- Râzî et-Taberîstânî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn. *Mefâtihü'l-ğayb*. Beyrut: Dâru İhyâu't-t-Turâsi'l-Arabî, 1420.

Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osmân. *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetu'l-Hânicî, 1988.

Zeccâcî, Ebü'l-Kâsım. *el-Îzâh fî 'ileli'n-nahv*. thk. Mâzîn el-Mubârek. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1979.

Zemaşerî, Ebu'l-Kasım Mahmûd b. Ömer. *Keşşâf 'an haqâ'iki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eķâvil fî vücûhi't-te'vîl*. Beyrut: Dârul Kutubi'l Arabî, 1407.

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

Taleh Abbas (%50) – Ali Sevdi (%50)

\*\*\*\*\*

**Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest**

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

\*\*\*\*\*

**İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy**

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

\*\*\*\*\*

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

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

\*\*\*\*\*

## NÜZHETÜ'N-NAZAR ÖZELİNDE SÛ'İ-HIFZ KAVRAMI

İbrahim Gökçe\*

### Öz

Râvilerin sahip olması gereken iki temel özellikten biri olan zabt hadislerin sıhhatinde önemli bir role sahiptir. Zabt râvilerde aynı seviyede bulunan bir vasıf değildir. Bazı râvilerde güçlü bir nitelik olarak bulunan bu vasıf bazılarında ise zayıf bir şekilde bulunabilmektedir. Zabt, zayıf ve güçlü olarak iki kısma ayrıldığı gibi bu kısımlarda alt bölümlere ayrılmaktadır. Birçok muhaddis hadis usulü eserlerinde bu mertebelerden söz etmiştir. Bu konuyu yenilikçi bir yöntem ile ele alan İbn Hacer el-Askalânî, zayıf zabtın mertebelerini *Nüzhetü'n-nazar* isimli eserinde fuşu'l-galat, kesratü'l-gaflet, vehm, sika râvilere muhalefet ve sû'î-hifz olarak sıralamıştır. O, bu sıralamayı yaparken kavramların kesin çizgilerle birbirlerinden ayrılması için çaba sarf etmiştir. Özellikle fuşu'l-galat kavramı ile sû'î-hifz kavramlarını iki ayrı terim olarak tanımlamaya çalışmıştır. Fakat sû'î-hifz kavramını tanımlarken tercih ettiği kelimelerin çelişkiye sebep olduğu iddia edilmiştir. Bir kısım muhaddisler bu çelişkinin eserin nüshaları arasındaki farklardan kaynaklandığını ileri sürerken bir kısmı ise İbn Hacer'in kastının anlaşılmadığını savunmuştur. Ayrıca öğrencilerinin sû'î-hifz tanımı ile ilgili ondan yaptıkları nakiller de problemi derinleştirmiştir. Böylece *Nüzhetü'n-nazar* özelinde sû'î-hifz kavramı etrafında üç ana sebepten kaynaklandığı tespit edilen bir sorun oluşmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, İbn Hacer, Nüzhetü'n-nazar, Sû'î-hifz, Hadis Usulü, Zabt.

## THE CONCEPT OF SUU AL-HIFZ IN THE TOPIC OF NUZHAH AN-NAZAR

### Abstract

As one of the two basic features that hadith narrators should have, Dhabt has an important role in the authenticity of hadiths. Dhabt is not a quality found at the same level in narrators. This feature, which is found as a strong quality in some narrators, can be found weakly in others. Dhabt is divided into two parts as weak and strong, as well as subdivided in these parts. Many muhaddiths mentioned these ranks in their hadith method works. Ibn Hajar al-Askalani, who dealt with this issue with an innovative method, listed the degrees of weak dhabt as fuhs al-galat, kesra al-gaflah, vehm, opposition to sika narrators and suu al-hifz in his work *Nuzhah an-nazar*. While making this order, she made an effort to separate the concepts from

\* Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı.

**e-mail:** igke33@gmail.com, **ORCID:** <https://orcid.org/0000-0002-0434-763X>

**Atıf/Citation:** Gökçe, İbrahim. "Nüzhetü'n-Nazar Özelinde Sû'î-Hifz Kavramı". *BAİD* 16 (Aralık 2022), 207-231.

each other with precision. In particular, she tried to define the concept of fuhsh al-galat and suu al-hifz as two separate terms. However, it has been claimed that the words she preferred while describing the concept of suu al-hifz caused a contradiction. While some hadith scholars argued that this contradiction was due to the differences between the copies of the work, some argued that Ibn Hajar's intent was not understood. In addition, the nakl made by her students about the definition of suu al-hifz deepened the problem. Thus, a problem that was caused by three main reasons has emerged around the concept of suu al-hifz, in particular *Nuzhah an-nazar*.

**Keywords:** Hadith, Ibn Hajar, Nuzhah al-nazar, Suu al-hifz, Hadith Method, Dhabt.

## Giriş

Hadis ilminde haberlerin makbûl veya merdûd diye nitelenmesinde birçok etkenden söz etmek mümkündür. Bu etkenlerin başında râvilerin adalet ve zabt güçleri gelmektedir. Özellikle hadislerin sonraki dönemlere rivayet ile aktarıldığı düşünülürken râvilerin adalet vasfına sahip olmalarının önemi daha iyi anlaşılmalıdır. Zira haberlerin güvenli bir şekilde aktarılmasında adil bir râvinin payı büyüktür. Bunun yanında rivayetlerin doğru ve sağlam bir şekilde nakledilebilmesi için râvinin rivayet edeceği haberi iyi bir şekilde zabt ederek tağyir ve tebdilden koruması da rivayetlerin sıhhati için aranan şartlardandır. Zabtı kusur bulunan râvinin rivayetleri kusurun derecesine göre merdûd sayılacağı için râvilerin zabtı hadis ilminde ayrı bir öneme sahip olagelmiştir.

Muhaddisler hadislerin sahih kabul edilebilmeleri için tahammül edildikleri gibi her türlü değişiklik ve hatadan korunarak aktarılmaları gerektiğini ifade etmişlerdir. Rivayetlerin anlamsal veya lafzi değişikliklerden korunabilmesi için öncelikle râvilerin sağlam bir zabta sahip olmaları gerekmektedir. Râvilerin sağlam bir zabta sahip olmaları da aldıkları hadisleri ezberleyerek veya yazarak eksiksiz bir şekilde muhafaza etmelerini gerektirmektedir.

Hadislerin sıhhatinde önemli bir yeri olan adalet vasfı râvinin doğruluk ve güvenirliliği ölçüsünde belirlenirken, zabt gücü ise hadisleri muhafazadaki başarısı ile ölçülmektedir. Zabıt gücü râvinin naklettiği haberlerdeki hata oranına göre değişiklik arz etmektedir. Fazla olduğunda hadisin sıhhatine zarar veren zabıt kusuru muhaddislerce de önemsenmiş, makbul hadisler için bir kriter olarak kabul edilmiştir.<sup>1</sup> Zabıt kusurları muhaddisler tarafından o kadar

<sup>1</sup> Ebû Amr Osmân b. Abdurrahmân İbnü's-Salâh eş-Şehrazûrî, '*Ulûmu'l-hadîs* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1406/1986), 104; İsmail Lütü Çakan, *Hadis Usûlü* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1437/2016), 69.



önemsenmiştir ki bu kusurlar sebebiyle adil râvilerin rivayetlerini bile reddetmekten çekinmemişlerdir.<sup>2</sup>

Hadislerin makbul sayılması için zabt sıfatının şart olmasıyla birlikte râvilerin aynı derecede zabt gücüne sahip olmadıkları da bilinen bir gerçektir. Bu noktaya dikkat çeken muhaddisler zabt gücündeki farklılıkların hadislerin kabulünde de farklı sonuçlara sebep olduğunu vurgulamışlardır. Zabıt kusurlarının derecesini tespit için râvilerin rivayetlerindeki hata oranlarına bakan muhaddisler, hata ve kusurlarının azlık veya çokluğuna göre hadisleri makbul veya merdûd olduğuna hükmetmişlerdir.

Hadislerin merdûd sayılmasına sebep olan zabıt kusurları, hadis usulü eserlerinde ta'n başlığı altında incelenmektedir. Bu başlık altında râvilerde bulunan adalet ve zabıt ile ilgili kusurlar çeşitli isimler ile ifade edilmektedir. Her bir kusur azlık veya çokluğuna göre farklı bir kavram ile ifade edilmeye çalışılmıştır. Hadis usul tarihi incelendiğinde râvi kusurlarını sistematik ve yenilikçi bir yaklaşım ile elen alan ilk kişinin İbn Hacer (ö. 852/1449) olduğu görülmektedir.

*Nüzhëtü'n-nazar'* da râvilerin ta'n sebeplerinden bahseden İbn Hacer, sıhate en fazla zarar veren kusurdan başlayarak bu sebepleri on madde olarak sıralamıştır. Sıralamada adalet ile ilgili kusurların yanında zabıt ile ilgili fuşu'l-galat, kesratü'l-gaflet, vehm, sika râvilere muhalefet ve sûü'l-hıfz diye isimlendirilen ta'n sebeplerine de yer vermiştir. Ta'n sebeplerine değinirken güçlü olandan zayıf olan doğru sıralama yapması özellikle zabıt kusurlarının da dereceleri olduğunu göstermesi açısından önemlidir.<sup>3</sup>

İbn Hacer, ta'n sebeplerini belirli bir sistematik gözeterek detaylı bir biçimde açıklamıştır. Her bir kavramı tanımlayan müellifin sûü'l-hıfz kavramına getirdiği tanımlar ise muhaddisler tarafından tenkit edilmiştir. Tenkit edilen tanımlar *Nüzhëtü'n-nazar'* da iki yerde geçmektedir. *Nüzhë* üzerine çalışma yapan birçok muhaddis bu iki yerde yapılan tanımların birbiriyle çeliştiğini, tanımların kavramın anlaşılmasını zorlaştırdığını savunmuştur. Oluşan çelişkiye çözüm

<sup>2</sup> Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-'Arabî, 1412/1991), 1/12; Ebû Bekir Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ma'rifeti usûli 'ilmi'r-rivâye* (Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1435/2013), 1/295.

<sup>3</sup> Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhëtü'n-nazar fî tevdihi nuhbeti'l-fiker* (Kahire: Dâru'l-Basâir, 1432/2011), 88.

bulma gayretinde olan bazı muhaddisler ise *Nüzhe* nüshaları arasındaki farklılıkların etkisi üzerinde durmuşlardır.<sup>4</sup> Hatta konuyu araştıran muhaddislerin sahip oldukları nüshalarda bile sûü'l-hıfz kavramının tanımlarında bir birlik bulunmadığı görülmektedir. Bu sebeple bu çalışmada tartışmaya katılan muhaddislerin görüşleri aktarılırken sûü'l-hıfz kavramının tanımı, görüşüne başvuru muhaddislerin ifadeleri kullandıkları nüshaya göre aktarılmaya çalışılmıştır. Ayrıca bu araştırma sûü'l-hıfz kavramının tanımı üzerine yapılan yorum ve tartışmaları incelemeyi hedeflediğinden Arapça metinlerin metne eklenmesinin tercümelerden kaynaklanabilecek anlama sorunlarını engelleyeceği düşünülmüştür.

Sûü'l-hıfz kavramı İbn Hacer'in *Nüzhetü'n-nazar* isimli eseri çerçevesinde araştırılmış; ilk dönemlerden itibaren kavramın gelişim süreci inceleme dışında tutulmuştur. Zira bu çalışma *Nüzhe*'deki kavramın tartışmaya yol açan iki tanımını incelemeyi amaçlamaktadır.

Çalışma esnasında bazı zorluklar ile karşılaşmıştır. Karşılaşılan zorluklardan bir tanesi *Nüzhe*'nin nüshalarındaki farklılıklardır. Ayrıca İbn Hacer'in öğrencilerinin yaptıkları nakiller de problemin derinleşmesine sebep olmuş ve çözümü zorlaştırmıştır. Araştırma hem nüsha farklılıklarının ortaya çıkardığı soruna hem de öğrencilerinin İbn Hacer'den yaptıkları nakillerin doğurduğu problemlere işaret etmeye çalışmıştır.

Belirtildiği üzere bu çalışma İbn Hacer'in *Nüzhe* isimli eseri özelinde sûü'l-hıfz kavramını incelemeyi amaçlamaktadır. İbn Hacer'in hadis tarihindeki yeri düşünüldüğünde *Nüzhetü'n-nazar* bağlamında sûü'l-hıfz kavramını inceleyen bu çalışmanın önemi daha iyi anlaşılmaktadır. Zira İbn Hacer hadis usul tarihinde İbn Salâh'tan (ö. 643/1245) sonra en önemli isim olarak kabul edilmektedir. Kendisinden sonraki dönem hadis usulü çalışmalarına büyük etkisi olan İbn Hacer, modern dönem hadis usulü çalışmalarında da önemli bir yere sahiptir. Bu da onun hadis kavramlarına yüklediği anlamlar üzerine yoğun çalışmalar yapılmasını gerektirmektedir.

<sup>4</sup> Nûruddîn Ebü'l-Hasen Alî b. Sultân Muhammed, *Şerhu şerhi nuhbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser* (Beyrut: Dâru'l-Erkam, ts.), 534.

## 1. Sûü'l-hıfz Kavramı

Hıfz, unutmamanın zıttı olarak kullanılmakta olup “korumak, muhafaza etmek, gafletin az olması”<sup>5</sup>, sû kelimesi ise “kötü, bozuk ve hastalık” anlamlarına gelmektedir.<sup>6</sup> Bu iki kelimedenden oluşan ve râvinin zabtında kusur olduğunu ifade eden “sûü'l-hıfz” terkihi “kötü, bozuk, zayıf hafıza” manasında kullanılmaktadır.<sup>7</sup> Hadis ilmindeki kullanım ve anlamı ile ilgili bilgi veren Şümunnî (ö. 821/1418) bu kavramın hafif cerh anlamı taşıyan lafızlardan olduğunu söylemiş ve onu “az hata” olarak tefsir etmiştir.<sup>8</sup>

Sûü'l-hıfz terimi hadislerde geçen bir kavramdır. Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) sahabeden birisinin hadisleri ezberleyemediği için Hz. Peygamber'e şikâyetinde bulunduğunu, Rasulullah'ın ona duyduğu hadisleri yazmasını tavsiye ettiğini nakletmiştir. Hatîb'in naklettiği rivayetteki sahabenin işittiği sözleri ezberleyememesi “sûü'l-hıfz” tabiri ile ifade edilmiştir.<sup>9</sup> Sûü'l-hıfz terkihinin bu şekilde kullanılması kişinin ezberlemek istediği şeyleri hafızasında tutmakta sıkıntı çekmesi anlamında kullanıldığını göstermektedir.

Râvilerin sûü'l-hıfz kavramıyla nitelenmelerinin birçok nedeni vardır. Züht ve takva sahibi râvilerin ibadet ve zikirde yoğunlaşmaları hadisleri doğru zabt edememelerine ve “sûü'l-hıfz” olarak nitelenmelerine sebep olmuştur. “Salihlerin gafleti” sözü de onların bu durumunu ifade eden bir tabir olarak kullanılmıştır.<sup>10</sup> Râvilerin fıkıhla fazla iştiğal etmeleri de hadisleri iyi zabt edememelerine ve sûü'l-hıfz olarak nitelenmelerine sebep olan durumlar arasında sayılmıştır.<sup>11</sup> Bazı muhaddislerin hâkim olarak tayin edildikten sonra hadis ilmine gereken önemi veremedikleri için hafıza sorunu yaşadıkları da

<sup>5</sup> Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî, *Lisânu'l-'arab* (Beirut: Dâru Sâdir, 1414/1993), 7/441.

<sup>6</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, 1/99.

<sup>7</sup> Mücteba Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 362.

<sup>8</sup> Kemâlüddîn Muhammed b. Muhammed b. Hasen eş-Şümunnî, *Netîcetü'n-nazar fî nuhbeti'l-fiker* (Şam: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1430/2009), 220.

<sup>9</sup> Ebû Bekir Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-'ilm* (Beirut: İhyâu's-Sünne en-Nebeviyye, ts.), 67.

<sup>10</sup> Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm el-Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî bi şerhi câmi'i't-Tirmizî* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 1410/1990), 1/144-145.

<sup>11</sup> Ebû Muhammed Abdurrahmân İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dîl* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1271/1952), 1/137.

kitaplarda aktarılan bilgiler arasında yer almaktadır.<sup>12</sup> Râvilerin hadisleri naklettikleri kitaplarının yanması, suya düşmesi veya çalınması gibi sebepler de sûü'l-hıfza sebep olmuştur. Bu durumlar râvilerin hadisleri hatalı bir şekilde nakletmelerinin en önemli sebeplerinden sayılmıştır.<sup>13</sup>

## 2. İbn Hacer'in Sûü'l-hıfz Tanımı ve Yöneltilen Tenkitler

İbn Hacer, sûü'l-hıfz kavramını *Nüzhe*'de iki şekilde tarif etmiştir. İlk olarak **وهي عبارة عن يكون غلظه اقل من إصابته** diye tanımlamıştır.<sup>14</sup> Bu tanım sûü'l-hıfz vasfına sahip râvinin doğrularının daha fazla olduğunu ifade etmektedir. *Nüzhe*'nin ilerleyen bölümlerinde sûü'l-hıfz konusuna tekrar dönen İbn Hacer, bu kavramı **مَنْ لَمْ يَزَجْجَ جَانِبُ إصابته على جانب خطئه** "râvinin rivayetlerinde doğruluk oranının hatalı olma oranına baskın olmaması"<sup>15</sup> diye tarif etmiştir.

İki tarif yüzeysel olarak incelendiğinde aralarında çelişki olduğunu düşündürecek noktalar bulmak mümkündür. Bu sebeple birçok muhaddis iki tanım arasında çelişki olduğunu iddia etmiştir.<sup>16</sup> Onlara göre seyyiü'l-hıfz râvinin ilk tanımında hataları doğrularından az yani doğruları daha fazla diye ifade edilirken, ikinci tanımda râvinin doğru rivayetlerinin hatalı rivayetlerine baskın olmadığı kaydedilmiştir. "Doğruların baskın olmaması" tabiri, râvinin doğru rivayetlerinin hatalı rivayetlerinden az olması anlamına gelebilir. Aynı zamanda bu ifadeden eşitliğin anlaşılması da mümkündür. Hâlbuki ilk tarif açık ve net bir şekilde doğrularının daha baskın, hatalarının ise daha az olduğunu ifade etmektedir. *Nüzhe* üzerine yapılan çalışmalarda bu iki tanım yoğun bir şekilde tartışılmıştır.

İbn Hacer'in sûü'l-hıfz kavramını bu denli farklı biçimde tarif etmesi *Nüzhe* üzerine çalışma yapan muhaddislerin meseleyi detaylı bir şekilde ele almalarına sebep olmuştur. Bazıları sorunun *Nüzhe*'nin yazmalarından

<sup>12</sup> İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dîl*, 7/322.

<sup>13</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nîsâbüri, *el-Medhal ilâ kitâbi'l-iklîl* (Mısır: Dâru'd-Da'Ve, ts.), 67.

<sup>14</sup> İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 89.

<sup>15</sup> İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 104. "Baskın olmama" ifadesi sayısal üstünlüğe dayalı tercihi içerdiği gibi kanaate dayalı tercihi de içermektedir. Bu sebeple tercümede bu ifade seçilmiştir.

<sup>16</sup> İddia sahiplerinden biri Kâsım b. Kutluboğa'dır. Bkz. Ebü'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâli el-Mısırî, *el-Kavlü'l-mübteker* (Şam: Dâru'l-Fârâbî, 1429/2008), 98.

kaynaklandığını düşünerek problemi nüsha farklılıklarını merkeze alarak çözmeye çalışmışlar, sahip oldukları *Nüzhe* nüshaları ile ilgili bilgi de vermişlerdir.

Bugün *Nüzhe*'nin yazmaları ile ilgili birtakım bilgilere ulaşmak mümkündür. *Nüzhe*'nin üç nüshasının İbn Hacer'e arz edildiği bilinmektedir. İlk nüshanın müellife hicri 838 yılında, ikinci nüshanın 850, üçüncü nüshanın ise 851 yılında arz edildiği tespit edilmiştir.<sup>17</sup> İbn Hacer hicri 852 yılında vefat ettiğine göre, 851 yılında kendisine arz edilen nüshayı inceleme ve değişiklik yapabilme imkânı bulduğunu söylemek mümkündür. Nûru'd-dîn 'Itr (1937-2020) bu nüshayı Şam'da Dâru'l-Kütübü'z-Zâhiriyye Kütüphanesinde 31 varak olarak bulduğunu, tahkik ederken nüshanın sonunda nâsihin yazısıyla bir not tespit ettiğini aktarmıştır. Bu nüshada Nâsih Ahmed b. Muhammed b. el-Ahsâsî'nin (ö. 889/1484) nüshanın yazımını hicri 851 senesinin Ramazan ayının 10'u ile 20'si arasına tekabül eden bir zamanda tamamladığı yazılıdır.<sup>18</sup> Bu notun karşısındaki haşiyede ise İbn Hacer'in yazısıyla "*Bu hattın sahibi bana okudu. Bunu yazan İbn Hacer.*" ifadeleri mevcuttur.<sup>19</sup> Bu nüshaya göre seyyiü'l-hıfz râvi "hataları doğruları ile eşit veya az olan" kişiye denilmektedir. Hayatının son döneminde İbn Hacer tarafından incelendiği belirtilen bu nüshanın asıl kabul edilmesi durumunda sûtü'l-hıfz kavramının tanımında herhangi bir anlama sorunu olmaması gerekirken âlimlerin ciddi ihtilaflara düşmeleri dikkate değer bir noktadır. Muhtemelen ihtilafın temel sebebi, kavram dünyalarında sûtü'l-hıfz kelimesine yükledikleri anlamdır. *Nüzhe*'ki tanımların zihinlerindeki anlam ile örtüşmemesi sahih nüsha tercihlerinde etkili olduğu gibi onları sahih olmadığını düşündükleri nüshalarda da değişiklik yapmaya yöneltmiştir.

İbn Hacer'in sûtü'l-hıfz tanımındaki "وهي عبارة عن يكون غلظه اقل من اصابته" ifadesinin "وهي عبارة عن أن لا يكون غلظه اقل من اصابته" diye değiştirilmesini teklif eden Bikâî (ö. 885/1480), bu teklifle sorunun nüshadaki hatadan

<sup>17</sup> Muhammed Murâbî, "Mukaddime", Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fî tevdihi nuhbeti'l-fiker (haşiyeler ile birlikte)* (Şam: Dâru İbn Kesîr, 1436/2015), 7.

<sup>18</sup> Nûrüddîn Itr, "Mukaddime", İbn Hacer, Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fî tevdihi nuhbeti'l-fiker* (Kahire: Dâru'l-Basâir), 24-25.

<sup>19</sup> Itr, "Mukaddime", *Nüzhetü'n-nazar*, 25. Bu nüshadaki sûtü'l-hıfz tanımları bu çalışmanın "İbn Hacer'in Sûtü'l-hıfz Tanımı ve Yöneltilen Tenkitler" başlığı altında ilk paragrafta "birinci ve ikinci tanım olarak" verilmiştir.

kaynaklandığına işaret etmiştir. Ayrıca bazı sahih nüshalarda tanımın böyle yazıldığını, İbn Hacer'in kendileriyle görüştüğünden sonra böyle bir düzeltmeye gitmiş olabileceğini de ifade etmiştir.<sup>20</sup> Bikâî'nin bu yorumu İbn Hacer'in *Nüzhe*'yi tamamladıktan sonra öğrencileriyle müzakere ettiğini göstermesi açısından önemlidir. Muhtemelen İbn Hacer bu müzakerelerden sonra bazı noktalarda fikrini değiştirmiş ve bunu öğrencileri ile paylaşmıştır. *Nüzhe*'deki bilgiler ile öğrencilerinin aktardıkları arasındaki çelişkiler bu fikir değişikliğinden kaynaklanabilir.

Bikâî'nin ifadelerindeki dikkate değer diğer bir husus, birinci tanımın geçirdiği değişim sürecidir. Ona göre İbn Hacer sûü'l-hıfz kavramını önce "râvinin hatalarının doğrularından az olması" diye tanımlamış, sonra bu ifadeyi "râvinin hatalarının doğrularından az olmaması" diye değiştirmiştir. Bu değişiklik sonrasında iki tanım arasında açık bir çelişki olduğu görülmektedir. Ayrıca Bikâî'nin tanımda yaptığı değişikliğe göre seyviü'l-hıfz bir râvinin rivayetlerde yaptığı hataları doğrularından az olamaz. Buradan hareketle Bikâî'nin sûü'l-hıfz kavramıyla ilgili önceden sahip olduğu bilgi ve kabulün bu değişiklikte önemli rol oynadığını söylemek de mümkündür.

İbn Hacer'in diğer öğrencisi Kâsım b. Kutluboğa'nın (ö. 879/1474) sahih kabul ettiği nüshada sûü'l-hıfz kavramının ilk tanımı "وهي عبارة عن يكون غلظه اقل من من لم يرجح جانب اصابته على جانب" cümlesiyle yer alırken ikinci tanım "من لم يرجح جانب اصابته على جانب" diye yer almaktadır. Buna göre seyviü'l-hıfz râvi "rivayetlerinde hataları doğrularından az veya hataları ile doğruları eşit olan kişi" diye tanımlanmaktadır. Kâsım b. Kutluboğa da bu nüshadaki sûü'l-hıfz tanımlarının çelişkili olduğunu iddia etmiştir. Zira birinci tanıma göre hataları az olan râvi "sûü'l-hıfz" olarak nitelenmiştir. Ona göre hataları doğrularından az olan râvinin bu şekilde nitelenmesi açık bir çelişkidir. Sorunu çözmek için "وهي عبارة عن يكون غلظه اقل من اصابته" tanımından "اقل" kelimesinin çıkartılması gerektiğini vurgulayan İbn Kutluboğa, bunun yerine نَحْوًا kelimesinin yazılmasını teklif etmiştir.<sup>21</sup> Zira İbn Hacer öğrencileriyle yaptığı derste "لم يرجح من kaydından hatalarının baskın veya eşit olduğu anlaşılmıştır." demiştir. İbn Kutluboğa'ya göre musannifin bu tefsiri sahih nüshadaki birinci tarifile de

<sup>20</sup> Ebû İshâk Burhânüddin İbrâhîm b. İbrâhîm b. Hasen el-Lekânî, *Kadâu'l-vatar fi tevdihi nuhbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser* (Ammân: ed-Dâru'l-Eseriyye, 1431/2010), 2/1021-1022.

<sup>21</sup> İbn Kutluboğa, *el-Kavlü'l-mübteker*, 98.

anlam olarak uyum içindedir. Zira sahih nüshada ilk tarif “وهی عبارة عن یكون” “hataları doğruları ile eşittir” diye yazılmıştır. Bu durumda sûü'l-hıfzın “hatalarının doğrularından az veya eşit olduğu” şeklindeki tanımlarının yer aldığı nüshalar “وهی عبارة عن یكون غلطه اقل من اصابته” ifadesinin yer aldığı nüshayla çalışmaktadır. Ayrıca ona göre sûü'l-hıfz kavramının “râvinin hatalarının doğrularından az olması” diye tanımlanması da mantıksal olarak sorunludur. Çünkü insanoglu hatadan masum değildir. Eğer sûü'l-hıfz kavramı hatalı nüshalarda yazan “hataları doğrularından az olması” diye anlaşılırsa, birkaç hata yapan râvi için de bu kavramı kullanmak gerekecektir. Zira birçok rivayet yapan râvilere nispetle birkaç hata az sayılmaktadır. Bu durumda bu râvilerin rivayetlerinin de reddedilmesi gerekecektir ki bunu söyleyen kimse yoktur.<sup>22</sup>

İbn Kutluboğa'nın sûü'l-hıfz kavramı ile ilgili değerlendirmeleri incelendiğinde iki tanım arasındaki anlamsal çelişkiyi merkeze aldığı görülmektedir. O da Bikâî gibi var olan çelişkiyi çözmek için İbn Hacer'in derslerdeki açıklamalarını önemsemiştir. İbn Hacer'in sûü'l-hıfz ile ilgili *Nüzhe*'deki ifadeleri ile derslerde yaptığı açıklamaların doğru kabul edilmesi halinde bütün sika râvilerin zayıf sayılması gerekeceğini düşünen İbn Kutluboğa, böyle bir hataya düşmemek için sahih kabul ettiği nüshayı asıl almak gerektiğini vurgulamıştır.

Alî el-Kârî (ö. 1014/1605) ise, Kâsım b. Kutluboğa'nın bu yaklaşımını tenkit etmiştir. Ona göre Kâsım İbn Kutluboğa'nın sahip olduğu nüsha sahih olmadığı için İbn Hacer'i hata ile itham etmiştir. Alî el-Kârî'nin iddiasına göre İbn Kutluboğa kendisinin sahip olduğu sahih nüshaya sahip olsaydı bu açıklama ve zorlamaları yapmazdı.<sup>23</sup> Onun sahih kabul ettiği nüshadaki sûü'l-hıfz ile ilgili ilk tanım “وهی عبارة عن أن لا یكون غلطه اقل من إصابته” olarak yer alırken, ikinci tanım “من لم یرجح جانب إصابته على جانب خطئه” şeklinde ifade edilmiştir ve bu nüshada herhangi bir sorun bulunmamaktadır. Bu nüshanın asıl kabul edilmesi durumunda iki tanım arasında herhangi bir çelişki olduğu da iddia edilemeyecektir. Bu nüshaya göre sûü'l-hıfz kavramı ile “rivayette hatalar ile doğruların eşit ya da hataların doğrulara baskın olması” kastedilmektedir.<sup>24</sup> Seyyiü'l-hıfz râvinin “hataları doğrularından az olan” diye nitelenmesi

<sup>22</sup> İbn Kutluboğa, *el-Kavlü'l-mübteker*, 9.

<sup>23</sup> Alî el-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-fiker*, 534.

<sup>24</sup> Alî el-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-fiker*, 533-535.

durumunda bu râvinin rivayetlerinin makbul sayılması gerekir.<sup>25</sup> Hâlbuki seyyiü'l-hıfz terkihi, rivayetleri merdûd râviler için kullanılmaktadır. Ayrıca kavramların arasındaki farkları ortadan kaldırdığı gerekçesi ile İbn Hacer'in tarifine itiraz edildiğini aktaran Alî el-Kârî, kavramlar arası ayrımın netleştirilmemesi ve sûû'l-hıfz kavramının "hataları doğrularından az" diye açıklanması durumunda bu kavram ile fuhşu'l-galat, kesretü'l-gaflet ve vehm kavramları arasında bir fark kalmayacağını da ifade etmiştir. Hâlbuki İbn Hacer kavramlar arasındaki anlamsal farkları netleştirmeye çalışmıştır. Alî el-Kârî'ye göre sahih olmayan nüshanın asıl kabul edilmesi durumunda İbn Hacer'in hedeflediği anlamın tanıma tam anlamıyla yansıtılması mümkün olmayacak; ta'n sebepleri arasındaki güç sıralaması bozulacak ve sûû'l-hıfz kavramının en son sırada yer almasının da bir anlamı kalmayacaktır.<sup>26</sup>

İbn Ebî Şerîf'in (ö. 906/1500) sahip olduğu nüshada ise "من يستوي غلظه وإصابته" yazdığı bilinmektedir. İbn Ebî Şerîf bunun " من لم يرجح جانب إصابته على جانب خطئه" tarifine uygun olduğunu belirtmiştir. Ona göre ilk tanım seyyiü'l-hıfz râvinin rivayetlerindeki hataları ile doğrularının müsavi olduğunu, ikinci tanım ise hatalarının doğruları ile eşit olmasıyla birlikte hatalarının doğrularından fazla olabileceğini de ifade etmektedir. İbn Ebî Şerîf'e göre bu anlam doğrudur. Zira ikinci tanım râvinin doğru rivayetlerinin yanlış rivayetlerinden fazla olmadığını ifade etmektedir. Râvinin doğrularının yanlışlarından fazla olmaması eşit olmaları anlamına geldiği gibi hatalı rivayetlerin daha fazla olması anlamına da gelebilmektedir. İbn Ebî Şerîf kendi çözümünün doğru olduğunu kanıtlamak için diğer nüshalardaki " وهي عبارة عن من يكون غلظه اقل من "اصابته" ifadesinin "من لم يرجح جانب إصابته على جانب خطئه" tanımına uymadığını ileri sürmüştür.<sup>27</sup> Zira ilk tanıma göre sûû'l-hıfz râvi rivayetlerinde "doğruları fazla olan kişi" diye tanımlanırken ikinci tanımda "doğruları fazla olmayan" diye tanımlanmaktadır.

Vecîhüddîn el-Gucerâtî'nin (ö. 998/1590) hocası Ebü'l-Berekât'ın İbn Hacer'in iki tarifi arasında çelişki olduğu görüşünü nakletmesi önemlidir. Ebü'l-Berekât'a göre eğer çelişki olarak görünen bu durum İbn Hacer'in bilinçli bir tercihinin sonucu değilse ya "من لم يرجح" ifadesindeki "لم" nâsihin hatasıdır ya

<sup>25</sup> Alî el-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-fiker*, 434.

<sup>26</sup> Alî el-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-fiker*, 534.

<sup>27</sup> Ebü'l-Meâlî Kemâlüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Makdisî, *Hâşiyetü'l-kemâl İbn Ebî Şerîf `alâ şerhi nuhbeti'l-fiker* (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1420/1999), 87.



da müellifin kalemi sürçmüştür.<sup>28</sup> Eğer “م” edatı nâsihin tashîfi sonucu eklenmişse bu edatın kaldırılmasıyla İbn Hacer’in sûü’l-hıfz tanımındaki sorun da ortadan kalkacaktır. O, arkadaşlarından birisinin İmam Sehâvî’ye konuyu sorduğunu, Sehâvî’nin de “م” edatının nâsih hatası olduğunu söyledikten sonra içinde “م” edatının yazmadığı bir nüsha çıkarttığını nakletmiştir.<sup>29</sup> Ebü’l-Berekât’ın ifadelerine bakıldığında râvinin rivayetlerinde doğru oranının hata oranından daha fazla olması durumunu sûü’l-hıfz olarak isimlendirdiğini söylemek mümkün gözükmemektedir.

Ekrem es-Sindî’ye (ö. 1086/1675) göre seyyü’l-hıfz râvi: “doğruları hatalarından fazla olan kişidir.” Sahih nüshanın bu anlama göre tercih edilmesi gerekmektedir. Bu tercihin hataları az olan râvinin merdûd sayılmasını gerektireceğini fark eden Sindî, “ta’n edilmeyi gerektirecek hataları doğrularından fazladır” diye yapılacak bir takdir ve yorumla sorunun çözüleceğini ifade etmiştir. Bu yorum râvinin rivayetlerindeki doğruluk ve yanlışlık oranında sayısal değerlere itibar edilmeyeceği iddiasını gündeme getirmektedir. Zira sayısal değerlere göre doğruları fazla olan bir râvinin merdûd olarak nitelenmesi çelişki gibi görünmektedir. Fakat doğru ve yanlış dengesindeki sayısal üstünlük bir kenara bırakılıp, râvinin hatalarının ta’n edilmesini gerektirecek seviyeye ulaşmasına bakıldığında bu sorun da doğal olarak ortadan kalkacaktır. Sayısal verilere bakılmaması gerektiğini belirten Sindî’nin, sûü’l-hıfz kavramında râvinin hatalarının “affedilebilir” sınırdan olmasını belirleyici ölçüt kabul ettiği anlaşılmaktadır. Ona göre İbn Hacer’in var ettiği bu sorun aslında onun zabt kusurlarını kesin çizgiler ile ayırma gayretinin bir sonucudur. Bu sebeple zabt kusurlarının birbirlerinden bağımsız ve müstakil tanımlarının yapılabilmesi için sûü’l-hıfz kavramının “râvinin hatalarının affedilebilir sınırı aşması” diye anlaşılması gerekmektedir. Sûü’l-hıfz kavramının bu anlamda kabul edilmemesi durumunda fuhşu’l-galat kavramı ile aynı anlama gelmesi kaçınılmaz olacaktır.<sup>30</sup> Halbuki İbn Hacer zabt kusuru olarak saydığı beş maddenin her birini diğerlerinden ayrı olarak tanımlamak istemiştir.

<sup>28</sup> Vecîhüddîn el-Alevî el-Gucerâtî, *Şerhu Nüzheti’n-nazar* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1432/2011), 198.

<sup>29</sup> Gucerâtî, *Şerhu Nüzheti’n-nazar*, 198.

<sup>30</sup> Muhammed Ekrem en-Nasarbûrî es-Sindî, *İm’ânu’n-nazar fi tevdihi Nuhbeti’l-fiker* (Manchester: Dâru’l-Müttakîn, 1440/2019), 197-198.

Sûü'l-hıfz tanımları arasındaki çelişkinin *Nüzhe* nüshalarından kaynaklandığını ileri sürenlerden biri de İbrâhîm el-Kûrânî'dir (ö. 1101/1690). O, “من لم يرجح” ifadesinin İbn Hacer tarafından özensiz kullanıldığını belirttiikten sonra bunun yerine “عدم رجحان جانب الإصابة” diye yazılmasının daha uygun olduğunu söylemiştir.<sup>31</sup> Onun bu değişiklik teklifi önemlidir. Musannifin “من لم يرجح” ifadesi seyviü'l-hıfz kavramının tanımıdır. Kûrânî'nin yaptığı değişiklik ile tanım sûü'l-hıfz tanımına dönüşmektedir. Zira İbn Hacer kavramın tanımına “مَنْ” diye başlamıştır. Halbuki tanımlanan şahıs değil bir nitelik ve vasıftır. Râvinin hafızasındaki bir kusur tanımlanırken İbn Hacer'in “مَنْ” demek suretiyle tanımı bu kusura sahip râvi tanımına dönüştürmesi Kûrânî tarafından hoş karşılanmamıştır. Aynı tenkidi Lekânî'nin (ö. 1041/1632) de yapması tanım tekniği açısından bir sorun olduğunu göstermektedir.<sup>32</sup> Ayrıca Kûrânî “وهي عبارة من لم يرجح جانب اصابته على جانب خطئه” ile “عمن يكون غلظه اقل من اصابته” tanımlarının çeliştiğini söylemiştir. Ona göre birinci tanım sûü'l-hıfz kavramını “hataları az olmak” diye ifade ederken ikinci tanım “hataları eşit veya fazla” diye tanımlamaktadır. Ona göre bu durum ciddi bir çelişkiye sebep olmaktadır. Çelişkiyi çözecek bir nüsha bulduğunu belirten Kûrânî, burada Alî el-Kârî'nin nüshasındaki gibi “وهي عبارة عن أن لا يكون غلظه اقل من اصابته” yazdığını söylemiştir. Bu nüshanın üzerinde “صح/doğru” yazdığını nakleden Kûrânî “وهي عبارة عن أن لا يكون غلظه اقل من اصابته” cümlesinin “وهي عبارة عن أن لا يكون غلظه اقل من اصابته” cümlesi ile anlamsal bir uyum içinde olduğunu iddia etmiştir.<sup>33</sup> Ona göre sûü'l-hıfz kavramı “râvinin hatalı rivayetlerinin doğru rivayetleri ile eşit veya hatalı rivayetlerinin daha fazla olması” anlamındadır. Kûrânî'ye göre “من لم يرجح جانب اصابته على جانب خطئه” ve “وهي عبارة عن أن لا يكون غلظه اقل من اصابته” tanımları arasındaki uyumsuzluğun nüsha değiştirmeden de giderilebilmesi mümkündür. Ona göre ikinci tanımdaki “لم” lafzının silinmesi sorunun çözümü için yeterlidir. Bu durumda sûü'l-hıfz kavramı “hataları doğrularından az olmak” diye tanımlanmış olacaktır. Daha sonra Kûrânî bu görüşü desteklemek için Gucerâtî gibi İmam Sehâvî'den (ö. 902/1497) “من لم يرجح جانب اصابته على جانب خطئه” cümlesindeki “لم” lafzının zait olduğunu aktarıp Sehâvî'nin “لم” lafzı bulunmayan kendine ait nüshayı gösterdiğini

<sup>31</sup> İbrâhîm b. Hasen b. Şihâbüddîn eş-Şehrazûrî el-Kûrânî, *Hâşiyetü'l-Kûrânî 'alâ Nüzheti'n-nazar fî tevdihi Nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser* (Kâsım b. Kutluboğa ve İbn Ebî Şerîf haşiyeleriyle birlikte) (Şam: Dârü İbni Kesîr, 2015), 215.

<sup>32</sup> Lekânî, *Kadâu'l-vatar*, 2/1021.

<sup>33</sup> Kûrânî, *Hâşiyetü'l-Kûrânî 'alâ Nüzheti'n-nazar*, 215.

nakletmiştir.<sup>34</sup> Kûrânî'nin sözlerinden tarifteki çelişkiyi iki nüshaya göre uygun yorum ile çözmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Birinci çözüm yolunda ilk tanımın “ﻻ” ziyadesi olan nüshaya göre doğru kabul edilmesi gerektiğini söylerken, ikinci çözüm yolunda ise ikinci tanımdan “ﻻ” harfinin çıkartılmasını teklif etmiştir. Fakat Kûrânî'nin teklif ettiği çözüm yollarına göre sûü'l-hıfz kavramının anlamının tamamen değiştiği görülmektedir. Birinci çözüm yolunda anlamsal uyum bulunduğunu varsaydığı nüshaları eşleştiren Kûrânî, ikinci çözüm yolunda nüshada anlamı bozduğunu düşündüğü edatın silinmesi gerektiğini öne sürmüştür. Buna göre sûü'l-hıfz kavramı birinci teklife göre “râvinin hatalarının fazla olması” diye tanımlanırken ikinci teklifte “râvinin hatalarının az olması” diye tanımlanmaktadır. Çıkan sonuca göre Kûrânî'nin sûü'l-hıfz kavramında tamamen ön kabullerden uzak bir şekilde metindeki sorunu çözmeye odaklandığını söylemek mümkündür.

İbn Hacer'in sûü'l-hıfz tarifini değerlendiren Üchûrî (ö. 1066/1656), kavramın râvinin hatalarının doğrularından fazla olması durumunu ifade ettiğini savunmuştur. Çünkü İbn Hacer, fuhşu'l-galat kavramını açıklarken hataları fazla olan râvinin rivayetinin “münker” diye isimlendirilmesi gerektiğini söylemiştir. Hataları doğrularından çok olan râvinin rivayetlerinin münker olarak nitelenmesi seyyiü'l-hıfz râvinin rivayetlerinin de münker sayılması gerektirmektedir ki bu da iki kavramın aynı olması anlamına gelmektedir. Hâlbuki İbn Hacer kavramların anlamlarını birbirinden ayırmayı hedeflemiştir.<sup>35</sup>

Üchûrî ve Lekânî'nin sözleri fuhşu'l-galat ile sûü'l-hıfz kavramları arasında hem benzerlik hem de farklılık bulunduğuna işaret etmektedir. Kavramlar arasında “umûm husûs mutlak” ilişkisi olduğunu söyleyen Lekânî, bütün seyyiü'l-hıfz râvilerin aynı zamanda fuhşu'l-galat sahibi olarak da nitelenebileceğini fakat tersinin mümkün olmadığını belirtmiştir. Bu kabule göre fuhşu'l-galat ve sûü'l-hıfz kavramları iki ayrı zabt kusurudur. Bu kusurlardan sûü'l-hıfz kavramının “râvinin hatalarının doğrularına eşit olması ya da hatalarının baskın olması”

<sup>34</sup> Kûrânî, *Hâşiyetü'l-Kûrânî 'alâ Nüzheti'n-nazar*, 215.

<sup>35</sup> Nûruddîn Ebü'l-İrşâd Alî b. Muhammed b. Abdurrahmân el-Üchûrî, *Hâşiyetü'l-Üchûrî 'alâ şerhi Nuhbeti'l-fiker*, (Beirut: Dâru İbn Hazm, 1437/2016), 376.

hali diye tanımlanması, fuhşu'l-galat kavramının ise “hataları doğruları ile eşit olsun veya olmasın hataları çok olan” diye ifade edilmesi mümkündür.<sup>36</sup>

İki kavram arsında bağ bulunduğunu söyleyen Lekânî, bunu “Bir râvi üç bin hadis ezberlemiş, bunların elli tanesinde hata etmişse fuhşu'l-galattır. Fakat sûü'l-hıfz vasfı ile nitelenemez. Eğer bu hadislerin iki bininde veya bin ellisinde hata yapmışsa sûü'l-hıfz olduğu gibi aynı zamanda fuhş-u galat da sayılır.”<sup>37</sup> sözleri ile ifade etmeye çalışmıştır. Lekânî'nin verdiği örnekler iki kavramda belirleyici unsurun sayısal üstünlük olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda ona göre râvinin sûü'l-hıfz kusuru ile nitelenmesi için fuhşu'l-galat sayılacak hatalardan daha fazla hata yapmış olması gerektirmektedir. Ona göre fuhşu'l-galat râvi hataları “çok” diye nitelenen kimse iken, seyyiü'l-hıfz râvi ise hata ve doğru oranındaki eşitlik veya üstünlük ile belirlenmektedir.

Ebü'l-Hasen es-Sindî (ö. 1138/1726) üzerinde müellifin yazısı olan nüshada ve başka nüshalarda sûü'l-hıfzın ilk tanımının “وهي عبارة عن أن يكون غلظه أقل من أصابته” diye yazdığını ifade etmiştir.<sup>38</sup> İbn Hacer'in Sûü'l-hıfz tanımları arasında çelişki olduğunu kabul eden Sindî, tanımlar arasında nesh olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre Alî el-Kârî'nin savunduğu görüşün haklı olması durumunda İbn Kutluboga'nın İbn Hacer'den naklettiği “لم يرحح kaydından hatalarının eşit veya baskın olduğu anlaşılmıştır.” sözü İbn Hacer'in önceki görüşü, Sehâvî'nin kendisine bu konuyu soranlara gösterdiği nüshadaki tanımı ise sonraki görüşü olabilir. Zira Sindî tanımlar arasındaki çelişkinin Nüzhe'den kaynaklandığını söylemenin, İbn Hacer'den aktarılan ders takrirlerinden kaynaklandığını söylemekten daha kolay bir çözüm yolu olduğunu savunmuştur.<sup>39</sup>

Sûü'l-hıfz kavramının “وهي عبارة عن أن يكون غلظه أقل من أصابته” “râvinin hatalarının doğrularından az olması” diye tanımlanmasının bazı sorunlar doğurması muhtemeldir. Zira sika bir râvinin birçok rivayeti yanında birkaç hatalı rivayeti sûü'l-hıfz olarak nitelenmesine sebep olabilir. Bu sakıncayı fark eden Sindî, râvinin hatalarının kusur sayılacağı bir sınır çizilmesinin gerektiğini belirtmiştir. Belirlenecek sınırın üstündeki hatalar râvinin sûü'l-hıfz olarak

<sup>36</sup> Lekânî, *Kadâu'l-vatar*, 2/1224.

<sup>37</sup> Lekânî, *Kadâu'l-vatar*, 2/1224.

<sup>38</sup> Muhammed b. Sâdik el-Meydânî es-Sindî, *Behcetü'n-nazar `alâ şerhi Nuhbeti'l-fiker* (Riyad: Müessesetü Beynûne, 1436/2015), 305.

<sup>39</sup> Muhammed es-Sindî, *Behcetü'n-nazar*, 401.

nitelenmesine sebep olunca birkaç hatalı rivayet sahibi râviler de bu ithamdan kurtulmuş olacaktırlar.

Bu sınır râvinin hatalarının doğrularına karşı sayısal üstünlüğüne bakılmadan belirlenmelidir. Yani râvinin hataları doğrularına kıyasla sayısal olarak az olsa da muhaddislerin içtihatlarıyla belirledikleri hata limitine göre çok sayılması durumunda râvi sûû'l-hıfz olarak nitelenmelidir.<sup>40</sup> Yani ona göre nicelik üstünlüğü yerine nitelik üstünlüğüne itibar edilmelidir. Râvinin hatalarının muhaddislere göre kusur sayılacak bir niteliğe ulaşması niceliksel ölçüt yerine daha isabetli olacaktır.

İbn Hacer'in sûû'l-hıfz tanımları arasındaki bu çelişki modern dönem hadis çalışmalarında da büyük ilgi görmüştür. Onun ta'n sebepleri ile ilgili sözlerini değerlendiren çağdaş ilim adamlarından Gursî, fuhşu'l-galat ve sûû'l-hıfz kavramları arasındaki farkı ortaya koymaya çalışarak şunları söylemiştir:

Önceden de geçtiği üzere musannif galatı üç kısımda mütalaa etmiştir. Birincisi fuhşu'l-galat, ikincisi fuhşu'l-galat seviyesine ulaşmayan galattır ki İbn Hacer bunu sûû'l-hıfz olarak ifade etmiştir. Bu iki kısımdan birisi ile muttasif râvinin rivayetleri kabul edilmez. Üçüncüsü yesîru'l-galattır ki bunu vehm ve muhalefet diye ifade etmiştir. Bu kısım rivayetlerin hükmü bu sıfatla muttasif râvinin sadece bu rivayetleri kabul edilmemesidir. Sonra bu üç mertebenin tam manası ile birbirinden ayrılmasını temin edecek net kuralları da yoktur. Bu kavramların ayrımı örfeye göre yapılır. Bunları bu ilmin âlimleri kendilerinde oluşan meleke ile tespit edebilirler. Bu üç mertebeyi etrafına cami ağyarına mâni bir şekilde ifade edemezler. İfadeler bu noktada yetersiz kalır. Bu konuda yapılabilecek en son şey yaklaşık ifadeler kullanmaktır. Bu konunun örfi olmasından dolayı -ki örfi şeylerde görüş farklılıkları olur- birtakım râviler hakkında cerh ve ta'dîl âlimlerinin görüşleri farklı olmuştur. Bir âlim râvinin kabul veya ret noktasında bir mertebede olduğunu düşünürken diğer bir âlim ise başka bir mertebede olduğu kanaatine sahip olabilmektedir. Hatta bir âlim bir râvi hakkında farklı mütalaaalara sahip olup bir seferinde bir mertebede olduğunu söylerken başka bir ifadesinde ise farklı bir mertebede olduğunu söyleyebilmektedir. Bundan sonra deriz ki: Bu nevi galat ile muttasif râvinin rivayetlerinin hepsini reddetmeyi gerektiren şey onun rivayetlerinde şüphe oluşturup ona karşı güvenin yok olmasıdır. Bu da galatın yesîr/az sınırını aşır

---

<sup>40</sup> Muhammed es-Sindî, *Behcetü'n-nazar*, 306.

bu ilmin âlimlerinin az kabul etmediği, çok saydığı dereceye ulaşmasıdır. İşte bu İbn Hacer'in ileride gelecek olan sûû'l-hıfz kavramını açıklarken söylediği "والمراد به من لم تترجح جانب إصابته على جانب خطئه" sözünden kastettiği şeydir. Yani gönlün râvinin doğruluğuna kanaat getirmediği durumdur. Burada ilim ehline göre ağır basmak, baskın olmak nefyedilmiştir. Bu da kuvvetli baskınlık/kanaattir. Baskınlığın kendisi değildir.<sup>41</sup> Gönlün kanaat getirmemesi, muhaddislerin çok olarak kabul ettiği miktar ile gerçekleşir. Şârihlerin, esere talik yazarların hatta müellifin üç talebesi İbn Ebî Şerîf'in, Bikâî'nin ve Kâsım b. Kutluboğa'nın zannettiği gibi 'hatalarının doğrularından fazla olması veya eşit olmasına' bağlı değildir. Sonra muhaddislerin çok gördüğü galat üç mertebededir. Birinci mertebesi hataların doğrulardan fazla olmasıdır. İkincisi eşit olmasıdır. Üçüncüsü ise galatın muhaddislerin az kabul ettiği mertebenin altına düşmemesidir. Fuhşu'l-galat ilk iki sureti içine almaktadır. Çünkü sen hataları doğrularına eşit birisini görsen şüphesiz onun fuhşu'l-galat olduğuna karar verirsin. Hataları doğrularından fazla oluncaya dek bu hükmü vermekte duraksamazsın. Sûû'l-hıfz ise, musannif (İbn Hacer) bu kavram ile üçüncü mertebeyi ifade etmek istemiştir. Bu mertebe râvinin hatalarının doğrularından az olmasıdır. Nitekim bu anlam sahih nüshada bulunmaktadır. Fakat musannif okuyucunun anlayışına güvenerek bu anlama 'muhaddislerin az kabul ettiği (kusur sayılmayan) dereceye inmeyen galat' kaydını eklememiştir. "أقل من إصابته" ibaresi sözlük anlamına göre her ne kadar yesîr (kusur sayılmayan) galatı içine alsın da muhaddislerin örfünde 'yesîr galat seviyesine ulaşmayan hata' olarak anlaşılır. Bu manaya yakın bir taksim İbnü's-Salâh'ın sözünü açıklarken geçmişti. Muhaddisler sûû'l-hıfz kavramını galat-ı kesîrin üç kısmını içerecek şekilde daha geniş anlamda da kullanmışlardır. Benim düşüncem bu tarifler takribî (genel hatlarıyla) yapılan tanımlardır. Çünkü râvinin doğrularına eşit olmaya yakın bir galat-ı kesîr, muhaddislerin örfünde fâhiş/çok hata olarak kabul edilir. Musannifin ifadesine göre ise bu, muhaddislerin örfünden başkadır ve fâhiş galattan farklıdır. ... Bu tahkik ile şu

<sup>41</sup> Gursî'nin ifadeleri İbn Hacer'in "kanaati" nefyetmediğini göstermektedir. Ona göre İbn Hacer "hâsıl olacak kuvvetli kanaati" nefyetmiştir. Kanaatin kendisini nefyetmemiştir. Kanaatin nefyedilmesi durumunda muhaddiste hiçbir kanaat oluşmayacağı için râvinin sıfatlarından birisinin ağır bastığını tespit etmesi de mümkün olmayacaktır. Bu sebeple İbn Hacer sanki "râvinin rivayetlerinde doğru olduğu noktasında güçlü bir kanaat oluşmadı" demek istemiştir. Yoksa bir kanaat mutlaka oluşmaktadır. Güçlü bir kanaat oluşmaması normal bir kanaat oluşmasına engel değildir. Yani nefiy sîfata râcîdir mevzufa değil.

ortaya çıkmıştır: Tek sahih nüsha “وهی عبارة عن يكون غلطه أقل من اصابته” ibaresinin yazılı olduğu nüshadır. Bu nüshanın dışındaki tüm nüshalar özellikle de Alî el-Kârî'nin nüshası hatalıdır. Onun nüshasındaki birinci tanım “وهی عبارة عن أن لا يكون غلطه أقل من اصابته” şeklindedir. Bu tanım doğruya en uzak olandır. İşte bu ilmi inceleme sayesinde bu konuyu araştıranların kafalarındaki karışıklık ve şüpheler yok olmuştur.<sup>42</sup>

Gursî bu ifadelerinden sonra sûü'l-hıfz tanımının “من لم يرجح جانب اصابته على ” diye yazdığı nüshanın sahih nüsha olduğunu tekrarlamış, diğer nüshaların sahih olmadığı konusunda ısrar etmiştir. Muhaddisler sûü'l-hıfz, kesretü'l-gaflet, fuşu'l-galat, meçhûlu'l-'ayn, meçhûlu'l-hâl, mestûr, fâsık ve günlük konuşmalarında yalan konuşan râvilerin rivayetlerini sadece doğru söyleme ihtimallerinin yalan söyleme ihtimallerinden daha güçlü olmasına bakarak reddetmemişler, aynı zamanda rivayetlerin güvenilir ve inandırıcı bir şekilde nakledilmiş olmasını da dikkate almışlardır. Hâlbuki Müslüman bir râvi aleyhinde bir delil olmadığı sürece adildir. Aynı zamanda râvilerin fâsık veya yalancı olsalar da kolayca Hz. Peygamber adına yalan söylemeye cüret edemedikleri bilinen bir gerçektir. Buna rağmen muhaddisler sırf doğru söyleme ihtimallerinin daha güçlü bir kanaat oluşturmasına itibar ederek hüküm vermeyi tercih etmemişler; yukarıda zikri geçen râvilerin rivayetlerini reddetmişlerdir.<sup>43</sup>

Muhaddislere göre bir rivayetın makbul kabul edilmesinde ölçünün râvinin yüzde elli beş oranında doğru söyleme ihtimalinin bulunması olmadığını söyleyen Gursî, ölçünün muhaddisin gönlünü tatmin eden, doğru söylediğine kanaat getirmesine sebep olan kanaat duygusu olduğunu savunmuştur. Bu sebeple muhaddisler sadece râvinin doğru söyleme veya yanılma ihtimallerinden birisinin sayısal üstünlüğünü belirleyici unsur kabul etmemişlerdir. Onlara göre rivayetlerindeki doğruluk oranı hata oranına eşit olan râvi de sûü'l-hıfz olarak nitelenebilmektedir. Muhaddislerin sûü'l-hıfz râvinin rivayetlerini kabul etmediklerini belirten Gursî, ayrıca bu rivayetleri mestûr ve meçhul râvilerin rivayetleri gibi değerlendirdiklerini, hükmünde

<sup>42</sup> Muhammed Sâlih b. Ahmed el-Gursî, *en-Nüketü'l-gurar* (Şam: Dâru'l-Kâdirî, 1429/2008), 251-253.

<sup>43</sup> Gursî, *en-Nüketü'l-gurar*, 303-304.

tevakkuf edilen hadislerden saydıklarını ve bu hadislerle amel de etmediklerini söylemiştir.<sup>44</sup>

Sahih nüshanın “من لم يرجع جانب إصابته على جانب خطئه” ifadesi bulunan nüsha olduğunu iddia eden Gursî, bu ifadenin “من يكون غلظه أقل من إصابته” cümlesiyle uyumlu olduğunu, anlamsal bir çelişki bulunmadığını savunmuştur. Çünkü râvilerin ta'n sebeplerinde ifade edilen kavramların ayrımı için böyle bir uyuma ihtiyaç vardır. Yani sûû'l-hıfz, fuşşu'l-galat, kesretü'l-galat ve vehm gibi kavramların birbirinden ayrılmasını sağlayacak kayıtlara duyulan ihtiyaç sûû'l-hıfz kavramının doğru bir yoruma kavuşturulmasını gerektirmektedir. Gursî'ye göre bu yorum “râvinin hatalarının muhaddislerin örfünde az olarak kabul edilen ve affedilen seviyenin altına inmemesidir” diye yapılmalıdır. Çünkü İbn Hacer muhaddislerin örfünde affedilebilir seviyedeki hataları “vehm ve muhalefet” olarak isimlendirmiştir. Râvinin galatının doğrularından fazla olduğu veya eşit olduğu durumu da fuşşu'l-galat diye isimlendirmiştir.<sup>45</sup>

Gursî'ye göre ta'n sebepleri birbirinden ayrı kavramlardır. Bundan dolayı hataları doğrularından fazla olan râvinin fuşşu'l-galat râvi, doğru rivayetlerin hatalı rivayetlere baskın olmadığı râvinin ise sûû'l-hıfz olarak nitelenmesi gerekmektedir. Râvinin rivayetlerindeki doğruluğunun güçlü bir kanaat oluşturması durumunda hatalı rivayetlerinin bir kusur olarak kabul edilemeyeceğini dile getiren Gursî, bu tür hataların “az hata” olarak kabul edilmesi gerektiğini savunmuştur. Az hata yaptığı kabul edilen râvinin doğruluğuna kanaat getirildiği için makbul bir râvi sayılmasına rağmen hata yaptığı rivayetleri merdûd kabul edilir. Muhaddisler nezdinde hatalı rivayetlerinin doğru rivayetlerine baskın olduğu yönünde güçlü bir kanaat oluşan râvi de fuşşu'l-galat olarak nitelenir ve rivayetlerinin hepsi reddedilir.<sup>46</sup> O, fuşşu'l-galat kavramının “râvinin hatalarının doğrularına eşit olduğu” durumu da içine aldığını söylemiştir. Rivayetlerindeki hataları doğrularına eşit olan râvi ona göre hataları doğrularına baskın gelen bir kimse olarak nitelenemez. Ona göre bu, sûû'l-hıfz ile fuşşu'l-galat kavramlarının ayrıldığı noktadır. İki kavramın ortak noktası ise râvilerin rivayetlerinde doğruluk

<sup>44</sup> Gursî, *en-Nüketü'l-gurar*, 304.

<sup>45</sup> Gursî, *en-Nüketü'l-gurar*, 305.

<sup>46</sup> Gursî, *en-Nüketü'l-gurar*, 305.



noktasında güçlü bir kanaat oluşmamasıdır.<sup>47</sup> Gursî'nin sû'ül-hıfz kavramında Ekrem es-Sindî ve Muhammed es-Sindî'den etkilenmiş olması muhtemeldir.

Gursî, sû'ül-hıfz kavramı çerçevesinde görüş beyan edenlerin hemen hepsinin yanıldığını, sahih nüsha tespitinde ve İbn Hacer'in dakik ifadelerini anlamada hata ettiklerini iddia etmiş ve müellifin kastını anlamadıkları için çözümsüz problemlere sebep olduklarını ileri sürmüştür. Özellikle İbn Hacer'in talebeleri Sehâvî'nin, İbn Ebî Şerîf'in, Bikâî'nin ve Kâsım b. Kutluboga'nın da bu yanılgıya düştüklerini vurgulamıştır.<sup>48</sup>

İbn Hacer'in öğrencilerinin yanıldığı görüşünde olan Gursî, daha ileri giderek İbn Hacer'in de yanıldığını iddia etmiştir. Ona göre İbn Hacer'in ders sırasında sarf ettiği “*من لم يرجح*” *kaydından hatalarının baskın veya eşit olduğu anlaşılmıştır.*” ifadesi yanlıştır. Zira hataları doğrularından fazla olan râvi seyyi'ül-hıfz ile değil de fâhişu'l-galat kavramı ile nitelenir. Gursî'ye göre İbn Hacer bu nevi yanlışları *Nüzhe*'de birçok defa yapmıştır. O, *Nüzhe*'yi yazarken tespit ettiği birçok inceliği ders esnasında gözden kaçırmış ve farklı şeyler söylemiştir.<sup>49</sup> Gursî'nin ifadelerinde çelişki olduğunu söylemek mümkündür. Zira o, önce birçok kimsenin İbn Hacer'i yanlış anladığını ifade etmiş ve İbn Hacer'in kastını açıklamaya çalışmıştır. Daha sonra İbn Hacer'in de yanlış yaptığını ileri sürmesi ciddi bir çelişki doğurmuştur. Zira talebeleri ve birçok kişinin onu yanlış anladığını söylemesi aslında İbn Hacer'in yanlış yapmadığı, yanlış anlaşıldığı anlamına gelmektedir.

Bu sorunun çözümünde İbn Hacer'in diğer eserlerinde bu kavramın izinin sürülmesi faydalı olabilir. Zira bir müellifin ifadelerindeki çelişkinin çözüme kavuşturulabilmesi için eserlerindeki incelenen konuyla ilgili tüm sözlerinin araştırılması önemlidir. İbn Hacer'in *Nüzhe*'de sû'ül-hıfz kavramı çerçevesinde var ettiği sorunu çözmek için *Hedyü's-sârî*'ye bakıldığında katkı sağlayacak bilgiler olduğu görülmektedir. İbn Hacer burada “*وَحَيْثُ يُوصَفُ بِقَلَّةِ الْغَلَطِ كَمَا يُقَالُ “سَيِّءُ الْحِفْظِ”*” sözüyle hatası az olan râvinin seyyi'ül-hıfz râvi olduğunu açıkça ifade etmiştir.<sup>50</sup> İbn Hacer, *Hedyü's-sârî* isimli mukaddimeyi kendi ifadesine

<sup>47</sup> Gursî, *en-Nüketü'l-gurar*, 305.

<sup>48</sup> Gursî, *en-Nüketü'l-gurar*, 306.

<sup>49</sup> Gursî, *en-Nüketü'l-gurar*, 306.

<sup>50</sup> Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Riyad: Dâru Taybe, 1426/2005), 1/384.

göre hicri 813 yılında bitirmiştir.<sup>51</sup> *Nuhbetü'l-fiker* isimli usul çalışmasını ise hicri 812 yılında<sup>52</sup> bitiren İbn Hacer, bu esere yazdığı *Nüzhetü'n-nazar* isimli şerhini de 818 yılında<sup>53</sup> tamamlamıştır. Buna göre *Hedyü's-sârî* ile *Nuhbetü'l-fiker'in* birbirlerine yakın zamanlarda yazılmış olması muhtemeldir. İbn Hacer seyyü'l-hıfz kavramını *Hedyü's-sârî*'de “Az hata yapmakla vasıflanır. Nitekim buna seyyü'l-hıfz denir.” diye tanımlarken *Nüzhetü'n-nazar'ın* bazı nüshalarında ilk olarak “Yanlıları doğrularından daha azdır.” diye tanımlamayı tercih etmiştir. İki eserdeki bu tanımların anlam olarak aynı olduğu görülmektedir. Fakat *Nüzhe*'de sûü'l-hıfz kavramını ikinci kez “râvinin rivayetlerinde doğruluk vasfının hatalı olma vasfına baskın olmaması” diye tanımlaması anlam karmaşasına neden olmuştur. İbn Hacer'in *Hedyü's-sârî*'deki ifadelerinin bazı *Nüzhe* nüshaları ile uyum sağladığı da görülmektedir. Bu uyum, sûü'l-hıfz kavramının “râvinin rivayetlerinde az hata yapması” görüşünü savunanları desteklemektedir. Bu bağlamda *Nüzhe*'deki ikinci tanımında buna göre yorumlanması daha uygun olacaktır.

## Sonuç

Sûü'l-hıfz kavramı râvinin zabtındaki kusuru ifade eden bir kavramdır. Bu kavramı tanımlayan İbn Hacer yoğun bir tartışmaya da sebep olmuştur. İbn Hacer bu kavramı *Nüzhe*'de iki, *Hedyü's-sârî*'de ise bir yerde açıklamıştır.<sup>54</sup> *Nüzhe*'deki birinci tanım ile *Hedyü's-sârî*'deki tanımın aynı anlama geldiği görülmektedir. Fakat *Nüzhe*'deki iki tanım arasında ise zahiri bir çelişki olduğu görülmektedir. *Nüzhe*'ki ilk tanım ile ikinci tanımın farklı anlamları ifade ettiği, bu tanımlara göre sika râvinin de sûü'l-hıfz olarak nitelenebileceği ve bu tanımların zabt kusurları arasındaki hiyerarşiyi bozduğu iddia edilerek çözüm teklifleri yapılmıştır.

*Nüzhe* üzerine yapılan çalışmalarda iki tanım arasında çelişki ve uyumsuzluğa sebep olan bazı etkenlerden söz edilmiştir. Birçok muhaddise göre İbn Hacer'in sûü'l-hıfz tanımları arasındaki uyumsuzluğun sebebi nüshalardaki farklılıklardır. Sorunda nüsha hatalarının olduğunu düşünen âlimler öncelikle

<sup>51</sup> Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *İntikâdu'l-ı'tirâd fi'r-reddi `ale'l-'Ayni fi şerhi'l-Buhârî*, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1414/1993), 1/7.

<sup>52</sup> Şemsüddîn Ebü'l-Hayr Muhammed b. Abdırrahmân es-Sehâvî, *el-Cevâhir ve'd-dürer fi tercemeti şeyhi'l-İslâm İbn Hacer* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1419/1999), 2/677.

<sup>53</sup> Sehâvî, *el-Cevâhir ve'd-dürer*, 2/678.

<sup>54</sup> Bu mukayese Nûrüddîn İtr'in tahkik ettiği nüshaya göredir.

sahih, doğru nüshanın hangisi olduğunu tespit etmeye çalışmışlardır. Hangi nüshanın sahih olduğunu tespit ederken sûü'l-hıfz kavramı hakkındaki sahip oldukları bilgiler belirleyici ölçüt olmuştur. Bazıları sûü'l-hıfz kavramını “râvinin hatalarının az olması” diye tanımlarken, bir kısım âlim “hatalarının fazla olması” diye tanımlamayı uygun görmüştür. Onların sûü'l-hıfz kavramı ile ilgili sahip oldukları bilgi sahih ve uyumlu nüshanın tespitinde önemli rol oynamıştır.

Bazı muhaddisler ise İbn Hacer'in ders esnasında yaptığı açıklamaların sûü'l-hıfz tanımları arasında uyumsuzluğa sebep olduğundan söz etmişlerdir. Onlar İbn Hacer'in sûü'l-hıfz kavramı ile ilgili açıklamalarını *Nüzhe* metnine muhalif görüp anlamı daha karmaşıklaştırdığını, sorunu büyüttüğünü iddia ederken, sorunun çözümüne katkı sağladığını düşünenler de bulunmaktadır.

Bazı muhaddisler İbn Hacer'in zabt kusurlarını büyükten küçüğe doğru sıraladığını dile getirmişler ve sûü'l-hıfz tanımının bu sıralamayı bozmayacak şekilde anlaşılması gerektiğini iddia etmişlerdir. Onlara göre bu kavramın sıralamaya uygun, özellikle onu fuhşu'l-galat kavramıyla karışmayacak bir tanımının yapılması gerekmektedir. Bu sebeple buna imkân verecek nüshanın sahih olarak kabul edilmesi doğru olacaktır.

*Nüzhe*'deki sûü'l-hıfz tanımı bu sığfata sahih râvinin rivayetlerinin kabulü meselesini de gündeme getirmiştir. Zira bazı nüshalardaki tanıma göre sûü'l-hıfz râvi, hataları doğrularından az olan râvi diye tanımlanmaktadır. Hatası az olan râvinin rivayetlerinin merdûd sayılması ciddi bir problem doğurmuş, bu sebeple bazı muhaddisler bu tanımların bulunduğu nüshaları sahih kabul etmemiştir. Bu nüshaları sahih kabul edenler ise çeşitli yorumlar ile sorunu çözmeye çalışmışlardır.

Sorunun bir diğere boyutu İbn Hacer'e ömrünün sonunda arz edilen nüshanın da sorunu çözmeye belirleyici olamamasıdır. Zira İbn Hacer hayattayken onun olmasına sunulan nüshaların var olduğu bilinmektedir. Hatta ölümünden bir yıl önce bir nüshayı incelemiş ve onay vermiştir. Onay verdiği nüshadaki tanımlar öğrencilerinin ders esnasındaki itirazlarına muhaliftir. Bu da öğrencilerinin itirazına göre fikir değiştirdiği iddiasını zayıflatmaktadır. Onayladığı nüshaya göre sûü'l-hıfz râvi “hataları doğrularından az ve doğruları hatalarına baskın olmayan” kişiye denilmektedir. Bu tanımlara *Hedyü's-sârî*'deki “hataları az olan” açıklaması ve öğrencilerinin naklettiği “لم يرجح kayından hatalarının eşit

*veya baskın olduğu anlaşılmıştır.*” sözü eklendiğinde İbn Hacer’in “az hata” ile râvinin yaptığı hataların “affedilebilir sınırı aşmasını” kastettiğini söylemek mümkün gözükmemektedir. Bu çalışmada Ekrem es-Sindî ve Gursî’nin de ifade ettiği gibi İbn Hacer’in hata-doğru dengesinde sayısal bir üstünlüğü kastetmediği kanaatine varılmıştır. O, râvinin rivayetlerinde yaptığı hataların “kusur” sayılabilecek miktara ulaşmasını ifade etmeye çalışmıştır. Onayladığı son nüsha ve *Nüzhe*’deki ikinci tanım ile ilgili öğrencilerinin yaptığı nakil İbn Hacer’in “az hatadan” kastının bu olduğu fikrini güçlendirmektedir. Bu yorum aynı zamanda ta’n sebepleri arasındaki ayrım ve hiyerarşiyi sağlamaktadır.

Muhaddisler tarafından “mutlak zabt hatası” için kullanılan sûü'l-hıfz kavramının İbn Hacer tarafından anlamının daraltıldığı görülmektedir. Bunun yanında ilk defa zabt kusurlarının sıralama ve sınıflandırmasını da yapan İbn Hacer, sûü'l-hıfz kavramını diğer kusurlardan ayrı bir ta’n sebebi olarak zikretmiştir. Fakat bu yeniliklere rağmen İbn Hacer sûü'l-hıfz kavramında kullandığı ifadeler sebebiyle yoğun bir tartışmanın merkezinde olmaktan da kurtulamamıştır.

Müelliflerin eserlerinin günümüze yazma nüshalar halinde ulaştığı bilinen bir gerçektir. Eserlerin nüsha farklılıklarının anlam çelişkilerine sebep olması ise araştırmacıların karşılaştığı önemli sorunlardan biridir. Özellikle kavramların incelendiği hadis usulü ilminde nüshalardaki farklı ifadelerin anlama etkisi göz ardı edilmemelidir. Bunun yanında müelliflerin eserlerini yazdıktan sonra yaptıkları yazılı veya sözlü açıklamaların da kavramlar üzerinde etkisi büyüktür. Kavramsal çalışmalarda bu durumların göz önünde bulundurulması çalışmanın sıhhati açısından önem arz etmektedir.

Sûü'l-hıfz kavramı hadis usulünün önemli kavramlarından birisidir. İbn Hacer’in hadis ilminin birçok alanında eser yazdığı bilinmektedir. Özellikle rical ilminde yazdığı eserlerdeki râvi değerlendirmelerinde bu kavrama yüklediği anlamların tespit edilmesinin sorunun çözümüne katkı sağlaması muhtemeldir. Bunun dışında kavramın “İbn Hacer öncesi ve sonrası” başlığı ile mukayese edilmesinin hadis usulüne katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

## Kaynakça

- Alî el-Kârî, Nûruddîn Ebü'l-Hasen Alî b. Sultân Muhammed. *Şerhu şerhi Nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*. nşr. Muhammed Nizâr Temîm-Heysem Nizâr Temîm. Beyrut: Dâru'l-Erkam, ts.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadis Usûlü*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 40. Basım, 2016.
- Gucerâtî, Vecîhüddîn el-Alevî. *Şerhu Nüzheti'n-nazar*. nşr. Nefis Ahmed el-Misbâhî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2011.
- Gursî, Muhammed Sâlih b. Ahmed. *en-Nüketü'l-ğurar*. Şam: Dâru'l-Kâdirî, 1. Basım, 2008.
- Hâkîm en-Nisâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *el-Medhal ilâ Kitâbi'l-iklîl*. nşr. Fu'âd 'Abdü'l-mün'im Ahmed. Mısır: Dâru'd-Da've, ts.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Kifâye fî ma'rifeti usûli 'ilmi'r-rivâye*. Mâhir Yâsîn el-Fahl. 2 Cilt. Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 2. Basım 2013.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Takyidü'l-'ilm*. Beyrut: İhyâu's-Sünne en-Nebeviyye, ts.
- İbn Ebî Hâtîm er-Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahmân. *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dîl*, 11 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî. 1. Basım, 1952.
- İbn Ebî Şerîf, Ebû'l-Meâlî Kemâlüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Makdisî. *Hâşiyetü'l-kemâl İbn Ebî Şerîf 'alâ şerhi nuhbeti'l-fiker*. nşr. İbrâhîm b. Nâsır en-Nâsır. Riyad: Dâru'l-Vata., 1. Basım, 1999.
- İbn Hacer, Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. nşr. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fârâyâbî. 17 Cilt. Riyad: Dâru Taybe. 1. Basım, 2005.
- İbn Hacer, Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *İntikâdu'l-i'tirâd fî'r-reddi 'ale'l-'Aynî fî şerhi'l-Buhârî*. nşr. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi/Subhî b. Câsim es-Sâmirâî. 2 Cilt. 1. Basım. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd. 1993.
- İbn Hacer, Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Nüzhetü'n-nazar fî tevdîhi nuhbeti'l-fiker*. nşr. Nûruddîn İtr. Kahire: Dâru'l-Basâir. 1. Basım, 2011.
- İbn Hacer, Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Nüzhetü'n-nazar fî tevdîhi nuhbeti'l-fiker (haşiyeler ile birlikte)*. nşr. Muhammed Murâbî. Şam: Dâru İbn Kesîr. 2. Basım, 2015.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. *Lisânu'l-'arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir. 3. Basım, 1993.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osmân b. Abdurrahmân eş-Şehrazûrî. *'Ulûmu'l-hadis*. nşr. Nûruddîn İtr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1986.
- Kâsım b. Kutluboğa, Ebû'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısırî. *el-Kavlü'l-mübteker*. nşr. Abdülhamîd Muhammed ed-Dervîş. Şam: Dâru'l-Fârâbî. 2. Basım, 2008.

- Kûrânî, İbrâhîm b. Hasen b. Şihâbüddîn eş-Şehrazûrî. *Hâşiyetü'l-Kûrânî 'alâ nüzheti'n-nazar fî tevdihi nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser (Kâsım b. Kutluboğa ve İbn Ebî Şerîf haşiyeleriyle birlikte)*. nşr. Muhammed Murâbî. Şam: Dâru İbni Kesîr. 2. Basım, 2015.
- Lekânî, Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. İbrâhîm b. Hasen. *Kadâu'l-vatar fî tevdihi Nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*. nşr. Şadî Âli Numân. 3 Cilt. Ammân: ed-Dâru'l-Eseriyye. 1. Basım, 2010.
- Mübârekpûrî, Ebû'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm. *Tuhfetü'l-ahvezî bi şerhi câmi'i't-Tirmizî*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye. 1. Basım, 1990.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1991.
- Sehâvî, Şemsüddîn Ebû'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahmân. *el-Cevâhir ve'd-düer fî tercemeti şeyhi'l-İslâm İbn Hacer*. nşr. İbrâhîm Bâcis Abdülmecîd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm. 1. Basım, 1999.
- Sindî, Muhammed Ekrem en-Nasarbûrî. *İm'ânu'n-nazar fî tevdihi nuhbeti'l-fiker*. nşr. Ebû Saîd Gulâm Mustafâ el-Kâsîmî es-Sindî. Manchester: Dâru'l-Müttakîn. 2. Basım, 2019.
- Şümunnî, Kemâlüddîn Muhammed b. Muhammed b. Hasen. *Neticetü'n-nazar fî Nuhbeti'l-fiker*. nşr. İntisâr Kays Muhammed Nâyif el-Kaysî. Şam: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1. Basım, 2009.
- Uğur, Mücteba. *Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Üchûrî, Nûruddîn Ebû'l-İrşâd Alî b. Muhammed b. Abdurrahmân. *Hâşiyetü'l-Üchûrî 'alâ şerhi nuhbeti'l-fiker*. nşr. Beşşâr Mecîd Halîl el-Kaysî. Beyrut: Dâru İbn Hazm. 1. Basım, 2016.

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

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

\*\*\*\*\*

**Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest**

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

\*\*\*\*\*

**İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy**

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

\*\*\*\*\*

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

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

\*\*\*\*\*





## ÖMER B. ABDÜLAZİZ'İN GAYRİMÜSLİMLERLE İLİŞKİLERİ\*

Kasım Koç\*\*

### Öz

Bu çalışmada Ömer b. Abdülaziz'in gayrimüslimlerle ilişkileri, halifelik dönemi kapsamında ele alınmış ve Ömer b. Abdülaziz'in gayrimüslimlere yönelik seleflerinden farklı idarî, adlî, ekonomik, dinî, sosyal ve kültürel uygulamalarının, sebep ve sonuçlarının tespit edilmesi amaçlanmıştır. Ömer b. Abdülaziz'in söz konusu farklı zimmî siyasetini tespit etmek için temel kaynaklar esas alınmış, ilgili bilgiler toplanıp değerlendirildikten sonra muasır eserlerden de istifade edilmiştir. Emevîler döneminde nüfus yoğunluğunun yanında ziraî, ticarî ve kültürel alanlarda ve resmî görevlerde etkili olan ve önceki döneme göre daha rahat bir hayat yaşıyorlardı. Ancak Abdülmelik b. Mervân'ın, Arapçalaştırma hareketiyle birlikte Arapça bilmeyen bazı gayrimüslim görevlileri azletmesiyle yeni bir süreç başlamıştır. Bu sürecin en dikkat çeken ismi ise seleflerinden farklı uygulamalar yapan Ömer b. Abdülaziz olmuştur. Onun izlediği gayrimüslim siyasetinin ayrıntılarını, neden ve sonuçlarını detaylarıyla ortaya koymak, o devirdeki devlet - toplum ilişkilerine etkilerini açığa çıkarması, Emevî - gayrimüslim ilişkileri tarihindeki bir dönemi ve tartışmaları aydınlatması bakımından önem arz etmektedir. Ömer b. Abdülaziz'in, zimmîlere ve zimmî memurlara yönelik sınırlama ve yasakları, gayrimüslimler arasında İslâm'ı yayma çabaları, gayrimüslimlerin davalarına bakması, mezâlim mülkleri ve kiliselerine dair uygulamaları, cizye miktarlarını değiştirmesi, zimmîlere yönelik emir ve tavsiyeleri, onun gayrimüslim siyasetinde en çok dikkat çeken hususlardır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Tarihi, Emevîler, Ömer b. Abdülaziz, Gayrimüslim, Zimmî, Adalet, Sınırlandırmalar, Yasaklar.

## 'UMAR B. 'ABD AL-'AZİZ'S RELATIONS WITH NON-MUSLIMS

### Abstract

In this study, 'Umar b. 'Abd al-'Aziz's relations with non-Muslims were discussed within the scope of the caliphate and it was aimed to determine the causes and consequences of 'Umar b. 'Abd al-'Aziz's

\* Bu makale, Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalında *Ömer b. Abdülaziz'in Devlet Yönetimi* adıyla hazırlanmakta olan doktora tezinden üretilmiştir.

\*\* Öğretim Görevlisi, Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı.

**e-mail:** kasimkoc@aku.edu.tr, **ORCID:** <https://orcid.org/0000-0002-7573-8048>

**Atıf/Citation:** Koç, Kasım. "Ömer b. Abdülaziz'in Gayrimüslimlerle İlişkileri". *BAİD* 16 (Aralık 2022), 233-272.

administrative, judicial, economic, religious, social and cultural practices different from his predecessors for non-Muslims. In order to determine 'Umar b. 'Abd al-'Aziz's different dhimmi policy, basic sources were taken as a basis, and after the relevant information was collected and evaluated, contemporary works were also benefited from. During the Umayyad period, the dhimmis were influential in agricultural, commercial and cultural fields and official duties, in addition to their population density, and lived a more comfortable life compared to the previous period. However, a new process started when Abdalmalik b. Marwan dismissed some non-Muslim officials who did not speak Arabic, together with the Arabicization movement. The most striking name of this process was 'Umar b. 'Abd al-'Aziz, who made different applications from his predecessors. It is important to reveal the details, causes and results of the non-Muslim policy he followed, to reveal the effects on state-society relations at that time, and to illuminate a period and debates in the history of Umayyad - non-Muslim relations. 'Umar b. 'Abd al-'Aziz's restrictions and prohibitions against dhimmis and dhimmi officials, his efforts to spread Islam among non-Muslims, his trial of non-Muslims, his practices regarding usurped properties and churches, his changing the amount of jizya, his orders and recommendations against dhimmis are the most striking features in his non-Muslim politics.

**Keywords:** Islamic History, Umayyads, 'Umar b. 'Abd al-'Aziz, non-Muslims, dhimmis, Justice, Persecution, Prohibits.

## Giriş

H.z. Peygamber (s.a.s.) ve râşid halifeler, Müslümanları hâkim ve üstün görseler de Müslüman toplumun içinde gayrimüslimlerin inanç, ibadet, ikamet, seyahat ve çalışma hürriyetine, kazaî ve hukukî özerkliğe, can ve mal güvenliğine ve sosyal güvenceye sahip olarak yaşamalarına imkân tanımışlardır. Bununla birlikte onlarla yaptıkları fetih anlaşmalarında kamu alanları, siyasî ve sosyal hayatla ilgili bazı sınırlama ve yasaklar koymuşlar, güvenliklerini sağlama karşılığında onlardan sadece itaat etmelerini, cizye ve haraç ödemelerini talep etmişlerdir.<sup>1</sup> Emevîler döneminde daha fazla resmî görev alıp itibar kazanan gayrimüslimler, zimmî hukukunun gereği olarak ibadetlerini serbestçe yerine getirmişler, hukukî sorunlarını kendi mahkemelerinde çözmüşler, çocuklarını kendi okullarında yetiştirip kısıtlama olmaksızın ticaret ve ziraatla meşgul olmuşlardır. Emevî halifeleri, Abdülmelik b. Mervân'a kadar yetişmiş Müslüman uzman olmadığı için ihtiyaçtan dolayı zimmîleri önemli makamlara atamışlar, zaman içinde bunun kapsamını daha da genişletmişlerdir. Abdülmelik b. Mervân divanların dilini Arapçalaştırarak Arapça bilmeyen bazı zimmî memurları görevden uzaklaştırmış, oğlu Velfid b. Abdülmelik ve halefleri de onun izinden gitmişlerdir.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Özel, "Gayri Müslim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/418-427.

<sup>2</sup> Mücahit Yüksel, *Emevîler Döneminde Hıristiyanlar* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 76-77.

Emevî halifelerden olan Ömer b. Abdülazîz ise zimmîlere karşı Emevî seleflerinden epey farklı bir siyaset takip etmiştir. Ömer b. Abdülazîz döneminde Müslüman Arapların siyasî hâkimiyetine rağmen gayrimüslimler, nüfus yoğunluğunun yanında ziraî, ticarî ve kültürel sahalarda üstün durumdaydı. Dolayısıyla onun izlediği farklı gayrimüslim siyasetinin ayrıntılarını, nedenlerini, devlet toplum ilişkilerine etkileri bakımından sonuçlarını detaylarıyla ortaya koymak önem arz etmektedir. Ayrıca Ömer b. Abdülazîz, Müslümanların övdüğü birçok uygulama başlatmış olmasına rağmen özellikle gayrimüslim müellifler tarafından zimmîlere zulmetmekle itham edilmiş, bu da birbirine aykırı yorumlamalara yol açmıştır. Bu hususa dair yazılmış bir makale<sup>3</sup> bulunmakla birlikte kaynak ve muhteva açısından sınırlı tutulduğundan, özellikle oryantalistlerin eleştirilerine konu olan kılık kıyafet ve ibadet sınırlamaları gibi alanlara yoğunlaşmayı tercih ettiğinden konuyu tüm yönleriyle inceleyen bir araştırma yapma ihtiyacı duyulmuştur. Ömer b. Abdülazîz'in gayrimüslim siyasetini tüm yönleriyle tespit etmek için bu makalede öncelikle birçok temel kaynak esas alınmış, onlarda yer alan bilgiler tasnif edilip değerlendirilerek çalışmanın temelini oluşturmuştur. Ardından eski ve çağdaş gayrimüslim ve çağdaş Müslüman müelliflerin eserleri gözden geçirilip yorum ve değerlendirmelerinden istifade edilmiştir.

### 1. Gayrimüslimleri Görevden Azletmesi

Emevîlerin sekizinci, Mervânî kolun dördüncü halifesi olan Ömer b. Abdülazîz, Emevî halifesi Mervân b. Hakem'in torunu, Mısır valisi ve veliaht Abdülazîz b. Mervân'ın oğlu, sonraki dört Emevî halifesinin de yeğenidir. Hicrî 62 (681-682) yılında Medîne'de doğan Ömer b. Abdülazîz, çocukluğunu Mısır ve Medîne'de geçirmiştir. Medîne'de eğitimini tamamladıktan sonra amcası Abdülmelik b. Mervân devrinde Hunâsıra emirliği, sonra amcaoğulları Velîd b. Abdülmelik ve Süleyman b. Abdülmelik dönemlerinde Hicâz valiliği yapmış, ayrıca müsteşarlık ve hac emirliği görevlerine atanmıştır. Daha sonra Süleyman b. Abdülmelik'in tayiniyle hilafet makamına geçmiş, farklı şahsiyet ve uygulamalarıyla ön plana çıkmıştır.

Ömer b. Abdülazîz, öncelikle talebi üzerine Medîne ulemasından Sâlim b. Abdullah'ın gönderdiği Hz. Ömer'in zimmîlere yönelik icraatlarını uygulamaya

<sup>3</sup> İrfan Aycan, "Ömer b. Abdülazîz ve Gayrı Müslimler", *Dini Araştırmalar* 1/3 (Ocak-Nisan 1999), 65-81.

koymuştur.<sup>4</sup> Ardından zimmîlere yönelik bir kısım talimatlar yayınlayıp gayrimüslim görevlileri azletmiştir. Şikâyetleriyle ilgilenip onların lehine hükümler vermiştir. Valilerine onlara iyi davranmalarını ve ihtiyacı olanları maddi olarak desteklemelerini emretmiştir. Ayrıca İslam'a girmelerini teşvik etmiş, bazılarıyla da kişisel ilişkiler kurmuştur.

Ömer b. Abdülazîz'in gayrimüslimler konusunda en tartışmalı icraatlarından biri, zimmî memurları resmi makamlardan uzaklaştırmasıdır. Tüm devlet görevlilerine yolladığı emirlerde gayrimüslim memurların azledilmesini ve hiçbir gayrimüslime yeniden resmi görev verilmemesini bildirdiği çok sayıda kaynakta yer almıştır. Nitekim mektuplarında daha önce işleri iyi bildiklerinden gayrimüslimlerin tahsildar, kâtip ve yönetici olarak görevlendirildiklerini ve uzun zaman bu görevlerini devam ettirdiklerini hatırlattıktan sonra artık onlara ihtiyaç duymadıklarına işaret ederek bu sürecin kendisiyle birlikte bittiğini bildirmiştir.<sup>5</sup>

Ömer b. Abdülazîz'in söz konusu yeni uygulaması, büyük oranda zimmîlere farklı bakışıyla ilgilidir. Nitekim valilerine gönderdiği mektuplarında Allah'ın, zilleti gayrimüslimlere reva görürken Müslümanları İslâm ile şerefendirip üstün tutarak insanlar için en hayırlı ümmet yaptığını hatırlatmıştır.<sup>6</sup> Bundan dolayı Müslümanların müşrik ve kâfirleri (gayrimüslimleri) Allah'ın yerleştirdiği zillet statüsüne yerleştirmeleri, tüm gayrimüslimleri görevden almaları ve onlara bir vazife vererek Müslümanların başına musallat etmemeleri gerektiğini bildirmiştir.<sup>7</sup> Aynı şekilde Allah'ın müşrikleri şeytanın askerleri, tüm amelleri boşa gidecek necis ve lanetli kimseler olarak tasvir ettiğinden bahsetmiş, ardından zimmîleri görevden almanın, dinlerinin geçersiz olduğunu gösterme ve onları Allah'ın layık gördüğü zelim statüye yerleştirme anlamına

<sup>4</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Abdilhakem, *Sîretü Ömer b. Abdülazîz alâ mâ ravâhu'l-imâm Mâlik b. Enes ve ashâbuhu*, thk. Ahmed Ubeyd (Beyrut Âlemü'l-Kütüb, 1984), 107-108; Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin b. Abdullah el-Âcurrî, *Ahbâru Ebû Hafs Ömer b. Abdülazîz ve sîretüh*, thk. Abdullah Abdurrahîm Useylân (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 70-73.

<sup>5</sup> İbn Abdilhakem, *Sîretü Ömer b. Abdülazîz*, 140; *Kitâbü sîreti Ömer b. Abdülazîz* (Müellifi meçhul), neşr ve tevsik. Muhammed et-Taberânî (Riyâd: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, 2019), 173.

<sup>6</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 8/164; Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997), 4/119-120.

<sup>7</sup> Ahmed b. Yahya b. Câbir el-Belâzürî, *Kitâbu cümel min ensâbi'l-eşrâf*, thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Zerikî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 8/196.

geldiğini hatırlatmıştır.<sup>8</sup> Benzer şekilde onlara görev verilmesi halinde Müslümanlara kendi kararlarını dayatacaklarına, ihtiyaçlarını azaltarak ve aldatarak onlara zarar vereceklerine işaret etmiştir.<sup>9</sup> Resmî görevlere zimmîleri kesinlikle tayin etmemelerini emretmiş, zimmîleri atamaları halinde elleri ve dilleriyle Müslümanlara zarar vereceklerini, hile ve küstah davranışlarıyla onları zelil duruma düşüreceklerini bildirmiştir. Ayrıca Âl-i İmrân 3/118 ve el-Mâide 5/51. ayetlerini zikrederek onların Müslümanları kandırmayacaklarından emin olunamayacağını açıklamıştır.<sup>10</sup> Ömer b. Abdülazîz, yukarıda zikredilen sebeplerden dolayı valilerine tüm zimmî görevlileri görevden uzaklaştırmalarını, ardından onların yerine dindar, güvenilir ve dürüst Müslümanları tayin etmelerini emretmiştir.<sup>11</sup>

Ömer b. Abdülazîz'in zimmîlerin resmî görevlerden uzaklaştırılması talimatını sıkı bir şekilde takip ettiği ve aksi bir durum tespit ettiğinde emrini tekrarladığı görülmektedir. Nitekim gayrimüslim âmiller istihdam etmemesini bildirmesi üzerine Adî b. Ertât, İbn Ra'sî'l-Bağlî<sup>12</sup> ve Zâdânferûh b. Bîzî'yi<sup>13</sup> azlederken Zâdmerd b. el-Hürbüz'ü görevde bırakmış, ancak halifenin ikinci mektubu üzerine onu da azletmek zorunda kalmıştır.<sup>14</sup> Aynı şekilde bir valisine Nabatî

<sup>8</sup> İbn Abdilhakem, *Sîretü Ömer b. Abdülazîz*, 140; *Kitâbü Sîreti Ömer b. Abdülazîz*, 173. Ayrıca bk. Hayât Muhammed Cibrîl, *el-Âsâru'l-Vâride an Ömer b. Abdülazîz fî'l-akide cem'an ve dirâseten* (Medîne: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, Doktora Tezi, 2002), 836.

<sup>9</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 8/196.

<sup>10</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 8/164; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/119-120.

<sup>11</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 8/196. Hz. Ömer ve dört imam da zimmîlerin görevlendirilmemesi gerektiğine hükmetmiştir. Muhammed b. Sa'd b. Şukayr. *Fıkhu Ömer b. Abdülazîz* (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 2/341. Ancak Mustafa Fayda, Hz. Ömer devrinde zimmîlerin zorunluluktan dolayı resmi görevlere atandığının kesin olduğunu bildirmiştir. (Mustafa Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayri Müslimler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2006), 196.) Hammaş ise mahalli işlerde zimmîlere görev verirken kâtiplik gibi Müslümanların işlerine tayin edilmelerini hoş karşılamadığını belirtmiştir. (Necdet Hammaş, "Emevîler Döneminde Mevâlî ve Zimmîlerin İdaredeki Rolü", çev. İrfan Aycan, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/1 (Ağustos 1997), 184.) Hz. Hz. Peygamber (sav) ve Hz. Ömer'in görevlendirdiği veya faydalandığı gayrimüslimler için bk. Adnan Adıgüzel, - Barış Çakan, "Emevîler Döneminde Gayrimüslim İstihdamı (41-132/661-750)", *İstem* 17/34 (2019), 334-336.

<sup>12</sup> İskenderiye halkından olup Abdülazîz b. Mervân'ın doktoruydu ve son hastalığında Velîd b. Abdülmelik'i de muayene etmiştir. Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 8/92; Şehâbüddîn Ahmed b. Yahyâ b. Fadlullâh el-Ömerî, *Mesâlikü'l-emsâr fî memâlikü'l-emsâr* (Ebû Zabî: el-Mücemmeu's-Sekafî, 1423), 24/403-404.

<sup>13</sup> Haccâc b. Yûsuf'un mecûsî kâtibi idi. Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 8/114.

<sup>14</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 8/164; Yüksel, *Hıristiyanlar*, 90-91.

Hıristiyan olan kâtibi Hasan'a İslam'a girmesini önermesini, kabul etmezse vazifeden el çektirmesini bildirmiş, bunun üzerine kâtip Müslüman olmuştur.<sup>15</sup>

Ömer b. Abdülazîz'in gayrimüslim memurları azletmesi, farklı değerlendirmelere konu olmuştur. Onlardan birine göre mezkûr icraatı, kendisinin zalim, döneminin ise kara dönem olarak nitelendirilmesine neden olsa da anlaşmalara uygun olup Müslümanların takdirini kazanmış bir uygulamadır. Ancak tüm zimmîlerin uzaklaştırılması idareyi çalışamaz hale düşüreceğinden dolayı sadece yüksek görevlilere dair bir talimat olarak anlaşılması ve yetkisini kötüye kullanan, devletin esas unsuru Müslümanları küçümseyen, kadrolaşım yolsuzluklara bulaşan zimmî bürokratların azledilmesi şeklinde değerlendirilmesi daha doğru olur. Ancak halifenin bu icraatı daha sonra sürdürülmemiştir.<sup>16</sup> Ne var ki halifenin gayrimüslim memurların uzaklaştırılması talimatını sert ve tavizsiz bir şekilde uyguladığı, aksi durumlarda emrini tekrarladığı ve bazı görevli atamalarında babasının zimmî olmasını bile sakıncalı gördüğü dikkate alındığında sadece görevini kötüye kullananların değil tüm gayrimüslim görevlilerin azlini emretmiş olması daha isabetli görünmektedir.<sup>17</sup> Aynı bağlamda gayrimüslimlerin tatbiki koyacağı devleti ve milleti İslâmileştirme planına mani olacaklarına inandığından<sup>18</sup> veya kötülüklerinden emin olunamayacağından<sup>19</sup> veya Hz. Ömer'in gayrimüslimlerin görevlendirilmemesi tavsiyesinden ve zimmîlerin Müslümanların kazandığı ganimetleri alıp satarak büyük servet ve nüfuz sahibi olmalarından dolayı<sup>20</sup> gayrimüslim memurları görevlerinden aldığı da belirtilmiştir.

<sup>15</sup> Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye (Ö. 751/1350), Ahkâmü Ehli'z-Zimme, thk. Yûsuf b. Ahmed el-Bekrî – Şâkir b. Tevfik el-Ârûrî (Demmâm/Suudi Arabistan: Ramâdî li'n-Neşr 1997), 1/459; Levent Öztürk, *İslâm Toplumunda Hıristiyanlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 604.

<sup>16</sup> Nuh Arslantaş, "Gayr-ı Müslimler", *İslam Tarihi ve Medeniyeti 3 Emeviler*, ed. Adnan Demirçan (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 336.

<sup>17</sup> Mantran, Ömer b. Abdülazîz ısrarla zimmîlerin görevden alınmasını emretse de ihtiyaçtan dolayı bazılarının görevlerine devam ettiğini ifade etmiştir. Robert Mantran, *İslâm'ın Yayılış Tarihi (VII-XI. YÜZYILLAR)*, çev. İsmet Kayaoğlu (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1981), 198.

<sup>18</sup> İmâdüddîn Halîl, *Ömer b. Abdülazîz*, çev. Mustafa Solmaz (İstanbul: Timaş Yayınları, 2019), 203.

<sup>19</sup> İsmail Yiğit, "Ömer b. Abdülazîz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/53

<sup>20</sup> Mahmut Nânâ, *Yahudi Tarihi*, çev. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge Yayınları, 2008), 560.

Yukarıda zikredilen ifadelerle göre Ömer b. Abdülazîz, Allah'ın İslâm ile Müslümanları şereflendirip insanlık için en hayırlı ümmet haline getirdiğini, gayrimüslimleri ise tüm amelleri boşa gidecek, zelil, necis, Müslümanların ve İslâm'ın kötülüğünü isteyen, İslâm'a karşı nefretleri sebebiyle Müslümanlara zarar verecek, onları zelil etmeye çalışacak, güvenilmez şirk ve küfür ehli olarak tarif ettiğini belirtip kendisinin de öyle gördüğünü açıklamış, tüm Müslümanların da onları mezkûr zelil konuma yerleştirmeleri gerektiğini hatırlatmıştır. Onları dinlerinin geçersizliğini ortaya koymak ve onları Allah'ın layık gördüğü zelil konuma indirmek için görevden aldığı belirtmiştir. Sonuç olarak Ömer b. Abdülazîz'in sadece saf dinî gerekçelerle hareket ettiği, bu konuda Allah'ın emrini en doğru ve en adil bir hüküm olarak görüp tatbik ettiği,<sup>21</sup> gayrimüslimlerin İslâm devletinde idareci olmasının sakıncalı olduğuna inandığı ve zelil konumlarını hatırlatmak için eski kuralları tavizsiz bir şekilde uygularken bazı konumlarını hatırlatıcı yeni talimatlar ilave ettiği ifade edilebilir. Ayrıca bunun genel olarak o devirdeki zimmî hukuku ve anlaşmalara aykırı bir adım olmadığı ve zimmî görevlilerin Müslümanları aşağılayıp kadrolaşmasından Müslümanların duyduğu rahatsızlığı gidermek amacını da taşıdığı açıktır. Ancak bu bakış açısının onu gayrimüslimlere karşı baskı ve zulme yöneltmediğini, aksine adil davrandığını hatırlatmak gerekir. Zira Hz. Peygamber (s.a.s.) ve haleflerinin koyduğu sınırlar içinde onlara karşı adil davrandığını, bazı vergilerini azalttığını, el konulan bazı mallarını iade ettiğini ve başka birçok şikâyetlerini giderdiğini nakleden birçok rivayet olup bunlar, yeri geldikçe aktarılıp yorumlanacaktır. Nihayetinde Müslümanlar bu uygulamadan mutlu olurken artan ihtidalar ve azalan itibarları nedeniyle gayrimüslimler büyük bir rahatsızlık duymuş olmalıdırlar.

Ömer b. Abdülazîz, memur adayının Müslüman olmasıyla birlikte edepli, salih ve haddini bilen biri olmasını da şart koşmuş, babasının gayrimüslim olmasını bile sakıncalı görmüştür. Nitekim Dimaşk valisi Süleyman b. Sa'd'a bir âmilinin zındık olduğunu öğrendiğini bildirince vali, kâfir olan babasının Allah Rasûlü'ne (s.a.s.) zarar vermediği cevabını vermiş, bu sözlere çok kızan Ömer b. Abdülazîz, onu görevden azletmiştir.<sup>22</sup> Aynı şekilde babası Hıristiyan veya

---

<sup>21</sup> Yüksel, *Hıristiyanlar*, 140.

<sup>22</sup> Ebü'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetullah b. Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, thk. Amr b. Ğarâme el-Amravî (Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1995), 22/321; Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b.

başka bir dine mensup olan müslüman kâtipler getirildiğinde halife neden Muhâcirlerin çocuklarından getirmediklerini sorup serzenişte bulunmuş, kâtipler yukarıda zikredilen aynı cevapları verince onları görevlendirmemiştir.<sup>23</sup> Aynı anlamda Şam'da güvenilen bir kâtibin bir kasabada babası Maniheist olmaktan zanlı olan bir adamı görevlendirdiğini öğrenen Ömer b. Abdülazîz, kâtibe nedenini sorduğunda Hz. Peygamber'in (s.a.s.) babasının da müşrik olduğu karşılığını alınca onu da görevden azletmiştir.<sup>24</sup>

Gayrimüslim görevlilerin uzaklaştırılması uygulaması, Ömer b. Abdülazîz'in gayrimüslim memurları ve Kıptî köy muhtarlarını azledip Müslümanları görevlendirmesiyle<sup>25</sup> devam etmiş, Hişâm b. Abdülmelik'in dihkanları ve diğer zimmîleri divanlardan uzaklaştırmasıyla tamamlanmıştır.<sup>26</sup>

## 2. Zimmilere Yönelik Hukukî ve İdarî Uygulamaları

Ömer b. Abdülazîz, gayrimüslimlere yönelik daha önce mevcut olup görmezden gelinen bazı kararları etkin bir şekilde tatbik etmekle birlikte bir kısım yeni sınırlama ve yasaklar da getirmiştir. Yeni kurallar kapsamında gayrimüslim kasapların Allah'ın adını zikretmeden hayvan kesmelerini, zimmîlerin içki ticareti ve naklini, camilere girmelerini, cuma günü cuma namazı kılınıncaya kadar hamamlara gelmelerini, ziraat aletlerini ve haraç topraklarını satmalarını yasaklamıştır. Fetihten sonra inşa edilen kiliseleri yıktırması, her bir rahibe iki dinar cizye koyması, tüm gayrimüslim görevlileri

---

Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 3/55.

<sup>23</sup> Ahmed b. Abdullah Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ* (Beyrut: Kâhire: Dârü'l-Fikr, Mektebetü'l-Hancî, 1996), 5/283-284; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 45/222; Ebû'l-Ferec Cemâleddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed b. el-Cevzi, *Sîretü ve menâkıbu Ömer b. Abdülazîz*, thk. Naîm Zarzûr (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984), 76.

<sup>24</sup> İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 45/222.

<sup>25</sup> Cahit Kara, *İslâm Coğrafyasında Mecûsiler (Emevîlerin Sonuna Kadar)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 175; Ali Hatalmış, "Emevî Halifelerinden Kaynaklı Ayrışmalara Karşı Ömer b. Abdülazîz'in İslâm Toplumunu Yeniden İnşası", *Mukaddime* 8/2 (2017), 345; Hammaş, "Emevîler Döneminde Mevâlî ve Zimmîlerin İdaredeki Rolü", 187.

<sup>26</sup> Mehmet Mahfuz Söylemez, *Bedevilikten Hadarîliğe Kûfe* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 259; İsmail Hakkı Atçeken, *Devlet Geleneği Açısından Hişâm b. Abdülmelik* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), 213. Ömer b. Abdülazîz ısrarla zimmîlerin görevden alınmasını emretse de ihtiyaçtan dolayı bazılarının görevlerine devam ettiği ifade edilmiştir. Mantran, *İslâm'ın Yayılış Tarihi*, 198.



görevden alması, kılık kıyafet, binek hayvanları, ibadet ve haç taşımaya ilgili bazı sınırlamalar getirmesi de aynı kapsamda değerlendirilebilir.

Ömer b. Abdülazîz'in zimmîlere koyduğu sınırlamalardan birisi, hamamlarla ilgilidir. Nitekim valilerine cuma günü cuma namazı kılınıncaya kadar Yahudi, Hıristiyan ve Mecûsîlerin hamama kesinlikle gelmemesini bildirmiştir.<sup>27</sup> Böylelikle Müslümanların gusül abdesti alabilme fırsatlarını çoğaltmaya çalışmıştır. Ömer b. Abdülazîz'in başka bir sınırlaması camilerle alakalıdır. Nitekim valilerine Yahudi ve Hıristiyanların camilere girmelerine mani olmalarını emretmiştir. Gerekçe olarak da "Ey inananlar! Doğrusu puta tapanlar necis/pistirler, bu sebeple bu yıldan sonra Mescid-i Haram'a yaklaşmasınlar"<sup>28</sup> âyetini zikredip tüm gayrimüslimlerin müşrik ve necis sayıldığını bildirmiştir.<sup>29</sup>

Ömer b. Abdülazîz, gayrimüslimlere hukuk ve cezalandırma bakımından da farklı davranmıştır. Nitekim Rum topraklarında Rumlar için casusluk yaparken yakalanan biri Müslüman, diğeri gayrimüslim iki kişi getirilince zimmîye ölüm cezası vermiş, Müslümana ise başka bir ceza uygulamıştır.<sup>30</sup> Aynı şekilde müste'meni (ülkeye gelen yabancı gayrimüslim) öldüren Müslümanın öldürülmeyeceğini, ancak diyetini velisine ödeyip hapsedileceğini bildirmiştir.<sup>31</sup> Kûfe valisi Abdülhamîd b. Abdurrahmân'ın sorusu üzerine Hıristiyanın, Yahudinin ve Mecûsînin diyetininin Müslümanın diyetinin yarısı olacağına hükmetmiştir.<sup>32</sup> Kûfe'de Müslüman olan bir zimmînin irtidad etmesi üzerine halife, ona cizye koyulduktan sonra serbest bırakılması talimatını

<sup>27</sup> *Kitâbü Sîreti Ömer b. Abdülazîz*, 176.

<sup>28</sup> *Tevbe*, 9/ 28.

<sup>29</sup> Ebû Nuaym, *Hilye*, 5/325. Hz. Ömer, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, imam Ahmed, imam Şâfiî ve diğeri, gayrimüslimlerin camiye girmemesi gerektiği görüşündedirler. İbn Şukayr, *Fıkhü Ömer b. Abdülazîz*, 2/324.

<sup>30</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Men' ez-Zührî, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kâhire: Mektebetü'l-Hanci, 2001), 7/345. Dört mezhep imamı da aynı görüştedir. İbn Şukayr, *Fıkhü Ömer b. Abdülazîz*, 2/446.

<sup>31</sup> İbn Şukayr, *Fıkhü Ömer b. Abdülazîz*, 2/23, 25.

<sup>32</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 8/186. Ayrıca bk. İbn Şukayr, *Fıkhü Ömer b. Abdülazîz*, 2/56-57. Sünnete göre Müslümanın diyetiyle muâhedîn diyeti aynı iken Muâviye'nin bunu yarıya indirip yarısını beytül mâle aldığı aktarılmıştır. (Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Cize/ Kâhire: Dâru Hicr, 1998), 11/448-449, 13/13.) Emevîler döneminde anlaşmanın (muahid) yarı diyetini halifenin alması kuralını Ömer b. Abdülazîz iptal etmiştir. Corcî Zeydân, *İslam Uygarlıkları Tarihi*, çev. Nejdî Gök (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004), 2/330.

göndermiştir.<sup>33</sup> Cezîre'de İslam'a giren bazı zimmîler, kısa bir müddet sonra önceki dinlerine dönünce Meymûn b. Mihrân'a İslâm'ın esaslarını öğrenemedikleri için onlara cizye tayin ettikten sonra serbest bırakmasını emretmiştir.<sup>34</sup> Ömer b. Abdülazîz, Mecûsîlerle ilişkileri hususunda kendisine verilen hediyeleri rüşvet kabul edip almadığı gibi Mecûsîlerin gelenek haline getirdiği Nevrûz ve Mihricân hediyelerini de iptal etmiştir.<sup>35</sup> Aynı bağlamda Adî b. Ertât'a Hasan-ı Basrî'ye halifelerin Mecûsîlerin İslam'a göre haram olan kadınlarla evlenmelerini neden engellemediklerini sormasını istemişti. Hasan-ı Basrî'nin cevabına göre Hz. Peygamber (s.a.s.) ve valisi Alâ b. el-Hadramî, Hecer Mecûsîlerinden cizye alırken onların Mecûsîlik dini üzere ve eşleriyle kalmalarını kabul etmiştir. Hz. Ebû Bekr, Hz. Ömer ve Hz. Osman da aynı yolu takip etmiştir.<sup>36</sup> Bu cevap üzerine Ömer b. Abdülazîz de aynı uygulamayı sürdürmüştür.

Ömer b. Abdülazîz'in, içki ticaretine ve nakline ilişkin yeni yasaklamalar koyduğu belirtilmektedir. Nitekim önceki yöneticiler içki yasağı hususunda hoşgörülü davranırken Ömer b. Abdülazîz, içki alışkanlığının yayılmasını engellemek amacıyla içki ticareti ve naklini de yasaklamıştır.<sup>37</sup> Zimmîlerin Müslümanların yaşadığı şehirlere içki sokmalarına izin vermeyerek<sup>38</sup> yaygınlaşmasını engellemeye çalışmış, içkilerin Irak'ta bir yerleşim yerinden diğerine taşınmamasını bildirmiştir.<sup>39</sup> Aynı maksatla Vâsıt'taki sorumlu Muhammed b. Munteşir'e gemilerle getirilen her içki fıçısına su ve tuz döküp

<sup>33</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 8/189.

<sup>34</sup> İbn Şukayr, *Fıkhu Ömer b. Abdülazîz*, 2/381; Esmâ Küçükbaltacıoğlu, *Ömer b. Abdülazîz'in Malî Politikaları* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 49.

<sup>35</sup> Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, 57; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/365; İbn Zencûye, *el-Emvâl*, 1/170-171; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 8/147-148; Taberî, *Târîh*, 6/569.

<sup>36</sup> Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 143-144; İbn Zencûye, *el-Emvâl*, 1/148; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 8/159. Benzeri bir rivayet için bk. Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, 45; Kara, *Mecûsîler*, 202.

<sup>37</sup> İçki üretilip domuz yetiştirilen ve başka yerlere satılan Kûfe'nin bir köyü, başka yerlere içki taşındığı için Hz. Ali tarafından yıkılmıştır. Söylemez, *Kûfe*, 337.

<sup>38</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/356. Ayrıca bk. Arslantaş, "Gayr-ı Müslimler", 313.

<sup>39</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 8/189. Kûfe'de genellikle ithalat ve gemicilik işiyle uğraşan gayrimüslimler, yabancı ülkelerden haram olanlar da içinde olmak üzere çeşitli mallar getirir ve çevre vilayetlere dağıtırdı. Bundan dolayı Ömer b. Abdülazîz, her içki fıçısına/testisine su ve tuz döküp sirkeye dönüştürülmesini emretmiştir. Söylemez, *Kûfe*, 275.

sirkeye çevirmesi,<sup>40</sup> Hunâsıra'da içki tulumlarının parçalanması, içki çömlüklerinin de kırılması talimatını göndermiştir.<sup>41</sup>

Ömer b. Abdülazîz, zimmîlerin elindeki haraç arazileri ve zirai aletlerle ilgili bazı yasaklar da getirmiştir. Nitekim ziraatı geliştirip haraç gelirini artırmak için göç etmiş gayrimüslimlerin ikna edilerek yerlerine döndürülmesini isteyen Ömer b. Abdülazîz, valilerine gayrimüslimlerin Müslümanlara ait fey' kabul ettiği haraç arazilerini satmalarına izin vermemelerini emretmiştir.<sup>42</sup> Aynı maksatla ziraat yapamayıp haraç veremeyeceklerini hatırlatarak zimmet ehlinin zirai aletleri satmalarına mani olmalarını bildirmiştir.<sup>43</sup>

Ömer b. Abdülazîz'in gayrimüslimlerin hayvan kesim şekline dair bir kısım şartlar getirdiği anlaşılıyor. Nitekim dinî sebeplerle muhafızları başlarında bekletmek suretiyle Hıristiyan kasapların Allah'ın adını zikrederek hayvanları kesmelerini sağlamaya çalışmıştır.<sup>44</sup> Aynı şekilde valilerine çarşılarda zimmî kasapları hayvan keserken Allah'ın adını zikretmekle, ölmedikçe boğazını parçalamamakla, hayvanı kanlı, kesilmiş halde bırakmakla ve aldatma saydığından dolayı etini şişirmemekle yükümlü tutmalarını emretmiştir.<sup>45</sup>

Ömer b. Abdülazîz, rivayetlere göre cizye yükümlülerine rahipleri de dahil etmiştir. Nitekim ilk defa Abdülmelik b. Mervân rahiplerden bir dinar cizye almıştır.<sup>46</sup> Süleyman b. Abdülmelik devrinde zimmîler cizyeden kurtulmak için rahip olup kiliselere yığılınca tekrar rahiplerden kısa bir süre bir dinar cizye

<sup>40</sup> el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, thk. Halîl Muhammed Herâs (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 134; Ebû Ahmed Humejd b. Mahled b. Kuteybe b. Zencûye el-Horasânî, *Kitâbü'l-Emvâl*, nşr. Şâkir Zîb Feyyâz (Riyad: Merkezü Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1406/1986), 1/282; Ebû Ubeyd (ö. 224/838), Ömer b. Abdülazîz'in zimmîlerin içki içmesine izin verirken taşımaya ve ticaretini yapmayı yasakladığını, sirkeye dönüştürülen içkilerin zimmîlere ait olduğunu, Müslümana ait olsaydı yere dökeceğini belirtmiştir. Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, 134.

<sup>41</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/356.

<sup>42</sup> Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, 122; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/366; İbn Zencûye, *el-Emvâl*, 1/268.

<sup>43</sup> Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, 122; İbn Zencûye, *el-Emvâl*, 1/268.

<sup>44</sup> *Kitâbü Sîreti Ömer b. Abdülazîz*, 178. Ömer b. Abdülazîz'le birlikte dört imamın da zimmînin kurbanı keserken Allah'tan başkasının adını zikretmesi durumunda etinin haram olacağı görüşünde olduğu belirtilmiştir. İbn Şukayr, *Fıkhu Ömer b. Abdülazîz*, 2/351.

<sup>45</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 8/193.

<sup>46</sup> Fatih Erkoçoğlu, *Emevî Devletinin Dönüm Noktası Abdülmelik b. Mervân* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 401; Abdülazîz Dûrî, *İslâm Kurumları Tarihi*, çev. Kasım Koç (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2019), 155.

alınmıştır.<sup>47</sup> Genel olarak malı mülkü olmayıp kiliseye bağlı olan rahiplerden cizye alınmazken geçimini kendisi sağlayan varlıklı rahip ve papazlardan alındığı belirtilmiştir.<sup>48</sup> Ömer b. Abdülazîz ise manastır sakini her bir rahip için iki dinar cizye belirlemiştir.<sup>49</sup> Ebû Ubeyd (ö. 224/838)'e göre halife, bunu ancak ödeme güçlerinin olduğunu ve dindaşlarının onların ihtiyaçlarını karşıladıkları gibi bunu da ödeyebileceklerini bildiği için yapmıştır.<sup>50</sup> Bunun dışında Ömer b. Abdülazîz, Müslümanların azat ettiği gayrimüslimden de cizye almıştır.<sup>51</sup>

Ömer b. Abdülazîz'in Arap Hıristiyanlardan cizye alınmamasının nedenini sormasına karşılık Hasan-ı Basrî ikisinin de bidatçı değil takipçi olduğunu hatırlattıktan sonra Hz. Ömer'in bunda bir maslahat gördüğünü ifade etmiştir.<sup>52</sup> Arap asıllı Hıristiyan Tağlib kabilesi, Bizans'a sığınmaları, büyük bir güç olmaları ve cizye ödemeyi aşılanma olarak görmeleri sebebiyle Hz. Ömer döneminde cizye yerine iki kat zekât vermekle mükellef tutulmuştur.<sup>53</sup> Yine Benî Tağlib'den bazı kimseler, gelip kendilerini Arap kardeşlerine dahil

<sup>47</sup> Mehmet Erkal, *İslâm'ın Erken Döneminde Vergi Hukuku Uygulamaları* (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi, 2009), 237-238.

<sup>48</sup> Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-harâc*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd - Sa'd Hasan Muhammed (b.y.: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.), 135. Ayrıca bk. Erkal, *İslâm'ın Erken Döneminde Vergi Hukuku Uygulamaları*, 241. Papirüs belgelerinde Mısır'da rahiplerin cizye ödediğini ifade eden bir şey yoktur. Papazlardan bir kısmının ödediği, diğer kısmının ise ödemediği belirtilmektedir. (Dûrî, *İslâm Kurumları Tarihi*, 159.) Kadın, çocuk, köle, sakat ve hastalar cizyeden muaf idi. Zimmî din adamları, cizyeyi Abdülmelik b. Mervân'dan sonra ödemişlerdir. Mantran, Mantran, *İslâm'ın Yayılış Tarihi*, 201.

<sup>49</sup> Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, 52; İbn Zencûye, *el-Emvâl*, 1/163. Ayrıca bk. Nadir Özkuyumcu, *Fethinden Emevîlerin sonuna kadar Mısır ve Kuzey Afrika* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993), 111. Sadece kadınları ve çocukları istisna ettiği ve ergen olan tüm erkekleri istisna etmeden zikrettiği açıklanarak Hz. Ömer'in, İbn Hazm ve Şâfiî'nin de aynı görüşe ulaştığı belirtilmiştir. (İbn Şukayr, *Fıkhu Ömer b. Abdülazîz*, 2/265, 377-378.) Küçükbaltaoğlu, bunun kıtlık esnasında cizye vermemek için rahip elbisesi giyip kiliselerde yaşamaya başlayan kişilere karşı alınmış bir tedbir olduğunu ifade etmiştir. Küçükbaltaoğlu, *Ömer b. Abdülazîz'in Malî Politikaları*, 50; Zeydân, *İslam Uygarlıkları Tarihi*, 2/371.

<sup>50</sup> Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, 52; İbn Zencûye, *el-Emvâl*, 1/163. Rahiplerden cizyeyi kaldırıp kilise ve piskoposların mallarından vergi alınmasını yasakladığı da belirtilmiştir. Halîl, *Ömer b. Abdülazîz*, 164; Ahmed Eminoğlu, *V.Râşid Halife Ömer ibn Abdülazîz* (İstanbul: İnkilab Kitabevi, 1984), 143; Yılmaz Çelik, "Emevî Halifesi Ömer b. Abdülazîz'in Sosyal Hizmet Uygulamaları", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (Güz 2019), 616-636.

<sup>51</sup> İbn Şukayr, *Fıkhu Ömer b. Abdülazîz*, 2/379.

<sup>52</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 8/159.

<sup>53</sup> Öztürk, Öztürk, *Hıristiyanlar*, 498; Söylemez, *Kûfe*, 319.

etmesini istediklerinde Ömer b. Abdülazîz, Arapların seçkinleri oldukları halde onları kimin çıkardığını sormuştur. Hıristiyan olduklarını söylemeleri üzerine halife, onların perçemlerini kırpılmış, ridalarından birer karış yırttıktan sonra onları kuşak olarak sarmalarını emretmiştir. Ardından “Sadece eğere binin, ayaklarınızı bir yana uzatın ve Allah zelil ettiğinden dolayı zelil olun” demiştir.<sup>54</sup> Ömer b. Abdülazîz’in Arap asıllı bile olsa gayrimüslimlere bakışını yansıtan bu rivayet, daha önce çoğu var olan sınırlama ve yasakları Müslümanlardan ayırmayla birlikte özellikle zelil konumlarını gösterme amacıyla koyduğuna açıkça işaret etmektedir.

Ömer b. Abdülazîz’in yeni talimat yayınladığı konulardan biri de kiliselerle ilgilidir. Nitekim Horasan valisi Abdurrahmân b. Nuaym’a anlaşmada yer alan kilise, havra ve ateşperest mabedine dokunmamalarını, zimmîlerin yeni mabet yapmalarını engellemesini emretmiştir. Aynı mektubu diğer valilere de yollayıp<sup>55</sup> yeni mabet bina etmenin caiz olmadığını, bina edilirse yıkılması gerektiğini bildirmiştir.<sup>56</sup> Ancak gayrimüslimlerin eski mabetlerini onarıp korumak için vakıf tesis etmelerine izin vermiştir.<sup>57</sup> Ömer b. Abdülazîz, savaşla alınan yerlerdeki mabetlerin Müslümanlara ait olduğunu, bundan dolayı istedikleri zaman yıkabileceklerini açıklamıştır. Nitekim Emeviye Camii şikâyetinden vazgeçmelerine mukabil anlaşma dışındaki on kiliseyi verme şartı veya onları yıkmaya tehdidi üzerine Hıristiyanların bu teklifi kabul ettikleri bilinmektedir. Aynı şekilde rivayetlere göre Ömer b. Abdülazîz, sulh ile fethedilen yerlerdeki kiliselere dokunmamıştır. Ama anlaşma içinde

<sup>54</sup> *Kitâbü Sîreti Ömer b. Abdülazîz*, 180. Hz. Ömer, Abdullah b. Ömer, imam Ahmed ve imam Şâfiî bu görüştedir. Ömer b. Abdülazîz de bunu ehl-i kitabı hor ve hakir kılarak Müslümanlardan ayırmak için yapmıştır. İbn Şukayr, *Fıkhü Ömer b. Abdülazîz*, 2/319.

<sup>55</sup> Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, 123; İbn Zencûye, *el-Emvâl*, 1/269; Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu’r-rusûl ve’l-mülûk*, thk. Muhammed Ebû’l-Fadl İbrâhîm (Beyrut /Kâhire: Dâru’l-Maârif, 1387), 6/571. Ayrıca bk. Yüksel, *Hıristiyanlar*, 97; Kara, *Mecûsîler*, 234; Mithat Eser, “Hz. Ömer ve Ömer b. Abdülazîz Dönemlerinde Gayrimüslimlere Karşı Politikalarda Ötekileştirmeye Dair Rivayetlerin Değerlendirilmesi”, *Toplum-Birey İkiliminde Ortak Değerler ve Farklılıklar II* (Konya; TİMAV Türkiye İmam Hatipliler Vakfı, 2019), 146.

<sup>56</sup> İbn Şukayr, *Fıkhü Ömer b. Abdülazîz*, 2/367; Yüksel, *Hıristiyanlar*, 97; Ali Fâûr, *Sîretü Ömer b. Abdülazîz*, (Beyrut: Dâru’l-Hâdî, 1991), 42.

<sup>57</sup> İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 5/275. Ayrıca bk. Ahmet Ağırakça, *Ömer İbn Abdülazîz İslâm Toplumunun Yeniden İnşası* (İstanbul: Akdem Yayınları, 2016), 128; İbn Şukayr, *Fıkhü Ömer b. Abdülazîz*, 2/360; Çelik, “Emevî Halifesi Ömer b. Abdülazîz’in Sosyal Hizmet Uygulamaları”, 623; Cibrîl, *el-Âsâru’l-Vâride an Ömer b. Abdülazîz fî’l-akîde cem’an ve dirâseten*, 834.

bulunmayan ve savaşla alınmış veya Müslümanlarca kurulmuş kentlerde yeni yapılan birçok kilisenin yıkılması için valilerine emir göndermiş, fetihten sonra yapılmış kiliseleri yıktırmıştır. Nitekim Urve b. Muhammed, onun emri üzerine Yemen'deki bu tür kiliseleri yıktırmıştır.<sup>58</sup> Aynı şekilde Mısır'daki Yuhanna kilisesi gibi yeni yapılan kiliseler, Müslümanların tepki gösterip ayaklanmasına neden olunca yıkılmıştır.<sup>59</sup>

Râşid halifeler döneminde zimmîlerle akdedilen anlaşmalarda kilise ve evlerin bölüşülmesi, yeni mabet inşa edilmemesi, ezan sırasında ve ibadetler dışında çan çalmama, haç çıkarmama, Benî Tağlib'in çocuklarını vaftiz etmemeleri ve Hıristiyanlığı kabule zorlamamaları, başka dinleri kötülleme, asker olan Müslümanların kıyafetlerini giymeme gibi şartlar yer almıştır.<sup>60</sup> Yeni mabet bina etmeme, casusları ve düşmanları himaye etmeme, ayinleri açıktan yapmama, kamu alanlarında haç ve kitap taşımama, Müslümanların kıyafetlerini giymeme, kaküllerini kesme ve silah taşımama yasakları Hz. Ömer devrinde uygulanmıştır.<sup>61</sup> Ancak bazı müellifler, şurûtu-ömeriyye adıyla anılan zimmîlere ilişkin yasaklar listesinin tümünün Hz. Ömer'e<sup>62</sup> veya Ömer b. Abdülazîz'e<sup>63</sup> ait olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ne var ki listeler

<sup>58</sup> Ömer b. Abdülazîz'in vefatından sonra Yezîd b. Abdülmelik de sonradan yapılan kiliseleri yıktırmayı sürdürmüştür. (Öztürk, *Hıristiyanlar*, 179-180; Yüksel, *Hıristiyanlar*, 97.) Hasan, İbn Abbâs ve bir kısım fakih bu görüştedir. Dört imam da yeni kilise inşa edilmesini caiz görmemiştir. İbn Şukayr, *Fıkhu Ömer b. Abdülazîz*, 2/369-370.

<sup>59</sup> Ayca, "Ömer b. Abdülazîz ve Gayri Müslimler", 79.

<sup>60</sup> Ayrıntısı için bk. Abdurrahman Demirci, *Hiz. Peygamber ve Dört Halife Döneminde Gayri-Müslim Politikaları* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 197-199, 314-320. Hz. Ömer'in emriyle karışıklığı önlemek için cizye mükelleflerinin boyunlarına mühür vurulmuştur. Demirci, *Hiz. Peygamber ve Dört Halife Döneminde Gayri-Müslim Politikaları*, 293.

<sup>61</sup> Fayda, *Hiz. Ömer Zamanında Gayri Müslimler*, 199. Zimmîlere yönelik sınırlandırmalar ve eş-şurûtu'l-ömeriyye tartışmaları için bk. Fayda, *Hiz. Ömer Zamanında Gayri Müslimler*, 199-200.

<sup>62</sup> Zeydân, *İslam Uygarlıkları Tarihi*, 2/364.

<sup>63</sup> Goddard, fetih sırasında yapılan anlaşmalardaki bazı sınırlamaları zikrettikten sonra bu belgelerin gerçekte Hz. Ömer'e ait olmadığını, Tritton'u kaynak gösterip aslında Ömer b. Abdülazîz'in uygulamalarını yansıtan ondan sonra uydurulmuş sınırlamalar olduğunu dile getirmiştir. (Hugh Goddard, *Hıristiyan Müslüman İlişkileri Tarihi*, çev. Şükrü Alpagut (İstanbul: Say Yayınevi, 2018), 84-85; Bernard Lewis, *İslâm Dünyasında Yahudiler*, çev. Bahadır Sina Şener (Ankara: İmge Kitabevi, 1996), 36-37; R. Mark Cohen, *Haç ve Hilal Altında Ortaçağda Yahudiler*, çev. Ahmet Fethi (İstanbul: Köprü Kitapları, 2013), 99 vd.) Lewis, bu şartların ilk zamanlarda askerî güvenlik tedbirleri iken sonradan toplumsal ve yasal hale getirildiği kanaatindedir. Lewis, *Yahudiler*, 36-37

karşılaştırıldığında bir kısmının Hz. Ömer'e, diğerlerinin sonrakilere ait olduğunu savunanların görüşü, daha doğru ve tutarlı görünmektedir.<sup>64</sup>

Ömer b. Abdülazîz, Hz. Ömer'in uygulamalarını esas alarak ve kendisi de bazı ilavelerde bulunarak gayrimüslimlerin zeliliklerinin görülmesi ve Müslümanlardan ayrılmaları için kılık kıyafet, binek hayvanları ve haç taşımayla ilgili olarak bazı sınırlamalar ve yasaklar getirmiştir.<sup>65</sup> Nitekim Ömer b. Abdülazîz, valilerine gayrimüslimleri kuşak bağlamakla, semere binmekle, başlarının ortalarını tıraş etmekle<sup>66</sup> ve alın perçemlerini kısaltmakla<sup>67</sup> yükümlü tutmalarını emretmiştir. Aynı şekilde Hristiyanların ve diğer din mensuplarının eğere binmesini, kabâ (kaftan, cübbe), taylesân (şal) ve halhallı şalvarlar-pantolonlar giymesini, püsküllü ayakkabılar kullanmasını ve deri zünnar takmadan yürümesini yasaklamıştır. Mutlaka alını açık yürümelerini ve zimmînin evinde bulunan silahların alınmasını bildirmiştir.<sup>68</sup> Benzer şekilde gayrimüslimlerin eyer yerine semerlere binmelerini, kadınların ayrıca bacaklarını ayırmadan oturup ayaklarını bir tarafa uzatmalarını bildirmiş, valilerine bu kuralları açık bir şekilde ilan ettirmelerini emretmiştir.<sup>69</sup> Zelil statülerini hissettirmek için eğer vurulan atlara ve soylu develere binmelerini de yasaklamıştır.<sup>70</sup>

<sup>64</sup> Tafsilatı için bk. Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayri Müslimler*, 200-201; Eser, "Hz. Ömer ve Ömer b. Abdülazîz Dönemlerinde Gayr-ı Müslimlere Karşı Politikalarda Ötekileştirmeye Dair Rivayetlerin Değerlendirilmesi", 142.

<sup>65</sup> İbn Şukayr, *Fıkhü Ömer b. Abdülazîz*, 2/321 vd. Hz. Peygamber'in (sav) devrinden Emevîlerin sonuna kadar yapılan kılık kıyafet düzenlemeleri için bk. Öztürk, *Hristiyanlar*, 359-373. Ömer b. Abdülazîz'in zimmîlere giyilmesini yasakladığı kubbâ, taylesân ve serâvîl hakkında imamların bir görüşüne rastlanmamıştır. İbn Şukayr, *Fıkhü Ömer b. Abdülazîz*, 2/335.

<sup>66</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 8/196.

<sup>67</sup> Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, 67. Ömer b. Abdülazîz'in zünnar takmaları, perçemlerini kısaltmaları ve kuşak bağlamaları emri konusunda Hz. Ömer, Abdullah b. Ömer ve birçok fakîh aynı görüştedir. İbn Şukayr, *Fıkhü Ömer b. Abdülazîz*, 2/321-322.

<sup>68</sup> İbn Abdilhakem, *Sîretü Ömer b. Abdülazîz*, 140; *Kitâbü Sîreti Ömer b. Abdülazîz*, 176-177; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 2/185; İbnü'l-Cevzî, *Sîretü Ömer b. Abdülazîz*, 119; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 12/710. Benzer bir rivayet için bk. Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 140-141. Dört imam kılıç kuşanmalarının ve silah taşımalarının menedilmesi gerektiği görüşündedirler. İbn Şukayr, *Fıkhü Ömer b. Abdülazîz*, 2/326.

<sup>69</sup> *Kitâbü Sîreti Ömer b. Abdülazîz*, 174; İbn Abdilhakem, *Sîretü Ömer b. Abdülazîz*, 140.

<sup>70</sup> Hz. Ömer ve dört imam da bu görüştedir. (İbn Şukayr, *Fıkhü Ömer b. Abdülazîz*, 2/338.) Ömer b. Abdülazîz, hakir ve zelil görünmeleri için zimmîlerin hazz (ipekli kumaş) ve asb (Yemen'de dokunan boyalı bir kumaş) giymemelerini emretmiştir. Dört imam Müslümanlardan ayıracak elbiseler giymelerine, Ebû Hanîfe ise lüks elbise giymemelerine

Ömer b. Abdülazîz'in zimmîlerin Müslümanlardan ayrılıp tanınması için Müslüman kıyafetlerini giymelerini sert bir şekilde yasakladığı anlaşılıyor. Nitekim bir mektubunda valisine zimmîlerden çoğunun sarık sarıp Müslüman kıyafetleri giydiklerini öğrendiğini bildirdikten sonra onları bundan sert bir şekilde sakındırmasını ve başlarının ortasını tıraş ettirmesini emretmiştir.<sup>71</sup> Aynı şekilde bir valisine şehrindeki Hıristiyanların sarık kullanmaya başladığını, bellerine bağladıkları kuşakları çıkardıklarını, saçlarını topuz yapmayı âdet haline getirip kesmeyi bıraktıklarını öğrendiğini belirttiikten sonra bunları kesinlikle yasaklamasını emretmiştir. Ardından onların bunu adet edinmesinin, ancak kendisinin aczine ve onlardan rüşvet kabul ettiğine bir işaret olduğunu bildirmiştir.<sup>72</sup> Yine valilerine İslâm'dan başka bir dine inananların hiçbir şekilde Müslümanlara benzememelerini, sarıkları bırakıp entari giymelerini, kâfirlerden birinin bir Müslümanı istihdam etmesine izin vermemelerini bildiren bir talimat göndermiştir.<sup>73</sup>

Ömer b. Abdülazîz, zimmîlerin ibadetleri hususunda da bazı sınırlamalar ve yasaklar koymuştur. Nitekim Mâlik b. Münzir'e yazdığı bir mektubunda haç işaretinin şirk ehlinin bir alameti olduğunu ve başlarına gelen veya olan her işin ondan olduğuna inandıklarını bildirerek<sup>74</sup> açıkta hiçbir haç bırakmayıp gördüğü her haçı mutlaka parçalamasını emretmiştir.<sup>75</sup> Şâm Hıristiyanlarına kiliselerin üzerine haç yerleştirmeyi<sup>76</sup> ve çan çalmayı<sup>77</sup> yasaklamıştır.

---

hükmetmiştir. (İbn Şukayr, *Fıkhü Ömer b. Abdülazîz*, 2/330.) Ömer b. Abdülazîz, onların eğere yani ata binmesini yasaklamıştır. Hz. Ömer, Abdullah b. Ömer ve dört imam buna hükmetmiştir. İbn Şukayr, *Fıkhü Ömer b. Abdülazîz*, 2/333.

<sup>71</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, 8/151; Yüksel, *Hıristiyanlar*, 90-91. Müslüman kıyafetlerini giyme yasağı, Müslümanların uymak zorunda olduğu kurallardan zimmîlerin sorumlu tutulmamaları ve cezalandırılmamaları amacını taşıyordu. Yüksel, "Ömer b. Abdülazîz", 40.

<sup>72</sup> Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 140-141. Hz. Ömer ve Ebû Hanîfe, zimmîlerin Müslümanlardan ayrılabilmeleri için sarık takmalarının engellenmesi görüşündedir. İbn Şukayr, *Fıkhü Ömer b. Abdülazîz*, 2/328.

<sup>73</sup> Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed b. Muhammed b. Abdürabbih el-Endelüsî, *Kitâbu'l-'İkdi'l-Ferîd*, (Beyrut: Dâri'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984), 5/183.

<sup>74</sup> İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 56/500.

<sup>75</sup> Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 140-141; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 56/500. Ayrıca bk. Öztürk, *Hıristiyanlar*, 224; İbn Şukayr, *Fıkhü Ömer b. Abdülazîz*, 2/365. Hz. Ömer, İbn Abbâs, imam Ahmed ve Mâlik de bu görüştedir. İbn Şukayr, *Fıkhü Ömer b. Abdülazîz*, 2/365.

<sup>76</sup> Öztürk, *Hıristiyanlar*, 225; İbn Şukayr, *Fıkhü Ömer b. Abdülazîz*, 2/36; Yüksel, *Hıristiyanlar*, 97.



Yukarıda belirtilen sınırlamaların veya yasakların nedeni hakkında farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Araştırmacılar kimi gayrimüslimleri Müslümanlardan ayırma ve anlaşma şartlarını uygulama amacını taşıdığı açıklarken kimi de zimmîleri aşağılamayı hedefleyen bir adım olduğunu iddia etmiştir. Nitekim Mustafa Fayda, zimmîlere yönelik bu sınırlamaların sadece Müslümanlardan ayrılmaları için getirilmediği, zira kılık kıyafet, ayakkabı, saç ve binek gibi bazı yasakların gayrimüslimlerin aşağı statülerini göstermeye yönelik yasaklar olduğu kanaatindedir.<sup>78</sup> Muhammed b. Sa'd b. Şukayr da benzer şekilde Ömer b. Abdülazîz'in zimmîleri hakir kılıp Müslümanlardan ayırmak için bunları uyguladığını belirtmiştir.<sup>79</sup> Aynı hususta İrfan Aycan, zimmîlerin uymadıkları anlaşmaları tatbik etme, Müslümanların hakimiyetini ve ayrışmayı pekiştirme ve bu durumdan şikayet eden Müslüman halkı memnun etme amacıyla kıyafet yasaklarını getirdiğine vurgu yapmıştır.<sup>80</sup> Oryantalistlerin Ömer b. Abdülazîz'i zalim, devrini kara dönem şeklinde nitelendirdiklerini belirten Nuh Arslantaş ve Mithat Eser, kıyafet sınırlamalarının Müslümanlardan kolayca ayrılmaları için getirildiğini, aşağılayıcı olarak nitelendirilmesinin peşin hüküm olduğunu, zira mezkûr sınırlamaların zimmîlerin kendi gelenek ve kültürlerini devam ettirmesini sağlayarak onlara fayda getirdiğini kaydetmişlerdir.<sup>81</sup> Mithat Eser, ayrıca Hz. Ömer ve Ömer b. Abdülazîz dönemlerinde çok sayıda zimmî İslâm'a girdiği için şarkiyatçıların, onları zimmîleri tahkir etmekle suçladıklarına dikkat çekmiştir.<sup>82</sup>

Hıristiyan yazar İbnü'l-İbrî, İstanbul kuşatmasının faciayla sonuçlanması üzerine Ömer b. Abdülazîz'in, Hıristiyanlara karşı kin ve nefretle dolduğunu, bu nedenle onlara kötü davrandığını, çan çalmalarını, ibadetlerinde seslerini yükseltmelerini ve eğere binmelerini yasakladığını, aynı nedenle belirli kıyafetler giymelerini emrettiğini belirtmiştir.<sup>83</sup> Süryânî patriği Mar Mihâ'il,

<sup>77</sup> Bu, aynı zamanda İbn Abbâs ve dört mezhebin görüşüdür. İbn Şukayr, *Fıkhü Ömer b. Abdülazîz*, 2/343; Yüksel, *Hıristiyanlar*, 97.

<sup>78</sup> Fayda, Hz. Ömer Zamanında Gayri Müslimler, 195.

<sup>79</sup> İbn Şukayr, *Fıkhü Ömer b. Abdülazîz*, 2/319.

<sup>80</sup> Aycan, "Ömer b. Abdülazîz ve Gayri Müslimler", 73, 78.

<sup>81</sup> Arslantaş, "Gayr-ı Müslimler", 314-315.

<sup>82</sup> Eser, "Hz. Ömer ve Ömer b. Abdülazîz Dönemlerinde Gayri Müslimlere Karşı Politikalarda Ötekileştirmeye Dair Rivayetlerin Değerlendirilmesi", 148-149.

<sup>83</sup> Ebü'l-Ferec Barhebraeus Yuhanna İbnü'l-İbrî, *Abu'l-Farac Tarihi*, çev. Ömer Rıza Doğrul (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1945), 1/192-194. Üçok, tarihi gerçeklerle uyuşmadığını

Ömer b. Abdülazîz'in İslâmî hükümleri yüceltme arzusu ve İstanbul kuşatmasında ordunun büyük bir kısmının yok olması nedeniyle Hıristiyanlara karşı kin beslediğinden dolayı zimmîlerin ibadetlerinde seslerini yükseltmelerini, yeşil elbise giymelerini ve eğerli atlara binmelerini yasakladığını iddia etmiştir.<sup>84</sup> Ancak iki müellifin nedenine dair yorumları, Ömer b. Abdülazîz'i hiç tanımadıklarını gösteren, onun kişiliğine ve tavrına hiç uymayan ve gerçeğe ilgisi bulunmayan kişisel yorumlardır.

Netice olarak Ömer b. Abdülazîz'in getirdiği sınırlamaların, Müslümanlardan ayırma, Müslümanların egemenliğini vurgulama ve bundan rahatsızlık duyan Müslüman halkı memnun etme maksadıyla birlikte zimmîlere zelil konumlarını gösterme amacını da taşıdığı açıktır.

### 3. Zimmîlerin Şikâyetlerine Bakması ve Mezâlimi İade Etmesi

Ömer b. Abdülazîz, gayrimüslimlere yukarıda anlatıldığı şekilde bakmış ve onlara bazı sınırlamalar getirmiş olsa da onlara karşı zimmî hukuku sınırları içinde adil davranmış, birçok davada onların lehine hükümler vermiştir. Nitekim Ömer b. Abdülazîz, Velîd b. Hişâm'ı sulhla alınmış Kinnesrîn'e vali atadığında zimmîler, Müslümanların evlerine el koymasından şikâyetçi olmuşlardı. Bunun üzerine halife valiye evlerde bulunduğu işgalci Müslümanları çıkarmasını bildirmiştir. Ancak valinin durumu inceleyip işgalcilerin sayısının az olduğunu tespit etmesi üzerine zimmîler davalarından vazgeçmişlerdir.<sup>85</sup> Burada zimmîlerin neden vazgeçtiği tam olarak açıklanmamış olmasına rağmen tahmin ettiklerinden daha az işgalci bulunması veya iade-i itibar davası veya Ömer b. Abdülazîz'in adaletini denemeye yönelik bir şikâyet olması muhtemeldir. Ancak burada bunu tenkit edenlerin, zimmîlerin haklılıklarının tasdik edilmesinin sosyal barış için ne kadar önemli olduğunu unuttukları hatırlatılmalıdır. Aynı şekilde Semerkant ahalisi, vali Süleyman b. Ebî's-Sırrî'ye Kuteybe b. Müslim'in kendilerine zulmederek şehirlerini ellerinden aldığını şikâyet edip bir heyetle halifeye bildirmesini talep etmişlerdir.<sup>86</sup> Heyet

---

belirterek bu iddiasının doğru olmadığını kaydetmiştir. Bahriye Üçok, *İslam Tarihi Emevîler-Abbâsîler* (Ankara: Sevinç Matbaası, 1968), 65-66.

<sup>84</sup> Mar Mihâ'il, *Târîhu Mar Mihâ'il es-Süryânî el-Kebîr*, çev. Saliba Şem'un (Halep: Dâru Mardin, 1996), 2/383-384.

<sup>85</sup> Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, 201; İbn Zencûye, *el-Emvâl*, 1/388.

<sup>86</sup> Dadan'a göre İslâm'a girişle ilgili bilgi olmamasına rağmen Gibb, Semerkant heyetini daha önce Semerkant'tan sürülen, ancak halifenin bölge hükümdarlarını daveti üzerine İslâm'a

üyelerinin Ömer b. Abdülazîz'in yanına gelip şikâyetlerini iletmeleri üzerine Ömer b. Abdülazîz, gönderdiği cevapta durumu özetledikten sonra kadından onların meselesine bakmasını, eğer kadı onların lehine hüküm verirse Semerkantlıları ve Müslümanları Kuteybe'nin şehri almasından önceki duruma çekmesini emretmiştir.<sup>87</sup> Süleyman b. Ebî's-Sırrî'nin görevlendirdiği el-Kâdî el-Bâcî (en-Nâcî) Cüme' b. Hâdır, Arapların Semerkant'tan çıkıp önceki kışlarına dönmesine, eşit şartlarda birbirlerine savaş ilân etmelerine, ya yeni bir sulh veya savaş yapılmasına hükmetmiştir. Bunun üzerine Soğd ileri gelenleri ve halkı, yeniden sonucu belli olmayan bir savaşa girmek istemediklerini, yenildiklerinde ise sadece düşmanlık elde edeceklerini, aslında Müslümanlarla uzun bir zaman birlikte yaşayıp birbirlerine güvendiklerini belirterek fiilî durumu kabullenmişlerdir.<sup>88</sup> Semerkantlıların, halifeden talep ettikleri adil hükmü elde ettikleri açıktır. Ancak bu neticeyi bekledikleri dikkate alındığında sanki içlerinde ukde olarak kalan bir haksızlığı onaylatmayı veya Ömer b. Abdülazîz'in adaletini test etmeyi hedefleyen bir şikâyet gibi

---

girmiş gibi görünen Gurek'in halifenin gözüne girerek şehri tekrar almak için gönderdiğini söylemektedir. Ali Dadan, *İslâm Tarihi Kaynaklarında Türkler (Câhiliye Döneminden Emevîler'in Sonuna Kadar)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 182.

<sup>87</sup> Ahmed b. Yahya b. Cafer el-Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân* (Beyrut: Dâru'l-Hilâl, 1988), 407; Taberî, *Târîh*, 6/567-568; Ebû'l-Ferec b. Kudâme b. Ca'fer b. Ziyâd el-Kâtib el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-harâc ve sinâ'ati'l-kitâbe* (Bağdat: Dâru'r-Raşîd, 1981), 408-409; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/114-115.

<sup>88</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 407; Taberî, *Târîh*, 6/567-568; Kudâme b. Ca'fer, *Kitâbü'l-Harâc*, 408-409; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/114-115. Kuteybe b. Müslim, Semerkant'a gelip şehri kuşatmayı aylarca devam ettirse de şehri alamamıştı. Bunun üzerine içine asker gizlediği sandıkları Semerkant yöneticisine emanet bırakmıştı. Gece yarısı sandıklardan çıkan askerler, muhafızları öldürdükten sonra kale kapısını açmışlar. Hazırda bekleyen Kuteybe b. Müslim de ordusuyla şehre girip ele geçirmiştir. (Ebû Hanife Ahmed b. Dâvûd ed-Dîneverî, *el-Ahbâru't- Tivâl*, thk. Abdülmümin Âmir (Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l- Arabiyye, 1960), 327.) Dîneverî (ö.282/895)'nin verdiği bilgi daha önceki fetihle ilgili olmalıdır. Zira bazı araştırmalara göre Kuteybe b. Müslim, Semerkantlılarla yaptığı anlaşmaya göre inşa edilecek camide namaz kıldırdıktan sonra şehri terk edecekti. Ancak bu şarta uymayıp Soğd melikini şehirden çıkarıp oraya asker bırakmıştır. İsmail Yiğit, "Kuteybe b. Müslim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/490-491; Kübra Ayhan, *Ömer bin Abdülazîz'in Horasan ve Maveraünnehir Siyaseti* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 81; Abdülkadir Işık, *Ömer b. Abdülazîz'in Genel Politikası ve Aşağı Türkistan* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991), 88-89; Osman Aydın, *Fethinden Sâmânîlerin Yıkılışına Kadar Semerkant Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 485.

görünüyor. Şâm Emeviyye Camii ve Kınnesrîn zimmîlerinin şikâyeti hakkında da benzer bir durum yaşanmış, davacı olan gayrimüslimler muhtemelen bekledikleri adil hükmün sonucunda şikâyetlerinden vazgeçmişlerdir. Ancak bu yargılamayı sonucu değiştirmedeğini söyleyerek oyun ve kandırmaca olarak yaftalayanların,<sup>89</sup> sonuç değişmese bile zimmîlerin haklılıklarının onaylanıp itibarlarının iade edilmesinin toplumsal barış için ne kadar önemli ve etkili olduğunu dikkate almadıkları anlaşılıyor.

Ömer b. Abdülazîz, zimmîlerin kişisel şikayetlerine de bakmış, hanedan üyesi ve ileri gelenlerin el koyduğu bazı mezâlim mülkleri davacı gayrimüslimlere geri vermiştir. Nitekim Hımslı yaşlı bir zimmî ayağa kalkıp Abbâs b. Velîd b. Abdülmelik'in arazisini gasp ettiğini şikayet etmişti. Orada bulunan Abbâs onu kendisine Velîd b. Abdülmelik'in iktâ' olarak verip bir ferman da yazdığını söylemiştir. Zimmînin sözlerini tekrarlaması üzerine Ömer b. Abdülazîz, Allah'ın kitabının Velîd b. Abdülmelik'in yazısından uyulmaya daha layık olduğunu söyleyerek mezkûr araziye zimmîye geri vermiştir.<sup>90</sup> Aynı şekilde Hıristiyan bir adam, Hişâm b. Abdülmelik'ten davacı olup arazisini geri isteyince Ömer b. Abdülazîz, hasmını azarlayan Hişâm b. Abdülmelik'i uyarıp yerine oturtmuştur. Önceki halifelerin onaylarını gösterse de iktâsını zimmîye geri vermiştir. Ne var ki Hişâm b. Abdülmelik, halife olduğunda o arazinin Hıristiyan'dan alması hatırlatıldığında Ömer b. Abdülazîz'in hükmünü iptal

<sup>89</sup> Gerlof Van Vloten, genel olarak Müslüman fatihleri ganimet, köle ve cariyeye elde edip zenginleşme, lüks ve müreffeh bir hayat yaşama amacı güden, bencillik ve hırsın kalplerine hakim olduğu çöl insanları olarak tasvir etmiştir. Anlaşmalara uymayıp isyan eden özellikle doğudaki şehir sakinlerini masum görürken bundan dolayı sefer düzenleyen Müslümanları istismarcı ve fırsat kollayan çıkarıcılar gibi sunmakta, hatta yağma yapmak için bilerek isyan çıkartmakla suçlamaktadır. Nitekim onun iddiasına göre Semerkant, daha önce Saîd b. Osmân tarafından anlaşmayla alınmışken halkı anlaşmayı bozmadığı halde Kuteybe b. Müslim, şehri zaptettikten sonra şehir sakinlerini çıkarıp askerlerini yerleştirmiştir. Ömer b. Abdülazîz hilafete geçtiğinde Semerkant halkı kendisine şikayet edince görevlendirdiği kadı, fetih öncesi mevzilere geri dönülmesine hükmetmiştir. Ancak Vloten, bu hükmü sonuç değişmediği için "Hilekar muhtevası her tarafsız okuyucunun gözüne çarpacaktır" şeklinde değerlendirerek iadei itibar davalarının önem ve etkisini dikkate almadığını göstermiştir. Gerlof Van Vloten, *Emevî Devrinde Arap Hâkimiyeti, Şia ve Mesih Akideleri Üzerine*, çev. Mehmet S. Hatipoğlu (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986), 16-17.

<sup>90</sup> Âcurrî, *Ahbârü Ömer b. Abdülazîz*, 57-60; Ebü'l-Kâsım Kıvâmü's-Sünne İsmâil b. Muhammed b. Fadl Et-Teymî el-İsbehânî, *Siyeru's-selefi's-sâlihîn*, thk. Kerem b. Hilmî b. Ferhât b. Ahmed (Riyâd: Dârü'r-Râye, ts.), 855-856; İbnü'l-Cevzî, *Sîretü Ömer b. Abdülazîz*, 125-126; Ebü'l-Bekâ Kemâlüddîn Muhammed b. Mûsâ b. İsâ el-Kâhirî eş-Şâfiî ed-Demîrî, *Hayâtü'l-hayvânî'l-küb râ* (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 1/104.

etmemelerini emretmiştir.<sup>91</sup> Benzer şekilde Benî Kelb kabilesi reisi ve Emevîler'in önde gelen kumandanlarından Hassân b. Mâlik (ö. 70/690 [?]) ve bir grup Müslümana bir kilise, iktâ olarak verilmişti. Daha sonra Dimaşk Hıristiyanlarının şikâyeti üzerine Ömer b. Abdülazîz, o kilise onlarla yapılan anlaşmadaki on beş kiliseden biri olduğundan Hassân b. Mâlik'in hiçbir hakkı olmadığını belirterek<sup>92</sup> Muâviye'nin iktâ olarak verdiği o kiliseden Müslüman Arapları çıkartıp Hıristiyanlara vermiştir. Ne var ki Yezîd b. Abdülmelik bahsedilen kiliseyi Benî Nasr kabilesine geri verip Hıristiyanları oradan çıkarmıştır.<sup>93</sup> Ömer b. Abdülazîz'in zimmîlerin şikâyetine konu olan mezâlîm davalarından en önemlisi, hiç şüphesiz Dimaşk mescidi davasıdır.

### 3.1. Dimaşk Mescidi (Şam Emeviye Camii) Davası

Rivayete göre Muâviye b. Ebî Süfyân, Yohannes (Hz. Yahyâ) Kilisesi'ni camiye katmak istese de Hıristiyanların reddetmesi üzerine planından vazgeçmiş, daha sonra Hıristiyanlar Abdülmelik b. Mervân ve Velîd b. Abdülmelik'in büyük para tekliflerini de reddetmişlerdir. Bunun üzerine kiliseyi yıkmakla tehdit eden Velîd b. Abdülmelik, bazı Hıristiyanların başına musibet geleceği uyarısına rağmen kazma ile kilisenin bazı duvarlarını yıkmaya başlamış,<sup>94</sup> ardından Emeviye Camii'nin inşaatını 714 yılında tamamlamıştır.<sup>95</sup>

Dimaşk Hıristiyanları, daha sonra yeni halife Ömer b. Abdülazîz'e anlaşma yazısını gösterip Velîd b. Abdülmelik'i şikâyet etmişler, halifenin onlara teklif ettiği yüz bin dinarı da almayı reddetmişlerdir. Bunun üzerine halife, Dimaşk valisi Muhammed b. Süveyd el-Fihri'ye Hıristiyanların rızasını alamadığından kiliselerini onlara geri vermesini mektupla emretmiştir.<sup>96</sup> Ancak halifenin söz konusu talimatını içine sindiremeyen Dimaşk'ın Müslüman halkı, bir kilise için

<sup>91</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 8/173. Cezîre halkından tarlasının Cezîre'de Nâkûz denen yerde olduğunu söyleyen İbn Beyân adında bir dihkân olduğu belirtilmiştir. *Kitâbü Sîreti Ömer b. Abdülazîz*, 133-134.

<sup>92</sup> Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, 201; İbn Zencûye, *el-Emvâl*, 1/387; Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 126; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 12/450.

<sup>93</sup> Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, 201; İbn Zencûye, *el-Emvâl*, 1/388; Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 126; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 2/354, 41/453.

<sup>94</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 126-128. Velîd b. Abdülmelik tarafından kilisenin yıkılıp Emeviye camiine katılmasının tafsilatı için bk. İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 2/254-256.

<sup>95</sup> Tâlib Yâzîcî, "Emeviye Camii", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/108-109.

<sup>96</sup> İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 2/273-274.

içinde uzun zamandır ezan okuyup namaz kıldıkları camiye yıkılmayı kabullenmemiştir. İçinde Süleyman b. Habîb (Hubeyb) el-Muhâribî gibi fakihlerin de bulunduğu bir heyetle Hıristiyanlara Yohannes (Hz. Yahyâ) kilisesinden vazgeçmeleri ve onu bir daha istememeleri mukabilinde savaşla ele geçirilmiş bulunan Dımaşk ve Gûta'daki Müslümanlara ait kiliselerin hepsini onlara iade etmeyi, yıkılmayacaklarına ve mesken yapılmayacaklarına dair yazılı belge vermeyi teklif etmişler. Eğer o teklifi kabul etmezlerse o kiliselerin tümünün yıkılacağını bildirmişler. Hıristiyanların üç gün sonra öneriyi kabul etmesi üzerine durumdan haberdar edilen Ömer b. Abdülazîz, söz konusu kararı onaylamıştır. Ayrıca Dımaşk ve Gûta'daki kiliselerin mülkiyetini ve yıkılmama garantisini içeren bir fermanı şahitlerin huzurunda imzaladıktan sonra Hıristiyanlara göndermiştir.<sup>97</sup> Bu bilgiye göre problemi Şâm halkı çözmüş, Ömer b. Abdülazîz ise sadece teklifi tasdik etmekle yetinmiştir.

Sorunu Ömer b. Abdülazîz'in çözdüğünü aktaran rivayetlere göre bazı Hıristiyanların şikâyeti üzerine halife, davayı tahkik ettirince şehir dışındaki kiliselerin sahâbelerin yazdığı sulh anlaşmasına dâhil olmadığını fark etmiştir. Kiliseyi onlara iade edeceğini, ancak kılıç zoru ile fethedildiği için anlaşma dışında kalan diğer kiliseleri veya Tûmâ (Saint Thomas) kilisesini yıkıp yerine bir mescit inşa edeceğini söylemiştir. Ancak Hıristiyanların Yohannes (Hz. Yahyâ) kilisesini Müslümanlara bırakmalarına mukabil diğer kiliseleri veya Tûmâ kilisesini yıkmaktan vazgeçmesini talep etmesi üzerine halife, fermanı yazıp onlara teslim etmiştir.<sup>98</sup> Velîd b. Abdülmelik'in karşılığında daha büyük bir kilise veya dört kilise vererek Hıristiyanları ikna ettiği, ancak Ömer b. Abdülazîz devrinde kiliseyi geri istediklerinde halifenin ancak Gûta'daki kiliseleri vererek onları ikna ettiği de rivayet edilmiştir.<sup>99</sup>

Dımaşk'ın fethinden sonra yerinde kalan on iki patrik, daha sonra Dımaşk'tan ayrılıp on iki kiliseyi terk ettiklerinde o kiliseler, Bahdel ve İbn Müdlic el-Uzrî'nin de içinde olduğu Dımaşk'ın ileri gelenlerine iktâ olarak verilmişti. Ömer b. Abdülazîz, halife olduğunda Hıristiyanların şikâyeti üzerine onların

<sup>97</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 126-128; Kudâme b. Ca'fer, *Kitâbü'l-Harâc*, 294-295; İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 2/273-274; Ahmet Önkâl - Nebî Bozkurt, "Cami", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/46-56.

<sup>98</sup> İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 2/273; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/71; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 12/580-582; Zettersteen, "Omar b. Abdal'Azîz", *İA*, 9/46.

<sup>99</sup> Ahmet Özel, "Emevîyye Camii", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 11/109-111.

çocuklarını kiliselerden çıkarıp Hıristiyanlara geri vermiştir. Ancak vefatından sonra Dımaşk'ın ileri gelenlerinin çocuklarına iade edilmiştir.<sup>100</sup>

Gayrimüslimler lehine adil hükümler veren Ömer b. Abdülazîz, bazı gayrimüslim toplulukların müşterek cizye miktarlarını da düşürmüştür. Nitekim Hıristiyan Necrân heyeti, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yanına geldiğinde her biri kırk dirhem değerinde 2.000 elbise üzerine anlaşma yapmışlar. Hz. Osman iki bin elbiseden iki yüzünü,<sup>101</sup> daha sonra Muâviye veya Yezîd b. Muâviye iki yüz elbise daha eksiltmiştir. Haccâc b. Yûsuf ise isyanlara destek verdikleri gerekçesiyle tekrar 1800 elbise talep etmiştir. Ancak onların şikâyetini dikkate alan Ömer b. Abdülazîz, sayım yaptırıp onda bire düştüklerini tespit ettirince cizyelerini 200 elbiseye indirmiştir. Velîd b. Yezîd'in halifeliğinde tekrar 1800 elbiseye çıkarılırken Abbâsî halifesi Ebû'l-Abbâs devrinde yeniden 200 elbiseye indirilmiştir.<sup>102</sup> Aynı şekilde Muâviye Kıbrıs'a 7000 dinar cizye koymuştu. Daha sonra isyan çıkarmaları üzerine Abdülmelik b. Mervân 8000 dinara çıkarmıştı. Ömer b. Abdülazîz ise onların cizyesini yeniden 7000 dinara düşürmüştür.<sup>103</sup> Cerbâ, Ezruh ve Eyle halkından da sadece Hz. Peygamber'in (s.a.s.) belirlediği cizyeyi toplamıştır.<sup>104</sup>

Ömer b. Abdülazîz, bazı zimmî toplulukların müşterek vergisini düşürdüğü gibi cizye ve haraç dışında daha önce ödedikleri tüm vergileri de kaldırmış,<sup>105</sup> haraç miktarlarını da arazilerinin verimine göre belirlemiştir. Nitekim Sâbit b. Sevbân, Ömer b. Abdülazîz'e önceki halifeler döneminde fiyatlar ucuzken onun devrinde neden yüksek olduğunu sorunca Ömer b. Abdülazîz, önceki idarecilerin zimmîleri güçlerinin üstünde yükümlü tuttuklarından, bundan

<sup>100</sup> İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 2/353.

<sup>101</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/158-159.

<sup>102</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 74-75; Kudâme b. Ca'fer, *Kitâbü'l-Harâc*, 273-274; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/158-159; K. V. Zettersteen, "Omar b. Abdal'Azîz", MEB *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1967), 9/464.

<sup>103</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 155-156. Ayrıca bk. Arslantaş, "Gayr-ı Müslimler", 355; Adem Apak, *İslâm Tarihi 3 (Emevîler Dönemi)*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008), 204; Atçeken, *Hişâm b. Abdülmelik*, 207. Kıbrıslıların bir isyan çıkartması üzerine Abdülmelik b. Mervân'ın ne yapılması gerektiği konusunda devrinin âlimlerine danışmasının ve kararının ayrıntıları için bk. Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 155-156.

<sup>104</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 67; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/148.

<sup>105</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 99; Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, 57; İbn Zencûye, *el-Emvâl*, 1/170-171; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, 8/147-148; Taberî, *Târîh*, 6/569; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/115; Arslantaş, "Gayr-ı Müslimler", 361.

dolayı zimmîlerin ellerindekileri satmaktan başka bir çare bulamadığından ve mallarının para etmediğinden söz ettikten sonra kendisinin sadece güçleri yetecek kadarıyla yükümlü tuttuğunu ve adamın da malını istediği gibi sattığını ifade etmiştir. Fiyat belirlemesi talebini ise Allah'ın hakkı olduğunu açıklayarak kabul etmemiştir.<sup>106</sup>

#### 4. Zimmîlerle Kişisel İlişkileri ve İhtidalar

Ömer b. Abdülazîz'in ayrıca zimmîlerle şahsi ilişkiler kurduğu, onlara misafir olup yemeklerini yediği ve onlardan öğüt istediği de rivayet edilmiştir. Nitekim rivayetlere göre her gün kendi parasından bir dirhem vererek Müslümanlarla birlikte ortak yemekten yerdi. Zimmîlere konuk olduğunda ona hulbe (hurma ve süttten yapılan bir yemek), sebze gibi yemekler ikram ederlerdi. Halife onlara daha fazla verip yemeklerinden yer, kabul etmezlerse yemezdi. Müslümanlardan ise hiçbir şey kabul etmezdi.<sup>107</sup> Ömer b. Abdülazîz'in bu davranışı, yöneticilere bedelsiz olarak verilen hemen her şeyi rüşvet olarak kabul etmesine dayanıyor. Aynı şekilde bir manastıra uğradığında insanları doyumak için tabaklar getirilip konulmuştu. Kendisine içinde fıstık ve badem olan farklı bir tabak getirildiğini fark edince ikramı reddetmiştir.<sup>108</sup> Yine Ömer b. Abdülazîz, Kinnesrîn halkından bir Nabatîye konuk olur, adam da onlara ikramda bulunurdu. Halife seçildiği zaman gelip misafiri olduğunda ikramına karşılık kendi atâsından bir miktar bağışta bulunarak bölge valisine nasıl iyilik yapacağını göstermiştir.<sup>109</sup> Benzer şekilde Kinnesrîn'e vali tayin ettiği Hilâl b. Abdula'lâ'ya yanında bulunan Nabatî bir adamı göstererek onu gözetmesini söylemiş, valinin merakı üzerine ona güzel davranmasını nasihat etmiştir.<sup>110</sup> Ömer b. Abdülazîz, rivayete göre Müslümanların yanında gayrimüslimlerden de nasihat istemiştir. Nitekim halifenin kendisine öğüt vermesini talep etmesi üzerine rahip, ona bir şairin "Dünyadan soyutlan, çünkü sen dünyaya gelirken çıplaktın / hiçbir şeyin yoktu" sözünü unutmamasını tavsiye etmiştir. Ömer b. Abdülazîz de bu beyti çok beğenip tekrarlayarak hayat prensiplerinden biri haline getirmiştir.<sup>111</sup>

<sup>106</sup> Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 145.

<sup>107</sup> Ebû Nuaym, *Hilye*, 5/315; İbnü'l-Cevzî, *Sîretü Ömer b. Abdülazîz*, 192.

<sup>108</sup> İbn Abdilhakem, *Sîretü Ömer b. Abdülazîz*, 54.

<sup>109</sup> *Kitâbü Sîreti Ömer b. Abdülazîz*, 166-167.

<sup>110</sup> İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 74/97-98.

<sup>111</sup> İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 45/209; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 12/699.



Rivayetlere göre döneminde bazı zimmîler, Ömer b. Abdülazîz'e saygı duyup hürmet etmiş, onu diğer halifelerden ayırıp takdir etmişlerdir. Nitekim Deyr-i Sem'ân zimmîlerinden kabir yerini alırken komşu olacağına sevinip hediye etmişler, ancak halifenin ısrarı üzerine kabrin bedelini almışlardır.<sup>112</sup> Aynı şekilde Mücâhid'in (ö. 103/721) Ömer b. Abdülazîz'in cenazesinden geldiğini öğrenen bir Abbâdî veya Nabatî, ağlamaya başlayıp ona rahmet dilemiştir. Mücâhid'in ağlama nedenini sorması üzerine şahsı için değil sadece yeryüzünde iken sönen bir nura ağladığı cevabını vererek halifeye verdiği değeri ifade etmiştir.<sup>113</sup> Aynı bağlamda Sâlih b. Ali, Şam'a gelip Ömer b. Abdülazîz'in kabrini sorsa da bilen birini bulamamış, nihayetinde ona bir rahip "sadîk" (dost) olarak nitelendirdiği Ömer b. Abdülazîz'in kabrini göstermiştir.<sup>114</sup> Benzer şekilde Abdullah b. Ömer b. Abdülazîz, Cezîre'de ilmiyle ve ileri yaşıyla tanınan bir rahibin ziyaretine gittiğinde rahip, adeti olmadığı halde yanına inmişti. Ömer b. Abdülazîz'i imamlar arasında Receb'in haram ayların içindeki konumunda gördüklerinden dolayı yanına indiğini açıklamıştır.<sup>115</sup> Öte yandan Ömer b. Abdülazîz, vefatından önce çocuklarına mal değil çok hayır bıraktığından, Arap veya zimmî kiminle karşılaşsalar mutlaka onların haklarını gözeticeğinden söz ederek zimmîlerin de uygulamalarından memnun olduklarını belirtmiştir.<sup>116</sup> Ancak Velîd b. Abdülmelik'in yanına gittiğinde bağışlarını elde eden A'sâ Benî Tağlib lakabıyla tanınan Hıristiyan şair Rebîa, halife Ömer b. Abdülazîz'e medhiye okumuştur. Halife beytülmalde şairlerin bir hakkının bulunmadığını, olsa bile kendisinin Hıristiyan olduğunu söyleyerek ona bir şey bağışlamamıştır. Bunun üzerine A'sâ Benî Tağlib, Velîd b. Abdülmelik'i överken haleflerini yererek oradan ayrılmıştır.<sup>117</sup> Gözden geçirilen kaynaklarda Ömer b. Abdülazîz'in devrinde yaşayan çağdaşı zimmîlerin ona yönelik övgülerinden söz edilirken eleştirilerinden bahsedilmemiştir.

<sup>112</sup> *Kitâbü Sîreti Ömer b. Abdülazîz*, 213-214.

<sup>113</sup> İbnü'l-Cevzî, *Sîretü Ömer b. Abdülazîz*, 331. Bu rivayetin bir benzeri, Evzâi (ö. 157/774)'ye nispet edilerek de anlatılmıştır. İbnü'l-Cevzî, *Sîretü Ömer b. Abdülazîz*, 331.

<sup>114</sup> Ebû Yusuf Yakub b. Süfyân b. Cuvvân el-Fârisî el-Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, thk. Ekrem Ziyâ Umerî (Medîne: Müessesetü'r-Risâle, Mektebetü'd-Dâr, 1410), 1/597; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 45/262; İbnü'l-Cevzî, *Sîretü Ömer b. Abdülazîz*, 331; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 3/131.

<sup>115</sup> Ebû Nuaym, *Hilye*, 5/255; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 45/192; İbnü'l-Cevzî, *Sîretü Ömer b. Abdülazîz*, 57

<sup>116</sup> İbn Abdilhakem, *Sîretü Ömer b. Abdülazîz*, 101.

<sup>117</sup> İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 72/191-192; Ebü'l-Kâsım Kemâlüddîn Ömer b. Ahmed b. Hibetillâh b. Muhammed İbnü'l-Adîm el-Ukaylî el-Halebî, *Buğyetü't-taleb fî târîhi Haleb*, thk. Süheyl Zekkâr (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 8/3619; Yüksel, *Hıristiyanlar*, 125.

Ömer b. Abdülazîz, İslâm'ı öğretip yaymayı en önemli görevlerinden biri olarak kabul ettiğinden hemen her fırsatı değerlendirerek söz konusu amacını gerçekleştirmeye çalışmıştır. Nitekim valilerine Müslüman olmayanları İslâm'a çağırma görevini emretmiştir. Ardından Müslüman olup yaşadığı yurdu terk ederek Müslümanlara katılan olursa Müslümanların hak ve görevlerinin onun da hak ve görevleri olacağını, Müslümanların ona yardımcı olmalarının vazifeleri olduğunu bildirmiştir.<sup>118</sup> Aynı maksatla komşu devlet adamlarına İslâm'a davet mektupları ve heyetleri gönderip bir kısmının Müslüman olmasına vesile olmuştur. İslâm'ı anlatıp gayrimüslimlerin Müslüman olmalarını sağlamak için çok sayıda âlimi görevlendirmiştir. Aldığı teşvik tedbirleri sayesinde çok sayıda zimmî İslâm'a girmiştir. Söz konusu teşvikler içinde mevâlî ile arapları her alanda eşitlemesi, Müslüman olan gayrimüslim görevlileri yerinde bırakması, ihtida eden her şahsa maaş vermesi, cizye borçlarını silmesi ve birçok konuda kolaylıklar tanıması sayılabilir. Nitekim Mısır'da Müslüman olan zimmîlere atâ/yıllık maaş verilmesini emretmiştir.<sup>119</sup> Üzerlerinde büyük miktarlarda ödenmemiş cizye vergisi bulunduğu halde İslâm'a girenlerden cizyenin düştüğünü açıklamıştır.<sup>120</sup> Benzer şekilde Ömer b. Abdülazîz'in bazen kalbi İslâm'a ısındırılmak istenen kişilere (müellefe-i kulûb) zekâtтан pay verdiği, aynı bağlamda İslâm'a ısındırmak için Bıtrîk'e (Patrik) bin dinar bağışladığı, ayrıca düşmandan birini yüz bin dirhem mukabilinde kurtardığı rivayet edilmiştir.<sup>121</sup> Ömer b. Abdülazîz'in zekâtındaki müellefe-i kulûb payını Mar'aş, Ra'bân<sup>122</sup> ve Zellûl<sup>123</sup> gibi yerlerde oturan sakâlibeye (Beyaz/sarı ırklar) ve yeni Müslüman olanlara dağıttığı sabittir.<sup>124</sup> Ne var ki kimliği hakkında bilgi verilmeyen Bıtrîk'a bin dinar vermesi, Ömer b. Abdülazîz'in bilinen tavrıyla çelişen bir durum olsa da ihtidaları artıracak kanaatiyle vermiş olması muhtemeldir. Zimmî esirlere gelince esirleri aralarında ayırım yapmadan fidye ödeyerek kurtardığı ve bunun için kesin emirler verdiği sabittir.

<sup>118</sup> İbn Abdilhakem, *Sîretü Ömer b. Abdülazîz*, 83-84.

<sup>119</sup> Özkuyumcu, *Mısır ve Kuzey Afrika*, 111, 129-130.

<sup>120</sup> Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 144-145. Ayrıca bk. Erkal, *İslâm'ın Erken Döneminde Vergi Hukuku Uygulamaları*, 239.

<sup>121</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/344.

<sup>122</sup> Halep ile Sümeysât arasında sugûrda Fırat yakınında bir şehirdir. Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1995), 3/51.

<sup>123</sup> Mağrib'de Üzîlî'nin doğusunda bir şehirdir. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 3/146.

<sup>124</sup> İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 74/200.

Ömer b. Abdülazîz, müctehid bir âlim ve halife olarak din değiştiren karı veya koca hakkındaki sorulara da cevap vermiştir. Nitekim Abdülhamîd b. Abdurrahmân'ın karısı Hıristiyan iken İslâm'a girmiş erkeğin durumunu sorması üzerine halife, birbirlerinden ayrılacaklarını bildirmiştir.<sup>125</sup> Aynı şekilde Abdülhamîd b. Abdurrahmân kocası Hıristiyan, kendisi İslâm'a girmiş bir kadınla ilgili olarak çocuklara ne yapılacağını sormuştu. Halife de eşleri birbirlerinden ayırmasını ve çocukları da kadına teslim etmesini emretmiştir.<sup>126</sup> Yine esir edildikten sonra Hıristiyan olan bir Müslümanla ilgili olarak karısının evlendirilmesine, iddetinin kocasının Hıristiyan olduğu haberi geldiğinden itibaren başlayacağına ve kadın iddeti içinde ölse bile ikisinin birbirlerine mirasçı olamayacaklarına hükmetmiştir.<sup>127</sup>

### 5. Gayrimüslimlere Yardım ve Destekleri

Ömer b. Abdülazîz, devlet görevlilerine gayrimüslimlere iyi davranmalarını, adil olmalarını ve muhtaç duruma düşüklerinde desteklemelerini emretmiştir. Nitekim Basra valisi Adî b. Ertât'a gayrimüslimlerden yaşı ilerlemiş, güç ve yetenekleri yok olmuş kişileri bulmasını ve onlara beytûlmâlden durumlarını düzeltecek azık vermesini emretmiştir.<sup>128</sup> Aynı şekilde Adî b. Ertât'a zimmîleri gözetip yumuşak davranmasını, malı mülkü olmayan yaşlı zimmîlere infakta bulunmasını emretmiştir. Onları ölünceye veya azad edilinceye kadar sahibinin (devletin) bakması gereken kölelere benzeterek<sup>129</sup> sahibinin (müslümanlar) bakmakla mükellef olduğunu ve Hz. Ömer'in tavrını hatırlatmıştır. Çünkü Hz. Ömer, zimmet ehlinde dilenen bir yaşlıya rastlayınca ona adil davranmadıklarını, zira gençliğinde ondan haraç alırken yaşlılığında onu yardımsız bıraktıklarını ifade ettikten sonra ona durumunu düzeltecek maddi desteği hazineden vermiştir.<sup>130</sup> Benzer şekilde mala sahip olmayan ve

<sup>125</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 8/187.

<sup>126</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 8/187.

<sup>127</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 8/166. Müslüman ve kâfiri birbirine mirasçı yapan ilk kişinin Muâviye olduğu, Emevîlerin de bunu devam ettirdiği ve Ömer b. Abdülazîz'in iptal ettiği rivayet edilmiştir. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 11/448-449; 13/13.

<sup>128</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 8/147.

<sup>129</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/370.

<sup>130</sup> Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, 56; İbn Zencûye, *el-Emvâl*, 1/169-170; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 8/204. Ayrıca bk. Murtaza Köse, "Sosyal Siyaset Kavramı ve Ömer b. Abdülazîz'in Sosyal Siyaseti", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Sayı:34 (Erzurum 2010), 88.

kendisine bakacak kimsesi bulunmayan büyük zimmî çocuklarına hazineden nafaka bağlanması talimatını vermiştir.<sup>131</sup>

Yaşlı ve muhtaç zimmîlere malî destek veren Ömer b. Abdülazîz, topraklarını ıslah edip ekecek çiftçi gayrimüslimlere de borç verilmesini bildirmiştir. Nitekim Kûfe valisi Abdülhamîd b. Abdurrahmân, asker maaşlarından sonra yanında çok miktarda mal kaldığını bildirince halife, zimmîlerden durumu kötüleşenleri güçlendirmesini, onlardan her yıl cizye ve haraç aldıkları için toprağını işleyemeyen zimmîye yetecek kadar ödünç para vermesini bildirerek zimmîleri desteklemesini emretmiştir.<sup>132</sup>

Ömer b. Abdülazîz, valilerine zimmîlere iyi muamele etmelerini emrettiği gibi komutanlarına da onları rahatsız edecek davranışlardan uzak durmalarını bildirmiştir. Nitekim Mansûr b. Gâlib'i savaşa gönderirken ona konaklama yerini anlaşmalı toplulukların (zimmî) şehirlerinden uzak tutmasını, dindar ve güvenilir askerlerinden başkasının gayrimüslimlerin topluluk ve çarşılarına girmemesini, dolayısıyla askerlerin oralardan haksız yere bir şey alıp günah yüklenmemelerini, halkından kimseye eziyet etmemelerini, zira onların dokunulmazlığı bulunduğunu, anlaşmalı halka (ehl-i sulh) zulmederek savaştıkları topluluklara (ehl-i harb) yardımcı olmamalarını ve kendilerine saldırmadıkları sürece onlara vefalı davranmalarını emretmiştir. Onlar tahammül etmekle imtihan edilirken Müslümanların da bu koruma ahdine vefa göstermekle denendiğini hatırlatmıştır.<sup>133</sup>

Ömer b. Abdülazîz'in, köle, cariye, Müslüman gayrimüslim ayrımı yapmadan tüm esirleri fidyelerini vererek kurtardığı aktarılmıştır. Nitekim Amr b. Kays'ı sâifeye uğurlarken gücü yettiği kadar esir edilmiş olan Müslümanları, onların kölelerini ve zimmîleri fidye ile kurtarmasını emretmiştir.<sup>134</sup> Fidye için para verdiği bir adamın sorusuna karşılık düşmana isteyerek kaçmış müslümanları, köleleri ve cariyeleri kurtarmasını bildirmiştir.<sup>135</sup> Aynı şekilde Reb' a b. Atâ'yı erkek, kadın, köle ve zimmîyi fidye mukabilinde kurtarması için Aden sahiline

<sup>131</sup> Ali Muhammed es-Sallâbî, *Emevîler Dönemi 2*, çev. Harun Ünal (İstanbul: Ravza Yayınları, 2010), 342.

<sup>132</sup> İbn Zencûye, *el-Emvâl*, 2/565-566; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, 8/185; İbn Abdilhakem, *Sîretü Ömer b. Abdülazîz*, 63-64; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 45/213.

<sup>133</sup> İbn Abdilhakem, *Sîretü Ömer b. Abdülazîz*, 76-78; Ebû Nuaym, *Hilye*, 5/303.

<sup>134</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/360.

<sup>135</sup> Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, 169; İbn Zencûye, *el-Emvâl*, 1/323.

göndermiştir. Rebî'a b. Atâ da bir Müslümana karşılık Rumlardan on adamı teslim ederek esirleri kurtarmıştır.<sup>136</sup>

Ömer b. Abdülazîz'in yukarıda bahsedilen gayrimüslim siyaseti, çağdaş yazarların farklı yorumlamalarına konu olmuştur. Genel olarak Müslüman yazarlar, Ömer b. Abdülazîz'in zimmîlere dönük uygulamalarını adalete ve anlaşmalara uygun olarak vasıflandırmışlardır. Nitekim Aycan, Müslüman olanlardan cizyeyi kaldırıp ihtidayı teşvik ettiği, gayrimüslimlerin bu uygulamayı dinleri ve cemaatleri aleyhine bir gelişme olarak değerlendirdikleri, onları resmi makamlardan uzaklaştırdığı, daha önceki imtiyazlarını kaldırıp anlaşma şartlarına döndürerek bazı kısıtlamaları getirdiği için gayrimüslimlerin adil halife Ömer b. Abdülazîz'i zalim, kendilerini küçük düşüren tek halife, devrini ise kara dönem olarak nitelendirdiklerini belirtmiştir.<sup>137</sup> Yüksel, Ömer b. Abdülazîz'in aşırı hoşgörülü tavrı terk edip İslâmî kuralları uygulamasını sindiremeyen yabancıların ve oryantalistlerin kötü propagandası sonucunda onun devrinin kara dönem olarak nitelendirildiğini, mezalimlerini zimmîlere geri vermesinin, onlara iyi muamele etmesinin ve görevden uzaklaştırmasının İslâm hukukunun gereği olduğunu, yanlış olanın önceki tatbikat olduğuna dikkat çekmiş, ayrıca Kıptiler için en kötü yılların din adamlarının hileci tavırları sebebiyle Yezîd b. Abdülmelik devri olduğunu vurgulamıştır.<sup>138</sup>

Gayrimüslimler yazarların çoğu, Ömer b. Abdülazîz'in zimmîlere yönelik siyasetini malî baskı ve zulüm olarak değerlendirmişlerdir. Nitekim Süryânî patriği Mar Mihâ'il, Ömer b. Abdülazîz'in İslâmî hükümleri yüceltme arzusu ve İstanbul kuşatmasında ordunun büyük bir kısmının yok olması nedeniyle Hıristiyanlara karşı kin besleyip kötü davranmaya başladığını, Hıristiyanları İslâm'a girmeye zorlamak maksadıyla onlara ağır baskı yaptığını, aynı maksatla mühtedilerden cizyeyi kaldırması üzerine çok sayıda Hıristiyanın müslüman olduğunu, Hıristiyanın müslüman aleyhindeki şahadetini ve resmi göreve atanmasını reddettiğini, yine ibadetlerinde seslerini yükseltmelerini, yeşil elbise giymelerini ve eğerli atlara binmelerini ve manastırlara kurban sunmalarını yasakladığını, kiliselerin, manastırların ve rahiplerin mallarından bir kısmına el koyduğunu ve bir müslüman bir Hıristiyanı katlederse onun öldürülmesine değil, beş bin dirhem diyet ödemesine hükmettiğini iddia

<sup>136</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/347.

<sup>137</sup> Aycan, "Ömer b. Abdülazîz ve Gayrı Müslimler", 71, 75, 80.

<sup>138</sup> Yüksel, *Hıristiyanlar*, 78.

etmiştir.<sup>139</sup> İstanbul muhasarasının etkisi, mallarını müsadere etmesi ve kurban sunma yasağı iddiası elimizdeki verilerle uyuşmasa da cizyenin kaldırılmasının ihtidaları artırdığı itirafı ve verdiği diğer bilgiler önemlidir. Aynı bağlamda Theophanes, Suriye'de meydana gelen büyük bir depremden sonra Ömer b. Abdülazîz'in içkiyi yasakladığını, Hıristiyanları İslam'a girmeye zorladığını, Müslüman olmayanları öldürdüğünü ve hiçbir Hıristiyanın bir Müslüman aleyhine şahitliğini meşru görmediğini ifade etmiştir.<sup>140</sup> Yazarın içki ve şahitlik konusu dışındaki sözleri, hakikatle uzaktan yakından ilgisi olmayan ve müellifin cehaletini gösteren iddialardır. Benzer şekilde Hitti, gayrimüslimlerin daha önce geniş bir hoşgörü içinde adli ve idari özerklikten istifade ettiklerini ve çok sayıda üst düzey makamlara tayin edildiklerini ifade etmiştir. Ömer b. Abdülazîz'in getirdiği sınırlamalara değindikten sonra onun, Hıristiyanları aşağılayıcı bazı yasaklar koyan ilk ve tek Emevî halifesi olduğuna dikkat çekmiştir. Hıristiyanlarla birlikte Yahudilere de aynı sınırlamaları tatbik edip resmi görevden uzaklaştırdığını, ancak bu emrinin kısa bir zaman uygulandığını,<sup>141</sup> onun döneminde önceki halifelerin aksine Hıristiyanların yapamayacakları bazı işlere zorlandıklarını kaydetmiştir.<sup>142</sup> Hıristiyanları küçük düşürücü bazı yasaklar getiren ilk ve tek Emevî halifesi ifadesi, gerçeği yansıtmayan bir ifadedir. Anlaşmalarında yer alan şartlara küçük düşürücü yeni şartlar ekleyip sıkı bir şekilde tatbik eden ve haksızlığa yönelmeden İslâmî sınırlar içinde adil davranan bir halife olduğunu ifade etmek, gerçeğe daha uygundur. Aynı şekilde Mantran, Hz. Ömer'in gayrimüslimlerle yaptığı anlaşmanın çok sayıdaki şartlarını naklettikten sonra bu şartların, gayrimüslimlerin Hz. Ömer döneminde üst düzey görevlere atanmalarına mani olmadığını, Müslümanların elinde kalifiye elemanın bulunmaması ve resmi yazıların o zaman Arapça yazılmasının imkansızlığı sebebiyle Ömer b. Abdülazîz'in dönemine kadar çok sayıda gayrimüslimin görevine devam ettiğini kaydetmiş, Ömer b. Abdülazîz'in zimmî görevlileri yönetimden uzaklaştırmasına rağmen özellikle Suriye'de bir kısmının görevine devam ettiğini belirtmiştir.<sup>143</sup> Yine Mantran, Ömer b. Abdülazîz'in, gayrimüslimlerin

<sup>139</sup> Mar Mihâ'il, *Târîh*, 2/383-384.

<sup>140</sup> Casim Avcı, *İslâm Bizans İlişkileri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), 82.

<sup>141</sup> Philip K. Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1989), 2/368-369.

<sup>142</sup> Philip K. Hitti, *Arap Tarihinin Mimarları*, çev. Ali Zengin (Risale Yayınları, İstanbul 1995), 90.

<sup>143</sup> Mantran, *İslâm'ın Yayılış Tarihi*, 198.

vergi ve rüsumlarını fazlalaştırıp onları asıl vergi yükümlüleri haline getirdiğini, resmi görevlerden azlettiğini ve bunların neticesinde dağılıp gitmelerine yol açtığını ileri sürmüştür.<sup>144</sup> Yine ona göre daha önce zimmîlere hoşgörü ile muamele edilip resmi makamlara atanmışken Ömer b. Abdülazîz döneminde sert bir şekilde vergi ve çift cizye vermek zorunda kalmışlar, bu da geniş bir ihtida olayına yol açmıştır. Ancak Kudüs'e giriş yasağının dışında Yahudiler ve Samirîlere iyi muamele yapılmıştır.<sup>145</sup> Gayrimüslimlerin onun devrinde sert bir şekilde vergi ve çift cizye verdiklerine dair bir bilgiye rastlanılmazken aksine bazı gayrimüslim topluluklarının cizyelerini azalttığı ve ek vergileri iptal ettiği sabittir. Aynı bağlamda Ostrogorsky, Yezîd b. Abdülmelik'in Hıristiyan aziz resimlerinin parçalanması, yani ibadet konusu yapılan tüm canlı tasvirlerinin yok edilmesi emrini verdiğini, buna benzer tedbirleri daha önce Ömer b. Abdülazîz'in de aldığını belirtmektedir.<sup>146</sup> Ancak bu iddiayı doğrulayacak başka bir bilgiye rastlanmamıştır.

Gayrimüslim araştırmacılardan bir kısmı ise, bazı konuları tenkit etseler de Ömer b. Abdülazîz'in gayrimüslimlere siyasî ve hukukî yapı içinde musamahakar ve adil davrandığını belirtmişlerdir. Nitekim Hıristiyan yazar Savirus, Ömer b. Abdülazîz'in kiliseler ve piskoposlardan haraç almadığından, şehirleri imar edip vergileri ilga ettiğinden dolayı insanlara karşı hayır yaptığını, İslam'a girmeye zorlamak için gayrimüslimleri görevden alarak kötülük işlediğini iddia etmiştir.<sup>147</sup> Aynı şekilde Brockelmann, Ömer b. Abdülazîz'in Hıristiyanlara imkan dahilinde hoşgörü davrandığını, bu nedenle Saint Jean kilisesine karşılık Saint Thomas kilisesini onlara geri verdiğini, Kıbrıs, Eyle ve Negrân Hıristiyanlarının vergilerini azalttığını ifade etmiştir.<sup>148</sup> Ancak Yezîd b. Abdülmelik'in selefinin Hıristiyan dostluğuna aykırı uygulamalar yaptığını, birkaç kiliseye el koyup tasvirlerle ibadet etmelerini yasakladığını ileri sürmüştür.<sup>149</sup> Aynı bağlamda Wellhausen, Ömer b. Abdülazîz'in mutaassıp bir

<sup>144</sup> Mantran, *İslâm'ın Yayılış Tarihi*, 115.

<sup>145</sup> Mantran, *İslâm'ın Yayılış Tarihi*, 116-117.

<sup>146</sup> Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2017), 150, 2. Dipnot.

<sup>147</sup> Hammaş, "Emevîler Döneminde Mevâlî ve Zimmîlerin İdaredeki Rolü", 187.

<sup>148</sup> Carl Brockelmann, *İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi*, çev. Neş'et Çağatay (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1964). 83, 85. Aynı değerlendirmeleri yapan başka araştırmacılar da vardır. Bk. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, 1/336; Julius Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, çev. Fikret İşıltan (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963), 141-142.

<sup>149</sup> Brockelmann, *İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi*, 83, 85.

Müslüman olsa da gayrimüslimleri ihtidaya zorlayıp hukuku ihlal etmediğini, İslam'daki zimmî hukuku sınırları içinde hareket ettiğini belirtmiştir. Bundan dolayı zimmî hukuku kapsamında anlaşmalarda zikredilen eski kiliselere dokunmazken yeni kilise yapılmasına hoş bakmadığını, Yuhannes kilisesi konusunda Hıristiyanların lehine hüküm verdiğini, Eyle, Kıbrıs ve Necran Hıristiyanlarının cizye miktarını düşürdüğünü, valilerine gayrimüslimlere karşı iyi davranmaları ve onlara yardım etmeleri talimatı gönderdiğini açıklamıştır.<sup>150</sup> Lewis, Ömer b. Abdülazîz'in Araplarla eşitleyerek mevâlînin gönlünü almayı başardığını, ancak bunun zimmîlerin resmi makamlardan uzaklaştırılmasına, bundan dolayı karışıklıkların çıkmasına, sosyal ve malî yükler yüklenmesine sebep olduğunu iddia etmiştir.<sup>151</sup> Zimmîlere yeni malî yükler yüklediği ifadesi elimizde bulunan verilerle tam uyuşmayan bir ifadedir. Zira Ömer b. Abdülazîz'in yeni vergi koymadığı, aksine cizye ve haraç dışındaki tüm vergileri ilga ettiği, cizye ve haraç vergilerini artırmadığı, aksine bazılarını düşürdüğü, sadece müşterek vergi alınan yerlerde malî yükümlülüklerin fazlaştığı söylenebilir. Lewis, Ömer b. Abdülazîz'in, kısıtlamaları tavizsiz uygulayıp gayrimüslim memurları azletmesinden bahsettikten sonra bundan onun sorumlu tutulamayacağını, zira yetenekli Emevî hanedanının, dindar ve İslâmî siyaseti takip edecek birini halife yaparak halk devlet birliğini sağlamaya çalıştığı yorumunu yapmıştır. Ömer b. Abdülazîz'in getirdiği sınırlamaların gayrimüslimlere zulmedildiğini göstermediğini, aksine başka alanlarda hür bir şekilde yaşadıklarını açıklamıştır.<sup>152</sup> Aynı bağlamda Hodgson, Ömer b. Abdülazîz'in bazı Hıristiyan grupların haraç borçlarını düşürürken Mısır'daki kilise topraklarını belirli vergilerden muaf tuttuğuna, Mısır'da köy muhtarlarının Müslümanlar arasından seçilmesini emrettiğine ve onun dönemindeki gayrimüslimlere musamahakar davranılmakla birlikte yeni sınırlama ve uygulamalarla yerlerini ve hadlerini bilmelerini sağladığına değinmiştir. Hz. Ömer'e nispet edilen gayrimüslimlerin ata binmesi ve dini semboller taşımaları gibi bazı emirlerin,

---

<sup>150</sup> Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, 141-143.

<sup>151</sup> Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, çev. Hakkı Dursun Yıldız (İstanbul: Ağaç Kitabevi, 2009), 106-107.

<sup>152</sup> Lewis, *Yahudiler*, 60-63.



muhtemelen Ömer b. Abdülazîz tarafından verildiğini, bundan dolayı Hıristiyan tarihinde zalim biri olarak anıldığını belirtmiştir.<sup>153</sup>

## Sonuç

Emevî halifeleri, ihtiyaçtan dolayı zimmîlere hoşgörülü davranıp onları önemli makamlara atamışlar, ancak Abdülmelik b. Mervân'ın divanların dilini Arapçalaştırmasıyla birlikte bazı zimmî memurların görevden alınması süreci başlamış, halefleri de bu siyaseti yavaş da olsa sürdürmüşlerdir. Ömer b. Abdülazîz ise gayrimüslimlere karşı farklı bir siyaset izlemiştir. Farklı davranmasının nedeni olarak Allah'ın birçok ayette Müslümanları İslâm ile şerefendirip üstün kılmışken gayrimüslimleri zelil, şeytanın askerleri, tüm amelleri boşa gidecek necis, İslam ve Müslümanlara kin besleyen, zararlarından ve küstah davranışlarıyla Müslümanları aşağılamayacaklarından emin olunamayan güvenilmez kişiler olarak tasvir ettiğini belirtmiş, onları görevden almanın zelil konuma indirme ve dinlerinin geçersiz din olduğunu gösterme anlamına geldiğini açıklamıştır. Zimmîlere zelil ve güvenilmez, Müslümanlara ise üstün kişiler olarak bakan Ömer b. Abdülazîz, zimmîlerle ilgili daha önce mevcut olup görmezden gelinen bazı kuralları sıkı bir şekilde uygulamaya koymuştur. Zelil durumlarını göstermeyi amaçlayan bir kısım yeni sınırlama ve yasaklar da koymuştur. Kısmen veya tamamen yeni kurallar kapsamında fetihten sonra inşa edilen kiliseleri yıktırması, her bir rahibe iki dinar cizye koyması, tüm gayrimüslim görevlileri görevden alması ve onlara görev verilmesini kesinlikle yasaklaması, kılık kıyafet, binek hayvanları, ibadet ve haç taşımayla ilgili bazı sınırlamalar ve yasaklar getirmesi yer almaktadır. Benzer şekilde gayrimüslim kasapların Allah'ın adını zikretmeden hayvan kesmelerini, zimmîlerin içki ticareti ve naklini, camilere girmelerini, cuma günü öğleye kadar hamamlara gelmelerini, ziraat aletlerini ve haraç topraklarını satmalarını yasaklamıştır. Bunlardan rahatsız olan zimmîler, özellikle halifenin İslâm'ı yayma çabaları, İslam'a girenlerden cizyeyi kaldırıp şehre göç etmelerine izin vermesi, onlara maaş bağlaması, mevâlî ile Müslüman Arapları birçok hususta eşitlemesi, ihtida eden gayrimüslim görevlileri yerinde bırakması ve bunların sonucunda çok sayıda zimmînin Müslüman olması neticesinde doğal olarak dinlerinin ve topluluklarının etkisizleşip dağılmasından korkmuşlar, Arap Müslümanlar ve mevâlî ise aynı gelişmeleri

---

<sup>153</sup> Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, 1/336-337.

sevinçle karşılamıştır. Muasır gayrimüslimlerin halifeye yönelik eleştirileri kaynaklarda geçmezken muahhar ve çağdaş gayrimüslim yazarlar Ömer b. Abdülazîz'in zimmî siyasetini tenkit etmişlerdir. Dolayısıyla gayrimüslimlerin, yukarıda zikredilen korkularının etkisiyle Ömer b. Abdülazîz'in Müslümanların aleyhine, onların lehine olan bazı adil hükümler vermesini, gasp edilmiş mallarını iade etmesini, bazı yerlerdeki cizye vergilerini düşürmesini, ek vergileri kaldırmasını, dini, hukuki, sosyal ve ticari özgürlüklerine dokunmamasını, onlara yumuşak davranılmasını emretmesini ve yaptığı yardımları unutup onu kınadıkları söylenebilir. Gayrimüslimlerin bu korkularının gerçekleştiğini, kahir ekseriyetinin zamanla ihtida ettiğini ve topraklarının Müslüman toprakları haline geldiğini gören Müslümanlar bundan büyük mutluluk duyarken, Müslüman olmayanların buna sebep olan halifeyi zalim diyerek kötölemesi, yanlış ancak tabii bir tepki olarak karşılanmalıdır. Ayrıca Ömer b. Abdülazîz'in, zelil kılıcı yeni sınırlama ve yasaklar koymasını kişisel bir uygulama olarak bir kenara bırakırsak mutlak adaleti değil, Kur'ân, sünnet ve selefın belirlediği ilkelerle sınırlı adaleti ve zimmî hukukunu takip ettiği, adalet veya zulüm tanımlamasının topluluk menfaatlerine göre değiştiği ve İslâm devletindeki millet sistemini günümüzdeki mutlak vatandaşlık hukukuyla kıyaslamanın yanlış sonuçlar doğuracağı unutulmamalıdır. Benzer şekilde çağdaş başka devletlerin ve devlet adamlarının aynı konuya ilişkin tavır ve icraatlarıyla kıyaslandıktan sonra adil veya zalim nitelendirmesinin belki daha isabetli olacağı, bu manada dinî ve kültürel taassuptan kurtulup mukayese ederek insafli değerlendirmelerde bulunan yabancı yazarların az da olsa var olduğu söylenebilir.

### Kaynakça

- Âcurrî, Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin b. Abdullah. *Ahbâru Ebû Hafs Ömer b. Abdülazîz ve sîretüh*. thk. Abdullah Abdurrahîm Useylân. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- Adıgüzel, Adnan-Çakan. Barış. "Emevîler Döneminde Gayrimüslim İstihdamı (41-132/661-750)". *İstem* 17/34 (2019), 329-351.
- Ağırakça, Ahmet. *Ömer İbn Abdülazîz İslâm Toplumunun Yeniden İnşası*. İstanbul: Akdem Yayınları, 2016.
- Apak, Adem. *İslâm Tarihi 3 (Emevîler Dönemi)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008.
- Arslantaş, Nuh. "Gayr-ı Müslimler". *İslam Tarihi ve Medeniyeti 3 Emevîler*. ed. Adnan Demircan. İstanbul: Siyer Yayınları, 2018, 309-369.

- Atçeken, İsmail Hakkı. *Devlet Geleneği Açısından Hişâm b. Abdülmelik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Avcı, Casim. *İslâm Bizans İlişkileri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.
- Aycan, İrfan. "Ömer b. Abdülazîz ve Gayrimüslimler". *Dini Araştırmalar* 1/3, (Ocak-Nisan 1999), 65-81.
- Aydınlı, Osman. *Fethinden Sâmânîlerin Yıkılışına Kadar Semerkant Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Ayhan, Kübra. *Ömer bin Abdülazîz'in Horasan ve Maverâünnehir Siyaseti*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahya b. Câbir. *Kitâbu cümel min ensâbi'l-esrâf*. thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Zeriklî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahya b. Cafer. *Fütûhu'l-büldân*. Beyrut: Dâru'l-Hilâl, 1988.
- Brockelmann, Carl. *İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi*. çev. Neş'et Çağatay. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1964.
- Cibrîl, Hayât Muhammed. *el-Âsâru'l-Vâride an Ömer b. Abdülazîz fî'l-akîde cem'an ve dirâseten*. Medîne: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, Doktora Tezi, 2002.
- Cohen, R. Mark. *Haç ve Hilal Altında Ortaçağda Yahudiler*. çev. Ahmet Fethi. İstanbul: Köprü Kitapları, 2013.
- Çelik, Yılmaz. "Emevî Halifesi Ömer b. Abdülazîz'in Sosyal Hizmet Uygulamaları". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (Güz 2019), 616-636.
- Dadan, Ali. *İslâm Tarihi Kaynaklarında Türkler (Câhiliye Döneminden Emevîler'in Sonuna Kadar)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Demirci, Abdurrahman. *Hız Peygamber ve Dört Halife Döneminde Gayr-ı Müslim Politikaları*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Demîrî, Ebû'l-Bekâ Kemâlüddîn Muhammed b. Mûsâ b. İsâ el-Kâhirî eş-Şâfiî. *Hayâtü'l-hayvânî'l-kübrâ*. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Dîneverî, Ebû Hanife Ahmed b. Dâvûd. *el-Ahbâru't- Tivâl*. thk. Abdülmümin Âmir. Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l- Arabiyye, 1960.
- Dürî, Abdülazîz. *İslâm Kurumları Tarihi*. çev. Kasım Koç. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2019.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ*. Beyrut: Kâhire: Dâru'l-Fikr, Mektebetü'l-Hancî, 1996.
- Ebû Ubeyd, el-Kâsim b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî. *Kitâbü'l-emvâl*. thk. Halîl Muhammed Herâs. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî. *Kitâbü'l-harâc*. thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd - Sa'd Hasan Muhammed. b.y.: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.

- Eminoğlu, Ahmed. *V.Râşid Halife Ömer ibn Abdülazîz*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1984.
- Erkal, Mehmet. *İslâm'ın Erken Döneminde Vergi Hukuku Uygulamaları*. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi, 2009.
- Erkoçoğlu, Fatih. *Emevî Devletinin Dönüm Noktası Abdülmelik b. Mervân*. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Eser, Mithat. "Hz. Ömer ve Ömer b. Abdülazîz Dönemlerinde Gayrimüslimlere Karşı Politikalarda Ötekileştirmeye Dair Rivayetlerin Değerlendirilmesi". *Toplum-Birey İkiliminde Ortak Değerler ve Farklılıklar II*. Konya; TİMAV Türkiye İmam Hatipliler Vakfı 2019, 137-152.
- Fayda, Mustafa. *Hz. Ömer Zamanında Gayrimüslimler*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2006.
- Fesevî, Ebû Yusuf Yakub b. Süfyân b. Cuvvân el-Fârisî. *el-Ma'rifet ve't-târîh*. thk. Ekrem Ziyâ Umerî. Medîne: Müessesetü'r-Risâle, Mektebetü'd-Dâr, 1410.
- Goddard, Hugh. *Hıristiyan Müslüman İlişkileri Tarihi*. çev. Şükrü Alpagut. İstanbul: Say Yayınevi, 2018.
- Halîl, İmâdüddîn. *Ömer b. Abdülazîz*. çev. Mustafa Solmaz. İstanbul: Timaş Yayınları, 2019.
- Hammaş, Necdet. "Emevîler Döneminde Mevâlî ve Zimmîlerin İdaredeki Rolü". çev. İrfan Aycan. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 37/1 (Ağustos 1997)*, 175-190.
- Hatalmış, Ali. "Emevî Halifelerinden Kaynaklı Ayrışmalara Karşı Ömer b. Abdülazîz'in İslâm Toplumunu Yeniden İnşası". *Mukaddime*. 2017, 8(2), 331-350.
- Hitti, Philip K.. *Arap Tarihinin Mimarları*. çev. Ali Zengin. Risale Yayınları, İstanbul 1995
- Hitti, Philip K.. *Siyasî ve Kültürel İslam Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1989.
- Hodgson, Marshall G. S. *İslâm'ın Serüveni*. çev. Berkay Ersöz. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2017.
- Işık, Abdülkadir. *Ömer b. Abdülazîz'in Genel Politikası ve Aşağı Türkistan*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991.
- İbn Abdilhakem, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdilhakem. *Sîretü Ömer b. Abdülazîz alâ mâ ravâhu'l-imâm Mâlik b. Enes ve ashâbuhu*. thk. Ahmed Ubeyd. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1984.
- İbn Abdürabbih, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Endelusî. *Kitâbu'l-'Ikdi'l-Ferîd*. Beyrut: Dâri'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetullah. *Târîhu medîneti Dimaşk*. thk. Amr b. Ğarâme el-Amravî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Fadlullâh el-Ömerî, Şehâbüddîn Ahmed b. Yahyâ. *Mesâlikü'l-ebşâr fî memâlikü'l-emsâr*. Ebû Zabî: el-Mücemmeu's-Sekafî, 1423.

- İbn Kayyim, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed el-Cevziyye. Ahkâmu Ehli'z-Zimme. thk. Yûsuf b. Ahmed el-Bekrî – Şâkir b. Tevfîk el-Ârûrî. Demmâm/Suudi Arabistan: Ramâdî li'n-Neşr 1997.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Cîze/ Kâhire: Dâru Hicr, 1998.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî. *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kâhire: Mektebetü'l-Hancı, 2001.
- İbn Şukayr, Muhammed b. Sa'd b. Şukayr. *Fıkhu Ömer b. Abdülazîz*. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- İbn Zencûye, Ebû Ahmed Humejd b. Mahled b. Kuteybe el-Horasânî. *Kitâbü'l-emvâl*. nşr. Şâkir Zîb Feyyâz. Riyad: Merkezü Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1406/1986.
- İbnü'l-Adîm, Ebû'l-Kâsım Kemâlüddîn Ömer b. Ahmed b. Hibetillâh b. Muhammed el-Ukaylî el-Halebî. *Buğyetü't-taleb fi târihi Haleb*. thk. Süheyl Zekkâr. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâleddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed. *Sîretü ve menâkibu Ömer b. Abdülazîz*. thk. Naîm Zarzûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târih*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997.
- İbnü'l-İbrî, Ebû'l-Ferec Barhebraeus Yuhanna. *Abu'l-Farac Tarihi*. çev. Ömer Rıza Doğrul. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1945.
- Kara, Cahid. *İslâm Coğrafyasında Mecûsiler (Emevîlerin Sonuna Kadar)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Kitâbü sîreti Ömer b. Abdülazîz*. (Hicrî 3. asırda yaşamış meçhul bir yazar). neşr ve tevsik. Muhammed et-Taberânî. Riyâd: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 2019.
- Köse, Murtaza. "Sosyal Siyaset Kavramı ve Ömer b. Abdülazîz'in Sosyal Siyaseti". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Sayı:34* (Erzurum 2010), 75-98.
- Kudâme b. Ca'fer, Ebû'l-Ferec Kudâme b. Ca'fer b. Kudâme b. Ziyâd el-Kâtib el-Bağdâdî. *Kitâbü'l-harâc ve sinâ'ati'l-kitâbe*. Bağdat: Dâru'r-Raşîd, 1981.
- Küçükbaltaçoğlu, Esmâ. *Ömer b. Abdülazîz'in Malî Politikaları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Lewis, Bernard. *İslâm Dünyasında Yahudiler*. çev. Bahadır Sina Şener. Ankara: İmge Kitabevi, 1996.
- Lewis, Bernard. *Tarihte Araplar*. çev. Hakkı Dursun Yıldız. İstanbul: Ağaç Kitabevi, 2009.
- Mantran, Robert. *İslâm'ın Yayılış Tarihi (VII-XI. YÜZYILLAR)*. çev. İsmet Kayaoğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1981.

- Mar Mihâ'îl. *Târîhu Mar Mihâ'îl es-Süryânî el-Kebîr*. çev. Saliba Şem'ûn. Halep: Dâru Mardin, 1996.
- Nânâ, Mahmut. *Yahudi Tarihi*. çev. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2008.
- Ostrogorsky, Georg. *Bizans Devleti Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2017.
- Önkâl, Ahmet - Bozkurt, Nebi. "Cami". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/46-56. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Özel, Ahmet, "Emevîyye Camii", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/109-111. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Özkuyumcu, Nadir. *Fethinden Emevîlerin Sonuna Kadar Mısır ve Kuzey Afrika*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993.
- Öztürk, Levent. *İslâm Toplumunda Hıristiyanlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Sallâbî, Ali Muhammed. *Emevîler Dönemi 2*. çev. Harun Ünal. İstanbul: Ravza Yayınları, 2010.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. *Bedevîlikten Hadarîliğe Küfe*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm. 11 cilt. Beyrut /Kâhire: Dâru'l-Maârif, 1387.
- Teymî, Ebû'l-Kâsım Kıvâmû's-Sünne İsmâil b. Muhammed b. Fadl Et-Teymî el-İsbehânî. *Siyeru's-selefi's-sâlihîn*. thk. Kerem b. Hilmî b. Ferhât b. Ahmed. Riyâd: Dârü'r-Râye, ts..
- Üçok, Bahriye. *İslam Tarihi Emevîler-Abbâsîler*. Ankara: Sevinç Matbaası, 1968.
- Vloten, Gerlof Van. *Emevî Devrinde Arap Hâkimiyeti, Şia ve Mesîh Akideleri Üzerine*. çev. Mehmet S. Hatipoğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.
- Wellhausen, Julias. *Arap Devleti ve Sukutu*. çev. Fikret Işıltan. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu'cemü'l-büldân*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1995.
- Yâzîcî, Tâlib. "Emevîyye Camii". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/108-109. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Yiğit, İsmail. "Kuteybe b. Müslim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/490-491. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Yiğit, İsmail. "Ömer b. Abdülazîz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/53-55. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Yüksel, Mücahit. *Emevîler Döneminde Hıristiyanlar*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.

Zettersteen K. V. "Omar b. Abdal'Azîz". MEB *İslam Ansiklopedisi*. 9/462. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1967.

Zeydân, Corcî. *İslam Uygarlıkları Tarihi*. çev. Nejdet Gök. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.

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

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütülmüştür.

The research was conducted by a single author.

\*\*\*\*\*

**Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest**

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.

There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

\*\*\*\*\*

**İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy**

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

\*\*\*\*\*

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

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.

In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive” were followed

\*\*\*\*\*



## HADİS KİTAPLARINDA NAKLEDİLEN RİVAYETLERE GÖRE SÂBİT B. KAYS VE MUHÂLEA İLE SONUÇLANAN EVLİLİKLERİ

Ayşe Gültekin\*

### Öz

Sâbit b. Kays b. Şemmâs, Ensâr'ın Hazrecoğulları koluna mensup Rasûlullâh'ın hatîbi olma şerefine erişmiş, kendisine Hz. Peygamber tarafından yalancı Peygamber Müseylime'ye cevap verme yetkisi verilmiş bir sahâbîdir. Bedir Savaşı hariç bütün savaşlara katılarak Nebî'nin (s.a.s.) yanında yer almış, onun vefatından sonra yalancı Peygamberlere karşı düzenlenen savaşlara katılarak Müseylimetü'l- Kezzâb'a karşı düzenlenen Yemâme Savaşı'nda şehit edilmiştir. Hadis kitaplarında onun hakkında Ensâr'ın ve Hz. Peygamber'in hatîbi olduğuna, sesinin yüksekliği sebebiyle Allah Rasûlünü incitme korkusuna kapıldığına, kibirli olma endişesi taşıdığına, kendisine yer vermeyen bir sahâbî'yi annesi sebebiyle ayıpladığı için Hz. Peygamber tarafından uyarıldığına, vaktiyle kendisini ölümden kurtaran Zübeyr b. Bâtâ için Rasûlullah'tan af ve bağışlanma dilediğine, Yemâme Savaşı'nda şehit edildiğine dâir rivâyetler nakledilmektedir. Ancak onun adı en fazla, muhalea yoluyla eşlerini boşadığına dair zikredilen rivâyetlerde geçmektedir. Bu makalede Rasûlullâh'ın "Ne güzel adam" diyerek methettiği, hastalanınca iyileşmesi için dua ettiği Sabit b. Kays'ın hayatını kendisinden bahseden rivâyetler özelinde tesbit etmeye ve özellikle muhâlea konulu rivâyetleri incelemeye çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Sabit b. Kays, Rivâyet, Evlilik, Muhâlea.

## ACCORDING TO THE NARRATIONS REPORTED IN THE HADITH BOOKS THABIT B. KAYS AND HIS MARRIAGES RESULTING IN MUKHALAA

### Abstract

Thabit b. Qays b. Shammās, a member of the Banu Khazraj tribe of the Ansar, had the honor of being the orator of the Messenger of Allah. He is a companion who was given the authority to answer the liar Prophet Musaylima by the Prophet. He participated in all the wars except the Battle of Badr and sided with the Prophet (PBUH), and after his death, he participated in the wars against false prophets and was martyred in the Battle of Yamama against Musaylimatü'l-Kezzab. There are narrations about him in hadith books that he was the orator of the Ansar and the Prophet, that he was afraid of hurting the Messenger of Allah because of his loud voice, that he was worried about being arrogant, that he was warned by the "Prophet" for

\* Dr. Öğr. Üyesi, Uşak Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı.

**e-mail:** ayse.gultekin@usak.edu.tr, **ORCID:** <https://orcid.org/0000-0002-0088-880X>

**Atıf/Citation:** Gültekin, Ayşe. "Hadis Kitaplarında Nakledilen Rivayetlere Göre Sâbit b. Kays ve Muhâlea ile Sonuçlanan Evlilikleri". *BAİD* 16 (Aralık 2022), 273-309.

condemning a companion who did not give him a seat because of his mother, that he asked forgiveness and mercy from the Messenger of Allah for Zubayr b. Bata, who saved him from death, and that he was martyred in the Battle of Yamama. However, the narrations in which his name is mentioned the most are those that he divorced his wives through mukhala'a. In this article, it is aimed to reveal the life of Thabit b. Qays, whom the Messenger of Allah praised by saying "What a beautiful man" and prayed for his recovery when he got sick, in the context of the narrations about him and we willepecially try to determine the narrations about the mukhala'a.

**Keywords:** Hadith, Thabit b. Kays, Narration, Marriage, Mukhalaa.

## Giriş

"Hadisleri ve hadislerden hareketle Hz. Peygamber'in gayesini kavramak" şeklinde tarif edilen "Fıkhu'l-Hadis", yani hadisleri anlama faaliyeti sahâbe ile başlamıştır. İmam Şâfiî'ye kadar bu konuda bir metodoloji geliştirilememiş olsa da hadislerden fikhî hüküm çıkarmak ilk dönem muhaddislerinden tasnif dönemi muhaddislerine kadar her dönemde hadis ilminin en önemli konularından birisi olarak kabul edilmiştir. er-Râmeihürmüzî (ö. 360/971) ve Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014) gibi Hadis Usulü yazarları eserlerinde bu konuya yer vermişler, Buhârî (ö. 256/870) ve İbn Huzeyme (ö. 311/924) gibi tasnif dönemi âlimleri konuyla ilgili fikhî görüşlerini bab başlıklarına yansıtarak, varsa sebab-i vürudu vererek ve ihtilâfü'l-hadîs kapsamına giren rivâyetleri çözümlenmeye çalışarak bu konudaki birikimlerini ortaya koymuşlardır.<sup>1</sup>

Fikhî hadisler kişinin Rabbine, kendisine, diğer insanlara ve tabiata karşı görev ve sorumluluklarını konu edindiği için diğer konularda nakledilen rivâyetlerden daha önemli kabul edilmiş,<sup>2</sup> fikhî konulara kaynaklık eden rivâyetlerin toplandığı, muhtevâsı "ibâdât, muâmelât ve ukûbât" olarak çizilen "Sünen" adlı çalışmalar da bu sebeple hadis kitapları içinde özel bir öneme sahip olmuşlardır. Ancak bir yönüyle hadisi diğer yönüyle fikhî ilgilendiren ahkâm hadisleri sadece *Sünen*'lerde nakledilmemiş, bu tür rivâyetlere ale'l-ebvâb (konulara göre) tasnif edilen "*Câmî*" ve "*Musannef*" türü kitaplarda da mutlaka yer verilmiştir. Daha sonraki süreçte ise sadece ahkâm hadislerinden oluşan müstakil çalışmalar oluşturulmuştur. Bu kitapları incelediğimizde incelenen konuların ve rivâyetlere yer verme şekillerinin müelliflere göre değişiklik arz ettiğini görmekteyiz. Ancak ahkâm hadislerini konu edinen

<sup>1</sup> Mehmet Görmez, "Fikhü'l-Hadis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/547-548.

<sup>2</sup> Mehmet Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 48.

kitapların çoğunda “temizlik, îmânın şartları, alışveriş, nikâh ve talak” konularına yer verildiğini söylemek mümkündür.<sup>3</sup>

Sahâbe-i Kirâm Kur’an’ın emir ve yasaklarını doğru anlayabilmek ve uygulayabilmek için Hz. Peygamber’in hadislerini öğrenmenin gerekliliğini kavramışlar, hadis ve sünneti öğrenme ve kendilerinden sonraki nesle öğretme konusunda büyük bir çaba sarf etmişlerdir. İster ale’r-ricâl isterse ale’l-ebvâb bir tasnîfe tâbi tutulsun temel hadis kitaplarında hadisler senedleriyle birlikte verilmiş ve muttasıl bir isnâda sahip olan tüm hadislerin senedlerinde, hadis Hz. Peygamber’den nakleden ilk râvî olarak sahâbî ismine mutlaka yer verilmiştir. Bazı hadislerde ise Hz. Peygamber’in arkadaşları olarak Sahâbe-i Kirâm’ın isimleri zikredilmiş ve hayatları hakkında bilgiler aktarılmıştır. Hadis kitaplarının “Menâkıb” ve “Fezâil” adı verilen bölümlerinde Hz. Peygamber tarafından övülen sahâbîlere ve onların hangi yönleriyle övüldüklerine dâir rivâyetlere yer verilmiştir. “Ahkâm”, “Tefsir”, “Târih” vb. pek çok bölümde de fikhî bir hükmün fâili, âyetin iniş sebebi, vahiy sürecinde takındığı tavır, Hz. Peygamber’e verdiği destek, İslam’ı yaşama konusundaki samimiyeti ve gösterdiği gayret vb. sebeplerle bazı sahâbîler hakkında özel bilgiler nakledilmektedir.

Sâbit b. Kays b. Şemmâs hadis kitaplarının nikâh veya talak bölümlerinde eşleriyle muhâlea yoluyla boşanması sebebiyle adı çokça zikredilen bir sahâbîdir. Hz. Peygamber’in hatîbi olma şerefine erişen, mescide gelmediğinde Hz. Peygamber’in merak edip soruşturduğu, hastalandığında Allah Rasûlünün duasına mazhar olan bir sahâbînin eşleriyle geçinememesi ve eşlerininin bedel ödeyerek kendisinden boşanmak istemeleri dikkat çekicidir. Bu makâlede ilk olarak Sâbit b. Kays hakkında tesbit ettiğimiz rivâyetlerden yola çıkarak hayatı hakkında bilgi vermeye, daha sonra ise yine hadis rivâyetlerini esas alarak Sâbit b. Kays’ın zikredildiği muhâlea rivâyetlerini incelemeye ve değerlendirmeye çalışacağız.

<sup>3</sup> Geniş bilgi için bk. Mustafa Öztoprak, “Ahkâm Hadis Kitaplarındaki Bölüm Başlıklarının Şekillenmesi ve Sebepleri”, *Ekev Akademi Dergisi* 17/55 (Bahar 2013), 89-98; Mustafa Öztoprak, “Ahkâm Hadis Kitaplarında Rivâyetlere Yer Verme Şekilleri”, *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (Nisan 2013), 31-22.

## 1. Hadis Rivâyetlerine Göre Sâbit b. Kays b. Şemmâs

Kaynaklarda Sâbit b. Kays'ın adı, Sâbit b. Kays b. Şemmâs b. Sa'lebe b. Züheyr b. İmru'ül-Kays b. Mâlik İbnü'l-Hâris İbnü'l-Hazrec olarak verilmekte, "Ebû Abdîrrahmân" veya "Ebû Muhammed" diye künyelendirilmektedir. "Hatîb", "Ensâr'ın hatîbi", "Rasûlullah'ın hatîbi" olarak bilinen, sesi gür bir kimsedir. Uhut ve Hendek Savaşlarına ve Hz. Peygamber'in katıldığı bütün savaşlara katılmıştır. Hicretin on ikinci senesinde yapılan Yemâme Savaşında Hâlid b. Velîd ile birlikte Ensâr üzerine emir tayin edilmiş ve bu savaşta şehit edilmiştir. Enes b. Mâlik, oğulları Muhammed, İsmail, Kays, Abdurrahman b. Ebî Leylâ ve başkaları kendisinden hadis rivâyet etmişlerdir.<sup>4</sup>

Zehebî (ö. 748/1348), adını Sâbit b. Kays b. Şemmâs b. Züheyr b. Mâlik b. İmru'ül-Kays b. Mâlik el-Eğâr b. Sa'lebe b. Ka'b b. el-Hazrec b. el-Hâris b. el-Hazrec olarak vermekte, Muhammed ashabının değerlilerinden bir kimse olduğunu, Bedir Savaşı'na katılmadığını, Uhud Savaşı'na ve Rıdvan Bey'atî'ne katıldığını söylemektedir. Annesi Hind et-Tâiyye'dir. Kebşe binti Vâkîd b. el-İtnâbe'nin annesi olduğu da nakledilmiştir. Anneden olan kardeşleri Abdullah b. Revâha<sup>5</sup> ve Amra binti Ravâha'dır. Abdullah b. Übeyy b. Selûl'ün kızı ile evlenmiş ve ondan Muhammed adında bir oğlu dünyaya gelmiştir. İbn İshak'ın verdiği bilgiye göre Hz. Peygamber onu ve Ammâr b. Yâsir'i kardeş yapmıştır.

<sup>4</sup> Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, thk. Hamdi Abdülmecid es-Silefî (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 2/65-66 (No. 1305-1308); Hâkim, el-Hâfiz Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafâ Abdülkadir Atâ (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1422/2002), 3/259 (No. 5028-5030); Ebu Nuaym, *Ma'rifetü's-Sahâbe*, thk. Âdil b. Yûsuf el-Azzâzî (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1419/1998), 464; İbn Hacer, Şihâbüddîn Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1414/1993), 2/12 (No. 17). Ebû Dâvûd'un *es-Sünen*'inde Sâbit'in oğlu Abdü'l-Hayr'ın, babası ve dedesi kanalıyla naklettiği bir rivâyet de yer almaktadır. Şuayb Arnaûd bu rivâyetin isnadının *zayıf*, metninin *münker* olduğunu söylemektedir. Ona göre verilen isim yanlıştır. Doğrusu İbn Kays b. Sâbit b. Şemmâs olmalıdır. Buhârî ve Ebû Hâtim İbn Kays'ın hadisinin sağlam olmadığını, İbn Adıyy ve el-Hâkim ise onun tanınan birisi olmadığını söylemişlerdir. Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as el-Ezdi es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnaûd (Beyrut-Lübnan: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), "Cihâd", 8 (No. 2488). İbn Hacer onun Bedir Savaşı'na da katıldığını söylemektedir. Bk. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 2/12 (No. 17). Geniş bilgi için bk. Mustafa Karataş, "Sâbit b. Kays b. Şemmâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/352-353.

<sup>5</sup> İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî, *Kitâbü't-Tabakâtî'l-Kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1421/2001), 3/565-566 (No. 352).

Oğulları Muhammed, Yahyâ ve Abdullah Harre günü öldürülmüşlerdir.<sup>6</sup> Annesinin Hristiyan olduğuna ve annesi öldüğünde cenazesine katılmak isteyen Sâbit'e Rasûlullah'ın cenazenin önünde yürümesi yönünde tavsiyede bulunduğu dair bir rivâyet varsa da<sup>7</sup> bu rivâyet İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) tarafından *sahih* bulunmamış ve eleştirilmiştir.<sup>8</sup>

Hadis kitaplarında Sâbit b. Kays'ın Ensârın ve Hz. Peygamber'in hatîbi olduğuna dâir pek çok rivâyet mevcuttur. Rasûlullah Medîne'ye geldiğinde bir konuşma yapmış ve ona "Canlarımızı ve çocuklarımızı koruduğumuz gibi seni de koruyacağız. Bunun karşılığında bize ne var?" sorusunu yöneltmiş, Hz. Peygamber "Cennet" karşılığını verince Sâbit b. Kays "Razı olduk" deyip memnuniyetini dile getirmişti.<sup>9</sup> Doğu taraflarından gelen iki hatibin konuşmalarına karşılık Rasûlullah'ın hatîbi Sâbit b. Kays'ın ayağa kalkarak

<sup>6</sup> Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. b. Osmân, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb Arnaûd, Beşşâr Avvâd Ma'rûf vd. (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1402/1982), 1/309, 313 (61). Ebû Dâvud'un *es-Sünen*'inde geçen, annelerinin Sâbit b. Kays'ın iki kızını Rasûlullah'a getirip babalarının Uhud Savaşı'nda şehit olduğunu, amcalarının miras kalan malın tamamını alıp kızlara hiçbir şey vermediğini şikâyet ettiği rivâyette isim yanlışlığı mevcuttur. Ebû Dâvud ismin râvî Bişr tarafından yanlış aktarıldığını, babanın adının Sa'd İbnü'r-Rabî ' olduğunu, Sâbit b. Kays'ın Uhud'da değil Yemâme'de öldürüldüğünü söylemektedir. Ebû Dâvud, "Ferâiz", 4. Rivâyetin doğru hali için bk. Ebû Dâvud, "Ferâiz", 4; Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *el-Câmiu'l-Kebîr*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beirut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1996), "Ferâiz", 3; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, ts.), "Ferâiz", 2; Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Abdülkâdir Atâ (Beirut-Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 6/355 (No. 12219). Rivâyetin Sâbit b. Şemmâs veya Sa'd b. Rabî'in iki kızı şeklindeki hali için bk. Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed, *es-Sünen*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvez (Beirut-Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 1422/2001), 3/318 (No. 4022).

<sup>7</sup> Dârekutnî'nin teferrüd ettiği bu rivâyet için bk. Dârekutnî, *es-Sünen*, 2/227 (No. 1811). Dârekutnî senedde yer alan Ebû Ma'ser'i *zayıf* olarak değerlendirmektedir.

<sup>8</sup> İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali, *el-İlelü'l-Mütenâhiye fi'l-Ehâdisi'l-Vâhiyye*, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983), 2/900-901 (No. 1505).

<sup>9</sup> İbn Ebî Âsım, Ebû Bekir Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk b. Mahled eş-Şeybânî, *el-Âhâd ve'l-Mesânî*, thk. Bâsim Faysal Ahmed el-Cevâbire, (Riyad: Dâru'r-Râye, 1411/1911), 3/389 (1809); Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Şuayb Arnaûd (Beirut-Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 7/340 (No. 8171), "Menâkıb", 23; Ebû Ya'lâ Ahmed b. Ali el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî, *el-Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed (Dimeşk; Dâru's-Sekâfeti'l-Arabiyye, 1412/1992), 6/410 (No. 3772); Hâkim, *el-Müstedrek*, III/260 (No. 5033). Hâkim rivâyetin Buhârî ve Müslim'in sahîhlik şartlarına uygun olduğunu ancak bu hadisi kitaplarına almadıklarını söylemekte, Zehebî de bu değerlendirmeye katılmaktadır. Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 1/309.

yaptığı konuşma Müslümanların hoşuna gitmiş,<sup>10</sup> Temîm heyetinin hatipleri yaptıkları işlerle övününce Nebî (s.a.s.) Sâbit'e "Kalk ve onların hatiplerine cevap ver" demiş, Sâbit'in yaptığı etkili konuşma, Rasulullâh'ı ve Müslümanları sevindirmişti.<sup>11</sup>

İbn Abbâs'tan nakledildiğine göre Müseylimetü'l-Kezzâb kalabalık bir grup içinde Medîne'ye gelmiş ve "Muhammed beni kendisinden sonra Peygamber tayin edecek olursa ona uyarım" demeye başlamıştı. Rasûlullah yanında (Rasûlullah'ın hatîbi diye isimlendirilen) Sâbit b. Kays'la birlikte elinde hurma dalından bir değnek olduğu halde Müseylime'nin yanına gidip karşısına durmuş ve şöyle demişti: "(Değil Peygamberlik) şu elimdeki dal parçasını bile istesen sana vermem. Sen de Allah'ın senin hakkındaki takdîrine karşı çıkamazsın. Hakkı kabul etmeyip arkanı döner gidersen Allah seni helak eder. Öyle sanıyorum ki sen bana rüyamda gösterilen kişinin" Konuyla ilgili rivâyetlerde Sâbit b. Kays "Rasulullâh'ın hatîbi" diye tanıtılmakta ve Hz. Peygamber Müseylime'ye "Bu (hatîbim) Sâbit'tir. Benim adıma sana cevap verecektir." demektedir.<sup>12</sup>

Hadis kitaplarında onun bazı âyetlerin inişinden sonra "Ben de bu âyetlerde zikredilen davranışlara sahibim" diyerek endişelendiğine dair rivâyetler aktarılır. Allah Rasulü Sâbit b. Kays'ı göremeyip merak etmiş, sahâbeden bir kimse de durumu öğrenmek için Sâbit'in yanına gitmişti. Onu başı eğik bir halde evinde otururken bulup durumunu sorunca Sâbit, sesi Rasûlullâh'tan yüksek olduğu için yaptığı amellerin boşa gittiğini ve cehennemlik olduğunu düşünüp üzüldüğünü söylemişti. Adam geri dönüp durumu anlatınca Rasûlullâh ona Sâbit'e gidip cehennemlik değil cennetlik olduğunu söylemesini

<sup>10</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnaûd vd. (Beyrut-Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 9/498 (No. 5687); Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *el-Edebü'l-Müfred*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kâhire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1375), 226 (No. 875). Hadis hakkında "Şeyhanın şartına göre sahihtir" değerlendirmesi yapılmıştır. Emîr Alâeddîn Ali b. Balbân el-Fârisî, *el-İhsân fî Takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*, thk. Şuayb Arnaud (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1991), 13/25-26 (No. 5718) Şuayb Arnaud, hadisin Buhârî ve Müslim'in sahihlik şartlarına uygun olduğunu söylemektedir. Bu kaynak daha sonraki dipnotlarda İbn Hibbân, *Sahîh* şeklinde verilecektir.

<sup>11</sup> Zehebi, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 3/312.

<sup>12</sup> Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *Sahîhu'l-Buhârî* (Dimeşk-Lübnan: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002), "Meğâzî", 70 (No. 4373), 71 (No. 4378); Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Riyad: Dâru Taybe, 1427/2006), "Rüya", 21 (No. 2273).

istemmiş, adam bu defa onun yanına büyük bir müjdeyle gitmişti.<sup>13</sup> *Sahîh-i Müslim*'de konuyla ilgili rivâyetlerde Sâbit'in yanına giden adamın komşusu Sa'd b. Muaz olduğu ve Sâbit'in "Ensâr'ın hatîbi" olduğu bilgisi de yer almaktadır.<sup>14</sup>

Sâbit b. Kays'ın oğulları Muhammed ve İsmâil kanalıyla gelen rivâyetlere göre Sâbit Rasûlullâh'a helâk olmaktan korktuğunu söylemiş, Rasûlullah ona "Niçin?" diye sorunca da şöyle cevap vermiştir: "Allah bize yapmadığımız şeylerle övünmeyi yasakladı, bense övgüyü seven bir adamım. Seslerimizi senin sesin üzerine yükseltmeyi yasakladı, bense sesi gür bir adamım. Bize gösteriş yapmayı yasakladı, bense güzelliği seven bir adamım." Rasûlullah ona "Ey Sâbit! Hamdeden bir kimse olarak yaşamayı, şehit olmayı ve cennete girmeyi istemez misin?" diye sormuş, "Tabii ki isterim ey Allahın Rasûlü" cevabını veren Sâbit hamdeden bir kimse olarak yaşamış ve Yemâme günü şehit olmuştur.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Buhârî, "Menâkıb", 25 (No. 3613); Hucurât Sûresinin Tefsîri (49), (No. 4846). Benzer bir rivâyet için bk. Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 7/340 (No. 8170), "Menâkıb", 23, 10/266-267 (No. 11449) "Tefsir", 49; Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, 6/76 (No. 3331), 6/112 (No. 3381), 6/149 (No. 3427). Hüseyin Selim Esed rivâyetin isnâdı hakkında *sahîh* değerlendirmesinde bulunmuştur. İbn Hıbbân, *Sahîh*, 16/128-130 (No. 7168-7169). İbn Hıbbân Ebu Ya'lâ'dan naklettiği Enes (r.a.)den gelen ilk rivâyeti bir önceki (7167) hadisin sıhhatini destekleyen bir rivâyet olarak vermektedir. Rivâyet hakkında "İsnâdı Müslim'in şartına göre *sahîhtir*. Ricâli Süleyman İbnü'l-Muğîra dışında Şeyhanın ricâlinden *sika* kimselerdir. O Ebu Ya'lâ'nın *Müsned*'inde rivâyetine yer verdiği kişilerdendir." değerlendirmesi yapılmıştır. 7169. rivâyet yine Enes tarikiyle nakledilmiş ve bu rivâyetin isnadının da Müslim'in şartına göre *sahîh* olduğu, ricâlinin Muhammed b. Abdî'l-a'lâ dışında şeyhânın ricâlinden *sika* kimseler olduğu, onun da Müslim'in ricâlinden olduğu bilgisi verilmiştir. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, 2/66 (1309); İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali İbnü'l-Hasen b. Hibetullah, *Mu'cemu's-Şüvûh*, thk. Vefâ Takıyyüddîn (Dimeşk: Dâru'l-Beşâir, 1421/2000), 870-871 (1096).

<sup>14</sup> Müslim, "İmân", 119. Benzer rivâyetler için bk. Ebû Avâne, Ya'kûb b. İshâk el-İsferâyînî, *el-Müsned*, thk. Eymen b. Ârif ed-Dimeşkî (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 1419/1998), 1/69-70 (No. 197-199), "İmân", 16. Ebû Avâne rivâyetlerinin ilkinde Hucurât Sûresinin ikinci âyeti nâzil olunca Sâbit b. Kays'ın evine kapandığı, onu göremeyen Rasûlullâh'ın Sa'd b. Muâz'a "Yâ Ebâ Amr! Sâbit'in durumu nedir? Onu göremiyoruz. Bir sıkıntısı mı var?" diye onun durumunu sorduğu aktarılmaktadır. Sa'd, komşusu olan Sâbit'in hasta olup olmadığını bilmediğini söyleyerek Sâbit'in yanına gelmiş ve Hz. Peygamber'in söylediklerini ona anlatmıştır... İsnâdı farklı olan ikinci rivâyetin ilk rivâyetten daha ayrıntılı bilgi içerdiği nakledilmekte, üçüncü rivâyette ise Rasûlullâh'ın "Onun durumunu bana kim öğrenip bildirir?" diye sorduğu ve isim verilmeden bir adamın bu görevi üstlendiği nakledilmektedir.

<sup>15</sup> İbn Hıbbân, *Sahîh*, 16/125-127 (No. 7167). Rivâyetin senedi şu şekildedir: el-Hasen b. Süfyan-Hıbbân b. Mûsâ-Abdullah-Yûnus-İbn Şihâb-İsmâil b. Sâbit-Sâbit b. Kays. Senedde adı

Bazı rivâyetlere göre ise Sâbit b. Kays'ı endişeye düşürüp korkutan, "Allah, kendini beğenmiş övünüp duran kimseleri asla sevmez."<sup>16</sup> âyetidir. Râsulullah burada kastedilen övünmenin elbisenin temizliği, beyazlığı, ayakkabının bağı, kamçının ipi, bindiği hayvanı vb. ile alakalı olmadığını, nehyedilen kibrin, övünmenin Hakk'ı tanımamak ve insanları küçümsemekle alakalı olduğunu haber vermektedir.<sup>17</sup> Bazı rivâyetlere göre ise "Ey îmân edenler! Seslerinizi, Peygamber'in sesinin üstüne yükseltmeyin, birbirinize bağırdığınız gibi, Peygamber'e yüksek sesle bağırmayın, yoksa siz farkına varmadan işledikleriniz boşa gider."<sup>18</sup> âyeti nâzil olduğunda sesi gür olan Sâbit "Ben, sesi Rasûlullah'ın sesinden yüksek bir adamım, o halde amelim boşa gitti ve cehennem ehlinden oldum" diye endişelenmiş, üzgün bir şekilde ailesinin yanında oturmuştu. (mescide gitmemişti.) Hz. Peygamber onu göremeyip meraklanmış, bazı kimseler Sâbit'e gelip Rasûlullâh'ın kendisini göremeyince meraklandığını söylemiş ve neyi olduğunu sormuşlardı. O sesinin ve konuşmasının Rasûlullâh'ın sesi ve sözünden yüksek olduğunu, bu sebeple amelinin boşa gidip cehennemlik olduğunu düşündüğünü söylemişti. Bu kimseler gelip durumu anlatınca Hz. Peygamber onun cennet ehlinden olduğunu haber vermiştir. Bundan dolayı Enes onun hakkında "O cennetlik olduğunu bildiğimiz, bizim aramızda yürüyen bir kimseydi" değerlendirmesinde bulunmaktadır.<sup>19</sup>

---

geçen İsmâil b. Sâbit'in adı İsmâil. b. Muhammed b. Sâbit'tir. Dedesine nisbet edilerek isim bu şekilde verilmiştir. İbn Hıbbân onu "*es-Sikât*" adlı kitabında zikretmiş, onun Enes'ten hadis rivâyet ettiğini, ondan da Sâbit b. Kays'ın torunu (yani yeğeni) Ebû Sâbit'in rivâyette bulunduğunu söylemiştir. Sâbit b. Kays Yemâme'de şehit düştüğü için torunu İsmâil ona yetişememiştir. Buhârî *et-Târîh*'inde Zührî'nin İsmâil b. Sâbit'ten *mürsel* olarak rivâyette bulunduğunu söylemektedir. Bk. Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, thk. Hâşim Nedvî vd. (Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, ts.) 1/371 (No. 1175). Sâbit b. Kays dışında senedde yer alan kimseler şeyhainin ricâlerinden *sika* kimselerdir. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, 2/66-68 (No. 1310-1315); Hâkim, *el-Müstedrek*, 3/260 (No. 5034). Hâkim hadîsin Buhârî ve Müslim'in şartlarına uygun olduğunu ancak kendisinin naklettiği senedle rivâyet etmediklerini, Müslim'in bu hadisi Hammâd b. Seleme ve Süleyman İbnü'l-Muğîra'nın Sâbit'ten, onun da Enes'ten rivâyeti olarak Hucurât Süresinin ikinci âyetinin inmesinden sonra Sâbit'in üzülmesini anlatan bir rivâyet şeklinde naklettiğini söylemiştir. Zehebî de rivâyetin Buhârî ve Müslim'in şartlarına uygun olduğu görüşündedir. Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 1/310.

<sup>16</sup> Lokman 31/18.

<sup>17</sup> Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, 2/69 (No. 1317-1318).

<sup>18</sup> el-Hucurât 49/2.

<sup>19</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/391-392 (No. 12399). Rivâyet hakkında "Müslim'in şartına göre sahîhtir" değerlendirmesi yapılmıştır. Konu hakkında benzer rivâyetler için bk. 19/462-



Konuyla ilgili başka bir rivâyete göre ise Hucurât Sûresinin ikinci âyeti nâzil olunca Sâbit sesinin yüksekliğinden dolayı endişeye kapılmış ve yolda oturup ağlamaya başlamıştı. Onu gören Âsım b. Adıyy ağlama sebebini sorunca Sâbit nâzil olan bu âyetin kapsamına girmekten korktuğunu söylemişti. Rasûlulah ona “Ey oğulcuğum, övülen bir kimse olarak yaşamayı, şehit olarak ölmeyi ve cennete girmeyi arzulamaz mısın?” deyince “Allah ve Rasûlünün müjdesine râzı olup sesini Rasûlullah’ın sesi üzere yükseltmeyeceğine söz vermiş ve bunun üzerine de “Allah’ın elçisinin huzurunda seslerini kısınlara, şüphesiz Allah’ın kalplerini takvâ ile imtihan ettiği kimselerdir. Onlara mağfired ve büyük bir mükâfat vardır.”<sup>20</sup> âyeti nâzil olmuştur.<sup>21</sup> Atâ el-Horasânî’nin Sâbit b. Kays’ın kızından yaptığı bir rivâyette ise ağlama sebebi olarak gösterilen söz konusu iki ayetle ilgili iki rivâyetin birleştirildiği görülmektedir.<sup>22</sup>

463 (No. 12480), 21/447-448 (No. 14060). Bu rivâyetlerde Rasûlullah’ın Sâbit’in durumunu öğrenmek üzere gönderdiği kişinin adı Sa’d b. Muâz olarak geçmektedir. Ancak muhakkikler farklı kaynaklarda Sa’d b. Ubâde adının geçtiğine işaret ederek aynı kabileden oldukları için bunun daha doğru olabileceğini, Sa’d b. Muâz adının râvînin vehminden kaynaklanabileceğini söylemektedirler. Sa’d b. Ubâde’nin Sâbit’in komşusu olarak aktarıldığı rivâyet için bk. Beyhakî, *Şuabü’l-İmân*, thk. Muhtâr Ahmed en-Nedvî-Abdülali Abdülhumejd Hâmid (Riyâd: Mektebetü’r-Rüşd, 1423/2003), 3/99-100 (No. 1430) Abd b. Humejd, Ebû Muhammed, *el-Müntehab min Müsned-i Abd b. Humejd*, thk. Ebû Abdillâh Mustafâ İbnü’l-Adevî (Riyâd: Dâru Belensiye, 1423/2002), 2/236 (No. 1208); Tahâvî, Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme, *Şerhu Müşkil’l-Âsâr*, thk. Şuayb Arnaûd (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1415/1994), 1/312-313 (No. 338). Tahâvî söz konusu âyetin nüzul sebebini incelerken Sâbit b. Kays rivâyetini görüşünü destekleyen bir rivâyet olarak nakletmiştir. Rivâyet Hucurât Sûresinin Mekke’de inen mufassal sûrelerden olmadığına delili olarak da nakledilmektedir. Bk. *Şerhu Müşkil’l-Âsâr*, 3/397 (No. 1370).

<sup>20</sup> el-Hucurât 49/3.

<sup>21</sup> Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, 2/68 (No. 1316).

<sup>22</sup> İbn Ebî Âsım, *el-Âhâd ve’l-Mesânî*, 3/461-462 (1921), 6/170-171 (3399); Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, 2/70 (No. 1320). Bu isnad hakkında, Sâbit b. Kays’ın kızı hakkında bilgi olmamakla birlikte senedin diğer ricâlinin *sika* kimselerden olduğu, Sâbit’in kızının sahabî oluşu sebebiyle bunun önemli bir kusur sayılamayacağı değerlendirilmiştir. Rivâyetin devamında Sâbit b. Kays’ın Yemâme savaşında şehit düşmesinden ve Sâbit’in rüyasına girdiği Müslümana yaptığı bir vasiyetten de bahsedilmektedir. Hâkim, *el-Müstedrek*, 3/261 (No. 5036); İbn Hacer, Ahmed b. Ali, *el-Metâlibü’l-Âliye bi Zevâidi’l-mesânîdi’s-Semâniyye*, thk. Sa’d b. Abdünnâsır b. Abdülazîz vd. (Riyâd: Dâru’l-Âsime-Dâru’l-Ğays, 1419/1998), 15/244-250 (No. 3721). Ebû Ya’lâ’nın zevâidi olarak nakledilen bu rivâyet, hem Sâbit’in kızının sahabî olup olmadığı tesbit edilemediği ve mübhem bir râvî olduğu için hem de Ensârdan bir adam şeklinde başka mübhem bir râvî daha olması sebebiyle *zayıf* olarak değerlendirilmiş ve bu rivâyeti destekleyen *zayıf* ve sağlam pek çok rivâyetin tahrîci yapılmıştır. Bu rivâyet için ayrıca bk.16/504 (No. 4082).

Hâris-Halil b. Zekeriyâ-Mücâlid-Âmir-Nu'mân b. Beşîr isnadiyla gelen rivâyete göre Sâbit b. Kays b. Şemmâs, sabah namazının bir rekatını kaçırmış ve tamamlamak üzere ayağa kalkmış, bu arada insanlar Nebî (s.a.s.)'in etrafında oturmuşlardır. Sâbit Hz. Peygamber'in yanına ilerlemek istemiş, kendisine yol vermeyen bir sahâbiye de "Falanca kadının oğlu" diye hakâret etmiştir. Rasûlullah iki defa annesi sebebiyle Müslüman bir kimseye hakâret edenin kim olduğunu sormuş, Sâbit de olayı anlatarak kulaklarında sağırılık olduğunu, daha iyi duyabilmek için kendisine yaklaşmayı istediğini, ondan daha hayırlı kadınlar varken câhiliyye döneminde ona anne olan kadın sebebiyle de adamı kınadığını söyleyip kendisini savunmuştur. Allah Rasulü içinde bulunduğu toplulukta siyah, beyaz, buğday tenli kimseler bulunduğunu, takvâ dışında onlara bir üstünlüğü olmadığını söyleyip onu uyarmıştır. Sâbit söylediğine göre o günden sonra hiç kimseyi kınayıp ayıplamamıştır.<sup>23</sup> Rivâyet *çok zayıf* olarak değerlendirilse de Sâbit b. Kays'ın kulaklarında işitme kaybı olduğunu söylemesi, sesinin gürlüğü'nün sebebi olarak düşünülebilir.

Allah Rasûlü'nün Benî Mustalik kabilesinin reisinin kızı olan Cüveyriye ile evliliği anlatılırken, onun bu kabileyle yapılan savaş sonrasında Sâbit b. Kays'ın veya onun amcasının oğlunun hissesine düşen bir cariyeye olduğundan bahsedilmektedir.<sup>24</sup>

Benî Kureyzâ Yahûdîlerinden Zübeyr b. Bâtâ için yaptıkları Sâbit b. Kays'ın kendisine yapılan iyiliği unutmayan, bu iyiliği yapan Yahûdî de olsa zamanı geldiğinde elinden gelen her türlü imkânı seferber ederek yardıma koşan bir kimse olduğunu göstermektedir. Buâs Harbinde Sâbit b. Kays'a yardımı dokunup onun öldürülmesini engelleyen Zübeyr b. Bâtâ idi. Sâbit, Kureyzâ Yahûdîleriyle yapılan savaş sonrasında, Hz. Peygamber'e müracaat ederek geçmişte kendisine yaptığı iyiliğin hatırına "Yahûdî Zübeyr" in bağışlanmasını istemiştir. Netîcede Zübeyr b. Bâtâ kavminin ileri gelenleri öldürüldüğü için

<sup>23</sup> Heysemî, Ebu'l-Hasen Nuruddîn Ali b. Süleymân b. Ebî Bekr, *Buğyetü'l-Bâhis an Zevâid-i Müsnedi'l-Hâris*, thk: Hüseyin Ahmed Sâlih el-Bâkirî (Medîne: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1413/1992), 2/820 (No. 855); İbn Hacer, *el-Metâlibü'l-Âliye*, 11/900-901 (No. 2731). Hâris b. Ebû Üsâme'nin zevâidi olarak tesbit edilen bu rivâyet iki illetten dolayı; el-Halîl b. Zekeriyâ *metruk*, Mücâlid b. Saîd *zayıf* olarak değerlendirildiğinden ciddî manada *zayıf* olarak değerlendirilmektedir.

<sup>24</sup> Ebû Dâvûd, "İtâk", 2 (No. 3931). Şuayb Arnaûd rivâyetin isnadının *hasen* olduğunu söylemektedir.

öldürülmeyi seçse de<sup>25</sup> Sâbit b. Kays, âilesine mallarını teslim etmiş ve onlara kendi âilesi gibi sahip çıkmıştır. Zübeyr'in oğlunun müslüman olup sahâbî olma şerefine eriştiği de verilen bilgiler arasındadır.<sup>26</sup> Rasûlullâh'ın Sâbit'in taleplerini geri çevirmeyip kabul etmesi, Sâbit'in Rasûlullâh'a yakın bir sahâbî olduğuna, Rasûlullâh'ın ona ve fikirlerine değer verdiği işâret etmektedir.

Kaynaklarda Medîne'ye Hz. Peygamberle görüşmek üzere gelen Bi'r-i Maûne faciasının müsebbibi Âmir b. Tufeyl sesini yükseltince Sâbit b. Kays'ın onu sesini alçaltması için uyardığı ve "Rasûlullah kerih görmese, bu kılıçla boynunu vururdum" dediği nakledilmektedir.<sup>27</sup> Rasûlullâh'ın hatîbi olması, açık sözlülüğü, dînî konularda duyarlılığı; sesinin yüksekliğinden dolayı üzülmesi ve başkalarının Rasûlullâh'a ve Müslümanlara karşı yüksek sesle konuşup edepsizlik yapmasına müsâade etmemesi vb. sebeplerle Rasûlullah Ebu Bekir, Ömer, Ubeyde b. Cerrâh, Üseyd b. Hudaýr, Muaz b. Cebel, Muaz b. Amr el-Cemûh'la birlikte Sâbit b. Kays'ı "Ne güzel adamdır" diyerek takdir etmiş,<sup>28</sup>

<sup>25</sup> Beyhakî, *es-Sünen*, 9/113-114 (No. 18032), "Siyer", 57. Rivâyetin sonunda verilen bilgiye göre bu rivâyet Muhammed b. İshâk b. Yesâr'ın Zührî'den naklettiği bir rivâyet şeklinde de gelmekte ve yukarıdaki rivâyette "Yahudî Zübeyr" olarak geçen isim, burada Zübeyr b. Bâtâ el-Kurazî olarak verilmekte, Mûsâ b. Ukbe rivâyetinde ise onun yaşlı gözleri görmeyen bir kimse olduğu bilgisi de yer almaktadır. Bu rivâyet için bk. Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr*, thk: Abdü'lmu'tî Emîn Kalacî (Halep; Dâru'l-Va'y, 1412/1991), 13/200 (No. 17913-17914).

<sup>26</sup> Yukarıdaki rivâyetin geniş bir şekilde anlatımı ve verilen bilgiler için bk. Yalçın Ücüoğlu, *Sevdenu, Sâbit. b. Kays b. Şemmâs'ın Hayatı ve İslam Tarihindeki Yeri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 31-34.

<sup>27</sup> Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, 6/125 (No. 5724). Rivâyetin devamında Hz. Peygamber'in Âmir'e baskın düzenleyerek öğretmenlerin şehit edilmesine sebep olmasından dolayı beddua ettiği ve Âmir'in boynunda çıkan bir çıban sebebiyle öldüğü anlatılmaktadır.

<sup>28</sup> İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim, *el-Musannef*, thk. Üsâme b. İbrâhim b. Muhammed (Kâhire, el-Fârûk el-Hadîse li't-Tibâati ve'n-Neşr, 1429/2008), 10/450 (No. 32542). Bu rivâyet Ebû Muâviye'nin Süheyl'den onun da babasından aktardığı bir rivâyettir. Süheyl'in babası Zekvân tabîinden olduğu için rivâyet hakkında "İsnâdî mürseldir" değerlendirmesi yapılmıştır. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 15/253 (No. 9431). Bu rivâyette Süheyl'in babası rivâyeti Ebû Hureyre'den aktarmaktadır, dolayısıyla hadis *mürsel* değil *merfudur*. Rivâyet hakkında "İsnadî kavîdir" değerlendirmesi yapılmıştır. Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *Edebü'l-Müfred*, 92 (No. 337); Buhârî, *Kitâbu't-Tarihî'l-Kebîr*, 2/167 (No. 2081); Tirmizî, "Menâkıb", 32 (No. 3795). Tirmizî bu rivâyetin *hasen* olduğunu ve sadece Süheyl hadisi olarak bildiklerini söylemektedir. Elbânî'ye göre ise rivâyet Tirmizî'nin *sahîh* hadislerindedir. Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 7/341 (No. 8173) "Menâkıb", 24; Hâkim, *el-Müstedrek*, 3/259 (629 (No. 5031). Hâkim rivâyetin Müslim'in şartına göre *sahîh* olduğunu söylemekte Zehebî de bu değerlendirmeye katılmaktadır. Aynı rivâyet için bk. 2/300 (No.

hastalandığında da ona şifâ vermesi için Cenâb-ı Hakk'a niyazda bulunmuştur. Muhammed b. Yûsuf b. Sâbit b. Kays b. Şemmâs'ın babası ve dedesi yoluyla naklettiği rivâyet şöyledir; Rasûlullâh hasta olan Sâbit b. Kays'ın yanına girmiş ve "Ey insanların Rabbi! Bu hastalığı Sâbit b. Kays'tan gider" diyerek dua etmiş, sonra Bathân'dan toprak alıp bir bardağa koymuş ve suyla karışık toprağı üflemiş ve Sâbit'in üzerine dökmüştür.<sup>29</sup>

Enes b. Mâlik Yemâme Savaşı'nı anlatırken Sâbit b. Kays'ı "hanût" adı verilen ve ölümlere sürülen bir kokuyu sürünüp şehit olmaya hazırlanırken gördüğünü anlatmaktadır. Enes ona savaşa niçin gelmediğini sormuş, "Şimdi geliyorum" deyip koku sürünerek harbe katılan Sâbit b. Kays, arkalarına dönüp kaçanları eleştirmiş ve Rasûlullâh zamanında savaşırken paniğe kapılmadıklarını söylemiştir.<sup>30</sup> İbn Ebî Âsım (ö. 287/900) *el-Âhâd ve'l-Mesânî* adlı eserinde

---

5166). Hâkim bu rivâyetin de Müslim'in şartına göre *sahîh* olduğunu söylemiş ancak Zehebî zayıflığından dolayı hadise *Telhîs*'inde yer vermemiştir. İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 15/459 (No. 6997). Şuayb Arnaud bu rivâyetin isnadının kuvvetli, ricâlinin Muhammed b. Ubeyd el-Muhâribî dışında şeyhanın ricâlinde *sika* kimseler olduğunu söylemektedir. Sâdûk denilen bu kişiden İbn Mâce hariç Sünen sahipleri rivâyette bulunmuşlardır. Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 3/312.

<sup>29</sup> Ebû Dâvûd, "Tıb", 18 (No. 3885). Ebû Dâvûd senedde yer alan Muhammed b. Yûsuf isminin yanlış olduğunu, doğrusunun Yûsuf b. Muhammed b. Sâbit b. Kays olması gerektiğini söylemekte, Şuayb Arnaud da bu râvi hakkında yeterli bilgi bulunmaması sebebiyle isnadı *zayıf* olarak değerlendirmektedir. Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 9/374 (No. 10789-10790, 10812-10813.) "*Amelü'l-Yevm ve'l-Leyle*", 287, 290. Nesâî de râvinin adını Yûsuf b. Muhammed b. Sâbit b. Kays olarak vermektedir. Aynı rivâyet için bk. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, 2/71 (No. 1323); İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 13/432-433 (No. 6069). Şuayb Arnaud burada yaptığı değerlendirmede Yûsuf b. Muhammed b. Sâbit'ten Amr b. Yahyâ el-Mâzinî dışında rivâyet eden olmadığını, müellif dışında bu râviyi *sika* diye değerlendiren kimse de bulunmadığını, bu râvi dışındaki râvilerin ise *sika* olduğunu belirtmektedir.

<sup>30</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/607 (No. 19671); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/391-392 (No. 12399). Rivâyet hakkında "Müslim'in şartına göre sahihtir" değerlendirmesi yapılmıştır. Abd b. Humeyd, *el-Müntehab min Müsned-i Abd b. Humeyd*, 2/236 (No. 1208); İbn Ebî Âsım, *el-Âhâd ve'l-Mesânî*, 3/463 (No. 1922); Buhârî, "Cihâd", 39 (No. 2845); Hâkim, *el-Müstedrek*, III/259-260 (No. 5032); İbn Asâkir, *Mu'cemu's-Süyûh*, 1113-1114 (No. 1544); Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 1/311. Hâkim rivâyetin Buhârî ve Müslim'in şartlarına uygun olduğunu fakat tahrîc etmediklerini söylemiş, Zehebî de bu değerlendirmeye katılmıştır. Hâkim rivâyetinde Sâbit'in koku süründükten sonra kefenini giydiği bilgisi de mevcuttur. Hâkim, *el-Müstedrek*, 3/260-261 (No. 5035). Bu hadisin sonunda Sâbit'in vasiyetinin öldükten sonra yerine getirilmesi konusu da yer almaktadır. Hâkim hadîsin Müslim'in şartına uygun olduğunu ancak tahrîc etmediğini, hadisin Sâbit b. Kays'ın vasiyetiyle alakalı şaşırtıcı bir hikayesi olduğunu söylemekte, Zehebî de Hâkim'in değerlendirmesine katılmaktadır. Enes b. Mâlik'ten nakledilen başka bir rivâyette ise Enes'in Sâbit b. Kays'ı Yermuk Savaşı'nda

Sâbit'in kızının ağzından olayı şöyle aktarmaktadır: "Ebû Bekir insanları dinden dönenler, Yemâme ve Müseylîmetü'l-Kezzâb'a doğru harekete geçirdiğinde Sâbit b. Kays Müseylime'nin üzerine doğru yola çıkan orduya katılmıştı. Müseylime ve Benî Hanîfe ile karşılaştıklarında, onlar Müslümanları üç kere hezimete uğrattılar. Sâbit ve Ebû Huzeyfe'nin azatlı kölesi Sâlim "Ne yani, biz Rasûlullâh'la birlikte de savaşmıştık" dediler, kendileri için siperler kazdılar, içine girdiler ve şehit oluncaya kadar savaştilar."<sup>31</sup>

Kızı Sâbit b. Kays'ın öldükten sonra yaptığı vasiyeti yerine getirilen tek kişi olduğunu söylemektedir. Sâbit öldükten sonra bir Müslümanın rüyasına girmiş ve şehit edildikten sonra bir kimsenin üzerinde bulunan nefis bir zırhı alıp gasbettiğini söylemiş, hatta bu adamın bulunduğu yeri ve zırhının nerede saklandığını da detaylı olarak anlatmış ve zırhının bu adamdan alınmasını, borcunun ödenmesini ve kölesinin de azad edilmesini vasiyet etmiştir. Hâlid b. Velîd, zırhı anlatılan yerde bulup durumu Hz. Ebû Bekir'e anlatınca halîfe Sâbit'in vasiyetini yerine getirmiştir.<sup>32</sup>

Hiz. Peygamber'in vefatından kısa süre sonra vefât etmesi sebebiyle Sâbit b. Kays'tan nakledilen rivâyet sayısı çok fazla değildir. Bu rivâyetlerden birinde Sâbit b. Kays, Enes b. Mâlik'i beyazlayan saçını ve sakalını kınayla boyarken gördüğünü nakletmektedir.<sup>33</sup> Ümmü Hallâd'ın örtüsüne bürünerek şehit olan oğlunun durumunu sormak için Rasûlullâh'a gelmesi<sup>34</sup> ve "Medîne'nin tozu

---

gördüğü ve Sâbit'in savaştan kaçanları kınayıp Rasulullahla birlikte katıldığı savaşları anlattığı nakledilmektedir. Bk. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, 2/71 (No. 1322).

<sup>31</sup> İbn Ebî Âsım, *el-Âhâd ve'l-Mesânî*, 1/241 (314), 3/462-463 (No. 1921-1922); Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, 2/70 (No. 1320); İbn Hacer, *el-Metâlibü'l-Âliye*, 16/504-505 (No. 4082). Tuleyha b. Huveylid ve taraftarları üzerine gönderilen orduda Hâlid b. Velîd'in komutası altında Ensâr'ın emiri olarak görevlendirildiğine dâir rivâyet için bk. Beyhakî, *es-Sünen*, 8/580 (No. 17630).

<sup>32</sup> İbn Ebî Âsım, *el-Âhâd ve'l-Mesânî*, 3/4643 (No. 1921); Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, 2/70-71 (No. 1320). Enes b. Mâlik'ten nakledilen benzer bir rivâyet için bk. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, 2/65 (No. 1307). Bu rivâyetin isnâdında yer alan râvîlerin *es-Sahîh*'in râvîlerinden olduğu nakledilmektedir. Hâkim, *el-Müstedrek*, 3/261 (No. 5036). Bu rivâyetin baş tarafında Hucurât Sûresinin ikinci ayetinin inmesinden sonra Sâbit'in üzülmeleriyle ilgili rivâyet de yer almaktadır. Bu rivâyet hakkında Hâkim de Zehebî de değerlendirme yapmamışlardır. Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 3/313; İbn Hacer, *el-Metâlibü'l-Âliye*, 16/505-506 (4082).

<sup>33</sup> Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, 1/239 (No. 657).

<sup>34</sup> İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakât*, 3/492 (231); Ebû Dâvûd, "Cihâd", 8. Rivâyet hakkında "isnadı zayıf, metni münker" değerlendirmesi yapılmıştır. İsnadda adı geçen Ferec b. Fudâle zayıftır, Abdülhabîr b. Sâbit b. Kays'ın adı da İbn Kays b. Sâbit b. Şemmâs olmalıdır. Buhârî onun

cüzzam hastalığına karşı şifadır.” şeklindeki rivâyetlerin<sup>35</sup> sahâbî râvîsi de Sâbit b. Kays’tır. Kendisinden kibrin mâhiyeti konusunda nakledilen rivâyetler de bulunmaktadır.<sup>36</sup>

## 2. Hadis Kitaplarında Nakledilen Rivâyetlere Göre Sâbit b. Kays’ın Muhâlea ile Sonuçlanan Evlilikleri

İslâm Hukukuna göre boşanma genel anlamda “belirli bir lafız ya da onun yerine geçen bir sözle, hemen ya da gelecekte nikâh bağının ortadan kaldırılması” ve “boşanma ehliyetine sahip olan kocanın bir sebebe bağlı olmaksızın nikâhı sona erdiren tasarrufu” şeklinde tanımlanır.<sup>37</sup> Tanımlardan da anlaşılacağı üzere erkek boşama işlemini gerçekleştirirken eşinin rızasını almak veya mahkemeye başvurmak zorunda değildir. Evlilik hayatının erkeğe yüklediği sorumlulukların ağırlığı, boşanma sonucu ödemesi gereken mehir, nafaka gibi mâlî yükümlülükler, boşama hususunda yetkinin erkeğe verilmesinin sebebi olarak gösterilir. Kadının duygusallığı ve çabuk öfkelenip sonunu düşünmeden hareket etme ihtimâline karşılık erkeğin ödeyeceği bedelleri düşünerek hemen boşanma yolunu tercih edememesi, iyice düşünüp

---

hadîsinin kuvvetli olmadığını söylemiş, Ebû Hâtim de bu değerlendirmeye katılıp *münkeru’l-hadîs* olduğunu belirtmiştir. İbn Adıyy ve Ebû Ahmed el-Hâkim onun tanınmayan bir kimse olduğunu söylemişlerdir. Ebû Ya’lâ, *el-Müsned*, 3/164-165 (1591). Burada da rivâyetin isnadın *zayıf* olduğu belirtilmiş, Ebû Hâtim’in Abdülhabîr b. Kays’ın hadîsinin pek de sağlam olmadığını, *münkeru’l-hadîs* olduğunu söylediğine işaret edilmiş, Zehebî’nin de bu değerlendirmeleri aktardığına yer verilmiştir. Beyhaki, *es-Sünen*, 9/295 (18591) “Siyer”, 175.

<sup>35</sup> Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfü’l-Hafâ ve Müzîlû’l-İlbâs*, thk. Yûsuf b. Mahmûd el-Hâc Ahmed (Dımaşk: Mektebetü’l-İlmi’l-Hadîs, ts.), 2/91 (1801). Sâbit b. Kays rivâyeti de bu rivâyeti destekleyen diğer rivâyetler de *zayıf* olarak değerlendirilmiştir.

<sup>36</sup> Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, 2/69 (No. 1317-1318). Bu rivâyetlerin ilkinde bir adam denilirken ikincisinde kibirli olduğunu düşünüp soru soran kimsenin Sâbit b. Kays olduğu belirtilmektedir. Her iki rivâyet de isnadlarda yer alan Muhammed b. Ebî Leylâ seyyiü’l-hıfz olduğu ve Abdurrahmân b. Ebî Leylâ ise Sâbit b. Kays’a yetişemediği için *zayıf* bulunmuştur. İlk rivâyet ve benzer eleştiriler için bk. Tahâvî, *Şerhu Müşkilü’l-Âsâr*, 14/187 (5560). Bu rivâyetleri destekleyen diğer rivâyetler için bk. Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, 2/66-68 (No. 1310-1315).

<sup>37</sup> Serahsî, Ebû Bekr, Şemsü’l- Eimme Muhammed b. Ebî Sehl, *el-Mebsût*, (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1409/1989), 6/2; İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed, *el-Mugnî*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki-Abdulfettâh Muhammed el-Hulv (Riyâd: Dâru’l-Âlemi’l-Kütüb, 1417/1997), 10/323; Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb, *Mugnî’l-Muhtâc* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1418/1997), 3/368. Konuyla ilgili ayetlerde boşama yetkisinin kocaya ait olduğu vurgulanmaktadır. Bk. el-Bakara 2/227, 229, 230, 231, 232, 236, 237; el-Ahzâb 33/49; et-Talâk 65/1.

taşınarak boşanma kararı vermesi, boşama hakkının erkeğe verilmesinde etkili olmuştur.<sup>38</sup> Ancak nikâh ve talak konusundaki pek çok hükmün İslam öncesi Arap toplumunun uygulamalarıyla benzerlik gösterdiği de gözden uzak tutulmamalıdır. Câhiliyye uygulamasında erkek, verdiği mehre mukabil eşinden istifade etme ve dilediği anda boşama konusunda “mutlak ve sınırsız” bir yetkiye sahiptir.<sup>39</sup> Bu etkileşimden dolayıdır ki fıkıh kitaplarında nikâh “kasden milk-i mut’a üzerine vârid olan (nikâh akdi yapan eşlerin birbirlerinden istifâde etmesini sağlayan) bir akittir”<sup>40</sup> şeklinde tarif edilmiştir.

İslam, talak yetkisini genel olarak erkekte bırakmakla birlikte talak konusunda yeni uygulamalar getirmiş ve erkeğin eşine zulmetmesini engellemeye çalışmıştır. Hâkimin eşlerin ayrılmasına hükmetmesi (tefrîk) ve kocanın karısıyla bir bedel karşılığı anlaşarak boşanması (muhâlea) vb. uygulamaların talak kapsamına alınması, “mutlak ve sınırsız” olarak kullanılan bir hakkın sınırlanması olarak kabul edilebilir.

Talak yetkisini elinde bulunduran erkeğin bu yetkiyi kötüye kullanması ihtimali, devletin bazı durumlarda boşanma olaylarına müdahale etmesi sonucunu doğurmuştur. İddetin sayılması, başlangıç ve bitiş tarihlerinin tesbit edilmesi<sup>41</sup> ve eşlerin aralarının açılması ihtimalinden dolayı erkek ve kadının ailelerinden birer hakem tayin edilmesi<sup>42</sup> ile ilgili ayetlerin muhâtabı bazı görüşlere göre hâkimlerdir. Hz. Peygamber’in karısını hayızlıyken boşayan Abdullah b. Ömer’e karısına geri dönmesini ve sünnet üzere boşamasını söylemesi,<sup>43</sup> Sâbit b. Kays’a mehir olarak verdiği bahçeyi geri alarak eşini boşamasını emretmesi<sup>44</sup>

<sup>38</sup> Geniş bilgi için bk. Yılmaz, İbrahim, *İslam Hukukunda Boşanma* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 21-26.

<sup>39</sup> Cevad Ali, *el- Mufasssal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm* (Bağdat: Bağdat Üniversitesi, 1413/1993), 5/527-532, 548-554.

<sup>40</sup> Neseî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Kenzü'd-Dekâik* (Beyrut-Medîne: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye- Dâru's-Sirâc, 1432/2011), 251. Tarifte zikri geçen milk-i mut'a daha çok erkeğin mehir ödeyerek sahip olduğu kadından istifade etmesi olarak anlaşılmaktadır.

<sup>41</sup> et-Talak 65/1.

<sup>42</sup> en-Nisa 4/35.

<sup>43</sup> Abdullah b. Ömer'in eşini boşaması hakkındaki rivâyetler hakkında bk. Buhârî, “Talâk”, 1, 2, 44, 45; Müslim, “Talâk”, 1-14; Ebû Dâvûd, “Talâk”, 4; Tirmizî, “Talâk ve Liân”, 1; Nesâî, “Talâk”, 1-6, 77; İbn Mâce, “Talâk”, 2.

<sup>44</sup> Buhârî, “Talâk”, 12; Ebû Dâvûd, “Talâk”, 18; Tirmizî, “Talâk ve Liân”, 10; Nesâî, “Talâk”, 35; İbn Mâce, “Talâk”, 22.

vb. rivâyetler de devletin boşanma konusunda yetki sahibi olduğunu göstermektedir.

“Hul” insanın elbisesini, atın üzerindeki çulunu ve yularını çıkarması,<sup>45</sup> elbise, gömlek vb. giysileri çıkarmak, azletmek, sözleşmeyi bozmak, kadının vereceği bir bedel karşılığında kocasından boşanması anlamına gelir.<sup>46</sup> Bu kelimeden türetilen muhâlea, İslam Hukukunda kadının kocasına vereceği bir bedel karşılığında evliliği bitirmesi, eşlerin anlaşarak evliliğe son vermeleri<sup>47</sup> anlamına gelmektedir. Hadis kitaplarında muhâlea konusunda karşımıza en çok çıkan örnek ise Sâbit b. Kays ve eşleri arasında gerçekleşen boşanma olaylarıdır. Bu bölümde Sâbit b. Kays’ın muhalea yoluyla boşandığı eşleri hakkında bilgi vermeye ve boşanma sebeplerine göre rivâyetleri nakletmeye ve incelemeye çalışacağız.

### 2.1. Sâbit b. Kays’ın Muhalea Yoluyla Boşandığı Eşleri

Ebû Nuaym (ö. 430/1038) *Ma’rifetü’s-Sahâbe*’de Sâbit b. Kays’ın karısı olarak üç ismi tanıtırken muhâlea rivâyetlerine de yer vermektedir. Cemîle binti Übeyy b. Selûl’ü tanıtırken onun Abdullah’ın kız kardeşi olduğunu belirtmiş ve bazılarının Abdullah’ın kızı diyerek vehme düştüklerini ifade etmiştir. Ebû Nuaym Cemîle’nin Hanzala b. Ebî Âmir’le evliliğinin eşinin Uhud Savaşı’nda öldürülmesiyle son bulduğunu ve daha sonra Sâbit b. Kays ile evlendiğini aktarmakta, bu evlilik muhâlea yoluyla sona erdikten sonra evlendiği kişilerin adlarını da zikretmektedir. Ebû Nuaym’ın Abdullah b. Abbâs ve Cemîle binti Übeyy’den naklettiği muhâlea rivâyetlerinde şiddet olayına değinilmemiştir.<sup>48</sup> İlerleyen sayfalarda nakledeceğimiz bazı rivâyetlerde kadının adı Cemîle yerine Zeynep olarak verilmişse de bunun hatalı bir aktarım olduğu anlaşılmaktadır.

<sup>45</sup> Rağîb el-İsfehani, *el-Müfredat fi Ğaribi’l-Kur’an* (Riyad: Mektebetü Nizar Mustafa el-Bâz, ts.), 1/206.

<sup>46</sup> el-Halil b. Ahmed, *Kitabü’l-Ayn*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1424/2003), 1/434-435; Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcû’l-Lüğa ve Sihâhu’l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr (Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyin, 1404/1994), 3/1205; İbn Manzur, Ebû’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanü’l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 8/76.

<sup>47</sup> İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *Bidâyetü’l- müctehid*, thk. Muhammed Subhi Hasen Hallâk (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415), 3/129; Şirbînî, *Muğni’l-Muhtâc*, 3/347.

<sup>48</sup> Ebu Nuaym, *Ma’rifetü’s-Sahâbe*, thk. Âdil b. Yûsuf el-Azzâzî (Riyad: Dâru’l-Vatan, 1419/1998), 1/3286-3287 (3814).



Habîbe binti Sehl'i tanıtırken Rasûlullah'ın onunla evlenmeye niyetlenip sonra vazgeçtiği, sonrasında onunla Sâbit b. Kays'ın evlendiği ve Amra'nın ondan hadis rivâyet ettiği bilgisini veren Ebû Nuaym, önce Yahyâ b. Saîd-Amra-Habîbe binti Sehl şeklinde sona eren iki farklı isnadı nakletmektedir. Bu rivâyette de Rasûlullâh'ın Habîbe ile evlenmeyi düşündüğü, Sâbit b. Kays'ın kadına dünürcü olduğu ve evlendiği anlatılmaktadır. Sâbit'in tabiatı serttir, eşini dövmüş, eşi de karanlıkta Hz. Peygamber'in kapısına şikâyet için gitmiştir..." Abdullah b. Amr ve Sehl b. Ebî Hayseme kanalıyla gelen iki rivâyette ise Habîbe'nin eşi çirkin olduğu için ondan hoşlanmadığı ve Rasûlullâh'a gelip "Allah'tan korkmasaydım onun yüzüne tükürürdüm" dediği yer almaktadır. Rasûlullâh mehir olarak kocasından aldığı bahçeyi geri vermesi karşılığında karı kocanın arasını ayırmıştır. Rivâyetin sonunda bunun İslam döneminde gerçekleşen ilk muhâlea olayı olduğu bilgisine de yer verilmektedir.<sup>49</sup>

Sâbit b. Kays'ın karısı olarak anlatılan üçüncü kadın ise adı Rubeyyi' binti Muavviz hadisinde adı geçen Meryem el-Mevâliyye'dir. Rivâyete göre Rubeyyi' eşinden muhâlea yoluyla boşanmış ve Hz. Osman ona rahminin temizlenmesi için bir hayız müddeti iddet beklemesini emretmiştir. Rubeyyi' Hz. Osman'ın bu hükmü Rasûlullâh'ın kocasından iftidâ yoluyla boşanan Meryem el-Mevâliyye ile ilgili sözünden çıkardığını belirtmektedir.<sup>50</sup>

## 2.2. Geçimsizlik Sebebiyle Gerçekleşen Muhâlea Rivâyetleri

İmam Malik'in (ö. 179/795) *el-Muvatta'*nda "Hul' konusunda gelenler babı"nda Yahyâ-Mâlik-Yahyâ b. Saîd-Amra binti Abdirrahmân-Habîbe binti Sehl tarihiyle gelen rivâyet şu şekildedir:

"Habîbe binti Sehl, Sâbit. b. Kays b. Şemmâs'ın nikâhı altındaydı. Rasûlullâh bir gün sabahleyin dışarı çıktı, onu karanlıkta kapısında (beklerken) buldu. Ona "Sen kimsin?" diye sordu. O da "Ben Habîbe binti Sehl'im ey Allah'ın Rasülü" dedi. Hz. Peygamber probleminin ne olduğunu sordu. O da "Ben ve kocam Sâbit b. Kays geçinemiyoruz" dedi. Eşi Sâbit b. Kays gelince Rasûlullâh ona "Bu Habîbe binti Sehl. Senin hakkında Allah'ın anlatmasını dilediği şeyi anlattı" dedi. Habîbe, "Ey Allahın Rasülü. Onun bana verdiği şeylerin hepsi benim yanımdadır" deyince Allah Rasülü, Sâbit b. Kays'a "Ondan (verdiğin mehri) al"

<sup>49</sup> Ebu Nuaym, *Ma'rifetü's-Sahâbe*, 1/3294-3295 (3827).

<sup>50</sup> Ebu Nuaym, *Ma'rifetü's-Sahâbe*, 1/3453-3454 (4027). Hadis kitaplarında kadının adı Meryem el-Megâliyye olarak geçmektedir.

dedi. Sâbit verdiği mehri eşinden aldı ve Habîbe ailesinin evinde oturdu.”<sup>51</sup> Ahmed b. Hanbel, Abdurrahman b. Mehdî-Mâlik-Yahyâ b. Saîd-Amra binti Abdirrahmân b. Sa’d b. Zürâre el-Ensâriyye,<sup>52</sup> Ebû Davûd (ö. 275/889) ise Ka’nebî-Mâlik-Yahyâ b. Saîd-Amra binti Abdurrahman b. Sa’d b. Zürâre isnâdıyla aynı rivâyeti nakleden müelliflerdir.<sup>53</sup> Nesâî aynı rivâyeti, Muhammed b. Seleme-İbnü’l-Kâsım-Mâlik-Yahyâ b. Saîd-Amra binti Abdurrahmân-Habîbe binti Sehl,<sup>54</sup> İbn Hıbbân (ö. 354/965) ise Ömer b. Saîd-Ahmed b. Ebî Bekr-Mâlik-Yahyâ b. Saîd-Amra binti Abdurrahman-Habîbe binti Sehl tarikiyle nakletmektedirler.<sup>55</sup>

Saîd b. Mansûr’un (ö. 227/842) *es-Sünen*’inde geçen iki rivâyette de Sâbit b. Kays b. Şemmâs’tan boşanmak isteyen kadının adı Habîbe binti Sehl olarak geçmekte ve boşanma sebebi geçimsizlik olarak verilmektedir. Muvatta’ rivâyetinden farklı olarak, Hz. Peygamber “Sâbit övülen bir kimse değil midir?” diye sormuş, kadın bunu onaylamış ancak Sâbit’le geçinemediklerini söylemiştir. Sâbit gelene kadar bir şey olmamış, o gelince Allah Rasûlü “Sâbit bahçesini alacak” demiş, kadın da “Alsın, zaten onu mehir olarak vermişti” diyerek bunu kabul etmiştir. Sâbit bahçesini almış, kadın da ailesinin yanında oturup iddet beklemiştir. Konuyla ilgili ikinci rivâyette ise Habîbe’nin Ensârdan bir kadın olduğuna işaret edilmekte ve boşanma olayı kısaca özetlenmektedir.<sup>56</sup>

<sup>51</sup> Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Asbehî el-Himyârî, Ebû Abdillâh, *el-Muvatta’*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî’l-Arabî, 1406/1985), “Talak”, 31. Habîbe binti Sehl rivâyetleri için ayrıca bk. Beyhakî, *Ma’rifetü’s-Sünen ve’l-Âsâr*, 8/267 (11883), 11/7-8 (No. 14574-14579).

<sup>52</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 45/432 (No. 27444). Hadisin sonunda “Hadisin isnadı *sahîhtir*. Râvîleri *sika* kimselerdir, şeyhainin râvîleridir” değerlendirmesi yapılmıştır.

<sup>53</sup> Ebu Davud, “Talak”, 18 (No. 2227). Beyhakî, Ebû Ali er-Ruzbârî-Ebû Bekir b. Dâse-Ebû Dâvûd şeklinde başlayan bir isnadla hadisi Ebû Dâvud’dan nakletmektedir. Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, 7/511-518 (No. 14836)

<sup>54</sup> Nesâî, *es-Sünenü’s-Suğrâ* (Kahire: Dâru’t-Te’sîl, 1433/2012), “Talak”, 35 (No. 3488). Habîbe rivâyeti için İbn Abdilberr “*sahîh, sâbit, müsned, muttasıl bir hadistir*” değerlendirmesi yapmaktadır. Aynı rivâyet için bk. Nesâî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, “Talak”, 35 (No. 5627).

<sup>55</sup> İbn Balabân, Emîr Alaüddîn b. Balabân el-Fârisî, *el-İhsân fî Takrîbi Sahîh-i İbn Hıbbân*, thk. Şuayb Arnaud (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1412/1991), 1. baskı, 18 cilt, 10/110 (No. 4280), “Talak”, 4. Rivâyette geçen kadın sahâbînin isminin ne olduğu konusunda ihtilaf bulunsa da rivâyet hakkında Buhârî ve Müslim’in şartına göre *sahîh* değerlendirmesi yapılmıştır.

<sup>56</sup> Saîd b. Mansûr, Ebû Osmân Saîd b. Mansûr b. Şu’be el-Horasânî, *es-Sünen*, thk. Habîbürrahmân el- Azamî, (Bombay, ed-Dâru’s-Selefiyye, 1403/1982), 3. Cilt, I. Bölüm/378-

Buhârî, Ezher b. Cemîl-Abdulvehhâb es-Sekafî-Hâlid el-Hazzâ'-İkrime-İbn Abbâs tarikiyle naklettiği ilk hadiste Sâbit b. Kays'ın karısının Hz. Peygamber'e gelip "Ya Rasûlallah! (Kocam) Sâbit b. Kays'ı ahlâk ve din hususunda ayıplamıyorum ama İslam'da küfre düşmek de istemiyorum" dediğini, bunun üzerine Allah Rasûlünün kadına, Sâbit'in kendisine mehir olarak verdiği bahçeyi geri verip veremeyeceğini sorduğunu, kadın buna razı olunca Hz. Peygamber'in Sâbit'ten bahçeyi alıp eşini bir talakla boşamasını istediğini aktarmakta ve rivâyetin sonunda İbn Abbâs'tan gelen bu hadis hakkında mütâbeât bulunmadığını söylemektedir.<sup>57</sup> Bu rivâyet Dârekutnî tarafından hocası Muhammed b. Hârûn el-Hadramî'nin Ezher b. Cemîl'den nakli şeklinde aynı isnadla rivâyet edilmiştir.<sup>58</sup>

Buhârî'nin İshak el-Vâsîfî-Hâlid-Hâlid el-Hazzâ'-İkrime kanalıyla naklettiği ikinci rivâyette, İkrime bu kadının Abdullah ibn Übeyy'in kızkardeşi olduğunu söylemektedir. Bu rivâyette Rasûlullâh'ın Sâbit b. Kays'a eşini mehir olarak verdiği bahçeyi alması karşılığında boşamasını emrettiği belirtilmekte talak sayısına işaret edilmemektedir. İbrâhîm b. Tahmân- Hâlid el-Hazzâ'-İkrime-İbn Abbas tarikiyle gelen benzer rivâyette de Rasûlullâh Sâbit b. Kays'a "Onu boş" demiştir.

Eyyûb b. Ebî Temîme-İkrime-İbn Abbâs tarikiyle gelen rivâyette "Sâbit b. Kays'ın karısı" ifadesi vardır ve kadın Rasûlullâh'a kocasına din ve ahlâk konularında söyleyecek sözü olmadığını ancak onunla geçinmeye güç yetiremediğini söylemektedir. Rasûlullah "Öyleyse bahçesini Sâbit'e geri vereceksin" demiş, kadın da bu teklifi kabul etmiştir.<sup>59</sup>

Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Mübârek el-Muharrimî-Gurâd Ebû Nûh-Cerîr b. Hâzim-Eyyûb-İkrime-İbn Abbâs kanalıyla gelen rivâyette de kadının ismi verilmemekte, kendisinden Sâbit b. Kays'ın karısı diye bahsedilmektedir. Kadın, Hz. Peygamber'e gelip Sâbit b. Kays'tan dini ve ahlâkı konusunda (bir şeyler söyleyip) intikam almak istemediğini ama ona karşı vazifelerini yerine

---

379 (No. 1430-1431). ilk rivâyetin senedi Hüseyim-Yahyâ b. Saîd-Amra binti Abdirrahman şeklinde verilirken ikinci sened Süfyan-Yahyâ b. Saîd-Amra şeklindedir.

<sup>57</sup> Aynı isnadla gelen rivâyet için bk. Nesâî, *es-Sünen*, "Talâk", 35 (No. 3489). Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, "Talâk", 35 (No. 5628).

<sup>58</sup> Dârekutnî, *Sünen*, 3/184 (No. 3572), "Nikâh", 1.

<sup>59</sup> Buhârî'nin peşpeşe gelen üç rivâyeti için bk. Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 7/511-512 (No. 14838-14840).

getirememekten korktuğunu söylemiş, Allah Rasulü bahçesini vermesini teklif edince kadın kabul etmiş, Rasûlullâh da Sâbit'e eşinden ayrılmasını emretmiştir. Buhârî naklettiği son rivâyette ise Süleyman-Hammâd-Eyyûb-İkrime şeklinde isnadı vermekte ve İkrime'nin kadının adını Cemîle olarak verip hadisi naklettiğini söylemektedir.<sup>60</sup>

İbn Mâce'nin (ö. 273/887) "Hul' yoluyla boşanan kadının kocasının kendisine verdiği (mehri) vermesi babı"nda naklettiği ilk rivâyetin isnâdı şöyledir: Ezher b. Mervân-Abdüla'lâ b. Abdila'lâ-Saîd b. Ebî Arûbe-Katâde-İkrime-İbn Abbâs. Bu rivâyete göre Cemîle binti Selûl Nebî (s.a.s.)'e gelmiş, Sâbit'in dîni ve ahlâkı konusunda söyleyecek sözü olmadığını, İslamda küfrü gerektiren bir duruma düşmekten nefret ettiğini ancak kocasına dayanmadığını söylemiştir. Hz. Peygamber ona "(Kocanın mehir olarak verdiği) bahçeyi ona geri verir misin?" diye sormuş, o da kabul etmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber kocasına bahçeyi alıp daha fazla bir şey istememesini emretmiştir. Önceki rivâyetlerden farklı olarak karısı Sâbit'e katlanmadığını bildirmekte, Rasûlullâh da Sâbit'e verdiği fazlasını almamasını emretmektedir.<sup>61</sup>

Bezzâr'ın (ö. 292/905) *Müsned*'inde İbrâhîm b. Hânî en-Neysâbûrî-Abdülğaffâr b. Dâvûd-İbn Lehîa-Amr b. Şuayb-Saîd İbnü'l-Müseyyeb-Ömer isnâdıyla naklettiği rivâyete göre İslam'da muhâlea yoluyla ilk boşanan kadın Sâbit b. Kays'ın nikâhı altında olan Habîbe binti Sehl'dir. Rivâyette şiddet olayına hiç değinilmemiş, boşanma gerekçesi geçimsizlik olarak gösterilmiştir. Diğer rivâyetlerde mehir bedeli sadece bahçe olarak verilirken bu rivâyette hurma bahçesi olduğu açıkça belirtilmiştir. Sâbit böyle bir boşanmanın uygun olup olmayacağını sormuş, Rasûlullah da uygun olduğunu söylemiştir. Rivâyetin sonunda Hz. Peygamber'in kadın için nafaka ve kalacak yer tayin etmediğine de işaret edilmiştir. Müellif rivâyeti değerlendirirken bu isnad dışında Hz. Ömer'den bu şekilde nakledilen bir rivâyet bilmediklerini, Sâbit b. Kays'ın muhâlea yoluyla boşadığı eşleri ile ilgili İbn Abbâs ve başkaları kanalıyla farklı lafızlarla gelen rivâyetler bulunduğunu söylemektedir.<sup>62</sup>

<sup>60</sup> Buhârî, "Talâk", 12 (No. 5273-5277).

<sup>61</sup> İbn Mâce, "Talâk", 22 (No. 2056). Aynı rivâyet için bk. Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, 11/310 (No. 11834), 24/211 (No. 541-542); Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 7/512-513 (No. 14842-14843).

<sup>62</sup> Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Atekî, *Müsned* (el-Bahru'z-Zehhâr), thk. Mahfûzu'r-Rahmân Zeynullah (Beyrut-Medine: Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân-Metebetü'l-

İbnü'l-Cârûd (ö. 307/919-920) *el-Müntekâ* adlı eserinde hul' konusunda önce Mâlik-Yahyâ b. Saîd-Amra-Habîbe isnadıyla gelen rivâyeti, sonra da Eyyûb-İkrime-İbn Abbâs kanalıyla gelen Sâbit'in karısı hakkındaki iki rivâyeti nakletmektedir. Bu rivâyetlerde de boşanmanın sebebi geçimsizlik olarak aktarılmıştır.<sup>63</sup>

### 2.3. Şiddet Sebebiyle Gerçekleşen Muhâlea Rivâyetleri

Abdürrezzâk'ın (ö. 211/826-827) *el-Musannef*'inde Talak bölümü Fidâ babında Abdürrezzâk-İbn Cüreyc-Dâvûd b. Ebî Âsım-Saîd İbnü'l-Müseyyeb kanalıyla gelen rivâyette (kadının ismi verilmeden) evlenmek için karısına mehir olarak bir bahçe veren Sâbit'in kiskanç bir kimse olduğundan, eşini dövüp elini kırdığından bahsedilmektedir. Karısı Hz. Peygamber'e gelerek Sâbit'i şikâyet etmiş ve bahçeyi kocasına geri vereceğini (buna karşılık boşanmak istediğini) söylemiştir. Hz. Peygamber "Bunu yapar mısınız?" diye sormuş, kadın "Evet" deyince kocasını çağırması ve durumu ona anlatmıştır. Kocasını boşanmayı kabul etmiş, Hz. Peygamber de kadının boşanmış olduğunu belirterek gitmelerini istemiştir. Saîd İbnü'l-Müseyyeb'in anlattığına göre kadın Sâbit'ten sonra Rifâa el-Âbidî ile evlenmiş, o da kendisini dövmüş, bunun üzerine kadın Hz. Osman'a giderek mehrini geri vermek suretiyle kocasından ayrılmak istediğini bildirmiştir. Hz. Osman kocasını çağırması, kocasını boşanma talebini kabul edince kadına "Git, sen boşandın" demiştir. Bu konuda İbn Cüreyc-Amr b. Şuayb-Saîd İbnü'l-Müseyyeb ve el-Müsennâ-Amr b. Şuayb-Saîd İbnü'l-Müseyyeb tarihiyle gelen benzer rivâyetlere de işaret edilmiştir. Abdürrezzâk-İbn Cüreyc-Yahyâ b. Saîd-Amra binti Abdirrahman-Habîbe binti Sehl senediyle gelen rivâyette boşanma sebebi olarak yine dayak olayından bahsedilmekte ve kadının ismi Habîbe binti Sehl olarak belirtilmektedir.<sup>64</sup>

İshak b. Rahûye'nin (ö. 238/853) *el-Müsned*'inde el-Makburî-Saîd b. Ebî Eyyûb-Yezîd b. Ebî Habîb-Bükeyr b. Abdillâh İbnü'l-Eşec-Süleymân b. Yesâr tarihiyle naklettiği rivâyette Habîbe binti Sehl'in Sâbit b. Kays'ın nikâhı altında olduğu,

---

Ulûm ve'l-Hikem, 1409/1988), 1/422 (298). Senedde geçen İbn. Lehîa hakkında "Sâdûktur ancak kitapları yandıktan sonra rivâyetleri karıştırmıştır" değerlendirmesi yapılmaktadır.

<sup>63</sup> İbnü'l-Cârûd, Ebû Muhammed Abdullah b. Ali, *el-Müntekâ mine's-Süneni'l-Müsne*, (Kâhire: Dâru't-Te'sîl, 1435/2014) (Talak, 2), 335-336 (No. 758-761).

<sup>64</sup> Abdürrezzâk, Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî, *Musannef*, (Lübnan-Beyrut: Dâru't-Te'sîl, 1436/2015), 5/469-471 (No. 12512-12515, 12518), "Talak", 108 (Fidâ babı).

Sâbit'in onu şiddetli bir şekilde dövdüğü, bunun üzerine kadının Nebî (s.a.s.)'e geldiği, durumu anlattığı Sâbit'le anlaşamadıklarını söylediği aktarılmaktadır. Bunun üzerine Allah Rasûlü, Sâbit'e "Ona mehir olarak verdiklerini al" demiş, Habîbe hepsinin aynıyla yanında durduğunu söylemiş, Sâbit mehrini geri almış, Habîbe de ailesinin yanında iddetini beklemiştir.<sup>65</sup>

Dârimî'nin (ö. 255/869) *es-Sünen*'inde hul' konusunda Yezîd b. Hârûn-Yahyâ b. Saîd ve Amra kanalıyla gelen tek rivâyet vardır ve bu rivâyette komşusu olan Habîbe binti Sehl'in Sâbit'le evlenmesini Rasûlullâh'ın istediği ancak Sâbit'in eşini dövdüğü, kadının kocasından bu sebeple boşanmak istediği, Hz. Peygamber'in bunun üzerine Sâbit'e "(Mehrini) al ve yolundan çekil (boşan)" dediği nakledilmektedir. Hüseyin Selim Esed hadisin isnâdının *sahîh* olduğunu belirtmektedir.<sup>66</sup>

Ebû Dâvûd'un (ö. 275/889) *es-Sünen*'inde Muhammed b. Ma'mer-Ebû Âmir Abdümelik b. Amr-Ebû Amr es-Sedûsî el-Medîni-Abdullah b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Amr b. Hazm-Amra-Âişe senediyle yer alan rivâyette, Hz. Âişe, Sâbit b. Kays'ın eşi Habîbe binti Sehl'i dövdüğünü ve bir yerlerini kırdığını, onun da sabahtan sonra gelip kocasını Hz. Peygamber'e şikâyet ettiğini, Rasûlullah'ın da Sâbit'i çağırıp "Malının bir kısmını al ve ondan ayrıl" dediğini anlatmaktadır. Sâbit bunun uygun olup olmayacağını sormuş, Rasûlullah "Evet" deyince eşine mehir olarak iki bahçe verdiğini ve bunların eşinin elinde bulunduğunu söylemiştir. Hz. Peygamber "O iki bahçeyi al ve ondan ayrıl" demiş, Sâbit de öyle yapmıştır.<sup>67</sup>

Nesâî (ö. 303/915), Ebû Ali Muhammed b. Yahyâ el-Mervezî-Abdân'ın kardeşi Şâzân b. Osmân-Babası-Ali İbnü'l-Mübârek-Yahyâ b. Ebî Kesîr-Muhammed b. Abdirrahmân-Rubeyyî' binti Muavviz b. Afrâ isnâdıyla naklettiği rivâyette, Sâbit b. Kays b. Şemmâs'ın karısını dövüp elini kırdığını, o kadının Abdullah b. Übeyy'in kızı Cemîle olduğunu, kardeşiyle gelip kocasını Rasûlullâh'a şikâyet ettiğini, Rasûlullah'ın ona haber gönderip "Ona verdiğini al ve yolunu aç (serbest bırak) dediğini, o kabul edince Rasûlullâh'ın kadına bir hayız müddetini gözetmesini ve ailesinin yanına gitmesini emrettiğini

<sup>65</sup> İshak b. Râhûye, Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrâhim, *el-Müsned* (Kâhire: Dâru't-Te'sîl, 1437/2016), 2/389 (No. 2258).

<sup>66</sup> Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esed (Arabistan: Dâru'l-Muğni, 1421/2000), "Talak", 7. Rivâyet hakkında "İsnâdı sahîhtir" değerlendirmesi yapılmıştır.

<sup>67</sup> Ebu Davud, "Talak", 18 (No. 2228).

aktarmaktadır.<sup>68</sup> Ebû Avâne (ö. 316/929) *Sahîh-i Müslim* üzerine yaptığı *el-Müstahrec* çalışmasında aynı rivâyeti Ahmed b. Sehl b. Mâlik-Muhammed b. Ziyâd-Mesleme İbnü's-Salt eş-Şeybânî-Ali İbnü'l-Mübârek-Yahyâ b. Ebî Kesîr-Ebû Seleme ve Muhammed b. Abdirrahmân es-Sevbân- Rubeyyi' isnâdıyla nakletmektedir.<sup>69</sup>

İbn Ebî Âsım'dan (ö. 287/900) gelen bir rivâyette ise dayak olayından bahsedilmese de Sabit'in öfkeli bir adam olduğuna ve bunun bazı sıkıntılara yol açtığına işaret edilmektedir. Muhammed b. Miskîn-Abdullâh b. Yûsuf-İbn Lehîa-Ebu'l-Esved, Yahyâ b. en-Nadr ve Yezîd b. Kasît-Ebû Seleme b. Abdirrahmân ve Muhammed b. Abdirrahmân es-Sevbân-Rubeyyi' isnâdıyla gelen rivâyette, kadının adı zikredilmemiş, Rubeyyi' Rasûlullâh'ı Ensârdan olan Sâbit b. Kays'ın karısından bahsederken işitmiştir. Sâbit öfkeli bir adam olduğundan karı koca arasında bazı sıkıntılar ortaya çıkmış ve kadın Hz. Peygamber'e gelerek olanları anlatmıştır. Hz. Peygamber Sâbit'i çağırması, eşler onun yanında meseleyi konuşmuşlardır. Neticede Sâbit fidye karşılığı boşanmayı kabul etmiş, kadın da onun istediği fidyeyi vermiştir. Rasûlullâh kadına bir hayız müddeti iddet beklemesini emretmiştir.<sup>70</sup>

Habîbe binti Sehl rivâyetlerinin ilki Ebû Saîd Duhaym ve İbrâhim b. Halîl-Süveyd b. Abdülazîz-Yahyâ b. Saîd-Amra-Habîbe isnadı ile nakledilmiştir. Bu rivâyete göre Rasûlullah Habîbe'yi evlendirmek istemiş, Sâbit evlilik teklifinde bulunmuş ve Allah Rasûlü onları evlendirmiştir. Sâbit yaratılışı itibarıyla öfkeli bir adam olduğundan onu dövmüş, kadın alacakaranlıkta Rasûlullâhın kapısına gelmiştir. Hz. Peygamber dışarı çıkınca ona kim olduğunu sormuş, kadın da kendisini tanıtıp kocasıyla geçinemediklerini söylemiştir. Sâbit gelince Rasûlullâh "Karını dövdün mü?" diye sormuş, adam da hatasını kabul etmiştir. Allah Rasûlü, Sâbit'e verdiği mehri olarak (karısını boşamasını) emretmiş, kadın kocasının verdiği her şeyin yanında olduğunu (isterse verebileceğini) söylemişse de Rasûlullâh adama "Verdiğin mehri al" demiş ve kadın ailesinin yanında oturup iddetini beklemiştir. el-Hasen b. Ali el-Hulvânî-Abdürrezzâk-İbn Cüreyc-Yahyâ b. Saîd-Amra-Habîbe binti Sehl isnadıyla gelen ikinci rivâyette

<sup>68</sup> Nesâî, "Talak", 54 (No. 3523). Aynı rivâyetler için bk. Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, "Talak", 53 (No. 5661).

<sup>69</sup> Ebû Avâne, *Müsned*, 3/218 (4729), Talak, 22.

<sup>70</sup> İbn Ebî Âsım, *el-Âhâd ve'l-Mesânî*, 6/117 (No. 3337).

metin verilmese de boşanmanın Sâbit'in eşini dövmesi sebebiyle gerçekleştiği belirtilmektedir.<sup>71</sup>

Abdürrezzâk'ın *Musannef*'inde de yer alan, Taberânî'nin (ö. 360/971) İshak b. İbrahim ed-Deberî-Abdürrezzâk-İbn Cüreyc-Yahyâ b. Saîd-Amra, isnâdıyla verdiği rivâyette ve Ali b. Abdilaziz-el-Ka'nebî-Mâlik-Yahyâ b. Saîd-Amra kanalıyla naklettiği rivâyetlerde de Habîbe boşanma sebebini Sâbit'in kendisini dövmesi olarak anlatmaktadır. İmam Mâlik, Ahmed b. Hanbel, Nesâî ve Ebû Dâvûd'un kitaplarında yer verdikleri Amra kanalıyla gelen Habîbe rivâyetinin benzerini Taberânî, İbrahim b. Duhaym-Babası-Yezîd b. Abdülaziz-Yahyâ b. Saîd-Amra kanalıyla nakletmiş ve bu rivâyette önceki rivâyetlere ek olarak Rasûlullâh'ın onunla evlenmeye niyetlenip vaz geçtiği ve Rasûlullâh'ın Sâbit'e "Eşini dövdün mü?" diye sorduğu, o bunu kabul edince de "Mehrini al (boşa)" dediği bilgisine de yer verilmiştir. Son rivâyet ise Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inde yer alan Sehl b. Ebî Hayseme rivâyetidir.<sup>72</sup>

Beyhakî (ö. 458/1066) Talak bölümünün 2. babında ...Saîd b. Seleme b. Ebu'l-Husâm-Abdullah b. Ebî Bekr-Amra-Âişe senediyle verdiği rivâyette kadının adını Habîbe binti Sehl olarak vermekte ve Sâbit'le aralarında tartışma çıktığını, Sâbit'in onu dövüp elini kırdığını, bunun üzerine Habîbe'nin Rasûlullâh'a kocasını şikâyet etmek için geldiğini anlatmaktadır. Habîbe kocasının kendisine verdiği iki hurma bahçesinden birini vererek ondan boşanmış, sonra Übeyy b. Ka'b'la evlenerek Şam'a gitmiş ve orada vefat etmiştir.<sup>73</sup>

#### 2.4. Hoşlanmama, Çirkin Bulma Sebebiyle Gerçekleşen Muhâlea Rivâyetleri

Abdürrezzâk-Ma'mer-Eyyûb-İkrime senediyle gelen rivâyette kadının adı Cemîle binti Abdillâh b. Übeyy b. Selûl olarak verilmektedir. Ma'mer kendisine kadının 'Rabbime isyan etmekten hoşlanmıyorum', "Gördüğün gibi ben güzelim, Sâbit ise çirkin bir adamdır" dediği şeklinde rivâyetler ulaştığından bahsetmektedir.<sup>74</sup> Abdürrezzâk-İbn Cüreyc-Ebu'z-Zübeyr senediyle gelen

<sup>71</sup> İbn Ebî Âsım, *el-Âhâd ve'l el-Âhâd -Mesânî*, 6/118-119 (3338-3339). İlk rivâyetin isnadında yer alan Süveyd b. Abdülaziz'in zayıf olduğu ve mutabeat amacıyla ondan hadis nakledildiği belirtilmektedir.

<sup>72</sup> Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, 24/222-223 (No. 565-568).

<sup>73</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 7/516 (No. 14857).

<sup>74</sup> Abdürrezzâk, *Musannef*, 5/469-471 (No. 12515), Talak", 108 (Fidâ babı).



rivâyette de kadının adı Abdullah b. Selûl'ün kızı olarak geçmekte ve kadının kocasından hoşlanmadığı için boşanma talebinde bulunduğu anlaşılmaktadır.<sup>75</sup>

Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *el-Müsned*'inde tesbit edebildiğimiz iki muhâlea rivâyetinde ise Habîbe binti Sehl'in adı geçmektedir. İlk rivâyet Abdülkuddûs b. Bekr b. Huneys-Haccâc-Amr b. Şuayb-babası-Abdullah b. Amr isnadıyla verilmiştir. Hadis Haccâc'dan Muhammed b. Süleyman Ebî Hayseme-amcası Sehl b. Ebî Hayseme senediyle de rivâyet edilmiştir. Bu rivâyete göre Habîbe kocasını çirkin bulup beğenmemiş ve Hz. Peygamber'e gelip "Ey Allah'ın Rasûlü! Nefretimden dolayı ona bakamıyorum. Allah korkusu olmasaydı onun yüzüne tükürürdüm" demiş, Rasûlullâh da ona mehir olarak aldığı bahçeyi geri verip veremeyeceğini sormuştur. Kadın kabul edince Sâbit'e elçi göndermiş, kadından bahçeyi alıp kocasına geri vermiş ve aralarını ayırmıştır. Bu İslam döneminde meydana gelen ilk hul' olayıdır.<sup>76</sup> Aynı rivâyet Ebû Kurayb-Ebû Hâlid el-Ahmer-Haccâc-Amr b. Şuayb-babası ve dedesi isnâdıyla, İbn Mâce'nin *Sünen*'inde de yer almaktadır.<sup>77</sup>

Dârekutnî'nin (ö. 385/995) Ebû Bekr en-Neysâbûrî-Yûsuf b. Saîd-Haccâc-İbn Cüreyc-Ebu'z-Zübeyr senediyle gelen naklettiği rivâyette ise Sâbit b. Kays'ın karısının adı Zeyneb binti Abdillâh b. Übeyy b. Selûl olarak verilmiştir. Kadın kocasından hoşlanmadığı için boşanmak istemiş, Hz. Peygamber kocasının verdiği bahçeyi geri vererek boşanmasını teklif edince artırabileceğini söylemiş, Rasûlullâh ise daha fazlasını vermesine gerek olmadığını sadece bahçeyi geri vermesinin yeterli olacağını söylemiştir. Hz. Peygamber bahçeyi kadının kocası için almış kadın da serbest kalmış (boşanmış)tır. Bu durum Sâbit'e ulaştığında o Rasûlullâh'ın hükmünü kabul etmiştir.<sup>78</sup>

Beyhakî'nin, ...Şâfi'î-İbn Uyeyne-Yahyâ b. Saîd-Amra-Habîbe binti Sehl isnadıyla naklettiği rivâyette Habîbe binti Sehl, kendi bedenindeki bir şeyden şikayet

<sup>75</sup> Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 5/484-485 (No. 12598-12599), "Talak", 118 (iftida eden kadının mehrinden fazlasını boşanmak için vermesi babı).

<sup>76</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 26/17-18 (No. 16095). İki isnad hakkında da isnadda yer alan Haccâc b. Ertât'dan dolayı zayıf değerlendirilmesi yapılmış, hadis başka isnadlarla da rivâyet edildiği için *hasen li ğayrihi* hükmü verilmiştir. Aynı rivâyet için bk. Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, 6/103(No. 5637).

<sup>77</sup> İbn Mâce, "Talak", 22 (No. 2057). Bu rivâyet zevâid hadislerindedir. Senedde yer alan Haccâc b. Ertât hakkında *müdelis* değerlendirilmesi yapılmıştır. Hadisi anane ile rivâyet etmiştir.

<sup>78</sup> Dârekutnî, *Sünen*, 3/184-185 (No. 3573), "Nikâh", 1.

ederek Sâbit'le bir arada olamayacağını söylemektedir.<sup>79</sup> ...Haccâc-İbn Cüreyc-Ebu'z-Zübeyr senediyle gelen rivâyette ise kadının ismi Zeyneb binti Abdullah b. Übeyy b. Selûl olarak verilmiş, ve kadının kocasından hoşlanmadığı açıkça belirtilmiştir.<sup>80</sup>

## 2.5. Sebep Belirtilmeden Muhâlea Yoluyla Boşanmaya İşaret Eden Rivâyetler

Ebû Dâvûd, Muhammed b. Abdürrahîm el-Bezzâr-Ali b. Bahr el-Kattân-Hişâm b. Yûsuf-Ma'mer-Amr b. Müslim-İkrime-İbn Abbâs senediyle naklettiği rivâyette sebep belirtmemiş, kısaca "Sâbit b. Kays'ın karısı kocasından hul' yoluyla boşanmış ve Nebî onun iddetini bir hayız saymıştır" şeklinde bilgi vermekle yetinmiştir.<sup>81</sup> Rivâyetin sonunda Ebû Dâvûd, bu hadisin Abdürrezzâk-Ma'mer-Amr b. Müslim-İkrime ve Nebî (s.a.s.) şeklinde *mürsel* bir isnadı olduğuna işaret etmekte, el-Ka'nebî-Mâlik-Nâfi' kanalıyla naklettiği rivâyette ise İbn Ömer'in "Hul' yoluyla boşanan kadının iddeti bir hayızdır" dediğini aktarmaktadır.<sup>82</sup>

Tirmizî (ö. 279/892) de *es-Sünen*'inde aynı isnadla sebep belirtmeden aynı rivâyete yer vermekte, hadîsin *hasen-garib* bir hadis olduğunu ilim ehlinin hul' yoluyla boşanan kadının iddeti konusunda ihtilafa düştüklerini Nebînin ashabından ilim ehlinin çoğunun ve başkalarının bu kadının iddetinin kocası tarafından boşanan kadın gibi üç hayız olduğu görüşünde olduklarını söylemektedir. "Süfyân es-Sevrî ve Kûfe ehlinin görüşü de budur. Ahmed ve İshak da aynı şeyi söylemektedir. Nebînin ashabından ilim ehlinin çoğu ve başkaları ise bu kadının iddetinin bir hayız olduğunu söylemektedirler. Bir görüşe göre İshak da aynı şekilde düşünmektedir. Bu kuvvetli bir görüştür. (doğrusu da budur)."<sup>83</sup>

Nesâî'nin Ubeydullah b. Sa'd b. İbrahim b. Sa'd-Amcası-Dedesi-İbn İshâk-Ubâde b. Velîd b. Ubâde b. Sâbit-Rubeyyi' binti Muavviz isnâdıyla naklettiği rivâyette de sebep belirtilmemiştir. Rubeyyi' eşinden hul' yoluyla boşanmış, sonra Hz. Osman'a gidip ne kadar iddet beklemesi gerektiğini sormuş, Hz. Osman da iddete gerek olmadığını, ancak son zamanlarda eşiyile beraber

<sup>79</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 7/511(No. 14837); Habîbe binti Sehl rivâyetleri için ayrıca bk. Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr*, 8/267 (11883), 11/9 (No. 14580).

<sup>80</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 7/514(No. 14849).

<sup>81</sup> Aynı rivâyet için bk. Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, 11/207 (No. 11513).

<sup>82</sup> Ebu Davud, "Talak", 18 (No. 2229-2230).

<sup>83</sup> Tirmizî, "Talak", 10, 11 (No. 1185-1185).

olduysa bir hayız müddeti iddet beklemesi gerektiğini söylemiş ve bu hükmü vermekle Rasûlullâh'ın Sâbit b. Kays b. Şemmâs'ın nikâhı altındayken ondan muhâlea yoluyla boşanan Meryem el-Meğâliyye hakkında verdiği hükme uygun davrandığını belirtmiştir. Burada Sâbit b. Kays'ın eşinin adının önceki rivâyetlerden farklı olarak Meryem el-Meğâliyye olarak geçtiği görülmektedir.<sup>84</sup> İbn Mâce aynı rivâyete "Hul' yoluyla boşanan kadının iddeti" bâbında Ali b. Seleme en-Neysâbûrî-Ya'kûb b. İbrâhim b. Sa'd-Babası-İbn İshâk-Ubâde b. Velîd b. Ubâde b. Sâmit-Rubeyyi' binti Muavviz b. Afrâ' isnâdıyla yer vermektedir.<sup>85</sup>

İbn Ebî Âsım'ın (ö. 287/900) Rubeyyi' binti Muavviz rivâyetleri arasında onun başından geçen muhâlea olayı da yer almakta, İbn Mâce'nin Ali b. Seleme'den aktardığı rivâyeti o Muhammed b. Mansûr'dan nakletmektedir. Senedin devamı ve metin aynı şekildedir.<sup>86</sup>

Dârekutnî'nin İbn Abbâs, İkrime ve Rubeyyi' den naklettiği rivâyetlerde de sebep belirtilmemiş, kısaca Sâbit b. Kays'ın karısının kocasından muhâlea yoluyla boşandığı ve Allah Rasûlünün kadının iddetini bir buçuk hayız veya bir hayız müddeti olarak belirlediği nakledilmiştir.<sup>87</sup> Talak ve Hul' bölümünde ise konuyla ilgili iki rivâyete yer verilmiştir. Abdülbâkî b. Kânî-İbrahim b. Ahmed b. Mervan el-Vâstî-Ebû Hâzim İsmâil b. Yezîd el-Basrî-Hişâm b. Yûsuf-Ma'mer-Amr b. Müslim-İkrime-İbn Abbâs senediyle gelen ilk rivâyette kocasından hul' yoluyla boşanan Sâbit b. Kays'ın karısına Hz. Peygamber'in bir hayız müddeti iddet beklemesini emrettiği anlatılmaktadır.<sup>88</sup> Hemen peşinden gelen aynı konudaki Abdürrezzâk rivâyetinde ise İbn Abbâs zikredilmemiş, hadis

<sup>84</sup> Nesâî, "Talak", 54 (No.3524). Aynı rivâyetler için bk. Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, "Talak", 53 (No. 5662); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, 25/42 (No. 80), 24/265 (No. 671-672).

<sup>85</sup> İbn Mâce, "Talak", 23 (2058). Ensâr'dan bir kabile olan Benî Meğâl'e nisbetle kadına el-Meğâliyye denilmektedir.

<sup>86</sup> İbn Ebî Âsım, *el-Âhâd ve'l-Mesânî*, 6/116 (No. 3336).

<sup>87</sup> Dârekutnî, *Sünen*, 3/185-186 (No. 3575-3578), "Nikâh", 1.

<sup>88</sup> Ebû Dâvûd, "Talak", 18, (No. 2229). Ebû Dâvûd bu hadisin sonunda rivâyetin Abdürrezzâk tarafından *mürsel* olarak rivâyet edildiğine de işaret etmektedir. Tirmizî, "Talak", 10, 2/477 (No. 1185). Hadis Tirmizî'ye göre *hasen gariptir*. Hâkim hadîsin isnâdının *sahîh* olduğuna ancak Abdürrezzâk'ın Ma'mer'den naklettiği rivâyetin *mürsel* olduğuna işaret etmiş ve peşisıra Abdürrezzâk rivâyetini de nakletmiştir. Bk. Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/224 (No. 2825-2826).

İkrime'den rivâyet edilmiştir. Rivâyetlerin sonunda ise “Ebû Dâvûd ve Tirmizî’de geçen *mürsel* rivâyetlerdir” bilgisine yer verilmektedir.<sup>89</sup>

Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014) *el-Müstedrek*’te naklettiği iki muhâlea rivâyetinde de muhâlea yoluyla boşanan kadının adını Sâbit b. Kays’ın karısı olarak vermiş, ayrıntıya girmeden onun muhâlea yoluyla boşandığını ve Rasûlullâh’ın da ona bir hayız müddeti iddet tayin ettiğini nakletmiştir. İlk rivâyetin senedi Abdüssamed b. Ali el-Bezzâr-Ca’fer b. Muhammed b. Ebî Osmân et-Tayâlisî-Ali b. Bahr-Hişâm b. Yûsuf-Ma’mer-Amr b. Müslim-İkrime - İbn Abbâs şeklindedir. Hâkim bu rivâyetin sonunda “*isnadı sahih bir hadis*” değerlendirmesi yapmış, ancak Abdürrezzâk’ın bu hadisi Ma’mer’den *mürsel* olarak riâyet ettiğini de belirtmiştir. İkinci rivâyette ise bu *mürsel* senedi Ebû Bekir b. İshâk-Ahmed b. Seleme-İshak b. İbrâhim-Abdürrezzâk-Ma’mer-Amr b. Müslim-İkrime olarak vermiş ve rivâyet sonunda herhangi bir değerlendirme yapmamıştır. Zehebî de *Telhîs*’te *mürsel* riveyete dikkat çekmekle birlikte hadisin *sahih* olduğunu söylemektedir.<sup>90</sup>

Muhammed b. Sâbit. b. Kays’ın oğlu İsmail’in babası Muhammed’den aktardığına göre ise Sâbit b. Kays, Cemîle binti Abdillâh b. Übeyy’den oğlu Muhammed’e hamileyken ayrılmış, kadın da çocuğu doğurunca onu emzirmeyeceğine dair yemin etmiştir. Allah Rasulü onu çağırması, ağzına alıp yumuşatarak damağına acve hurması sürmüş ve adını Muhammed koymuştur. Rasûlullâh’ın yanına geldiği birinci, ikinci veya üçüncü günde ansızın Sâbit b. Kays’ı soran Arap bir kadınla karşılaşmış ve kadın ona rüyasında kendisini onun adı Muhammed olan oğlunu emzirirken gördüğünü söylemiştir. Rivâyetin sonunda kadının sütünün gömleğinin dışına taşıdığı bilgisi de yer almaktadır.<sup>91</sup>

Beyhakî, ...Katâde-İkrime-İbn Abbâs senediyle naklettiği rivâyette kadının adını Cemîle binti Selûl olarak vermekte ve sebep belirtmeden muhalea olayını nakletmektedir.<sup>92</sup> Muhtelia’nın iddeti bölümünde Ebû Abdillâh el-Hâfiz-Abdüssamed b. Ali el-Bezzâr-Ca’fer b. Muhammed b. Ebî Osmân et-Tayâlisî-Ali

<sup>89</sup> Dârekutnî, *Sünen*, 3/299-300 (No. 3959-3960), “Talâk”, 135-136. İlk rivâyetin senedinde yer alan Amr b. Müslim el-Cenedî el-Basrî’den Müslim rivâyette bulunmuş, İbn Hıbbân onu *sika* kabul ederken İbn Hazm dikkate alınmayan bir kişi olduğunu söylemiştir.

<sup>90</sup> Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/224 (No. 2825-2826), “Talâk”, 34-35.

<sup>91</sup> Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/228 (No. 2838) “Talâk”, 47. Hâkim hadisin senedinin *sahih* olduğunu ancak Buhârî ve Müslim’in bu hadisi tahrîc etmediklerini aktarmış, Zehebî de *sahih* değerlendirmesine katılmıştır. Benzer bilgiler için bk. Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ*, 3/312.

<sup>92</sup> Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, 7/512 (No. 14841).

b. Bahr b. Berrî-Hişâm b. Yûsuf-Ma'mer-Amr b. Müslim-İkrime-İbn Abbâs senediyle nakledilen rivâyette ise kadının adı verilmeden Sâbit b. Kays'ın karısının kocasından hul' yoluyla boşandığı ve Rasûlullâh'ın onun iddetini bir hayız müddeti olarak belirlediği bilgisi aktarılmıştır. Beyhakî hadisin sonunda "Ali b. Bahr ve İsmâil b. Yezîd ve başkaları bu hadisi Hişâm-Ma'mer kanalıyla mevsul olarak rivâyet etmişlerdir. Abdürrezzâk, Ma'mer'den mürsel olarak rivâyet etmiştir." diyerek rivâyetin farklı isnadlarına atıfta bulunmakta, ardından aynı muhtevaya sahip olan ...Abdürrezzâk-Ma'mer-Amr b. Müslim-İkrime senediyle gelen Abdürrezzâk'ın mürsel rivâyetine yer vermektedir. Bu rivâyetin sonunda bu rivâyetin kendileriyle ihticâc câiz olmayan iki *zayıf* senedle daha rivâyet edildiği bilgisine yer verilmiştir.<sup>93</sup>

### Sonuç ve Değerlendirme

Bu çalışmada hadis kaynaklarında Sabit b. Kays'ın hayatına dâir rivâyetler; hayatı ve muhâlea ile biten evlilikleri şeklinde iki ana gruba ayrılıp incelenmeye ve verilen bilgilerin doğruluğu teyid edilmeye çalışılmıştır. Sâbit b. Kays'ın annesinin Yahûdî olduğunu ve ölünce cenazesine katılmak isteyen Sâbit'in Rasûlullah'tan izin istediğini konu edinen rivâyet İbnü'l-Cevzî tarafından eleştirilmiş, Bedir Savaşı'na katıldığına dâir verilen bilginin de yanlış anlamadan kaynaklandığı ifâde edilmiştir. Sâbit b. Kays'ın Ensâr'ın ve Rasûlullâh'ın hatîbi olduğuna işâret eden rivâyetler ise Kütüb-i Sitte dâhil pek çok hadis kaynağında yer alan rivâyetlerdir. Kimi rivâyetlerde onun "Ensârın hatîbi", "Rasûlullâh'ın hatîbi" olduğuna bir vesileyle işâret edilirken kimi rivâyetlerde ise doğu taraflarından gelen iki hatîbe ve Müseylimetü'l-Kezzâb'a kendi adına cevap vermesi için bizzat Rasûlullah tarafından görevlendirildiği tesbit edilmiştir.

Hucurât Sûresinin ikinci âyeti nâzil olduğunda bu âyetin kendisi hakkında indiğini düşünüp üzgün bir halde eve kapandığını ve Rasûlullâh'ın onu merak ettiğini anlatan rivâyetler de hadis kaynaklarının çoğunda yer almıştır. Bu rivâyetlerden bâzılarında Âsım b. Adiy'ın yolda üzgün bir halde oturan Sâbit'e rastlayıp soru sorduğundan, bazılarında ise Rasûlullâh'ın onu merak edip evine onun halini öğrenmesi için birisini gönderdiğinden bahsedilmektedir. İsim verilmeden Rasûlullâh'ın birisini gönderdiği şeklinde rivâyetler yanında, gönderilen kişinin adının Sa'd b. Muâz veya Sa'd b. Ubâde olduğu şeklinde

<sup>93</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 7/740-741 (No. 15597-15598).

rivâyetler de mevcuttur. Rivâyetleri bir bütün olarak değerlendirdiğimizde isimler farklı olsa da Sâbit hakkında verilen bu bilginin de doğru olduğu anlaşılmaktadır.

Sâbit'in kendisine yer vermeyen bir sâhâbîye annesini zikrederek hakâret etmesi ve Rasûlullâh'ın onu uyarmasından bahseden rivâyet, senesinde ağır kusurlara sahip râvîler bulunması sebebiyle *çok zayıf* olarak değerlendirilmiştir. Kureyza Savaşı sonrası Zübeyr b. Bâtâ'yı ölümden kurtarmak için Rasûlullâha müracaat etmesine dâir rivâyet ise Beyhakî'nin eserlerinde yer verilen, daha çok Târih ve Siyer kitaplarında nakledilen bir rivâyettir.

Allah Rasûlü'nün "Ne güzel adam" diyerek Sâbit'i methettiği rivâyet Buhârî'nin *Sahîh*'inde yer vermese bile *el-Edebü'l-Müfred* ve *et-Târihu'l-Kebîr*'de naklettiği bir rivâyettir. İbn Ebî Şeybe'nin *el-Musannef*'i ve Tirmizî'nin *es-Sünen*'inde de yer alan bu rivâyetin isnâdı hakkında *sahîh* değerlendirmeleri yapılmaktadır. Hz. Peygamber'in iyileşmesi için dua edip Bathân toprağını suyla karıştırıp rukye yaptığına dâir rivâyet ise *zayıf* olarak değerlendirilmiştir.

Müseylimetü'l-Kezzâb'a karşı düzenlenen Yemâme Savaşı'nda şehit olduğunu anlatan rivâyete Buhârî'nin *Sahîh*'i dâhil pek çok kaynakta işâret edilmekte, ancak öldükten sonra vasiyette bulunup vasiyetinin yerine getirildiğini anlatan kısım Buhârî ve diğer bazı kaynaklarda yer almamaktadır.

Sâbit b. Kays'ın muhâlea yoluyla boşanması konulu rivâyetlere Dârekutnî Nikâh kitabında mehir bölümünde, diğer müellifler ise Talak kitabında muhâlea veya muhalea yoluyla boşanan kadını iddeti bölümlerinde yer vermişlerdir. Abdürrezzâk konuyu farklı olarak Fidâ başlığıyla incelemiştir. Muhâlea rivâyetleri incelenirken öncelikle Kütüb-i Sitte öncesindeki temel hadis kaynaklarında yer alan rivâyetler taranmış ve İmam Mâlik'in *Muvattâ*'ında geçen İmam Mâlik'in Yahyâ b. Saîd-Amra binti Abdirrahmân-Habîbe binti Sehl isnâdıyla naklettiği rivâyetin pek çok kaynakta yer aldığı görülmüştür. Rivâyetlerde isnâdın Yahyâ b. Saîd-Amra binti Abdirrahmân-Habîbe binti Sehl kısmı aynı olmakla birlikte Abdürrezzâk hadisinde isnâdın başlangıcında İbn Cüreyc, Saîd b. Mansûr'un *Sünen*'inde geçen ilk rivâyette Hüşeym, ikinci rivâyette Süfyân, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde Abdurrahmân İbnü'l-Mehdî-Mâlik, Dârimî'nin *Sünen*'inde Yezîd b. Hârûn yer almaktadır. Bu rivâyet Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde isnâdın başına Ka'nebî-Mâlik, Nesâî'nin *Sünen*'inde Muhammed b. Seleme-İbnü'l-Kâsım-Mâlik kısmı

eklenerek verilmiştir. Kütüb-i Sitte sonrasındaki kaynaklarda da yer alan rivâyet muhâlea olayının fâili olan Habîbe tarafından anlatılan *sahîh* bir rivâyettir. Ancak İmam Mâlik, Saîd b. Mansûr, Ebû Dâvûd, Nesâî vb. âlimler boşanma sebebini geçinememe olarak verirken, Abdürrezzâk, Dârimî, İbn Ebî Âsım vb. âlimlerin dayak olayından bahsetmeleri dikkat çekmektedir. İshâk b. Râhûye'nin el-Makburî-Saîd b. Ebî Eyyûb-Yezîd b. Ebî Habîb-Bükeyr b. Abdillâh İbnü'l-Eşec-Süleymân b. Yesâr senediyle, Ebû Dâvûd'un Muhammed b. Ma'mer-Ebû Âmir Abdülmelik b. Amr-Ebû Amr es-Sedûsî el-Medînî-Abdullah b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Amr b. Hazm-Amra-Âişe senediyle verdiği Habîbe'den bahseden rivâyetlerde de boşanmanın sebebini dayak olduğu belirtilmiştir. İbn Mâce'nin Ebû Kurayb-Ebû Hâlid el-Ahmer-Haccâc-Amr b. Şuayb-babası ve dedesi senediyle verdiği Habîbe rivâyetinde de boşanma sebebi geçimsizlik olarak gösterilmektedir. Abdürrezzâk'ın Saîd İbnü'l-Müseyyeb kanalıyla aktardığı rivâyetlerde ise kadının adı açıkça belirtilmese de boşanma sebebini dayak olduğu belirtilmiştir.

Ahmed b. Hanbel, Habîbe'nin başından geçen muhâlea olayını Abdülkuddûs b. Bekr b. Huneys-Haccâc-Amr b. Şuayb-babası-Abdullah b. Amr isnadıyla da nakletmektedir. Hadis Haccâc'dan Muhammed b. Süleyman Ebî Haysememcası Sehl b. Ebî Hayseme senediyle de rivâyet edilmiş ve bu rivâyetlerde boşanma sebebi Habîbe'nin kocasını çirkin bulup beğenmemesi olarak gösterilmiştir. Her iki rivâyet isnâdda yer alan Haccâc sebebiyle eleştirilen rivâyetlerdir. Bezzâr'ın İbrâhîm b. Hânî en-Neysâbûrî-Abdülğaffâr b. Dâvûd-İbn Lehîa-Amr b. Şuayb-Saîd İbnü'l-Müseyyeb-Ömer isnadıyla naklettiği, İslam'da muhâlea yoluyla ilk boşanan kadının Sâbit b. Kays'ın nikâhı altında olan Habîbe binti Sehl olduğunu bildiren rivâyet de bu senedin râvîlerinden İbn Lehîa ömrünün sonlarına doğru ihtilâta düştüğü için eleştirilmektedir.

Abdürrezzâk'ın *Musannef*'inde Ma'mer-Eyyûb-İkrime senediyle ve İbn Cüreyc-Ebu'z-Zübeyr senediyle gelen rivâyetlerde kadının adı Cemîle binti Abdillâh b. Übeyy b. Selûl olarak verilmekte ve boşanma sebebi olarak kadının kocasından hoşlanmaması gösterilmektedir. Buhârî'nin *Sahîh*'inde naklettiği bazı rivâyetlerde kadından Sâbit'in karısı diye bahsedilmekte, bazı rivâyetlerde ise Abdillâh b. Übeyy'in kız kardeşi Cemîle adı verilmektedir. Nesâî *Sünen*'inde Buhârî'nin Ezher b. Cemîl-Abdulvehhâb es-Sekafî-Hâlid el-Hazzâ'-İkrime-İbn Abbâs isnadıyla verdiği rivâyeti nakletmekte ve bu rivâyette kadının ismi verilmeden onun kocası hakkında "Sâbit b. Kays'ı ahlâk ve din hususunda

ayıplamıyorum ama ben (kocamı istemediğimden) İslam’da küfre düşmek de istemiyorum” dediğine yer verilmektedir. İbn Abbâs’tan gelen rivâyetlerde kadının adının zikredilmediği, Cemîle’nin adının geçtiği Buhârî rivâyetlerinde ise İbn Abbâs’ın adına yer verilmeden rivâyetin İkrime’den nakledildiği görülmektedir. Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce ise rivâyeti İbn Abbâs’tan aktarmışlardır.

Müslim’in *Sahîh*’inde konuyla ilgili bir rivâyet taramalarımızda tesbit edilememiş, Nesâî ve İbn Mâce’nin Rubeyyi’ binti Muavviz’den naklettiği rivâyetlerde ise kadının adı Meryem el-Meğâliyye olarak verilmiştir. Ebû Nuaym kadını Meryem el-Meğâliyye olarak değil Meryem el-Mevâliyye olarak tanıtmıştır. Nesâî’nin Rubeyyi’den naklettiği bir rivâyette kadının ismi Abdullah b. Übeyy’in kızı Cemîle olarak verilirken, İbn Mâce’nin İbn Abbâs kanalıyla naklettiği rivâyette ise isim Cemîle binti Selûl olarak verilmektedir. Ebû Avâne de *Müstahrec*’inde Nesâî’nin Rubeyyi’ rivâyetini aktarmakta, Sâbit b. Kays’ın Abdullah’ın kızı olan karısı Cemîle’yi dövüp elini kırdığı, kadının erkek kardeşinin gelip kardeşinin kocasını şikayet ettiği bilgisini vermektedir.

İbn Hıbbân ve İbnü’l-Cârûd İmam Mâlik’in Habîbe rivâyetini naklederlerken, İbnü’l-Cârûd aynı zamanda Eyyûb-İkrime-İbn Abbâs şeklinde kadının adının zikredilmediği rivâyete de yer vermektedir. Taberânî, Hâkim ve Beyhakî’nin genellikle kendilerinden önce yazılan kitaplardaki rivâyetleri aktardıkları görülmektedir. Hâkim’in naklettiği bir rivâyette ise farklı olarak Sâbit b. Kays’ın Cemîle binti Abdullah b. Übeyy’den oğlu Muhammed’e hamileyken ayrıldığı, kadının da çocuğu doğurunca onu emzirmeyeceğine dair yemin ettiği anlatılmaktadır. Allah Rasulü bebeğin adını Muhammed koyup damağına acve hurması sürmüş ve Muhammed onu rüyasında emzirdiğini görüp gelen bir Arap kadın tarafından emzirilmiştir.

Dârekutnî’nin Ebû Bekr en-Neysâbûrî-Yûsuf b. Saîd-Haccâc-İbn Cüreyc-Ebu’z-Zübeyr isnâdıyla Beyhakî’nin ...Haccâc-İbn Cüreyc-Ebu’z-Zübeyr senedleriyle verdikleri rivâyetlerde ise kadının ismi Zeynep binti Abdullah b. Übeyy b. Selûl olarak kaydedilmiştir. Ebû Nuaym Sâbit b. Kays’ın eşleri olarak adları zikredilen Habîbe binti Sehl, Cemîle binti Selûl ve Meryem el-Meğâliyye hakkında bilgi verirken Zeynep binti Abdullah b. Übeyy b. Selûl’den bahsetmemiştir. Dârekutnî ve Beyhakî’nin *Sünen*’lerinde geçen bu ismin yanlış kaydedildiği değerlendirilmektedir.



Muhâlea rivâyetlerini bir bütün olarak değerlendirdiğimizde bu rivâyetlerin çok sağlam isnadlar yanında *mürsel* ve isnadında eleştirilen râvîlerin bulunduğu isnadlarla da nakledildiklerini görmekteyiz. Kimi rivâyetlerde kadının eşinden boşanmak istemesinin sebebi geçimsizlik, kimilerinde kadının kocasını beğenmemesi, kimi rivâyetlerde ise Sâbit'in eşlerini dövmesi olarak gösterilmiştir. Dayak olayına pek çok kaynakta vurgu yapılması ama bazı kaynaklarda da hiç yer verilmemesi, bizde Sâbit'in yaptığı hareket bir sahâbîye yakıştırılmadığı için olayın görmezlikten geldiği intibainı uyandırmıştır. Birini hâriç tutsak bile Kütüb-i Sitte rivâyetlerine göre üç ayrı kadınla muhâlea yoluyla boşanmasından hareketle Sâbit'in geçinilmesi zor bir adam olduğu söylenebilir. Burada aklımıza "Rasûlullah'ın "Ne güzel adam" dediği birinin eşini dövmesi mümkün müdür?" ya da Rasûlullâh eşini döven birisine "Ne güzel adam der mi?" şeklinde sorular takılabilir. Arap toplumunda kadınlara ve çocuklara atılan dayak normal olarak değerlendirildiği için bu durumun Sâbit b. Kays için bir kusur olarak değerlendirilmediği, Rasûlullâh'ın da olumsuz yönünü değil hatipliği, Hz. Peygamber'i üzmetten çekinen samimi bir Müslüman olması, savaflara katılıp İslâmı savunması vb. olumlu niteliklerini ön plana çıkararak onu daha iyi bir insan olmaya teşvik ettiğini söylenebilir.

### Kaynakça

- Abdürrezzâk, Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî. *el-Musannef*. 1. Baskı, 10 Cilt. Beyrut: Dâru't-Te'sîl, 1436/2015.
- Abd b. Humejd, Ebû Muhammed. *el-Müntehab min Müsned-i Abd b. Humejd*. thk. Ebû Abdillâh Mustafâ İbnü'l-Adevî. 2. baskı, 2 Cilt. Riyâd: Dâru Belensiye, 1423/2002.
- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed. *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs*. thk. Yûsuf b. Mahmûd el-Hâc Ahmed. 2 Cilt. Dimaşk: Mektebetü'l-İlmi'l-Hadîs, ts.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnaûd vd. 50 Cilt Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr*. thk. Abdü'lmu'tî Emîn Kalacî. Halep: Dâru'l-Va'y, 1412/1991.
- Beyhakî. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Abdülkâdir Atâ, Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Beyhakî. *Şuabü'l-İmân*. thk. Muhtâr Ahmed en-Nedvî-Abdülali Abdülhumejd Hâmid 1. baskı, 14 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.
- Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Atekî. *el-Müsned (el-Bahru'z-Zehhâr)*. thk. Mahfûzu'r-Rahmân Zeynullah. Beyrut-Medine: Müessesetü Ulûmî'l-Kur'ân-Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1409/1988.

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. 1. baskı. Dımeşk-Lübnan: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002.
- Buhârî. *el-Edebü'l-Müfred*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. Kâhire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1375.
- Buhârî. *et-Târîhu'l-Kebîr*. thk. Hâşim Nedvî vd. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Mearîfî'l-Osmâniyye, ts.
- Cevad Ali. *el-Mufassal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*. 2. baskı, 10 Cilt. Bağdat: Bağdat Üniversitesi, 1413/1993.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcü'l-lüğa ve sıhâhu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr. 3. baskı, 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1404/1994.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed b. Mehdî b. Mes'ud b. en-Nu'mân b. Dînâr el-Bağdâdî. *es-Sünen*. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvez. 1. baskı. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1422/2001.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân b. el-Fadl b. Behrâm b. Abdissamed. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selim Esed. 1. baskı, 4 Cilt. S. Arabistan: Dâru'l-Muğnî, 1421/2000.
- Ebû Avâne, Ya'kûb b. İshâk el-İsferâyînî. *el-Müsned*. thk. Eymen b. Ârif ed-Dımeşkî. 1. baskı, 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1419/1998.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnaûd. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- Ebu Nuaym, Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. İshâk b. Mûsâ b. Mehrân el-İsbehânî. *Ma'rifetü's-Sahâbe*. thk. Âdil b. Yûsuf el-Azzâzî. 1. baskı. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1419/1998.
- Görmez, Mehmet. "Fıkhü'l-Hadis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/547-548. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Hâkim, el-Hâfız Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullah en-Nisâbü'rî. *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*. thk. Mustafâ Abdülkadir Atâ. 2. baskı, 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2002.
- el-Halil b. Ahmed. *Kitabü'l-Ayn*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. 1. baskı, 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Heysemî, Ebu'l-Hasen Nuruddîn Ali b. Süleymân b. Ebî Bekr. *Buğyetü'l-Bâhis an Zevâid-i Müsnedi'l-Hâris*. thk. Hüseyin Ahmed Sâlih el-Bâkırî. Medîne: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1413/1992.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsim Ali İbnü'l-Hasen b. Hibetullah. *Mu'cemü'ş-Şüyûh*. thk. Vefâ Takıyyüddîn. Dımeşk: Dâru'l-Beşâir, 1421/2000.
- İbn Balabân, Emîr Alaüddîn b. Balabân el-Fârisî. *el-İhsân fî Takrîbi Sahîh-i İbn Hibbân*. thk. Şuayb Arnaud. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1991.
- İbnü'l-Cârûd, Ebû Muhammed Abdullah b. Ali. *el-Müntekâ mine's-Süneni'l-Müsne*. Kâhire: Dâru't-Te'sîl, 1435/2014.

- İbn Ebî Âsım, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk b. Mahled eş-Şeybânî. *el-Âhâd ve'l-Mesânî*. thk. Bâsim Faysal Ahmed el-Cevâbire. Riyad: Dâru'r-Râye, 1411/1911.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim. *el-Musannef*. thk. Üsâme b. İbrâhim b. Muhammed. 1. baskı, 15 Cilt. Kâhire: el-Fârûk el-Hadîse li't-Tibâati ve'n-Neşr, 1429/2008.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali. *el-İlelü'l-Mütenâhiye fi'l-Ehâdîsi'l-Vâhiyye*. 1. baskı, 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali. *el-Metâlibü'l-Âliye bi Zevâidi'l-mesânîdî's-Semâniyye*. thk. Sa'd b. Abdünnâsir b. Abdülazîz vd. 1. baskı, 19 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Âsime-Dâru'l-Ğays, 1419/1998.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 1. baskı, 13 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kitâbî'l-İslâmî, 1414/1993.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed. *el-Muğnî*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî-Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 3. baskı, 15 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Âlemi'l-Kütüb, 1417/1997.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. y.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, ts.
- İbn Manzur, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisanü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, Beyrut, ts.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Bidâyetü'l-müctehid*. thk. Muhammed Subhi Hasen Hallâk. 1. baskı, 4 Cilt. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî. *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. 1. baskı, 11. Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1421/2001.
- İshak b. Râhûye, Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrâhim. *el-Müsned*. 1. baskı, 4 Cilt. Kâhire: Dâru't-Te'sîl, 1437/2016.
- Karataş, Mustafa. "Sâbit b. Kays b. Şemmâs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/352-353. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Asbehî el-Himyerî. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1406/1985.
- Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahihi Müslim*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. Riyad: Dâru Taybe, 1427/2006.
- en-Nesâî. Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasânî. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Şuayb Arnaûd. 1. baskı, 12 Cilt. Beyrut-Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- en-Nesâî. *es-Sünenü's-Suğrâ*. 1. baskı, 9 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1433/2012.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Kenzü'd-Dekâik*. 1 Cilt. Beyrut-Medine: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye- Dâru's-Sirâc, 1432/2011.

- Özağşar, Mehmet Emin. *Hadisi Yeniden Düşünmek*. 3. Baskı. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Öztoprak, Mustafa. "Ahkâm Hadis Kitaplarındaki Bölüm Başlıklarının Şekillenmesi ve Sebepleri". *Ekev Akademi Dergisi* 17/55 (Bahar 2013), 89-98.
- Öztoprak, Mustafa. "Ahkâm Hadis Kitaplarında Rivâyetlere Yer Verme Şekilleri". *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (Nisan 2013), 31-22.
- Saîd b. Mansûr, Ebû Osmân Saîd b. Mansûr b. Şu'be el-Horasânî. *es-Sünen*. thk. Habîbürrahmân el- Azamî. 1. baskı, 2 Cilt. Bombay: ed-Dâru's-Selefiyye, 1403/1982.
- Serahsî, Ebû Bekr, Şemsü'l- Eimme Muhammed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. 1. baskı, 31 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1409/1989.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Mugnî'l-muhtâc*. 1. baskı, 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1418/1997.
- Rağîb el-İsfehani. *el-Müfredat fi Ğaribi'l-Kur'an*. Riyad: Mektebetü Nizar Mustafa el-Bâz, ts.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-Kebîr*. thk. Hamdi Abdülmecid es-Silefî. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Şerhu Müşkil'l-Âsâr*. thk. Şuayb Arnaûd. 1. baskı, 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmiu'l-Kebîr*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 1. baskı, 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1996.
- Yalçın Ücöğlü, Sevdener. *Sâbit. b. Kays b. Şemmâs'ın Hayatı ve İslam Tarihindeki Yeri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Yılmaz, İbrahim. *İslam Hukukunda Boşanma*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2006.
- Zehebî, Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. b. Osman. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Şuayb Arnaûd, Beşşâr Ma'rûf vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1402/1982.

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

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

\*\*\*\*\*

**Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest**

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

\*\*\*\*\*

**İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy**

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

\*\*\*\*\*

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

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

\*\*\*\*\*



## TASAVVUFÎ DEĞERLERİN VE DUYGULARIN OLUŞUMUNDA ESMÂÜ'L-HÜSNÂ

Esma Sayın\*

### Öz

İlahî isimler vesilesiyle insan, yaşayışının her anında ilahî olanla kendisi arasında bir bağ kurma imkânına kavuşur. Esmâü'l-Hüsnâ'nın en açık özelliklerinden birisi, Allah ile insan, insanla Allah ilişkisini düzenlemek ve bağını sağlamaktır. İlahî isimler, taşıdıkları sınırsız anlamlar sayesinde, insanlığın dinî hayatını en fazla tehdit eden Allah'ı unutmak durumuna engel olurlar. Onlar, insanın Allah ile olan bağlarını canlı tutarlar; hayatı anlamlı kılarlar; manevî hayatı canlandırır. Kur'ân-ı Kerîm, ilahî isimlerin bağlantılarıyla, insanı Allah ile bağlantıya yönlendirir; o, insanın aradığı her şeyin O'nun katında olduğunu insana gösterir. Böylece bu isimler, insanlığın anlayışı için, mümkün olan en yüksek seviyede, Allah'ı tanıma olan marifetullahı gerçekleştirir. Allah Teâlâ, ilahî ahlâkla ahlâklanma ve ilahî isimlerin yansımalarını duygularında ve manevî yaşamlarında tecrübe etme yeteneğini insanlara vermiştir. Eğer Allah Teâlâ, bu yeteneği insana vermemiş olsaydı, ona bu isim ve sıfatlarını açıklamaz ve o sıfatların gereğince davranmayı şart koşmazdı. Aslında ilahî isimlerin bir müminin davranışlarına yansımaları ilahî bir emirdir. İnsan, ilahî olan isimleri ne kadar manevî yaşantısında, duygularında, ahlâkında, bilgisinde ve varlığında yansıtabiliyorsa insanın Allah algısı da ilahî isimleri bilme nispetinde olacaktır. İlahî isimlerin tecellîlerinin yansımaları, insanda ne kadar genişler; büyür ve derinleşirse, ilahî ahlâkla bağlantılı hal ve davranışları da buna paralel olarak büyür. Bu makalede biz, insanın manevî ve psikolojik yapısının oluşumunda esmâü'l-hüsnâ'nın etkilerini ele alacağız. Bu bağlamda biz, Allah'ın isimleri ve sıfatları açısından sevgi ve aşk, şefkat, doğruluk ve istikâmet, tevekkül ve güven, tevbe ve affetme, adalet ve istikâmet, sabır, şükür ve tevâzu duygularının oluşumunda etkili olan isimler konusunu araştıracağız.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Esmâü'l-Hüsnâ, Allah'ın isimleri, Değerler, Duygular.

## AL-ASMA AL-HUSNA (NAMES OF ALLAH) IN THE FORMATION OF MYSTIC VALUES AND EMOTIONS

### Abstract

Through divine names, man has the opportunity to establish a bond between himself and the divine at every moment of his life. One of the clearest features of al-Asma al-Husna is to regulate and establish the

\* Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı.

**e-mail:** esmasayin16@gmail.com, **ORCID:** <https://orcid.org/0000-0001-9420-700X>

**Atıf/Citation:** Sayın, Esma. "Tasavvufî Değerlerin ve Duyguların Oluşumunda Esmâü'l-Hüsnâ". *BAiD* 16 (Aralık 2022), 311-328.

relationship between God and man, and between man and God. Divine names, which have unlimited meanings, prevent people from forgetting Allah, which threatens the religious aspect of people the most. They keep man's ties with God alive; they make life meaningful; revive spiritual life. The Qur'an establishes a connection between man and God through divine names and shows man that everything a man needs is in His presence. Thus, these names realize the ingenuity of knowing God, at the highest possible level, for the understanding of humanity. Allah Almighty has given people the opportunity to be moral through divine morality. He also gave people the ability to experience the reflections of divine names in their emotions and spiritual lives. If Allah did not want to give this ability to human beings, He would not have explained these names and attributes to them and would not have made it a condition to act in accordance with those attributes. In fact, the reflection of divine names on a believer's behaviour is a divine command. A person should be able to reflect the divine names in his spiritual life, emotions, morals, knowledge and existence. To the extent that man can achieve this, the perception of God will be in proportion to knowing the divine names. The more the reflection of the manifestations of divine names expands, grows and deepens in man; His states and behaviours related to divine morality also grow in parallel with this. In this article, we will discuss the effects of al-asma al-husna on the formation of the spiritual and psychological structure of man. In this context, we will investigate the names that are effective in the formation of the feelings of love and affection, compassion, truth and direction, trust and trust, repentance and forgiveness, justice and direction, patience, gratitude and humility in terms of the names and attributes of Allah.

**Keywords:** Mysticism, al-Asma al-Husna, Names of Allah, Values, Emotions.

## Giriş

Allah'a kıyasla insanlar, asla mutlak yücelik sahibi değillerdir. İnsanların sahip oldukları değer, kullukları ve ahlâkî değer yargıları oranındadır. İnsanların en olgunu, Rab Teâlâ'ya yakın olanıdır.<sup>1</sup> Bu durumda bir varlık kime yakın ise, O'nun özelliklerini üzerinde taşır.

Allah Teâlâ, yarattığı eserlerle isimlerine; isimleriyle sıfatlarına ve sıfatlarıyla da kendisinin varlığına işaret etmiştir.<sup>2</sup> İnanan insan, ilahî isimleri şahsında yansıtıkça, Allah'ın insana vermiş olduğu duru fitratını kirletmediği için yaratılışını Allah'ın istediği hale getirmiş olur. Bu şekilde Allah'ın isimlerinin gereğince yaşayan bir mümin, ahlâklı mümin diye vasıflandırılır.

Allah'ın isimlerinin mutlaklığı içinde her birey, kendine ait bireysel yetkinliğini diğerinden farklı bir şekilde gerçekleştirme imkânına sahiptir. Bu bağlamda Allah'ın sıfatları; çeşitli, birbirine karşıt ve uyumludur. Bu sebeple varlığın durumu, O'nun sıfatlarının özelliklerine göre, farklılık ve uyum arz eder. Allah'ın isimlerindeki farklılıklar, insana nispetlidir.<sup>3</sup> Yani Allah'ın isim ve sıfatları ne kadar çok, birbirinden farklı ve zenginse, insanın karakter ve kişilik yapıları da bir o kadar farklı ve zengindir.

<sup>1</sup> Muhammed Ebû Hâmid Gazâlî, *İhyâ-ı ulûmi'd-dîn* (Kâhire: Müessesetü'r-Riclibî, 1997), 17.

<sup>2</sup> Atâullah İskenderî, *el-Hikemü'l-ataiyye* (şerh. Muhammed Saîd Ramazan Bûtî), (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 2001), 24.

<sup>3</sup> Abdülkerim b. İbrahim Cilî, *el-İnsanü'l-kâmil*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyyeti, 1997), 54.



## 1. İnsanın Manevî ve Psikolojik Yapısının Oluşumunda Esmâ'ül-Hüsnâ

Allah'ın isimlerinin insanın duygularına, davranışlarına ve ruh dünyasına yansımaları, Allah Teâlâ'nın isimlerinden birisinin kulun gönlünde yer etmesidir. Böyle bir yansımayı hisseden bir kul, o ismin nurları ve etkisi altında hayrete düşer. Allah'ın sıfatlarının insanın duygularına, davranışlarına ve ruh dünyasına yansımaları, Allah Teâlâ'nın sıfatlarından birinin kulun kalbinde ortaya çıkmasıdır. Allah'ın fiillerinin insanın duygularına, davranışlarına ve ruh dünyasına yansımaları, Allah Teâlâ'nın fiillerinden birinin kulun kalbinde açılmasıdır.<sup>4</sup>

İnsan-ı kâmil, Allah'ın isim, sıfat ve fiillerinin en mükemmel biçimde kendisinde yansıdığı bir insandır. Bu nedenle o, ilahî isim ve sıfatların kendisinde yansıdığı yegâne varlıktır. İnsan-ı kâmil, âlemin ruhu; âlem de, onun suretidir. Kâmil insan, Allah'ın sıfat ve isimlerinin aynasıdır.

Tasavvufî düşüncede insan, Allah'ın isim ve sıfatlarını en güzel şekilde yansıtan bir "ayna" gibidir. Bu noktada insanı varlıklar düzeninde en kıymetli yapan sebeplerden birisi de her insanın Allah Teâlâ'nın güzel isimleri için bir tecellîgâh olarak yaratılmasıdır.<sup>5</sup> Bu nedenle insan kâinatta ilahî isim, sıfat ve fiilleri ahlâkında ve davranışlarında en yüksek oranda yansıtabilen bir varlıktır. Bu bağlamda insan, yaratılanların en değerlisi olup ahlâk ve davranış olarak en olgun seviyeye çıkabilir.<sup>6</sup> Bu nedenle insanda duyguların ve ahlâkın oluşumunda ilahî isimler çok etkilidir.

## 2. Allah'ın İsimleri ve Sıfatları Açısından Değerler

### 2.1. Sevgi ve Aşk Duygusunun Oluşumunda Etkili Olan İsimler

Muhabbet denilen sevgi, sevginin en samimi halidir. Sevginin en yüksek olduğu noktada da, aşk ortaya çıkar.<sup>7</sup> Bu bağlamda sevgi ve aşk duygusunun oluşumunda Vedûd ve Velî isimleri çok etkilidir.

Vedûd isminin anlamı, Allah Teâlâ'nın kendisine itaat eden kullarını sevmesidir. Bu ismi okumaya devam edenler arasındaki anlaşmazlıklar

<sup>4</sup> Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Mavi Yayınları, 2001), 515.

<sup>5</sup> Mahmut Erol Kılıç, *Tasavvufa Giriş* (İstanbul: Sûfi Kitap, 2012), 49.

<sup>6</sup> Ahmet Öğke, "İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'inde Ayna Metaforu", *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 10/23 (2009), 78.

<sup>7</sup> Mevlânâ Celâleddîn Rumî, *Mesnevî-i mânevî*, thk. Reynold A. Nicholson (Tahran: İntişârât-ı Hermes, 2003), 78.

çözülür.<sup>8</sup> Vedûd ismi, O'nun zatının hem sevmeye hem de sevilmeye layık olduğunu gösterir. Bu nedenle ayet-i kerime, “Allah, onları sever; onlar da Allah’ı severler.”<sup>9</sup> buyrulmuştur.

Vedûd olan Allah, hem seven ve hem de sevilendir. Bu noktada Allah ile kul arasındaki sevginin karşılaştırılması imkânsızdır. Allah Teâlâ'nın sevgisi, kusursuz ve tam iken insanın sevgisi, yüzeysel ve basittir. Vedûd ismini ahlâkına ve maneviyatına yansıtan bir kul, Rabbini ve Rabbi'nin sevilmesini emrettiği kimseleri severken kararlı olan bir kuldur.<sup>10</sup>

Vedûd isminin yansımalarıyla insan, hem Rabbini seven hem de Rabbi tarafından sevildiğini hisseden bir kul olduğu için ilahî aşkı hissedebilir. Bu noktada gerçek aşk, Allah aşkıdır. Allah’ı gerçekten seven kişi, O'nun yarattıklarını da aynı şekilde sever. Yaratan’dan ötürü yaratılanı sever.

Gerçek aşk, bütün varlıkları Allah için sevmektir. Bundan dolayı mecâzî aşk denilen Allah dışındaki varlıkları Allah için sevmek, çok önem arz eder.<sup>11</sup> Vedûd isminin etkisiyle kişi, hem sevme hem de sevilme duygusunun manevî enerjisini en yüksek düzeyde yaşadığı için onun ruh dünyasına muhabbet duygusu yerleşir. Bu anlamda gerçek muhabbet, sevmek için sebep aramaksızın Rab Teâlâ’yı sevmektir.<sup>12</sup>

Vedûd isminin manevî enerjisiyle insan, Allah Teâlâ'nın sevgisinin kusursuz; O'nun sevgisine kıyasla kendi sevgisinin eksik ve kusurlu olduğunu fark ettiği için dış dünyanın geçici heveslerinden soyutlanır ve kendi iç dünyasında daha da derinleşebilir. Bu sevme hali, insanı daha yüce bir varlık haline getirebilir. İnsan, kendisini bu seviyeye çıkardığında her şeye rızâ gösterir.

Vedûd ismi, Allah’ın sevgisinin insanın ruh dünyasında daha da derinleşmesine neden olur. Sevginin en derinleştiği noktada, aşk ortaya çıkar. Aslında aşkın amacı, bizzat Allah’tır. Bunun için aşk, öyle bir alevdir ki yükseldiği zaman her şeyi yakar, sadece Allah kalır. Kâinattaki bütün varlıklar, Allah’ın aşkı ile

<sup>8</sup> Mehmet Nuri Şemsüddîn Nakşibendî, *Miftâhü'l-kulûb* (İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1330), 497.

<sup>9</sup> Mâide, 5/54.

<sup>10</sup> Müfit Selim Saruhan, *İslam Ahlâk Esasları ve Felsefesi* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 98.

<sup>11</sup> Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Anka Yayınları, 2004), 65.

<sup>12</sup> Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 405.

canlıdırlar. Varlığın yolu, yüceler yücesi olan Allah'a kavuşmayla biter.<sup>13</sup> Kâinattaki dinamizmin kaynağı da, aşktır. Aynı zamanda ilâhî aşk, diğer aşk çeşitlerinin de kaynağıdır. Allah'ın kâinatı yaratması, bu ezeli aşkın bir eseridir.

Sevgi ve aşk duygusunu oluşturan bir diğer isim olan Velî ismi ise, sözlükte düşmanın zıddıdır. Velî, Allah'a dost veya Allah için dost olan kişi demektir. Tasavvuf kavramı olarak velî; Allah ile meşgul olan, O'nu arzu edip O'na ulaşmaya çalışandır. Velî isminin yansımasıyla insan, hem Rabbine dost hem de bütün insanlara dost olduğu için kendisiyle Allah ve diğer insanlar arasında ilahî merkezli bir sevgiyi ve aşkı yaşar.

Velî, iman sahibi herkesin dostluğunu kazanmış bir kimsedir. Dolayısıyla Velî isminin anlamı, Allah Teâlâ'nın kullarına dost olmasıdır. Allah'ın Velî isminin manevî enerjisini hissedenden bir kul, Allah Teâlâ'nın kendisine dost kabul ettiği iyi ve inanan bir kuldür. Velî ismiyle insan, ilahî sevgi ve aşkı etkili bir şekilde yaşar.<sup>14</sup> Vedûd isminin yansımasıyla gerçek sevgili Allah olduğuna göre bütün sevgileri, O'nun sevgisinin merkezinde yaşamaktır.

## 2.2. Şefkat Duygusunun Oluşumunda Etkili Olan İsimler

Şefkat, insanlara ve bütün varlıklara severek ve merhamet ederek davranmaktır. Her insan, kendi rahmet ve merhamet hissesini kendi yaradılışı ölçüsünde Allah Teâlâ'nın Rahmân isminden alır.<sup>15</sup> Mesela varlıkta rahmetin bulunması, zorunlu; öfkenin bulunması ise, geçicidir.<sup>16</sup> Rahmân ve Rahîm ismi ise, Allah Teâlâ'nın ahirette ve dünyada merhamet etmesi, bağışlaması, sevmesi, sahip çıkması ve rahmet etmesi anlamındadır. Bu bağlamda şefkat duygusunun oluşumunda Rahmân ve Rahîm isimleri çok etkilidir.

Rahmân ismini ahlâkına ve maneviyatına yansıtan bir kişi, âlemlere rahmet olanın Rabbi olduğunu bilen bir kimsedir. Bu kulun rahmeti, manevî yeteneği ölçüsünde olacaktır. Bu anlamda Allah Teâlâ, şöyle buyurmuştur: "*Seni âlemlere rahmet olarak gönderdik.*"<sup>17</sup> Âlemlere rahmet ifadesi, ayırım yapmadan bütün âlemleri içerir. Bu anlamda mikrokozmoz, makrokozmoz,

<sup>13</sup> Mehmet Aydın, *Mevlânâ ve Sufizm* (İstanbul: Nüve Kültür Merkezi Yayınları, 2007), 162.

<sup>14</sup> Seyyid Cafer Seccâdî, *Ferheng-i Lüğât ve Istilahât ve Tabirât-i İrfânî* (Tahrân: Kitâbhâne-i Tahûrî, 1983), 396.

<sup>15</sup> Tosun Bayrak, *Esmâü'l-Hüsna* (İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 2012), 47.

<sup>16</sup> Abdülkerim b. İbrahim Cilî, *el-İnsanü'l-kâmil* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmîyyeti, 1997), 38.

<sup>17</sup> Enbiyâ, 21/107.

görünen ve görünmeyen âlemlerin tamamı, Allah Teâlâ'nın rahmetinden kendilerine ikram edilen payı alırlar.

Her insan, kendi rahmet ve merhamet hissesini kendi yaradılışı ölçüsünde Allah Teâlâ'nın Rahmân isminden aldığı için, Rabbi'nin rıza ve sevgisini kazanır. Her insan, kendi rahmeti ve merhameti ölçüsünde, Allah Teâlâ'nın sınırsız rahmeti ve merhametiyle kuşatılır. Böylece O'nun sevgi ve rızasına kavuşur. Tasavvufî anlamda rızâ ise, ilâhî hüküm karşısında kulun itirazsız boyun eğmesidir.

Merhamet duygusu, sevgi duygusunun sultanı olduğu için her insan, Rahmân isminin yansımasıyla taşıdığı şefkat ve sevgi duygusunun gücüyle, Rabbi'nin rızasını ve sevgisini kendisinin üzerine bir mıknatıs gibi çeker. Aynı zamanda Rahmân isminin yansımasıyla her insan, bütün varlıklara merhamet, sevgi ve hoşgörü duygularıyla davranır.

Rahîm isminin yansımasıyla insan, sevginin ve merhametin en yücesini yaşayacağı için yüceltme ve saygıyla içi içe sağlıklı bir sevgi duygusunu tecrübe eder.<sup>18</sup> Böylece o, gerçek sevgili olan Allah Teâlâ ile ideal yakınlığı ve bütünleşmeyi yakalar. Rahman ve Rahîm isimlerinin yansımasıyla insan, bütün varlıklara da bu merhametin gereğince hoşgörüyle ve sevgiyle davranır.

Kalbin Allah ile mutlu olması ve huzur bulması, dünya nimetlerinden hiçbir şeye benzemez. Böylesi bir mutluluk, hiç kuşkusuz kulu Allah Teâlâ'nın yolunda yürümeye ve O'nun rızasına ermeye sevk eder.<sup>19</sup> Bu noktada Rahîm ismini üzerinde taşıyan bir insan, Rahîm isminin yansımasıyla Allah'ın rahmetini, Allah adına O'nun kullarından esirgemeyen bir kuldur. Bu kulun gönlünde, bütün insanlara ve varlıklara karşı şefkat, sevgi, merhamet ve bağışlama hisleri canlanır.

### 2.3. Doğruluk ve İstikâmet Duygusunun Oluşumunda Etkili Olan İsimler

Doğruluğun özü ve kaynağı olan istikâmet; kişinin inancının, niyetinin, düşüncelerinin, işlerinin ve davranışlarının; hakikate, adalete ve gerçeğe uygun olmasıdır. Doğruluk, öncelikle söz ve ifadelerinde 'gerçeği' söylemektir. Sözde doğruluk, doğru olduğuna inandığı gerçekleri olduğu gibi ifade etmek

<sup>18</sup> Abdürrezzak Kâşânî, *Istilahâtü's-Sûfiyye, Letâifu'l-A'lâm fî İşarâti Ehli'l-İlhâm*, thk. Muhammed Kemâl İbrahim Cafer (Mısır: el-Heyetü'l-Misriyyetü'l-Amme, 1981), 108.

<sup>19</sup> İbn Kayyım Cevziyye, *Medâricü's-salikîn* (Beyrût: Darü'n-Nifâs, 1979), 61.

demektir.<sup>20</sup> Doğruluğun bir diğer boyutu ise, söz ve davranışlar arasında bir tutarlılığın olmasıdır.

Allah, Hâdî ismiyle hidayete erdiren ve doğru yolu gösterendir. Hâdî isminin yansımalarıyla insan, başka insanlara doğruluk kaynağı ve yol rehberi olmalıdır. Hidayet, âlemin yaratılmış olduğu asla uygun şekilde varlığını devam ettirme gayretidir. Yani varlığın, yaratılmış olduğu fitrata uygun bir şekilde kullanılması ahlâkî bir erdemdir.<sup>21</sup> Böylece Hâdî isminin yansımalarıyla insan, değerler sistemi olan vicdanında olumsuz izler bırakan her türlü günahı terk ettiği gibi şüpheli şeyleri de bırakır.

Hâdî ismini ahlâkına ve maneviyatına yansıtan bir kul, Allah Teâlâ'nın bildirilmesini emrettiği şeyleri O'nun kullarına aktaran doğru bir insandır. Bu kul, Allah Teâlâ'nın emrettiği şekilde insanlara doğruyu gösterir. Hz. Peygamber, Hâdî isminin kendisinde yansıdığı bir kuldur. Hz. Peygamber'in vârisleri olan hidâyet rehberleri ise, dolaylı olarak Hâdî ismini ahlâkına ve maneviyatına yansıtan kullardır.<sup>22</sup>

Hâdî isminin yansımalarıyla insan, peygamberin diliyle konuşan, doğruyu söyleyen ve doğru davranan bir kişi olduğu için istikâmet anlayışına odaklanır. Böylece Hâdî isminin yansımalarıyla insan, Allah'ın kendisine hidayeti ikram etmesi vesilesiyle O'na sevgiye dayalı itaat ve doğruluk duygusu içerisinde bağlanır. Doğruluk ve istikâmet duygusunun oluşumunda etkili olan Hâdî ismiyle anlamsal yakınlık açısından benzer olan bir diğer isim, Reşîd ismidir. Reşîd ismini ahlâkına ve maneviyatına yansıtan bir kul, hidayet olmuş ve doğru yolu bulmuş bir kimsedir.

Nitekim Hz. İbrahim hakkında şöyle buyrulmuştur: *"İbrahim'e rüşdünü verdik"*<sup>23</sup> Bu nedenle Reşîd ismini üzerinde taşıyan insanlar, diğer insanları doğru davranışa yönlendirmekle sorumludur. Böylece bu kullar, insanları Allah'a ve O'nun doğru yoluna yönlendirerek onlara dünyevî ve uhrevî faydaları göstermişlerdir.<sup>24</sup>

<sup>20</sup> İsmail Ankaravî, *Minhâcü'l-fukârâ* (İstanbul: Rıza Efendi Matbaası, 1869), 254.

<sup>21</sup> Saruhan, *İslam Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, 94.

<sup>22</sup> Kâşânî, *İstilahâtü's-Süfiyye*, 129.

<sup>23</sup> Enbiyâ, 21/51.

<sup>24</sup> Seccâdî, *Ferheng-i lügât ve istilahât ve tabirât-i irfânî*, 231.

#### 2.4. Tevekkül ve Güven ve Duygusunun Oluşumunda Etkili Olan İsimler

Tevekkül, Allah Teâlâ'nın huzurunda şüphesiz teslimiyet ve güven duygusudur. O'nun verdiğine şükretmek, vermediğine ise sabretmek, tevekkülün gerekliliklerindedir. Allah'a güven duygusu olan tevekkülün yanında diğer varlıklara da güveni oluşturan isimler, Vekîl ve Velî isimleridir.

Vekîl ismini ahlâkına ve maneviyatına yansıtan bir kul Allah Teâlâ'nın "*Benden başkasını vekîl edinmeyiniz.*"<sup>25</sup> âyetini fark ettirdiği bir kuldur. Vekîl, iman sahibi herkesin dostluğunu kazanmış bir kimsedir. Allah dışındaki her vekil, ihanet edebilir veya vekâletini aldığı kimsenin işleri hususunda yanlış işler yapabilir. Ancak Allah için böyle bir hata, asla söz konusu değildir.

Vekîl isminin dayandığı tevekkül, 'hayatı bir güne indirip' yarının endişesini gönülden silmektir. Kulun kendisini Allah Teâlâ'nın ilâhî iradesine teslim etmesidir. Yani tevekkül anlayışı, insanın 'yarın halim ne olacak' diye kendisine soru sormaksızın gelecek endişesini kalbinden atarak -dertsiz bir adam gibi- hayatı yaşamasıdır.

Tevekkül sahibi bir insan, annesinin memesinden başka sığınacak bir yer bilmeyen bebek gibidir.<sup>26</sup> Aynı şekilde o, Rabbine giden yoldan başkasını tanımaz. Bu noktada tevekkül sahibi bir kişi de, Allah'ın şefkat ve merhametine o kadar çok güvenir ki, annesinin memesinden başka sığınacak bir yer bilmeyen emzikli bir bebek gibi olur.

Tevekkül, dünya ve âhiret hazlarının gitmesi sebebiyle nefsin ölmesi olup her şartta kulun Allah Teâlâ'ya güvenmesidir.<sup>27</sup> Vekîl ismiyle çok güçlü anlamsal bir bağa sahip olan Velî ismi, insanda Allah'a karşı manevî çekim gücü denilen cezbe halini meydana getirir. Çünkü Allah, hem kuluna gerçek bir dost; hem de ona ihanet etmesi düşünülemeyecek tek vekildir.<sup>28</sup> Böylece Vekîl ve Velî isimlerinin yansımalarıyla Allah'a güven duygusunun sonucunda insan, temel güven duygusunu insanlara ve diğer varlıklara da yansıtabilir.

<sup>25</sup> İsrâ, 17/2.

<sup>26</sup> Ebû Bekir Muhammed Kelâbâzî, *Tarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1980), 151.

<sup>27</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *Lümâ fi tarih't-tasavvufi'l-İslamiyyi* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyyeti, 2001), 43.

<sup>28</sup> İsmail Hakkı Bursavî, *Ferâhu'r-Rûh Muhammediye Şerhi*, haz. Mustafa Utku (Bursa: Uludağ Yayınları, 2004), 266-267.

## 2.5. Tevbe ve Affetme Duygusunun Oluşumunda Etkili Olan İsimler

Tevbe, her türlü pişmanlıklardan ve hatalardan Allah Teâlâ'ya dönmek ve yönelmek olduğu için insanın kalbindeki hatalardan ve günahlardan vazgeçme hususundaki ısrar düğümünü çözer. Bu noktada tevbe ve affetme duygusunun oluşumunda Tevvâb ve Ğaffâr isimleri çok önemlidir.

Allah'ın Ğaffâr ismi sevabın güzelliği ile günahın çirkinliğini örten demektir. Günahın affı için, sevap olmalıdır. Kul günah işler, sonra güzel işlerde bulunur, tevbe eder, sevabı ve tevbesi, onun günahının affına sebep olur. Yani iyi niyetli ve iyiye yönelen kişiler, Allah tarafından bağışlanır. Kötüler ve kötülüğe devam edenler ise, Allah tarafından bağışlanmaz.

Ğaffâr isminin yansımasıyla sevabının güzelliğinin peşinden giden ve günahının çirkinliğinden dolayı Allah'a sığınan bir insan, tevbe anlayışını hayatına taşır. Çünkü gerçek tevbe, Allah dışındaki her şeyden tevbe etmektir.<sup>29</sup> İnsan gerçek anlamda tevbe anlayışını yakaladığında Ğaffâr isminin yansımasıyla -Allah Teâlâ dışında- kalbine gelen düşüncelerden bile tevbe eder ve güzel anlamda yenilenir.<sup>30</sup>

Tevbesini samimi bulmayarak tevbesindeki eksikliğinden dolayı tevbe eden bir kişi, Ğaffâr isminin yansımasını ruh dünyasında yaşamaktadır.<sup>31</sup> Tevvâb ve Ğaffâr isminin yansımasıyla tevbe anlayışını içselleştiren bir kulun diğer insanları da bağışlaması mümkün olur. Bu noktada bu isimlerinin yansımasıyla ortaya çıkan tevbe anlayışı sayesinde insan, günahkârlık duygusundan korunur.

Günahkârlık duygusuna sahip kişiler, şeytanın baskısı ve telkinleriyle zorlandıkları düşüncesiyle içsel huzursuzluk yaşarlar.<sup>32</sup> Buna karşılık bu isimlerin yansımasıyla ortaya çıkan tevbe istiğfar, övgü, bağlılık ve devamlılıkla Allah Teâlâ'ya layık olan yüceltme ve Yüce Yaratıcıyı hatırlama durumunu kişiye sunar.<sup>33</sup> Böylesi bir kişi Ğaffâr ve Tevvâb isimlerinin yansımasıyla diğer insanları da bağışlamayı ve affetmeyi öğrenir.

<sup>29</sup> Tûsî, *Lümâ fi tarihi't-tasavvufi'l-İslamiyyi*, 43.

<sup>30</sup> Ebû Hafs Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif* (Beyrût: Dâru'l-Kitabi'l-Arabiyyi, 1966), 76.

<sup>31</sup> Atâullah, İskenderî, *el-Hikemü'l-ataiyye*, şerh. Muhammed Saîd Ramazan Bûtî (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 2001), 130.

<sup>32</sup> Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011), 230.

<sup>33</sup> Râğıb el-İsfehanî, *el-Müfredât fi'l-garibi'l-Kur'ân* (İstanbul: Karaman Yayınları, 1986), 86.

## 2.6. Adalet ve İstikâmet Duygusunun Oluşumunda Etkili Olan İsimler

Âdl ismini ahlâkına ve maneviyatına yansıtan bir kul, kullar arasında adaletle davranan ve her hak sahibinin hakkını veren bir kimsedir. Bu kul, sadece Hakk'a, Hak vasıtasıyla ve Hak için yönelen bir kuldur. Âdl isminin yansımalarıyla sadece Allah Teâlâ'ya hak ve adaletin uygulanması için yönelen bir kul, istikâmet anlayışını hayatına taşıyabilir. Bu noktada istikâmet isteği, kişinin aşırı uçlardan kaçınmak üzere tedbir almayı dilemesi, dengeli ve tutarlı olmasıdır.<sup>34</sup>

Âdl ve Hâk isimlerinin gereğince hak, adalet, doğruluk ve tutarlılıkla başkalarına davranan bir kişi, istikâmet anlayışını tecrübe edebilir. Bu noktada Âdl ve Muksît isimlerinin yansımalarıyla diğer insanlara adaletle ve tutarlılıkla davranan bir kişi inanç, bilgi, duygu ve davranışlar arasında bir tutarlılık ve bütünlük oluşturur. Yani duygu ve davranışları arasında tutarlılık olan kimseler Âdl, Muksît ve Hâk isimlerinin etkisiyle hareket ederler. Böylece Adl ve Muksît isimleriyle hareket eden insanlar, her hak sahibine hakkını verirler. Onlar, bu isimlerden kaynaklanan adaleti ilâhî dengeyle uygularlar.<sup>35</sup>

Âdl ismiyle güçlü anlamsal bağa sahip olduğunu düşündüğümüz bir diğer isim, Hâk ismidir. Çünkü Allah'ın kudretini fark eden bir kul O'nun hak olduğunu ve hakikatin tek sahibi olduğunu da anlar. Böylece Allah'ın Hâk ismi insanın hayatına yansıdığı anda onun diğer insanlara adaletle, doğrulukla ve tutarlılıkla davranması mümkün olur. Böylece kişi adaletle, doğrulukla ve tutarlılıkla davranarak istikâmet anlayışını hayatında hâkim kılar.

Hâk isminin yansımalarıyla insan, Hâkk'ın olduğu yerde hata, yalan ve batılın barınamayacağını bildiği için doğrulukla hareket eder. Sadece sözde değil özde doğru olan insan, doğruluğu, güzelliği ve iyiliği; zulme, çirkinliğe ve kötülüğe tercih eder.<sup>36</sup>

Hâk ismini ahlâkına ve maneviyatına yansıtan bir kul, bütün hareketleri esnasında Allah Teâlâ'nın kendisini koruduğu bir kuldur. Hâk isminin yansımalarıyla insan, Allah Teâlâ'nın koruduğu bir kul olduğu için haddini bilir.

<sup>34</sup> Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı Meal Tefsir*, çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1997), 2-3.

<sup>35</sup> Sadreddin Muhammed b. İshak Konevî, *Şerhu esmâ'i'l-hüsna, Aşır Efendi, 431*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi, 1994), 52.

<sup>36</sup> Esmâ Sayın, *Anne Kucağı Namaz* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2012), 72-73.



## 2.7. Sabır Duygusunun Oluşumunda Etkili Olan İsimler

Sabır, insanın kendisini kontrol etmesini sağlar. Sabır, şikâyeti terk etmektir.<sup>37</sup> Bu bağlamda sabır duygusunun oluşumunda Sabûr ve Halîm isimleri, önemli bir yere sahiptir. Sabûr isminin anlamı, Allah Teâlâ'nın isyan edenleri cezalandırma hususunda acele etmemesi, onların tevbe etmelerini beklemesi ve onların cezasını geciktirmesi anlamlarına gelir.<sup>38</sup>

Zorluklara karşı sabırlı olmak için Allah'ın Sabûr ve Halîm ismine sığınmak gerekir. Sabır, tembellik ve atalet değildir. Sabır, istikâmet sahibi olmak adına, insanın başladığı hayırlı işleri sonlandırıcaya kadar o işlerde kararlılık göstermesi ve başarıya ulaşıncaya da azgınlığa ve kibre düşmemek için nefesine hâkim olmasıdır. Yani bu isimler kendisinde yansıyan bir kişi, Allah'a teslim olup tevekkül gösterir.<sup>39</sup> Sabûr ismini ahlâkına ve maneviyatına yansıtan bir kişi, acı ve sıkıntı anında nefisini tutmayı ve hapsedmeyi başarabilir.<sup>40</sup> Bu manada sabır nefsin hapisanesinden özgürleşme yolculuğudur. Sabûr ismini ahlâkına ve maneviyatına yansıtan bir kişi işlerinde acele etmeden sabırlı davranan bir kimsedir. Bu kul, ibadetlerin zorluklarına nefisini alıştıtırır ve görünürde-gizlide nefisini Allah'ın düşmanlarıyla savaşmaya zorlar. Ardından Allah, kimin uğruna mücadele ettiğini ve niçin mücadele ettiğini ona gösterir.

Sabûr ismiyle anlamsal bağlantıya sahip olan Halîm isminin anlamı Allah Teâlâ'nın isyan edenleri cezalandırmakta acele etmeyerek onların cezalarını geciktirmesidir. Zira Rab Teâlâ, kulunun tevbe etmesini bekler. Halîm ismini ahlâkına ve maneviyatına yansıtan bir kul, kendisine kötülük yapan bir kimseyi cezalandırmakta acele etmeyen bir kimsedir. Bu kul, kendisine kötülük yapanları bağışlayan, insanların eziyetlerine tahammül eden ve sabırlı olan bir kuldür.<sup>41</sup>

Halîm isminin yansımasıyla insan, kendisine kötülük yapanları bağışlayan ve onların verdiği sıkıntılara tahammül eden sabırlı bir insan olduğu için sabır anlayışını kendi manevî dünyasında yaşayabilir. Bu anlamda sabır; nefsin

<sup>37</sup> İzzet M. Derveze, *Tefsîru'l-Hadis*, çev. Şaban Karataş, Ahmet Çelen, Mehmet Çelen (İstanbul: Ekin Yayınları, 1998), 70.

<sup>38</sup> Nakşibendî, *Miftâhü'l-kulûb*, 512.

<sup>39</sup> Saruhan, *İslam Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, 87.

<sup>40</sup> Ebû'l-Fazl İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrût: Dârû's-Sadr, 1957), 438.

<sup>41</sup> Seccâdî, *Ferheng-i lügât ve ıstılahât ve tabirât-i irfânî*, 179.

dürtülerine boyun eğmemesidir.<sup>42</sup> Nefsin isteklerine ancak Halîm isminin yansmasıyla sabır denilen ahlâkî bir güçle sınır koymak gerekir.

Halîm isminin yansmasıyla insan, cezalandırmaya gücü yettiği halde hata yapan kişiyi affeden bir kimsedir. Bu davranışın mükâfatı ise, Allah Teâlâ'nın günahlara dalmaktan onu korumasıdır. Halîm ismini ahlâkına ve maneviyatına yansıtan bir insan, Allah Teâlâ'nın kulunu cezalandırmakta acele etmediğini fark ettiği için sabır anlayışını hayatının merkezine koyar.<sup>43</sup> Çünkü sabır, şikâyeti terk etmektir.

Halîm isminin yansmasıyla insan tabiatı yumuşar ve o da, insanlara karşı daha hoş görülür davranır. Dolayısıyla sabır, insana çalışma, yaşama ve başarıya gücü verir. Hayat, sabır ve inançla değer kazanır. Sabır vasıtasıyla kişi, inancını kuvvetlendirmek için pek çok şeyi öğrenmek, öğrendiklerini düşünüp değerlendirmek ve böylece hayatını düzene koymak durumundadır.<sup>44</sup>

## 2.8. Şükür Duygusunun Oluşumunda Etkili Olan İsimler

Şükür, nimetleri avlayıp onları kendimize bağlamaktır. Eğer kul şükrederse, Allah Teâlâ, onu seçilmiş kullarının arasına katar. Bazıları, Allah'ın sınırsız ikramlarına; bazıları da, Allah'ın kahrına şükrederler. Onların her ikisi de, hayırlıdır. Zira şükür, manevî bir mucizedir ki, nimeti sıkıntının önüne geçirir.<sup>45</sup> Şükreden bir kul, zekâsı ve kurnazlığıyla Allah'ın nimetlerinin ve ikramlarının artışını izler. O, şükredip nimetlerin artışını izledikçe, şükürü daha da çok artar. Bununla beraber şükür duygusunu oluşturan isimler, Şekûr ve Ğanî isimleridir.

Şekûr isminin anlamı, Allah Teâlâ'nın az bir işe çokça karşılık vermesidir. Tevhid'de Allah'ın ortağı olmadığı gibi rızık vermede de O'nun ortağı yoktur. Şekûr, mutlak anlamda kendisine şükredilmesi gerekenin Allah olduğunu insana hatırlatır. Bu anlamda Allah Teâlâ, "*Şayet şükrederseniz, size olan nimetimi mutlaka artırırım.*"<sup>46</sup> buyurmuştur.

Şekûr ismi, insana mutlak anlamda kendisine şükredilmesi ve teşekkür edilmesi gerekenin Allah olduğunu hatırlattığı için insanda, şükür anlayışını

<sup>42</sup> Şah Veliyyullah Dihlevî, *Hucetullâhî'l-baliğa* (Kâhire: Dârü't-Türâs, 1985), 67.

<sup>43</sup> A. Hamdi Aksekî, *Ahlâk Dersleri* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1968), 161.

<sup>44</sup> Ali Rızâ Aydın, "İnanma İhtiyacı ve Dinî Ritüellerin Psikolojik Değeri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 9/3 (2009), 90.

<sup>45</sup> Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Fihî Ma Fih*, çev. Selçuk Eraydın (İstanbul: İz Yayınları, 1994), 164.

<sup>46</sup> İbrahim, 14/7.

geliştirir. Eğer kul şükrederse, Allah Teâlâ, onu seçilmiş kullarının arasına katar. Bu ismin yansımasıyla bütün varlıklar, Allah Teâlâ'ya şükrederler.

Şekûr ismini ahlâkına ve maneviyatına yansıtan bir kul, sürekli olarak şükür halinde olan ve her nimeti Allah'tan bilen bir kimsedir. Allah'tan gelen bir şey, bazen görünüşte bela gibi görünse de bu kimse, onu nimet olarak görür ve o hale şükreder. Şekûr isminin yansımasıyla kul, her türlü nimeti Allah Teâlâ'dan görerek, Hakka gereği gibi şükreden bir kimsedir.<sup>47</sup> Bu kişi, her türlü sıkıntı ve iyilikte Allah'ın nimetini gören bir kimsedir. Şekûr isminin yansımasıyla her koşulda Allah'ın nimetini gören insan, nimeti vereni tanıyarak O'nun terbiye ediciliğine inanır. Aslında nimete şükretmeyi Allah'ın ikram etmesi de, bir nimettir.

Şükür, nimeti vereni görerek kişinin kendi şükrünü görmemesidir.<sup>48</sup> Şekûr ismiyle bağlantılı ve onun anlamını bütünleyen bir diğer isim, Ğanî ismidir. Ğanî isminin anlamı, Allah Teâlâ'nın hiçbir vakit hiçbir kimseye ihtiyaç duymamasıdır. Bu ismi okumaya devam edenler de, Allah dışında hiç kimseye ihtiyaç duymazlar.<sup>49</sup> Bu noktada Ğanî ismiyle Allah'a şükreden kullar, Allah'tan başka kimseye ihtiyaç duymadan O'na şükrederler ve O'na şükrederken bile şükürden aciz kaldıklarını bilirler.

## 2.9. Tevâzu Duygusunun Oluşumunda Etkili Olan İsimler

Mütekebbir ismi, Allah Teâlâ'nın her türlü ihtiyaçtan ve eksiklikten uzak olması anlamındadır. Mütekebbir, müminin sıfatı olarak onun, Allah'tan başka her şeyden sırt çevirmesidir. Bu durum kulun dünyayı küçümsemesi; kendisini Hak'tan uzak edecek her şeye sırt çevirmesidir.<sup>50</sup> Bu bağlamda tevâzu duygusunun oluşumunda Mütekebbir ismi, çok değerlidir.

Tekebbür, Allah Teâlâ'dan daha üstün bir varlık kabul etmemektir. Allah'a inanan bir insanın hayatının merkezinde her şeyden önce Allah, sonra insan ve sonra da diğer yaratılmışlar vardır.<sup>51</sup> Mütekebbir isminin yansımasıyla insan, -büyüklenmeyi hak edenin Rabbi olduğunu bildiği halde- asla O'nun

<sup>47</sup> Kâşânî, *Istilahâtü's-Sûfiyye*, 115.

<sup>48</sup> Ebû Bekir Muhammed Kelâbâzî, *Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, 144

<sup>49</sup> Toshihiko İzutsu, *Kur'ân'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 1996), 267.

<sup>50</sup> Gazâlî, *İhyâ-ı ulûmi'd-dîn*, 89.

<sup>51</sup> Dihlevî, *Huccetullâhi'l-baliğa*, 78.

büyüklenmediğini bildiği ve kendisini Hak'tan uzak edecek her şeye sırt çevirdiği için tevâzu anlayışı içerisinde hayatını sürdürür.

Mütevazı insan, kendini iyi tanır. Böylece Mütekebbir isminin yansımasıyla tevâzu sahibi olan insan, çok değerlidir ve çok sevilir. Mütekebbir ismiyle yücelik ve büyüklük, ancak Allah Teâlâ'ya aittir ve O'na yakışır.

Mütekebbir ismini ahlâkına ve maneviyatına yansıtan bir kul, Allah'ın yarattıklarından hiç birisine karşı kendisinde kibir veya üstünlük görmeyecek şekilde Allah'a ve bütün varlıklara karşı mütevazı olan bir kuldür. Böylece o, herhangi bir varlığın suretine tapmaktan uzak durur.<sup>52</sup>

Mütekebbir isminin yansımasıyla insan, Allah Teâlâ'nın yarattıklarına karşı kendisinde kibir veya üstünlük görmeyecek şekilde Allah'a karşı mütevazı olduğu için tevâzu hali onun ruhuna işlemiştir. Ancak Mütekebbir isminin yansımasıyla Allah Teâlâ, kullarına karşı cömert ve alçak gönüllü olanları, bu dünyada mükâfatlandırdığı gibi öteki dünyada da, hayallerin bile alamadığı nimetlere kavuşturacaktır. Bu nedenle Mütekebbir ismi, iki cihanda da kulun mükâfatlandırılmasını sağlar.

### Sonuç

Allah Teâlâ, yarattığı bütün varlıklarla ilahî isimlerine, sıfatlarına ve kendisinin varlığına işaret etmiştir. İnanan insan, ilahî isimleri ahlâkında ve davranışlarında yansıtıkça Allah'ın insana vermiş olduğu duru fitratını kirletmediği için yaratılışını Allah'ın istediği hale getirmiş olur. Sevgi ve aşk duygusunun oluşumunda Vedûd ve Velî isimleri çok etkilidir. Vedûd isminin anlamı, Allah Teâlâ'nın kendisine itaat eden kullarını sevmesidir. Vedûd ve Velî ismi, O'nun Zatının hem sevmeye hem de sevlmeye layık olduğunu gösteren isimlerdir. Böylece insan, bu isimlerle hem Allah'ı hem de bütün varlıkları ilahî ve derin bir sevgiyle sever.

Rahmân ve Rahîm ismi ise, Allah Teâlâ'nın ahirette ve dünyada merhamet etmesi, bağışlaması, sevmesi, sahip çıkması ve rahmet etmesi anlamındadır. Bu bağlamda şefkat duygusunun oluşumunda Rahmân ve Rahîm isimleri çok etkilidir. Doğruluk ve istikâmet duygusunun oluşumunda, Hâdî ve Reşîd isimleri çok etkilidir. Allah Teâlâ, Hâdî ve Reşîd ismiyle hidayete erdiren ve

<sup>52</sup> Ali Osman Tatlısu, *Esmâü'l-Hüsna Şerhi* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1990), 60.

doğru yolu gösterendir. Hâdî ve Reşid isminin yansımasıyla insan, hidayeti hisseder ve başka insanlara doğruluk kaynağı ve yol rehberi olur.

Allah'a güven duygusu olan tevekkülün yanında diğer varlıklara da güveni oluşturan isimler, Vekîl ve Velî isimleridir. Vekîl ve Velî isimlerini ahlâkına ve maneviyatına yansıtan bir kul, gerçek anlamda her durum şartta Rabbine güvenen ve insanların güvenini kazanan bir kimsedir. Tevbe ve affetme duygusunun oluşumunda Tevvâb ve Ğaffâr isimleri, çok önemlidir. Allah'ın Tevvâb ve Ğaffâr isimleriyle insan hem Allah'ın affediciliğini hisseder hem de diğer insanlara karşı bağışlayıcı ve affedici olur.

Âdl ve Hâk isimlerinin gereğince hak, adalet, doğruluk ve tutarlılıkla başkalarına davranan bir kişi, istikâmet anlayışını tecrübe edebilir. Bu isimleri ahlâkında yansıtan insan, doğrulukla hareket eder; insanlara karşı da dürüst davranır. Sabır duygusunun oluşumunda Sabûr ve Halîm isimleri, önemli bir yere sahiptir. Sabûr ismini ahlâkına ve maneviyatına yansıtan kişi, sabırlıdır ve diğer insanlara da sabırlı ve hoşgörülü davranır.

Şükür duygusunu oluşturan isimler, Şekûr ve Ğanî isimleridir. Şekûr isminin ahlâkına ve maneviyatına yansıtan bir kişi, her durum ve şartta Allah'ın verdiği de vermediğine de şükreder ve insanlara da teşekkür etmeyi ve vefa göstermeyi bilir. Mütekebbir ismi, Allah Teâlâ'nın her türlü ihtiyaçtan ve eksiklikten uzak olması anlamındadır. Mütekebbir, müminin sıfatı olarak onun, Allah'tan başka her şeyden sırt çevirmesidir. Mütekebbir isminin yansımasıyla insan, kendisini Hak'tan uzak edecek her şeye sırt çevirir ve diğer insanlara karşı mütevazı davranır.

## Kaynakça

- Akseki, A. Hamdi. *Ahlâk Dersleri*, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1968.
- Ankaravî, İsmail. *Minhâcü'l-fukârâ*, İstanbul: Rıza Efendi Matbaası, 1869.
- Aydın, Ali Rızâ. "İnanma İhtiyacı ve Dinî Ritüellerin Psikolojik Değeri", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 9/3 (2009), 88-102.
- Aydın, Mehmet. *Mevlânâ ve Sufizm*, İstanbul: Nüve Kültür Merkezi Yayınları, 2007.
- Bayrak, Tosun. *Esmâü'l-Hüsna*, İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 2012.
- Bursevî, İsmail Hakki. *Ferâhu'r-Rûh Muhammediye Şerhi*. haz. Mustafa Utku. Bursa: Uludağ Yayınları, 2004.

- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları, 2004.
- Cevziyye, İbn Kayyim. *Medâricu's-salikîn*. Beyrût: Darü'n-Nifâs, 1979.
- Cilî, Abdülkerim b. İbrahim. *el-İnsanü'l-kâmil*. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyyeti, 1997.
- Derveze, İzzet M. *Tefsîru'l-hadîs*. çev. Şaban Karataş, Ahmet Çelen, Mehmet Çelen. İstanbul: Ekin Yayınları, 1998.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah. *Hucetullâhi'l-baliğa*. Kâhire: Dârü't-Türâs, 1985.
- el-İsfehanî, Râgıb. *el-Müfredât fi'l-garîbi'l-Kur'ân*. İstanbul: Karaman Yayınları, 1986.
- Esed, Muhammed. *Kur'ân Mesajı Meal Tefsir*. çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 1997.
- Ebû Hâmid Gazâlî, Muhammed. *İhyâ-ı ulûmi'd-dîn*. Kâhire: Müessesetü'r-Riclibî, 1997.
- İbn Manzur, Ebû'l-Fazl. *Lisânü'l-Arab*. Beyrût: Dârû's-Sadr, 1957.
- İskenderî, Atâullah. *el-Hikemü'l-Ataiyye*. şerh. Muhammed Saîd Ramazan Bûtî. Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 2001.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 1996.
- Kâşânî, Abdürrezzak. *İstilahâtü's-sûfiyye, letâifu'l-a'lâm fi işarâtı ehli'l-ilhâm*. thk. Muhammed Kemâl İbrahim Cafer. Mısır: el-Heyetü'l-Misriyyetü'l-Amme, 1981.
- Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed. *Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1980.
- Kılıç, Mahmut Erol. *Tasavvufa Giriş*. İstanbul: Sûfi Kitap, 2012.
- Konevî, Sadreddin Muhammed b. İshak. *Şerhu Esmâü'l-Hüsna, Aşır Efendi, 431*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi, 1994.
- Nakşibendî, Mehmet Nuri Şemsüddîn. *Miftâhü'l-kulûb*. İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1330.
- Öğke, Ahmet. "İbnü'l-Arabî'nin Fusûsu'l-Hikem'inde Ayna Metaforu", *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 10/23 (2009), 78-89.
- Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011.
- Rûmî, Mevlânâ Celâleddîn. *Fihî Ma Fih*, (çev. Selçuk Eraydın), İstanbul: İz Yayınları, 1994.
- Rumî, Mevlânâ Celâleddîn. *Mesnevî-i Mânevî*. thk. Reynold A. Nicholson. Tahran: İntişârât-ı Hermes, 2003.
- Saruhan, Müfit Selim. *İslam Ahlâk Esasları ve Felsefesi*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- Sayın, Esmâ. *Anne Kucağı Namaz*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2012.
- Seccâdî, Seyyid Cafer. *Ferheng-i lügât ve istilahât ve tabirât-i irfânî*. Tahran: Kitâbhâne-i Tahûrî, 1983.

Sühreverdî, Ebû Hafs. *Avârifü'l-maârif*. Beyrût: Dâru'l-Kitabi'l-Arabiyyi, 1966.

Tatlısu, Ali Osman. *Esmâü'l-Hüsnâ Şerhi*, İstanbul: Seha Neşriyat, 1990.

Tûsî, Ebû Nasr Serrâc. *Lümâ fi Tarihi't-Tasavvufi'l-İslamiyyi*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyyeti, 2001.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Mavi Yayınları, 2001.

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

Yazarlar çalışmaya eşit oranda katkı sağlamıştır.

The authors contributed equally to the study.

\*\*\*\*\*

**Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest**

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.

There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

\*\*\*\*\*

**İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy**

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

\*\*\*\*\*

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

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.

In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive” were followed

\*\*\*\*\*



## VÂHİDÎ'NİN SÜLEMÎ'YE AİT *HAKÂİKÜ'T-Tefsîr*'LE İLGİLİ TEKFİR İÇEREN MEŞHUR SÖZÜ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Yunus Emre Gördük\*

### Öz

Bu makale Ebu'l-Hasan el-Vâhidî'nin (ö. 468/1076) Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö. 412/1021) hakkında "Eğer o (Sülemî) bunların tefsir olduğuna inanıyorsa küfre girmiştir." şeklindeki sözü üzerine bir tahlili içermektedir. Vâhidî'nin bu cümleyi onun *Hakâiku't-Tefsîr* adlı eserinde yer alan tasavvufî-işârî yorumlar üzerine söylediği İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî'nin (ö. 643/1245) *Fetâvâ's*ında aktarılmaktadır. Sözün bizâtihi Vâhidî tarafından yazılı olarak kaydedildiğine dair bilgi olmadığı gibi İbnü's-Salâh'ın *Fetâvâ's*ı da kendisi tarafından değil talebelerince kaleme alınmıştır. Sonraları özellikle ulûmü'l-Kur'ân eserleri başta olmak üzere birçok kitapta aktarılan bu ifade işârî-sûfî tefsir aleyhinde şöhret kazanmış, özellikle tasavvuf karşıtlarınca kullanılmış hatta kimilerince Vâhidî'nin Sülemî'yi net bir şekilde tekfir ettiği söylenmiştir. Bu çalışma kapsamında varılan sonuca göreyle Sülemî'nin yahut işârî tefsir erbâbı olan diğer sûfilerin Vâhidî tarafından bu sözlerle tekfir edilmiş olması imkân haricidir. Zira Vâhidî, Ebû İshak es-Sa'lebî'nin (ö. 427/1035); Sa'lebî ise Sülemî'nin öğrencisidir. Ayrıca üçü de Nişabur bölgesinin Şâfiî ulemasındandır. Bu durumda hem ilmî silsile bakımından hem de bizzat sûfî olmasa bile tasavvuf kültürü açısından Sülemî'yle irtibatlı olan Vâhidî'nin, kendi üstadının üstadı olan zâtı bu şekilde itham etmesi akla ve vakıya uygun görünmemektedir. Dolayısıyla onun ilgili tespiti daha ziyâde tefsir-te'vîl ayrımı perspektifiyle ve muhali farz etmek suretiyle yapılmış izlenimi vermektedir. Söz konusu tefriki göre "tefsir", âyetin zâhir lafzından maksud olan ilâhî muradı ortaya koymaktır. Sûfîlerin sübjektif izahları ise bu minvâlde değildir. O zaman Vâhidî'nin ifâdesine göre Sülemî farzımuhal bunun aksini iddia etmiş olsaydı o zaman sübjektif izahları ilâhî murada eşitlemiş ve küfre girmiş olabilirdi. Şu hâlde Vâhidî'ye izâfe edilen sözdeki asıl vurgu tefsirin mahiyetine yönelik olmalıdır. Ne var ki Sülemî'nin de pek çok âlim gibi tefsir ve te'vîli birbirinden bu şekilde ayırmadığı anlaşılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, İşârî Tefsir, Te'vîl, Vâhidî, Sülemî, Hakâiku't-Tefsîr, İbnü's-Salâh.

\* Prof. Dr., Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı.

**e-mail:** yunusemre.gorduk@gmail.com, **ORCID:** <https://orcid.org/0000-0001-7603-7705>

**Atıf/Citation:** Gördük, Yunus Emre. "Vâhidî'nin Sülemî'ye Ait *Hakâiku't-Tefsîr*'le İlgili Tekfir İçeren Meşhur Sözü Üzerine Bir Değerlendirme". *BAİD* 16 (Aralık 2022), 329-355.

## AN EVALUATION OF VÂHİDÎ'S FAMOUS WORD CONTAINING TAKFİR ABOUT HAQÂIQ AL-TAFSİR OF SULAMÎ

### Abstract

This article contains an analysis on the saying of Abu'l-Hasan al-Vâhidî (d. 468/1076) about Abû Abd al-Rahmân al-Sulamî (d. 412/1021), "If he (Sulamî) believes that these are tafsir, he has disbelieved." In the *Fatawa* of Ibn al-Salâh al-Shahrazûrî (d. 643/1245) it is reported that, Vâhidî said this sentence on the mystical-Ishari interpretations in Sulamî's work named *Haqâiq al-Tafsîr*. There is no information that the word was recorded in writing by Vâhidî himself; In addition, Ibn al-Salâh's *Fatawa* was written not by him but by his students. This expression, which was later quoted in many books, especially in the works of ulûm al-Qur'an, gained fame against ishari-sufi tafsir; it was used especially by the opponents of sufism. It has even been said by some that Vâhidî openly accused Sulamî of disbelief. According to the conclusion reached within the scope of this study, it is not possible for Sulamî or other sufis who are experts of ishari tafsir to be declared unbelievers by Vâhidî with these words. As a matter of fact Vâhidî is a student of Abu Ishaq al-Tha'labî (d. 427/1035) and Tha'labî is a student of Sulamî. In addition, all three of them are Shafi'i scholars of the Nishapur region. In this case, Vâhidî is related to Sulamî both in terms of scientific line and in terms of sufi culture, even if he is not a sufi himself. It does not seem reasonable and factual for him to accuse the person who is the master (ustaz/teacher) of his own master in this way. Therefore, his relevant determination gives the impression that it was made with the perspective of tafsir-ta'wil distinction and the assumption of something that is not possible. According to the aforementioned distinction, "tafsir" is to reveal what is meant by Allah with the words of the verse (ayat). However, the subjective explanations of the sufis are not within this scope. Then, according to Vâhidî, if Sulamî had claimed the opposite, then he would have equated subjective explanations with what Allah meant, and thus would have entered into disbelief. In that case, the main emphasis in the word attributed to Vâhidî should be on the nature of tafsir. However, it is understood that Sulamî, like many other scholars, did not distinguish between tafsir and ta'wil in this way.

**Keywords:** Tafsir, Ishari Tafsir, Ta'wil, Vâhidî, Sulamî, Haqâiq al-Tafsîr, Ibn al-Salâh.

### Giriş

Tefsir alanıyla ilgilenenlerin malumu olduğu üzere ulûmu'l-Kur'ân'a dair telif edilmiş temel eserlerde İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî'nin (ö. 643/1245) *Fetâvâ*'sına atfen verilen bir bilgide Ebu'l-Hasan el-Vâhidî'nin (ö. 468/1076) Ebû Abdurrahman Muhammed b. el-Hüseyin es-Sülemî (ö. 412/1021) hakkında "Eğer o (Sülemî) bunların tefsir olduğuna inanıyorsa küfre girmiştir."<sup>1</sup> dediği belirtilmektedir. Bu söz onun *Hakâikü't-Tefsîr* adlı eserinde aktarılmış olan âyet yorumlarıyla ilgilidir. Okuduğunuz makalede mezkûr sözle kastedilen şeyin mâhiyetine ve onun nasıl anlaşılması gerektiğine dair bir analiz yapılacaktır.

<sup>1</sup> Bedrüddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşi, *el-Burhan fî ulûmî'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim (Beyrut/Lübnan: Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabî, 1957), 2/170-171; Celâlüddin Abdurrahman es-Süyûtî, *el-İtkan fî ulûmî'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim (Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyeti li'l-Âmme, 1974), 4/223.

Yukarıda kaydedilen söz kimilerince özelde Sülemî'nin genelde işârî tefsir erbâbının küfür ve dalâlet içinde olduğunu, ayrıca işârî tefsirin bâtil olduğunu işmâm eder bir tarzda kullanılmaya müsait bir malzemeye dönüştürülmüştür. Oysaki bir söz dikkatle incelenip analiz edildiği zaman mütekellim (sözü söyleyen) ve muhâtap (sözün söylendiği kişi/ler) itibarıyla ele alındığında, ayrıca eğer mümkünse hangi maksatla ve hangi makamda söylendiği belirlendiğinde çok farklı bir sonuca ulaşmak mümkündür. Dolayısıyla bu makalede imkânlar nispetinde yapılmaya çalışılacak olan şey budur. Bahis mevzuu olan söz makalenin konusunu, bu sözün elimizde mevcut veriler ışığında nasıl anlaşılması gerektiği ise bu çalışma çerçevesinde çözülmesi gereken problemi teşkil etmektedir.

Burada özellikle belirtilmelidir ki “problem” derken, bir âlimin diğer bir âlimi tekfir edip etmediği tartışmasından daha öte ve daha kapsamlı bir sorunsal alanı kastetmekteyiz. Nitekim Sülemî hakkındaki söz; şâyet doğrudan yapılmış bir tekfiri içeriyor olsa, bu küfür ithâmı sadece ona yönelik değil, hem *Hakâiku't-Tefsîr*'de bir araya getirilmiş yorumların ait olduğu bütün sûfilere hem de eserlerinde sûfî yorumlara yer veren bütün âlim ve müfessirlere yönelik olacaktır. Söz gelimi en önemli tefsirlerin müellifi olan Râzî (ö. 606/1209), Kurtubî (ö. 671/1273), Beydâvî (ö. 685/1286) gibi müfessirler dahi yeri geldikçe sûfî yorumlara yer vermiş kimselerdir.<sup>2</sup> Âyetlerle ilgili sûfî yorumları küçük hacimli müstakil bir eserde toplamak ile geniş kapsamlı klasik bir tefsirde sırası geldikçe sûfî yorumlara yer vermenin küfre girmek (!) açısından müsâvî olduğu ise âşikârdır. Hâl böyle olunca da Vâhidî'nin sarf etmiş olduğu sözün kayıtsız şartsız ve umûmî bir tekfiri hedeflemediği anlaşılmakta; bu ifâdeyle ne kastedildiğinin tespit edilmesi gerekmektedir.

Planlanan analiz ve ardından konu hakkında yapılacak değerlendirme için öncelikle Sülemî, Vâhidî ve İbnü's-Salâh'ın ilmî, fikrî ve şahsî özelliklerine kısaca temas edilmesi, ayrıca kaçınılmaz olarak tefsir-te'vîl ayrımı meselesine değinilmesi gerekmektedir. Böylelikle hem Sülemî'nin eserine verdiği isimle ne kastettiği hem de Vâhidî'nin ağzından aktarılan sözle neyin kastedilmiş olabileceği daha net bir zemine oturacaktır. Dolayısıyla bu makalede önce üç

<sup>2</sup> Klasik tefsirlerdeki sûfî yorumlarla ilgili pek çok çalışma yapılmıştır. Râzî, Kurtubî ve Beydâvî tefsirlerindeki sûfî yorumlara dâir detaylı bir çalışma örneği için bk. Cûde Muhammed Ebu'l-Yezîd el-Mehdî, *el-itticâhu's-sûfî inde eimmeti tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Cûdiyye, 2007), 51-211.

ayrı başlıkta, adı geçen üç zât ile ilgili gerekli bilgiler verilecek; ardından bahis mevzuu sözün kaynağı ve mâhiyeti üzerinde durulacak, son olarak tefsir-te'vîl ayırımına değinilecek ve nihâyet bütün bunlar ışığında sözün maksadına ve anlamına dâir bir değerlendirme yapılacaktır. Bunun için daha ziyade kaynak taraması ve içerik analizi yöntemleri kullanılacaktır.

Öncelikle makalemizin konusunu ve bir bakıma vuzuha kavuşturulması gereken meseleyi teşkil eden sözün odak noktasındaki zât olan Sülemî'nin ilmî şahsiyeti üzerinde durarak ve tabakât-ricâl kaynaklarında onun nasıl tanıtıldığına kısaca göz atarak başlayalım. Aşağıda gelecek ilk başlıkta Sülemî'nin öğrencisi olan Ebû İshak es-Sa'lebî'ye (ö. 427/1035) de bilvesile değinilecektir.

### 1. Sözün Odağındaki Âlim: Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö. 412/1021)

Nişabur/Horasan bölgesinin meşhur sûfî âlimlerinden olan Ebû Abdurrahman es-Sülemî; Ebû Nu'aym (ö. 430/1038), Beyhakî (ö. 458/1066), Kuşeyrî (ö. 465/1072) gibi pek çok âlimin üstadıdır. Hem müfessir hem de muhaddis olan Sülemî kırk yılı aşkın bir süre hadîs rivâyet etmiş; pek çok sûfî onun babasından ve dedesinden naklettiği hadîsleri almıştır. Kendisine yüzü aşkın eser izâfe edilmiştir. *Tabakâtü's-Sûfiyye*, *Târîhu's-Sûfiyye*, *Âdâbu's-Sûfiyye* ve *Emsâlü'l-Kur'ân* gibi eserler bu cümledendir.<sup>3</sup> Onun hadîste *el-hâfız* olduğu da bilinmektedir.<sup>4</sup> Amelde Şâfiî mezhebinin takipçisi olan Sülemî<sup>5</sup>, zaman içinde kimileri tarafından hadîs uydurmakla ve *Hakâiku't-Tefsîr* adlı eserinde Bâtînî-Karmatî eksenli te'vîller yapmakla itham edilmiştir.<sup>6</sup> Tahmin edileceği gibi bunlar ilmî delillerle ispatlanamamış, temelsiz birer iddia ve töhmet olarak literatürdeki yerini almıştır.

Süleyman Uludağ'ın tespitine göre Sülemî yaşadığı zaman diliminde gerek ulemâ gerekse ümerâ tarafından hürmet ve sevgi görmüş, kendisine ve

<sup>3</sup> Süyutî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1396), 98; Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, thk. Mahmud Abdülkadir el-Arnavût (İstanbul: IRCICA, 2010), 3/134.

<sup>4</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed İbn Abdilhâdî es-Sâlihî, *Tabakâtu ulemâi'l-hadîs*, thk. Ekrem el-Bûşî - İbrahim ez-Zîbak (Lübnan: Müessesetü'r-Risale, 1417/1996), 3/243.

<sup>5</sup> Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vusûl*, 3/134.

<sup>6</sup> Bk. Şemsüddîn Ebî Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lam*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 9/208; Süyutî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 98.

eserlerine değer verilmiştir. Onun eserlerinde birtakım zayıf yahut mevzû hadîsler bulunmakla birlikte, bunların hadîs ulemâsınca ve sûfilerce bilinen ve bazı eserlerde aktarılan hadîsler olduğu tespit edilmiştir.<sup>7</sup> Öte yandan hadîs ricâliyle ilgili bazı eserlerde Sülemî'den övgüyle bahsedilmesi onun güvenilirliğini teyit eden hususlardan biridir. Örneğin Ebû Ya'lâ el-Halîlî (ö. 446/1055) meşhur eseri *el-İrşâd*'da onun ittifakla sika râvîlerden ve sûfiyyenin nice inceliklerine vâkıf zâhidlerden olduğunu söylemekte, yazdığı eserlerin ise kendi alanında erişilmez olduğuna dikkat çekmektedir.<sup>8</sup> Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) ise onun kendi beldesinde çok kıymet verilen bir şahsiyet olduğunu ve sûfiye taifesi içindeki yerinin son derece önemli ve büyük olduğunu vurgulamakta; Sülemî'nin kabrinin teberrük niyetiyle ziyaret edildiğini ve kendisinin de onun kabrini ziyaret edenler arasında olduğunu ifade etmektedir.<sup>9</sup> Tâcüddîn es-Sübkî (ö. 771/1370) de Hatîb'in kanaatine katılmakta, Sülemî'nin sika olduğunu teyit etmekte ve buna "Onun gibi bir zâtın sika olduğunu belirtmeye bile gerek yoktur." sözleriyle dikkat çekmektedir.<sup>10</sup> Zehebî'nin (ö. 748/1348) Sülemî'den "el-Hâfız", "el-Âlim", "es-Sûfi", "ez-Zâhid" ve "Şeyhu'l-meşâyih" tavsifatıyla bahsetmesi de câlib-i dikkattir.<sup>11</sup>

Görebildiğimiz kadarıyla Sülemî *Hakâiku't-Tefsîr* adlı eserde, ulaşabildiği işârî-tasavvufî tefsir rivâyetlerini bir araya getirmiştir. Onun Bâtînî-Karmatî te'vîller yapmış olması mümkün değildir; zira İslâm şeriatından sapmış olan Bâtînîler Kur'ân'ın sarîh anlamını inkâr ederken sûfiler sarîh anlamı kabul ve onunla amel etmekle birlikte işârî izahatı kendilerine has sübjektif yorumlar olarak ortaya koymuştur. Sülemî'nin bahsi geçen eserinde bir araya getirdiği izahlar da bu türdendir. Eserde âyetlerin klasik anlamda tefsirine pek fazla yer verilmemesinin sebebi zâhir anlamın reddedilmiş olması değil eserin işârî tefsire hasredilmiş olmasıdır. Kaldı ki *Hakâiku't-Tefsîr*'in tümünden reddedilmesi imkânsızdır çünkü onun muhtevasında bazı hadîsler; bunun yanında sahâbe,

<sup>7</sup> Süleyman Uludağ, "Sülemî, Muhammed b. Hüseyin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/53.

<sup>8</sup> Ebû Ya'lâ el-Halîlî, *el-İrşâd fî ma'rifeti ulemâi'l-Hadîs*, thk. Muhammed Saîd Ömer İdris (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 3/360.

<sup>9</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002), 3: 42.

<sup>10</sup> Tâcüddîn es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettah Muhammed el-Hulv (b.y.: Dâru Hicr, 1413), 4/145.

<sup>11</sup> Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 3/166.

tâbiûn ve etbau't-tâbiînden aktarılan rivâyetler,<sup>12</sup> ayrıca geleneksel rivâyet-dirâyet tefsirleri tarzında açıklamalar da mevcuttur.<sup>13</sup>

Bütün bunlara rağmen yukarıda Sülemî ile ilgili tavsifatını aktardığımız Zehebî'nin (ö. 748/1347) *Hakâiku't-Tefsîr* için "(Sülemî) keşke onu telif (tasnif) etmeseydi; zira o tahriftir ve karmatiliktir."<sup>14</sup> demesi taaccüble karşılanacak cinstendir. Zehebî diğer bir yerde yine aynı eser için "Fecaat ve bâtinî te'vîlât" demektedir.<sup>15</sup> Tabii ki onun bu katı tavrının altında yakından tanıdığı ve ilmine hayranlık duyduğu İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) etkisini görmek zor değildir. Keza Zehebî mutasavvıfların aleyhinde olmakla da eleştirilmiştir.<sup>16</sup> Diğer yandan hayıflanarak "Keşke onu telif etmeseydi!" demesi, Sülemî'ye atfettiği kıymeti göstermekte ve kendi zâviyesinden buna bağlı bir hayal kırıklığı yaşadığını düşündürmektedir. Tâcüddîn es-Sübkî ise Zehebî'nin ona karşı takındığı bu tavrının yakışık almadığını, zira onun *Hakâiku't-Tefsîr*'i sûfî te'vîlâta hasrettiğini; bunun aksine eserden hareketle sûfilerin zâhir mânâyâ muhalif olması sonucuna varılmasının imkân haricinde bulunduğunu önemle belirtmiştir.<sup>17</sup>

Ortaya koymaya çalıştığımız meseleyle ilgili gözden kaçırılmaması gereken bir diğer husus, yine Nişabur bölgesinde yetişen büyük müfessir Ebû İshâk es-Sa'lebî'nin, hocası Sülemî'den etkilenecek *el-Keşf ve'l-Beyân* adlı tefsirinde sûfî yorumlara yer vermiş olmasıdır. Sa'lebî'nin tefsiri aslında bir rivâyet tefsiri olduğu halde, içeriğinde tasavvufî yorumlara yer verildiğinden dolayı işârî tefsirler arasında da sayılmış hatta Necmüddin-i Dâye (ö. 654/1256) gibi bazı sûfî müelliflerin de Sa'lebî'den yararlandığı ifâde edilmiştir.<sup>18</sup> Konumuz açısından bu tefsirin hayatî önemi bir sonraki başlıkta netleşecektir.

<sup>12</sup> Bazı örnekler için Bk. Ebû Abdurrahman Muhammed b. el-Hüseyn es-Sülemî, *Hakâiku't- tefsîr*, thk. Seyyid İmran (Beirut: Dârü'l- Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 1/34, 44, 52, 84-85, 105, 106, 122, 124, 128, 145, 157, 164, 170-171, 181, 190, 293, 357-358.

<sup>13</sup> Bazı örnekler için Bk. Sülemî, *Hakâik*, 1/92, 100, 102, 170-171, 238, 240, 243, 265, 341.

<sup>14</sup> Zehebî, *Tarîhu'l-İslam*, 9/208.

<sup>15</sup> Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, 3/166.

<sup>16</sup> Bk. Tayyar Altıkulaç, "Zehebî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/181, 183.

<sup>17</sup> Sübkî, *Tabakâtu's-şâfi'iyeti'l-kübrâ*, 4/147.

<sup>18</sup> Bk. Suat Mertoğlu, "Sa'lebî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/29.

Aşağıda çalışmanın ana eksenindeki ikinci önemli halka ve meşhur sözün sahibi olan Vâhidî'nin ilmî kişiliği ve söylediği sözün mâhiyeti üzerinde durulacaktır.

## 2. Sözü Söyleyen Âlim: Ebu'l-Hasan el-Vâhidî (ö. 468/1076)

Ebu'l-Hasan el-Vâhidî “el-İmâm”, “Allâme”, “Sâhibü't-Tefsîr”, “İmâm ulemâi't-te'vîl: Te'vîl âlimlerimin İmamı/Önderi” diye vafedilmiştir. Vâhidî tıpkı Ebû Abdurrahman es-Sülemî ve Ebû İshak es-Sa'lebî gibi hem Nişabur bölgesinde yetişmiş olan hem de amelde Şâfiî mezhebine ittiba eden âlimlerdendir. Tefsir sahasında Sa'lebî'nin öğrencisi ve sıkı takipçisi olan, ondan çokça istifade eden Vâhidî'ye ait pek çok eser bulunmaktadır. Özellikle *el-Basît*, *el-Vasît* ve *el-Vecîz* adlı üç adet tefsiriyle ve meşhur *Esbâbü'n-Nüzûl*'üyle tanınmıştır.<sup>19</sup> İşârî tefsirle ilgili en sert eleştirilerden birinin Ebu'l-Hasan Ali el-Vâhidî tarafından yapılmış olduğu; bu konuda yazılmış eserlerde, özellikle de çağdaş literatürde sıkça yer verilen bir husustur.<sup>20</sup> Bunun sebebi ise ona isnâden aktarılan ve bu çalışmanın sebep-i vücudu olan meşhur sözdür.

Zehebî, Ebu'l-Hasan el-Vâhidî tarafından *Hakâiku't-Tefsîr*'in müellifi olan Sülemî'nin tekfir edildiğini söylemekte ancak onun bu kanaatinde mazur olduğunu belirtmektedir. Zehebî bu meseleye temas ederken Ebû Sa'd es-Sem'ânî'nin (ö. 562/1166) Vâhidî hakkındaki görüşünü ve Sem'ânî'nin Ahmed b. Muhammed b. Beşşâr'dan yaptığı aktarımı da kaydetmeyi gerekli görmüştür. Buna göre Sem'ânî, “Vâhidî her türlü ihtiram ve tazimi hak etmektedir ancak onun eimmeye (büyük zâtlara) dil uzattığı da bilinmektedir. Ben Ahmed b. Muhammed b. Beşşâr'dan Vâhidî'nin ‘Sülemî bir kitab (*Hakâiku't-Tefsîr*) telif (*tasnif*) etmiştir. Şâyet o buna Kur'ân'ın tefsiri demişse ben onu tekfir ederim.’ dediğini duymuştum.”<sup>21</sup> demektedir.

Zehebî diğer bir eserinde ise Sem'ânî'nin yukarıdaki ifadesine aynen katılmaktadır; zira onun adını zikretmeksizin ve Sülemî'den bahsetmeksizin Vâhidî hakkındaki kendi görüşünü, “O tazim ve ihtirama layık bir zâttır; ancak ulemâyı tahkir etmiş ve onlara layık olmadıkları şekilde dil uzatmıştır.” sözleriyle kaydetmiştir.<sup>22</sup> Kezâ o yine aynı hususta “Vâhidî mazur ve

<sup>19</sup> Bk. Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Heyet (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1985), 18/339-341.

<sup>20</sup> Örnek olarak Bk. Süleyman Uludağ, “İşârî Tefsîr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/426.

<sup>21</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 18/342.

<sup>22</sup> Zehebî, *Tarîhu'l-İslam*, 10/264.

me'cûrdur.”<sup>23</sup> derken diğer bir yerde Vâhidî için “Vallahi doğru söylemiştir.” diye bir ifade kullanmaktadır.<sup>24</sup> Anlaşılan o ki Zehebî'nin bu meyandaki fikrî duruşu çok net değildir; ancak genel kanaat açısından aslında onun da Sülemî'yi saygı ve hürmetle andığı görülmektedir. Zehebî diğer taraftan “mazur ve me'cûrdur” şeklindeki kanaatıyla tekfir diye nitelenmesi mümkün olan sözü Vâhidî lehine toleransla karşılamıştır.

Tarihsel süreç içerisinde Vâhidî hakkında oluşan imajının çağdaş dönemde de yansımaları görülmektedir. Örneğin Ömer Nasuhi Bilmen (ö. 1971) Vâhidî'nin Sülemî gibi bazı âlimler hakkındaki sözlerinin isabetsiz olduğunu belirtme gereği duyan müelliflerdendir.<sup>25</sup> Onun mevcut portresinde özellikle Sülemî ile ilgili sözünün, bunun ötesinde de sözün algılanma biçiminin önemli bir rol oynadığı anlaşılmaktadır. Süleyman Uludağ ise Vâhidî'nin bahis mevzuu sözünden hareketle, ona göre güvenilir olan sûfîlerin Kur'ân'a dâir açıklamalarını tefsir diye nitelemediklerini; kendi görüşlerini tefsir sayanların Bâtînîlerin yolunu tutmuş olacağını söylemektedir.<sup>26</sup> Bu yorum ve anlayışa göre Vâhidî nezdinde Sülemî'nin güvenilir bir sûfî olmadığı sonucu doğmaktadır; çünkü o, eserini “*Hakâikü't-Tefsîr*” diyerek nitelemiş ve tekfir içeren bir söze maruz kalmıştır. Bizim kanaatimize göreyse Vâhidî'nin Sülemî hakkındaki sözü onunla ilgili bir tahkir, güvensizlik, hele ki küfür ithamını asla içermemektedir. Metin akışı içerisinde bunun çeşitli sebepleri üzerinde durulacaktır.

Yukarıda Sa'lebî'nin tefsirinden ve konumuz açısından ne kadar önemli olduğundan bahsedilmişti. Sülemî hakkındaki sözün sahibi olan Vâhidî'nin *el-Basît fi Tefsîri'l-Kur'ân* adlı tefsirinin en önemli kaynaklarından biri *el-Keşf ve'l-Beyân* adlı bu tefsirdir. Dahası Sa'lebî tefsir ve kıraat sahasında Vâhidî'nin bizâtihi istifade ettiği önemli bir üstadıdır. O, ziyadesiyle etkisinde kaldığı bu tefsiri kendine kaynak edinmiştir.<sup>27</sup> Dolayısıyla Vâhidî'nin hem sûfî gelenekle irtibatlı olduğu hem de Sülemî'nin öğrencisinin öğrencisi olduğu anlaşılmaktadır. Diğer bir deyişle Sülemî, kendi aleyhinde malzeme yapılmaya

<sup>23</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 18/342.

<sup>24</sup> Zehebî, *Tarihü'l-İslam*, 31/260.

<sup>25</sup> Bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatu'l-Müfessirîn* (İstanbul: Ravza Yay., 2008), 1/425.

<sup>26</sup> Bk. Uludağ, “İşârî Tefsîr”, 23/426.

<sup>27</sup> Detaylı bilgi için Bk. Abdurrahman Çetin, “Vâhidî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/438; Mertoğlu, “Sa'lebî”, 36/28-29.



çalışılan sözün sahibi olan Vâhidî'nin üstadının üstadıdır. Bu ise ondan nakledilen sözün ne anlama geldiğini ve maksadını tespit etme açısından göz ardı edilmesi mümkün olmayan mühim bir irtibattır.

Şunun da özellikle belirtilmesi gerekir ki Vâhidî'nin tefsir anlayışında hâkim unsur sahâbeden gelen rivâyetlerdir. Yani âyetlerin ne ifâde ettiği öncelikle dirâyet ve yorumla değil sahâbeden ve onların öğrencileri olan tâbiûndan intikal eden bilgiler ışığında tespit edilebilecektir. Bunun yanı sıra tefsir için Arap dilinin inceliklerine vâkıf olmak da muhakkak gereklidir ki bu meyânda kadîm Arap şiiiri son derece önemlidir. Zira her ne kadar bir lafızla ne denildiği malum olsa da ne denilmek istendiğini herkesin fehmetmesi mümkün değildir. Arap dilinin edebiyatına ve inceliklerine vukûfiyet ise en mükemmel anlamda yine başta sahâbeye ve ardından tâbiûn ulemasına aittir. Genel bakış açısı bu şekilde olan Vâhidî'ye göre zâhir lafza hamledilmesi mümkün olmayan yorumların tefsir açısından herhangi bir kıymeti bulunmamaktadır.<sup>28</sup> Tabiatıyla bu tür yorumlara "tefsir" denilmesi de yanlıştır. O hâlde sûfilerin kendilerine mahsus olan yorumları da tefsir diye kabul edilmemelidir.

Aşağıda gelen üçüncü başlık altında bu makalede incelemeye çalıştığımız meşhur sözü aktaran İbnü's-Salâh'ın ilmî kişiliği üzerinde durulacaktır.

### 3. Sözü Nakleden Âlim: İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî (ö. 643/1245)

İbnü's-Salâh künyesiyle ve Takiyyüddîn lakabıyla maruf Ebû Amr Osman b. Abdurrahman en-Nasrî eş-Şehrezûrî; Şâfiî fakîhi olup tefsir, hadis ve ricâl ilminde kendi devrinin tanınmış ulemasından sayılan, Arap dilini ve lügat ilmini de son derece iyi bilen bir âlimdir. Onun verdiği isabetli fetvâlar şöhret kazanmış ve bazı öğrencileri tarafından kitap haline getirilmiştir. İbnü's-Salâh'ın Horasan bölgesinde bir müddet bulunduğu ve orada özellikle hadîs ilmini tahsil ettiği de aktarılmıştır. Hatırlanacağı gibi bu bölge önceki başlıklarda bahsi geçen Sülemî, Sa'lebî ve Vâhidî'nin doğup büyüdüğü coğrafyadır. Onun hakkında burada kaydedilen bilgileri veren İbn Hallikân,

<sup>28</sup> Detaylı bilgi için bk. Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *et-Tefsîrû'l-Basît*, thk. Heyet (Riyad: 'Imâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1430/2009), 1/391-429.

bizzat istifade ettiği hocalarından birinin İbnü's-Salâh olduğunu; onun Dimeşk'te vefat edip Sûfiyye Kabristanı'na defnedildiğini de kaydetmektedir.<sup>29</sup>

İbn Abdilhâdî es-Sâlihî (ö. 744/1343), Sülemî'nin hadîste *el-hâfız* olduğunu belirttiği eserinde İbnü's-Salâh'tan da “el-İmâm”, “el-Hâfız” ve “Şeyhü'l-İslâm” tavsifiyle bahsetmektedir.<sup>30</sup> Onun kaydettiği bilgilere göre İbnü's-Salâh haşmetli, heybetli, devlet adamları nezdinde itibarlı ve Selef yolu üzere olan bir alimdir. Bu arada İbn Abdilhâdî'nin eserini tahkik eden araştırmacılar tarafından İbnü's-Salâh'ın kabrinin İbn Teymiyye ve İbn Kesîr'in kabirleri ile bir arada olduğu bilgisinin verildiği de göze çarpmaktadır.<sup>31</sup>

Bu çerçevede İbnü's-Salâh'ın Selefi çizgiyi benimseyen, Kur'ân ve hadîsleri te'vil etmeyi doğru bulmayan, tartışmalı konulara girmeyen bir şahsiyet olduğu belirtilmiştir. İsmâilî-Bâtınîler felsefeyi Ehl-i sünnet'e karşı silah, mantık ilmini ise muhatabı aldatmak için safsata mantığı ekseninde kullandıkları için İbnü's-Salâh'ın da felsefe ve mantık ilimlerine karşı sert ve tepkisel bir tavır takındığı anlaşılmaktadır.<sup>32</sup>

İbn Teymiyye çizgisine yakın olduğunu daha önce belirttiğimiz Zehebî de onu tanıtırken diyanetinin metin ve sağlam, yolunun her açıdan selef yolu ve akidesinin sahîh olduğunu söylemektedir. Yine Zehebî'nin aktarımına göre “Kim felsefeyle uğraşırsa, delillerle müeyyed olan şeriatın güzelliklerine karşı basireti körleşir. Kim de onu iyice benimserse aşırılığa, dinde hiyanete ve mahrumiyete yakınlaşır; şeytan ona galip gelir ve onun kalbi Muhammed'in (s.a.s.) nübüvvetine karşı kararlı zulmet içinde kalır.” sözleri de İbnü's-Salâh'a aittir.<sup>33</sup>

Tâcüddîn es-Sübkî bu bilgilere İbnü's-Salâh'ın takva sahibi zâhidlerden olduğunu eklemektedir. Kezâ kabrinin ziyaretgah olduğu ve orada edilen

<sup>29</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yan ve enbâu ebnâi'z-zaman*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 3/243-244.

<sup>30</sup> İbn Abdilhâdî es-Sâlihî, *Tabakâtu ulemâi'l-Hadîs*, 4/215-217. Ayrıca bk. Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 23/140.

<sup>31</sup> Detaylı bilgi için Bk. İbn Abdilhâdî es-Sâlihî, *Tabakâtu ulemâi'l-hadîs*, 4/215-217.

<sup>32</sup> Bk. Yaşar Kandemir, “İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/199. Detaylı bilgi için Bk. Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 23/142-143.

<sup>33</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 23/143.

duanın makbul olacağına söylendiği de Sübkî'nin dikkat çektiği hususlardır.<sup>34</sup> İbn Kesîr (ö. 774/1373) ise Zehebî gibi İbnü's-Salâh'ın selef yolu üzere olduğunu vurgulamıştır.<sup>35</sup> Bu vurgulardan onun Selefiyye çizgisine yakın olduğu sonucuna varmak mümkünse de daha ziyade bu çizgideki müelliflerin bir Şâfiî âlimi olan İbnü's-Salâh'ı kendi eksenlerine yakın gördükleri sezilenmektedir.

Yukarıda yer verilen üç başlıktan sonra şimdi de bahis mevzuu olan sözün asıl kaynağı ve İbnü's-Salâh'ın bu sözü aktarma sadedi tespit edilip yorumlanmaya çalışılacaktır.

#### 4. Sözün Kaynak Açısından Tahlili

İbnü's-Salâh'ın makalemize konu teşkil eden aktarımını öncelikle kendi eserinden incelemek gerekmektedir.

Onun *Fetâvâ* kısa adıyla meşhur eserinde "44. Mesele" olarak geçen bahiste sûfilerin Kur'ân hakkındaki sözleri değerlendirilmektedir. Sorulan bir soruda bazı sûfilerce et-Tevbe sûresi 9/123. âyette<sup>36</sup> geçen "الْكَفَّارَ" lafzının "nefis"; Nûh sûresinin 71/1. âyetindeki<sup>37</sup> "نوح" lafzının "akıl" olarak yorumlanması örnek olarak verilmekte ve böyle bir hatanın sûfi büyükleri ve genel anlamda tasavvuf ehlinin çoğunluğu tarafından nasıl yapılabildiği sorulmaktadır. İbnü's-Salâh'ın bu soruya verdiği cevap ise şöyledir:

"Müfessir İmâm Ebu'l-Hasan el-Vâhidî'nin (Allah ona rahmet eylesin) "صنف أبو عبد الرحمن السلمي حقائق التفسير فإن كان قد اعتقد أن ذلك تفسير فقد كفر" *Ebû Abdurrahman es-Sülemî (Hakâiku't-Tefsîr'deki izahları) tasnif etmiştir (derlemiştir). Şâyet o bunun tefsir olduğu itikadındaysa küfre girmiş olur.*" dediğine rastlamıştım. Ben de şöyle derim: Sanıyorum onlardan (ehl-i tasavvuftan Sülemî gibi) güvenilir biri bu gibi şeyler (işârî yorumlar) söylediğinde onu tefsir olarak zikretmemekte; mezkûr kelimeler gibi Kur'ân'dan herhangi bir kelimeyi açıklama yoluna da gitmemektedir. Eğer

<sup>34</sup> Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 8/327.

<sup>35</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (b.y.: Dâru Hicr, 2003), 17/282.

<sup>36</sup> "Ey iman edenler! (Öncelikle) kâfirlerden yakınınızda olanlarla savaşın; öyle ki onlar sizde bir şiddet bulsunlar. Bilin ki Allah müttakilerle beraberdir."

<sup>37</sup> "إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ أَنْ أَنْذِرْ قَوْمَكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ" *Muhakkak ki biz, 'Kendilerine yakıcı bir azap gelmeden önce kavmini uyar!' diyerek Nûh'u (görevli olduğu) kavmine gönderdik."*

*böyle olsaydı onlar Bâtînîlerin yolunu tutmuş olurdu. Onların yaptığı sadece Kur'ân'da var olan şeyin bir benzerini söylemektir (تَنْظِيرٌ tanzîr); zira (okunan-işitilen) bir şey ona benzeyen şeyi hatırlatır. Mezkûr âyeti (Tevbe 9/123) okurken kim nefisle savaşmayı tezekkür ederse, o adeta "(Âyet) bize nefisle ve en yakınımızda olan küffar ile savaşmayı emretmiştir." demektedir. Bununla birlikte keşke onlar, yaptıkları açıklamalarda vehim ve iltibas olduğundan dolayı buna benzer şeylere/yorumlara müsamaha göstermeselerdi. Allah en iyi bilendir."*<sup>38</sup>

İbnü's-Salâh sonrası gerek bazı tabakât, rical ve bibliyografya kitaplarında<sup>39</sup> gerekse İslâmî ilimlerle ilgili diğer bazı eserlerde<sup>40</sup> bu sözün mezkûr olduğu görülmekteyse de özellikle Zerkeşî'nin (ö. 794/1392)<sup>41</sup> ve Süyûtî'nin (ö. 911/1505)<sup>42</sup> Kur'ân ilimleriyle ilgili eserlerinde onun Vâhidî'den yapmış olduğu bu nakil ufak tefek farklılıklarla tekrar edilmiş ve literatürde kendisine sıkça atıf yapılan önemli bir bilgi haline gelmiştir. Bu arada umumen tasavvufa ve hususen işârî tefsire muhalif olanlar tarafından İbnü's-Salâh'ın izahının tamamı göz ardı edilerek sadece Vâhidî'ye nispet edilen söz öne çıkarılmıştır. Böylece pek çok araştırmacı tarafından Vâhidî'nin Sülemî'yi açıkça tekfir etmiş olduğu îma edilegelmiştir.

Görebildiğimiz kadarıyla Sülemî'yle ilgili sözün en eski yazılı kaynağı bizzat İbnü's-Salâh'ın *Fetâvâ*'sı olup Vâhidî'nin bunu hangi eserinde zikrettiği yahut bunun İbnü's-Salâh öncesinde Vâhidî'ye atfen hangi eserde zikredildiği bilinmemektedir. Haddizâtında Vâhidî'nin bu söze kendi eserlerinde yer vermemiş olması kuvvetle muhtemeldir. Bununla birlikte onun henüz muttali olunamayan mevcut bir eserinde yahut günümüze ulaşmayan bir eserinde böyle bir sözün kaydedilmiş olması da ihtimal dâhilindedir ancak kuvvetli görünmemektedir. Şâyet aksi olsaydı en azından ona zamansal açıdan yakın bazı âlimlerin böyle bir esere muttali olmaları ve yazılı kaynağa referansla bu sözü aktarmaları beklenirdi. Daha ziyade bu söz ondan şifahen duyulan ve

<sup>38</sup> İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, *Fetâvâ ve mesâilü İbni's-Salâh*, thk. Abdülmü'tî Emin Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1976), 196-197.

<sup>39</sup> Bk. Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 17/255; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an esâmî'l-kütübi ve'l-fünûn* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941), 1/427.

<sup>40</sup> Bk. Aliyyü'l-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtîh Şerhu Mişkâti'l-Mesâbih* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2002), 1/315.

<sup>41</sup> Bk. Zerkeşî, *el-Burhan*, 2/170-171.

<sup>42</sup> Bk. Süyûtî, *el-İtkan*, 4/223.

başkalarınca “Vâhidî şöyle dedi” denilerek kaydedilen bir ifade hüviyetindedir. Bu arada yukarıda geçtiği üzere Zehebî'nin de aynı sözü ufak tefek farklılıklarla Ebû Sa'd es-Sem'ânî kanalıyla Ahmed b. Muhammed b. Beşşâr'dan aktardığı görülmektedir. Her ne kadar es-Sem'ânî, İbnü's-Salâh'tan yaklaşık seksen sene önce vefat eden bir müellifse de Zehebî ile İbnü's-Salâh arasında yüz yılı aşkın bir süre bulunmaktadır. Bu durumda elimizde mevcut kaynaklar itibarıyla sözün en eski yazılı kaynağı İbnü's-Salâh'ın *Fetâvâ* adlı eseridir.

İbnü's-Salâh'ın Vâhidî'den menkul böyle bir habere, tahsil için gittiği Nişabur bölgesinde vâkıf olmuş olma ihtimali kuvvetli görünmektedir. Nitekim Vâhidî bazı seyahatlere çıkmış olsa bile Nişabur'da doğmuş, orada ilim tahsil etmiş, öğrenci yetiştirmiş ve yine orada vefat etmiştir. Bu nedenle onun kanaat ve sözlerinin özellikle bu bölgede yaygın ve mütedâvil olduğu muhakkaktır. Diğer bir ihtimal ise İbnü's-Salâh'ın bu sözü Nişabur'dan bağımsız bir şekilde kendi zamanında mevcut olan ancak günümüze yetişmeyen bir kaynaktan görmüş olmasıdır. Ayrıca İbnü's-Salâh'ın *Fetâvâ*'sı bizzat kendi tarafından kaleme alınmamış olup öğrencileri tarafından yazıya geçirilmiştir. Yani aslında o da bu sözü şifâhen nakledenler arasındadır.

İbnü's-Salâh'ın Vâhidî'ye atfen zikrettiği sözde meselenin itikadî açıdan değerlendirildiği görülmektedir. Yani Vâhidî'nin önemseydiği asıl nokta akîde itibarıyla sûfî yorumların tefsir sayılmaması gerektiğidir. Bu da onun “tefsir”e yüklediği anlam ile doğrudan ilgilidir. İbnü's-Salâh ise verdiği fetvâda Sülemî'yi güvenilir bir kimse olarak kabul ettiğini belirtmektedir. Onun ortaya koyduğu eseri de bu güven ve saygı çerçevesinde değerlendirmiştir. İbnü's-Salâh'ın sûfîleri asla tekfir etmediği, bu tür izahların tefsir olarak değil âyetlerin onlara tezekkür ettirdiği birtakım mâna ve mefhumlar olarak kayda geçirildiğini vurguladığı net bir şekilde görülmektedir. Aslında onun bu açıklamaları bir bakıma Vâhidî'nin sözünün şerhi ve açıklaması gibidir. Kezâ İbnü's-Salâh'ın bu açıklamaları Vâhidî'nin “tefsir”e yüklediği anlamın ne olduğunu teyit eder niteliktedir. Bununla birlikte bir temenni olarak keşke sûfîler bu tür açıklamalar yapmasaydı diyerek kendi bakış açısına göre bazılarının uğraması muhtemel mânevî zararlardan kaygı duyduğuna da işâret etmiştir. Diğer önemli bir husus, onun fetvâsındaki asıl konunun Sülemî ve onun eseri olmayışdır. Yöneltilen soruda genel anlamda sûfîlerin yaptığı işârî te'vîllere iki örnek verilmiş; İbnü's-Salâh ise Vâhidî'nin Sülemî hakkındaki sözünü örnek bâbından zikrettikten sonra cevabını ve hükmünü genel anlamda işârî te'vîllerle ilgili olarak vermiştir.

Kıscası ona göre böyle te'vîller her ne kadar müstahsen değilse de sûfiler bu tür izahları “tefsir” niyetiyle yapmadığı için şer'î açıdan önemli bir problem teşkil etmemektedir.

Değerlendirme ve sonuç kısmına geçmeden önce son olarak tefsir-te'vîl ayrımı meselesi üzerinde durmak gerekmektedir.

## 5. Tefsir-Te'vîl Ayrımı

Bir önceki başlık altında vurgulandığı üzere gerek Sülemî'nin gerekse Vâhidî'nin “tefsir”e yüklemiş oldukları anlam büyük önem taşımaktadır. Nitekim hem Sülemî'nin eserine verdiği “*Hakâikü't-Tefsîr*” ismindeki “tefsir” ile neyin kastedildiği; hem de Vâhidî'nin onunla ilgili sözünde geçen “tefsir” lafzıyla neyin kastedilmiş olduğu son derece önemlidir. Hatta konumuz açısından düğümün çözülmesi tam da bu meselenin tahliliyle mümkündür denilebilir. Dolayısıyla bu başlık altında çok fazla detaya girilmeksizin tefsir-te'vîl ayrımı üzerinde durulacaktır.

Bir ilim olarak tefsir, Hz. Peygamber'e (s.a.s.) indirilmiş ilâhî kelâmı anlamaya, mânâlarını beyân etmeye, ahkâm ve hikmetlerini ortaya çıkarmaya vesile olan disiplinin adıdır. Bu faaliyet esnasında lügat, sarf, nahiv, beyân, fıkıh usûlü ve kıraat gibi ilimlerden yardım alınır. Âyetlerin genel anlamda nüzûl sebeplerinin ve yaygın kanaate göre mensuh kabul edilen âyetlerin bilinmesi de tefsir için olmazsa olmaz mesabesindedir.<sup>43</sup> “فسر” kökünden türeyen ve kelime anlamı itibâriyle “kapalı olan bir şeyi açıklamak”, “mâkul mânâyı ortaya çıkarmak” diye ifâde edilen “تَفْسِيرٌ *tefsîr*” bazen tekil lafızların ve özellikle bunların herkesçe bilinmeyen kısmının (garîbü'l-Kur'ân) açıklaması için bazen de te'vîl ekseninde yapılmış olan yorumlar için kullanılmıştır.<sup>44</sup> Yine diğer bir tarife göre tefsir, insanın gösterebileceği çaba ve tâkat nispetinde Yüce Allah'ın kelâmı olan Kur'ân'ın delâletlerine dayanarak ilahî muradı anlayıp idrâk etmeye çalışma ilmidir. Bu ilim nüzûl, senet, edâ, elfâz, elfâza taalluk eden mânâlar ve ahkâma taalluk eden mânâlar yönünden Kur'ân'ın ahvâlinden

<sup>43</sup> Bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/13; Süyûtî, *el-İtkan*, 4/195; Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), 1/13.

<sup>44</sup> Bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru's-Sadîr, 1992), 5/55; Râğîb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan ed-Dâvudî (Beyrut: Dâru'l-Kalem - Dâru's-Şâmiye, 1992), 636.

bahsetmektedir.<sup>45</sup> İstilahî açıdan *tefsir*'in *te'vîl*'den daha önce kullanıldığı da bilinen hususlardandır.<sup>46</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'de sadece bir defa geçmekte olan “tefsir” kelimesi; “ وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا *Onların sana getirdiği her misâle karşı mutlaka biz sana gerçeği ve en güzel tefsiri getiririz.*”<sup>47</sup> âyetinde zikredilmektedir. Buradaki “en güzel tefsir”, açıklama bakımından en güzel olan yahut inkârcıların istediklerinden daha iyi ve güzel olan mânâ anlamındadır.<sup>48</sup>

Asla dönüş anlamındaki “أول” kökünden türemiş olan “*Te'vîl*”<sup>49</sup> ise bir şeyi ilmen veya fiilen kendisinden kastedilen mânâyâ çevirmektir.<sup>50</sup> İstilahta, lafzın delâletini hakiki delâletten çıkarıp mecâzî delâlete ircâ etmek anlamındadır; ancak bunu yaparken bir şeyin müterâdifinin yahut benzerinin veya denginin başka bir şeyle dile getirilebilmesi için Arapça ibârenin sınırlarının zorlanması gerekir.<sup>51</sup> *Te'vîl*in selef ulemâsına göre iki mânâsının olduğu belirtilmiş olup ilkinde *te'vîl* ve *tefsir* eş anlamlıdır; ikincisinde ise *te'vîl* kelâmıla murad edilen şeyin ta kendisidir. Yani kelâmın *te'vîli*, ondan matlub olan şey fiilse o fiilin, eğer haberse o haberin ta kendisidir.<sup>52</sup> Zerkeşî *te'vîli*, “âyetin muhtemel olduğu mânâlardan birine rücû ettirilmesi” şeklinde açıklamıştır. Ona göre ayrı şeyleri ifâde etmekte olan *tefsir* ve *te'vîl* lafızları muhtelif zamanlarda birbiri yerine kullanılmıştır.<sup>53</sup>

*Tefsir* ve *te'vîl* kavramlarının kullanımı açısından süregelen farklı yaklaşımlara bakıldığında; kadîm ulemâdan Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838) *tefsir* ile *te'vîli* aynı anlamda kabul ettiği;<sup>54</sup> İbn Kuteybe (ö. 276/889) ve Taberî'nin (ö. 310/922) telif ettikleri eserleri “*te'vîl*” diye adlandırdıkları ancak

<sup>45</sup> Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfan*, thk. Ahmed b. Ali (Kahire: Darü'l-Hadîs, 2001), 2/4.

<sup>46</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1995), 214-215.

<sup>47</sup> el-Furkân 25/33.

<sup>48</sup> Müsâid Müslim Abdullah, *Gelişme Döneminde Tefsir*, çev. Muhammed Çelik (İstanbul: Yeni Akademi Yay., 2006), 48.

<sup>49</sup> Detaylı bilgi için Bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 11/32-35.

<sup>50</sup> Râğîb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 99.

<sup>51</sup> Müsâid Müslim, *Gelişme Döneminde Tefsir*, 50-51.

<sup>52</sup> Bk. Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*, 1/15.

<sup>53</sup> Bk. Zerkeşî, *el-Burhan*, 2/149-151.

<sup>54</sup> Bk. Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf es-Se'âlibî, *el-Cevâhiru'l-hisân fî tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali Muavvîd - Adil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997), 1/44-45 (Muhakkikler tarafından yazılan giriş kısmı).

bunu tefsirin müteradifi olarak kullandıkları görülmektedir.<sup>55</sup> Bu müelliflerle aynı dönemde eser veren İmam Mâturîdî'ye (ö. 333/944) göreyse *tefsir* ve *te'vîl* farklı iki şeydir. Nitekim o da diğerleri gibi kendi eserine “te'vîl” demiş ve fakat bunu “tefsir”den ayırmıştır.<sup>56</sup>

Sonraki asırlarda iki farklı yaklaşımın devam ettiği; fakat zaman içinde tefsirle te'vîli tefrik edenlerin çoğaldığı görülmektedir. Örneğin Beğavî'ye (ö. 516/1122) göre te'vîl, âyeti muhtemel olan bir anlama ircâ etmektir. Yapılan te'vîlin âyetin öncesine ve sonrasına uygun olması gerekir. Ayrıca istinbat açısından bunun Kitap ve sünnete muhalif olmaması lazımdır. Tefsir ise âyetin nüzûl sebebi, konusu ve kıssası hakkındaki tespitlerdir ki bunları ancak sübûtundan sonra semâ' ile ve nakil yoluyla elde etmek mümkündür.<sup>57</sup> Bu bakış açısıyla olmalıdır ki tefsirin rivâyete, te'vîlin dirâyete taalluk ettiği söylenmiştir.

Yukarıda kaydedilen bilgiler çerçevesinde *tefsir*, izah ve tebyindir. Yapılan birçok tanım, tefsirin Allah'ın kelâmını beyân ettiği ve Kur'ân'ın lafzıyla murad edilen şeyi açıkladığı noktalarında birleşmektedir. Tabii ki bu faaliyet esnâsında Kur'ân'ın muhâtapları, âyetlerden muradın ne olduğunu ancak kendi sınırlı anlayışları nispetinde tespit etmeye çalışabilecektir.<sup>58</sup> *Te'vîl* ise en meşhûr lügavî mânâlarına göre *tefsir*'in müterâdifi görünümündedir. Buna bağlı olarak özellikle mütekaddim ulemâ *tefsir* ve *te'vîl* arasında fark görmemiş, bazı âlimler ise ikisi arasında sadece umûm husus farkına işâret etmiştir; buna göre *tefsir* genel, *te'vîl* özeldir. Bahsi geçen iki kavramı birbirinden ayıranlara göre te'vîlde Allah'ı şahit göstermek yoktur. Nitekim te'vîl yapan kimse, yaptığı te'vîlin Allah tarafından kastedilen anlam olduğunu iddia etmemektedir. Buna karşın tefsirde, ortaya konulan anlamın murad-ı ilâhî olduğuna dâir bir iddia bulunmaktadır. Yapılan ayırımın en önemli noktası da işte budur. Bu farka dikkat çekme minvâlinde yapılan tanımların bazıları şu şekildedir:

a) Tefsir Kur'ân âyetlerini anlama ve mânâlarını açıklamadır ki bu faaliyette rivâyet unsurları öndedir. Buna mukabil te'vîl, âyet lafızlarındaki kapalılığı ve müşkili izale etme, âyeti doğru anlama, ondan birtakım hükümler, incelikler,

<sup>55</sup> Bk. Zürkânî, *Menâhil*, 2/5.

<sup>56</sup> Bk. Ali Karataş, *İmam Mâturîdî-Kur'ân'ı Kur'ân'la Te'vîl* (İstanbul: Yesevî Yay., 2014), 83-102.

<sup>57</sup> Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesûd el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl fî tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Abdürrezzak el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsî'l-Arabî, 1998), 1/46.

<sup>58</sup> Muhammed ez-Zuhaylî, *Merciu'l-Ulûmi'l-İslâmiyye* (Dimeşk: Dâru'l-Marife, ts.), 157.



hakikatler ve işâretler çıkarma anlamındadır ki bu esnada devreye dirâyet girer. b) Tefsir lafzı rivâyet yoluyla, te'vîl ise dirâyet yoluyla beyân etmektir. c) Tefsirde “Allah’ın muradı şudur” şeklinde bir kesinlik varken te'vilde âyete yüklenebilecek muhtemel anlamlardan birini tercih etme durumu söz konusudur. d) Tefsir bir veçhi içerirken te'vîl birçok veçhi içermektedir. e) Tefsir ibâreye binâen yapılan açıklama, te'vîl ise işârete istinâden yapılan açıklamadır (Müteahhir ulemâ arasında bu görüş meşhûr olmuştur). f) Tefsir zâhirî mânâyı, te'vîl ise bâtinî mânâyı ortaya koymayı ifade eder. g) Tefsir lafızlarda, te'vîl ise mânâda olur.<sup>59</sup>

Kimileri tarafından te'vîl de genel anlamda tefsir ilminin içinde mütâlaa edilmiş ancak neticede yine ayırım yapılmıştır. Örneğin Kâfiyecî'nin (ö. 879/1474) tanımına göre murada delâleti açısından Yüce Allah’ın kelâmını beşer gücü nispetince tetkik eden ilim “tefsir” ve “te'vîl” olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Bu ayırma göre tefsir ancak nakil yoluyla, şifâhen veya esbâb-ı nüzûl gibi bizzat müşâhedeyle elde edilmesi mümkün bilgilere dayanılarak yapılabilir. Dolayısıyla rivâyete dayanır ki “tefsir sahâbeye mahsustur.” denilmiştir. Te'vîl ise dil kaideleri ışığında anlaşılması mümkün olan çıkarımlardır ki dirâyete dayanır. Bu nedenle “te'vîl fukahâyâ mahsustur” denilmiştir.<sup>60</sup> Çağdaş Batılı araştırmacılardan Pierre Lory'nin, “Tefsir geleneğe müracaata dayanan bir faaliyet, te'vîl ise düşünme (dirâyât) çabasına dayanan bir etkinliktir.”<sup>61</sup> şeklinde dikkat çeken tanımında da aynı eksene itibâr edildiği anlaşılmaktadır. Gerek bu yaklaşıma gerekse yukarıda kaydedilen kısa tanımlara göre ıstilahî açıdan *rivâyet tefsiri* adıyla anılan müktesebâtın kesin ve sahîh bilgiler içeren kısmı “tefsir”, *dirâyet tefsiri* denilen ve aklî çıkarsamaların da işin içine girdiği alan ise “te'vîl” kapsamına dâhil olmaktadır.

Özet bir ifâdeyle tefsir-te'vîl ayırımına göre; tefsir Hz. Peygamber (s.a.s.) ve sahâbeden geldiği için kesinlik arz eder; ancak te'vîl herhangi bir karîneden/delilden dolayı lafzın muhtemel mânâlarından birini tercih etmek anlamı taşıdığı için kesinlik ifâde etmez. Zira kaynağı itibâriyle tefsir ilâhî

<sup>59</sup> Bk. Zürcânî, *Menâhil*, 2/3-6; Karataş, *İmam Mâturîdî*, 80-82; a.mlf. *Tefsir Geleneğinde Rivâyet*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 19-29.

<sup>60</sup> Muhyiddin Muhammed b. Süleyman el-Kâfiyeci, *et-Teysîr fî kavâidi ilmi't-tefsir* (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1998), 30.

<sup>61</sup> Pierre Lory, *Kâşânî'ye Göre Kur'ân'ın Tasavvufî Tefsîri*, çev. Sadık Kılıç (İstanbul: İnsan Yay., 2001), 16.

beyânlara, te'vîl ise bireysel içtihatlarla dayalıdır. Buna bağlı olarak tefsir çoğunlukla âyetlerin lafızlarında; te'vîl ise anlamlarında görülmektedir. Tefsirde genellikle tek bir anlam, te'vîlde ise birden çok anlam bahis mevzuudur. Tefsir zâhir anlamı, te'vîl ise içsel mânâları ortaya koymaktadır.<sup>62</sup>

Zamandan zamana, müelliften müellife, eserden esere değişmek kaydıyla tefsir ve te'vîl lafızlarının bazen aynı anlamda bazense farklı anlamda kullanıldığı anlaşılmaktadır. İkisini mutlak anlamda ayıran yahut ayrılması gerektiği kanaatinde olanların, kimi zaman kendi zihinlerinde mevcut olan ayırımın herkesin zihninde yahut anlayışında da mevcut olduğunu veya olması gerektiğini varsaydığı sezilenmektedir. Buna bağlı olarak da murad-ı ilâhî olmayan bir izaha “tefsir” denilmesi mutlak anlamda bir yanlış, hele ki bu izah sûfilerin yaptığı tarzda bir izah/te'vîl ise kimilerine göre yanlışlıktan öte küfür ve inkâr (!) haline gelmektedir. Nitekim ilâhî murad ilk muhatapların âyet lafızlarından anladığı şey olduğuna göre sûfilerin gönlüne doğan şeyin “tefsir” diye tesmiye edilmesi affedilmez bir hata teşkil etmektedir.

Teoriden fiili duruma ve tarih boyu ortaya konulmuş olan uygulamalara gelecek olursak; en temel anlamıyla tefsir açıklama ve izahıdır. Kur'ân âyetleriyle ilgili her türlü açıklamaya da tefsir denilmesinde bir mahzur görülmediği anlaşılmaktadır. Nitekim tefsir-te'vîl ayrımı açısından bakılacak olursa klasik tefsirlerimizde geçen her bilgi, her yorum, her rivâyet ve her değerlendirmenin bire bir ilahî murad olduğu, en azından ilâhî murada uygun olduğu da iddia edilemez. Dolayısıyla kanaat ve zan içeren hiçbir açıklamaya mutlak surette tefsir denilmemesi; bu sahada yazılan hiçbir eserin de muhtevanın tamamını kapsayacak şekilde tefsir diye isimlendirilmemesi gerekir. Nitekim müfessirler insan olma hasebiyle; her ne kadar tefsirle ilgili temel ilmî kriterlere bağlı olsalar bile ilâhî kelâmdan kendi anlayabildikleri kadarını ortaya koyma çabasını göstermiştir. Buna karşın pratik tecrübe tefsir-te'vîl ayrımı teorisine bire bir uymamakta, tefsir lafzının genel itibarıyla müfessirin âyetlerle ilgili yapmış olduğu açıklamalar anlamında kabul edildiğini teyit etmektedir. Kur'ân âyetlerini açıklamak üzere telif edilmiş binlerce eserde yer alan istihraçlar, dil tahlilleri üzerine bina edilen yorumlar, sıhhat derecesi muhtelif nakiller, aktarılan hâdiseler, tarihi kıssalar, İsrâîlîyat menşeli bilgiler, farklı âlimlerin görüşleri, bilimsel gelişmeler ışığında yapılan yorumlar, birtakım

<sup>62</sup> Abdülcelil Bilgin, *Kur'an'ı Tanımak* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2018), 221.

sübjektif zevk, his ve düşüncelerin yoruma yansıtılması gibi pek çok farklı unsur için içine girmiş durumda olup genel anlamda tefsir literatürü bu minvâlde çok geniş bir yelpazeye sahiptir.

Bu noktada İsmail Cerrahoğlu'nun (ö. 2022) hatırlanması gereken tespitine göre "Tefsir kelimesi İstilah olarak 'Müşkil olan lafızdan murad edilen şeyi keşfetmektir.' şeklinde tarif edilir. Fakat bu kapalılık kelâmın sâhibinden bir beyana muhtaç olur. Onun için hakîki tefsir, Allah ve Resûlü'nün beyânı ile yapılandır. Kısacası hakiki tefsir rivâyete muhtaç bulunan yani tevkifi olandır."<sup>63</sup>

Cerrahoğlu'nun açıklamasında görüldüğü gibi tefsirin tarifi tefsir-te'vîl ayrımı çizgisinde yapılırken bilmeceburiye "hakîki tefsir" diye bir kayıt daha kullanılmıştır. Bu da bizim yukarıda ifade etmeye çalıştığımız kanaati teyit etmektedir; zira tarihsel süreç içerisinde yazılan Kur'ân tefsirlerinde yer alan bilgi ve yorumların çoğunun, titizlikle yapılacak bir tefsir-te'vîl ayrımı ışığında tefsir sayılmasının mümkün olmadığı görülmektedir. Fahrüddin er-Râzî'nin (ö. 606/1209) *Mefâtîhu'l-Gayb*'ı hakkında "Onun tefsirinde tefsirden başka her şey vardır."<sup>64</sup> denilmesi de aslında bu yaklaşımın bir sonucudur. Zira âyetlerin iniş ortamında ifade ettiği anlamı tespitiye yönelik sayılmayan açıklamaların ve bireysel/sübjektif çıkarımların tefsirin haricinde tutulması durumunda varılacak sonuç tam da budur.

Resmin bütününden anlaşılın o ki tabii seyri içinde bir esere "tefsir" adı verilirken, en genel anlamda o eserin Kur'ân âyetleriyle ilgili izahları ihtivâ ettiği kastedilegelmiştir. Yoksa mevcut tesmiye, o eserde ilk muhâtapların anladığı şeyin haricinde yani beşer gücü nispetinde fehmedilen murad-ı ilâhînin dışında herhangi bir açıklamanın yer almadığını ifâde etmemektedir. Nitekim bir müfessir açısından böyle bir iddia ile ortaya çıkılması da bunun ispatlanması da pek mümkün görünmemektedir. Bu açıdan geleneksel süreçte "tefsir" in daha ziyâde kelime anlamıyla kullanıldığı ve -ilâhî muradla kayıt altına alınmaksızın- yapılmış olan açıklamalar bütünü şeklinde yerleştiği anlaşılmaktadır. Bunda tefsir ve te'vîl kavramlarının zaman içinde birbiri yerine kullanılması da rol oynamış olabilir. Sadık Kılıç'ın tespitiyle; "Nihâyetinde bu

<sup>63</sup> Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2010), 20.

<sup>64</sup> Lütfullah Cebeci, "Mefâtîhu'l-Gayb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 28/349.

ilimle uğraşanların ortaya koyduğu faaliyet de insânî bir etkinliktir ve bu salt insânî etkinliğin 'ilâhî dilemenin ta kendisi' olarak yansıtılması ise bir bakıma aşkınlığın çarpıtılması ve -paradoksal bir durum- tüketilmesine kadar uzanacaktır."<sup>65</sup>

Taşlar bu şekilde yerine oturduğu zaman sûflerin âyetlerle ilgili te'vîleri için genelde "tefsir", özelde "işârî tefsîr" şeklindeki kullanımın yanlış olmadığı görülmektedir. Söz konusu tefsir çeşidinin literatüre Türkçe eserlerde "işârî tefsir"<sup>66</sup> Arapça eserlerde ise "التَّفْسِيرُ الْإِشَارِي"<sup>67</sup>, "التَّفْسِيرُ الصُّوفِي"<sup>68</sup> gibi adlarla geçmesi de mezkûr tesmiyede genel anlamda bir mahzur görülmediğini teyit etmektedir. Öte yandan rivâyetlere dayanan ve murad-ı ilâhîyi ortaya koymayı amaçlayan açıklamalar "tefsir", dirâyete dayanan ve zan ifâde eden sübjektif çıkarımlar "te'vîl" kapsamında kabul edildiğinde; âyetlerle ilgili birtakım sübjektif yorumlardan ibâret olan işârî açıklamalara tefsir değil te'vîl denilmesinin daha doğru olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bunlar, âyetlerin ilk muhâtoplara ifâde ettiği ve kıyamete kadar gelecek bütün müminlerin muhatap olduğu murad-ı ilâhîyi ortaya koyma iddiası taşımamaktadır.

### Değerlendirme ve Sonuç

Makale akışı içerisinde değinildiği üzere, konuyla ilgili en önemli nokta Sülemî'nin salâhat ve takvasıyla meşhur sûfî büyüklerinden ve aynı zamanda kendi döneminin muhaddislerinden oluşudur. Pek çok meşhur âlimin üstadı olan böyle bir zâtın değil küfürle itham edilmesi, ulemanın geneli tarafından sevgi ve saygıyla anıldığı görülmektedir. Onu tenkit etmekten geri kalmayan Zehebî bile Sülemî'yi medihle anmıştır. Sözüdeki doğruluk ve rivâyetlerindeki

<sup>65</sup> Sadık Kılıç, "Tefsir Nasıl Bir İlimdir", *Tefsir Nasıl Bir İlimdir* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 74.

<sup>66</sup> Bk. Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1998); Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 432-452; Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: İFAV, 2014); a.m.f., *Tefsir Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İFAV, 2011), 136-137; Fethi Ahmet Polat, "Dirayet Ağırlıklı Tefsirler", *Tefsir El Kitabı*, ed. Mehmet Akif Koç (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 204-206.

<sup>67</sup> Bk. Zürkânî, *Menâhil*, 2/11, 68, 78-84; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/256-305; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân* (b.y.: Dâru'l-İlm, 2000), 296; Mennâ' b. Halîl el-Kattân, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân* (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 2000), 367-369, 406.

<sup>68</sup> Bk. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 2/251-261; Münî' b. Abdülhalim el-Mahmud, *Menâhicü'l-Müfessirîn* (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısırî, 2000), 33-37, 267; Ebû Abdillâh Gânim b. Kudûrî, *Muhâdarât fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Amman: Dâru Ammâr, 2003), 206-207; Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rûmî, *İtticâhâtü't-Tefsîr fî'l-Karnî'r-Râbî' Aşer*, (Suudi Arabistan: Riyâsetu İdârâti'l-Buhûsi'l-İlmiyye, 1986), 1/366-368.

güvenilirlik açısından Sübkî'nin önemle dikkat çektiği üzere Sülemî öyle bir zâttır ki onun hakkında sika mı değil mi şeklinde bir tetkik yapılmasına bile lüzum yoktur. Onun hakkındaki hadîs uydurma iddiaları ise delilsiz ve dayanaksız olup onları ortaya atanlar için açık bir talihsizlik görünümündedir; zira sûfîler arasında yaygın olan birtakım hadîslerin ilmî kriterler açısından zayıf yahut mevzu sayıldığı ancak anlam itibarıyla tahsin edilerek kullanıldığı, yazılı kaynaklarda da kaydedilemediği bilinen bir husustur. Bunun dışında Sülemî'nin hadîs uydurduğuna dâir ortaya sağlam ve tutarlı bir ilmî delilin konulmadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Vâhidî'nin böyle faziletli ve istikametli bir zâtın küfrüne kanaat getirmiş olması mümkün görünmemektedir.

Konumuz açısından ilkinden daha önemli olan ikinci nokta Vâhidî ile Sülemî arasındaki ilmî ve mânevî irtibattır. Bu iki isim arasındaki irtibat halkası *el-Keşf ve'l-Beyân* adlı tefsirin müellifi olan Ebû İshâk es-Sa'lebî'dir. Sa'lebî kendi tefsirinde yer alan sûfî yorumlarda üstadı Sülemî'den etkilenmiştir. Vahidî ise tefsir ve kıraat ilimlerini, üzerinde büyük etki bırakan hocası Sa'lebî'den almış, onun tefsirini kendine kaynak edinmiştir. Bu durumda Sülemî, sûfî gelenekle de irtibatı bulunduğu anlaşılan Vâhidî'nin üstadının üstadı konumundadır. Hoca-talebe, üstad-tilmiz, usta-çırak silsilesi açısından düşünüldüğünde de Vâhidî'nin, büyük üstadı konumunda olan Sülemî'ye küfür isnat etme ihtimali bulunmamaktadır.

Bunlara ek olarak mezkûr silsileyi oluşturan üç zâtın üçünün de Nişabur bölgesinden olması; yine üçünün de fıkhîta Şâfiî, akidede Eş'arî mezhebinin takipçisi olması önemlidir. Nitekim üstadlık talebelik irtibatının yanı sıra bu üç zât arasında coğrafî, kültürel ve mezhebî ortaklığın olması, onların aynı ilmî ve manevî kaynaklardan beslendiğini de göstermektedir. Bu da Vâhidî'nin Sülemî'ye küfür isnat etmesine öncül teşkil edecek ilmî, fikrî ve manevî bir ayrılık ve uçurumun olmadığını teyit etmektedir. Kezâ aynı bölgenin insanları oldukları için Vâhidî'nin Sülemî'yi yakından tanıdığı; özellikle de üstadı olan Sa'lebî vasıtasıyla bunun daha da pekiştiği düşünülebilir.

Vâhidî'nin sarf ettiği sözün bizâtihi kendi eserlerinde yer almaması dikkat çekici diğer bir husustur. Sözün öncesi ve sonrası belirsiz olup tek bir cümle şeklinde menkuldür. Ne zaman, ne sadette ve kime/kimlere söylendiği de belli değildir. Kuvvetle muhtemel, duyanlar tarafından aktarılmış, kaydedilmiş ve zamanla iştihar etmiştir. Kezâ İbnü's-Salâh'ın bu söze kaynak teşkil eden eseri de onun tarafından telif edilmiş olmayıp öğrencileri tarafından derlenmiştir.

Öyle görünüyor ki Vâhidî'nin kayıt altına alınan sözü, ona bir şekilde muttali olan İbnü's-Salâh tarafından da yine sözlü bir şekilde zikredilmiş ve daha sonra yazıya geçirilmiştir. Aslında bütün bunlar mevcut sözle ilgili bir soru işaretini her zaman yedeğe almayı gerektiren tortular sayılabilir. Sözün bize sıhhatle ulaştığını teslim ettiğimizde bile bunun Sülemî'ye pervasızca bir küfür isnâdını yahut aşağılamayı içerdiğinin iddia edilmesi mümkün görünmemektedir. Nitekim mâhiyet açısından küfrün azı da çoğu da küfür olduğuna göre; şâyet Sülemî sûfîlerin âyetler hakkındaki izahlarını bir araya toplayarak küfre girmişse, bu durum evleviyetle bütün sûfîlerin tekfirini gerektirecek, ayrıca sûfîlerin yapmış olduğu te'vîlleri -az veya çok- aktaran ve benimseyen herkes için de câri olacaktır.

Bütün bunlar ışığında Vâhidî'nin *Hakâiku't-Tefsîr*'deki yorumlara yönelik ifâdesini Sülemî'ye yönelttiği bir küfür ithâmı olarak değil daha ziyâde tefsir-te'vîl ayırımına göre söylenmiş bir söz olarak değerlendirmenin gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Zira Vâhidî bir yoruma tefsir denilip denilmeyeceğine itikadî bir mesele olarak yaklaşmaktadır. İbnü's-Salâh ise bu nakli yaptıktan sonra Sülemî gibi zâtların işârî yorumları murad-ı ilâhîyi tespit etme eksenindeki bir "tefsir" olarak zikretmediklerini, aksi hâlde Bâtınlığe sapılmış olacağını belirtmektedir. Vâhidî'nin de özellikle vurguladığı ve anlatmaya çalıştığı şey varsayım itibarıyla bu olmalıdır. Yani Vâhidî esasen Sülemî'nin bir araya topladığı rivâyetlerin herkes tarafından anlaşılması gereken ilâhî muradı ortaya koyucu nitelikte olmadığına; Sülemî'nin de eserine "tefsir" derken bunu kastetmemiş olması gerektiğine vurgu yapmış gibidir. Nitekim sûfîlerin âyetlerle ilgili zâhir anlamın dışındaki açıklama ve yorumları kendi mânevî âlemlerinde duyumsadıkları şeylerdir. Böyle olunca da bunlara özellikle de tefsir-te'vîl ayırımına göre tefsir denilmemesi gerekmektedir.

Bu çerçevede *Hakâiku't-Tefsîr*'de kaydedilmiş olan rivâyetlerin tefsir-te'vîl ayırımı nazara alınarak "tefsir" diye isimlendirilmediği anlaşılmaktadır. Görebildiğimiz kadarıyla Sülemî'nin de böyle bir iddiası bulunmamaktadır. Pratik tarihî tecrübe "tefsir" lafzının kâhir ekseriyetle "Allah'ın muradı" anlamında değil genel itibarıyla âyete ilişkin açıklama ve yorum anlamında kullanıldığını göstermektedir. Kaldı ki tefsir-te'vîl ayırımı eksenindeki en müfrit anlayışlara göre bile *Hakâiku't-Tefsîr*'in tümünden reddedilmesi mümkün değildir; çünkü muhtevâsında bazı hadîsler, sahâbe, tâbiûn ve etbâu't-tâbiînden aktarılan rivâyetler, ayrıca klasik rivâyet-dirâyet tefsirlerindeki gibi

açıklamalar da mevcuttur. Durum bu olduğuna göre Vâhidî tarafından eser muhtevâsının toptan merdud sayılması, hatta daha ileri gidilerek onunla küfür arasında doğrudan bir paralellik kurulması mümkün değildir.

Kanaatimizce sözün özü şu ki Vâhidî meşhur cümlesiyle hiç kimsenin sübjektif yorumlar için “Allah’ın muradı budur.” deme hakkının bulunmadığına, Sülemî’nin kastının da bu olmadığına, farzimuhal böyle bir şey kastetmiş olsa o zaman küfre girmiş olacağına vurgu yapmıştır. O halde Vâhidî “Eğer o...” derken bunu bir ihtimal yahut vakıa olarak değil bir faraziye olarak zikretmiş; üstadının üstadı olan zâtı itham ve tekdir için değil, onun eser muhtevâsındaki yorumları murad-ı ilâhîyi ortaya koymak maksadıyla bir araya getirmediğini ve onların sadece birer indî yorum olduğunu ifâde etmek için bu cümleyi sarf etmiştir. Onun sözünün bu şekilde anlaşılması ve yorumlanması için yeterli ve geçerli sebepler bulunmaktadır. Ne var ki zaman içinde Vâhidî’nin sözü kimilerince, özellikle de tasavvuf karşıtı olanlar tarafından maksadını aşan hatta maksadının aksine varan bir noktaya çekilmiştir. Nitekim sözün sahibi hayatta değildir; sözün lafzı maksadının aksi yönünde kullanılmaya uygundur; sözün öncesi ve sonrası kayıt altına alınmamıştır; nasıl, kime ve ne sebeple söylendiği belirsizdir; nihâyet söz sarf edilirken kullanılan jest ve mimikler de meçhuldür. Bunlara ek olarak sözü nakleden İbnü’s-Salâh’ın yaptığı açıklamanın görmezden gelinmesi de câlib-i dikkattir. “Fırsat bu fırsat” anlayışı ve sû-i zannı tercih etme zâfiyeti ise kimileri için her zaman ilmî tetebbuâtın birkaç adım önünde seyreden ve insafli bakmaya engel olan marazî hâller cümlesindedir.

## Kaynakça

- Aliyyü’l-Kârî. *Mirkâtü’l-mefâtîh şerhu Mişkâti’l-Mesâbîh*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 2002.
- Altıkulaç, Tayyar. “Zehebî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/180-188. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Ateş, Süleyman. *İşârî Tefsir Okulu*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1998.
- Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes’ûd el. *Me’âlimu’t-tenzîl fî tefsîri’l-Kur’ân*. Thk. Abdürrezzak el-Mehdî. Beyrut: Dâru İhyai’t-Türâsi’l-Arabî, 1998.
- Bilgin, Abdülcelil. *Kur’an’ı Tanımak*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2018.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatu’l-müfessirîn*. 2 Cilt. İstanbul: Ravza Yay., 2008.

- Cebeci, Lütfullah. "Mefâtihü'l-Gayb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/348-350. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2010.
- Cüde Muhammed Ebu'l-Yezîd el-Mehdî. *el-İtticâhu's-süfi İnde eimmeti tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Cüdiyye, 2007.
- Çetin, Abdurrahman. "Vâhidî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/438-439. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: İFAV, 2014.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İFAV, 2011.
- Gânim b. Kudûrî, Ebû Abdillâh. *Muhâdarât fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Amman: Dâru Ammâr, 2003.
- Halîfî, Ebû Ya'lâ el-. *el-İrşâd fî ma'rifeti ulemâi'l-Hadîs*. 3 Cilt. Thk. Muhammed Saîd Ömer İdris. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdi. *Târîhu Bağdâd*. 16 Cilt. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002.
- İbn Abdilhâdî es-Sâlihî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Tabakâtu ulemâi'l-hadîs*. 3 Cilt. thk. Ekrem el-Bûşî - İbrahim ez-Zîbak, Lübnan: Müessesetü'r-Risale, 1417/1996.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebû Bekir el-Bermekî el-Erbilî. *Vefeyâtu'l-a'yan ve enbâu ebnâi'z-zaman*. 7 Cilt. Thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kureşî el-Basrî ed-Dımaşkî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 21 Cilt. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. b.y.: Dâru Hicr, 2003.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim b. Ali Ebu'l-Fadl Cemâlüddin el-Ensârî er-Ruveyfai el-İfrîkî. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sâdir, 1992.
- İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî. *Fetâvâ ve mesâilü İbni's-Salâh*. Thk. Abdülmü'tî Emin Kal'acî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1976.
- Kâfiyeci, Muhyiddin Muhammed b. Süleyman el-. *et-Teysîr fî kavâidi ilmi't-Tefsir*. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1998.
- Kandemir, Yaşar. "İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/198-200. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Karataş, Ali. *İmam Mâturîdî-Kur'ân'ı Kur'ân'la Te'vîl*. İstanbul: Yesevî Yayınları, 2014.
- Karataş, Ali. *Tefsir Geleneğinde Rivayet*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- Kâtip Çelebî, Mustafa b. Abdillâh Hacı Halîfe. *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*. 6 Cilt. thk. Mahmud Abdülkadir el-Arnâvût, İstanbul: IRCICA, 2010.



- Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdillâh Hacı Halîfe. *Keşfu'z-zunûn an esâmî'l-kütübi ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941.
- Kılıç, Sadık. "Tefsir Nasıl Bir İlimdir". *Tefsir Nasıl Bir İlimdir*. 58-75. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.
- Lory, Pierre. *Kâşânî'ye Göre Kur'ân'ın Tasavvufî Tefsiri*. Çev. Sadık Kılıç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.
- Mennâ' b. Halil el-Kattân. *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 2000.
- Mertoğlu, Suat. "Sa'lebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/28-29. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Münî' b. Abdülhalim el-Mahmud. *Menâhicü'l-müfessirîn*. Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısri, 2000.
- Müsâid Müslim Abdullâh. *Gelişme Döneminde Tefsir*. Çev. Muhammed Çelik. İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006.
- Polat, Fethi Ahmet. "Dirâyet Ağırlıklı Tefsirler". *Tefsir El Kitabı*. Ed. Mehmet Akif Koç. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Râğib el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. Thk. Safvan Adnan ed-Dâvudî. Beyrut: Dârü'l-Kalem - Dârü's-Şâmiye, 1992.
- Rûmî, Fehd b. Abdirrahman b. Süleyman. *İtticâhâtü't-tefsîr fi'l-karnî'r-râbi' aşer*. 3 Cilt. Suûdi Arabistan: Riyâsetu İdârâti'l-Buhûsi'l-İlmiyyeti ve'l-İftâi ve'd-Da'veti ve'l-İrşâd, 1986.
- Se'âlibî, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf es-. *el-Cevâhiru'l-hisân fi tefsiri'l-Kur'ân*. 5 Cilt. Thk. Muhammed Ali Muavvid - Adil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997.
- Subhî es-Sâlih. *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*. b.y.: Dârü'l-İlm, 2000.
- Sübkî, Tâcüddin b. Abdilvehhâb b. Takiyyüddin. *Tabakâtu's-şâfi'iyeti'l-kübrâ*. 10 Cilt. Thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettah Muhammed el-Hulv. y.y.: Dâru Hicr, 1413/1992.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. el-Hüseyin. *Hakâiku't-tefsîr*. 2 Cilt. Thk. Seyyid İmran, Beyrut: Dârü'l- Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Süyûtî, Celâlüddin Abdurrahman. *el-İtkan fi ulûmi'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim. Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyeti li'l-Âmme, 1974.
- Süyûtî, Celâlüddin Abdurrahman. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. Thk. Ali Muhammed Ömer. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1396.
- Uludağ, Süleyman. "Sülemî, Muhammed b. Hüseyin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/53-55. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Uludağ, Süleyman. "İşârî Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/423-428. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

- Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed. *et-Tefsîrü'l-Basît*. Thk. Heyet. Riyad: 'Imâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1430/2009.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebî Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tarîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lam*. 15 Cilt. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebî Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. 25 Cilt. Thk. Heyet. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1985.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebî Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-. *Tezkiretü'l-Huffâz*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhan fî ulûmi'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Beyrut/Lübnan: Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabî, 1957.
- Zuhaylî, Muhammed. *Merciu'l-Ulûmi'l-İslâmiyye*. Dimeşk: Dâru'l-Marife, ts.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfan*. 2 Cilt. Thk. Ahmed b. Ali. Kahire: Darü'l-Hadîs, 2001.

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

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

\*\*\*\*\*

**Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest**

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

\*\*\*\*\*

**İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy**

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

\*\*\*\*\*

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

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

\*\*\*\*\*



## توظيف الأمثال في شعر لسان الدين بن الخطيب دراسة في الموروث الثقافي ومضامينه الفكرية

M. Rami Awwad\*

### ملخص

اعتنى بحثُ توظيفِ الأمثالِ في شعرِ لسانِ الدينِ بنِ الخطيبِ في الآتي بدراسةٍ عددٍ من الأمثال العربية المشهورة في التراث الفكري والثقافي العربي بوصفها أحد أهم مكوناته وذلك حسب ورود هذه الأمثال في ديوان الشاعر لسان الدين بن الخطيب لكونه واحدًا من أبرز شعراء العرب ومفكره في الأندلس وللغنى الكبير الذي يكتنف ديوانه من جميع الجوانب ومن ضمنها جانب التناص أو التضمين. وقد رصدت الدراسة أنماط توظيف ابن الخطيب لهذه الأمثال في شعره، ومدى استفادته من تلك الأمثال على مستوى البناء الفكري والفني والموسيقي لنصوصه الشعرية، ثم خلصت هذه الدراسة في النهاية إلى جملة من النتائج من أهمها براعة الشاعر في استحضار الأمثال المدروسة وحسن توظيفها على جميع المستويات، بالإضافة إلى عمق انتمائه إلى تراث أمته وتمسكه به.

الكلمات المفتاحية: الشعر، الموروث، الأمثال، التوظيف، ابن الخطيب.

## LİSÂNÜDDİN İBNÜ'L-HATİB'İN ŞİİRİNDE ATASÖZLERİNİN KULLANIMI: KÜLTÜREL MİRAS VE MAZMUNLARI ÜZERİNE BİR ÇALIŞMA

### Öz

Her millet, atalarından tevarüs ettikleri ilmi birikimle övünmektedir. Milletler genelde geçmişte kullanılan mazmunları, asaletlerini ve eski zamanlardan beri uygar olduklarını ifade etmek için ve geçmişe olan

\* Dr. Öğr. Üyesi, Uşak Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı.

e-mail: muhammed.rami@usak.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5660-9857>

Atıf/Citation: Awwad, M. Rami. "Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb'in Şiirinde Atasözlerinin Kullanımı: Kültürel Miras ve Mazmunları Üzerine Bir Çalışma". *BAİD* 16 (Aralık 2022), 357-379.

aidiyetlerinin kadim olduğunu göstermek için bugüne taşımaktadırlar. Bu çalışmamızda Endülüslü Arap şiiri divanlarının en önemlilerinden sayılan divanında Lisānūddīn Ibnū'l-Hatīb'in Arapçaya mahsus mazmunları şiirinde ne denli ustalıkla kullandığını ortaya koymaya çalışacağız. İbn el-Hatīb'in şiirini incelediğimizde onun divanının her sayfasının ya dini ya edebi ya tarihi veya sosyal vs. bir veya daha fazla geleneksel bir mazmunu içerdiğini söylersek mübalağa etmiş olmayız. Bundan dolayı bu makale, İbn el-Hatīb'in mensubu olduğu milletin düşünce, edebiyat ve sosyal mirasına bağlı kaldığını, o geleneğe aidiyetini ve şiirinde bu geleneğin mazmunlarını büyük bir ustalıkla kullanabildiğini, kasidelerinde kullandığı meşhur bazı Arap atasözleri kapsamında ispatlamaya çalışacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belagati, Şiir, Miras, Atasözü, İbnū'l-Hatīb.

## THE UTILIZATION OF PROVERBS IN IBN AL-KHATEEB'S POETRY: A STUDY IN THE CULTURAL HERITAGE AND ITS INTELLECTUAL CONTENTS

### Abstract

People are proud of their ancestors' heritage and they often evoke its various contents in their present time as an expression of its originality, its dimension of civilisation and embodiment of the depth of its pertinence. Recalling that heritage becomes more beautiful, more accurate in aim, and more effective upon souls and in minds when it is approached by a famous poet and a creative intellect like Lisan Al -Deen Ibn Al Khateeb in his collection of poetry. This collection of poetry is considered one of the most important Arabic collections of poetry in Andalusia. It is not exaggerating when a researcher claims that each page in his collection of poetry contains more than one heritage implication whether it was religious, literary, historical, social or anything else. Based on what has been already presented, the following research will seek to demonstrate Ibn Al-Khateeb's adherence to his intellectual, literal and social heritage of his nation and his pertinence. It will also examine his ability of utilising the heritage implications in his poetry skilfully and through presenting some examples of popular Arabic proverbs which he recalled and utilised in his poems.

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, Poetry, Inheritance, Proverbs, The utilization, Ibn al-Khateeb.

### مقدمة البحث

تبوأ ابن الخطيب مكانة مرموقة في سجلات الأدب والنقد والتاريخ، وذلك بالنظر إلى شخصيته وعوامل تكوينها نفسياً واجتماعياً وفكرياً، وقد قدر الله له أن يعيش في فترة سياسية وتاريخية مهمة بلغت فيها الحركة الفكرية والأدبية في موطنه غرناطة ذروتها، وبرزت أسماء عديدة عاصرت كاستاذ ابن الجيّاب (ت: 749هـ) وابن خاتمة (ت: 770هـ) وابن زمزك (ت: 793هـ)، إلا أنه برز الجميع حضوراً وعلماً وأدباً حتى وصفه البعض بأعظم شخصية ظهرت في الأندلس في القرن الثامن الهجري، فيما ذهب آخرون مذهباً أبعد من ذلك عندما وصفوه بأعظم شخصيات الأندلس في ميادين الفكر والأدب والسياسة عامة.<sup>1</sup> وقد حفل ديوانه بأغراض الشعر المختلفة كالوصف والمدح والهجاء والغزل والرثاء والتهمك والمداعبة والخمريات والزهد والتصوف والأخوانيات والحكمة، وغير ذلك<sup>2</sup>، واتسم بسمات فنية ومعنوية وفكرية عدّة منها المبالغة والتكرار والتورية والتجمل بمصطلحات العلوم والفنون والألغاز، وغير ذلك بالإضافة إلى التضمين، إذ ضمن شعره القرآن الكريم والحديث النبوي والحكمة والأمثال<sup>3</sup>، فدل ذلك على ثقافته وسعة اطلاعه وقدرته الفائقة على توظيف ذلك في شعره، كما دل على تمسكه بالتراث المعرفي والفكري لأمته.

- 1 عنان، محمد عبد الله، لسان الدين ابن الخطيب حياته وتراثه الفكري. (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1968)، 28.
- 2 ديوان لسان الدين بن الخطيب. تحقيق: محمد مفتاح. (الدار البيضاء: دار الثقافة، 1989)، مقدمة المحقق. 1/ 29-46.
- 3 المرجع نفسه، 47-52.

بالنظر إلى ما تقدّم فإنّ هذا البحث سيهتمّ، وفق آليات المنهج الوصفيّ، بجانب مهمّ من جوانب ذلك التضمين أو التّناس، وهو توظيفه الأمثال في شعره، تحت عنوان: توظيف الأمثال في شعر لسان الدين ابن الخطيب، وهو بحث مهمّ بلا شكّ لاعتبارات عدّة، منها ما يتعلّق بأهميّة التوظيف أو التّناس في حقل الدراسات الأدبية والأسلوبية، إذ لا يخفى على أحد ما له من أهميّة كبيرة في "فهم المرجعيّة العلميّة الشعريّة وكشف الاتجاهات الثقافيّة والتاريخية وغيرها، والتي تمثّل وعي الشاعر وإدراكه أثناء الإبداع"<sup>4</sup> ومنها ما له علاقة بطبيعة الأمثال العربيّة نفسها؛ فالخوض في موضوعاتها يؤنس النفس ويبعث فيها المتعة والمسرة، علاوة على ما يعترّيها من غنى فكريّ ومعرفيّ وحضاريّ، ومنها ما له علاقة بابن الخطيب نفسه وما لمسناه في ديوانه من نضج أدبيّ كبير، جعله يحسن التصرف في استدعاء الأمثال وفي اختيارها ثم في توظيفها فنيّاً وفكريّاً بالشكل الأمثل في شعره، حاله كحال الفنان المبدع الذي يجمع الدرر المنسجمة بألوانها وأشكالها ليرصّع بها لوحة فنيّة فسيفسائية ليخرجها للناظرين جميلة متناسقة بهيّة، فتنمّ عن ذوق صاحبها وبراعته.

وعلى هذا فإنّ البحث سيحاول الإجابة عن ثلاثة أسئلة: أولها: كيف عبّر ابن الخطيب عن تمسّكه بالتراث الثقافيّ لأتمته؟ وثانيها: كيف وظف ابن الخطيب الأمثال المشهورة في شعره بوصفها مكوّنات أساسيّة من مكوّنات ذلك التراث؟ وثالثها: هل نجح في ذلك التوظيف وفق ما حققه من نتائج؟

وفي الكلام على مجريات البحث فإنّه سيبدأ بمهاد نظريّ يعرف بالشاعر وحياته وعصره كما يعرف المثل لغة واصطلاحاً، ثم ينتقل إلى دراسة أنماط توظيف الأمثال في شعر ابن الخطيب فيقسمها إلى ثلاثة أقسام يتمّ تفصيلها لاحقاً، ويدرس في كل قسم عدداً من الأمثال المشهورة في التراث العربيّ فيعرض فكرتها أو قصتها إن وُجدت ثم يشير إلى موضع هذا المثل في شعر ابن الخطيب ومزايا توظيفه والاستفادة منه، وأخيراً يخلص البحث إلى أهم النتائج التي خلصت إليها الدراسة.

وتجدر الإشارة أخيراً إلى أنّ هذا البحث سبق بدراسات عدّة عنيت بدراسة الاقتباس أو التضمين أو التّناس لدى ابن الخطيب هي حسب العلم:

- التّناس في نثر لسان الدين بن الخطيب، رسالة ماجستير في الدراسات الأدبية للباحث هشام محمد عبدالعزيز السيد بركات من كلية دار العلوم في جامعة القاهرة، عام 2015، وهي دراسة عنيت بالنثر دون الشعر كما يتّضح في عنوانها.

- أثر الاقتباس والتضمين في شعر لسان الدين بن الخطيب، مقالة لفاطمة أحمد حمّاد وفرج منسي محمد نشرت في مجلة جامعة الأنبار للغات والآداب في العدد 2018/27، وقد عنيت بدراسة الأمثال لديه في جانب صغير من الدراسة وبعدد محدود من الأمثال.

- تجليات المضامين التراثية في شعر لسان الدين بن الخطيب، رسالة ماجستير في اللغة العربية وآدابها للباحث كامل شهاب محمد الجبوري من كلية الآداب في جامعة آل البيت، عام 2016، وهو بحث عني بعموم التضمين في شعر ابن الخطيب إلا أنّه لم يخصص الجهد للبحث في دراسة الأمثال بل تناولها في جانب صغير منه.

## 1. مهاد نظريّ:

يعرّف البحث في الآتي بلسان الدين بن الخطيب باختصار، ثم نعرّف بالتراث أو الموروث، وأخيراً نقف على مفهوم المثل في كلّ من اللغة والاصطلاح.

<sup>4</sup> اختيار، أسامة، والرشيدي، إياس، التّناس في شعر ابن حريق الأندلسيّ. مجلة كلية الإلهيات في جامعة سيرت، 1/5، (2018): 35

### 1.1. لسان الدين بن الخطيب (713-776 هـ/1313-1374 م) في سطور:

محمد بن عبد الله بن سعيد بن عبد الله بن سعيد بن علي بن أحمد السلماني، أبو عبد الله الملقب بلسان الدين، القرطبي أصلاً، الغرناطي نشأة، المولود في مدينة (لوشة) في الخامس والعشرين من رجب سنة سبعمئة وثلاث عشرة للهجرة.

كانت نشأة ابن الخطيب في غرناطة، وهناك تأدّب على شيوخها أخذاً عنهم القرآن والفقه والتفسير، والحديث الشريف واللغة، والطب والفلسفة وغيرها، كما برع في الأدب ونظم الشعر ففاق أقرانه غزارة في الكم، وجودة في السبك والنظم.

عُرِف عنه تقزبه من السلاطين ومكانته لديهم، فعينه سلطان غرناطة أبو الحجاج يوسف بن إسماعيل (733-755 هـ) كاتباً خاصاً لديوانه سنة 733 هـ، ثم استوزره سنة 748 هـ، وبعد وفاة أبي الحجاج كان له حظوة كما كانت له حظوة عند ابنه محمد الغني بالله (755-793 هـ)، وفي أثناء ذلك نشأت بينه وبين أقرانه خصومات كثيرة، وصار عدد منهم يثني به إلى الغني بالله، بعد اتهامه بالعديد من التهم كالاستخفاف بالقيم الدينية وخيانة السلطان وغيرها؛ فخاف على نفسه أن يقبل السلطان وشاياتهم، ما دفعه إلى الاتصال سراً بسلطان المغرب أبي فارس عبد العزيز بن أبي الحسن المريتي طالباً منه الحماية، فلقى منه حفاوة وترحيباً، واستقبله في تلمسان سنة 773 هـ، إثر ذلك اتهمه قاضي غرناطة بالزندقة والإلحاد وغيرها من التهم، فأحرق كُتبه وصودرت أملاكه، وطلب من سلطان المغرب أن يُسلمه لتنفيذ الحكم عليه، إلا أن السلطان رفض ذلك، لكن سرعان ما تغيرت الظروف واشتدت عليه، وذلك عندما مات سلطان المغرب سنة 774 هـ، ما سهّل على سلطان غرناطة الظفر به، فأودع السجن وقُتِل فيه خنقاً ثم أُخرج جثته من القبر فمُتِل بها، ثم أعيدت إليه من جديد، وذلك سنة 776 هـ.

لقّب ابن الخطيب بذي الوزارتين: القلم والسيف، وكذلك بذي العُمَزين؛ لأنه كان يشتغل بأمر وزارته نهاراً وبالتصنيف والعلوم ليلاً، إذ ما كان يلدّ له نومٌ ولا يطيب له رقاد بسبب أرقٍ مستمرٍّ كان يعانيه، فخلّف أكثر من ستين كتاباً في علوم مختلفة، منها (الإحاطة في تاريخ غرناطة)، و(نفاضة الجراب في أخبار الأندلس)، و(الكتيبة الكامنة في أدباء المئة الثامنة في الأندلس)، و(السحر والشعر)، ومجموعة من الرسائل عنوانها (ريحانة الكتاب)، وغير ذلك، بالإضافة إلى ديوان شعره،<sup>5</sup> ذلك الشعر الذي أوغل في عالم السياسة في عصره بكلّ ملبساته، واتّسم بأنّه ابن مجتمعه، وهو ما دعا البعض إلى القول: "إن قصائد ابن الخطيب تحوّلت إلى وثيقة تعكس الظروف السياسية والاجتماعية والأخلاقية لعصره، وقد كان هذا مؤشراً على أنه تعامل مع الأدب والسياسة معاً ولم يفصل بينهما".<sup>6</sup>

### 2.1. مفهوم المثل:

نعرض في الآتي لمفهوم المثل في كلّ من اللغة والاصطلاح:

<sup>5</sup> ابن الخطيب، لسان الدين، كتاب أعمال الأعلام في من بوع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام، تحقيق: ليفي بروفنسال. (بيروت: دار المكشوف، 1956)، 316-319، وابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة. تحقيق: محمد عبد المعيد ضان. (الهند: مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1972)، 5/ 213-217، والزركلي، خير الدين، الأعلام. (بيروت: دار العلم للملايين، 2002)، 6/ 235-237، وأيضاً: Parlak, Nizamettin. *Lisanüddin İbnü'l-Hatib'in Siyasi Kişiliği ve Tarihçiliği*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2012), 52-55.

<sup>6</sup> Akay, Lisānuddīn İbnü'l-Hatīb ve Arap Edebiyatındaki Yeri, 175.



## 1.2.1.1. المَثَلُ لُغَةً:

ورد في (كتاب العين) للخليل الفراهيدي:

المَثَلُ: الشيءُ يُضْرَبُ للشيءِ فيُجْعَلُ مِثْلَهُ. والمَثَلُ: الحديثُ نفسه...، والمِثْلُ: شِبْهُ الشيءِ في المِثَالِ والقَدْرُ ونحوه حتى في المعنى. ويقال: ما لهذا مِثْلٍ. والمِثَالُ: ما جُعِلَ مقداراً لغيره...<sup>7</sup>

وورد في (الصّحاح) للجوهري:

مِثْلٌ: كلمة تسوية، يقال: هذا مثله ومثله كما يقال شِبْهُهُ وشَبَّهُهُ بمعنى<sup>8</sup>.

وجاء في (لسان العرب) لابن منظور:

قال ابن بَرِي: الفرق بين المُمَاثِلَةِ والمُساوَةِ أن المُساوَةَ تكون بين المِخْتَلِفِينَ في الجِنْسِ والمُتَّفِقِينَ لِأَنَّ التَّساوِيَّ هو التَّكافُؤُ في المِقدَارِ لا يَزِيدُ ولا يَنْقُصُ وأما المُمَاثِلَةُ فلا تكون إلا في المتَّفِقِينَ، تقول: نحوُهُ كَنحوِهِ، وفقْهَهُ كفقْهِهِ، ولوئُهُ كلوئِهِ، وطعْمُهُ كطعْمِهِ، فإذا قيل هو مِثْلُهُ على الإِطلاقِ فمعناه أنه يسدُّ مسدَّهُ وإذا قيل هو مِثْلُهُ في كذا فهو مُساوٍ له في جهةٍ دون جهةٍ.<sup>9</sup>

وبناء على ما تقدّم فإن مِثْلَ الشَّيْءِ ومِثْلُهُ ومِثَالُهُ هو شِبْهُهُ وشببِهِه ومساوِيهِه ومُكافِئُهُ الذي يسدُّ مسدَّهُ.

## 2.2.1. المَثَلُ اصطلاحاً:

عرّفه الراغب الأصفهاني (ت. 502 هـ) بقوله: "المثل عبارة عن قول في شيء يشبه قولاً في شيء آخر بينهما مشابهُةٌ لِيَبَيِّنَ أَحَدُهُمَا الآخرَ ويصوِّرُهُ نحو قولهم: ((الصيف ضيعت اللبن))، فإنّ هذا القول يشبه قولك: ((أهملت وقت الإمكان أمرك))".<sup>10</sup>

وذكر الحسن بن مسعود (ت. 1102 هـ): "إنّ المثل هو قول يرد أولاً لسبب خاص، ثم يتعداه إلى أشباهه فيستعمل فيها شائعاً ذاتاً على وجه تشبيهها بالموارد الأول".<sup>11</sup>

وعرّفه نعمان متولّي على أنّه: "قول مأثور تظهر بلاغته في إيجاز لفظه وإصابة معناه، قيل في مناسبة معينة ثم تردده الألسنة فيما يعنّ لهم من مناسبات مشابهة ليصيب الغرض منه كتهذيب السلوك أو بثّ قيمة بعينها طبقاً لفلسفة المجتمع، وفي أحيان كثيرة يكون حلاً مبسطاً لبعض المشكلات التي يتعرّض لها النَّاسُ"<sup>12</sup>

فالمثل في الاصطلاح، استئناساً بما تقدّم من آراء، هو قول موجز حسن التشبيه مشهور ذائع على ألسنة الناس، يستدعيه الإنسان في موقف حياتي مشابه مُكْتَنِيّاً به عن هذا الموقف بغية التنذّر أو التفريج عن النفس أو حلّ مشكلة ما أو غير ذلك.

<sup>7</sup> الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، (بيروت: دار ومكتبة الهلال، د.ت.)، مادة: م ث ل.

<sup>8</sup> الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصّحاح، تاج اللغة وصحاح العربيّة. تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، (بيروت: دار العلم للملايين، 1987)، مادة: م ث ل.

<sup>9</sup> ابن منظور، جمال الدين، لسان العرب. (بيروت: دار صادر، 1414) مادة: م ث ل.

<sup>10</sup> الأصفهاني، أبو الفرج. المقدرات في غريب القرآن. تحقيق: صفوان عدنان الداودي، (دمشق: دار القلم، 1412)، 759

<sup>11</sup> ابن مسعود، الحسن، زهر الأكم في الأمثال والحكم. تحقيق محمد حجي، ومحمد الأخضر، (المغرب: الشركة الجديدة، دار الثقافة، 1981)، 21/1.

<sup>12</sup> متولّي، نعمان عبد السمیع. الأمثال العربيّة بين الفصحى والعاميّة. (دسوق: دار العلم والإيمان للنشر والتوزيع، 2015)، 7.

وقد ضربَ اللهُ تعالى الأمثال للناس في قرآنه الكريم، قال جَلَّ وَعَلا يصف المنافقين: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ  
الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكُهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [البقرة:  
17]، وقد كانت تلك الأمثال مُستقاةً من حياتهم وتجاربهم، ((ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِنْ أَنْفُسِكُمْ)) [الرُّوم:  
28]، وذلك لتكون أقرب إلى نفوسهم وأفهامهم، وليقدّم بها الدليل والبرهان على ما أنزله عليهم،  
وذلك لما تميّز به من قدرة على تجسيد الحقائق وكشف معالمها، وعدّ من يدرك كنهها ويفهم مراميها  
عالماً، وفي ذلك قال الإمام الترمذي (ت. 320 هـ):

"ثُمَّ اعْلَمْ بِأَنَّ ضَرْبَ الْأَمْثَالِ لِمَنْ غَابَ عَنِ الْأَشْيَاءِ وَخَفِيَ عَلَيْهِ الْأَشْيَاءُ فَالْعِبَادُ يَخْتَاجُونَ إِلَى ضَرْبِ  
الْأَمْثَالِ لِمَا خَفِيَ عَلَيْهِمُ الْأَشْيَاءُ فَضَرَبَ اللَّهُ لَهُمْ مَثَلًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ لَأَنْ مِنْ عِنْدِ نَفْسِهِ لِيَدْرِكُوا مَا  
غَابَ عَنْهُمْ...، فَمَنْ تَدَبَّرَ اللَّهَ لِعِبَادِهِ أَنْ ضَرَبَ لَهُمُ الْأَمْثَالَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ لِحَاجَتِهِمْ إِلَيْهَا لِيَعْلَمُوا بِهَا  
فَيَدْرِكُوا مَا غَابَ عَنْ أَبْصَارِهِمْ وَأَسْمَاعِهِمْ الظَّاهِرَةَ فَمَنْ عَقَلَ الْأَمْثَالَ سَمَّاهُ اللَّهُ تَعَالَى فِي كِتَابِهِ عَالِمًا  
لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لِنُضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ [العنكبوت: 43] <sup>13</sup>، وقد أورد  
النبي صلى الله عليه وسلم الأمثال في أحاديثه الشريفة لغايات دعوية وتعليمية أخذاً بمنهج القرآن  
الكريم في بسطه تلك الأمثال <sup>14</sup>.

ومعلوم أنّ الأمثال دارت على أسنة العرب منذ الجاهلية وعبرت عن عاداتهم وتقاليدهم وعقليتهم  
وتفكيرهم أصدق تعبير، فكانت بحقّ مرآة لحياتهم الاجتماعية والسياسية والعقلية <sup>15</sup>، ولذلك ولغيره  
خرجت أمثال العرب بأقوى المضامين وأبهى الأشكال والصور، متمسمة بقوة الألفاظ وإيجازها، وبكثرة  
المعاني وسهولة تداولها، قال أبو هلال العسكري (ت. 395): "ولما عرفت العرب أنّ الأمثال تتصرف  
في أكثر وجوه الكلام وتدخل في جُلِّ أساليب القول أخرجوها في أقواها من الألفاظ ليخفّ استعمالها  
ويسهل تداولها فهي من أجلّ الكلام وأنبه وأشرفه وأفضله لقلّة ألفاظها وكثرة معانيها ويسير مؤونتها  
على المتكلم مع كبير عنايتها وجسيم عائدها، ومن عجائبها أنّها مع إيجازها تعمل عمل الإطناب" <sup>16</sup>

ولا شكّ في أنّ أهم ما يميّز به المثلّ العربيّ هو ما يزينه من ألوان البلاغة المختلفة، علاوة على ما في  
سبكه من إيجاز كبير وتكثيف فائق، يقول زيد بن رفاعة الهاشمي (ت: بعد 400 هـ) في دوافع تأليفه  
كتاب (الأمثال): "فالإيجازُ في الكلام إذا صادف موقعه حليّة، والتشبيه إذا ورد مواضعه زينة،  
والتعريض في كثير منه أبلغ من التصريح، والكناية في أماكنها أوقع من التحقيق، ولما وجدت جميع  
هذه الخلال مُجتمعاً في ما ضربه العرب من الأمثال، رأيت أنّ أجمع للراغبين في الأدب ما رويته عن  
أكابر السلف، رحمهم الله، مجموعاً في تصانيفهم، ومُفترقاً في أماليهم... 17"

## 2. أنماط توظيف الأمثال في شعر ابن الخطيب:

أحصى محقق الديوان محمد مفتاح أربعين مثلاً في شعر ابن الخطيب، على أنّ من هذه الأمثال ما هو  
فصيح مشهور، ومنها ما هو عاميّ أندلسيّ، ومنها ما هو لابن الخطيب صاغه في شعره بنفسه ثمّ  
انطلق مثلاً يدور على الألسنة من بعده؛ ، بناءً على ذلك فإنّ البحث لن يتناول الأمثال الشعبية  
العامية الواردة في شعر ابن الخطيب، وكذلك لن يتناول الأمثال التي ابتدعها ابن الخطيب بنفسه، إنّما

<sup>13</sup> الترمذي، الأمثال من الكتاب والسنة. تحقيق السيد الجميلي. (دمشق، دار ابن زيدون، د.ت)، 13.

<sup>14</sup> شحاتة، ياسر محمد، الأمثال في السنة النبوية، دراسة تحليلية موضوعية. (القاهرة: جامعة الأزهر، 2001)، 4-5.

<sup>15</sup> خفاجي، محمد عبد المنعم، الحياة الأدبية في العصر الجاهلي. (بيروت، دار الجيل، د. ت.)، 148.

<sup>16</sup> أبو هلال العسكري، جمهرة الأمثال، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، وعبد المجيد قطامش، (بيروت: دار الجيل،  
ودار الفكر، 1988)، 1/ 4 - 5.

<sup>17</sup> الهاشمي، زيد بن رفاعة، الأمثال، تحقيق علي إبراهيم الكردي، (دمشق: دار سعد الدين للطباعة والنشر والتوزيع،  
2003)، 3.

سيتناول توظيفه للأمثال الفصيحة المشهورة عند السلف، والتي تناولتها أمهات كتب اللغة والأدب؛ فالغاية من البحث هي دراسة الموروث الثقافي في المقام الأول.

أما عن طريقة عرض تلك الأمثال فستكون بذكر المثل وتوضيح معناه وفكرته وذكر قصته، إن وجدت، وذلك بغية الوقوف على تفاصيل ذلك الجانب المهم من الموروث الذي استحضره الشاعر، والذي قام على أساسه هذا البحث، ثم سيعمد البحث إلى تحديد موضع المثل في شعر ابن الخطيب وتبيان أثره وميزة توظيفه وجماليات ذلك التوظيف، على أن دراسة ذلك التوظيف ستنقسم وفق استفادة ابن الخطيب من هذه الأمثال إلى ثلاثة أنماط:

- توظيف الأمثال بلفظها ومعناها.

- توظيف الأمثال بمعناها وأكثر لفظها.

- توظيف الأمثال بمعناه دون لفظها. وفي الآتي تفصيل ذلك:

### 1.1.2 أمثالٌ وظفت بلفظها ومعناها:

وظف ابن الخطيب جملة من الأمثال في شعره توظيفاً حرفياً بلفظها ومعناها دون أيّ تغيير وفي الآتي يعرض البحث عدداً منها:

#### 1.1.2.1. أُخْزِرُ تَقْلِيهِ:

أي: "إِذَا خُزِرَتْ بَدَا لَكَ مِنْ أَكْثَرِهِمْ مَا لَا تَرْضَى مِنْهُمْ حَتَّى تَقْلِيَهُمْ"<sup>18</sup>، وهو مثل يُضْرَبُ لشخص لا تعرف عنه الكثير، ثم إذا جرّبته بدت لك مساوئُه<sup>19</sup>.

وقد نَسَبَ البعضُ هذا المثلَ للصحابيِّ الجليل أبي الدرداء (ت: 32هـ)، فيما زعم البعضُ أنه رُوِيَ عن النبي صلى الله عليه وسلم.<sup>20</sup>

وقد وظّف ابن الخطيب هذا المثل بلفظه ومعناه وذلك في سياق حديثه عن خيانة الدهر وتقلّبه على الإنسان، إذ قال من الكامل:

سَلَّنِي عَنِ الدَّهْرِ الخَوْوِينَ، وَأَهْلِيهِ

مُتَقَلِّبُ الحَالَاتِ فَأَخْزِرُ تَقْلِيهِ

فَكِلِ الأُمُورَ إِذَا اعْتَرَّتَكَ لَرَبِّهَا

تَسَلَّى المَهْلَبُ<sup>21</sup> عَن حُرُوبِ شَبِيبِ<sup>22</sup>

مَهْمَا أَعَدَّتْ يَدَا إِلَى تَقْلِيْبِ

مَا ضَاقَ لُطْفُ الرَّبِّ عَن مَرِيْبِ<sup>23</sup>

<sup>18</sup> أبو الشيخ الأصبهاني، *الأمثال في الحديث النبوي*، تحقيق عبد العلي عبد الحميد حامد، الطبعة الثانية، الدار السلفية، الهند، 1987م، ص: 155.

<sup>19</sup> الميداني، أبو الفضل، *مجمع الأمثال*، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت: دار المعرفة، د. ت.) 162/1، و363/2.

<sup>20</sup> أبو هلال العسكري، *جمهرة الأمثال*، 105/1.

<sup>21</sup> المهلب بن أبي صفرة (07 - 79 هـ)، القائد الأموي، والي البصرة لمصعب بن عمير، قاتل الأزارقة تسعة عشر عاماً وانتصر عليهم، وكان قد وُلِّيَ على خراسان زمن عبد الملك بن مروان، وفيها مات. الزركلي خير الدين، *الأعلام*، 315/7 - 316.

<sup>22</sup> شبيب الخاريجي (26 - 77 هـ)، وهو شبيب بن يزيد بن نعيم بن قيس الشيباني، أبو الضحاك، خرج على الحجاج في الموصل، ونادى بالخلافة فبايعه نحو مئة وعشرين شخصاً وكاد أن ينتصر عليه لولا أن أنجده عبد الملك بن مروان بجيش من الشام، إلا أنه مات غرقاً بعد ذلك بقليل، وذلك في سنة سبع وسبعين للهجرة. المرجع السابق، 156/3 - 157.

تظهر في هذه الأبيات نظرة ابن الخطيب إلى أهل زمانه وتقييمه السلبي لهم، فالخيانة طبعهم والتقلب سيمتهم، بل إنه كلما حاول التقرب منهم بدت له سوءاتهم فعاداهم، ثم لا يجد إزاء ذلك إلا اللجوء إلى الله تعالى فهو الواسع اللطف بعباده.

ويتضح من الأبيات السابقة أمران اثنان؛ أولهما براعة استعانة ابن الخطيب بمكونات الموروث الثقافي والفكري، إذ استدعى ذلك المثل استدعاء حسناً بشكل ينسجم مع بنية الأبيات شكلاً ومضموناً، وثانيهما ذكاء استحضاره للأحداث التاريخية وشخصها ودقة استخدام رموزها وحسن توظيفها بما يخدم الأفكار والمعاني التي يرمي إليها.

### 2.1.2. قد حيل بين العير والنزوان:

فالعيرُ هو الحمار الأهلي أو الوحشي<sup>24</sup>، والنزوانُ الوئبُ، وهو مصدر الفعل نزا ينزو<sup>25</sup>.

يقال هذا المثل للرجل الذي يُحال بينه وبين مراده<sup>26</sup>، وله قصة مشهورة تلخيصها في الآتي:

تذكر المصادر أن صخرًا بن عمرو أبا الخنساء كان قد غزا بني أسد بن خزيمه، وسطا على إبلهم كلها، فخرج له رجالها مُتصدّين له، وتلقى طعنة بجنبه من رجل يدعى أبا ثور الأسدي، فُجرح ومرض عاماً كاملاً، وملة أهل بيته، وسمع امرأته سليمة تصف حاله لجاراتها بقولها: لا حيّ فُرجي، ولا ميّت فُيئى، لقد ملينا من الأمرين، ثم إنه سمع حواراً بين سليمة ورجل غريب استفرّه، فقال لها ناوليني سيفي إلا أنه لم يقدر عليه، فقال من الطويل وقد هذه اليأس والحزن:

أرى أمَّ صخرٍ لا تملُّ عيادتي      ومَلَّتْ سُلَيْمَى مَضْجَعِي وَمَكَانِي  
فأيّ امرئٍ ساوى بأُمِّ حليلته      فلا عاشَ إلّا في شَقًا وَهَوَانٍ  
أهمُّ بأمرِ الحزَمِ لو أُسْتطِيعُهُ      وَقَدْ حِيلَ بَيْنَ الْعَيْرِ وَالنَّزْوَانِ<sup>27</sup>

وقد ورد هذا المثل في شعر ابن الخطيب بلفظه ومعناه في سياق قصيدة مطوّلة قدّمها للسلطان بمناسبة عيد الأضحى مُهنئاً ومادحاً، فقال من الكامل:

فأضربُ بِجَيْشِكَ مَا وَرَاءَ نُغُورِهِمْ      فَمِنَ الْمَلَائِكِ دُونَهُ جَيْشَانِ  
لَمْ تَلُقْ مُجْتَمَعًا لِكُفْرِ بَعْدَهَا      قَدْ حِيلَ بَيْنَ الْعَيْرِ وَالنَّزْوَانِ<sup>28</sup>

فهو في هذه الأبيات يطلب إلى السلطان أن يلاحق أعداء الإسلام ويضربهم داخل ثغورهم، ولا شك في أن الملائكة ستحرس هذا الجيش، ولن تقوم للكفر بعد ذلك قائمة، وقد وقف جيش المسلمين حائلًا بينه وبين نواياه (قد حيل بين العير والنزوان)، وواضح استفادته من هذا المثل في دعم غرض المديح الذي ينشده، وقد وظّفه ليثبت الحكم الذي أطلقه، ويؤكد مقتضاه.

### 3.1.2. سحابة صيفٍ عن قليلٍ تقشعُ:

أو عن قريبٍ هو مثلٌ يضرب عند العرب في انقضاء الشيء بسرعة<sup>29</sup>.

<sup>23</sup> ديوان ابن الخطيب، ص: 129.

<sup>24</sup> لسان العرب، مادة: (ع ي ر).

<sup>25</sup> المصدر نفسه، مادة: (ن ز و).

<sup>26</sup> أبو هلال العسكري، جمهرة الأمثال، 1/ 372.

<sup>27</sup> الميداني، مجمع الأمثال، 2/ 96، والعسكري، جمهرة الأمثال، 372/1.

<sup>28</sup> ديوان ابن الخطيب، 2/ 578.

والمثل وارد بلفظه ومعناه في شعر ابن الخطيب في مطلع تقليدي لقصيدة يشكو فيها التوى وُبعد الأَحْبَة إذ قال من الطويل:

نَوَافًا سَفَرًا عَنِّي الْعَدَاةَ وَأَزْمَعُوا      فَيَا لَيْتَ شِعْرِي بَعْدَهُمْ كَيْفَ أَصْنَعُ  
وَيَا لَيْتِي أَكْثَرْتُ فِي اللُّؤْمِ فَاتَيْدِي      فَهَذَا رُفِي فِي عَلْتِي لَيْسَ تَنْفَعُ  
لَعِيرٍ جُفُونِي قُلْ إِذَا كُنْتُ قَائِلًا      سَحَابَةٌ صَيْفٍ عَن قَرِيبٍ تَنْشَعُ<sup>30</sup>

فَهُمْ عَقَدُوا الْعِزْمَ عَلَى الرَّحِيلِ، وَقَدْ حَارَ فِي أَمْرِهِ كَيْفَ يَفْعَلُ مِنْ بَعْدِهِمْ، ثُمَّ طَالِبٌ لِأَنَّهُ أَنْ يَكْفَى عَنْ لَوْمَةٍ فَهِيَ لَا يُجْدِي بَشِيءًا، وَأَلَّا يُوَاسِيَهُ بِمَقُولَةٍ: ((سَحَابَةٌ صَيْفٍ عَن قَرِيبٍ تَنْشَعُ)) فَهِيَ لَا تَنْفَعُ تِلْكَ الْجُفُونِ الَّتِي جَفَاها الرُّقَادُ بَعْدَ رَحِيلِهِمْ، وَقَدْ سَاعَدَ اسْتِحْضَارُهُ هَذَا الْمَثَلَ فِي تَكْثِيفِ الْفِكْرَةِ وَاسْتِثْلَامِ الْمَعَانِي الْغَزِيرَةِ بِمَوْجِزِ الْأَلْفَاظِ، عِلَاوَةً عَلَى مَا فِي ذَلِكَ مِنْ جَمَالٍ فِي التَّصْوِيرِ.

### 5.1.2. استنوق الجمل:

أَيُّ صَارَ الْجَمَلُ كَالنَّاقَةِ<sup>31</sup>، وَالْمَثَلَ يَعُودُ إِلَى الشَّاعِرِ الْجَاهِلِيِّ ظَرْفَةَ بَيْنَ الْعَبْدِ (ت: 596م)، إِذْ كَانَ الْأَخِيرُ فِي حَضْرَةِ أَحَدِ الْمُلُوكِ وَكَانَ الْمُتَلَمَّسُ الصُّبْعِيُّ (ت: 580م) يَلْقِي الشَّعْرَ هُنَاكَ؛ فَذَكَرَ<sup>32</sup>:

وَقَدْ أَتَنَاسَى الْهَمَّ عِنْدَ احْتِضَارِهِ      بِنَاجٍ<sup>33</sup> عَلَيْهِ الصَّيْغَرِيُّ<sup>34</sup> مُكَدَّمٌ<sup>35</sup>

وَبَعْدَ سَمَاعِ ذَلِكَ أُطْلِقَ ظَرْفُهُ مَقُولَتَهُ الْمَشْهُورَةَ (اسْتِنُوقَ الْجَمَلِ) لِلتَّعْبِيرِ عَنِ الْخَلْطِ وَالتَّنَاقُضِ الَّذِي وَقَعَ فِيهِمَا الْمُتَلَمَّسُ، إِذْ لَا يَجُوزُ وَصْفُ الْجَمَلِ بِالصَّيْغَرِيَّةِ لِأَنَّهَا صِفَةٌ خَاصَّةٌ بِالنَّاقَةِ، فَصَارَ قَوْلُهُ هَذَا مَثَلًا.<sup>36</sup> وَالْقَوْلُ وَإِنْ بَدَأَ بِالدَّلَالَةِ عَلَى الْخَلْطِ وَالتَّنَاقُضِ فِي الْحُكْمِ عَلَى الْأُمُورِ وَالْأَشْيَاءِ إِلَّا أَنَّهُ تَطَوَّرَ عِنْدَ الْعَرَبِ لِيُقَالُ فِي مَقَامِ الْاسْتِهْزَاءِ بِالذِّكْرِ يَنْسَمُ بِسَمَاتِ الْأَنْثَى، وَمِنْ ذَلِكَ مَا وَرَدَ فِي شَعْرِ الْكُمَيْتِ بْنِ زَيْدِ الْأُسْدِيِّ (ت: 743م) فِي أَبْيَاتٍ يَهْجُو فِيهَا أَحَدَهُمْ، إِذْ قَالَ مِنَ الطَّوِيلِ:

هَزَزْتُكُمْ لَوْ أَنَّ فِيكُمْ مَهْرَةً      وَذَكَرْتُ ذَا التَّانِيثِ فَاسْتِنُوقَ الْجَمَلِ<sup>37</sup>

وَفِي ذَلِكَ أَيْضًا قَالَ الرَّافِعِيُّ فِي مَقَالَةٍ نَقْدِيَّةٍ بِعَنْوَانِ: (اسْتِنُوقَ الْجَمَلِ) يَلُومُ فِيهَا شُبَّانَ عَصْرِهِ مِنْ كِتَابِهِ وَحِي الْقَلَمِ: "إِنَّ الْجَمَلَ إِذَا اسْتِنُوقَ تَخَنَّتْ وَلَانَ وَخَضَعَ، وَلَكِنَّهُ يُحْمَلُ؛ وَهَؤُلَاءِ إِذَا اسْتِنُوقُوا تَخَنَّتُوا وَلَانُوا وَخَضَعُوا وَأَبُؤُوا أَنْ يُحْمَلُوا"<sup>38</sup>

وَقَدْ وَرَدَ الْمَثَلُ الْمَذْكُورُ بَلْفِظِهِ فِي شَعْرِ ابْنِ الْخَطِيبِ، وَذَلِكَ فِي قَصِيدَةٍ سَبَقَ أَنْ وَرَدَتْ فِي هَذَا الْبَحْثِ مَدْحَ خِلَالِهَا أَحَدَهُمْ، إِذْ قَالَ مِنَ الْبَسِيطِ عَلَى لِسَانِ إِحْدَى النِّسَاءِ تَحْتَهُ عَلَى الْقِتَالِ:

قَالَتْ أَلَسْتَ بِشِهَابِ الدِّينِ تُضْرِمُهَا؟      حَاشَا الْغُلَا أَنْ يُقَالَ اسْتِنُوقَ الْجَمَلِ<sup>39</sup>

<sup>29</sup> الميداني، مجمع الأمثال، 1/ 344.

<sup>30</sup> ديوان ابن الخطيب، 2/ 665.

<sup>31</sup> لسان العرب، مادة: (ن و ق).

<sup>32</sup> الصُّبْعِيُّ، الْمُتَلَمَّسُ، الدِّيَّانُ. تَحْقِيقُ: حَسَنُ الصَّبْرِيِّ، (القاهرة: معهد المخطوطات العربية، 1970)، 320.

<sup>33</sup> يُقَالُ نَاقَةٌ نَاجِيَةٌ وَنَجَاةٌ أَي سَرِيعَةٌ، وَلَا تَكُونُ هَذِهِ الصِّفَةُ لِلْبَعِيرِ، لِسَانَ الْعَرَبِ، مَادَّة: (ن ج و).

<sup>34</sup> الصَّيْغَرِيُّ: سَمَةٌ فِي عُنُقِ النَّاقَةِ خَاصَّةً (دُونَ الْجَمَلِ)، لِسَانَ الْعَرَبِ، مَادَّة: (ص ع ر).

<sup>35</sup> الْمُكَدَّمُ: الْغَلِيظُ الصُّلْبُ. لِسَانَ الْعَرَبِ، مَادَّة: (ك د م).

<sup>36</sup> الميداني، مجمع الأمثال، 93/2، وأبو هلال العسكري، جمهرة الأمثال، 55/1.

<sup>37</sup> ديوان الكُمَيْتِ بْنِ زَيْدِ الْأُسْدِيِّ. تَحْقِيقُ: مُحَمَّدُ نَبِيلُ طَرِيفِي، (بيروت: دار صادر، 2000)، 252.

<sup>38</sup> الرَّافِعِيُّ، مُصْطَفَى صَادِقٍ. وَحِي الْقَلَمِ، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، 187/1.

وهو يوظف ذلك المثل المشهور توظيفاً حسناً وقد استدعى لفظه ليوجز من ورائه فكرته المشهورة، إذ لا يليق بمن أدرك الرفعة والشرف والسُّمعة الحسنَةَ أن يقال عنه: (استنوق الجَمَلُ)، أي لا يجدر برجل مثلك ذي قوة وبأس أن يقال عنه إنه تباطأ عن قتال، ولا شك أن في ذلك تكثيفاً للمعنى يحترم عقل المتلقي، بصورة تفتح الأفق أمامه لجته في إدراكها، وتتيح له المتعة في ذلك.

## 2.2. أمثال وُظِّفت بمعناها وأكثر لفظها:

أورد ابن الخطيب مجموعة من الأمثال في شعره تصرف بلفظها بحدود ضيقة تقديمًا أو تأخيرًا أو حذفًا أو زيادةً، وذلك لغايات مختلفة تتصل ببنية الشعر الموسيقية والفكرية. يتناول البحث في الآتي عددًا من هذه الأمثال:

### 1.2.2. لا ناقةٌ لي في هذا ولا جَمَلٌ:

وهو من المثل المشهور: ((لا ناقتي في هذا ولا جَمَلٌ))، أو ((لا ناقتي فيها ولا جَمَلِي))، وأصل المثل للحارث بن عُباد (ت: 50 ق. م)، وقد قال ذلك في حادثة قتلِ جَسَّاس بن مرّة كليبًا، رغبة منه بعدم التَّدخُل بين الفريقين، ثم اعتزلهما حتَّى قُتِل ابنه بُجَيْر. ويضرب هذا المثل عند التبري من الظلم والإساءة أو غير ذلك.<sup>40</sup>

وقد ورد هذا المثل في شعر ابن الخطيب بمعناه وأكثر لفظه في مطلع قصيدة يمدح فيها أحدهم، إذ قال من البسيط:

لَمَّا رَأَتْ رَايَةَ الْقَيْسِيِّ زَاخَفَةً      إِلَيَّ رِيْعَتْ وَقَالَتْ لِي وَمَا الْعَمَلُ؟  
فَلْتُ الْوَعْيَ لَيْسَ مِنْ رَأْيِي وَلَا عَمَلِي      لَا نَاقَةٌ لِي فِي هَذَا وَلَا جَمَلٌ<sup>41</sup>

وهو يذكر في هذين البيتين إحدى النساء وقد بدت مستنعدة به بعدما توجَّستُ خطر الحرب قادمةً، قائلاً لها إنَّه لا باع له في القتال ولا خبرة، ثم يستحضر ذلك المثل المشهور موظفًا إياه توظيفاً موفقاً في سياق التوكيد والبرهان وتثبيت الفكرة في ذهن المتلقي، ومن المعروف أنَّ هذا المثل دائر على ألسنة العرب إلى يومنا هذا.

وقد ورد هذا المثل في شعر ابن الخطيب في موضع آخر مخاطباً الوالي أبا محمد بن بَطَّانٍ بعيد رحيله، إذ قال من البسيط:

لَا نَاقَةٌ لِي فِي صَبْرِي وَلَا جَمَلٌ      مِنْ بَعْدِ مَا ظَعَنَ الْأَحْبَابُ وَاحْتَمَلُوا  
قَالُوا اسْتَقَلُّوا بَعَيْنِ الْفَطْرِ قُلْتُ لَهُمْ      مَا عَرَّسُوا بِسَوْى قَلْبِي وَلَا نَزَلُوا<sup>42</sup>

إنَّه نفض اليد من ذلك الصبر الذي ما عاد يُجدي أو ينفع بعد أن غادر الأحباب المتمثلين بشخص الوالي أبي محمد، وهم وإن قيل إنَّهم ابتعدوا إذ نزلوا بعين الفطر إلا أنَّهم حقيقة ما نزلوا إلا بالقلب وما غادروه

وقد تصرف ابن الخطيب ببراعة عندما استعار هذا المثل المشهور وقرنه بلفظة الصبر تعبيراً عن نفاذ هذا الصبر، كما تصرف بلفظ المثل ليلانم وزن البسيط.

<sup>39</sup> ديوان ابن الخطيب، 518/2.

<sup>40</sup> أبو هلال العسكري، جمهرة الأمثال، 391/2، والميداني، أبو الفضل، مجمع الأمثال، 220/2.

<sup>41</sup> ديوان ابن الخطيب، تحقيق محمد مفتاح، 517/2.

<sup>42</sup> ديوان ابن الخطيب، ص: 507.

## 2.2.2. مرآة الغريبة:

وهو من المثل المعروف ((أنقى من مرآة الغريبة))، أو أصفى، أو أوضح.

والغريبة هنا هي المرأة التي تزوج ثم تعيش بعيداً عن ديار أهلها، إذ تأخذ الحيطه في ألا يعيبيها أحد فتعتني بمرآتها وتجلوها على الدوام لتظهر لها عيوب وجهها وخصوصاً أنّها في مكان لا تجد فيه من يخلص النصيحة فيدلّها على تلك العيوب.<sup>43</sup> والمثل كما هو واضح يُضرب في شدة نقاء الشيء وصفائه.

وقد أورد ابن الخطيب هذا المثل في شعره بمعناه وأكثر لفظه وعندما وصف لوحاً مصقولاً، إذ قال من الوافر مُلغزاً:

وأبيض من ذوي الأشجار يبدو له خد كمرآة الغريبه<sup>44</sup>

فهذا اللوح الأبيض المتخذ من خشب الشجر ناعم صفيق كأنه خد الغريبة، ولا شك في أنّ استعانة ابن الخطيب بهذا المثل مكنته من أن يقدم المعنى المراد بشيء من المبالغة الأدبية المحببة، هذا علاوة على ما في البيت من إلغاز تشويقيّ يخاطب عقل المتلقي ويحفّر خياله، ولعله عندما تصرّف بلفظ المثل فحذف اسم التفضيل (أنقى) كان يرمي إلى غايتين اثنتين: أولهما موسيقية وقد أنزل المثل في البيت الشعري منزلاً ملائماً بشكل ينسجم مع وزن الوافر، وثانيهما فنية بلاغية وقد اعتمد الإيجاز أداة لإثارة الفكر وتحريك ذهن المتلقي لاكتشاف المعنى المراد اتكاءً على الموروث الثقافي الراسخ في الذاكرة.

## 3.2.2. السيف يسبق حده من يعدل:

وهو من المثل المشهور ((سبق السيف العدل))، وللمثل قصة؛ ذلك أنّ رجلاً يدعى ضبة بن أد، وكان له ابنان أحدهما يدعى سعدياً والآخر يدعى سعدياً، وكانا قد خرجا يطلبان إبلاً لأبيهما نفرت، فعاد سعدياً بعد أن وجدها، إلا أنّ سعدياً لم يعد وطال غيابه، حتى خرج ضبة رفقة رجل يدعى الحارث بن كعب في أحد الأشهر الحرم يبحثان عن سعيد، فمرا بسرحة وهما يتحدثان، فذكر الحارث أنّه قابل شاباً في هذا المكان وأخذ برده وسيفه، فذكر لضبة أوصاف سعيد وكذلك أوصاف برده وسيفه، ثم قال إنّه قتله، ثم أخرج السيف لضبة فإذا هو فعلاً سيف سعيد، فقال لضبة: إنّ الحديث ذو شجون، ثم ضرب الحارث انتقاماً لابنه فقتله، فلامه الناس لأنّه قتله في شهر حرام، فقال لهم: سبق السيف العدل<sup>45</sup>، وصار قوله عند العرب مثلاً يُضرب، ومعناه: قد فرط من الفعل ما لا سبيل إلى رده<sup>46</sup>.

وقد ورد هذا المثل في شعر ابن الخطيب بلفظه ومعناه ضمن سياق قصيدة مطولة نظمها للسلطان وسماها ((المنح الغريب في الفتح القريب))، إذ قال من الكامل:

تتلون الدنيا وتختلف المني      والبُدُّ بُدُّ ليس عنه معدل  
ولربنا الرجعي وإن طال المدى      والله نعم المرتجي والمؤمل

<sup>43</sup> الميداني، مجمع الأمثال، 353/2، والزمخشري، المستقصى في أمثال العرب. (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987) 398/1.

<sup>44</sup> ديوان ابن الخطيب، 139/1.

<sup>45</sup> المفضل الضبي، أمثال العرب. تحقيق: قصي الحسين. (بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1424 هـ)، 25، والميداني، مجمع الأمثال، 72/1.

<sup>46</sup> أبو هلال العسكري، جمهرة الأمثال، 377/1.



لم يُبِقْ رِيكَ مِنْ عِدَائِكَ مُعْتَدٍ وَالسَّيْفُ يَسِيقُ حُدَّهُ مَنْ يَعِدِلُ<sup>47</sup>

ففضاءُ الله واقعٌ لا محالة مهما تَغَيَّرَتِ الدُّنْيَا على الناسِ واختلفت أُمْنِيَاتُهُمْ، والإِيَابُ إليه عَزَّ وَجَلَّ ما تطاول الأجلُ بالإنسانِ وامتدَّ به، فهو نِعَمٌ الوكيلُ ونِعَمٌ السَّنْدُ، وهو الكفيلُ بأنَّ يخلِّصَكَ من أعدائك، وسيفٌ حُكْمِيه قادرٌ أن يُسَكِّتَ كُلَّ العاذلين.

وتجدر الإشارة هنا إلى براعة ابن الخطيب في استحضار ذلك المثل وحسن توظيفه شكلاً ومضموناً، وبصورة لا تشعر المتلقِّي بأنَّ الكلامَ وارِدٌ على الأبيات أو مُقَمَّمٌ عليها، إذ يلاحظ حسن استفادته من بلاغة الاستعارة التمثيلية وقد ربط بذلك بين الفكرة المرادة من أبياته والمعنى المكثف للمثل المذكور، ولعل المتلقِّي العارف لقصة ذلك المثل سيدرك المعنى الذي يرمي إليه ابن الخطيب بصورة أعمق، ويمتعة عند اكتشاف العلاقة بين المعنى المراد من الأبيات والقصة الراسخة في ذهن الموروث؛ فأمر الله قاطع وحكمه في الأعداء واقع لا يرُدُّه أيُّ كان، وهو ما وافق قصة المثل إذ لم يغير كلامُ العاذلين من نتيجة حادثة قتل الحارث بعد أن وقعت. ومن ناحية الشكل يلاحظ حسن تصرّف ابن الخطيب ببنية نصِّ هذا المثل وقد غيّر رصف كلماته وزاد عليها كلمتي (حدّه) و(مَنْ) بشكل يتماشى مع بنية الأبيات الموسيقية ووزن الكامل.

#### 4.2.2. على الخبير سَقَطَتْ:

ذلك من المثل المعروف ((على الخبير سَقَطَتْ))، أي صادفت العالم صاحب الخبرة، أو سألت عن الأمر الخبير به.

وأصل المثل لأحد حكماء العرب، واسمه مالك بن جبير العامريّ، ثم تمثّل به الفرزدق عندما قابل الحسين بن عليّ عليه السلام، وقد سأله عن أهل الكوفة فردّ الفرزدق قائلاً: " على الخبير سَقَطَتْ، قلوبُ الناسِ معك، وسيوفُهم مع بني أمية، والأمرُ ينزلُ من السماء، فقال له الحسين: صدقتي"<sup>48</sup>، ويُضرب هذا المثل عندما تقصد شخصاً خبيراً باستشارة أو سؤال وهو أهلٌ لما سألت عنه.

وقد ورد هذا المثل في شعر ابن الخطيب بمعناه وأكثر لفظه، إذ قال من الوافر في التورية:

فَحَطَّنَا نَمَّ صَابَ الغَيْثِ رُحْمِي فَشُكْرًا يَا حَمَامٌ إِذَا لَعَطَّتَا

وَيَا غَيْثَ الرُّضَى عَنَّا انْسِكَابًا فَأَنْتَ عَلَى الخَبِيرِ بِهِ سَقَطْنَا<sup>49</sup>

فهو يُوظف المثلَ مُورَبًا في سياق حديثه عن هُطُولِ الغَيْثِ بعد القحطِ والجفاف، شاكرًا الحَمَامَ الذي أطلق أصواته مبهتجاً بهذا العطاء، مشيرًا إلى أنَّ هذا الغيث قصد نشر الخير فلاقي مكاناً طَيِّباً مناسباً يليق ببهاء هطوله؛ وقد جاءت التورية لتصرف النظر عن المعنى الظاهريّ القريب لكلمة الخبير التي هي بمعنى النبات أو الزرع إلى المعنى الخفيّ المكثف للمثل المذكور، ولا شك في أنَّ هذا المعنى أعمق فِكْرًا وأشدَّ إطلاقةً لخيال المتلقِّي من ذلك المعنى الظاهريّ المباشر. أما موسيقيًا فيلاحظ زيادة ابن الخطيب لفظة (به) على المثل بعد استدعائه إلى شعره وذلك لينسجم مع وزن الوافر.

<sup>47</sup> ديوان ابن الخطيب، 2 / 502.

<sup>48</sup> ابن سلام، محمد، الأمثال. تحقيق: عبد المجيد قطامش، (القاهرة: دار المأمون للتراث، 1980)، 206، والميداني، مجمع الأمثال، 24 / 2.

<sup>49</sup> ديوان ابن الخطيب، تحقيق محمد مفتاح، 1 / 181.



## 5.2.2. هذا أوانُ الشَّدِّ في اللهِ فاشتدِّي:

هو من المثل العربيّ المشهور: هذا أوانُ الشَّدِّ فاشتدِّي زيم، والشَّدُّ هنا سرعة الجري، أما زيم فهو اسم فرس، ومعناه "هذا أوانُ الجري فاستفرغي فيه وسعك"<sup>50</sup>، وهو يقال في سياق حثِّ النَّاسِ على الجِدِّ عند القيام بأمر، وقد تمثَّل به الحجاج بن يوسف الثقفي لما طلب من الناس أن يقاتلوا الخوارج.<sup>51</sup>

وقد ورد هذا المثل بلفظه (باغفال كلمة زيم) ومعناه ضمن قصيدة طويلة أنشدها ابن الخطيب في حضرة السلطان بمناسبة عيد الأضحى، إذ قال من الطويل مُتمِّدِحاً:

وَشِمَّتْ سِيوْفَ الْحَقِّ وَاللَّهُ نَاصِرٌ      وَجَهَّزَتْ قَبْلَ الْجَيْشِ جَيْشًا مِنَ السَّعْدِ  
وَقُلْتُ لِنَفْسِ الْعَرَمِ هُبِّي وَشَمْرِي      وَهَذَا أَوَانُ الشَّدِّ فِي اللَّهِ فَاشْتَدِّي<sup>52</sup>

فالسلطان استعدَّ لمواجهة جيوش الكفر فأشهر سيوفه وجهَّز جيشه، وهو بذلك أشاع السعادة بين الناس، ثم شحن نفوس جنوده قوة وبأساً ودفعها إلى ساحة الوغى فذاك هو الوقت المناسب لتثبيت جدارتها في القتال.

إنَّ استحضار ابن الخطيب لهذا المثل تماشى مع النمط الحماسيِّ لقصيدته، وساهم في تكييف الفكرة في عدد قليل من الكلمات، وساعد في تنويع أساليب عرضها، علاوة على أنَّه استطاع أن يعطي هذا المثل الجاهليَّ بعداً جديداً هو البعد الإسلامي، وذلك عندما ربط هذا الشَّدُّ بالله تعالى، فهو شَدُّ إيمانيِّ يتكل على الله تعالى ويسعى إلى إرضائه عزَّ وجلَّ، ثمَّ إنَّه من ناحية الشكل أيضاً تصرف ببنية المثل بشكل ينسجم ويتماشى مع وزن الطويل الذي بنى عليه شعره.

## 6.2.2. كم أخلف الموعدَ عُرقوبُ:

وهو من المثل المعروف ((أخلف من عُرقوب))، وهو مثل مرتبطٌ بقصَّةٍ مشهورة لدى العرب؛ وذلك أنَّ رجلاً من يثرب سأل آخرَ تمرأ من نخيله، فقال له: إذا طلعت، حتى إذا طلعت قال له: إذا أبلحت<sup>53</sup>، حتى إذا أبلحت قال له: إذا أزهت<sup>54</sup>، حتى إذا أزهت قال له: إذا أبترت<sup>55</sup>، حتى إذا أبترت قال له: إذا أرطبته<sup>56</sup>، حتى إذا أرطبته قال له: إذا أتمرت<sup>57</sup>، وعندما أتمرت صرمها ليلاً وما أعطاه شيئاً، فصارت عند العرب مثلاً يُطلق على من يُخلف الوعد ولا يلتزم به فقالت: أخلف من عُرقوب، أو مواعيد عُرقوب<sup>58</sup>

وقد ورد هذا المثل في شعر ابن الخطيب بمعناه وأكثر لفظه، إذ قال في رثاء صديقين مقرَّبين له من بحر السَّريع:

يَا نَفْسُ لَا تُضْغِي إِلَى سَلْوَةٍ      كَمْ أَخْلَفَ الْمَوْعِدَ عُرْقُوبُ

50 الهاشمي، علي بن رفاعة، كتاب الأمثال، 265.

51 الميداني، مجمع الأمثال، 391 / 2.

52 ديوان ابن الخطيب، 304 / 1.

53 أي: إذا صارت بلحاً.

54 أي صارت زهواً، والزَّهْوُ: هو النخل إذا احمرَّ ثمره أو اصفرَّ، ابن منظور، لسان العرب، مادة: (زه و).

55 أي: إذا صارت بُسراً، والبُسْرُ الغُضُّ من كلِّ شيءٍ، وهو اسم يطلق على ثَمَرِ التَّخِيلِ قَبْلَ أَنْ يَصِيرَ رُطْباً لَغَضَابَتِهِ، والواحدة منه بُسْرَةٌ، ابن منظور، لسان العرب، مادة: (ب س ر).

56 أي: إذا صارت رُطْباً.

57 أي: إذا صارت تمرأ.

58 الهاشمي، علي بن رفاعة، كتاب الأمثال، 250، ومجمع الأمثال، 311 / 2.

رَأَيْتَ يَا قَلْبِي وَصَاكَ إِدِ رَاهِمِمُ بِالْحُزْنِ وَيَعْقُوبُ<sup>59</sup>

فهو يَنْهَى نفسه عَن تصدِيقِ أَنَّ هُنَاكَ شَيْئاً يَسْلِيهَا عَن مَصِيبَةٍ فَفَدِ صَدِيقَيْنِ لَهُ، فَمَصَدَّقَ ذَلِكَ سَيْخِيْبَ كَمَا خَابَ ذَلِكَ الرَّجُلَ الَّذِي صَدَقَ عَرَقُوباً فِي المِثْلِ المَشْهُورِ؛ بَلْ هُوَ يَصْرِّ عَلَى التَّمَسُّكِ بِالصَّبْرِ عَلَى لَأْحْزَانٍ تَأْسِياً بِمَا أَوْصَى بِهِ كَلٌّ مِّنْ إِبْرَاهِيمَ وَيَعْقُوبَ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ.

وقد وُظِّفَ ابْنُ الخَطِيبِ هَذَا المِثْلَ تَوْظِيفاً مَوْفَّقاً، إِذْ طَرَحَهُ فِي سِيَاقٍ تَشْبِيهِ ضَمْنِيٍّ فَكَانَ المِشْبَهَ حَالِ إِصْغَاءِ النَفْسِ إِلَى السَّلْوَةِ دُونَ أَمَلٍ أَوْ جَدْوَى وَالمِشْبَهَ بِهِ حَالِ إِخْلَافِ عَرَقُوبَ مَوْعِدِهِ، فَلَمْ يَصْرَحْ بِطَرْفِي التَّشْبِيهِ إِتْمَا ضَمَّنَ كَلَامَهُ إِيَّاهُ، وَقَدْ كَانَتْ الغَايَةُ مِّنْ هَذَا التَّشْبِيهِ أَنَّ يَقيِمَ الحِجَّةَ وَالبَرهَانَ عَلَى مَا طَرَحَهُ مِّنْ فِكْرَةٍ فِي صَدْرِ البَيْتِ الأوَّلِ ذَاتِهِ، فَمَا وَجَدَ وَسِيلَةَ أَجْدَى وَطَرِيقَةَ أَقْدَرِ عَلَى الإِقْنَاعِ مِّنْ اسْتِحْضَارِهِ ذَلِكَ المِثْلَ المَشْهُورَ الرَّاسِخَ فِي أَذْهَانِ الكَثِيرِ مِنَ المِثْلَقِينَ، كَمَا يَلَاحِظُ تَصَرُّفَ ابْنِ الخَطِيبِ بِبِنْيَةِ المِثْلِ اللَّفْظِيَّةِ لِاعْتِبَارَيْنِ: أوَّلُهُمَا مَعْنَوِيٌّ إِذْ أَضَافَ كَمَ الخَبْرِيَّةِ التَّكْثِيرِيَّةِ بِغِيَّةِ المَبَالِغَةِ بِالكَثْرَةِ، وَثَانِيَهُمَا مَوْسِيقِيٌّ بِغِيَّةِ أَنَّ يُوَافِقُ التَّرْكِيبَ الجَدِيدَ وَزْنَ السَّرِيعِ.

### 7.2.2. كلُّ مَرَعَى بَعْدَهُ غَيْرُ سَعْدَانِ:

ذَاكَ مِنَ المِثْلِ العَرَبِيِّ ((مَرَعَى وَلَا كَالسَّعْدَانِ))، وَالسَّعْدَانِ نَبْتٌ شَوْكِيٌّ يَشْبَهُ حَلْمَةَ الثَّدْيِ يُعَدُّ مِّنْ أَنْجَعِ مَرَاعِي الإِبِلِ وَأَطْيَبِهَا مَا دَامَ رَطْباً<sup>60</sup>، وَيرْتَبِطُ المِثْلُ بِمَرِيءِ القَيْسِ بْنِ حِجْرِ الكَنْدِيِّ، ذَلِكَ أَنَّهُ تَزَوَّجَ امْرَأَةً ثَيِّباً، فَلَمْ تَتَقَبَّلْهُ، وَتَمَنَعَتْ عَنْهُ، وَلَمْ تُرَهُ مِّنْ نَفْسِهَا شَيْئاً، فَقالَ لَهَا مَرَّةً: أَيْنَ أَنَا مِّنْ زَوْجِكَ الَّذِي كَانَ قَبْلُ؟ فَقالَتْ لَهُ: مَرَعَى وَلَا كَالسَّعْدَانِ، فَصَارَ قَوْلُهَا مِثْلاً<sup>61</sup>، وَمَعْنَى القَوْلِ أَنَّكَ رِضًا لِكُنْكَ لَسْتَ مِثْلَ زَوْجِي السَّابِقِ<sup>62</sup>.

وقد أورد ابن الخطيب هذا المثل بمعناه وأكثر لفظه خلال قصيدة طويلة رثى فيها ثلاثة من أصدقائه، وكان أحدهم يدعى أحمد، فقال من الطويل:

وَإِنْ ذُكِرَ الإِخْوَانُ مَن مِثْلُ أَحْمَدِ  
دَخِيرَةَ أَيَّامِي وَوُسْطَى قِلَادَتِي  
وَأَلَّا كُلُّ مَرَعَى بَعْدَهُ غَيْرُ سَعْدَانِ  
وَنُكْتَةُ إِخْلَاصِي وَحِكْمَةُ دِيْوَانِي<sup>63</sup>

إِنَّ صَدِيقَهُ أَحْمَدَ لَا مِثْلَ لَهُ، وَكَلَّ مَن بَقِيَ بَعْدَهُ مِنَ الأَصْدِقَاءِ وَالإِخْوَانِ لَا يَعْدِلُهُ (كُلُّ مَرَعَى بَعْدَهُ غَيْرُ سَعْدَانِ)، وَقَدْ كَانَ سَدْنُهُ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا، وَأَعْلَى مَا لَدَيْهِ فِيهَا، وَأَفْضَلُ مِمَّنْ أَخْلَصَ إِلَيْهِ، وَأَعْقَلُ مِمَّنْ تَنَاوَلَهُ بِشَعْرِهِ، وَقَدْ اسْتَطَاعَ ابْنُ الخَطِيبِ أَنْ يَسْتَفِيدَ مِنَ المِثْلِ المَذْكُورِ فِي دَعْمِ غَرَضِهِ الشَّعْرِيِّ، وَهُوَ الرِّثَاءُ، فَفِي سِيَاقِ حَدِيثِهِ عَنِ مَنَاقِبِ فَقِيدِهِ وَقيَمَتِهِ العَالِيَةِ اسْتَحْضَرَ ذَلِكَ المِثْلَ مَوْجِزاً بِوَسْاطَتِهِ فِكْرَةً أَنْ لَا صَدِيقَ لِلشَّاعِرِ يَشْبَهُ صَدِيقَهُ الرَّاحِلَ أَحْمَدَ، كَمَا يَلَاحِظُ تَغْيِيرَهُ لِلْفِظِّ المِثْلِ عِنْدَ نَقْلِهِ إِلَى شَعْرِهِ لِيَلِائِمَ وَزْنَ الطَّوِيلِ.

### 8.2.2. وهل يخفى على النَّاسِ النَّهَارُ؟:

مِثْلٌ مَشْهُورٌ يُضْرَبُ لِلرَّجُلِ المَشْتَهَرِ الَّذِي يَعْرِفُهُ كُلُّ النَّاسِ<sup>64</sup>.

<sup>59</sup> ديوان ابن الخطيب، 1/ 144.

<sup>60</sup> لسان العرب، مادة: (س ع د).

<sup>61</sup> المفضَّل الصَّبِيَّ، أمثال العرب، 85.

<sup>62</sup> أبو هلال العسكري، جمهرة الأمثال، 2/ 242.

<sup>63</sup> ديوان ابن الخطيب، 2/ 626.

<sup>64</sup> الزمخشري، المستقصى في أمثال العرب، 391/2.

وقد ورد هذا المثل في شعر ابن الخطيبٍ بمعناه وتعديل على لفظه، إذ قال من الوافر مُرَحَّبًا بِالشَّيْبِ  
الذي حلَّ برأسه في شبابه:

تَبَلَّجَ فِي الشَّبَابِ صُبْحُ شَيْبِي فَأَذْبَرَ لَيْلَهَا هَرَبًا وَوَلَّى<sup>65</sup>

ولم أسرُّ بُدُورَ الصُّبْحِ جَهْلًا وهل يخفى الصُّباحُ إذا تجلَّى؟

فبين سواد الليل وبياض الصبح وبدور الفجر ساق ابن الخطيب ذلك المثل ببراعة فنية فائقة وقد عمد عند توظيفه إلى لون مهمٍّ من ألوان البيان هو الاستعارة التصريحية، فسواد الليل هو شعره الأسود الذي فرَّ هاربًا بعدما هاجمه بياضُ الصُّبحِ الذي هو المشيب، وهو ليس جاهلاً أن يعمد إلى الصُّباغ ليسترُّ بُدُورَ صُبْحِهِ التي هي طلائعُ الشَّيْبِ في رأسه؛ ذلك أن الصُّبحَ إذا أشرقَ فإنَّه لا يخفى على أحدٍ من الناظرين. وواضح أن ابن الخطيب ساق ذلك المثل ليكون برهانًا قويًّا لِحُجَّةِ لفكرته التي طرحها، وما أقواه من برهانٍ حينما يتَّصلُ بذلك الموروث الثقافي الذي اعتاده الناسُ سماعًا وتكرارًا، كما تلاحظ براعة ابن الخطيب من جهة الشكل إذ عمد إلى تطويع بنية المثل لينسجم مع وزن الوافر فغيَّر في سبكه ما غيَّر مع حفاظه على المعنى.

هذا بالنسبة للنمطين الأول والثاني، وقبل الانتقال إلى النمط الثالث لا بد من الإشارة إلى مسألة مهمة تتعلق بألية توظيف ابن الخطيب لهذه الأمثال بما يتناسب مع البنية الموسيقية الإيقاعية لأبياته، فهو في الوقت الذي أنزل الأمثال في شعره وفق النمط الأول دون تغيير على بنيتها اللفظية رأبناه بغير في ألفاظ تلك الأمثال ويطوِّع فيها ما أمكن حتى يتسنى له أن يُزَلِّها منزلًا مناسبًا من دون إخلال بالوزن أو الشكل العام للأبيات، ومثال الأول إنزاله: (فَدُ جَيْلَ بَيْنَ العَيْرِ وَالزَّرْوَانِ) عَجْرًا تامًّا في قصيدة من وزن الطويل، أو إنزاله (اخْبُرْ ثَقْلَهُ) دون تغيير على تركيبه اللفظي وذلك لملائمته وزن الكامل في صدر البيت (مُتَّقَلِّبُ الحَالَاتِ فَاخْبُرْ ثَقْلَهُ)، ومثال الثاني تعديله لفظ المثل: (مَرَعَى وَلَا كَالسَّعْدَانِ) ليكون: (كُلُّ مَرَعَى بَغْدَهُ غَيْرُ سَعْدَانِ) موافقًا لوزن الطويل.

### 3.2. أمثال وُظِّفَتْ بمعناها دون لفظها<sup>66</sup>:

إذ نستطيع أن نستنتج معاني هذه الأمثال من المضامين الفكرية التي طرحها ابن الخطيب في سياق عدد من أبياته دون أن يصرح بها تصريحاً لفظياً مباشراً، وفي الآتي سيدرس البحث عدداً منها:

#### 1.3.2. مَن عَزَّ بَرٌّ:

يُنسَبُ هذا المثلُ للشاعر الجاهليِّ عبيد بن الأبرص، كما يُنسب لرجلٍ يُدعى جَابِرُ بن رَأْلانٍ إذ وفد على ملك الحيرة المُنذر بن مَاءِ السَّمَاءِ في يَوْمٍ بؤسه رفقةٌ صاحبين لَهُ، وهو يَوْمٌ يقتل فيه الملكُ أولَ من يَفد عليه، لكنه لم يُرد أن يقتلهم جميعاً؛ فطلب منهم أن يقتروا واحداً من بينهم، فاستطاع جَابِرُ أن يقرعهما، فخلَّى المنذر سبيله بينما قتل صاحِبَيْهِ، فقالَ جَابِرُ إثر ذلك: مَن عَزَّ بَرٌّ، أي أَنَّ الغنيمَةَ لَمَنُ غَلَبَ، والهزيمةُ لَمَنُ صَغُفَ.<sup>67</sup>

وقد أشار ابنُ الخطيبِ إلى معنى هذا المثل في شعره دون أن يُصرِّح بلفظه، وذلك في سياق قصيدة وجهها للسلطان وتعرض فيها لأعداء الإسلام إذ قال من الكامل:

<sup>65</sup> ورد البيت في الديوان مكسوراً، إذ أسقطت كلمة (هرباً) منه، ولدى العودة إلى كتاب السحر والشعر لابن الخطيب ذاته صُيِّط على هذا الشكل، ابن الخطيب، لسان الدين، كتاب السحر والشعر. تحقيق: كونتننته بيرير، (سورية: بدايات للطباعة والنشر، 2006)، 179.

<sup>66</sup> هذا النوع من تضمين الأمثال هو قليل أصلاً في ديوان ابن الخطيب لذلك اكتفى البحث بأربعة منه فقط.

<sup>67</sup> أبو هلال العسكري، جمهرة الأمثال، 288/2.

وَرَأَى عَدُوَّ اللَّهِ عُقْبَى غَدْرِهِ  
وَهُوَ الَّذِي مِنْ حَقِّهِ الْأَيُّرَى  
وَحَقَارَةُ الدُّنْيَا عَلَى اللَّهِ افْتَضَّتْ  
هَذَا سُلَيْمَانَ النَّبِيَّ ابْتَزَّهُ  
وَالْخِزْيُ مِنْهُ مَعْجَلٌ وَمَوْجَلٌ  
يُعْنَى اللِّسَانُ بِذِكْرِهِ أَوْ يَحْفَلُ  
أَنْ يَثَّارَ الْمُسْتَحَقَّرُ الْمُسْتَزْدَلُ  
الْكُرْسِيُّ بَعْضُ الْجِنِّ فِيمَا يُنْقَلُ<sup>68</sup>

إنَّ عدو الله غدر بسطان الله فما كان منه إلا الخزي والعار، وهو أصغر من أن يرى أو ينشغل اللسان بذكره، لكنَّ مشيئة الله اقتضت في هذه الدنيا الحقيرة الدنيَّة أن يثار الصغار الحقراء لأنفسهم، حالهم كحال بعض الجنِّ الذين حاولوا النيلَ من النبيِّ سليمان.

ومن جماليات توظيف فكرة هذا المثل ورودها طرفاً في تشبيهه ضمِّي، وقد وازى ابنُ الخطيبِ بين حالين، حال سلطان المسلمين وأعدائه، وحال النبيِّ سليمان وبعض الجنِّ بقصد البرهان على الحال الأولى، ولعلَّ ما يشير إلى استفادة ابن الخطيب من معنى هذا المثل أمران اثنان معاً: أولهما استعانتة بالفعل (ابتزَّ) الذي يردُّ مجزَّده (بزَّ) في نصِّ المثل المشهور، وثانيهما الفكرة العامة لكلِّ من ذلك المثل وأبيات ابن الخطيب، ومفادها أنه من الصعب أن ترى وضيقاً حقيقياً يريد النيل من كريم نبيل، فأعداء السلطان وبعض جنِّ النبيِّ سليمان من العُصاة ما أحسَّوا بقوة جانبهم حتَّى حاولوا النيل من سيدهما لقناعتهم بأنَّ من عزَّ بز ومن غلب كسب الغنيمة بغضِّ النظر عن وضاعة أصلهم ودناءة حالهم مقابل شرف أسيادهم.

### 2.3.2. أَسْمَاءٌ مِنْ أَحْمَرِ عَاد:

أحمر عاد لقب رجل اسمه قُدار بن سالف، وهو الذي عقر ناقة النبيِّ صالح فأنزل الله بسبب فعله العذاب بأهله، والعرب كانت تسمي ثمود عاداً الأخرى<sup>69</sup>، إذ طلب أهله من النبيِّ صالح أن يُخرج من الصخرة ناقة وصفوها له، وذلك إثباتاً لصدق نبوته، فأخرجها بإذن الله تعالى؛ فأمن بعضهم، وأنكر البعض الآخر، ثم قام قُدار بعقرها رغم التحذير الإلهي من أن يمسخها بسوء، فنزل عذاب الله بهم<sup>70</sup>.

وقد وظَّف ابن الخطيب معنى هذا المثل في شعره بقوله: ((إذا لم تُعاجلوه قُداراً))، مشيراً إلى ذلك الرجل الذي بنيت قصَّة المثل حول شخصه، معبراً عن ثقافة المُتعمِّق في أصول الموروث وجزئياته، إذ قال من الخفيف يهجو ابنَ كُماشة:

هدمَ السَّدَّ وهو ما هو، فأر كيف شَيْخٌ مُكَايِدٌ غَدَاؤُ

إِذَا الْمُلْكُ نَاقَةٌ وَهُوَ وَالِدٌ لَهُ إِذَا لَمْ تُعَاجِلْهُ قُدَارُ

مِرْجَلٌ فَوْقَ قِدْرَةِ الْغَدْرِ يُغْلِي أُضْرِمَتْ تَحْتَهُ مِنَ الشَّرِّ نَارُ<sup>71</sup>

فهو في معرض هجائه لهذا الرجل يُعبّر عن دراية عالية تتكئ على الموروث الثقافي والديني، ثم يوظف ذلك الموروث خير توظيف، فمهجوه شخصٌ حقير بل هو واحد من تلك الفئران التي هدمت سدَّ مأرب، أمَّا المُلكُ فهو ناقةٌ، وإن لم يتنبه القوم إلى ذلك الرجل ويعاجلوه قبل أن يُباغتهم فإنَّه سيعقر تلك الناقة كما فعل قُدار بناقة صالح، أي سيقضي على المُلك، ذلك لأنَّ غاية في الغدرِ.

<sup>68</sup> ديوان ابن الخطيب، 2 / 503.

<sup>69</sup> أبو هلال العسكري، جمهرة الأمثال، 1 / 558.

<sup>70</sup> صفوت، أحمد زكي، جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة، بيروت: المكتبة العلمية، د. ت.، 2 / 352.

<sup>71</sup> ديوان ابن الخطيب، 1 / 437.

**3.3.2. ويلٌ للشجي من الخلي:**

الشَّجِيّ هو من شجاه الهمّ والحزن<sup>72</sup>، والخلّي هو الخالي الفارغ من الهمّ<sup>73</sup>، والمثل ينسب إلى أكثر من صبيغي، وله قصة تلخيصها في الآتي:

عندما بدأ النبي صلى الله عليه وسلم دعوته إلى الإسلام في مكة، أرسل أكنم بن صبيغي ابنه حُببشاً إليها ليعاين ما كان عليه محمّد (ص)، فلما رجع ابنه أخبره بأن محمّداً رجل صالح "يأمر بمكارم الأخلاق وينهى عن ملامتها"، فجمع أكنم الناس وأخبرهم بما رآه حُببش، ودعاهم إلى اتّباع دين محمّد عليه الصلاة والسلام، فانبرى له مالك بن نويرة الربيوعي قائلاً: حَرِفَ شيخكم إنّه ليدعوكم إلى الفناء ويعرضكم للبلاء... فقال أكنم: "ويلٌ للشجي من الخلي، يا لهف نفسي على أمرٍ لم أدركه ولم يفتني، ما آسى غلتيك بل على العامّة يا مالك..."، ثم خرج أكنم إلى النبي عليه الصلاة والسلام، فجهده العطش إلى أن مات بعدما أوصى من معّه باتّباع النبي (ص) وأشهدهم أنه أسلم فأُنزل الله فيه ((وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاعًا كَثِيرًا وَسَعَةً وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا)) [النساء:100]، وصارت مقولته المذكورة بعد ذلك مثلاً يضرب لسوء مشاركة الرجل صاحبه، إذ يلومه ويستهزئ به ليزيد بذلك من همّه وألمه.<sup>74</sup>

وقد أورد ابن الخطيب هذا المثل في شعره بمعناه لا بلفظه عندما قال: ((وهان على المرتاح ما لقي العاني))، وذلك في سياق قصيدة مطوّلة نظمها على البحر الطويل ورثي فيها ثلاثة من إخوانه، والقول السابق يعبر عن معنى المثل المذكور بلا أدنى شك، فالمرتاح هو الخلي، والعاني هو الشجي.

يقول ابن الخطيب:

يَقُولُونَ حَقَّضَ بَعْضُ مَا بِكَ مِنْ جَوَى وَهَانَ عَلَى الْمُرْتَاحِ مَا لَقِيَ الْعَانِي  
تَضْيِيقُ عَلَيَّ الْأَرْضُ وَهِيَ فَسِيحَةٌ كَمَا ضَاقَ فَوْقَ الْخَصْرِ مَعْقِدُ هَمِّيَانِي<sup>75</sup>

فالتاس يطلبون منه أن يتخفف من أحزانه، وذلك هيّن على الفارغ الخلي إلا أنه صعب على الملتاع الشجي، ولشدة حزنه فإن الأرض على اتساعها ضاقت عليه كما تضيق على الخصر ربطة كيس النقود. ومن الواضح أنّ ابن الخطيب وظف فكرة هذا المثل لبيّن حجم الضيق الذي حاق به، وليعبر عن استنكاره أسلوب الناس النمطي في التصح، ورفضه هذا الشكل من المواسة.

**4.3.2. إِنَّ حَصَلْتَيْنِ خَيْرُهُمَا الْكَذِبُ لَخَصَلْتَا سُوءٍ:**

سُمِعَ هذا المثل عن عمر بن عبد العزيز رحمه الله، ومضمونه أنّ الرجل يكذب بُغية أن يعتذر من ذنبٍ اقترفه، وهو كذلك كالمثل المشهور: عُدْرُهُ أَشَدُّ مِنْ جُرْمِهِ.<sup>76</sup>

وقد وظّف ابن الخطيب هذا المثل في شعره بلفظه لا بمعناه، في معرض ردّه على أحدهم، إذ قال من الوافر:

وَقَدْ عَارَضَتْ عُدْرَكَ بِاعْتِرَافٍ فَزِدْتَ مَدْمَةً تَسِمُ الطَّرِيقَةَ

<sup>72</sup> لسان العرب، مادة: (ش ج و).

<sup>73</sup> المصدر نفسه، مادة: (خ ل و).

<sup>74</sup> أبو هلال العسكري، جمهرة الأمثال، 2/ 338-339، والميداني، مجمع الأمثال، 2/ 367.

<sup>75</sup> ديوان ابن الخطيب، 2/ 623.

<sup>76</sup> ابن سلام، الأمثال، 1/ 46، والميداني، مجمع الأمثال، 1/ 13.

وهل بعد اعترافٍ مِنْ نِزَاعٍ وهل بعد افتصاليٍّ مِنْ وَثِيقَةٍ<sup>77</sup>

إنَّ هذا الرجلَ أراد الاعتذار عن زَلَّتْه فجاءَ باعترافٍ أشدَّ سوءاً مما اقترفه، فسَدَّ بذلك الاعترافَ أبوابَ الرجاءِ كُلِّها، فلا جدالَ ينفع بعد ذلك ولا وثائقَ.

من الواضح أن ابن الخطيب استفاد من فكرة المثل المذكور أي استفادة، على أنه صاغ تلك الفكرة بأسلوب يتماهى مع شكل القصيدة وبنيتها الفكرية، وإذا دلَّ ذلك على شيءٍ فإنَّما يدلُّ على ثقافة عالية، وقدرات فنية مميزة، ولا شكَّ في أننا نلمح معنى ذلك المثل ومؤداه بتصريف ذكيٍّ منه، وذلك أنه ألمح إليه ولم يُصرِّح به، فإذا بالإلماح أكثر جمالاً وأشدَّ وقعاً في النَّفسِ من التصريح.

### نتائج البحث:

بعد هذا العرض السريع الموجز للأمثال العربية الواردة في شعر ابن الخطيب، وبعد الوقوف على طبيعتها، وكيفية توظيفها، واستثمار معطياتها، خلص البحث إلى النتائج الآتية:

- وَظَّفَ ابنُ الخطيبِ جملةً من الأمثال العربية في شعره، وذلك إمَّا بإيرادها لفظياً بشكلٍ حرفيٍّ كما وردت عن السَّلَفِ في الموروث أو بتصريفٍ ما لا يبتعد بها كثيراً عن الأصل، وإمَّا بالإشارة إلى معناها دون لفظها، إذ يلمح القارئ معنى المثل ويفهم مضمونه بالنظر إلى ما ورد في السياق المعنويِّ للأبيات.

- استطاع ابن الخطيب توظيف الأمثال ببراعة أسلوبية عالية سواء تلك الأمثال التي وظفها بلفظها ومعناها؛ إذ أنزلها في أبياته منزلاً حسناً ينسجم معها شكلاً ومضموناً؛ من ذلك توظيفه مثل (اخبر ثقيل) أو تلك الأمثال التي وظفها بمعناها وأكثر لفظها؛ من ذلك مثل (وهل يخفى على الناس التهازل)، أو تلك الأمثال التي وظفها بمعناها دون لفظها إذ رأيناها يُلمح إلى الفكرة إلماحاً ذكياً يفوق التصريح بها جمالاً وتأثيراً في العقل والنفس، مثال ذلك مثل (وبلٍ للشحج من الخلي).

- استفاد ابن الخطيب من الأمثال الموظفة في تدعيم البنية الفكرية لسياقاته الموضوعية المختلفة كالمدح، ومثاله مثل: (قَد جِيلَ بَيْنَ العَيْرِ وَالتَّرْوَانِ)، والهجاء، ومثاله مثل: (أشأم من أحمر عاد)، والرتاء، ومثاله: (كُلُّ مَزَعَى بَعْدَهُ عَيْرٌ سَعْدَانِ) والإلغاز، ومثاله: (مرآة الغربية).

- نجح ابن الخطيب في تحقيق مرامٍ عديدة من توظيف الأمثال في شعره، منها: تقديم البرهان والحجة على فكرة ما أوردها، وتوكيد المعاني وترجيح مضامينها، واستنكار فكرة ما والاحتجاج على مضمونها، وخدمة الغرض الشعريِّ ودعم سياقته الفكرية، وتكثيف المعاني وإيجاز ألفاظها، وتنويع أساليب عرض الأفكار والمعاني.

- أظهر ابن الخطيب براعة فنية فائقة خلال عرضه تلك الأمثال، إذ قدَّمها مشفوعة بألوان البلاغة العربية المختلفة كالتشبيه، مثاله: (كَمْ أَخْلَفَ المَوْعِدَ عُرْقُوبٌ)، والاستعارة، ومثاله: (هل يخفى الصَّبَاحُ إذا تجلَّى)، والتورية، ومثاله: (على الخبيرِ بِهِ سَقَطُنا).

- دلَّ إصرار ابن الخطيب على توظيف تلك الأمثال في مواضع كثيرة من شعره على تمسكه بالمضامين الثقافية والاجتماعية والفكرية لتراث أمته، وتمثله هذا التراث بكلِّ خصوصياته وبأسبغ تفاصيله وجزئياته.

<sup>77</sup> ديوان ابن الخطيب، 2 / 703.

## مصادر البحث ومراجعته:

- اختيار، أسامة، والرشيدي، إياس. *التناصر في شعر ابن حريق الأندلسي*. مجلة كلية الإلهيات في جامعة سيرت، 1/5، (2018): 48-31.
- الأصفهاني، الراغب. *المفردات في غريب القرآن*. تحقيق: صفوان عدنان الداودي، الطبعة الأولى. دمشق: دار القلم، 1412.
- أكاي، فيجن. لسان الدين ابن الخطيب ومكانته في الأدب العربي، رسالة دكتوراه، جامعة أولوداغ، بورصة، 2022.
- بارلاك، نظام الدين. *لسان الدين ابن الخطيب الشخصية السياسية والتاريخية*، الطبعة الأولى. أنقرة: منشورات الجمعية التاريخية التركية، 2012.
- الترمذي. *الأمثال من الكتاب والسنة*، تحقيق السيد الجميلي. دمشق: دار ابن زيدون، د. ت.
- الجوهري. *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، الطبعة الرابعة. بيروت: دار العلم للملايين، 1987.
- ابن حجر العسقلاني. *الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة*، تحقيق: محمد عبد المعيد ضان، الطبعة الثانية، الجزء الخامس، مجلس الهند: دائرة المعارف العثمانية، 1972.
- حنفي، حسن. *التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم*، الطبعة الرابعة. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1992م.
- ابن الخطيب، لسان الدين، *كتاب السحر والشعر*. تحقيق: كوننتنه بيرير. سورية: بدايات للطباعة والنشر، 2006.
- ابن الخطيب، لسان الدين، *كتاب أعمال الأعلام في من بويغ قبل الاحتلام من ملوك الإسلام*، تحقيق: ليفي بروفنسال. الطبعة الثانية. بيروت: دار المكشوف، 1956م.
- ابن الخطيب، لسان الدين. *الديوان*، تحقيق: محمد مفتاح. الدار البيضاء: دار الثقافة، الطبعة الأولى، المجلد الأول، 1989.
- خفاجي، محمد عبد المنعم. *الحياة الأدبية في العصر الجاهلي*، الطبعة الأولى. بيروت: دار الجيل، د. ت.
- الرافعي، مصطفى صادق. *وحي القلم*، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)،
- الزركلي خير الدين. *الأعلام*، الطبعة الخامسة عشرة، الجزء الثالث والسادس والسابع. بيروت: دار العلم للملايين، 2002.
- الزمخشري. *المستقصى في أمثال العرب*، الطبعة الثانية، الجزء الأول. بيروت: دار الكتب العلمية، 1987.
- ابن زيد الأُسدي، الكُميت. *الديوان*، تحقيق: محمد نبيل طريقي، (بيروت: دار صادر، 2000).
- ابن سلام. *الأمثال*، تحقيق عبد المجيد قطامش، الطبعة الأولى. القاهرة: دار المأمون للتراث، 1980.
- شحاته، ياسر محمد. *الأمثال في السنة النبوية (دراسة تحليلية موضوعية)*. القاهرة: جامعة الأزهر، 2001.



أبو الشيخ الأصبهاني. *الأمثال في الحديث النبوي*، تحقيق: عبد العلي عبد الحميد حامد، الطبعة الثانية. الهند: الدار السلفية، 1987.

صفوت، أحمد زكي. *جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة*، الجزء الثاني. بيروت: المكتبة العلمية، د. ت.

الصُّبَيْي، المُتَلَمِّسُ، *الديوان*. تحقيق: حسن الصَّبْرِيّ. القاهرة: معهد المخطوطات العربية، 1970. العسكري، أبو هلال. *جمهرة الأمثال*، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، وعبد المجيد قطامش، الطبعة الثانية. بيروت: دار الجيل، ودار الفكر، 1988.

عان، محمد عبد الله. *لسان الدين ابن الخطيب (حياته وتراثه الفكري)*، الطبعة الأولى. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1968.

الفراهيدي. *كتاب العين*، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي. بيروت: دار ومكتبة الهلال، د. ت.

متوئي، نعمان عبد السميع. *الأمثال العربية بين الفصحى والعامية*. (دسوق: دار العلم والإيمان للنشر والتوزيع، 2015).

ابن مسعود، الحسن. *زهر الأكم في الأمثال والحكم*، تحقيق: محمد حجي، ومحمد الأخضر، الطبعة الأولى، الجزء الأول. المغرب: الشركة الجديدة، دار الثقافة، 1981.

المفصل الضبي. *أمثال العرب*، تحقيق قصي الحسين، الطبعة الأولى. بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1424.

الميداني، أبو الفضل. *مجمع الأمثال*، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، الجزء الأول، والجزء الثاني. بيروت: دار المعرفة، د. ت.

الهاشمي، زيد بن رفاعة. *الأمثال*، تحقيق: علي إبراهيم الكردي، الطبعة الأولى. دمشق: دار سعد الدين للطباعة والنشر والتوزيع، 2003.

## Kaynakça

'Anân, Muhammed Abdullah. *Lisânuddîn İbnü'l-Hatîb (hayâtuh ve turâsuhu'l-fikrî)*. I. Baskı. Kâhire: Mektebetu'l-Hancî, 1968.

Akay, Figen. *Lisânuddîn İbnü'l-Hatîb ve Arap Edebiyatındaki Yeri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

Cevherî. *es-Sihâh (Tâcu'l-luğa ve sihâhu'l-Arabiyye)*. thk. Ahmed Abdulgaffûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn. 4. Baskı, 1987.

Dube'î, el-Mütelemmis. *ed-Dîvân*. thk. Hasan es-Sayrafî. Kahire: Ma'hadu'l-Mahtûtâtî'l-Arabiyye, 1970.

Ebû Hilâl el-Askerî. *Cemheretu'l-emsâl*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm-Abdulmecîd Kutâmiş. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Cil ve Dâru'l-Fikr, 1988.

Ebu's-Şeyh el-Esbehânî. *el-Emsâl fi'l-hadîsi'n-nebevî*. thk. Abdulalî Abdulhamîd Hâmid. 2. Baskı. Hindistan: Dâru's-Selefiyye, 1987.



- Ekhtiyar, Ousama - Eyass Alrashed. "İbn-i Harîk el-Endelüsî'nin Şiirinde Metinlerarasılık". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2018), 31-48.
- Esfehânî, er-Rağîb, *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'an*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî, 1. basım, Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1412
- Ferâhîdî. *Kitâbu'l-ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrâhîm es-Sâmîrrâî. Beyrut: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, ts.
- Hafâcî, Muhammed Abdulmun'im. *el-Hayâtu'l-edebîyye fi'l-asri'l-câhilî*. I. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Cîl.
- Haneî, Hasan. *et-Turâs ve't-tecdîd (mevkifunâ mine't-turâsî'l-kadîm)*. 4. Baskı. Beyrut: el-Muessesetu'l-Câmîyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1992.
- Hâşimî. Zeyd b. Rifâ'a, *el-Emsâl*. thk. Ali İbrâhîm el-Kurdî, I. Baskı. Dımaşk: Dâru Sa'duddîn li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 2003.
- İbn Hacer el-Askalânî. *ed-Duraru'l-kâmine fi a'yânî'l-mietî's-sâmine*. thk. Muhammed Abdulmu'îd Dân. 2. Baskı. Hindistan: Dâiretu'l-Maârifu'l-Osmâniye, 1972.
- İbn Mes'ûd, el-Hasan. *Zehru'l-ekem fi'l-emsâl ve'l-hikem*. thk. Muhammed Hacî-Muhammed el-Ehdar. 1. Baskı. eş-Şeriketu'l-Cedîde, Fas: Dâru's-Sekâfe, 1981.
- İbn Sellâm. *el-Emsâl*. thk. *Abdulmecîd* Kutâmiş. 1. Baskı. Kâhire: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1980.
- İbn Zeyd el-Esedî, el-Kumeyt. *ed-Divân*. thk. Muhammed Nebîl Tarîfî. Beyrut: Dâru Sâdir, 2000.
- İbnü'l-Hatîb, Lisânuddîn, *Kitâbu'l-a'lâm fi men bûyi'a kable'l-ihlâm min mulûki'l-İslâm*. thk. Lîfî Brufinsâl. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Mekşûf, 1956
- İbnü'l-Hatîb, Lisânuddîn. *ed-Divân*. thk. Muhammed Miftâh. Dâru'l-Beydâ: Dâru's-Sekâfe. 1989.
- İbnü'l-Hatîb, Lisânuddîn. *Kitâbu's-sihr ve's-şî'r*. thk. Kuntunte Bayrîr, Suriye: Bidâyât li't-Tibâe ve'n-Neşr, 2006
- Meydânî, Ebu'l-Fadl. *Mecme'u'l-Emsâl*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- Mufaddal ed-Dabbî. *Emsâlu'l-Arab*, thk. Kusay el-Hüseyn. 1. Baskı. Beyrut: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, 1424.
- Mutevellî, Nu'mân Abdusseme'. *el-Emsâlu'l-Arabiyye beyne'l-fushâ ve'l-âmmiyye*. Desûk: Dâru'l-İlim ve'l-İmân li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2015.
- Parlak, Nizamettin. *Lisanüddin İbnü'l Hatib'in Siyasi Kişiliği ve Tarihçiliği*. 1. Baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2012.
- Râfi'î, Mustafa Sadık. *Vahyu'l-kalem*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- Safvet, Ahmed Zekî. *Cemheretu hutebi'l-Arab fi usûri'l-Arabiyyetî'z-zâhire*. Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmiyye, ts.

Şehâte, Yâsir Muhammed. *el-Emsâl fi's-sünneti'n-nebevî (dirâse tahlîliyye mevdûiyye)*. Kâhire: Câmi'atu'l-Ezher, 2001.

Tirmizî. *el-Emsâl mine'l-kitâbi ve's-sünne*, thk. es-Seyyid el-Cemîlî. Dımaşk: Dâru İbn Zeydûn, ts.

Zemahşerî. *el-Mustaksâ fi emsâli'l-Arab*. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987.

Ziriklî, Hayruddîn. *el-A'lâm*. 5. Baskı. Beyrut: Dâru'l-İlim Li'l-Melâyîn, 2002.

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

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

\*\*\*\*\*

**Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest**

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

\*\*\*\*\*

**İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy**

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

\*\*\*\*\*

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

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

\*\*\*\*\*



## Balıkesir İlahiyat Dergisi Yazım Kuralları

Balıkesir İlahiyat Dergisi'nde (BAİD) yayımlanan yazılarda hem metin hem de kaynakça yazımında dipnot ve metin içi atıf yönetiminin kullanılabilirdiği İSNAD 2.0 Atıf Sistemi / The ISNAD 2.0 Citation Style kullanılır. Dolayısıyla İSNAD Atıf Sistemine göre yazılmış yazılar kabul edilir.

Balıkesir İlahiyat Dergisi'nde (BAİD) yayımlanması istenen yazılar, teolojiyi merkeze alan sosyal bilimler alanında, bilime katkısı olan özgün çalışmalar olmalı ve aşağıda belirtilen nitelikleri taşımalıdır:

- Türkçe ve yabancı dildeki başlıklar; yazının içeriğiyle uyumlu olmalı, yazının konusunu kısa, açık ve yeterli ölçüde yansıtmalıdır.
  - Türkçe ve yabancı dildeki özetler; yazının amacını, kapsamını ve sonuçlarını yansıtmalıdır.
  - Makale, akademik bir çalışma türü olan bildiri, yüksek lisans veya doktora tezinden üretilmiş ise mutlaka makalenin ilk sayfasında belirtilmelidir.
  - Makalenin hazırlanmasında bilimsel yöntemlere uyulmalı, çalışmanın konusu, amacı, kapsamı, hazırlanma gerekçesi vb. bilgiler yeterli ölçüde ve belirli bir düzen içinde verilmelidir.
  - Yazıda kullanılan kaynaklar, yazım kurallarına uygun olarak düzenlenmeli, değinilen her belge kaynaklar kısmında yer almalı, ancak yazıda değinilmeyen belgelere kaynaklar kısmında yer verilmemelidir.
  - Sonuçlar, araştırmanın amaç ve kapsamına uygun olmalı, ana çizgileriyle ve öz olarak verilmeli, metinde sözü edilmeden veri ya da bulgulara yer verilmemelidir.
- Sayfa düzeni: A4 boyutunda kenar boşlukları sol 3; üst, alt ve sağ 2,5 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
- Yazı biçimi: Metin kısmı Calibri yazı tipi, 10 punto ve başlıklar bold olarak yazılmalıdır. Ana metin kısmı satır aralığı 1,15, dipnotlar ise satır aralığı tam, değer 10 nk ve metinle aynı yazı tipinde 8 punto ile yazılmalıdır. Ana metin ve dipnotlar Aralık → Önce: 6 nk, Sonra: 0 nk şeklinde olmalıdır. Özetler 9 punto ile yazılmalıdır.
  - Makalenin başlığı ilk sayfanın başına kalın 12 punto büyük harflerle sayfa ortalanarak yazılmalıdır.
  - Yazar Ad(lar)ı ve Kurum(lar): Başlıktan sonra 2 satır aralığı verilerek sayfanın ortasında yazar ad(lar)ına yer verilmelidir.
  - Yazar künyesinden sonra 2 satır aralığı boşluk bırakılarak özet kısmı 9 punto Calibri yazı tipiyle yazılmalıdır. Türkçe ve İngilizce özet, en az 150 ve en fazla 250 kelimedenden oluşmalıdır. Özet (Abstract) kısmında; araştırmanın konusu, kapsamı, önemi, amaçları ve sonuçları belirtilmelidir.
  - Özet ve Abstract kısımlarının ardından en az 5, en çok 8 sözcükten oluşan "Anahtar Kelimeler/Keywords" yer almalıdır. İlk kavram mutlaka bilim dalı adı olmalıdır. Daha sonra makale içeriğini tam olarak yansıtan kavramlar eklenmelidir.
  - Makale; tablo, şekil, fotoğraf ve kaynaklar dâhil 40 sayfayı geçmemelidir.

### N o t:

Dipnot ve metin içi atıf yönetiminin kullanılabilirdiği İSNAD 2.0 Atıf Sistemi / The ISNAD 2.0 Citation Style'nin kullanımına ilişkin örnekler ve detaylı bilgi için bkz.:

<https://www.isnadsistemi.org/>



## Etik Beyanı

Balıkesir İlahiyat Dergisi'nde uygulanan yayın süreçleri, bilginin tarafsız ve saygın bir şekilde gelişimine ve dağıtımına temel teşkil etmektedir. Bu doğrultuda uygulanan süreçler, yazarların ve yazarları destekleyen kurumların çalışmalarının kalitesine doğrudan yansımaktadır. Hakemli çalışmalar bilimsel yöntemi somutlaştıran ve destekleyen çalışmalardır. Bu noktada sürecin bütün paydaşlarının (yazarlar, okuyucular ve araştırmacılar, yayıncı, hakemler ve editörler) etik ilkelere yönelik standartlara uyması önem taşımaktadır. Balıkesir İlahiyat Dergisi yayın etiği kapsamında tüm paydaşların aşağıdaki etik sorumlulukları taşımasını beklenmektedir.

Aşağıda yer alan etik görev ve sorumluluklar, açık erişim olarak Committee on Publication Ethics (COPE) tarafından yayınlanan rehberler ve politikalar dikkate alınarak hazırlanmıştır (Bk. COPE Yönerge Türkçe).

Ayrıca bkz. İlahiyat Alan Dergileri Editörler Çalıştayı I Kararları (20/01/2018)

Ayrıca bkz. İlahiyat Alan Dergileri Editörler Çalıştayı II Kararları (19/01/2019)

Hakemli dergide bir makalenin yayımlanması uyumlu ve saygı duyulan bilgi ağının gelişmesinde gerekli bir temel yapı taşıdır. Bu, yazarların ve onları destekleyen enstitülerinin çalışmalarının kalitesinin doğrudan yansımasıdır. Hakemli makaleler bilimsel metotları destekler ve şekillendirir. Bu yüzden beklenen etik davranışların standartlarında anlaşmaya varmak yayımlama ile ilgili tüm taraflar, yazar, dergi editörü, hakem ve yayımcı kuruluşlar için önemlidir:

### 1.Yazarlık

a) Kaynakça listesi eksiksiz olmalıdır.

b) İntihal ve sahte veriye yer verilmemelidir

c) Aynı araştırmanın birden fazla dergide yayımlanmasına teşebbüs edilmemeli, bilim araştırma ve yayın etiğine uymalıdır.

Bilim araştırma ve yayın etiğine aykırı eylemler şunlardır:

a) İntihal: Başkalarının fikirlerini, metotlarını, verilerini, uygulamalarını, yazılarını, şekillerini veya eserlerini sahiplerine bilimsel kurallara uygun biçimde atıf yapmadan kısmen veya tamamen kendi eseriymiş gibi sunmak,

b) Sahtecilik: Araştırmaya dayanmayan veriler üretmek, sunulan veya yayınlanan eseri gerçek olmayan verilere dayandırarak düzenlemek veya değiştirmek, bunları rapor etmek veya yayımlamak, yapılmamış bir araştırmayı yapılmış gibi göstermek,

c) Çarpıtma: Araştırma kayıtları ve elde edilen verileri tahrif etmek, araştırmada kullanılmayan yöntem, cihaz ve materyalleri kullanılmış gibi göstermek, araştırma hipotezine uygun olmayan verileri değerlendirmeye almamak, ilgili teori veya varsayımlara uydurmak için veriler ve/veya sonuçlarla oynamak, destek alınan kişi ve kuruluşların çıkarları doğrultusunda araştırma sonuçlarını tahrif etmek veya şekillendirmek,

d) Tekrar yayım: Bir araştırmanın aynı sonuçlarını içeren birden fazla eseri doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,

e) Dilimleme: Bir araştırmanın sonuçlarını araştırmanın bütünlüğünü bozacak şekilde, uygun olmayan biçimde parçalara ayırarak ve birbirine atıf yapmadan çok sayıda yayın yaparak doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,

f) Haksız yazarlık: Aktif katkısı olmayan kişileri yazarlar arasına dâhil etmek, aktif katkısı olan kişileri yazarlar arasına dâhil etmemek, yazar sıralamasını gerekçesiz ve uygun olmayan bir biçimde değiştirmek, aktif katkısı

olanların isimlerini yayım sırasında veya sonraki baskılarda eserden çıkarmak, aktif katkısı olmadığı halde nüfuzunu kullanarak ismini yazarlar arasına dâhil ettirmek,

g) Diğer etik ihlali türleri: Destek alınarak yürütülen araştırmaların yayınlarında destek veren kişi, kurum veya kuruluşlar ile onların araştırmadaki katkılarını açık bir biçimde belirtmemek, insan ve hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalarda etik kurallara uymamak, yayınlarında hasta haklarına saygı göstermemek, hakem olarak incelemek üzere görevlendirildiği bir eserde yer alan bilgileri yayınlanmadan önce başkalarıyla paylaşmak, bilimsel araştırma için sağlanan veya ayrılan kaynakları, mekânları, imkânları ve cihazları amaç dışı kullanmak, tamamen dayanaksız, yersiz ve kasıtlı etik ihlali suçlamasında bulunmak (YÖK Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi, Madde 8).

## 2. Yazarın Sorumlulukları

- Tüm yazarlar önemli oranda araştırmaya katkıda bulunmalıdır.
- Makaledeki tüm verilerin gerçek ve özgün olduğu beyanı gerekir.
- Tüm yazarlar geri çekmeyi ve hataların düzeltilmesini sağlamak zorundadır.

## 3. Hakemlerin Sorumlulukları

- Değerlendirmeler tarafsız olmalıdır.
- Hakemler araştırmayla, yazarlarla ve/veya araştırma fon sağlayıcılar ile çıkar çatışması içerisinde olmamalıdır.
- Hakemler ilgili yayımlanmış ancak atıfta bulunulmamış eserleri belirtmelidirler.
- Kontrol edilmiş makaleler gizli tutulmalıdır.

## 4. Editöryal Sorumluluklar

- Editörler bir makaleyi kabul etmek ya da reddetmek için tüm sorumluluğa ve yetkiye sahiptir.
- Editörler kabul ettiği ya da reddettiği makaleler ile ilgili çıkar çatışması içerisinde olmamalıdır.
- Sadece alana katkı sağlayacak makaleler kabul edilmelidir.
- Hatalar bulunduğu zaman düzeltmenin yayımlanmasını ya da geri çekilmesini desteklemelidir.
- Hakemlerin ismini saklı tutmalıdır ve intihal/sahte veriye engel olmalıdır.

Hakemlik süreci bilimsel yayımlamanın başarısının merkezinde bulunmaktadır. Hakemlik sürecinin korunması ve iyileştirilmesi taahhüdümüzün bir parçasıdır ve Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin bilim camiasına yayıncılık etiği ile ilgili her durumda özellikle şüpheli, yinelenen yayınlar olması durumunda ya da intihal durumlarında yardım etme zorunluluğu vardır.

Okuyucu Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayınlanan bir makalede önemli bir hata ya da yanlışlık fark ettiğinde ya da editöryal içerik ile ilgili herhangi bir şikâyeti (intihal, yinelenen makaleler vb.) olduğu zaman [balikesirilahiyatdergisi@balikesir.edu.tr](mailto:balikesirilahiyatdergisi@balikesir.edu.tr) adresine mail atarak şikâyette bulunabilir. Şikâyetler gelişmemiz için fırsat sağlayacağından şikâyetleri memnuniyetle karşılız, hızlı ve yapıcı bir şekilde geri dönüş yapmayı amaçlarız.

## İntihali Ortaya Çıkarma

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayınlanmak üzere gönderilen makaleler, en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Ayrıca intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir.



## Dergi Kurulları ve Görevleri

### 1- Dergi Sahibi

Derginin ait olduğu birimin dekanı o derginin “Dergi Sahibi” olarak görevlidir.

### 2- Yazı İşleri Müdürü

(a) Basın Kanunu ve diğer düzenlemelerden kaynaklanan yükümlülükleri yerine getirir.

(b) Yayın kurulu üyeleri arasında koordinasyonun sağlanmasında dergi editörüne yardımcı olur.

(c) Derginin iktisadi konularının çözümlenmesi ve ilgili işlemleri yürütür.

### 3- Editör

(a) Editörler, fakülte yönetim kurulu tarafından seçilirler.

(b) Editörler birden fazla olduğunda, bunlar kendi aralarında görev paylaşımı yaparlar.

(c) Editör, derginin yayın politikasını belirler ve bu politika ile ilgili olarak Yayın Kurulu’nun katkılarını alır.

(ç) Editör, derginin zamanında, bilimsel ve teknik açıdan eksiksiz basılmasını sağlamakla sorumludur. Dergi sürecinin tüm aşamalarıyla yakından ilgilenir ve bu sürecin hızlı, titiz ve etik anlayışa uygun bir biçimde yürütülmesini sağlar.

(d) Editör, dergiye gelen özel sayı önerilerini değerlendirmek, derginin işleyişi ile ilgili sorunları çözmek ve derginin vizyonunu geliştirmek amacıyla yılda en az dört kez olmak üzere belli aralıklarla Yayın Kurulu’nu toplar ve Yayın Kurulu’na başkanlık eder.

(e) Editör, dergiye gelen makalelerle ilgili ilk değerlendirmeyi yapar; gelen makaleyi konu ve dergi ilkeleriyle uyumu açısından inceledikten sonra alan editörüne gönderir veya dergi için uygun olmadığına karar vererek reddedebilir.

(f) Editör, kabul edilen makaleleri bilimsel geçerlilik, gramer, üslup ve imlâ yönünden inceler veya denetimi altında incelenmesini sağlar.

(g) Editör, dergideki gelişmeleri, Yayın Kurulu kararlarını, derginin yayın durumunu özetleyen yıllık faaliyet raporu hazırlar.

(ğ) Editör, Yardımcı Editör veya Yardımcı Editörlerini belirler; gerekli durumlarda yardımcıları değiştirebilir. Editörün, herhangi bir nedenle görevinde bulunamadığı hallerde, yerine, tayin edilen Yardımcı Editör vekalet eder.

(h) Editör, Yayın Kurulu’nda oy birliği sağlanamayan konularda, Yayın Kurulu’ndaki eğilimleri de göz önünde bulundurarak son kararı verir.

### 4- Editör Yardımcıları

(a) Yardımcı Editör, Editör’ün çizdiği çalışma planı çerçevesinde Editör’ün verdiği işleri yürütmekle görevlidir.

(b) Yardımcı Editör, dergi sürecinin hızlı, titiz ve etik anlayışa uygun bir şekilde sorunsuz yürütülmesi ve derginin zamanında ve eksiksiz basılması hususlarında Editör’e yardımcı olmakla sorumludur.

(c) Yardımcı Editör, Editör’ün diğer görev ve sorumluluklarını yerine getirmesinde Editör’e yardımcı olur.

(ç) Yardımcı Editör’ün görev süresi Editör tarafından belirlenir.

## 5- Alan Editörleri

- a) Editörden gelen makalelerle ilgili değerlendirmeyi yapar; makaleyi konu, içerik ve dergi ilkeleriyle uyumu açısından inceledikten sonra hakemlik sürecine dâhil eder ve uygun hakemlere gönderebilir veya makalenin alan için uygun olmadığına karar vermesi durumunda red konusunda editöre öneride bulunabilir.
- b) Makalenin hakemlere gönderilmesi ve sonuçlandırılması süreciyle ilgili iş ve işlemleri yürütür.
- c) Hakemlik teklif süreci 7 gün, değerlendirme süreci 15 gündür. Süresi içerisinde geri dönmeyen hakemlere 7 gün ek süre verir. Bu bağlamda raporlarını zamanında iletmeyen hakemlere periyodik hatırlatmalarda bulunur.
- d) Gelen hakem raporlarını editöre iletir.

## 6-Yayın Kurulu

- a) Yayın Kurulu, derginin bilimsel akışına ve yayınlanmasına ilişkin her türlü değerlendirme ve önerileri görüşür. Bu çerçevede görüş bildirir ve önerilerde bulunur.
- b) Yayın Kurulu, derginin yayın yaptığı alanlarda hakem havuzlarının oluşturulmasını sağlar; hakemlik sürecine alınması uygun görülen makaleler için Editör Kurulu'na hakem önerilerinde bulunur. Dergi işleyişinin aksamaması için konuyla ilgili Editör'ün görevlendirdiği Yayın Kurulu Üyeleri, herbir makale için hakem önerilerini Editör Kurulu'na en geç 10 gün içinde iletmekle sorumludur.
- c) Yayın Kurulu Üyeleri, derginin yayın politikası, işleyişi, yayın ilkeleri ve yazım kurallarının belirlenmesinde görüşte bulunmak ve karar almakla sorumludur.
- ç) Yayın Kurulu toplantıları, toplantı yeter sayısı aranmaksızın Editör'ün başkanlığında yapılır. Bu toplantılara tüm Yayın Kurulu üyeleri katılmakla yükümlüdür. Gerekli görülmesi halinde görüş bildirmeleri için Yayın Kurulu üyeleri dışından kişiler de Yayın Kurulu toplantılarına Editör tarafından davet edilebilirler. Yayın Kurulu'nda, oylama gerektiren hallerde, sadece Yayın Kurulu üyelerinin oy hakkı vardır. Yayın Kurulu toplantılarının bir yıl içinde en az yarısına katılmamış olan veya toplantıya katılmakla beraber görev ve sorumluluklarını aksatan Yayın Kurulu üyeleri, üyeliklerinin sona erdirilmesi doğrultusunda Rektörlüğe bildirilir.
- d) Yayın Kurulu üyeleri, derginin e-posta listesine gönderilen elektronik mesajları okumak ve dergiyle ilgili gelişmeleri takip etmek zorundadır.
- e) Yayın Kurulu üyeleri aralarında görev ünvanı, kadro derecesi vb. farklılıklardan dolayı, yetki ve sorumlulukları açısından ayrıcalık yoktur. Yayın Kurulu en az 6 kişi oluşur.

## 7. Danışma Kurulu

- a) Danışma Kurulu, hakem havuzunun genişletilmesi, uygun hakemlerin bulunması, derginin ulusal ve uluslararası platformlarda tanıtımı ve diğer bilimsel ve teknik konularla ilgili dergiye danışmanlık yapar.
- b) Danışma Kurulu, derginin bilimsel içeriğinin ve kalitesinin geliştirilmesi için öneriler getirir. Bu doğrultuda dergiye nitelikli makale başvurularının gelmesi için temaslarda bulunur.
- c) Danışma Kurulu üyeleri, kurulun görev kapsamına giren konularda deneyim kazanmış ve/veya derginin kapsadığı bilimsel alanlarda uzmanlaşmış, akademik etiğe bağlı ve dergiyi uluslararası düzeye taşıyabilecek nitelikte kişilerden seçilir. Danışma Kurulu, en az 10 kişiden oluşur. Belli bir görev süresi yoktur. Bu kurulun belirlenmesinde Editör yetkilidir. Editör, Yayın Kurulu üyelerinin önerilerini ve diğer önerileri değerlendirerek Danışma Kurulu'nu belirler.

## 8. Hakem Kurulu

- (a) İlgili dergiye sunulan makalenin içeriğine göre yayın kurulu tarafından belirlenir.

(b) Hakemler, gönderilen yazıları yöntem, içerik ve özgünlük açısından inceleyerek yayına uygun olup olmadığına karar verir.

#### 9. Dergi Sekreteryası

a) Dergi Sekreterliği, derginin çeşitli kurulları arasında koordinasyonu sağlayarak derginin tüm birimlerinin eşgüdümü çalışmasına yardımcı olan birimdir.

b) Dergi Sekreteri, derginin dosyalama, fotokopi ve diğer sekreterlik işlerini yürütür; dosyalama işlemlerini zamanında, eksiksiz ve denetime açık bir şekilde yapmakla sorumludur.

c) Dergi Sekreteri, dergiye elektronik postayla gelen mesajları takip eder, telefon sorgularını cevaplandırır ve diğer rutin mektuplaşmaları yerine getirir.

ç) Dergi Sekreteri, dergi toplantılarına raportör olarak katılır; görüşülen konular ve alınan kararlarla ilgili toplantı tutanağı hazırlar. Toplantı esnasında tutulan tutanaklar, toplantı sonrası en geç iki hafta içinde tüm Yayın Kurulu Üyeleri'ne yazılı veya elektronik ortamda iletilir.

d) Dergi Sekreteri, Editör Kurulu'nun çizdiği çalışma planı çerçevesinde Editör'ün verdiği işleri yürütmekle görevlidir.

e) Dergi Sekreteri, hakem ve duyuru listelerinin oluşturulması, yıllık faaliyet raporunun hazırlanması (dergiyle ilgili istatistiklerin çıkarılması ve tablolaştırılması), akademik konferanslarda veya oluşturulacak stantlarda dergiyi temsilen görevde bulunmak ve dergi süreciyle ilgili diğer tüm yardımcı görevleri yerine getirmekle sorumludur.

f) Dergi Sekreterlerinin görev süreleri Editör tarafından belirlenir.

#### Hakemlerin Belirlenmesi

a) Hakemler, Yayın Kurulu Üyeleri'nin önerdiği kişiler arasından Editör Kurulu tarafından belirlenir ve her sene derginin son sayısında hakem gizliliğini sağlamak amacı ile hakem listelerinin en az 30 isimden oluşması durumunda tek liste halinde yayımlanır (Bkz. İlahiyat Alan Dergileri Editörler Çalıştay II Kararları: 19/01/2019).

b) Hakemler, ulusal ve uluslararası yayınları olan ve kendi alanlarında tanınmış, bilimsel geçmişe ve/veya bilgi birikime sahip kişiler olmalıdır.

c) Editör Kurulu, hakemleri belirlerken hakemle makale sahibi arasında ilgi ve çıkar ilişkisi olup olmadığını gözetir. Hakemlere gönderilen makalelerde makale sahiplerinin kimliği gizli tutulur.

ç) Hakemler, Editör Kurulu tarafından oluşturulan puanlama sistemine göre, etik kurallara bağlılık, bilimsel yeterlilik ve hazırlanan raporların niteliği gibi hususlar göz önünde bulundurularak, değerlendirilir ve seçilir.

#### Dergideki Görevlerin Sona Ermesi

Aşağıdaki koşulların oluşması durumunda dergide görevde bulunan kişilerin görevleri sona erer. Görevli kişinin,

a) Kendi isteğiyle görevden çekilmesi / istifa etmesi,

b) Kendisine verilen görevi eksik, hatalı veya taraflı olarak yapması ve/veya bulunduğu kurulun görev ve sorumluluklarını yerine getirmemesi,

c) Araştırma etiğine aykırı davranışlarda bulunduğu tespit edilmesi, durumlarında görevli kişinin dergideki görevi sona erer.