



AMASYA İLAHİYAT DERGİSİ



Amasya Theology Journal

ISSN : 2667 - 7326
e-ISSN : 2667 - 6710

Sayı: 20

Haziran / June 2023

Amasya İlahiyat Dergisi - Amasya Theology Journal

ISSN: 2667-7326 / e-ISSN: 2667-6710

Sayı/Issue: 20

30 Haziran / June 2023

Previous Title

Founded in 2013 as "Review of the Faculty of Divinity of Amasya University"

Year Range of Publication with Former Title: 2013-2018

Issue: 1 - Issue: 11

Former ISSN: 2147-7256

Former e-ISSN: 2618-6497

Dergi Eski Adı

Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

(Yayımlanan Sayılar: Yıl 2013, Sayı 1 - Yıl 2018, Sayı 11)

Kapsam:	Dinî Araştırmalar İslam Araştırmaları	Scope:	Religious Studies Islamic Studies
Periyot:	Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 30 Aralık)	Period:	Biannually (30 June & 30 December)
Basım Yeri:	Rektörlük Matbaası Amasya, Türkiye	Place of Publication:	Rectorate Printing House, Amasya, Türkiye
Basım Tarihi:	30 Haziran 2023	Publication Date:	June 30, 2023
Yayın Dili:	Türkçe & İngilizce	L. Publication:	Turkish & English

Makaleler, İngilizce başlık, öz (500 kelime), anahtar kelimeler (5 kavram), İngilizce özet (750 kelime) ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Articles contain an English title, an abstract (500 words), keywords (5 concepts), abstract (750 words) and a bibliography prepared with The ISNAD Citation Style.

YÖNETİM YERİ VE ADRESİ / EXECUTIVE OFFICE

Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Amasya, 05100, Türkiye
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100, Türkiye

Mail to: ilahiyatdergi@amasya.edu.tr

Tel: (90 358) 211 50 47 Fax: (90 358) 218 01 61

<http://dergipark.org.tr/amaillad>

YAYINCI / PUBLISHER

Amasya Üniversitesi, 05100, Amasya, Türkiye
Amasya University, 05100, Amasya, Türkiye

SAHİBİ / OWNER

On behalf of Amasya University, Faculty of Theology
Prof. Dr. Nevzat AYDIN, nevzat.aydin@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSIBLE MANAGER

Doç. Dr. Abdülkadir TEKİN, abdulcadir.tekin@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF

Doç. Dr. Asim DURAN, asim.duran@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS

- Arş. Gör. Elifnur DÖNMEZGÜÇ**, elif.donmezguc@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye
- Arş. Gör. Büşra EDİS**, busra.edis@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye
- Arş. Gör. Büşranur YÜKSEL**, busranur.yuksel@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye
- Arş. Gör. Fahrettin ARI**, fahrettin.ari@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye
- Arş. Gör. M. Salih SÜRÜCÜ**, muhammed.surucu@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye
- Arş. Gör. Kübranur KARABÖCEK**, kubranur.karaboccek@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye
- Arş. Gör. Ömer Faruk BEŞER**, omer.beser@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye
- Arş. Gör. Mustafa BACAKSIZ**, mustafa.bacaksiz@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye
- Arş. Gör. Zeynep Sevde ŞAHİN**, zeynep.sahin@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye
- Arş. Gör. Zehra DEMİR**, zehra.demir@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye
- Arş. Gör. Kadir TOY**, kadir.toy@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye
- Arş. Gör. Azim KARTAL**, azim.kartal@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

Öğr. Gör. Ahmet BİLEN, ahmet.bilen@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye
Öğr. Gör. Şeyma AYRANCI, seyma.ayranci@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

İNGİLİZCE DİL EDİTÖRLERİ / ENGLISH LANGUAGE EDITORS

Dr. Merve SUSUZ AYGÜL, merve.susuz@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye
Arş. Gör. Mustafa Salih EDİS, mustafa.edis@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

ARAPÇA DİL EDİTÖRLERİ / ARABISH LANGUAGE EDITORS

Dr. Galip GÜLER, galip.guler@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye
Öğr. Gör. Saim İNCEL, saim.incel@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

TÜRKÇE DİL EDİTÖRLERİ / TURKISH LANGUAGE EDITORS

Arş. Gör. Ayşe SAĞLAM, aiserecep@hotmail.com
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye
Arş. Gör. Fatmanur İBRAHİMOĞLU, fatma.ibrahimoglu@hotmail.com
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK, abduhahcolak@hitit.edu.tr
Hitit University, Faculty of Theology, Çorum, Türkiye
Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU, cengizg@atauni.edu.tr
Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum, Türkiye
Prof. Dr. Dursun Ali AYKIT, aykit@yahoo.com
Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Türkiye
Prof. Dr. Hüseyin AKGÜN, huseyin.akgun@amasya.edu.tr
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Samsun, Türkiye
Prof. Dr. Recep ALPYAĞIL, recepalp@istanbul.edu.tr
İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul, Türkiye
Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR, suayip.ozdemir@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye
Prof. Dr. Şükran FAZLIOĞLU, shukrankaya@gmail.com
Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Türkiye

Doç. Dr. Asim DURAN, asim.duran@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye
Doç. Dr. Mehmet ŞAŞA, mehmet.sasa@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye
Doç. Dr. Ümit TORU, umit.toru@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye
Dr. Ahmet Yasin TOMAKİN, ahmet.tomakin@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye
Dr. Mustafa ÖZGÜR, mustafa.ozgur@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye
Dr. Mustafa Murat BATMAN, mustafa.batman@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Ali AKPINAR, lakpinar1@gmail.com
Konya Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology,
Konya, Türkiye
Prof. Dr. Emin AŞIKKUTLU, easikkutlu@hotmail.com
Trabzon University, Faculty of Theology, Trabzon, Türkiye
Prof. Dr. Recai DOĞAN, rdogan@divinity.ankara.edu.tr
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, Türkiye
Prof. Dr. Hüseyin AYDIN, huseyin.aydin@selcuk.edu.tr
Selcuk University, Faculty of Islamic Sciences, Konya, Türkiye
Prof. Dr. Halil İbrahim BULUT, hibulut@gmail.com
İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul, Türkiye
Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE, kadirozkose60@hotmail.com
Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, Türkiye
Prof. Dr. Ahmet ÖGKE, ahmetogke@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, Türkiye
Prof. Dr. Celal TÜRER, cturer@ankara.edu.tr
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, Türkiye
Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN, akcihan@erciyes.edu.tr
Erciyes University, Faculty of Theology, Kayseri, Türkiye
Prof. Dr. Ahmet KAYACIK, suhayra38@gmail.com
Erciyes University, Faculty of Theology, Kayseri, Türkiye
Prof. Dr. Abdulkerim BAHADIR, akabahadir@gmail.com
Konya Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology,
Konya, Türkiye

Prof. Dr. Mevlüt KAYA, mkaya@omu.edu.tr
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Samsun, Türkiye
Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER, msrecber@hotmail.com
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, Türkiye
Prof. Dr. Abdulhamit TÜFEKÇİOĞLU, tufekcioglua@gmail.com
Marmara University, Faculty of Science and Letters, İstanbul, Türkiye
Prof. Dr. Fuat AYDIN, faydin@sakarya.edu.tr
Sakarya University, Faculty of Theology, Sakarya, Türkiye
Prof. Dr. Metin BOZKUŞ, mbozkus@cumhuriyet.edu.tr
Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, Türkiye
Prof. Dr. Faruk ÇİFTÇİ, fciftci@ksu.edu.tr
Kahramanmaraş Sütçü İmam University, Faculty of Theology,
Kahramanmaraş, Türkiye
Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, bkemikli@gmail.com
Uludag University, Faculty of Theology, Bursa, Türkiye
Prof. Dr. Halil APAYDIN, halil.apaydin@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Türkiye
Prof. Dr. Ahmet Hakkı TURABİ, ahturabi@yahoo.com
Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Türkiye
Prof. Dr. Vecdi BİLGİN, vbilgin@hotmail.com
Uludag University, Faculty of Theology, Bursa, Türkiye

HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

Amasya İlahiyat Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

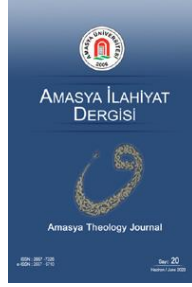
Amasya Theology Journal uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

DERGİNİN TARANDIĞI İNDEKSLER

Bu dergi, , , INDEX  COPERNICUS INTERNATIONAL

, , 

GOOGLE SCHOLAR, İdealonline, Atla Religion, Index Islamicus,
J- GATE ve DOAJ veri indeksleri tarafından taranmaktadır.



Amasya İlahiyat Dergisi
Sayı: 20 (30 Haziran 2023)

Amasya Theology Journal
Issue: 20 (June 30, 2023)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Recep Orhan ÖZEL

Lügavî ve Bağlamsal Yönleriyle Kur'ân'da 'Te'vil' Kavramı

9-47

The Concept of 'Te'vil' in the Qur'an with Its Linguistic and Contextual Aspects

Fatih TİYEK

Kur'an Meallerindeki Lafzî Tercümenin Allah'ın Yüceliğini Aktarmadaki Yeterliliği

48-78

The Sufficiency of the Literal Translation of the Qur'an in Translating the Sublime of Allah

Nurdan GENÇ & Bekir ÖZÜDOĞRU

İsnad Ağı, Otorite Alanı ve Rivayetleri Bağlamında Katâde b. Diâme (öl.117/735)

79-110

Qatade b. Di'ame in the Structure of Isnad, Area of Authority and Its Narrations (d. 117/735)

Kahraman BULGURCU

Übey b. Kâ'b'ın Kıraat ve Hadis İlmindeki Yeri

111-142

The Place of Ubayy b. Kâ'b in the Science of Qirā'āt and Ḥadīth

Yakup HAFIZOĞLU

İmam Mâtürîdî'ye Göre Nübüvvet ve İspatında Erdemin Önemi

143-170

The Importance of Virtue in Prophethood and the Proof of Prophethood According to Imam Mâtürîdî

İbrahim SAĞLAM

Hadislerde Hz. Peygamber'in Yalnızlık Tecrübesi ve Hakikat Arayışı

171-201

The Experience of Prophet Muhammad's Solitude and the Search for Haqīka (Truth) in the Ḥadīth

Aslan ÇITIR

Ebû Bekr Şu'be ve İbn Zencele Tertibinde A'râf Sûresinin Bazı Âyetlerindeki Kıraat Farklılıkları ve Bunların Tefsire Etkisi

202-231

Qiraat Differences of Some Verses in Surah A'râf and Their Effect on Tafsir According to the Qiraat Method of Abu Bakr Shu'ba and Ibn Zenzala

Abdurrahman CANER

Estetik Operasyonlara Yönelik Fıkhî Bir Değerlendirme

232-263

An Islamic Jurisprudential Evaluation of Aesthetic Plastic Surgeries

Hatice ALSAÇ

'Alâ'î'nin el-Mecmû'u'l- Muzehheb'inde el-Kavâidu'l-Hamse'ye Biçilen Rol

264-306

The Role Assigned to al-Qawâid al-Khamisa in 'Alâ'î's al-Macmû' al-Muzehheb

Muhammed Emin GÖRGÜN

Klasik Arap Edebiyatında Ecvibe-i Müskite ve Kavramsal Analizi 307-345
The style of al-Ajwibah al-Muskatah in Classical Arabic Literature and Its Semantic Analysis

Cumali BAYLU

Arap Dili Gramerinde Tahzîr Üslubunun Lafız ve İ'râb Problemi 346-372
The Word and Irab Problem in The tahzîr Style in Arabic Grammar

Nihat YALÇIN

Arap Sözlük Biliminin Ekolleşen Sözlük Sistemleri 373-428
Schooling Dictionary Systems of Arabic Dictionary Science

Ramazan ARAZ

Klasik Fıkıh Eserlerinde Niyetin Talâka Etkisi 429-457
The Impact of Intention on Divorce in Classical Jurisprudential Works

Gülcan KASAR & Yusuf AYDIN

Ebeveynlerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarından Memnuniyet ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma: Muş İli Örneği 458-496
A Research on the Satisfaction and Expectations of the Parents from the Quran Courses for the 4-6 Age Group: The Case of Muş

Muhammet Fatih DEMİRTÜRK

Bidâyetü'l-Müctehid Bağlamında İbn Rüşd'ün (öl. 595/1198) Hadis-çiliği ve Hadislerle İlgili Değerlendirmeleri 497-526
The Role of Ibn Rushd (d.595/1198) in Hadîth and Rulings within the framework of Bidâyat al-Mujtahid

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2023, 20: 9-47

Lügavî ve Bağlamsal Yönleriyle Kur'ân'da 'Te'vil' Kavramı

Recep Orhan ÖZEL

Doç. Dr., Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

Tefsir Anabilim Dalı

Associate Professor, Amasya University, Faculty of Theology,

Department of Tafsir

Amasya, Turkey

orhan.ozel@amasya.edu.tr

orcid.org/0000-0001-8094-2337

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article

Geliş Tarihi / Received: 14 Mart / March 2023

Kabul Tarihi / Accepted: 23 Mayıs / May 2023

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2023

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Haziran / June

Sayı/ Issue: 20 **Sayfa /Page:** 9-47

Atıf / Cite as: Özel, Recep Orhan. "Lügavî ve Bağlamsal Yönleriyle Kur'ân'da 'Te'vil' Kavramı [The Concept of 'Te'vil' in the Qur'an with Its Linguistic and Contextual Aspects]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 20 (June 2023): 9-47

<https://doi.org/10.18498/amailad.1265295>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>.

The Concept of 'Te'vil' in the Qur'an with Its Linguistic and Contextual Aspects

Abstract

Ta'wil is one of the basic concepts that has gained terminological meanings in almost all Islamic sciences. In the history of tafsir, the word ta'wil has been the subject of legitimacy debates in the context of the interpretation of the divine word. The discussions in question have evolved into an understanding that ta'wil is used synonymously with tafsir, although some conditions are met. It has preserved this meaning, which it gained in the eyes of the commentators, until today. The word ta'wil etymologically means to compile, collect, correct something, as well as to bring it back to its origin, to return it. However, the definition of "taking the word to one of its possible meanings" was mostly shaped in the period after the Qur'an. Ta'vil is a concept that is mentioned seventeen times in the Qur'an in various places and contexts. While the word is sometimes used alone, it is often used as a noun phrase. When used alone, the concept is used in the sense of "end, result". In this way, it is understood that the word preserves its root meaning almost completely. The word came in the form of "dream interpretation" in one of the places where it is used as a noun phrase. The interpretation of dreams is a very special treat, even a miracle, given to Ya'qub (a.s) and Yusuf (a.s) by Allah. Because while some dreams are clear, others can be complex and woven with symbols. In the second case, "interpretation of the dream" means taking the dream to its counterpart in reality and in real life. In this case, "ta'wil" may be the most appropriate expression for the transaction that will resolve the closure in question and determine what it means in real life. Since this process also means to inform about the future, it will need revelation in order to be ta'wil, not interpretation. This situation manifests itself clearly in the examples of Yusuf's dream, the prisoners' dream, and the king's dream, as found in the chapter of Yusuf.

With another phrase, the word ta'wil is mentioned in the story of Moses (a.s)-Khidr (a.s). In this parable, the concept is used to mean the truth and inner face of extraordinary events such as the ship's piercing, the murder of the child and the construction of a free wall. In each of these three interesting cases, Moses objected to Khidr and finally Khidr told him the truth and insight of the events that Moses could not bear, that is, he informed him of their interpretation.

The place where the word ta'wil is most discussed in the tafsir books is the seventh verse of the Surah Al Imran. The concepts of "muhkam" and "mutashabih" mentioned here have been subject to many interpretations. However, in our

opinion, most of these interpretations are open to discussion as they are put forward independently of the reason for the revelation of the verse. According to the reason for the descent of the verse, a large delegation from Najran Christians came to Medina and defended the belief in the Trinity, and they also used some verses of the Qur'an to support their belief. Accordingly, the Christians of Najran exploited some Qur'anic expressions describing Jesus as "the word of God" and "a spirit from Him" and claimed that the Qur'an also predicts the Trinity. However, the Qur'an came to correct an idolatrous society, and while emphasizing the belief in tawhid from beginning to end, it vehemently rejected all forms of polytheism. Here, in our opinion, these verses, which deal with the oneness of Allah very clearly, are described as "muhkam" and reveal the indisputable most basic principle of the Qur'an.

On the other hand, mutashabih verses are the verses that are related to Allah and may be drawn in directions that are contrary to the most basic argument of the Qur'an when the muhkam verses are not taken into account. Because even though these verses are not meaningful, they are closed to us in terms of truth and nature, and they are beyond the limits of our knowledge. Despite everything, it is not correct to present some verses as evidence for corrupt beliefs while there are hundreds of plausible verses. Then, the existence of some mutashabih verses whose meaning is unknown should be mentioned, not verses whose meaning is unknown. Otherwise, it will not be possible to make sense of the divine explanations that the Qur'an has come to be understood. In some phrases where the concept of ta'wil is used, it is used in relation to worldly and otherworldly punishments. In these verses, it is mentioned that ta'wil will one day come, that is, the realization of the torment promised to the unbelievers, in a sense, passing through the warning stage and reaching reality. According to what we understand from the Qur'an, the relationship and certainty of the concept of ta'wil with revelation is much more evident.

After all these determinations, we can say that interpretation is a more assertive and powerful concept than tafsir. In this situation, the interpretation of tafsir to the prophet was referred to the ijtihad of the commentators. Therefore, the legitimacy of ta'wil has always been discussed.

As a result, it has been seen that the word ta'wil somehow preserves its relationship with the lexical meaning in the Qur'an, but it is not used in the sense of "tafsir" in the later understandings. Later assumptions about ta'wil are closely related to their historical conjunctures.

Keywords: Tafsir, Te'vil, Âl İmrân, Muhkam, Mutashabih.

Lügavî ve Bağlamsal Yönleriyle Kur'ân'da 'Te'vil' Kavramı

Öz

Te'vil, hemen bütün İslami ilimlerde ıstılâhî (terimsel) anlamlar kazanmış temel kavramlardan birisidir. Tefsir tarihinde te'vil lafzı ilahi kelamın yorumu bağlamında meşruiyet tartışmalarına konu olmuştur. Söz konusu tartışmalar bazı şartlara uyulmakla beraber te'vilin tefsirle eş anlamlı olarak kullanılması yönünde bir anlayışa evrilmiştir. Günümüze gelinceye kadar da müfessirler nezdinde kazandığı bu anlamı muhafaza etmiştir. Te'vil kelimesi etimolojik olarak bir şeyi derlemek, toplamak, düzeltmek gibi anlamlar yanında aslına çevirmek, döndürmek şeklinde anlamlara gelmektedir. Şu var ki "Lafzı muhtemel manalardan birine hamletmek" şeklinde yapılan tanım daha çok nüzul dönemi sonrasında şekillenmiştir. Te'vil, Kur'ân'da çeşitli yer ve bağlamalarda on yedi defa zikredilen bir kavramdır. Kelime bazen tek başına geçerken çoğu kere de isim tamlaması halinde gelmiştir. Tek başına geçtiğinde kavram "âkabet, sonuç" anlamlarında kullanılmıştır. Bu şekilde kelimenin kök anlamını hemen hemen tamamıyla koruduğu anlaşılmaktadır. Kelime, izâfet terkibi halinde geçtiği yerlerden birinde "rüya te'vili" şeklinde gelmiştir. Rüyaların te'vili Ya'kûb (a.s) ile Yûsuf'a (a.s) Allah tarafından verilen çok özel bir ikrâm hatta mucizedir. Zira kimi rüyalar açık seçikken kimisi karmaşık ve sembollerle örülü olabilmektedir. İkinci durumda "rüyanın te'vili" rüyayı hakikatte ve gerçek hayattaki karşılığına götürme anlamı taşımaktadır. Bu durumda söz konusu kapalılığı çözümlenecek, gerçekte ne ifade ettiğini tayin edecek işlem için en uygun ifade "te'vil" olabilir. Bu işlem aynı zamanda bir tür gaybtan haber verme anlamı da taşıdığından yorum değil de te'vil olabilmesi için vahye ihtiyaç duyacaktır. Bu durum Yûsuf Sûresinde yer aldığı üzere gerek Yûsuf'un rüyası gerek mahkûmların rüyası ve gerekse kralın rüyası örneklerinde de açıkça kendini göstermektedir. Bir başka terkiplerle te'vil kelimesi Mûsâ-Hızır kıssasında geçmektedir. Bu kıssada kavram gemiyi delme, çocuğun katli ve ücretsiz duvar inşası gibi sıra dışı olayların hakîkati ve iç yüzü anlamında kullanılmıştır. Birbirinden ilginç her üç durumda da Mûsâ (a.s) Hızır'a (a.s) itiraz etmiş ve son olarak Hızır (a.s) Mûsâ'nın sabredemediği olayların aslını ve iç yüzünü kendisine söylemiş yani te'vilini haber vermiştir. Tefsir kitaplarında te'vil kelimesinin en çok tartışıldığı yer Âl-i İmrân Sûresi'nin yedinci âyet-i kerimesidir. Söz konusu âyette geçen "muhkem" ve müteşâbih" kavramları birçok yoruma konu olmuştur. Ancak bu yorumların çoğu, âyetin iniş nedeninden bağımsız bir şekilde ileri sürüldüğü için tartışmaya açıktır. İlgili âyetin iniş nedenine göre Necrân Hıristiyanlarından kalabalık bir heyet Medîne'ye gelerek teslis

inancını savunmuşlar ve ayrıca bazı Kur'ân âyetlerini de bu inançlarını desteklemek üzere kullanmışlardır. Buna göre Necrân Hıristiyanları Hz. İsa'yı "Allah'ın kelimesi" ve "O'ndan bir ruh" olarak niteleyen âyetleri istismar etmişler ve Kur'ân'ın da teslisi öngördüğünü iddia etmişlerdir. Halbuki Kur'ân putperest bir toplumu düzeltmek üzere gelmiş, baştan sona sürekli tevhit inancını konu ederken şirkin her türlüsünü de şiddetle reddetmiştir. İşte bize göre Allah'ın birliğini son derece açık ve net bir şekilde ele alan bu âyetler "muhkem" olarak nitelenir ve Kur'ân'ın tartışmasız en temel ilkesini ortaya koymaktadır. Buna karşılık müteşâbih âyetler ise Allah'la ilgili olan ve Kur'ân'ın en temel savına aykırı yönere çekilme ihtimali olabilen âyetlerdir. Bu âyetler anlamca olmasa da hakikat ve mahiyet itibarıyla bize kapalı, bilgi sınırlarımızı aşan âyetlerdir. Her şeye rağmen yüzlerce muhkem âyet varken bazı âyetleri bozuk inançlara kanıt olarak sunmak doğru değildir. Şu halde anlamı bilinmeyen âyetlerden değil hakikati bilinmeyen bazı müteşâbih âyetlerin varlığından bahsedilmelidir. Aksi halde Kur'ân'ın anlaşılacak için geldiğine dair ilahi açıklamaları anlamlandırmak mümkün olmayacaktır. Te'vil kavramı geçtiği bazı izâfet terkiplerinde ise dünyevî ve uhrevî cezalarla ilgili olarak kullanılmıştır. Söz konusu âyetlerde te'vilin bir gün geleceğinden bahsedilmiş yani kâfirlere önceden va'd edilen azabın gerçekleşmesi, bir anlamda uyarı aşamasından geçip gerçekliğe varması kastedilmiştir. Bütün bu tespitlerden sonra bize göre tevilin, tefsire göre daha iddialı ve daha güçlü bir kavram olduğu söylenebilir. Tevilin vahiyle ilişkisi ve kesinliği çok daha belirgindir. Hal böyleyken tefsir peygambere tevil ise müfessirlerin içtihadına hamledilmiştir. Dolayısıyla sürekli tevilin meşruiyeti tartışılmıştır. Sonuç olarak te'vil kelimesinin Kur'ân'da lügat anlamıyla ilişkisini bir şekilde koruduğu ancak sonradan oluşan anlayışlar üzere "tefsir" anlamında kullanılmadığı görülmüştür. Te'ville ilgili sonradan oluşan kabuller kendi tarihsel konjonktürleri ile yakından alakalıdır.

Anahtar Kavramlar: Tefsir, Tevil, Âl-i İmrân, Muhkem, Müteşâbih.

Giriş

Kelimeler ve kelimelerle vücut bulan diller insanların biyolojik süreçlerine benzer bir süreçten geçerler. Nasıl ki insanlar belli bir coğrafyada doğarlar, büyürler ve nihayet ölürlerse kelimeler ve kavramlar da aynı kaderi yaşarlar. Çünkü kelime ve kavramları üretme ve onları kullanma yetisine sahip olan yine insanoğludur. Bu genel geçer durum sebebiyledir ki, geçmişte kullanılan pek çok kavram zaman içerisinde bir

takım anlam değişmelerine uğramıştır. Kavramsal analiz ve tahliller de aslında kelimelerin doğasında gerçekleşen gelişim ve değişimlerin izini süren, kavramların vücut bulduğu ve değişime uğradığı sosyo-kültürel ortamı tespiti ilişkin yöntem kullanırlar.

Te'vil kavramı da Kur'ân'ın değişik yerlerinde geçmekle beraber tedvin döneminden itibaren tefsir literatürünün en temel istilâhlarından biri haline gelmiştir. Buna karşın te'vil kelimesinin Hz. Peygamber (a.s), sahabe hatta tâbiîn dönemlerinde sonraki tanımlarda ifade edildiği şekliyle Kur'ân tefsiri için kullanıldığını söylemek zordur.¹ Hz. Peygamber (a.s) elçi sıfatıyla Kur'ân'ı tebliğ ve tebyîn vazifesi ifa ettiğinden O'nun (a.s) açıklamalarını muhtemel vecihlerden birini tercih mesabesinde değerlendirmek isabetli olmayacaktır. Bu bağlamda serdedilen nadir örneklerden biri Hz. Peygamberin (a.s) Tercümânü'l-Kurân Abdullah b. Abbas için yaptığı duadır. Rivâyete göre Hz. Peygamber (a.s) İbn Abbas için "Allah'ım onu dinde fakih kıl ve te'vili öğret" şeklinde dua etmiştir. Kaynaklar bu duayı İbn Abbas'ın tefsirde kesbettiği üstün yeteneğin sebebi olarak görürken "te'vil" kelimesini de tefsirle eş anlamda değerlendirmiş olmaktadır. Ancak hadîsin sebep-i vürûduna bakıldığında te'vil kavramı daha farklı bir ihtimali çağrıştırmaktadır. Buna göre Hz. Peygamber (a.s) ihtiyaç gidermeye girdiğinde ilgili mahalde taharet suyunun hazır edildiğini görmüştür. Peygamberimiz suyu hazır edenin kim olduğunu sorduğunda İbn Abbas'ın adı zikredilince kendisine mezkûr şekilde dua etmiştir. Bu durumda hadîste geçen te'vil kavramının sebep-i vürûd açısından tefsir anlamında kullanıldığı yaklaşımının yoruma açık olduğu görülmektedir. Zira bu rivayette te'vil kavramı tefsirden daha çok ferâset ve öngörü anlamına karşılık gelmektedir. Yine dua ifadesi Buhârî (öl. 256/870) ve Müslim (öl. 261/875) rivayetlerinde "Ona te'vili öğret" kısmı bulunmadan "Allah'ım onu dinde fakih kıl" şeklinde geçmektedir.²

¹ Ahmed Abdulgaffâr, *en-Nassu'l-Kur'ânî beyne't-tefsîr ve't-te'vil* (Beirut: Dâru'n-nah-zatî'l-arabiyye, 1451), 87.

² Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu Buhârî*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Vuzû", 11, 143; Müslim b. Haccâc, *Sahîhu Müslim* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Fedâilü's-sahâbe", 30.

Öte yandan tedvin döneminin ilk eserleri için müellifler tefsîr, meânî, mecâz gibi başlıkları öne çıkarmaktadır.³ Bu durum en azından hicrî üçüncü yüzyıl başlarında te'vil kavramının sonraki müfessirler nezdinde olduğu gibi revaçta olmadığını göstermektedir. Üçüncü yüzyılın sonlarından itibaren te'vil kavramının özellikle eser başlıklarını belirleyen temel kavramlardan biri haline geldiği gözlemlenmektedir. Hadis ve tefsire dair eser veren İbn Kuteybe (öl. 276/889) bu eserlerini tefsir yerine te'vil lafzını tercih ederek isimlendirmiştir. Müellif "*Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*" adlı kitabında te'vil lafzını birbiriyle zâhiren teâruz eden hadislerin arasını telif etme anlamında kullanmıştır. Bundan önce kaleme aldığı "*Te'vilü Müşkilü'l-Kur'ân*" adlı eserinde ise kıraat, belâgat, garîbu'l-Kur'ân, teâruz ve tenâkuz vehmi, lahn iddiaları etrafında oluşan ya da oluşturulan işkâlleri konu almış ve bunları çözümleme işlemlerinin hepsini birden te'vil olarak adlandırmıştır.⁴ Daha sonra hicrî dördüncü yüzyılın önde gelen müfessirlerinden Taberî (öl. 310/923) ve Mâtürîdî'nin (öl. 333/944) te'vil kavramına "*Câmi'u'l-beyân an Te'vili'l-Kur'ân*" ve "*Te'vilâtü ehli's-sünne*" adlarıyla te'lif ettikleri tefsirlerin başlıklarına yer vermişler hatta Taberî çok açık ve net bir şekilde bütün âyetlerin tefsiri için bu kavramı tercih etmiştir. Yani Taberî te'vil kavramını rivayet veya dirayet için olsun kendinden önceki tüm tefsir mirası için kullanmıştır. Bunun yanında müellif eserinin mukaddimesinde te'vil kavramını irdelerken üçlü bir tasnifte bulunur. Buna göre Kur'ân-ı Kerîm'de kıyâmet saati, sûra üfleme gibi sadece Allah'ın te'vilini bildiği, ahkâma taalluk eden ve te'vilini Allah Resulünün bildiği ve başka hiçbir beşere söz söyleme imkânı olmayan âyetler bulunmaktadır. Bu ikisinin dışında bir de Kur'ân'ın nazil olduğu dil olan Arapça'yı bilenlerin te'vilini bildiği âyetler vardır. Taberî reyle tefsiri yasaklayan rivâyetlerin Allah ve Resulünün yetkisi dahilinde olan ilk iki kısma mahsus olduğunu beyan eder.⁵ Böylece bu ikisinin

³ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, haz. Yûsuf Ali Tavîl (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2010), 52-54.

⁴ İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkilü'l-Kur'ân*, Neşr: Ahmed Sakr (b.y: el-Mektebetü'l-ilmîyye, ts.)

⁵ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'ul-beyân an te'vili'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye), 1/56-58

kapsamına girmeyen hususlarda reye dayalı tefsirin mümkün olduğunu beyan eder. Taberî'nin tüm bu izahlarında te'vil ve tefsir kavramsal olarak aynı düzlemde kullanılırken te'vil kavramını kendi içinde kategorik bir ayrıma tabi tutmak suretiyle gelenekte gündeme getirilen tefsirin meşrûiyeti sorununu da aşmaya çalışmaktadır.

Mâtürîdî tefsir ve te'vil kavramı arasında bir ayrıma giderek tefsirin nüzul ortamına tanık olan sahâbeye te'vilin ise fukahâyâ ait olduğunu beyan etmektedir. Buna göre tefsir Allah'ı şahit tutmak demek olur ki mak-sadın hakikatidir. O'nun için reyle tefsirde nebevî tehdit söz konusu olmuştur. Ama te'vilde böyle bir tehdit söz konusu değildir. Çünkü te'vilde Allah'ı şahit tutma ve "Allah'ın muradı böyledir" şeklinde bir iddia olmayıp ifadenin muhtemel vecihleri belirtilmektir. Tefsir için bir vecih, te'vil için ise birçok vecih söz konusudur.⁶ Mâtürîdî'nin bu tasnifi tartışmaya açık olmakla beraber yaklaşımını tefsir-te'vil tartışmaları ortamında te'vile meşrûiyet sağlama ve alan açma çabası olarak görmek mümkündür. Taberî ve Mâtürîdî akabinde gelen Zemahşerî (öl. 538/1144), Kadı Beyzâvî (öl. 685/1286), Ebü'l-Berekât en-Neseî (öl. 710/1310) gibi sonraki kuşak müfessirler de tefsir eserleri için te'vil kavramını kullanmıştır.

Hicrî ikinci asırdan itibaren başlayan tedvin döneminde pek çok Kur'ân kavramının oluşan ilmi disiplinler içinde bazı anlam kaymalarına uğradığı veya mezhebî eğilimler doğrultusunda anlaşıldığı bilinen bir husustur.⁷ Örneğin te'vil kelimesi bir usul kavramı olarak meâlen "Bir âyeti muhtemel manalarından birine hamletmektir."⁸ şeklinde tarif edilmiştir. Bunun yanında ulûmu'l-Kur'ân çalışmalarında tefsir ve te'vil kavramının tanımı, şartları yanında bu ikisi arasındaki farklar üzerine pek çok söz söylenmiştir.⁹ Te'vil kavramı bu eserlerde daha çok tedvin dönemi sonrası kazandığı anlamıyla ele alınmıştır. Ancak böylesine önemli

⁶ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2005), 1/349.

⁷ İzutsu, Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), s. 60.

⁸ Süyûtî, Celâleddîn, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmetü li'l-kitâb, 1974), 2/1189. Mâtürîdî'den itibaren çeşitli ilim erbâbı tarafından yapılan te'vil tanımları ve değerlendirmeleri için bkz. et-Tâhir Âmir, *et-Te'vil inde'l-müfessirîn mine's-selef* (Beyrut: Dârubni Hazm, 2011), 58-66.

⁹ Mehmet Şaşa, *Kelâm'da Müteşâbihler -Haberî Sıfatlar Ekseninde Mukayeseli Bir İnceleme-* (Ankara: Sonçağ, 2022), 19.

bir kavramın Kur'ân bütünlüğü ekseninde kavramsal analizinin yapılmasının, metin içi ve metin dışı bağlamlarıyla ele alınarak özgün anlamının ortaya konulmasının gerekli olduğuna inanıyoruz. Bu çalışmada te'vil kavramı söz konusu boyutlarıyla ele alınacak ve tefsir literatüründeki bazı kritik meselelere de aynı perspektiften ışık tutulmaya çalışılacaktır.

1. Te'vil Kavramı ve Yakın Anamlı Kelimeler

1.1. Te'vil:

Te'vil, lügatte "evl" kökünden türetilmiş bir kelimedir. Bu kavramın etimolojik anlam çerçevesi dönmek, rücu etmek, cemetmek, ıslah etmek şeklinde ifade edilmektedir. *Tehzîbü'l-lüğâ* sahibi Ezherî (öl. 370/980) "te'vil" kavramının cemetme manası ile etimolojik ilişkisini kurarken "Bir şeyi cemettim, ıslah ettim" anlamına gelen "أَلت الشَّيْأ" örneğini vermektedir. Nitekim Araplar bu etimolojik anlamı korumak üzere "أَوَّلَ اللّٰهِ عَلَيْكَ أَمْرُكَ" (Allah işlerini bir araya getirsin) şeklinde dua ederler. Yine bir beddua ifadesi olmak üzere de "لَا أَوَّلَ اللّٰهِ عَلَيْكَ شَمْلُكَ" (İşlerin yolunda gitmesin/İki yakan bir araya gelmesin) şeklinde kullanılır. Yolunu kaybeden kimse için de Allah yitiğini sana geri versin, cemetsin" anlamında "أَوَّلَ اللّٰهِ عَلَيْكَ" denilir. İşte cemetme, düzeltme şeklindeki etimolojik alakalara binaen te'vil kelimesi de "Vâzih lafızlarla müşkil manaları cemetmektir"¹⁰ şeklinde tanımlanmıştır.

Te'vil kavramının kök anlamına dair diğer bir yaklaşıma göre de kelime dönmek, rücu etmek anlamına "evl" veya "meâl" mastarından neş'et etmektedir. Tefsir literatüründe kavramın etimolojik anlamı daha çok bununla ilişkilendirilmiştir. Buna göre tef'îl babına alındığında kelime "أَوَّلَ إِلَيْهِ الشَّيْءُ" örneğinde olduğu üzere bir şeyi geri döndürmek, çevirmek anlamına gelmektedir. Bu manayı ifade etmek üzere dilde "طَبَّخْتُ النَّبِيذَ" (Nebizi üçte bir yahut dörtte bir oranına çekilinceye kadar pişirdim) denilmektedir. Hadîs-i şerîfte de "مَنْ صَامَ الدَّهْرَ فَلَا صَامَ وَلَا آلَ" (Kim dehir orucu tutarsa gerçekte ne oruç tutmuştur ne de hayra dönmüştür) denilmektedir.¹¹ Yine süt kesildiğinde "أَلَّ اللَّبَنُ", kişi

¹⁰ Muhammed b. A8hmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-lüğâ*, thk. Abdüsselâm Hârûn ve diğerkleri (Mısır: ed-Dâru'l-Misriyye, 1964), 15/329.

¹¹ Muhammed b. Mükrim b. Ali, İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru sâdır, 1414), 11/32.

zayıfladığında “آلِ جِسْمِ الرَّجُلِ” ve hükmü sahibine döndürme anlamında “أَوَّلَ الْحَكْمِ إِلَىٰ أَهْلِهِ” denilmektedir.¹²

Râğib el-İsfahânî (öl. 5. yy. başları) de “te'vil” kavramını “asla dönmek” anlamına gelen “evl” mastarıyla ilişkilendirir. Dönülen yeri de “mev'il” olarak nitelemektedir.¹³ Bu yaklaşıma göre de “te'vil” kavramı aslen bir şeyi geri çevirme, döndürme anlamına gelmektedir.

Bütün bu örneklerden hareketle te'vil kelimesinin “evl” kökünden geldiği anlaşılmakta ve etimolojik anlam çerçevesinde bir şeyi derlemek, toplamak, düzeltmek gibi anlamlar yanında aslına çevirmek, döndürmek şeklinde manalar tezâhür etmektedir.

1.2. Tefsîr: Tefsir kelimesi “fesr” kökünden gelen tef'il vezninde mastardır. “Fesr” sözlükte bir şeyi açıklamak, ortaya çıkarmak, üzeri örtülü bir şeyi açmak gibi manalara gelmektedir.¹⁴ Tefsîr kelimesi Kur'ân'da sadece bir yerde geçmektedir. İlgili âyet-i kerîmede şöyle buyrulmaktadır:

وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا

“Hem onlar sana karşı herhangi bir mesel ile gelmezler ki, Biz sana (ona karşılık) gerçeği ve en güzel açıklamayı getirmiş olmayalım”¹⁵

Bilindiği üzere Mekke müşrikleri peygamberimizi yalanlamışlar aynı zamanda da O'na bazı temsiller getirerek bir takım haksız yakıştırmalarda bulunmuşlardı. Peygamberin bir melek değil de beşer olması,¹⁶ kendisinden akla hayale gelmeyecek harikulade olayların sadır olması,¹⁷ Kur'ân'ın bir bütün halinde değil de parça parça nazil olması¹⁸ gibi bazı hususlar vahye itiraz makamında sürekli müşriklerin diline dolanmıştır. Tabi ki onların bu haksız ve yersiz itirazları Kur'ân'da reddedilmiş, yaptıkları yakıştırmalar da makul bir şekilde çürütülmüştür. Anlaşılan o ki âyet-i kerîmedeki tefsîr kelimesi Kur'ân'ın müşriklerin söz

¹² Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed el-Kazvînî, *Mu'cemu makâyisü'l-lüğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun, b.y: Dâru'l-fikr, 1979, 1/159-160.

¹³ Râğib el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzı'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnan Dâvûdî (Beirut: Dâru'l-kalem, 1997), 99.

¹⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/369.

¹⁵ el-Furkân 25/33.

¹⁶ eş-Şu'arâ 26/154.

¹⁷ el-İsrâ 17/91.

¹⁸ el-Furkân 25/32.

konusu talep ve iddialarına karşı yaptığı, ortaya attıkları şüphe bulutlarını ortadan kaldıran makul izah ve açıklamalar için kullanılmıştır. Buna göre peygamberin vahyi tebyîn etmesi kavli ya da fiili sünnetle müşkili beyân, mücmeli tafsil etmesi demektir.¹⁹

1.3. Tebyîn: Bir şeyi bir delâlet ya da başka bir şeyden hareketle açığa çıkarmak, keşfetmek manasına gelen beyan kökünden tef'îl vezninde izah etmek, vuzûha kavuşturmak anlamlarına gelmektedir.²⁰ Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle buyrulmaktadır:

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ

"Kendilerine indirileni insanlara açıklaman için zikri sana indirdik..."²¹

İlahi vahyin bir peygamber eşliğinde gönderilmesi insanlık tarihi kadar eskiye gider. Elbette resul-kitap birlikteliğinin pek çok hikmeti vardır. Bunlardan birisi de ilâhî beyanların resullerin şahsında ete kemiğe bürünerek insanlar için müşahhas örnek veya model haline gelmesi ve açıklanmasıdır. İşte Kur'ân'da peygamberimize bu görev verilmiş O da (a.s) Kur'ân'ın ilk müfessiri olarak risaleti süresince Kitab'ın genel ilkelelerini açıklama, müphem ve mücmel hususlarını vuzuha kavuşturma gibi vazifelerini layıkıyla yerine getirmiştir.

1.4. Tafsîl: Aralarında bir açıklık oluncaya kadar iki şeyden birini diğerinden ayırmak anlamına gelen "fasl" kökünden yine tef'îl vezninde bir kelimedir. Nitekim dilde "Fasaltü's-şâte" denir ki "Koyunu parçalara böldüm" anlamına gelir. Bu manada söz ve fiil için de "fasl" kelimesi kullanılabilir.²²

Kur'ân-ı Kerîm'in değişik yerlerinde bu kelime tef'îl vezninde kullanılmaktadır. Özellikle âyetlerin bilen, düşünen, akleden bir kavim için tafsîl edildiği vurgulanan bir husustur.²³ Bununla yirmi üç yıllık bir

¹⁹ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *Câmi'u'l-ahkâm*, thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrâhîm Etfayyîş (Kâhire: Dâru'l-kütübî'l-Mısriyye, 1964), 10/109; Ebu'l-fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâme (Riyâd: Dâru Tayyibe, 1999), 4/574.

²⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 13/67.

²¹ en-Nahl 16/44.

²² İsfahânî, *Müfredât*, 638.

²³ el-En'âm 6/97; Tevbe 9/11; er-Rûm 30/28.

süreçte muhatapların anlayışlarını takviye etmek için ayetlerin fasıl fasıl, aralıklı aralıklı nüzulüne işaret edilmiş olması da muhtemeldir.

2. Kur'ân'da Te'vil Kavramı

Te'vil kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de on yedi yerde geçmektedir. İki yerde "تَأْوِيلًا" şeklinde yalın halde gelmiştir. Yine kavram üç yerde ehâdîs kelimesine izafetle "تَأْوِيلُ الْأَحَادِيثِ"²⁴ şeklinde, bir yerde "رُيُؤَا" ve "ahlâm" kelimelerine izafetle "تَأْوِيلُ رُيُؤَا"²⁵ ve "تَأْوِيلُ الْأَخْلَامِ"²⁶ şeklinde, Yûsuf sûresi 36, 37 ve 45. âyetlerde yine rüyâ te'viline delâlet etmek üzere "تَأْوِيلُهُ"²⁷ şeklinde, iki yerde ise "تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا" ifadesine izafetle "تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا"²⁸ şeklinde gelmiştir. Bunların dışında Âl-i İmrân sûresi ve A'râf sûresinde iki yerde ve Yûnus Sûresinde bir yerde "hû" zamirine izafetle Kur'ân'a işaret etmek üzere "تَأْوِيلُهُ" şeklinde gelmiştir. Buna göre kavramın gerek yalın halde kullanımı ve gerekse izafetli şekillerini ve siyak-sibak çerçevesinde taşıdığı anlamları şu şekilde tasnif etmemiz mümkündür:

2.1. Akıbet ve Sonuç Anlamı

Te'vil kavramı Kur'ân'ın iki yerinde "تَأْوِيلًا" şeklinde herhangi bir terkip halinde olmaksızın kullanılmıştır. İlgili iki âyet-i kerîmenin birincisinde inananlar önce Allah'a, peygambere ve ulü'l-emre itaate davet edilmiş, aralarında anlaşmazlık olması durumunda meseleyi Allah'a ve peygambere götürmeleri istenmiştir. Hemen ardından da "ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا"²⁹ buyrulmuştur. Bu âyet-i kerîmede te'vil, işin sonucu, âkıbeti, nihâî noktası anlamında kullanılmıştır. Buna göre tartışmalı ve çekişmeli konularda söylem ve davranışlara yanlı, kişisel ve duygusal bakış açıları hâkim olabilir. Herkes kendi haklılığında ısrar eder karşı tarafı haksız ve yanlış bulursa sulh ve çözümü bulmak zorlaşacak hatta muhtemel ki tartışma daha da büyüyecektir. Ama Allah ve Resûlünün hükmüne götürülürse kişisel çıkar ve menfaatler geri plana çekileceğinden imanın bir gereği olarak onların gösterdiği hak ve hakikate rıza gösterilecektir.³⁰ Allah ve

²⁴ Yûsuf 12/6, 21, 101.

²⁵ Yûsuf 12/100.

²⁶ Yûsuf 12/44.

²⁷ Yûsuf 12/36, 37, 45.

²⁸ el-Kehf 18/78, 82.

²⁹ en-Nisâ 4/59.

³⁰ Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-Arabî, 1407), 2/665.

Resûlünün tartışmasız otoritesine razı olununca da arada ülfet ve muhabbet oluşacak, tefrikanın önüne geçilecek ve böylece mesele asıl varması gereken yere varacak; sonuç ve âkıbet daha hayırlı ve daha güzel olacaktır.³¹

Bir diğer âyet-i kerîmede kelime farklı bir bağlamda yine aynı anlamda kullanılmıştır. Âyet-i kerîmede ölçü ve tartının dosdoğru yapılması istenmekte ve aynı ifade ile “ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا”³² buyrulurak sonucun ve âkıbetinin bu şekilde daha hayırlı olacağı belirtilmektedir. Binaenaleyh tartı ve ölçü dosdoğru yapılırsa bunun faydası yine insanlara dönecektir.³³

Bu iki âyet-i kerîmede yalın halde kullanılan “te’vil” kelimesinin kök anlamını hemen hemen tamamıyla koruduğu anlaşılmaktadır. Çünkü ilgili emirlere itaat edildiği takdirde işin dönüp varacağı nihai nokta ancak hayır olacak, faydası yine bunlara riâyet edenlere dönecektir. Aksi halde inananlar arasında anlaşmazlık, düzensizlik, karmaşa meydana gelecektir.

2.2. Rüya te’vili

Kelimenin Kur’ân-ı Kerîm’de özellikle Yûsuf (a.s) kıssasının anlatıldığı bölümde “تَأْوِيلَ رُؤْيَايَ-تَأْوِيلَ الْأَحْلَامِ-تَأْوِيلَ الْأَحَادِيثِ” izâfetlerinin kullanıldığını görmekteyiz. İlgili terkipleri siyak-sibak ilişkileri açısından ele almak istiyoruz.

2.2.a. Yûsuf’un rüyası ve te’vili

Kıssanın hemen başında anlatıldığına göre Yusuf (a.s) henüz çocukken rüyasında on bir yıldızın, Güneş ve Ay’ın kendisine secde ettiğini görünce bunu babası Yakub’a (a.s) anlatmış babası da Yûsuf’a (a.s) rüyasını kardeşlerine anlatmamasını tembih ederek şu ifadeyi kullanmıştır:

وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُؤْتِيكَ نِعْمَةً عَلَيْهِ

³¹ Taberî, *Câmi’ul-beyân*, 8/506; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/524; Ebû Muhammed b. Abdullah Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb* (Beyrut: Dâru’t-türâsî’l-Arabî, 1420), 10/119; Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Envâru’t-tenzîl ve esrâru’t-te’vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar’aşlî (Beyrut: Dâru ihyâi’t-türâsî’l-Arabî, 1418), 2/280.

³² el-İsrâ 7/35.

³³ İbn Atıyye, *el-Muharraru’l-vecîz*, 3/455.

“İşte böyle Rabbin seni seçecek, rüyaları te'vil etmeyi öğretecek ve nime-tini senin üzerinde tamam erdirecek...”³⁴

Bu âyet-i kerîmede “يُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ” ifadesi dikkat çekmektedir. Terkip aynı sûrenin 21. âyet-i kerîmesinde “وَلْيُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ” şeklinde ve 101.âyet-i kerîmesinde de “رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ” şeklinde yer almıştır.

Müfessirlerin çoğunun beyanına göre “الأحاديث” kelimesi “حديث” ke-limesinin çoğuludur. Yine çoğunluğa göre “الأحاديث” kelimesinden maksat insanın uykusunda gördüğü rüyalarıdır. Çünkü bunlar ya nefsin ve şey-tanın ya da meleğin sözleridir. Bununla beraber tefsirlerde yer verilen yo-rumlarda bu kavramla önceki ilahi kitaplarda peygamberlerle ilgili anla-tılan hususlar yahut manası kapalı ifadeler şeklindeki ihtimallere de de-ğinilmiştir.³⁵ Bir başka izaha göre ise “الأحاديث” kelimesi olay, vak'a (hâdis) anlamına gelen “hadîs” kelimesinin çoğuludur. Bu durumda mezkûr ih-timaller çerçevesinde “تأويل الأحاديث” terkihi için rüyaların te'vili, önceki ki-taplarda yer alan müteşâbihâtın te'vili ve bir tür firâset kabiliyeti anla-mında hâdiselerin akîbetini öngörme gibi anlamlar kazanmaktadır.³⁶

Kanaatimizce bu terkibe “Önceki kitaplarda yer alan müteşâbih hu-susları bilme” anlamı vermek zorlama bir yorum olarak gözükmektedir. Bu mananın daha çok Âl-i İmrân suresinde sözü edilen müteşâbih kav-ramı etrafında oluşan tartışmalardan mülhem gündeme getirildiği anla-şılmaktadır. Siyak-sibak açısından da bu manayı destekleyici bir karine ya da delil bulunmamaktadır. Terkihi bir tür öngörü ve firâset yeteneği ile açıklamak mümkün olsa da Yûsuf kıssasında bu meâlde özel durumlardan bahsedilmemektedir.

Bizce de bu yorumlar içerisinde “rüya te'vili” şeklinde verilen an-lam tercihe en şayan olanıdır. Gerek kıssada birkaç defa yer alan rüya olgusu ve bunların Yûsuf (a.s) tarafından vakıya mutâbık şekilde beyan edilmesi ve siyâk-sibâk ilişkisi bu manayı daha çok teyit etmektedir.

³⁴ Yûsuf 12/6.

³⁵ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *Garîbü'l-Kur'ân*, thk. Saîd el-Lihâm (b.y: y.y, ts.) 236; Ebû İshak İbrahîm b. es-Serî ez-Zeccâc, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî (Beirut: Âlemü'l-kütüb, 1998), 3/92; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 15/560; Zemahşerî, *el-Keş-şâf*, 2/444.

³⁶ Mâturîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, 6/209; Ebulleys Nasr b. Muhammed b. Ahmed es-Se-merkandî (b.y.: y.y, ts.), 2/ 179; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 18/420.

Terkibe "rüya tabiri" denilmesinin sebebi rüyanın kapalı yönlerinin açıklığa kavuşturulması, rüyada görülen olayların akıbetini bilme, rüyada görülenlerin nihayetinde aslına rücu etmesi şeklinde izah edilebilir. Hakîm Tirmizî'nin "rüyadaki sembollerden hareketle levh-i mahfuzda takdir edilenin gerçek hayattaki benzerlerine döndürme" şeklindeki yaklaşımı rüyâ ve te'vil ilişkisini isabetli bir şekilde ortaya koymaktadır.³⁷ Nitekim Kur'ân, kıssanın sonuna doğru anne-babası ve kardeşleri Yûsuf'un yanına vardıklarında olanları şu şekilde anlatır:

وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا

"Ebeveynini taht üzerine çıkardı, hepsi onun önünde eğildiler. Bunun üzerine Yûsuf dedi ki: "İşte bu durum daha önce gördüğüm rüyanın te'vilidir. Şüphesiz yok ki Rabbim o rüyayı gerçekleştirmiş oldu."³⁸

Bazı müfessirler rüyâ ile vukûu arasında geçen yıllar için birtakım sayılar vermektedir. Ancak bu süreyi kesin olarak tayin etmek mümkün değildir. Ancak Yûsuf'un (a.s) söz konusu rüyayı henüz çocukken gördüğü, kardeşlerinin Mısır'da ilk karşılaşmalarında Yûsuf'u tanıyamadıkları, son olarak anne-babaları ile buluştuklarında ise devlet idare edebilecek bir yaşta olduğu düşünülürse rüya ile bu rüyanın tahakkuk ettiği zaman dilimi arasında uzun yıllar geçtiği anlaşılabilmektedir. Yûsuf (a.s) sözünde geçen "هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ" ifadesinin yıllar önce gördüğü ve babasına anlattığı rüya olduğu âşikârdır. Böylece rüyasında kendisine secde eden güneş ay ve on bir yıldızdan maksadın anne-babası ve kardeşleri olduğu fiilen anlaşılmıştır.

Ancak burada dikkat çekmemiz gereken başkaca hususlar da vardır. Buna göre Allah'ın bir peygamber olarak Ya'kub'a (a.s) rüyaları gerçeğe uygun yorumlama gücünü verdiğini görmekteyiz. Çünkü Yûsuf'un (a.s) daha çocukken gördüğü söz konusu rüya üzerine Allah'ın onu seçtiğini, rüyaları te'vil etmeyi ona öğreteceğini söylemişti. Baba Yakûb (a.s) Allah'ın özel bir ikramı üzere rüyanın te'vilini bilmiş ve buna binaen de oğluna kardeşleriyle ilgili bazı uyarılar yapmıştı. Anlaşıyor ki rüyayı te'vil meselesi alelâde bir yetenekten öte hem baba Yakub'a (a.s) hem de

³⁷ Süleyman Kaya, Vücûh ve Nezâir Kitapları Bağlamında Kur'an'da Te'vil Kavramı", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, c. 4, s. 4, 2015, 939.

³⁸ Yûsuf 12/100.

oğul Yûsuf'a (a.s) fevkalâde bir ikram yani mucize olmaktadır. Nitekim anne-baba ve kardeşlerinin yıllar sonra onun önünde eğildiklerinde Yûsuf'un (a.s) bu durumu daha önce rüyasında gördüğü kendisine secde eden güneş, ay ve yıldızlarla ilişkilendirmesi bizlere "rüya te'vili"nin sıradan bir yorumlama ameliyesi değil de gerçeğe ve fiiliyattaki tahakkukuna uygun bir izah işlemi olduğuna işaret etmektedir. Bu anlamda "rüya te'vili" terkindeki te'vil kelimesinin kök anlamıyla güçlü bağını koruduğunu zira rüyayı te'vil etmenin onun hakikatte ve asıldaki karşılığı neyse ona irca etme anlamını taşıdığı görülebilmektedir. Yûsuf suresinin üç yerinde geçen "تَأْوِيلَ الْأَحَادِيثِ" ve yine aynı surede kıssanın sonuna doğru geçen "تَأْوِيلَ رُؤْيَايَ" ifadelerinde niçin te'vil kavramının kullanıldığı dikkat çekicidir. Bazı rüyalar açık seçik olabileceken bazıları da gizemli, rumuzlu ve kapalı yönler taşıyabilir. Dolayısıyla normal şartlarda zihne çokça ihtimal doğabilir hatta üzerine fikir yürütmek mümkün olmayacak derecede müşkül de olabilir. Nitekim Mâtürîdî rüyaları önce maksadın kolaylıkla anlaşıldığı açık ve net rüyalar ve açık olmayan müphem rüyalar şeklinde ikiye ayırmaktadır.³⁹ Bu durumda söz konusu kapalılığı çözümlenecek, gerçekte ne ifade ettiğini tayin edecek ameliye için en uygun ifade "te'vil" olabilir. Bu işlem aynı zamanda bir tür gaybtan haber verme anlamı da taşıdığından yorum değil de te'vil olabilmesi için vahye ihtiyaç duyacaktır.

2.2.b. Mahkûmların Rüyası ve Te'vili

Kur'ân'ın sadece bir yerinde anlatılan Yûsuf kıssasında Yûsuf (a.s) ve rüya ilişkisine dair daha başka ve ilginç örnekler de söz konusudur. İlgili âyet-i kerîmelerde belirtildiğine göre Yûsuf (a.s) üzerine atılı bir iftira sebebiyle zindana düştüğünde yanında iki genç daha bulunmaktadır. Bu gençlerden birisi rüyasında şarap sıktığını diğeri ise başında ekmek taşıdığı ve ondan kuşların yediğini gördüğünü belirterek kendisinden bu rüyaları te'vil etmesini isterler. Yûsuf'tan (a.s) taleplerini "بِنِعْمَا بِنَاوِيلِهِ" şeklinde dile getirirler. Yûsuf (a.s) bu talep üzerine kendilerine şunu ifade eder:

قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَأُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا ذَلِكَمَا بِمَا عَلَّمَنِي رَبِّي

"Siz e yiyeceğiniz ögün gelmeden önce ben onun te'vilini muhakkak size haber vereceğim. Bu bana Rabbimin öğrettiği işlerdendir."⁴⁰

³⁹ Mâtürîdî, *Tevîlâtü ehli's-sünne*, 6/246.

⁴⁰ Yûsuf 12/37.

Bu âyet-i kerîmede görüldüğü üzere Yûsuf (a.s) onlara hemen cevap vermemiştir de kısa bir mühlet sonra ilgili rüyaların te'vilini haber vereceğini taahhüt etmiştir. Bu bekleme süresi bir düşünme süresi olmakta daha çok vahiy beklentisine binaen olsa gerektir. Bazı müfessirler buradaki te'vili getirilecek yemeğin türünün ne olduğunun önceden haber verilmesine hamletseler de kıssanın akışı bu yorumu desteklememektedir.⁴¹ Âyette geçen “ذَلِكُمْ بِمَا عَلَّمَنِي رَبِّي” kaydı bunu ortaya koyduğu gibi rüya te'vilinin beşerî bir çaba ve tahsilden daha çok vahye dayalı gerçekleştiğini teyit eder niteliktedir. Nitekim Yûsuf'un (a.s) “Hapis arkadaşlarım”⁴² diye hitap ettiği gençler mezkûr rüyalarına akıl erdirememiş olmalı ki meselenin aslını kendisinden öğrenmek istemişlerdir.

Yûsuf (a.s) daha sonra rüyasında şarap sıkının aynı işine devam edeceğini dolayısıyla hapisten çıkacağını diğerinin ise asılacağını ve anlaşıldığı kadarıyla vahşi kuşlar tarafından başının yeneceğini bildirerek rüyaların te'vilini haber verir. Şüphesiz bu izahlar sıradan bir rüya tabiri ya da yorumu değil, mucize eserdir.⁴³ Nitekim Yûsuf'un rüyaları te'viline binaen o sırada nebi olduğu istihraç edilmiştir ki diyalog arasında tebliğ ve irşâd vazifesi de icrâ etmiştir.⁴⁴ Ayetlerin açıkça beyan ettiği söz konusu te'vil işinin Allah'ın Yûsuf'a (a.s) öğrettiği bir keyfiyet olduğu dolayısıyla kesbî bir maharet değil de vehbî bir marifet olduğu düşünülürse onun gibi peygamber bir şahsiyetin rüyanın hakikatte neye delâlet ettiğini açıklamasına “te'vil” denilmesi gayet anlamlıdır. Çünkü beşer içinde ancak bir peygamber rüyayı aslına ve tahakkuk şekline uygun katiyette izah edilebilir. Bu bir “rüya yorumu” değil vahye istinad ederek kesin olarak asıl delaletini yani te'vilini göstermektir. Sözlerinin sonunda yer alan “Sormuş olduğunuz konuda hüküm işte böyle kesilmiştir”⁴⁵ ifadesi

⁴¹ Salâh Abdulfettâh el-Hâlidî, *Hadîsü'l-Kur'ân ani't-tefsîr ve't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'n-nefâis, 2018), 137.

⁴² Yûsuf 12/39.

⁴³ Salâh Abdulfettâh el-Hâlidî, *Hadîsü'l-Kur'ân ani't-tefsîr ve't-te'vîl*, 141.

⁴⁴ Yûsuf 12/38-40.

⁴⁵ Yûsuf 12/41.

de bildirim vahye dayandığını destekler.⁴⁶ Buna göre herhangi bir insan rüya yorumlayabilir ancak peygamber olmadığı için "te'vil" edemez. Her zaman hata ve yanılma payı vardır.

2.2.c. Kralın Rüyası ve Te'vili

Yûsuf (a.s) kıssasında geçen rüya ve te'vil temaları öncekilerle sınırlı değildir. Bu başlık altında vereceğimiz son örnek de kralın gördüğü yine oldukça müşkil bir rüya ile ilgilidir. Buna göre kral rüyasında yedi cılız ineğin yedi semiz ineği yediğini ve ayrıca da yedi yeşil başakla yedi de kuru başak görmüştür. Bu sıra dışı bir rüyasını ileri gelenlerine açarak şöyle der:

يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِن كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ

"Ey ileri gelenler! Siz rüya tabir ediyorsanız, benim bu rüyamı açıklayınız."⁴⁷

Kralın ileri gelenlerine müracaatı söz konusu rüyanın etkisinde kaldığını ve zihninde endişe ve istifhâma yol açtığını göstermektedir. Onlar ise kendisine "أَضْعَاثُ أَخْلَامٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَخْلَامِ بِعَالَمِينَ"⁴⁸ İfadede geçen "أَضْعَاثُ" terkihi için her ne kadar önde gelen bazı müfessirler asılsız, anlamsız, te'vili olmayan yalan ve batıl rüyalar anlamı verseler de bunların dışında te'vil edilemeyecek derecede kapalı, karışık ve zor rüyalar şeklinde anlamlar verilmiştir.⁴⁹ Bazı müfessirler ise "Rüyâ Allah'tan, hulm şeytandandır"⁵⁰ şeklinde mervî hadise binâen hulm/ç.aahlâm ile rüyâ kelimeleri arasında fark gözetmişler ve ahlâmı bâtil rüyalara "rüyâ"yı ise hak rüyalara hamletmişlerdir.⁵¹ Ancak her iki kavram arasını tefrîk edilmesi lügavî olmaktan daha çok rahmânî ve şeytânî olanı aynı isimle anmanın kerih görülmesi hasebiyledir.⁵² Kanaatimizce terkip mezkûr rüyanın batıl ve anlamsız rüya olmaktan daha çok karmaşık ve kapalı rüya türünden olduğuna delalet etmektedir. "ضغث" kelimesinin çoğulu olan "أَضْعَاثُ"

⁴⁶ Mâturîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 6/245; Şihâbeddîn Mahmûd b. Abdullah el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, thk. Ali Abdu'l-Bârî Atıyye (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415), 6/437.

⁴⁷ Yûsuf 12/43

⁴⁸ Yûsuf 12/44.

⁴⁹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 4/392.

⁵⁰ Buhârî, *Sahîh*, "Ta'bîr", 3.

⁵¹ İbn Atıyye, 3/248.

⁵² Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 6/641.

kelimesi muhtelif şekillerde otlardan derilmiş bir demet anlamına gelmektedir. Nitekim Eyyûb (a.s) kıssasında kelime “خذ بيدك ضعناً”⁵³ şeklinde bu anlamda geçmektedir. Kişi bir demet ot kopardığında yaş-kuru, büyük-küçük ayırt edilmeden karışık şekilde eline gelmesi gibi kralın rüyası da akla karışık ve dolayısıyla kapalı gelmiş olmaktadır. Nitekim âyet sonunda gelen “وَمَا تَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَخْلَامِ بِعَالَمِينَ” ifadesi de bu kapalılığının bir ikrarı olarak görülmelidir. Aksi halde son kısım “Biz batıl rüyaların te'vilini bilmeyiz” şeklinde olacaktır ki bu muhatap için müfid bir mana olmayacaktır. Sonra kralın bu rüyasının Yûsuf'a ulaşılması ve hapisten çıkarılması için özellikle vesile kılındığı anlaşılmaktadır.⁵⁴ Nitekim bu diyalogların arasına hapisten kurtulan genç girer ve bunun “te'vil”ini haber edeceğini söyler ve zindana Yûsuf'un yanına gider. Eğer manasız batıl rüya olarak görülseydi o kişi Yûsuf'a gitmez ya da Yûsuf bunu te'vile değer bulmazdı. Bu da gösteriyor ki ileri gelenler rüyanın te'vilinin olmadığını değil de te'vilinden âciz olduklarını bildirmişlerdir.⁵⁵ Gerçekten çoğu kere rüyalar ve en azından, Yûsuf'un, kralın ve Yûsuf'un hapiste beraber olduğu kişilerin gördüğü rüyalar öyle bir çırpıda anlaşılacak rüyalar değildirler. Yani bu rüyaların gerçek anlamını tayin etmede veya ne anlama geldiği konusunda kesin bir fikir ortaya koymak mümkün değildir. Yûsuf'un “te'vil”inden anlaşılacağı üzere rüyada geçen yedi inek yedi yıla, semiz olanları verim ve bolluğa, zayıf olmaları ise söz konusu yılların kurak ve kıtlık içinde geçecek olmasına işaret etmektedir.⁵⁶

Nitekim rüya tabircilerine kralın rüyası karışık gelmiş ve bu yüzden rüyayı anlamlandıramamışlardır. Binaenaleyh sıradan bir kişinin bu rüyalar üzerine yorum yapması gerçekte gaybı taşlamadan öte gitmeyecektir. Bu durum peygamberlere bahşedilen mucizelerin kendi dönemlerinde meşhur olguların fevkine çıkması kabilinden sayılabilir. Nitekim Eski Mısır'a dair tarihi buluntular arasında rüyâ tabirlerine ilişkin

⁵³ es-Sa'd 38/44.

⁵⁴ Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Basrî el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. es-Seyyid ibn abdi'l-maksûd b. Abdirrahîm (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.), 3/43.

⁵⁵ Kurtubî, *Câmi' u'l-ahkâm*, 9/200.

⁵⁶ Mâturîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, 6/246.

kaideleri içeren bazı parşömenlere rastlanmıştır.⁵⁷ Yûsuf'a böyle bir mucizenin verilmesi mahpusların ve kralın örneğinde olduğu üzere o dönemde rüyalar etrafında şâî bir anlayış olduğunu göstermektedir. Bu durum Firavun ve ileri gelenlerinin Hz. Mûsâ'nın asâ mucizesi karşısında yetersiz ve âciz kalmasına benzemektedir. Rüyayı te'vil konusu da birçok örnekte görüleceği üzere Yûsuf'un bir mucizesidir ve Yûsuf (a.s) bu mucize sayesinde ileri gelenlere temayüz etmiştir.

Burada kralın rüyasının yorumunu istediği kişilerden te'vilini değil de tabirini istemesi dikkatimizi çekmektedir. Rüyâ tabiri (عبارة الرؤيا), "عبر النهر" ifadesindeki bir yakadan diğer yakaya geçme anlamına gelir. Rüya tabir eden kimse de sanki rüyadan hareketle rüyanın hakiki anlamına varmaktadır.⁵⁸ Oysaki Kur'ân Hz. Yûsuf ve rüya ilişkisi bağlamında ubûr/ta'bîr kavramı yerine özellikle te'vil kavramını kullanmış görünmektedir. Tabire yorum anlamı verilebilir ancak te'viline yorum demek icap eder. Bu durum peygamber olmayan kimselerin gerçeğe uygun bir rüya yorumunda bulunma konumunda olamayacaklarını işareti olarak görülebilir.

3. Gizemli Olayların Te'vili

Bu terkip de iki defa olmak üzere Kehf sûresinde geçmektedir. İkisi de Hz. Mûsâ'nın (a.s) müşahade ettiği birbirinden ilginç ve gizemli üç ayrı hadise üzerine Hızır tarafından söylenmiştir. Buna göre Hz. Mûsâ (a.s) yanında hizmetlisi ile beraber yorucu bir yolculuğun⁵⁹ ardından aradıkları kişiyi bulurlar.⁶⁰ Âyetlerden anladığımıza göre bu kişi Hz. Mûsâ gibi bir peygamberin ilminden istifade etmek istediği, insanın havsalasının alamayacağı birtakım işler yaptığı ve bu yüzden Mûsâ (a.s)'ın yaptıklarına sabredemeyeceği bir kişidir.⁶¹ Bir sürelik beraberliklerinde yaşanan üç ilginç olayla ilgili olarak ortaya koydukları söz ve davranışlarda aralarında ihtilaf zuhur etmiştir. Hızır (a.s) Hz. Mûsâ'nın, yaptıklarına itiraz edeceğini bilmiş ve künhüne vâkıf olmadığı tasarrufları nedeniyle

⁵⁷ Muhammed Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984), 12/281.

⁵⁸ Muhammed Reşid b. Ali Rıza, *Tefsîru'l-Menâr* (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme, 1995), 12/262.

⁵⁹ el-Kehf 18/62.

⁶⁰ el-Kehf 18/65.

⁶¹ el-Kehf 18/ 66-68.

sabredemeyip kendisine karşı gelebileceğine işaret etmiştir.⁶² Ancak Mûsa'nın bu yöndeki taahhüdüne binaen yolculukları başlamıştır.⁶³

Şu var ki birliklilik sözleşildiği gibi devam etmemiş ve Hz. Mûsâ (a.s) henüz müşahede ettiği ilk olayda itiraz etmiştir. Hz. Mûsâ'nın itiraz ettiği hususlardan ilki bindikleri sağlam bir gemiye Hızır tarafından hasar verilmesidir.⁶⁴ Hızır (a.s) itiraz gelince sözleşmelerini hatırlatmış ve ancak Mûsâ (a.s) özür dilemesiyle beraberlik bir süre daha sürmüştür.⁶⁵

İkinci olarak Hızır (a.s) karşılaştıkları bir çocuğu öldürmüş ve Hz. Mûsâ masum bir cana kıydığı gerekçesiyle buna daha da güçlü bir şekilde itiraz etmiştir.⁶⁶

Üçüncü olarak da bir köye varırlar. Köy halkı kendilerine misafirperver davranmaz; istedikleri halde kendilerine yemek de vermezler. Hal böyleyken Hızır (a.s) yıkılmak üzere olan bir duvarı el emeğiyle düzeltir ancak ihtiyaç duydukları halde ücret talep etmemiştir.⁶⁷ Hz. Mûsâ bu son işinde de ona muhalefet edince bu, birlikliliklerinin sonu olmuş ve tam burada Hızır (a.s) şu ifadeyi kullanmıştır:

قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَنِي وَبَيْنَكَ سَائِبُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا

"İşte bu aramızdaki ayrılık vaktidir. Sana o sabredemediğin şeylerin te'vilini haber vereceğim."⁶⁸

Haber verdiği "te'vil"e göre gemiyi delmesi; arkalarından gemiyi gasp edecek kişilere karşı gemiyi kusurlu yaparak gaspa değmez göstermek ve böylece gemide çalışan gariban kimselerin yegâne geçim kaynaklarını korumaktır.⁶⁹ Çocuğu öldürmesi; ana-babası mümin olan bu çocuğun ilerde hayırsız bir evlat olarak onları küfre sürüklemesine engel olmaktadır.⁷⁰ Yaptığı duvar işçiliğine mukabil ücret almaması ise; duvar

⁶² el-Kehf 18/67-68.

⁶³ el-Kehf 18/69-70.

⁶⁴ el-Kehf 18/71.

⁶⁵ el-Kehf 18/72-73.

⁶⁶ el-Kehf 18/74.

⁶⁷ el-Kehf 18/77.

⁶⁸ el-Kehf 18/78.

⁶⁹ el-Kehf 18/79.

⁷⁰ el-Kehf 18/80.

altında henüz bülüğa ermemiş iki yetim çocuğa ait olan hazinenin onların bülüğa ermelerine ve hazineyi kendileri çıkarıncaya dek başkalarının keşfine engel olmaktır.⁷¹ Bu izahlarının ardından Hızır (a.s) son sözünü söyler:

رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا

“Heş bunlar Rabbinden bir rahmet olarak yapılmıştır. Ve ben bunu kendi aklımdan yapmadım. İşte bunlar senin sabredemediğin şeylerin te'vilidir.”⁷²

Hız. Mûsâ'nın (a.s) karşısındaki kişinin kimliği ve adı konusunda tefsirlerimizde değişik yorumlar olmakla beraber Kur'ân âdeti olduğu üzere bununla ilgili bizlere bir detay vermemekte hatta söz konusu kişiyi “kullarımızdan bir kul” olarak tavsif etmektedir. Bununla beraber bazı hadîs-i şerîflerde adının “Hızır” olduğu ifade edilmiştir.⁷³ Ayetler baştan sona siyak-sibak ilişkisi çerçevesinde değerlendirildiğinde buradaki te'vil kelimesinin olayların iç yüzü, aslı, hakikati gibi anlamlara geldiği yine açıkça anlaşılmaktadır. Zira söz konusu kişinin özellikle ilk iki fiili beşerî düzlemde düşünüldüğünde her kesin yapabileceği fiiller babından olmayıp, hem gayba taalluk etmekte ve hem de dinin hükümlerinde gözetdiği mal ve can maslahatıyla çelişen niteliktedirler. Bir başka ifadeyle bu fiiller ilk bakışta, zahiren kolaylıkla anlaşılacak şeyler değildir. Hız. Mûsâ bile muhtemelen Allah'ın izniyle karşılaştığı bu kişinin yaptıklarına sabredememiş her seferinde hayretini gizleyemeyerek sorgulama ihtiyacı duymuştur.

Mûsâ'nın buluşmak için uzun yollar yürüdüğü bu yolculuğun nasıl ve hangi gerekçeye binaen başladığını bilemiyoruz. Ancak bu karşılaşmanın tesadüf eseri olmadığı, Mûsâ'nın ön bilgisine göre bilerek gerçekleştiği de açıktır. Mûsâ (a.s) tıpkı Hız. İbrâhim'in ölüye hayat vermeyi tecrübe etmek istemesi gibi Allah'ın gayba taalluk eden bilgisini müşahede etmek istemiş olabilir. Ya da beşerî bilginin sınırları gösterilmek istenmiş olabilir.

Kanaatimizce “رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي”⁷⁴ ve “رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي”⁷⁵ ifadelerinden hareketle Allah'ın vahyine göre hareket eden Hızır'ın (a.s)

⁷¹ el-Kehf 18/82.

⁷² el-Kehf 18/82.

⁷³ Buhârî, *Sahîh*, “İlim”, 16.

⁷⁴ el-Kef 18/65.

⁷⁵ el-Kehf 18/82.

söz konusu fiillerin iç yüzünü izah sadedinde te'vil kelimesini kullanması da yine kelimenin lügat anlamıyla uyum içindedir. Gayba taalluk eden bu fiilleri ancak onun gibi ilahi iradenin vahiyle izin verdiği istisnai bir şahsiyet yapabilir ve yine bunları da ancak kendisi "te'vil" edebilir, yani içyüzünü ve asıl sebebini ortaya koyabilir. Nitekim Mûsâ'nın (a.s) itirazları da zâhire göre değerlendirme yapmış olmasından yani işin iç yüzünü bilemeyişinden ileri gelmektedir. Bu sebeptendir ki söz konusu Hızır'ın (a.s) ilahi direktife göre hareket eden bir nebî olduğu görüşü de dillendirilmiştir.⁷⁶

4. Müteşâbih âyetlerin te'vili

Bilindiği üzere Kur'ân-ı Kerîm bazı ayetlerini muhkem ve bir kısmını ise müteşâbih şekilde tavsîf edilmektedir. Te'vil kavramı etrafında en çok tartışma da müteşâbih âyetler ve te'vili üzerine olmuştur. Bununla ilgili olarak Âl-i İmrân suresi yedinci âyetinde Allah (c.c) şöyle buyurmaktadır:

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرَى مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

*"Sana kitabı indiren O'dur. Kitabın bir kısım ayetleri muhkemdir ve bunlar kitabın esasıdır. Diğer bir kısmı ise müteşâbihtir. Kalplerinde eğrilik olanlar fitne çıkarmayı ve onların te'vilini arzularak kitabın müteşâbih olanlarının ardına düşerler. Onların te'vilini Allah'tan başkası bilemez. İlimde derinlik sahibi olanlar ise derler ki: Biz kitabın müteşâbihine de iman ettik. Hepsi de Allah katındandır. Bunu ancak basiretli kimseler iyice anlar."*⁷⁷

Görüldüğü üzere bu âyet-i kerîmede Allah (c.c) Kur'ân-ı Kerîm'in bir kısım âyetlerine "muhkem" derken aynı zamanda bunları "kitabın esası" olarak nitelemektedir. Diğer bir kısım âyetleri "müteşâbih" şeklinde vasfederken de kalplerinde sapma ve kayma olanların fitne

⁷⁶ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 7/216; Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed es-Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-husân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali Muavvız-âdil Ahmed Abdü'l-mevcûd (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, h. 1418) 3/539.

⁷⁷ Âl-i İmrân 3/7.

çıkarmak kastıyla bu tür âyetlerin "te'vil"inin peşine düştüğünü ve bu âyetlerin "te'vil"inin de yalnızca Allah tarafından bilindiğini ifade etmektedir.

Tefsir kaynaklarında muhkem ve müteşâbih ile ne kastedildiği ve buna bağlı olarak da te'vil kavramından ne anlaşılması gerektiğine dair pek çok izah yer almıştır. Muhkem âyetler için genellikle helal-haram, emir-nehîy, ferâiz, hudûd gibi amele taalluk eden âyetler gösterilmiştir.⁷⁸ Bunun yanında nâsîh âyetler,⁷⁹ tek manaya muhtemil olanlar,⁸⁰ hakîkî anlama sahip ifadeler,⁸¹ mücmellikten ve farklı manaya gelmekten korunmuş olanlar⁸² da muhkem kategorisinde gösterilmiştir. Buna karşılık hurûf-ı mukattaa harfleri,⁸³ ba's zamanı,⁸⁴ lafzen benzeşen mana yönünden farklılaşan âyetler,⁸⁵ zâhiren çelişir gibi ama aslen öyle olmayan âyetler,⁸⁶ manası bilinmeyen ve sadece Allah'ın bildiği âyetler,⁸⁷ mücmellikten ve zâhire muhalefetten dolayı manası açık olmayan ve farklı anlamlara muhtemil âyetler,⁸⁸ kıyâmet saati ve bazı kıyâmet alâmetleri⁸⁹ de müteşâbih kapsamında zikredilen hususlardandır.

Şu bir gerçek ki, söz konusu âyet-i kerîmede her ne kadar muhkem-müteşâbih kavramları kullanılsa da nelerin muhkem nelerin müteşâbih kapsamına dâhil olduğu belirtilmemektedir. Âyet nazmında hem ilgili âyetlere hem de bu âyetleri istismar edenlere dair açık ifade ve detayların bulunmaması yorumların tarih içinde çeşitlilik kazanmasında önemli bir faktör olmuştur. Bu durum meseleye yaklaşırken âyetin nazmı ile beraber nüzul ortamından hareket edilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Zira âyetteki zâhir isimlerin yerine kullanılan ve ism-i mevsul ve zamirlerle ifade edilen müphem ifadeler o sırada konuyla ilgili bazı somut olayların

⁷⁸ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/190; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/174.

⁷⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/176.

⁸⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/16

⁸¹ Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, 1/194.

⁸² Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, 2/6.

⁸³ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/190.

⁸⁴ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/378.

⁸⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/173.

⁸⁶ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/338.

⁸⁷ Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 1/294.

⁸⁸ Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 2/6.

⁸⁹ Kurtubî, *Câmi'u'l-ahkâm*, 4/10.

cereyan ettiğini ve âyetlerin de bunlara bir cevap niteliği olarak geldiğini göstermektedir.

Şunu ifade etmek gerekir ki “te’vil” kavramı her halükârda bir tür işkâlin varlığına işaret etmektedir. Rû’yaların te’vili, gizemli olayların te’vili örneklerinde bu işkâl barizdir. Bu nedenle öncelikle âyette “tefsir” yerine “te’vil” kelimesinin kullanılma sebebi üzerine düşünmek gerekir. Çünkü müteşâbih kavramı ile ilişkilendirilebilecek en uygun kavram yine te’vil kelimesidir. Lügat yönünden müteşâbih kavramı kapalıya delâlet eden müşkül bir duruma işaret etmektedir. Teşâbüh kelimesinde, karışıklık ve benzeşme nedeniyle hakîkatin tayininde, ifadeyi asıl merciine götürmekte güçlük olduğu anlaşılmaktadır. Bu duruma en uygun kelime tefsir değil te’vil kelimesidir.

Âyet-i kerîmedeki vakfın yerine göre “tevîl”in sadece Allah veya hem Allah hem de ilimde derinleşenler tarafından bilineceği şeklinde iki yaklaşım söz konusudur. İlim de derinleşen kimselerin de müteşâbihi bilebileceği kanaatinde olanlar konuyu ilgili âyetlerin anlamını bilme üzerinden ele aldıklarından vakfı “والراسخون في العلم” üzerinde gerçekleştirerek cümleyi “وما يعلم تأويله إلا الله” ifadesine atfetmişlerdir. Ayrıca Kur’ân’ın anlaşılabilirlik için geldiği, ilim adamlarının methedildiği, câhillikle aynı düzlemde olamayacakları gibi akli gerekçelerle âyetin tilâvetiyle ilgili durumlarını teyit etme gayretinde olmuşlardır.⁹⁰ Ancak Kur’ân’da geçen önceki örneklerden hareketle kavramın işin aslı ve hakikati gibi manalara delâleti ve müşkül durumlar için kullanıldığı düşünülürken insanların bu âyetlerin te’vilini yani hakîkate karşılığının neye tekâbül ettiğini bilmesi mümkün görünmemektedir. İstisna edatı “illâ” ile müstesnâ kılınan Allah’a bu konuda paydaş olabilecek bir varlık düşünemiyoruz. Bu durumu “ما يُمسِكُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ”⁹² örneklerinde görüldüğü üzere Kur’ân diline hâkim üslubun bir tezahürü olarak değerlendiriyoruz. Dolayısıyla ilgili âyetlerin “te’vil”ini bilmenin sadece Allah’a özgü olduğunu düşünmek gerekmektedir. İlimde derinleşenlerin “Bunlara da iman ettik,

⁹⁰ Muhammed Hâdî Marife, *et-Te’vîl fi muhtelifi’l-mezâhib ve’l-ârâ* (Tahrân: Nigar, 2011), 21-23

⁹¹ İbrâhîm 14/9.

⁹² en-Nahl 16/79.

hepsi (muhkem-müteşâbih) Rabbimiz katındandır” demeleri bilme yetisinden daha çok bilginin sınırlarını ikrar ve itiraf etme durumuna benzetmektedir. Bu eksiklik hakikat ve mahiyete dayanır. Muhkem âyetler temel, asıl olarak alındığında ana istikamet her zaman bellidir. Bu yüzden muhkem âyetler müteşâbih âyetler üzerinden oluşturulacak istismar ve çarpıtmalara karşı koruma görevi görmektedir.

Bize göre literatürde müteşâbih kavramına dahil edilen hususların büyük çoğunluğu beşerî bilginin söz söyleme kudreti bulabileceği dolaşısıyla bahsi geçen “te'vil” ile ilişkilendirilemeyecek nitelikte görüşlerdir. Her ne kadar Kur'ân müteşâbih konusunda detay vermese de âyetlerin çoğunun nüzul dönemindeki olaylar üzerine nazil olduğu bilinmektedir. Âyetlerin mantûku bazen sebep-i nüzullere açıkça delâlet edebildiği gibi çoğu zaman da buna dair açık bir bilgiye rastlanmamaktadır. Bu durumda sahâbeden bize gelen sahih bilgiler dikkate alınır. Bu kapsamda nüzûl döneminde Kur'ân âyetleri üzerinden polemik ve tartışma çıkarmak, âyetler etrafında şüpheler oluşturmak isteyenler olagelmıştır. Bu bazen müşrikler tarafından, bazen de ehl-i kitap denilen Yahudi ve Hristiyanlar tarafından dillendirilmiştir. Müşriklerin ortaya attığı tartışmalar daha çok Mekke döneminde zuhur etmiştir ve bunlar Mekki âyet ve sûrelere konu olmuştur. Eğer müteşâbih konusu müşriklerin taraf olduğu Mekke vasatında gündeme gelseydi en azından bu durum söz konusu âyet-i kerîmelere yansırı diye düşünüyoruz. Dolayısıyla müşriklerin dahil olduğu polemiklerin Medenî Âl-i İmrân sûresi ile ilişkilendirilmemesi isabetli olacaktır. Müffesirlerin icma ve ittifakıyla Âl-i İmrân sûresi Medenîdir.⁹³ Nüzul ortamından hareketle kalplerinde sapma olanlar, müteşâbih âyetlerin peşine düşenler ve te'vili üzerinden fitne çıkarmak isteyenlerin Yahûdiler ya da Hristiyanların olması ihtimal dahilindedir. Yahudilerin Kur'ân'da yer alan hurûf-ı mukattaa üzerinden ümmet-i Muhammed'e ömür biçtiklerine dair rivayetlere nazaran müteşâbihin hurûf-

⁹³ Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâs, 1423), 1/262; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/150; Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*, thk., Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, 2002), 3/7; Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd el-Bağavî, *Meâlimü't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk., Muhammed b. Abdullah en-Nemr, (Riyâd: Dâru Taybe, 1997), 2/5; Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâme, (Riyâd: Dâru Taybe lî-neşr ve't-tevzî), 1999, 2/ 5; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 7/126.

ı mukattaa olduğu öne sürülmüştür. Bu yaklaşım bir tür gayptan haber verme anlamına gelen ebcet hesabı kullanılarak keyfi istihraçlara yol açacağından kabule şayan değildir.⁹⁴ Öte yandan Âl-i İmrân sûresinin ilk seksen küsur âyetinin Medîne'ye gelen Necrân Hıristiyanlarının Hz. Peygamberle Hz. İsa'nın ulûhiyeti üzerine bazı tartışmalara girmesi üzerine nâzil olduğu nakledilmektedir.⁹⁵ Âl-i İmrân suresinde Hz. İsa'nın doğumu, mucizeleri ve hatta ölümü üzerine âyetlerin yer alması ve İsa'nın babasız doğumunun Hz. Âdem'in babasız olduğu halde topraktan yaratılmasına benzediği vurgulandıktan sonra şöyle buyrulmaktadır:

*"Gerçek Rabbinden gelen bilgidir. Öyleyse şüphe duyanlardan olma. Sana gerçeğin bilgisi geldikten sonra kim senle tartışır da ki: "Gelin, oğullarımızı, oğullarımızı, kadınlarımızı, kadınlarımızı, kendimizi ve kendinizi çağıralım, sonra lanetleşelim de, Allah'ın lanetinin yalancılara olmasını dileyelim. Şüphesiz ki İsa'nın gerçek kıssası budur. Allah'tan başka hiçbir ilah yoktur. Ve elbette Allah sonsuz güç ve hikmet sahibidir. Eğer yüz çevirirlerse de şüphesiz Allah bozguncuları çok iyi bilir"*⁹⁶

Şu halde Âl-i İmrân sûresinin sekizinci âyetinin Hıristiyanların gündeme getirdiği mezkûr tartışmalar etrafında mesaj verdiği daha makul görünmektedir. Nitekim bu rivâyetlerde kalabalık bir heyet halinde Medîne'ye geldiği belirtilen bu Hıristiyanlar teslis itikadını kendilerince savunmakla kalmamışlar, kimi Kur'ân âyetlerini de kendi bozuk itikatlarını desteklemek üzere kullanmak istemişlerdir. Buna göre Hıristiyan Necrân heyeti Hz. Peygamber'e (a.s) "İsa hakkında ne diyorsun?" şeklinde sorunca Peygamberimiz (a.s) "Allah'ın kulu ve resulüdür" cevabını verir. Bunun üzerine "Sen İsa, Allah'ın kelimesi ve Ondan bir ruhtur" diyor musun? diye sorarlar. Peygamberimiz buna evet deyince "Bu bize yeter" derler.⁹⁷ Hatta Necrân heyeti ileri gelenleri birçok âyette geçen

⁹⁴ et-Tâhir Âmir, *et-Te'vil inde'l-müfessirîn mine's-selef*, 54.

⁹⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/150; Bağavî, *Meâlimü't-tenzil*, 2/5; Cemâleddîn Ebü'l-ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, thk., Abdürrezzak el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-arabî, 1422), 1/250.

⁹⁶ Âl-i İmrân 3/60-63.

⁹⁷ Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk: Es'ad Muhammed et-Tayyib (Suûd: Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, 1419), 2/596; Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed es-Sem'ânî, thk., Yasir b. İbrahim-Ganîm

“emrettik, yaptık, yarattık” gibi çoğul ifadeleri de iddialarını desteklemek için kullanmışlardır.⁹⁸

Bu noktadan hareket edersek müteşâbih ve te'vil meselesinin Allah'ın sıfatları ile Hıristiyanların çarpıttıkları Hz. İsa'nın tabiatı ile ilgili telakkileri ile yakından ilgili olduğu düşünülebilir.⁹⁹ Şöyle ki Kur'ân'ın hemen her sayfasında tek ve müteâl Allah inancı etrafında saf bir tevhit akidesi işlediği düşünülürse eşi benzerinin, oğlu ya da kızının olmadığını vurgulayan âyetler muhkem ekseninde değerlendirilir.¹⁰⁰ Buna mukabil Kur'ân Hz. İsa'yı Allah'ın kelimesi ve ondan bir ruh olarak da tavsif etmiştir. Muhkem âyetler kitabın esası olduğuna göre bu âyet Necran heyetinin istismar ettiği üzere İsa'nın ulûhiyyet vasfını haiz olduğunun bir delili olamaz. Çünkü muhkem âyetler Allah ile kul arasında bir ittihat olmayacağını açıkça beyan etmiş ve nice âyet de teslis inancını reddetmiştir. Şimdi İsa'nın Allah'tan bir ruh olmasının hakikati, mahiyeti nedir? Bizce bu işin hakikat ve mahiyeti gaybî bir konu olup bilgisi Allah katındadır. Benzer ifadeyi Kur'ân Hz. Âdem'in yaratılması etrafında da “فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ”¹⁰¹ şeklinde kullanılmaktadır ki mahiyeti bizce meçhuldür. Fakat Allah'la beşer arasında bir ittihat ve hulûl olmayacağı da kitabın esası olan muhkem âyetlere göre kesindir. Nitekim yine Âli- İmrân Sûresi'nin “Şüphesiz ki İsa'nın durumu Âdem'in durumuna benzer. Allah Âdem'i topraktan yaratmış ve sonra ona “ol” deyince oluvermiştir. İşin hakikati Rabbinden gelmiş olup sakın şüphe edenlerden olmayasın. Sana İsa'nın bilgisi geldikten sonra artık kim seninle tartışırsa da ki: “Gelin biz çocuklarımızı, siz çocuklarınızı, biz kadınlarımızı siz kadınlarınızı kendimiz de dâhil olmak üzere çağırıp lanetleşelim ve Allah'ın lanetini yalancılar üzerine olmasını dileyelim.”¹⁰² âyetlerinde Hz. Âdem'in de babasız yaratıldığı ifade

b. Abbas b. Ganîm, (Riyâd: Dâru'l-vatan, 1997), 1/295; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelûsî, *el-Bahru'l-muhît*, thk., Sıdkı Muhammed Cemil (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1420), 2/5.

⁹⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/150.

⁹⁹ Mustafa Öztürk, “Müteşâbih Kavramı Bağlamında “Tefsir Usulü”nün (Ulûmü'l-Kur'ân) Mahiyeti ve Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme”, *Bilimname XV*, 2008/2, 37.

¹⁰⁰ Takiyyüddîn Ahmed b. Teymiyye, *el-İklîl fi'l-müteşâbihî ve't-te'vîl*, Muhemmed eş-Şîmî Şehhâte (İskenderiyye: Dâru'l-iyân, ts.), 15.

¹⁰¹ el-Hicr, 15/29.

¹⁰² Âli- İmrân, 3/61.

edilerek bu konuda İsa'nın yalnız olmadığı binâenaleyh teslisin bir unsuru olamayacağı izah edilmektedir.

Âl-i İmrân sûresinin müfessirlerin ittifakıyla Medenî olması, seksen küsur âyetinin Nocrân Hristiyanlarının Medine'ye kadar gelip teslisi savunmaları, Hz. İsa'nın ulûhiyyetini iddia etmeleri ve Kur'ân'ın Hz. İsa ilgili bazı beyanlarını da iddialarına delil olarak sunmaları üzerine nazil olması muhkem-mütesâbihden muradın da bu tarihsel bağlamda anlamlar yüklendiğini güçlendirmektedir. Şu halde muhkem âyetlerden maksat saf ve katıksız tevhit inancını vurgulayan âyetlerdir. Mütesâbih âyetler ise sıfâtullahla irtibatlı olup hakikatının bizce meçhul olduğu âyetlerdir. Anlamca olmasa da hakikat ve mahiyet itibarıyla bize kapalı, bilgi sınırlarımızı aşan mütesâbih hususları çoğaltmak mümkündür. Özellikle Allah'a izâfe edilen arş, kürsî, cenb, ayn, vech, ruh, nefis gibi sıfâtullahta bu durum kendisini açık bir şekilde göstermektedir. Bunların peşine düşerek özellikle Hristiyanların ve bazı Yahudilerin yaptığı gibi peygamber de olsa bir beşere ulûhiyet izâfe etmek yahut bir şekilde teşbih ve tecsime gitmek mümkün değildir.

Şu halde mütesâbih konusu bir hakikat ve mahiyet meselesidir. Zira mezkûr kavramların varlığından vahiy yoluyla haberdar edilmiş olsak da bunlar ister havâs ister avâm için olsun müşâhede alanına girmediğinden mahiyet ve hakikatini idrakten âciz olduğumuzu itiraf etmek îcâb eder. Bu durum bir kişiye daha önce hiç görmediği bir varlığı haber etmeye benzer. Kişi bu haberleri ne kadar dinlerse dinlesin yine de o varlığa ilişkin zihninde müşahhas ve tam bir suret oluşmaması doğaldır. İşte bu yüzden entelektüel birikimi hangi düzeyde olursa olsun mümin bu âyetleri tasdik eder ancak hakikatini yani te'vilini Allah'a havâle eder. Dolayısıyla bu tür mütesâbihlerin te'vilini yalnızca Allah'ın bildiğini söylemek, bu kelimelerin delâlet ettiği asıl keyfiyeti ancak Allah bilir demektir. Binâen aleyh şunu belirtmek gerekir ki, bir ifadenin manasını anlamak ile onun keyfiyetine nüfuz etmek aynı şeyler olmasa gerektir. Bu sebeple Kur'ân'ın anlaşılacak için gönderildiği ilkesinden hareketle rûsuh sahibi kimselerin de mütesâbihatı bileceği görüşü bizce pek isabetli görünmektedir. Çünkü muhkemâtın "kitabın esası" olması mütesâbihi muhkemâta hamletme yolunu açmaktan öte ilah tasavvurunu tevhit eksenini

dışına taşımamanın lüzumuna işaret etmektedir. Burada müteşâbihteki kapalılığın anlam yönünden daha çok mahiyet ve keyfiyet yönünden kapalılık olduğunu bir kez daha vurgulamak icâb eder. Öte yandan te'vili Allah'a ircâ ederken müteşâbih âyetleri beşer tarafından “anlamı bilinemeyen” âyetler olarak düşünmek de isabetli değildir. Hâlbuki anlamı bilinmeyen âyetlerden değil hakîkati bilinmeyen bazı âyetlerden bahsedilmelidir. Aksi halde durumu Kur'ân'ın “mübîn” bir kitap olduğu, anlaşılacak için geldiğine dair ilahi beyanlarla bağdaştırmak mümkün olmayacaktır.

5. Azap ve Va'îdin Te'vili

Te'vil kelimesinin kullanıldığı diğer bir biçim ise onun Kur'ân'ın inkârcılara vadettiği dünyevî cezanın veya uhrevî azap ve ahvâlin tahakkukuna delalet eder şekilde kullanılmasıdır. Buna örnek teşkil edecek iki âyet-i kerîme vardır. A'râf sûresi 53. âyet-i kerîmede şöyle buyrulmaktadır:

هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يُفْوَلُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلًا رَبَّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شَفْعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلْ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ

“Onlar Kur'an'ın ancak te'vilinin gelmesini mi bekliyorlar? O'nun te'vilinin geleceği gün, önceden onu unutmuş olanlar şöyle diyecekler: “Meğer gerçekten de Rabbimizin elçileri hakkı getirmişler. Peki yok mu şimdi bizim için aracılar da bizlere aracılık etsinler yahut geri döndürülsek de o yaptıklarımızdan başkasını yapsak...”¹⁰³

Âyet-i kerîmede art arda gelen “te'vil” kelimeleri için tefsirlerde genel olarak kâfirlere va'd edilen ceza, azap, cehennem, kıyamet, ba's gibi anlamlar verilmiştir.¹⁰⁴ Bu anlamlar arasında bir tezat söz konusu olmayıp aynı durumun farklı şekillerde ifade edilmesinden ibarettir. Âyet-i kerîmeyi siyâk-sibâkın gösterdiği istikâmette değerlendirirsek tefsirlerde serdedilen söz konusu manaların hepsinin de mümkün olduğunu söyleyebiliriz. Genel bir yaklaşımla te'vil kelimesinin burada iman etmeyenler için Kur'ân'ın yaptığı uhrevî va'dlerinin gerçekleşeceğine delâlet ettiği anlaşılmaktadır. Zira onun te'vilinin geldiği gün inanmayanların

¹⁰³ el-A'râf 7/53.

¹⁰⁴ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî ve diğerleri (Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ts.), 1/380; İbn Kuteybe, *Garîbü'l-Kur'ân*, s. 146; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12/478; Mâturîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 4/438; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/109; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 5/63; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 3/425.

pişmanlıkları ve bu pişmanlık içindeki faydasız temennîlerde bulunacakları haber edilmektedir. Şu halde bu ayette geçen te'ville Kur'ân'ın küfredenler için yaptığı inzâr, tehdit ve vaîdlerin gerçekleşmesi, bir anlamda tehdit aşamasından geçip gerçekliğe varması kastedilmektedir.

Nebevî bazı hadislerde de bu manayı teyit eden kullanımlar vardır. Sa'd b. Ebî Vakkas'ta rivâyet edildiğine göre Allah Resûlü (a.s) "De ki O Allah size üstünüzden yahut ayaklarınızın altından bir azap göndermeye kâdirdir"¹⁰⁵ âyeti ile ilgili olarak "أما إنها كائنة ولم يأت تأويلها" (Dikkat edin o olmaktadır. Ancak henüz te'vili gelmemiştir.) buyurmuştur. Hadîs-i şerîfte "te'vîl" kavramı, vaad edilen azâbın gerçekleşmesi anlamında kullanılmıştır.¹⁰⁶

Burada Kur'ân'ın va'd veya vaîdlerinin yalnızca uhrevî alana mahsus olmadığı bir kısım vaîdlerinin de dünyaya yönelik olduğunu ve dünyadayken bunların te'vilinin tahakkuk ettiğini de hatırlamakta fayda vardır. Zira Kur'ân-ı Kerîm kâfirleri bekleyen uhrevî âkîbetler yanında dünyevî cezalandırmalardan da bahsetmektedir. Nitekim Süddî'den gelen bir izahta bahsi geçen te'vil başta Bedir Gazvesi olmak üzere müşrikleri gelecekte bekleyen kötü âkîbetle ilişkilendirilmiştir.¹⁰⁷

Yine bu anlamı teyit etmek üzere Yûnus Sûresi'nde şöyle buyrulmaktadır:

بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعَلْمِهِ وَلَمَّا يَا نَجْمٍ تَأْوِيلُهُ كَذَّابٌ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ

"Aksine onlar bilgisine erişemedikleri şeyi yalanladılar ve henüz onun te'vili kendilerine gelmedi. Onlardan öncekiler de böyle yalanlamışlardı. Bak (maziye) o zâlimlerin sonu nasıl olmuş?"¹⁰⁸

Bu âyet-i kerîmede Hz. Peygamberin (a.s) risâletini inkâr edenlere karşı yine bir inzâr söz konusudur. Daha önce peygamberlerini yalanlayan ve helak edilen kavimlerin başlarına gelenler hatırlatılmaktadır. Bu nedenle âyette geçen "وَلَمَّا يَا نَجْمٍ تَأْوِيلُهُ" ibaresi içine ahirete müteallik âkîbetler olduğu kadar Allah'ın dilemesine bağlı olarak muhtemel dünyevi

¹⁰⁵ el-En'âm 6/65.

¹⁰⁶ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Tefsîru'l-Kur'ân", 6.

¹⁰⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12/479.

¹⁰⁸ Yûnus 10/39.

cezalarla hakikat düzeyinde yüzleşmeleri kastedilmiş olmaktadır.¹⁰⁹ İbn Abbas'tan da bu manayı teyit etmek üzere "Te'vilü'l-Ku'rân; onda va'd edilen dünyada ve ahirette olacak azâp" şeklinde bir izah nakledilmiştir.¹¹⁰

Burada bazı müfessirlerin âyet-i kerîmenin hemen başında geçen "بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ" ifadesini sonrasında ayırarak manasını, tefsirini, "te'vil ilmi"ni, Kur'ân'ın içerdiği sırları bilmeden yalanlamaları şeklinde anladıkları görülmektedir.¹¹¹ Hatta te'vil ilmine nazar etmenin gerekliliğinden dahi bahsedilmiştir.¹¹² Bize göre bu yaklaşımlarda mesleki eğilimlerin etkisi yanında te'vil kavramında gözlenen anlam değişmesinin ön plana çıktığı anlaşılmaktadır. Zira akabinde gelen "لَمَّا يَا تَهُم تَأْوِيلُهُ" ifadesinden âyet sonuna kadar devam eden ifadeler yalanladıkları şeylerin gelecekte başlarına gelmesi muhtemel cezalar olduğunu göstermektedir. Bir nevi gayba yönelik bu ilâhî ikaz ve tehditler, helak edilen önceki kavimlerden verilen örnekler kâfirlerce yalanlanmıştır. Onlar henüz gaybî haber düzeyinde dinledikleri bu bilgilerin gerçekliğini yaşayıp tecrübe etmedikleri için yalanlamışlardır. İbn Âşûr'un deyişiyle onlar işleri alışageldikleri duruma göre değerlendirdikleri için gâib olanları gözle gördüklerine kıyas etmişler ve te'vili gelmeden önce yalanlamışlardır.¹¹³ İşte te'vili gelince yani bu vaîdler hakikaten vuku bulunca gerçekliğini bileceklerdir ama iş işten geçmiş olacaktır. Taberî, Begavî (öl. 516/1117), İbn Atıyye (öl. 541/1147) bu siyak-sibak bütünlüğünü yakalayan müfessirlerden olmuştur. Özellikle de Begavî'nin "Onlar âkîbetlerinin neye varacağını bilemediler. Onlardan öncekiler de böyle yalanlamıştı. Bak o zâlimlerin helakle biten âkîbetleri nasıl olmuş!" şeklindeki ifadeleri bizce bu siyak-sibak ilişkisini en net şekilde yakalayan ender klasik tefsirlerden biridir.¹¹⁴

Kamer suresinde geçen "Yoksa onlar "Biz galip gelecek bir topluluğuz mu" diyorlar. O toplulukları hezimete uğrıtılacak ve arkalarına

¹⁰⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 15/93; Bağavî, 2/420; İbn Atıyye, 3/121.

¹¹⁰ Mâturîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, 6/444.

¹¹¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/ 348; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 17/256; Kurtubî, *Câmi'u'l-ahkâm*, 8/345; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 6/60.

¹¹² Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 3/2.

¹¹³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 11/172

¹¹⁴ Begavî, *Meâlimü't-tenzil*, 2/420.

dönüp kaçacaklar"¹¹⁵ âyetleri bağlamında Tâbiîn müfessirlerinden İkrime'den gelen bir rivayet bunu te'yîd etmektedir. Buna göre Bedir savaşının yapıldığı gün Ebû Cehil atını mahmuzlayarak ön saflara geçmiş ve şöyle demiştir: "Bugün Muhammed ve ashâbına karşı biz muzaffer olacağız." Bunun üzerine "سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ" âyeti nazil olmuştur. Bu âyet nazil olunca Hz. Ömer "Hangi grup hezimete uğrayacak?" diye sormuş ve Allah Resûlü'nü zırhını kuşanmış halde "سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ" derken görünce âyetinin te'vilini anlamıştır."¹¹⁶ Buna göre âyet Müslümanlara göre fiziken daha güçlü olan Mekkelilerin mağlup olacağını henüz vuku bulmadan önce bildirmiş ve bu gaybî haber Bedir savaşının yapıldığı gün gerçekleşmiştir. Yani dünyevi ceza ile âyetin te'vili tahakkuk etmiştir.

Sonuç

Te'vil kavramı gerek yalın halde gerekse izâfet terkipleri olarak Kur'an'da on yedi defa geçmektedir. Bu kullanımlarda kavram akıbet, sonuç, kapalı ve karmaşık rüyaların hakîkati, gizemli olayların iç yüzü, geleceğe dair vadedilen dünyevî ve uhrevî azapların tahakkuku, müteşâbih âyetlerin hakîkati gibi anlamlarda kullanılmıştır. Tefsîr, tebyîn, tafsîl kavramları te'vile yakın olarak düşünülse de te'vilin diğerlerine göre kendine özgü karakteristik yanları vardır.

Kavramın yalın olarak kullanıldığı yerlerde doğrudan lügat anlamı ile mutabık şekilde işlerin varacağı sonuç ve akıbet anlamında kullanıldığı görülmüştür.

"Rüyâların te'vili" terkihi Yûsuf kıssasında ayan-beyan rüyalardan daha çok kapalı ve hakikatte neye delalet ettiği bilinemeyecek rüyalar bağlamında, Yûsuf'a (a.s) özel olarak bahşedilen bir nübüvvet alâmeti ve mucizeye işaret etmektedir. Nitekim Yûsuf (a.s) ileri gelenlerin aciz kaldığı karmaşık rüyaların gerçek hayatta nasıl tahakkuk edeceğini haber vermiştir ve bu rüyalar o şekilde gerçekleşmiştir. Hz. Yûsuf'taki gayba yönelik bu meziyetin aslında vahye müstenit olduğu anlaşılmıştır. Öte

¹¹⁵ el-Kamer 54/44, 45.

¹¹⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/440; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 7/482; Nizâmeddîn el-Hasen b. Muhammed b. Huseyn en-Neysâbüri, *Garâibu'l-Kur'ân Ragâibü'l-furkân*, thk. Şeyh Zekeriyâ Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1416), 6: 222; Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr* (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.) 7/681.

yandan Hızır'ın gerçekleştirdiği üç ayrı gizemli olayın te'vili de vahye müstenittir. Yani gerek rüyanın te'vili ve gerekse Hızır'ın yaptıkları ve bunların te'vilinde, söz konusu kapalılığın vahye dayanılarak aşıldığını görmekteyiz. Çünkü Hızır da Hz. Mûsâ'yı doğal olarak itiraza sevk eden davranışları kendiliğinden yapmadığını ifade etmiştir.

Müteşâbihin te'vili meselesi ise tefsir tarihi boyunca müfessirleri meşgul etmiştir. Bu nedenle kavramın en kritik kullanımının bu terkipte ifadesini bulduğunu söylememiz mümkündür. Kur'ân ilgili âyet-i kerîmede muhkem ve müteşâbihin hangi âyetler olduğunu saymamış ve aynı zamanda da kalplerinde maraz olanları, müteşâbih âyetler üzerinden fitne çıkarmak isteyenleri de açık isimle zikretmeksizin mücmel bırakmıştır. Bu nedenle muhkem ve müteşâbihin kapsamına nelerin girdiği konusunda çok farklı görüşler serdedilmiştir. Kanaatimizce somut hadiseler üzerine indiği anlaşılan bu âyetin literal olduğu kadar sebab-i nüzul olgusu ile beraber düşünülmesi icap etmektedir. Buna göre Necran Hıristiyanları heyet halinde Medine'ye gelerek Hz. Peygamber (a.s) ile Hz. İsa hakkında tartışmışlardır. Onlar İsa'nın teslimin bir unsuru olarak ilah olduğunu beyan etmişler ve bu konuda "Allah'tan bir ruh ve kelime" olduğunu beyan eden ayetleri de iddialarına delil olarak kullanmışlardır. Âl-i İmrân sûresinin baştan seksen küsür âyetinin Necran heyetinin tartışmaları üzerine nâzil olduğuna itibar edilirse muhkem ve müteşâbihten maksadın ne olduğunu da bu bağlamda düşünmek gerekir. Bizde oluşan kanaate göre muhkem âyetler, Allah'ın varlığını, birliğini, eşi ve benzeri ve çocuğunun olmadığını hiçbir tereddüde açık kapı bırakmayacak kadar net ortaya koyan âyetlerdir. Kitabın aslı ve temelini teşkil eden böylesi saf bir tevhit inancı hulûl ve ittihâdî ön gören başka hiçbir inanca en küçük bir haklılık payı vermemektedir. Bununla beraber Kur'ân'da İsa'nın Allah'tan bir ruh olması gibi özellikle gayba taalluk eden bazı âyetler de vardır. Bu âyetler hakikat ve mahiyeti itibarıyla müteşâbihtirler. Muhkem âyetler tevhit inancını vâzih bir şekilde öğrettiği için bu tür müteşâbih âyetler üzerinden Allah'a insani özellikler atfetmek mümkün değildir. Bunların tam olarak te'vilini yani hakikatini ancak Allah bilir. Bu âyetleri teşbih ve tecsime araç kılmak ise fitne çıkarmaya eşdeğerdir. Müteşâbih âyetleri anlamı bilinemeyen âyetler olarak nitelemek ve anlaşılacak için geldiğini beyan eden ilahi beyanlar karşısında bir imtihan olarak değerlendirmek bizce pek isabetli bir görüş değildir. Müteşâbih ve te'vili

problemini anlam düzleminde değil de hakikat ve mahiyet yönünden değerlendirerek gayba bakan gerçek yönünü Allah'a havale etmek isabetli bir yaklaşımdır. Ruh, arş, kürsî gibi kavramları bu meyanda düşünmek gerekir.

Anlaşılmaktadır ki Kur'ân sonrası dönemde ise te'vil kavramı bir takım anlam değişimlerine uğramıştır. Kavram tedvin dönemiyle beraber tefsirle aynı anlamda kullanılmaya başlanmıştır. Özellikle de usul ilimleri içinde bu disiplinlere özgü olarak ayeti muhtemel manalarından birine hamletme şeklinde bir anlam kazanmıştır.

Kavramların zaman zaman anlam daralması, anlam genişlemesi hatta anlam kayması gibi değişimler geçirdiği semantik çalışmalarında dikkat çekilen bir husustur. Yapılan tespit ve izahlar dâhilinde te'vil kelimesinin Kur'ân çerçevesinde lügat anlamıyla ilişkisini bir şekilde koruduğu sonradan oluşan telakkiler üzere tefsir anlamında kullanılmadığı görülmüştür. Buna göre te'vilin, tefsire göre daha iddialı ve daha güçlü bir kavram olduğu söylenebilir. Te'vilin vahyi bilgiyle ilişkisi ve kesinliği oldukça belirgindir. Hal böyleyken tefsir peygambere, sahâbeye, tevil ise müfessirlerin içtihadına hamledilmiştir. Dolayısıyla sürekli tevilin meşruiyeti tartışılmıştır. Te'ville ilgili sonradan oluşan kabuller kendi tarihsel konjonktürleri ile yakından alakalıdır. Mâtürîdî tefsirin meşruiyetinin tartışıldığı bir zeminde tefsir ve te'vil ayrımına giderek tefsiri nüzul ortamına tanık olan sahabeye te'vili de ulemaya hasretmiştir. Böylece te'vilin Hz. Peygamberin yetki alanına girmek şeklinde düşünülemeyeceğini göstermek istemiştir. Taberî ise te'vili tefsir anlamında kullanmış ancak o da meşruiyet tartışmalarını te'vili kendi içinde kategorik bir ayrıma tabi tutarak aşma yolunu tercih etmiştir.

Tefsir ile te'vil arasındaki farka işaret eden kimi müellifler, tefsirin Kur'ân yorumlama ameliyesi olarak te'vile göre daha önce kullanıldığını ifade etmektedirler. Gerçekte ne Kur'ân'ın kendi kendini açıklamasına ne de Hz. Peygamberin (a.s) tefsire dair beyanlarına te'vil demenin geçerli bir yanı yoktur. Zira nüzul dönemini gören, bilen ve yaşayanlar için Kur'ân'ın kendisi bizzat tefsir niteliğinde olduğu için anlam ihtimallerinden ve bunlardan birini tercih etmekten bahsedilemez. Yine Peygamberin elçi olma sıfatıyla izahlarında muhtemel manalardan birini tercih etmesi

gibi bir durum da söz konusu olamaz. Hal böyleyken nüzul asrından uzaklaşılırdıkça çeşitli nedenlere bağlı olarak ayetlerden ne kastedildiği konusunda ihtilafların ya da anlam yönünden değişik vecihlerin arttığı bilinmektedir. Nüzul ortamının şahitleri için işkâl teşkil etmeyen hususlar sonrakiler için birden çok anlam ihtimalini beraberinde getirmiştir. Bunun sonucunda Kur'ân'ı yorumlayan müfessire, belli yöntemler dâhilinde birçok yorum arasında en isabetlisini tercih ederek karşı karşıya kaldığı müşkülü aşma görevi te'vil olarak ifade edilmiştir. Ancak kavramın böyle bir anlam kazanması Kur'ân sonrası döneme tekâbü'l etmektedir.

Kaynakça

- Ahmed Abdulgaffâr. *en-Nassu'l-Kur'ânî beyne't-tefsîr ve't-te'vil*. Beyrut: Dâru'n-nahzati'l-arabiyye. h. 1451.
- Âlûsî, Şihâbeddîn Mahmûd b. Abdullah. *Rûhu'l-meânî*. thk. Ali Abdu'l-Bârî Atıyye. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, h.1415.
- Âmir, et-Tâhir. *et-Te'vil inde'l-müfessirîn mine's-selef*. Beyrut: Dârubni Hazm, 2011.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd. *Meâlimü't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed b. Abdullah en-Nemr. 5 Cilt. Riyâd: Dâru Taybe, 1997.
- Beyzâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vil*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, h. 1418.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Sahîh-i Buhârî*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Cevzî, Cemâleddîn Ebü'l-ferec. Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr*. thk. Abdürrezzak el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-arabî, h. 1422.
- el-Belhî, Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr el-Ezdî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 4 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâs, h. 1423.
- el-Ferrâ, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî ve diğçerleri. 3 Cilt. Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ts.
- Endelûsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf. *el-Bahru'l-muhît*, thk. Sıdkı Muhammed Cemil. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, h. 1420.

- Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrahim. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, 2002.
- Seâlibî, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed. *el-Cevâhiru'l-husân fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali Muavviz-âdil Ahmed Abdü'l-mevcûd. 5 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, h. 1418.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-lüğâ*, thk. Abdüsselâm Hârûn ve diğherleri. 8 Cilt. Mısır: ed-Dâru'l-Mısıriyye, 1964.
- Hâlidî, Salâh Abdulfettâh. *Hadîsü'l-Kur'ân ani't-tefsîr ve't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'n-nefâis, 2018.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 10 Cilt. Suûd: Mek-tebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, h. 1419.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Garîbü'l-Kur'ân*. thk. Saîd el-Lihâm, b.y.: y.y. ts.
- İbn Kuteybe. *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*. Neşr: Ahmed Sakr. y.y: el-mektebetü'l-ilmîyye, ts.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim b. Ali. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru sâdır, h. 1414.
- İbn Nedîm, el-Fihrist. haz. Yûsuf Ali Tavîl. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2010.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ahmed. *el-İklîl fi'l-müteşâbihî ve't-te'vîl*. Muhammed eş-Şîmî Şehhâte. İskenderiyye: Dâru'l-ıymân, ts.
- İsfehânî, Râgıb. *Müfredâtü elfâzı'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnan Dâvûdî. Beyrut: Dâru'l-kalem, 1997.
- İzutsu, Toshihiko Izutsu. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- Kaya, Süleyman. "Vücûh ve Nezâir Kitapları Bağlamında Kur'an'da Te'vil Kavramı", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 4/4 (2015), 922-945.

- Kazvîni, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed. *Mu'cemu makâyisü'l-lüğa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Harun, 6 Cilt. b.y: Dâru'l-fikr, 1979.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *Câmi'u'l-ahkâm*. thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrâhîm Etfayyîş. 10 Cilt. Kâhire: Dâru'l-kütübî'l-Mısriyye. Kâhire: Dâru'l-kütübî'l-Mısriyye, 1964.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2005.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Basrî. *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. es-Seyyid ibn abdi'l-maksûd b. Abdirrahûm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.
- Muhammed Hâdî Marife, *et-Te'vil fi muhtelefi'l-mezâhib ve'l-ârâ*. Tahrân: Nigâr, 2011.
- Muhammed Reşid b. Ali Rıza. *Tefsîru'l-Menâr*. 12 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme, 1995.
- Müslim b. Haccâc. *Sahîh-i Müslim*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Neysâbü'rî, Nizâmeddîn el-Hasen b. Muhammed b. Huseyn, *Garâibu'l-Kur'ân Ragâibü'l-furkân*, thk. Şeyh Zekeriyâ Umeyrât, 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, h. 1416.
- Öztürk, Mustafa. "Müteşâbih Kavramı Bağlamında "Tefsir Usulü"nün (Ulûmü'l-Kur'ân) Mahiyeti ve Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme". *Bilimname XV*, 2008/2, 29-46.
- Râzî, Ebû Muhammed b. Abdullah Fahreddîn. *Mefâtihu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru't-türâsî'l-Arabî, h.1420.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed. thk. Yâsir b. İbrahim-Ganîm b. Abbas b. Ganîm. 6 Cilt. Riyâd: Dâru'l-vatan, 1997.
- Semerkindî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed. *Bahru'l-ulûm*, 3 Cilt. b.y: y.y, ts.
- Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *ed-Dürru'l-mensûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- Süyûtî, Celâleddîn. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm. 4 Cilt. Beyrut: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmmetü li'l-kitâb, 1974.
- Şaşa, Mehmet. *Kelâm'da Müteşâbihler-Haberî Sıfatlar Ekseninde Mukayeseli Bir İnceleme*, Ankara: Sonçağ, 2022.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'ul-beyân an te'vîli'l-Kur'ân*.

Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. 3 Cilt. İstanbul:

Çağrı Yayınları, 1992.

Zeccâc, Ebû İshak İbrahîm b. es-Serî. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt.

Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1998.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-*

tefsîr, 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-Arabî, h. 1407.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2023, 20: 48-78

Kur'an Meallerindeki Lafzî Tercümenin Allah'ın Yüceliğini Aktarmadaki Yeterliliği

Fatih Tiyek

Doç. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir
Anabilim Dalı

Associate Professor, Kahramanmaraş Sütçü İmam University, Faculty of Theology,
Department of Tafsir

Kahramanmaraş, Turkey

fatihthyek@ksu.edu.tr

orcid.org/0000-0001-8225-479X

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article

Geliş Tarihi / Received: 1 Mart / March 2023

Kabul Tarihi / Accepted: 16 Mayıs / May 2023

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2023

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Haziran / June

Sayı / Issue: 20 **Sayfa /Page:** 48-78

Atıf / Cite as: Tiyek, Fatih. "Kur'an Meallerindeki Lafzî Tercümenin Allah'ın Yüceliğini Aktarmadaki Yeterliliği [The Sufficiency of the Literal Translation of the Qur'an in Translating the Sublime of Allah]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 20 (June 2023): 48-78

<https://doi.org/10.18498/amailad.1258305>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>.

The Sufficiency of the Literal Translation of the Qur'an in Translating the Sublime of Allah

Abstract

The Qur'an, with its purpose of sending and the principles it contains, is an important source where people can learn what to do and avoid as a servant of Allah. In this respect, the Qur'an has an important place in the lives of those who belong to the religion of Islam, both with its provisions and with its basic tenets and principles. Because it is the indispensable guide of directing the society to good, right and beautiful starting from the individual, establishing rights and justice in a society formed within the framework of its principles, and interpersonal relations. In this respect, it is a very important responsibility for every Muslim who strives to live according to religion, to understand the Qur'an correctly and to observe its principles.

Since the Qur'an presents its message in Arabic, the most basic condition for understanding it is to know the subtleties of this language and to comply with them in the process of understanding. However, for all interlocutors in different geographies, it is not a possible goal and situation to require and expect learning Arabic in an attempt to understand the Qur'an and live its principles. Therefore, understanding the Qur'an takes place in different ways for those who know Arabic and those who do not. As in the example of the Companions, for those who know Arabic, understanding is tried to be realized directly through the original text, while for those whose language is not Arabic, it is possible to understand it and do what is necessary through translations. In this context, the conversion of the verses of the Qur'an into an understandable form in Turkish is realized with the translations of the Qur'an. In this respect, it becomes a necessity for Turkish speakers to translate the Qur'an into this language in order to understand it, benefit from it, convey it and apply its principles.

In order for the translations of the Qur'an to fulfill this function, they must accurately convey what is meant by the verses. In this sense, the success of the translation depends on the fact that what is understood from the Arabic wording of the verse and what is understood from the Turkish equivalent of this wording are in the same direction. For this, it is often necessary to take into account not only what the verse says, but also how it says it. Therefore, in this process, literal translation, which concentrates only on what the verse says, should be used to the extent that it conveys the meaning. The verse, if any, should be translated into Turkish with its intended meaning, taking into account the metaphors, rhetoric

and indirect expression styles, if any. However, excessive devotion to the wording seen in some Qur'an translations may be insufficient to convey the intended meaning. Because, in the translation of most verses, it is not possible to make a successful translation by considering only the words and finding the correspondence for each word. Because the translation of many verses requires a much more difficult and versatile effort than finding a response to every word in it.

One of the points where the necessity of this effort is clearly felt is the translation of the expressions used for the names, attributes and actions of Almighty Allah. It will also contribute to the formation of an opinion about the adequacy of the literal translation, if the literal translation examples preferred in the translation of these expressions into Turkish convey the glory of Allah in accordance with the spirit of the Qur'an. Because in the translation of these expressions, which should be given meanings in accordance with the spirit of the Qur'an and the true belief in Allah, taking the word rather than what is meant as a basis may lead to some misunderstandings or incomplete understandings. Although the measure of literal devotion should be as much as its contribution to the transfer of the correct meaning, exaggerating this can lead to the formation of wrong meanings in the mind of the addressee. Expressions contrary to His sublimity such as "setting a trap, taking revenge, fabricating, giving birth", which would be a problem even for people, are used for Allah. Therefore, during the translation of such statements about Allah, literal translation should be abandoned and a translation should be made in the direction of what is meant, taking into account the integrity of the Qur'an, belief in oneness, God's being Lord, exaltation and uniqueness. It should not be ignored why and for whom these expressions are used. In the framework of all these issues, a detailed examination of some translation examples on the subject, which point to the consequences of taking the word as basis rather than the meaning, in a way that will allow to distinguish between correct and incorrect translation, will raise awareness about the extent of literal observance. In this study, which was prepared for this purpose, attention is drawn to the drawbacks of the translation, which prioritizes the word rather than the meaning, in particular concrete examples selected from the translations prepared by the academicians.

Keywords: Tafsir, Allah, Translation, Literal, Sublimity

Kur'an Meallerindeki Lafzî Tercümenin Allah'ın Yüceliğini Aktarmadaki Yeterliliği

Öz

Kur'an, gönderiliş amacı ve ihtiva ettiği ilkeler ile insanların Allah'ın kulu olarak yapması ve kaçınması gerekenleri öğrenebileceği önemli bir kaynak konumundadır. Bu bakımdan Kur'an, hem ihtiva ettiği hükümleri hem de temel ilke ve prensipleri ile İslam dinine mensup olanların hayatında önemli bir yere sahiptir. Çünkü o bireyden başlayarak toplumu iyi, doğru ve güzele yöneltmenin, ilkeleri çerçevesinde teşekkül eden toplumda hak ve adaleti tesis etmenin ve insanlar arası ilişkilerin vazgeçilmez rehberidir. Bu bakımdan dini gereği gibi yaşama çabasında olan her Müslüman için Kur'an'ı doğru bir şekilde anlayıp esaslarını gözetmek çok önemli bir sorumluluktur.

Kur'an, mesajını Arapça olarak sunduğundan onu anlamanın en temel şartı ise bu dilin inceliklerini bilmek ve anlama sürecinde bunlara riayet etmektir. Ancak farklı coğrafyalardaki bütün muhataplar için Kur'an'ı anlama ve ilkelerini yaşama girişiminde Arapça öğrenmeyi şart koşmak ve beklemek gerçekleşmesi mümkün bir hedef ve durum değildir. Bu yüzden Kur'an'ı anlama, Arapça bilenler ve bilmeyenler açısından farklı yöntemlerle gerçekleşmektedir. Sahabe örneğinde olduğu gibi Arapçayı bilenler açısından anlama, doğrudan orijinal metin aracılığıyla gerçekleştirilmeye çalışılırken dili Arapça olmayanlar için ise onu anlayıp gereklerini yapmak, tercüme aracılığıyla mümkün olmaktadır. Bu çerçevede Kur'an ayetlerinin Türkçede anlaşılır bir şekle dönüştürülmesi Kur'an mealleri ile gerçekleşmektedir. Bu yönüyle Türkçe konuşanlar için Kur'an'ın anlaşılması, ondan istifade edilmesi, onun tebliği edilmesi ve ilkelerinin uygulanması için onun bu dile tercümesinin yapılması bir zaruret haline gelmektedir.

Kur'an meallerinin bu işlevini yerine getirebilmesi için ayetlerden kastedileni doğru bir şekilde aktarması gerekmektedir. Bu anlamda tercümenin başarısı ayetin Arapça lafzından anlaşılana ile bu lafzın Türkçe karşılığı olarak sunulan ifadeden anlaşılana aynı doğrultuda olmasına bağlıdır. Bunun için çoğu zaman ayetin sadece ne söylediği değil nasıl söylediği de dikkate alınmalıdır. Dolayısıyla bu süreçte sadece ayetin ne söylediğine yoğunlaşan lafzî tercüme, anlamı aktarabildiği ölçüde kullanılmalıdır. Varsa mecaz, söz sanatları ve dolaylı anlatım tarzları da gözetilerek ayet, kastedilen anlamıyla Türkçeye aktarılmalıdır. Ancak bazı Kur'an meallerinde görülen lafza aşırı bağlılık kastedilen anlamı aktarmada yetersiz kalabilmektedir. Çünkü çoğu ayetin tercümesinde sadece lafzları esap alıp

her bir lafza karşılık bularak başarılı bir tercüme yapmak mümkün olmamaktadır. Zira birçok ayetin tercümesi, ondaki her bir lafza karşılık bulmaktan çok daha zor ve çok yönlü bir çabayı gerektirmektedir.

Bu çabanın gerekliliğinin net bir şekilde hissedildiği noktalardan biri de Yüce Allah'ın isim, sıfat ve fiilleri için kullanılan ifadelerin tercümesidir. Bu ifadelerin Türkçeye aktarımında tercih edilen lafzî çeviri örneklerinin Allah'ın yüceliğini Kur'an'ın ruhuna uygun olarak aktarıp aktarmadığı ile ilgili bir değerlendirmeye tabi tutulması lafzî tercümenin yeterliliği hakkında bir kanaat oluşmasına da katkı sağlayacaktır. Çünkü Kur'an'ın ruhuna ve sahih Allah inancına uygun karşılıkların kullanılması gereken bu ifadelerin tercümesinde kastedilenden ziyade lafzî esas almak bazı yanlış ya da eksik anlamalara yol açabilmektedir. Lafza bağlılığın ölçüsü doğru anlamın aktarılmasına katkısı kadar olması gerektiği halde bunun abartılması muhatabın zihninde yanlış anlamların oluşmasına sebep olabilmektedir. İnsanlar için dahi kullanılması problem olacak "tuzak kurma, öğ alma, uydurma, doğurtma" gibi O'nun yüceliğine aykırı ifadeler Allah için kullanılabilir. Bu yüzden doğurduğu sonuçlar itibarıyla Allah hakkındaki bu tür ifadelerin tercümeleri sırasında lafza bağlılıktan ziyade Kur'an bütünlüğü, tevhit inancı, Allah'ın Rab oluşu, yüceliği ve eşsizliği dikkate alınarak kastedilen doğrultusunda bir tercüme yapılmalıdır. Bu ifadelerin niçin ve kim için kullanıldığı göz ardı edilmemelidir. Bütün bu hususlar çerçevesinde anlamdan ziyade lafzın esas alınmasının sonuçlarına işaret eden konuyla ilgili bazı tercüme örneklerinin doğru ve yanlış tercümeyi ayırt etmeye imkan verecek şekilde ayrıntılı olarak ele alınması, lafzî gözetmenin ölçüsü ile ilgili farkındalık oluşturacaktır. Bu amaç doğrultusunda hazırlanan bu çalışmada akademisyenler tarafından hazırlanan meallerden seçilen somut örnekler özelinde kastedilen anlamı değil de lafzî önceleyen tercüme şeklinin sakıncalarına dikkat çekilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Allah, Meal, Lafzî, Yücelik

Giriş

Kur'an, bizzat kendisinin ifadeleriyle açıklama,¹ hidayet,² öğüt,³ şifa,⁴ rahmet,⁵ müjde⁶ olarak gönderildiğini bildirerek insanı yanlıştan kurtaracak ve doğruya yöneltecek önemli bir yerinin olması gerektiğine işaret etmektedir. Bu vasıflarıyla Kur'an, İslam dinine mensup olanların yapması ve kaçınması gerekenler için önemli bir rehber konumundadır. İhtiva ettikleri, temel ilke ve prensipleri ve anlatım tarzı ile de rehber olma yönünü bihakkın işletmiş ve işletmeye de devam etmektedir. Bu yönüyle Kur'an, kendisine inananlar ve ilkelerini hayatına tatbik etmek isteyenler için önemli bir kaynaktır. Bireyden başlayarak toplumu dönüştürmenin, ilkeleri çerçevesinde teşekkül eden toplumu sevk ve idare etmenin vazgeçilmez rehberidir. Kur'an'ın bu yönü, nüzul döneminde Hz. Peygamber'in de tebliğ ve tebyini ile somut bir şekilde kendini göstermiş olup, bu durum nüzul sonrası muhatapları için de örneklik teşkil eden bir süreç olarak kabul edilmelidir.

Bireysel ve toplumsal boyuttaki işlevinden de anlaşılacağı üzere insanlığın hidayeti⁷ için gönderilmiş son ilahi mesaj olan Kur'an'ın bu hidayet misyonunu yerine getirmesinde en önemli husus gereği gibi anlaşılmasıdır. Kur'an, mesajını Arapça olarak⁸ sunduğundan onu anlamının temel şartları da bu dilin inceliklerine vukûfiyet ve riayettir. Ancak dünya genelindeki milletlerin ve konuştukları dillerin çeşitliliği, sadece Arapça aracılığıyla sonuca ulaşmanın, onun gereği gibi anlaşılmasının mümkün olmadığını ortaya koymaktadır. Zira Kur'an'ı anlama ve ilkelerini yaşama amacıyla olan her bireyin Arapça öğrenmesi, gerçekleşmesi mümkün bir hedef ve durum değildir. Bu yüzden Kur'an'ı anlama, Arapça bilenler ve bilmeyenler açısından farklı yöntemlerle gerçekleştirilecektir. Anlama süreci Arapçayı bilenler açısından doğrudan orijinal metin üzerinde ve aracılığıyla gerçekleştirilmeye çalışılırken dili Arapça olmayanlar için

¹ en-Nahl 16/89.

² Yûnus 10/57; en-Nahl 16/89; en-Neml 27/2 ve 77.

³ Yûnus 10/57.

⁴ Yûnus 10/57; el-İsrâ 17/82.

⁵ Yûnus 10/57; en-Nahl 16/89; el-İsrâ 17/82; en-Neml 27/77.

⁶ en-Nahl 16/89; en-Neml 27/2.

⁷ el-Bakara 2/185.

⁸ Yusûf 12/2; er-Râ'd 13/37; Tâhâ 20/113.

ise bu süreç tercüme aracılığıyla tecrübe edilmektedir.⁹ Bu bakımdan Kur'an meallerinin dili Arapça olmayanların mesajdan haberdar olması ve gereken mesajı alması ile ilgili fonksiyonu göz ardı edilmemelidir. Bu çerçevede meal ve mealin önemi ile ilgili ayrıntılı bilgi vermek onun işlevini takdir ve nasıl olması gerektiği ile ilgili bir kanaatin yerleşmesi açısından faydalı olacaktır.

1. Kur'an Mealleri ve Lafzî Çeviri

Meal kelimesi Arapçada "dönmek, ıslah etmek, bir şeyin varacağı yer, sonuç, bir şeyin başlangıcı" gibi anlamlara gelen *evl* (ءول) kök harflerinden türetilmiş mimli mastardır¹⁰ ve terim olarak "Kur'an'ın Türkçeye tercüme edilmesi" demektir. Gerek Kur'an inancımız ve onun kültürümüzdeki yeri gerekse de Kur'an'ın çevirisi ile ilgili titizlik sebebiyle doğrudan Kur'an çevirisi tabiri yerine özel ad olarak *meal* tabirinin kullanılması teamül haline gelmiştir. Bu anlamda *meal*, "bir dildeki belli bir parçada bulunan anlamın, başka bir dildeki belli bir metinde yeniden kurulmasını sağlayacak biçimde girilen lisanla alakalı bir aktarma işlemi" olarak tanımlanan¹¹ tercümenin/çevirinin Kur'an özelindeki icrasının özel adı olmuştur. Kelimenin son dönem Osmanlı Türkçesinde "mana ve mefhum" karşılığında kullanılıp, kendisiyle bir sözün lafzen veya harfiyen değil mâna ve mefhum itibarıyla başka bir dile aktarılmasının kastedilmesi¹² de bu tanımları desteklemektedir.

Tercümenin, anlayan ile metin/söz arasındaki dil engelini ortadan kaldırma fonksiyonu¹³ düşünüldüğünde Kur'an meallerinin, dili Arapça olmayan insanlarla Kur'an arasındaki dilsel farklılığı ortadan kaldırdığı sonucuna ulaşmak zorlama bir çıkarım olmayacaktır. Hatta bu fonksiyonu ile onun anlaşılması, ondan istifade edilmesi, onun tebliği edilmesi

⁹ Fatih Tiyek, *Kur'an'ı Anlamada Başlamanın Rolü ve Meallerdeki Başlamsal Sorunlar*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 247.

¹⁰ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdusselâm Muḥammed Hârûn (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1979), 1/158-162; Cemâluddîn Muhammed b. Mûkerrem b. Manzûr, *Lisanü'l-'Arab*, (Kâhire: Dâru'l-Meârif, ts.), 171-175.

¹¹ Özcan Başkan, "Dildeki Çeviri İşlemi", *Türk Dili Dergisi* 38/322 (Temmuz 1978), 27.

¹² Mustafa Öztürk, "Meal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), Ek 2/205.

¹³ Turan Koç, "Çeviri ve Kur'an'ın Türkçe Çevirileri", *Bilgi Vakfı II. Kur'an Sempozyumu* (Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1996), 239-240.

ve ilkelerinin uygulanması için tercümesinin yapılması bir zaruret haline gelmektedir.¹⁴ Zira Kur'an'ın herhangi bir dile çevrilmesi demek ilahi kelâmın o dilde anlaşılır bir ifadeye dökülmesi anlamına gelmektedir.¹⁵

İşlevi itibariyle Kur'an'ı tercüme etmenin anlamaya, verilmek istenen mesajı almaya katkı sunabilmesi için belirli bir yöntem dâhilinde hareket edilmesi gerekir. Bu çerçevede henüz tercümeyle girişilmeden önce işlevini ve amacını da takdir etmeye katkı sağlayacak, Zekeriya Pak tarafından önerilen "Bu ayetin taşıdığı manayı Arapçanın ifade imkânlarını en güzel şekilde kullanarak dil kalıbına döken Allah, eğer aynı manayı günümüz Türkçesinin ifade imkânları içerisinde dil kalıbına dökmeyi isteseydi hangi ifadeyi ve üslûbu kullanırdı?" anlayışını¹⁶ hareket noktası olarak belirlemek gerektiği kanaatindeyiz. Zira tercüme sadece metin ya da sözdeki lafızların karşılıklarının bulunması ile yapılabilecek bir aktarım faaliyeti değildir. Çoğu zaman lafızlara karşılık bulmaktan çok daha zor ve karmaşık bir süreci bünyesinde barındırmakta ve çabayı gerektirmektedir. Zira tercüme, farklı dünya deneyimlerinin bulunduğu ortak dildir.¹⁷

Tercümenin zorluğu ve titizlik gerektirmesi, onun anlama ile açıklamayı birlikte ihtiva etmesinden de kaynaklanmaktadır. Tercümenin anlama aşamasında ayet ya da ayetlerde var olan ve Türkçeye aktarılacak anlamlar en iyi şekilde kavranır ve dil ortamından zihinsel/duygusal ortama taşınır.¹⁸ Dil ve bağlam ile ilgili ilkeler ve incelikler gözetilerek zihinsel anlamda ayetin/ayetlerin ne dediği ya da ne demek istediği ile ilgili belli bir kanaat oluşur. Daha sonra ise ilk aşama

¹⁴ Hidayet Aydar, *Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi* (İstanbul: Kur'an Okulu Yayıncılık, 1996), 177-185.

¹⁵ Yusuf Işıcık, "Kur'an-ı Kerim'in Terceme Edilmesi ve Âyetlerinin Sıhhatli Anlaşılması Konusunda Bazı Mülâhazalar", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11, (2001), 47.

¹⁶ Zekeriya Pak, "Meâllerde Parantez Kullanımının Gerekçeleri ve Anlam ve Dil Estetiği Açısından Yol Açtığı Problemler", *DİB Kur'an Meâlleri Sempozyumu*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007,) II/456.

¹⁷ Edmond Cary, *Çeviri Nasıl Yapılmalı*, çev: Mete Çamdereli, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 16.

¹⁸ Pak, "Meâllerde Parantez Kullanımının Gerekçeleri ve Anlam ve Dil Estetiği Açısından Yol Açtığı Problemler", 2/440.

sonucunda zihinsel/duygusal ortamda oluşan anlamlar, Türkçenin tüm ifade imkânları kullanılarak anlaşılır şekilde yeniden dil ortamına aktarılır.¹⁹ Başka bir ifadeyle kastedilen anlam hedef dilin ifadeleriyle hedef kitle açısından anlaşılır, kaynak metni temsil edebilecek yeni bir forma dönüştürülür.²⁰ Böylece muhatabın dili ile asıl metnin dili arasındaki farklılıktan kaynaklanan kapalılık ve anlaşılmazlık giderilmiş olur.²¹

Bu süreçte tercüme olarak önerilen ifadenin bir karşılık bulması ve kabul görmesi açısından ayetlerin Arapça metninden beklenen etkinin aynısının ya da çok yakın düzeyinin Türkçe metinde de sağlanması amaçlanmaktadır. Arapça lafzın verdiği ile bu lafzın Türkçe karşılığı olarak sunulan ifadeden anlaşılan ne kadar birbiriyle örtüşüyorsa tercüme o kadar başarılıdır. Örneğin ayetteki teşvik ifadesi tercümede de teşvik fonksiyonu görmelidir. Ayetteki tehdit ifadesinin oluşturduğu/oluşturacağı korku mümkün olduğunca tercüme metinde de aranmalıdır. Peygamber, ayetlerde nasıl anlatılıyorsa bu, tercüme de yansıtılmalıdır. Lafza ne kadar bağlı kalınacağı hususunda da işte bu ve benzeri incelikleri aktarma başarısı belirleyici olacaktır. Hakikati, mecazı, söz sanatları ve dolaylı anlatım tarzları da gözetilerek ayet, kastedilen anlamıyla Türkçeye aktarılmalıdır. Lafzî tercüme, anlamı aktarabildiği ölçüde kullanılmalıdır. Lafzî tercümenin yeterli olmadığı durumlarda ise ayetin siyakı, amacı, kimin hakkında olduğu, nüzul sebebi, üslubu gibi birçok husus da gözetilerek lafzın kısıtlayıcılığına takılmadan anlaşılır bir ifade kullanılmalıdır.

Lafza ne kadar riayet edileceği ile ilgili bu uyarıları Kur'an'da yer alan bütün konular için ya da özel bir amacı olan bütün ifadeler için genişletmek mümkün olmakla birlikte dikkat çekilen hususları somut örnekler aracılığıyla sunmak meselenin anlaşılması açısından daha faydalı olacaktır. Bu manada meallerin, Allah'ın yüceliğini Kur'an'ın ruhuna uygun olarak aktarıp aktarmadığı hususu lafzî tercümenin de yeterliliği yönüyle ele alınmaya uygun örnekler barındırmaktadır. Lafza bağlılığın mı,

¹⁹ Pak, "Meâllerde Parantez Kullanımının Gerekçeleri ve Anlam ve Dil Estetiği Açısından Yol Açtığı Problemler", 2/440.

²⁰ Zehebî bu şekilde yapılan tercüme tefsiri (manevî) tercüme adını vermektedir. Mustafa Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessîrûn*, (Kahire: el-Mektebetü'l-Vehbiyye, ts.), 1/21.

²¹ Fatih Tiyek, "Kur'an Tercümeleri ile İlgili Teamüllere Eleştirel Bir Yaklaşım", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/45, (2016), 1039.

kastedilene aktarmanın mı esas alınacağı ikileminin giderilmesine katkı sağlayacak, doğru ve yanlış tercüme örnekleri lafza ne kadar bağlı kalınacağı ile ilgili rehberlik edecektir. Bu manada yapılan tercümenin Kur'an'ın ruhuna uygunluğunu takdir için örneklere geçmeden önce Kur'an'da Allah'ın yüceliği hususuna çalışmamızın amacı doğrultusunda kısaca değinmek faydalı olacaktır.

2. Kur'an'da Allah'ın Yüceliği

Kur'an'ın üzerinde en çok durduğu, özellikle yerleştirmek istediği ilkelerden biri tevhitir. İlk muhatap toplumun şirk bataklığına saplanması ve hayatlarının birçok alanının bu batıl inanç sistemine göre şekillenmesi tevhidin Kur'an'ın öncelikli hedefleri arasında yer almasını sağlamıştır. Allah'ın zatında, isim-sıfatlarında ve fiillerinde bir tek oluşu nüzul süreci boyunca muhatapların çeşitli durumuna göre farklı ve etkili ifade biçimleriyle sürekli olarak hatırlatılmıştır.²² Bu süreçte Allah, ilah, rab kavramları sık sık kullanılarak bir taraftan yanlış ilah tasavvuru izale edilmeye bir taraftan da doğru ilah anlayışı yerleştirilmeye çalışılmıştır.²³

Kur'an, şirk ortamının dağılması ve yerine tevhit akidesine bağlı bir toplum inşası için muhtevasında muhatabın ihtiyaç duyduğu her türlü bilgiyi sunmuştur. Allah, birçok ayette hem eşsizliği, yaratıcılığı, üstünlüğü gibi vasıflarıyla anlatılmış hem de sıfatları aracılığıyla insanlara tanıtılmıştır. İnsanın sınırlılığı ve kapasitesi sebebiyle de bazı anlatımlarında insanbiçimci bir dil kullanmıştır.²⁴ Kur'an'da yer alan bu üslup gereği Allah birçok ayette insan için de kullanılan sıfatlarla tanıtılmıştır. İnsanlar için geçerli olan gelme, görme, işitme, tuzak kurma, aldatma, utanma eylemlerini ifade eden kelime ve kavramlar Allah için de kullanılmıştır. Ancak bu kullanımlar esasında Allah'ın zat ve sıfatlarının hakikatini bildirmek ve Allah'ı olduğu gibi tanıtmak için değil yaratıcı yaratılan münasebeti çerçevesinde insanların ona inanmalarını sağlamak için

²² Havva Özata - Zülfiyar Durmuş, "Hayr Kelimesinin Tamlama İçerisinde Allah'a Atfen Kullanıldığı İfadeler ve Türkçe'ye Çevirisi", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* VI/1, (2022), 30.

²³ Ahmet Abay, *Nüzul Sürecinde Kur'an'a Karşı Algı Yönetimi*, (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2016), 110.

²⁴ Nadim Macit, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 14.

58 | F. TİYEK / Kur'an Meallerindeki Lafzî Tercümenin Allah'ın Yüceliğini Aktarmadaki Yeterliliği kullanılmıştır.²⁵ Kısacası bunlar, çağrışım ve benzeşim yoluyla anlatım şekli olan müteşbihattan kabul edilen ifadelerdir.

Allah ve insan için ortak kullanılan bu kelime ve kavramlar sebebiyle Allah'ın sıradan bir insan seviyesine indirilip teşbihî olarak tanınması ise yine Kur'an'ın kullandığı tenzihî dil aracılığıyla giderilmeye çalışılmıştır. Yani Allah için kullanılan teşbihî dil ile insanın O'na dair bir tasavvur kazanması amaçlanırken, O'nun eşsizliğine ve yüceliğine dair ifadelerle de sıradan bir insan seviyesine indirgenmesi önlenmeye çalışılmıştır. Birçok ayet, net ve anlaşılır ifadelerle Allah'ın ne kadar yüce olduğunu, herhangi bir insan ile eşdeğer görülemeyeceğini somut bir şekilde vurgulamıştır.

*O, gökleri ve yeri eşsiz bir şekilde yaratandır. O'nun hiçbir zaman eşi olmadığı hâlde nasıl çocuğu olsun ki, her şeyi yaratan da her şeyi bilen de O'dur.*²⁶

*Sen bilir misin O'na denk biri var mıdır?*²⁷

*O'nun benzeri hiçbir şey yoktur*²⁸

*Gözler O'nu göremez, ancak O gözleri görür. O tüm gizliliklere nüfuz eden ve her şeyden haberdar olandır.*²⁹

*O'nun hiçbir dengi/benzeri yoktur.*³⁰

Allah'ın yüceliğine, eşi ve benzeri olmadığına vurgu yapan bu ayetler, teşbihi anlatımın söz konusu olduğu ifadelerin insan için kullanımı ve ifade ettiği anlam ile Allah için kullanımı ve ifade ettiği anlamın aynı olmadığına da işaret etmektedir. Zira bunları her iki kullanımda da aynı anlamda kabul etmek hem sahih Allah inancına hem de Kur'an'ın ruhuna aykırı bir yaklaşımdır. Kur'an'ın ruhuna aykırı bir sonuç çıkmaması için hem tefsirlerde hem de meallerde bu ifadeler, kim için kullanıldığı, mecazî yönü, bünyesinde söz sanatı olup olmaması gibi faktörler gözetilerek anlamlandırılmalı ve bu doğrultuda muhatabın bilgisine sunulmalıdır. Muhatabın anlamayacağı ya da yanlış anlayacağı ifadelerden kaçınılmalıdır. Özellikle de meallerde okuyucunun, mütercimim anlayabildikleri ve

²⁵ Resul Öztürk, "Allah'ın Birliği ve Tekliği (Vahdaniyeti ve Ehadiyeti) Bağlamında "Samed" İsmi ve Anlamı", *EKEV Akademi Dergisi*, 11/32, (2007), 48.

²⁶ el-En'âm 6/101.

²⁷ Meryem 19/65.

²⁸ eş-Şûrâ 42/11.

²⁹ el-En'âm 6/103.

³⁰ el-İhlâs 112/4.

aktarabildikleriyle yetinmek zorunda kaldığı ve yine onun izin verdiği ve imkân tanıdığı ölçüde asıl metnin anlam içeriğinden haberdar olduğu unutulmamalıdır.³¹ Lafza bağlılığın ölçüsü okuyucunun anlaması olmalıdır. Meallerdeki çeviri örnekleri özelinde konunun ele alınması teorik düzlemdeki bu önerilerin pratikte anlam kazanması açısından daha uygun olacaktır. Zira Kur'an meallerinde buna imkân tanıyan doğru ve yanlış çeviri örnekleri yeterince bulunmaktadır.

3. Meallerde Allah'ın Yüceliği

Kur'an'da yer alan her bir ifade ve mesajın Arapça bilmeyen ve mesajı anlamaya çalışan muhatapları tarafından anlaşılır hâle gelmesi için başka dillere çevirisi yapılmaktadır. Bu anlamda birçok ayet için onda yer alan her bir kelimeye sözlük anlamına riayet edilerek bir karşılık verilmesi her zaman anlaşılır bir tercüme olarak kabul edilmemektedir. Zira tercüme lafzın değil kastedilen anlamın aktarılması için yapılmaktadır. Dolayısıyla da o, ifadeye dökülme de lafızdan çok daha fazlasını ihtiva etmektedir. Çünkü onda düşünsel, kültürel ve bilimsel bir operasyon söz konusudur. Bu operasyonda, sözcüklerin kalıplar içindeki anlamlarının usta bir operatör olarak ilim, kültür ve mantık neşteriyle yarılıp çıkarılması, kavranması, değerlendirilmesi ve hedef dildeki yepyeni sözcüklerin kalıplarına büyük bir sabır ve ustalıkla yerleştirilmesi titizlikle yapılmaktadır.³²

Kur'an ayetlerinde yer alan Yüce Allah'ın zat ve sıfatlarına ilişkin ifadelerin tercümesinde de aynı titizlik gözetilmelidir. Ayetlerde geçen lafızlar kim için kullanıldığı gözetilerek Kur'an'ın ruhuna ve tevhid ilkesine uygun olarak tercüme edilmelidir. Lafza bağlılık adına, yüceliği ihlal edici, gölgeleyici, yanlış anlamaya neden olan ifadeler kullanılmamalıdır. Tercüme sonucunda muhatabın zihninde soru işareti oluşturacak ya da yanlış anlamasını sağlayacak şekilde bir kapalılık oluşturulmamalıdır. Çünkü bu tür ifadelerin Yüce Allah'ın vahdaniyetine ve ulûhiyetine yaraşır şekilde tercüme edilmesi O'nun aşkınlığını zihinlere yaklaştırma

³¹ Zekeriya Pak, *Allah-İnsan İletişimi*, (Ankara: İlâhiyât, 2005), 198.

³² Ferit Aydın, *Tercüme Sanatının Gerçekleri*, (İstanbul: Kültür Basın Yayın Birliği, 1984), 130-131.

60 | F. TİYEK / Kur'an Meallerindeki Lafzî Tercümenin Allah'ın Yüceliğini Aktarmadaki Yeterliliği fonksiyonu icra etmektedir.³³ Kur'an'ın ruhuna uygun bir Allah tasavvurunun tercümeyi okuyanların zihninde de oluşması ancak böyle bir titizlikle mümkün olacaktır. Zira çeviride esas amaç, asıl metnin anlam ve özelliklerini hedef dilde de inşa edebilmektir.³⁴

Kur'an meali de dahil tercüme ancak bu amaç doğrultusunda yapıldığında bir işlev kazanmaktadır. Bütün Kur'an meallerinde gözetilmesi gereken bu amaç ve çalışma boyunca vurgulanan inceliklerin ne kadar dikkate alındığı ile ilgili çeviri örnekleri özelinde konunun ayrıntısına temas etmek, hem Kur'an meallerinin Allah'ın yüceliğini aktarma yeterlilikleri hakkında malumat sahibi olmayı sağlayacak hem de bu tür ifadelerin çevirisinde lafzî çevirinin ne kadar işlevsel olduğuna dikkat çekecektir. Bütün Kur'an meallerini ele alıp değerlendirmek mümkün olmadığından akademisyenler tarafından hazırlanan meallerden olan Süleyman Ateş'in *Kur'ân-ı Kerim ve Yüce Meâli*, Mehmet Çakır'ın *Kur'an-ı Kerim ve Türkçesi*, Yusuf Işıcık'ın *Kur'an Meâli*, Mustafa Öztürk'ün *Kur'an-ı Kerim Meali*, Salih Akdemir'in *Son Çağrı Kur'an'ı*, Abdülkadir Şener-Cemal Sofuoğlu ve Mustafa Yıldırım'ın birlikte hazırladığı *Yüce Kur'an'ı*, Mehmet Okuyan'ın *Kur'an Meali*, Hamdi Döndüren'in *İnsanlığa Son Çağrı* adlı meal-tefsiri ile Diyanet İşleri Başkanlığı ve Diyanet Vakfı tarafından hazırlatılan mealler olmak üzere 10 mealdeki örnekler etrafında değerlendirmeler yapılacaktır.

Doğru ve yanlış tercümeleleriyle ele alıp, Kur'an'da vurgulanan Allah'ın yüceliğini yansıtmada lafzî tercümenin ne kadar yeterli olduğuna dikkat çekeceğimiz ilk örnek Enfâl Sûresi 30. ayetteki “ وَمَكْرُوهٌ وَمَكْرُوهٌ وَاللَّهُ خَيْرٌ ” cümlesidir. Benzer bir ifade, mazi formda Yahudilerin Hz. İsa için tuzak kurmalarına ve bu tuzağın boşa çıkarılmasına işaret eden Âl-i İmrân Sûresi 54. ayette de geçmektedir. Meal örneklerine yer verip değerlendirme yapacağımız Enfal 30. ayette öncelikle Mekkeli müşriklerin hicretten önce Hz. Peygamber ve ashabına karşı tavırlarına atıfta bulunmaktadır. Ayet, müşriklerin Hz. Peygamber'in etkisini kırma amacıyla yaptıkları istişarelerinde gündeme gelen onu bağlayıp bir yere kapatma,

³³ Özata - Durmuş, “Hayr Kelimesinin Tamlama İçerisinde Allah'a Atfen Kullanıldığı İfadeler ve Türkçe'ye Çevirisi”, 38.

³⁴ Gıyasettin Arslan, “Türkçe Kur'ân-ı Kerim Meâllerinde Hedef Dilin Önemi”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8, (2003), 27.

Mekke'den sürgün etme ve öldürme ihtimallerine işaret etmektedir. Tefsir kaynaklarında anlatılan hususlara göre Dâru'n-Nedve'de yapılan Hz. Peygamber aleyhindeki istişare sonunda Ebû Cehil tarafından önerilen teklif kabul edilmiştir. Buna göre her kabileden bir kişi alınarak oluşturulan topluluk Hz. Peygamber'i öldürecek, dolayısıyla da bütün kabilelerle savaşmayı göze alamayacak olan Haşimoğulları onun kan bedelini almaya razı olacaktı. Böylece onlar Hz. Peygamber'den kurtulmayı planlamışlardı. Ancak Allah Teâla, Hz. Peygamber'i bu plandan haberdar ederek yatağına Hz. Ali'yi yatırıp onun Medine'ye hicret etmesini emretti.³⁵ Hz. Peygamber de Hz. Ali'ye yatağına yatmasını, cübbesine bürünmesini ve kendisinin bu işten herhangi bir zarar görmeyeceğini söyleyerek müşriklerin planının sonuçsuz kalmasını sağlayacak tedbiri aldı ve sonrasında Medine'ye hicret için yola çıktı. Gece boyunca Hz. Peygamber'in evini gözetleyen müşrikler sabah olunca onu öldürmek maksadıyla evine girip yatağının olduğu yere geldiklerinde karşılarında Hz. Peygamber yerine Hz. Ali'yi görünce şaşır kaldılar.³⁶ Sonuç olarak müşrikler Hz. Peygamber'den kurtulmak için bir plan yapmışlar, Allah da bu planı Hz. Peygamber'e bildirip onun tedbir almasını sağlayarak yapılan planın sonuçsuz kalmasını temin etmiştir.

Ayrıntısını ele aldığımız bu olaya işaret etmek amacıyla kullanılan ve sözlükte "aldatmak, kandırmak, oyuna getirmek"³⁷ anlamlarına gelen *مكر - فئلي*, faili müşrikler olduğunda onların, Hz. Peygamber'i öldürmek maksadıyla yaptıkları plana işaret ederken; faili Allah olduğunda ise bu planın boşa çıkarılmasına atıfta bulunmaktadır. Çünkü *mekr* kelimesi, müşriklerin eylemine karşılık vermeye işaret eden "müşâkele"³⁸ sanatı kapsamında kullanılmış olup lafzen anlaşılan Allah'ın mekri kullarının-

³⁵ Hicrete izin için bk. En-Nisâ 4/100.

³⁶ Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2002), 2/3-4; Faḥruddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1401/1981), 15/159-160.

³⁷ İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, 5/345.

³⁸ Bk. Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî, *Tercüme-i Hizânetü'l-Edeb – İzahlı ve Örnekli Belağat Terimleri Sözlüğü*, haz. Mücahit Kaçar vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2020), 214-215.

62 | F. TİYEK / Kur'an Meallerindeki Lafzî Tercümenin Allah'ın Yüceliğini Aktarmadaki Yeterliliği kine benzememektedir. Hayra ve adalete yöneliktir. Mahiyetine tam olarak nüfuz edilemese de önüne geçilmesi mümkün değildir.³⁹ Ayette müşriklerin mekrinin bir karşılığı şeklinde kullanılan bu kelime, adaletin bir gereği olarak onların planlarını boşa çıkarma ve yaptıklarına karşı onları cezalandırma anlamını ifade etmektedir.⁴⁰ Bu çerçevede ayetin sonundaki *hayru'l-mâkirîn* terkihiyle⁴¹ de Yüce Allah'ın gücü ve kudretine dikkat çekilmektedir. Çünkü terkipte yer alan *hayr* kelimesi eşi ve benzeri olmayan Allah için kullanılınca kıyas kabul etmeyen, mutlak anlamda bir üstünlüğü ifade etmektedir.⁴² Bu bakımdan ayetteki *mekr* kelimelerinin sözcük anlamıyla değil de faili ve kullanım amacı gözetilerek tercüme edilmesi gerekmektedir. Aşağıda örnekleri sunulan meallerden bazılarının bu gerekliliğe riayet ettiği bazılarının ise, lafız eksensli bir tercüme yaptığı görülmektedir.

*"Onlar, (kötü amaçlarını gerçekleştirmek için) plan yapıyorlardı. Allah da plan yapıyordu; ama Allah, plan yapanların en iyisidir."*⁴³

*"Oyun kuruyorlardı. Allah da onlar için oyun kuruyordu. Çünkü en iyi oyun kurucu Allah'tı."*⁴⁴

*"Onlar (sana) tuzak kurarlarken Allah da (onlara) tuzak kuruyordu. Çünkü Allah tuzak kuranların en iyisidir."*⁴⁵

³⁹ Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 1/583.

⁴⁰ Veysel Güllüce, "Kur'an-ı Kerim'de Allah'a Müşâkele Yoluyla İsnad Edilen İfadelerin Değerlendirilmesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25, (2006), 52.

⁴¹ Allah'a atfen kullanılan "hayr" ism-i tafdilinin Kur'an'daki kullanımları olan "Hayru'l-mâkirîn", "hayru'r-râzîkîn", "hayru'l-fâsîlîn", "hayru'l-hâkimîn", "hayru'l-fâtihîn", "hayru'l-ğâfirîn", "hayru'r-râhimîn", "hayru'l-vârisîn", "hayru'l-munzilîn", "hayru'n-nâsirîn" ifadelerinin yanlış tercümeleri ve nasıl tercüme edilmesi gerektiği ile ilgili bk. Özata - Durmuş, "Hayr Kelimesinin Tamlama İçerisinde Allah'a Atfen Kullanıldığı İfadeler ve Türkçe'ye Çevirisi", 29-49.

⁴² Özata - Durmuş, "Hayr Kelimesinin Tamlama İçerisinde Allah'a Atfen Kullanıldığı İfadeler ve Türkçe'ye Çevirisi", 30.

⁴³ Salih Akdemir, *Son Çağrı Kurân*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 179.

⁴⁴ Mehmet Çakır, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçesi*, (Ankara: Özkan Matbaacılık, ts.), 181.

⁴⁵ Hayreddin Karaman vd., *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 169.

"Onlar tuzak kurarlarken Allah da tuzak kuruyordu. Allah tuzak kuranların en iyisidir." (O, kendisine karşı tuzak kuranların tuzaklarını başlarına geçirir).⁴⁶

"Onlar tuzak kuruyorlar, Allah da tuzak kuruyor / tuzaklarını karşı tuzakla boşa çıkarıyordu! Çünkü Allah, en iyi tuzak kuran / tuzakları en güzel şekilde boşa çıkarandır."⁴⁷

"Onlar tuzak kuruyorlar. Allah da tuzak kuruyordu. Allah, tuzak kuranların en hayırlısıdır."⁴⁸

"Onlar tuzak kurarlarken, Allah da karşılığında tuzak kuruyordu. Allah tuzağa karşılık verenlerin en hayırlısıdır."⁴⁹

"Onlar bir yandan bu tür planlar yaparken Allah da diğer yandan planlarını bozuyordu. Kötü hesap ve planları boşa çıkarmada Allah'ın üstüne yoktur."⁵⁰

"Onlar sana tuzak hazırlarken Allah da onların tuzaklarını boşa çıkarıyordu. Zira tuzakları en iyi boşa çıkaracak olan Allah'tır."⁵¹

Ayetle ilgili yapılan bu tercümelerden bazıları *mekr* fiilinin Allah için kullanımında da sözcük anlamını esas alarak ve lafzın dışına çıkmayarak Allah'ın "tuzak kurucu, plan yapıcı" olarak anlaşılmasını sağlayacak şekilde tercüme yapmıştır. Bu tür tercümeler, hem ayet bütünlüğünden çıkarılan anlama uygun değildir hem de tuzak kelimesinin Türkçedeki "birini güç ve tehlikeli bir duruma düşürmek için kurulan düzen, komplo"⁵² anlamı bakımından Allah için kullanılması O'nun eşsizliği ve yüceliği ile bağdaşmamaktadır. Bu yüzden de hem Allah'ın yüceliğini hem de ayette kastedilen anlamı gözeterek "Allah'ın tuzakları boşa çıkarıcı" olduğunu ifade etmek daha uygun bir tercüme olmaktadır.

⁴⁶ Süleyman Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli*, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 179.

⁴⁷ Yusuf Işıcık, *Kur'ân Meâli*, (Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları, 2010), 140.

⁴⁸ Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, (Ankara: DİB Yayınları, 2011), 179; Benzer bir tercüme için bk. Mehmet Okuyan, *Kur'ân Meâl-Tefsir*, (İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 2021), 179.

⁴⁹ Hamdi Döndüren, *İnsanlığa Son Çağrı Kur'ân-ı Kerîm*, (İstanbul: Diyalog Gazetecilik, 2003), 1/298.

⁵⁰ Mustafa Öztürk, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013), 245.

⁵¹ Abdulkadir Şener vd., *Yüce Kur'ân*, (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2011), 178.

⁵² Komisyon, *Türkçe Sözlük*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011), 2395.

Lafzî tercümenin kastedilen anlamı aktarma yeterliliği açısından dikkat çekilmesi gereken bir diğer örnek de İbrâhîm Sûresi 14/47. ayetteki ذُو انْتِقَامٍ ibaresidir.

فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِفاً وَعْدِهِ رَسُولَهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ

Lafzî çevirinin uygunluğu açısından ele aldığımız bu ayette Mümin 51⁵³ ve Mücâdele 21.⁵⁴ ayetlerdeki vaatlerden dönmenin söz konusu olmayacağı ve içinde bulunduğu bağlamdan da çıkarılacağı üzere zalimlere dünyada mühlet verilse bile Allah'ın onları hem dünyada hem de ahirette cezalandırma gücüne sahip olduğu vurgulanmaktadır.⁵⁵ Verilen mesajın teyidi de ayetin sonundaki “azîz ve zü'ntikâm” sıfatlarıyla yapılmaktadır. Bu sıfatlardan “azîz” meallerde genellikle Allah'ın gücünü, üstünlüğünü ve yüceliğini muhataba hissettirecek şekilde tercüme edilmiştir. “Zü'ntikâm” sıfatının da bu doğrultuda çevrilmesi gerekirken bazı meal-lerde “öç alma, intikam alma, intikam sahibi olma” gibi karşılıklarla çevrilmiştir.

“Sen Allah'ın elçilerine verdiği sözü yerine getirmeyeceğini sanma! Şüphesiz ki Allah, gücü karşısında durulmayan ve öcünü mutlaka alandır.”⁵⁶

“Sakın, Allah'ı, elçilerine verdiği sözden cayar, sanma! Çünkü Allah daima üstündür, öç alandır!”⁵⁷

“O hâlde, sen sakın Allah'ın elçilerine vermiş olduğu sözünden döneceğini sanma! Çünkü Allah, çok güçlü olan (kötülerden) intikam alandır.”⁵⁸

“Sakın Allah'ın, peygamberlerine verdiği sözden cayacağını sanma! Şüphesiz Allah, mutlak güç sahibidir, intikam sahibidir.”⁵⁹

⁵³ “Şüphesiz peygamberlerimize ve iman edenlere hem dünya hayatında hem şahitlerin şahitlik edecekleri günde yardım ederiz.”

⁵⁴ “Allah, “Ben ve elçilerim mutlaka galip geleceğiz, diye hükmetmiştir. Şüphesiz Allah, güçlüdür, daima galiptir.”

⁵⁵ Hayreddin Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 3/326.

⁵⁶ Işıcık, *Kur'ân Meâli*, 198.

⁵⁷ Ateş, *Kur'ân-ı Kerim ve Yüce Meâli*, 260.

⁵⁸ Akdemir, *Son Çağrı Kur'ân*, 260.

⁵⁹ Altuntaş - Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, 260; Benzer bir tercüme için bk. Döndüren, *İnsanlığa Son Çağrı Kur'ân-ı Kerim*, 1/412; Okuyan, *Kur'ân Meâl-Tefsir*, 260.

Çevirisi ile ilgili değerlendirmeye konu olan *intikâm* kelimesinin kökü olan نَمَّ “kınamak, razı olmamak, ayıplamak, hoş karşılamamak, peşine düşmek” gibi⁶⁰ anlamlara gelmektedir. Bu kökten türeyen *intikâm* ise “yaptığı şeye karşılık gereken cezayı vermek” anlamına gelmektedir.⁶¹ Kelimenin Allah’ın fail olduğu mastar, fiil ve ismi fail formunda geçtiği 12 ayetteki⁶² 13 farklı kullanımında da bu anlam kastedilmektedir. Zira bu ayetlerde kelime, inkar etme, ayetlerden yüz çevirme, ihramlı iken av hayvanı öldürme, peygambere tuzak kurma, elçileri yalanlama gibi eylemlerde bulunan müşrikler veya geçmiş kavimlerin inkarcılarının işlediği günahlar sebebiyle maruz kalacakları yaptırma ve Yüce Allah’ın bu yaptırım için muktedir olmasına işaret etmektedir. Bu yüzden *intikâm* ve türevlerinin geçtiği ayetlerde bağlam kesinlikle insanî bir zafiyet olan “sebepsiz hınç alma, öfke gösterme” anlamını desteklememektedir. Dolayısıyla ilgili ayetlerdeki Allah’ın intikamını hak edene hak ettiği karşılığı verme kapsamında adil bir cezalandırma ve caydırıcı bir kısas olarak kabul etmek gerekmektedir. Uygulanma sürecinde kesinlikle tuzağa düşürme, ahlâksızlık, insafsızlık, zulüm, cahillik gibi aşırılıklar söz konusu değildir. O’nun intikamında esas gaye adaleti tesis etmek, hakkaniyet doğrultusunda hareket etmek, kötüye kötülüğünün cezasını vermek ve güçlüden zayıfın hakkını almaktır.⁶³

İbrahim suresindeki kelimeyi de bu doğrultuda anlamlandırmak ve tercüme etmek gerekmektedir. Kelimenin aynı lafızla Türkçeye geçtiğini düşünerek ona, aşırılık ve ölçsüzlüğü de çağrıştıran “öç alma ve intikam alma” anlamlarını vermek ya da Türkçe açısından doğru bir kullanım olmamasına karşın terkipteki kelimelere birebir karşılık vererek Yüce Allah’ı “intikam sahibi” olarak nitelemek kastedileni yansıtmada yeterli olmadığı için doğru bir tercih değildir. Bu bakımdan diğer bütün ayetlerde olduğu gibi bu ayette de ذُو انتقام terkipli lafız eksenli değil de Allah’ın da

⁶⁰ Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 4/261; İbn Fâris, *Mu'cemu Meşkâyis*, 5/464; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Kâhire: Dâru'l-Meârif, ts.), 4531-4532.

⁶¹ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 4/261; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4531.

⁶² Bk. Â-li İmrân 3/7; el-Mâide 5/95; el-A'râf 7/136; İbrâhîm 14/47; el-Hicr 15/79; er-Rûm 30/79; es-Secde 32/22; ez-Zümer 39/37; ez-Zuhruf 43/25, 41 ve 55; ed-Duhân 44/16.

⁶³ Faruk Özdemir, “Tematik ve Bağlamsal Açıdan Kur'ân'da “İntikâm” Kavramı”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, (2016), 95.

66 | F. TİYEK / Kur'an Meallerindeki Lafzî Tercümenin Allah'ın Yüceliğini Aktarmadaki Yeterliliği
yüceliğini yansıtacak şekilde "kimsenin yaptığını yanına bırakmaz."⁶⁴, "Gönderdiği vahyi tanımayanları cezalandırma gücüne sahiptir."⁶⁵, "Hak edenlerin cezasını da vermeye pekâlâ muktedirdir."⁶⁶ tercümelerinde olduğu gibi kasdedilen anlam doğrultusunda Türkçeye aktarılmalıdır.

Lafzî çevirinin Yüce Allah ile ilgili ifadelerin aktarılmasında yeterli olup olmadığı ile ilgili bir diğer örnek, Bakara Sûresi 138. ayette geçen صِبْغَةَ kelimeleridir.

صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ

Ayette geçen صِبْغَةَ kelimesinin kökü olan صبغ "boyamak, değiştirmek" anlamlarına gelmektedir. Aynı kökten türeyen صبغ ve صباغ "yemeğe çeşni/katık olan şeyler" anlamını ifade etmektedir. "Sıbğatallah" terkibi ise "din, fıtrat" anlamlarını ifade etmektedir.⁶⁷ Rağıb el-İsfahânî'ye göre ise bu ibare, Allah'ın insanda var ettiği, onu diğer canlılardan ayıran akıl ve fıtrata işaret etmektedir ve bu kelimenin geçtiği ayette Hristiyanların çocuk doğduktan 7 gün sonra baş aşağı suya batırmalarına cevap verilmektedir.⁶⁸ Müfessirler açıklamalarını genellikle ayetin Hristiyanların yeni doğan çocuklarını doğduktan 7 gün sonra bir suya batırıp kendilerince temizlenmelerini sağlama uygulamalarına ve gerçek Hristiyan olduğu iddialarına bir cevap olarak indiği görüşüne⁶⁹ dayandırmışlardır.

Zemahşeri'ye göre ayetteki boyama "Allah'ın temizlemesi" anlamındadır. Bu temizliğin özü ise imandır. Çünkü iman benlikleri temizlemektedir. Buna göre ayet, Müslümanların, Hristiyanlara "Allah'a iman ettik, Allah iman ile bizi öylesine 'boyadı' ki, bizim boyamız gibi başka bir boya yoktur. Yine bizi öylesine temizledi ki, bizim temizliğimiz gibi

⁶⁴ Karaman vd., *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, 246. Benzer bir tercüme için bk. Çakır, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçesi*, 262.

⁶⁵ Şener vd., *Yüce Kur'ân*, 260.

⁶⁶ Öztürk, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, 357.

⁶⁷ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, 2/377; Ebû Nasr İsmail b. Hammad Cevheri, *es-Sihâh tâcü'l-luğa ve sıhâhi'l-arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1404/1984),4/1322; İbn Manzûr, *Lisanu'l-'Arab*, 2395-2396.

⁶⁸ Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1435/2014), 475.

⁶⁹ Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâburî Vâhidî, *Esbâbu nüzûli'l-Kur'ân*, (Riyâd: Dâru'l-Meymân, 1426/2005), 149.

başka bir temizlik yoktur.” demelerini emretmektedir. Onların benliklerini temizleyen iman ile boyanmaları gerektiğini ifade etmektedir.⁷⁰ Diğer müfessirler tarafından kelimenin anlamına dair işaret edilen “iman, din, İslam, fıtrat, sünnet, kesin delil” gibi anlamları⁷¹ da bu doğrultuda değerlendirmek gerekmektedir. Kısacası kelime olarak farklı anlamlar verilse de hepsi de mü'min kişinin dışına yansıyan görüntünün özünü ifade etmektedir. Kelime bütün peygamberlerin tebliğ ettiği iman, ibadet ve ahlak esaslarını ihtiva eden hak dine ya da bu dine uyma ve yaşama sayesinde kazanılan ruhî-ahlakî kemal durumuna işaret etmektedir.⁷²

Müfessirlerin kelimeye verdikleri anlam ve ayetin verdiği mesajdan da anlaşılacağı üzere *sibğa* kelimesi lafzî anlamında kullanılmamıştır. Ayette bu kelimenin kullanımında istiare ve mecaz bulunmaktadır. Bununla boyanın etkisi kumaşta nasıl ortaya çıkıyor ise dinin öngördüğü ameller ve belirginliklerin de o dine mensup olan kişiler üzerinde de öylece görünmesine işaret edilmektedir.⁷³ İçinde bulunduğu bağlam itibarıyla de asıl olanın Yahudilik ve Hristiyanlık değil Allah'a, Kur'an'a ve peygamberlere imanı kapsayan inanç sisteminin olduğu vurgulanmaktadır. *وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً* ifadesiyle de bu hususta belirleyici olanın, hüküm ve yetki sahibinin Allah olduğuna dikkat çekilmektedir.

Ayetin nüzul sebebi ve *sibğa* kelimesinin mecazi anlamı bakımından ibareye bazı meallerde olduğu gibi “Allah'ın boyası” vb. anlamların verilmesi kastedilene yansıtılmakta yetersiz kalacaktır. Bazılarında parantez içi açıklamalar ve dipnot bilgileri aracılığıyla kapalılık ve sıradanlık bir nebze olsun giderilmeye çalışılsa da aşağıda örnekleri sunulan tercüme-

⁷⁰ Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemaşserî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, (Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998), 1/335-336.

⁷¹ Bu anlamlar için bk. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhate, (Beyrût: Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabî, 2002), 1/142; Muhammed b. Cerîr eţ-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'an*, (Kâhire: Dâru Hicr, 2001), 2/603-606; Ebû Mansûr Muhammed el-Mâturidî, *Te'vilâtu ehli's-sünneti*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 1/578-579.

⁷² Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 1/221-222.

⁷³ Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an*, (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 2/421.

68 | F. TİYEK / Kur'an Meallerindeki Lafzî Tercümenin Allah'ın Yüceliğini Aktarmadaki Yeterliliği
lerin lafza bağlılık uğruna anlamı nasıl gizemli hale getirdiği açıkça görülmektedir.

(onlara deyin ki): "İşte Allah'ın boyası (İslam); Onunla boyanın! Kimdir Allah'tan daha güzel boyası olan?"⁷⁴

Allah'ın bütün boyaları güzeldir! O'nunkinden daha güzel renk veren boya mı var?⁷⁵

"Allah'ın boyası (ile boyan). Allah'ın boyasından daha güzel boyası olan kimdir?"⁷⁶

"Biz, Allah'ın boyasıyla boyanmışızdır. Boyası Allah'ınkinden daha güzel olan kimdir? ... (deyin)"⁷⁷

Allah'ın (verdiği) rengiyle boyandık. Allah'tan daha güzel rengi kim verebilir? ... (deyin)"⁷⁸.

Lafzı esas alan bu tercümelerin aktardığı ve çağrıştırdığı anlamlardan çıkan sonuca göre bu ayetin tercümesinde nüzul sebebi ve tefsirlerdeki görüşleri de yansıtacak şekilde bir tercüme yapmak daha makul bir tercih olacaktır. Tefsirlerde kelimeye verilen birden çok anlam sebebiyle mutlak doğruluğu hususunda birtakım itirazlar söz konusu olsa da lafızdan ziyade anlamı dikkate almak daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Zira ayet için yapılan "(Ey Müminler) Deyin ki: Biz (vaftiz suyuyla değil) Allah'ın fitratımıza nakşettiği tevhid inancıyla arınmış, yunup yıkanmışız. Allah'ın bizi mazhar kıldığı tevhid inancından daha güzel bir inanç mı olur?!"⁷⁹ tercümesinin lafzı esas alan tercümelere göre muhataba daha fazla şey aktardığı ve onun zihninde daha fazla anlam çağrıştırdığı gerçeği de bu yaklaşımın doğruluğunu teyit etmektedir.

Lafza bağlılığın Allah Teâla'nın yüceliğini aktarmada yetersiz kaldığını gösteren bir diğer örnek ise Tîn Sûresi 8. ayetin tercümesidir.

الَّذِينَ اللَّهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ

⁷⁴ Işıcık, *Kur'ân Meâli*, 25; Benzer bir tercüme için bk. Akdemir, *Son Çağrı Kur'ân*, 20.

⁷⁵ Çakır, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçesi*, 22.

⁷⁶ Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli*, 20; Benzer bir tercüme için bk. Okuyan, *Kur'ân Mâal-Tefsir*, 20

⁷⁷ Altuntaş - Şahin, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, 20; Benzer bir tercüme için bk. Döndüren, *İnsanlığa Son Çağrı Kur'ân-ı Kerîm*, 1/22.

⁷⁸ Karaman vd., *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, 21.

⁷⁹ Öztürk, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, 31; Benzer bir tercüme için bk. Şener vd., *Yüce Kur'ân*, 22.

Allah'ın hüküm vermedeki üstünlüğünü ve yüceliğini ifade etmek için el-A'râf 87, Yûnus 109 ve Yûsuf 80. ayetlerinde "hayru'l-hâkimîn", Tîn Sûresi'ndeki bu ayet ile birlikte Hûd 45. ayette ise "ahkemü'l-hâkimîn" tabirleri geçmektedir. Farklı ifadeler olsa da her iki ibare de aynı mesajı vermektedir. Bağlamları diğerleriyle benzer bir kullanım olan Tîn Sûresi'ndeki bu ayette müfessirlere göre iki muhtemel anlam söz konusudur. İlk anlama göre ayet, Allah'ın kâinat ve onda var olan her şeyi yaratmasına, sevk ve idare etmesi ile ilgili ölçülülüğe ve yerindeliğe dikkat çekmektedir. İkincisine göre ise ayette hem dünyada hem de ahirette en doğru ve en adil hükmü Allah'ın vereceği vurgulanmaktadır.⁸⁰ Bir önceki ayet ile birlikte değerlendirildiğinde ikinci ihtimal daha ağır basmaktadır. Bu durumda ayet, inkârcılar için bir azap tehdididir ve Allah'ın onları tamamen kendi hak ettikleri şekilde yargılayıp mahkûm edeceği hususuna dikkat çekmektedir.⁸¹

Kur'an meallerinde ayet, حکم kelimesinin tefsirlerdeki "hüküm verme ve yerli yerinde yapma" anlamları doğrultusunda tercüme edilmekle birlikte "hükmetme" anlamıyla da tercüme edildiği görülmektedir. Ancak hüküm verme anlamı doğrultusundaki tercih daha ağır basmaktadır. Hükmetme anlamının tercih edildiği mealde ayet, "Allah, hükmedenlerin en iyi hükmedeni değil midir?" şeklinde tercüme edilmiştir.⁸² Tefsirlerdeki Allah'ın yaratması, düzen vermesi, sevk ve idare etmesindeki ölçülülük ve yerindelik anlamını tercih eden mealde ise ayet, "Allah değil midir her şeyi en sağlam / en yerli yerince yapan?!" anlamında tercüme edilmiştir.⁸³ حکم kelimesine "hüküm vermek" anlamı doğrultusunda yapılan tercüme-ler ise şunlardır:

"Allah, hüküm verenlerin en üstünü değil midir?"⁸⁴

"Allah, hüküm verenlerin en iyisi değil midir?"⁸⁵

⁸⁰ Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverî, *en-Nuket ve'l-'Uyûn*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye - Müessesetü'l-Kütübü's-Sekâfiyye, ts.), 6/303; er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 32/12; Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 5/648.

⁸¹ ez-Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 6/402.

⁸² Altuntaş ve Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, 597.

⁸³ Işıcık, *Kur'ân Meâli*, 467.

⁸⁴ Karaman vd., *Kur'ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, 614. Benzer tercüme için bk. Döndüren, *İnsanlığa Son Çağrı Kur'ân-ı Kerim*, 2/945; Okuyan, *Kur'ân Meâl-Tefsir*, 597.

⁸⁵ Ateş, *Kur'ân-ı Kerim ve Yüce Meâli*, 597.

"Allah, hüküm verenler içinde en iyi hüküm veren değil midir?"⁸⁶

Bu tercümelere Allah'ı "hükmedenlerin en iyi hükmedeni", "hüküm verenlerin en üstünü", "hüküm verenlerin en iyisi", "hüküm verenler içinde en iyi hüküm veren" diye tanıtan tercümelere doğrudan ifade edilmese de zımnen "başka hükmeden / hüküm veren de mi var?" sorusunu akla getirmektedir. Oysaki Allah yüceler yücesidir. Hükümranlığında ortağı yoktur. Hüküm vermesi de başka birinin hüküm vermesine benzemektedir. Bu bakımdan lafza birebir riayet edildiğinde doğru olmakla birlikte muhatabın zihninde oluşabilecek yanlışları da düşünerek bu tür ayetler, mukayeseyi çağrıştıracak şekilde değil de Allah'ın tek otorite olduğunu, eşi benzeri olmadığını yansıtacak şekilde tercüme edilmelidir. Bu çerçevede "En doğru hükmü veren Allah değil midir?"⁸⁷, "Seni hesaba çekip en adil hükmü verecek olan Allah değil midir?!"⁸⁸, "Allah, karar verme konumundaki en yüce hâkim değil mi?"⁸⁹ tercümeleri daha doğru örnek olarak kabul edilebilir.

Tercümede sadece lafız eksikliğini hareket tarzının zaman zaman eksik ve hatalı aktarıma nasıl yol açtığını gösteren bir diğer örnek, İhlâs Sûresi'ndeki *مَ يَلِدُ وَمَا يُولَدُ* ayetinin tercümesidir. Ayet, İslam'ın esası olan tevhidî etkili bir şekilde sunan ve Allah'ı en güzel şekilde tanıtan surenin ana temasına uygun bir içeriğe sahiptir. Suredeki diğer ayetlerle birlikte Allah'ın bir olduğu, hiçbir şeye muhtaç olmadığı, eşi, dengi ve benzerinin kesinlikle söz konusu olmayacağı vurgulanmaktadır. Bu bağlamda ayet, Yahudilerin "Üzeyr Allah'ın oğludur", Hristiyanların ise "Mesih Allah'ın oğludur" iddialarına⁹⁰ cevap mahiyetindedir. Vurguladığı husus ile aynı zamanda müşriklerin, meleklerden Allah'a bir takım oğul ve kız atfederek⁹¹ ona soy ve nesep tayin etme girişimleri de reddedilmektedir.⁹²

⁸⁶ Akdemir, *Son Çağrı Kur'an*, 597.

⁸⁷ Şener vd., *Yüce Kur'an*, 604.

⁸⁸ Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 852.

⁸⁹ Zekeriyâ Pak, "30. Cüz'ün Çevirisi ve Çeviri Üzerine Bazı Notlar", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7, (2006), 61.

⁹⁰ et-Tevbe 9/30.

⁹¹ el-En'âm 6/100.

⁹² Muḳâtil b. Süleymân, *Tefsîru Muḳâtil b. Süleymân*, 4/916.

İki cümleden oluşan ayetin ilki olan “مِّمَّ يَلِدُ” Yüce Allah’ın yaratılmışlara benzemesinin ve onlarla cins ortaklığı oluşturmasının mümkün olmadığını bildirmektedir. İkincisi “مِّمَّ يُؤَلِّدُ” ise kıdem ve önceliğin betimlemesidir.⁹³ Fahrüddîn Râzî’ye göre önce doğmanın sonra doğurmanın bildirilmesi gerektiği hâlde ayette tam tersi bir sıranın zikredilmesi ile adeta “Allah’ın herhangi bir çocuğu olamayacağına delil, O’nun başkasının çocuğu olmadığı hususudur” mesajı amaçlanmıştır.⁹⁴ Kısacası ayet, birinden olma, birinin doğmasını sağlama gibi hususlarda Allah ile yaratılmışlar arasında akla gelebilecek bir benzerliğin olmadığını, Allah’ın ezeli ve ebedi olduğunu vurgulamaktadır. Bunu da insanlar için de kullanılan doğurmak ve doğmak kelimeleri ile yapmıştır. Ancak bu durum kelimelerin sözlük anlamıyla tercüme edilmesine gerekçe kabul edilmemelidir. Ayet, verilmek istenen mesaj doğrultusunda Allah’ın hiçbir şeye ve kimseye muhtaç olmadığı, dengi ve benzerinin bulunmadığı vurgusu içerisinde ona uygun ifadeler tercih edilmelidir. Lafzen doğru olmakla birlikte insanlar arası iletişimde kadınlar için dahi kullanılması nezaketsizlik olarak kabul edilen “doğurmak” eylemi ile Allah mümkün olduğunca aynı cümlede zikredilmemelidir. Dolayısıyla birçok meal tarafından tercih edilen “O doğurmamıştır”⁹⁵ tercümesi lafzen doğru olmakla birlikte teamülen ve nezaketen doğru bir ifade değildir. Diğerlerinden farklı olma adına lafza bağlılığı daha da ileri seviyeye taşıyan “Doğurtmamıştır (kimsenin babası değildir)”⁹⁶ tercümesi ise Türkçede kullanımı olmayan bir ifadedir. Zira Türkçe açısından babayı tanımlamada doğurtucu tabirinin kullanımı söz konusu değildir.

Bu mülahazalar çerçevesinde ayetin “O, ne çocuk sahibi olmuştur, ne de birinden doğmuştur!”⁹⁷ ve “O kimsenin babası değil, kimse de O’nun çocuğu

⁹³ ez-Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 6/461.

⁹⁴ er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 32/183.

⁹⁵ Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, 631; Ateş, *Kur’ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli*, 604; Döndüren, *İnsanlığa Son Çağrı Kur’ân-ı Kerîm*, 2/952; Benzer tercüme için bk. Çakır, *Kur’ân-ı Kerîm ve Türkçesi*, 606; Akdemir, *Son Çağrı Kur’ân*, 604; Şener vd., *Yüce Kur’ân*, 611; Öztürk, *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, 852.

⁹⁶ Okuyan, *Kur’ân Meâl-Tefsir*, 604.

⁹⁷ Pak, “30. Cüz’ün Çevirisi ve Çeviri Üzerine Bazı Notlar”, 68.

72 | F. TİYEK / Kur'an Meallerindeki Lafzî Tercümenin Allah'ın Yüceliğini Aktarmadaki Yeterliliği *değildir*⁹⁸ şeklindeki tercümeleri daha uygun bir üslup olarak dikkat çekmektedir. Zira bu ve benzeri tercümeler lafzî değil de manayı esas aldığından Allah'ın yüceliği ile ilgili bir eksiklik ve kusur da ihtiva etmemektedir.

Lafız eksenli hareket tarzının kastedilen anlamı aktarma ve Allah'ın yüceliğini gereği gibi yansıtmaya yeterliliği ile ilgili bir diğer örnek ise, Yûnus Sûresi 37. ayetin tercümesidir. Önceki örneklerde lafza bağlılık, daha çok bir kelime ya da kavramın özelinde iken bu örnekte cümle bazlı bir lafızcılık söz konusudur.

وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ

Ayetin başındaki “وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ” cümlesi “*Bu Kur'an Allah'tandır, başkası tarafından uydurulmuş değildir.*” anlamını ifade etmektedir. Maturidî'ye (ö.944) göre bu cümle ile iki hususa işaret edilmektedir. Birincisi, Kur'an, insan gücünün ve takatinin üstünde bir şey olduğu için onun Allah'tan gelmeyip başka biri tarafından uydurulmuş olma ihtimali bulunmamaktadır. İkincisi, bu kitapta bulunan hikmetli sözler ve gerçekler, onun Allah'tan geldiğine işaret etmektedir. Zira Allah'tan başkasının sözlerinin bu seviyede olması mümkün değildir. Diğer sözlerin içerisinde hata, yalan ve ihtilaf gibi zafiyetlerin bulunması her zaman muhtemeldir.⁹⁹

Bu ayet ile aynı zamanda inkarcıların Hz. Peygamber'i kastederek “*Bu Kur'an, onun uydurduğu, birilerinin de bu konuda kendisine yardım ettiği bir iftiradır ... başkalarına yazdırdığı, sabah akşam kendisine okunan eskilerin masallarından ibarettir!*”¹⁰⁰ türü söylem ve ithamlarına da cevap verilmektedir. Bütün bunlardan çıkan sonuca göre Kur'an'ı oluşturan sözler, onun ihtiva ettiği emir ve yasaklar, insanlığa sunduğu mesajlar Allah kaynaklıdır. O, bir başkası tarafından oluşturulmuş ve uydurulmuş değildir. Tercümesi de bu doğrultuda yapılmalıdır. Ancak bazı mealler, ağırlığı cümle dizaynında yer alan her bir kelimeyi tercüme etmeye verdiği için kastedilen anlama aykırı ya da anlaşılması zor bir cümle kurma durumunda kalabilmişlerdir.

⁹⁸ Işıcık, *Kur'ân Meali*, 472.

⁹⁹ el-Mâturidî, *Te'vîlâtü ehli's-sünneti*, 6/42-43.

¹⁰⁰ el-Furkân 25/4-5.

*"Bu Kur'an Allah'tan başkası tarafından uydurulmuş bir şey değildir."*¹⁰¹

*"Bu Kur'an, Allah'tan başkası tarafından uydurulacak bir şey değildir."*¹⁰²

*"Oysaki bu Kur'an, Allah'tan bir vahiy olmaksızın meydana getirilebilecek/uydurulabilecek bir şey değildir!"*¹⁰³

*"Bu Kur'an, Allah'ın peşi sıra (varlıklar tarafın)dan (tasarlanıp) uydurulabilecek (bir söz) değildir."*¹⁰⁴

Bu tercümelerin garip ifadeler barındırması hatta bazılarının insanı "Kur'an'ı Allah uydurmuştur" yanlılığına sevk etme ihtimalinin bulunması lafız eksenli tercümeyi esas almasından kaynaklanmaktadır. Bu bakımdan Kur'an ayetlerinin dili Arapça olmayanlara anlaşılır kılınması için tercüme edildiği de düşünüldüğünde, muhataba doğru aktarım yapma durumu, yukarıdaki lafız eksenli tercümelerden çok daha iyi durumdaki "Bu Kur'an, Allah'tan (indirilmiş olup) başkası tarafından uydurulmamıştır"¹⁰⁵, "Bu Kur'an, (Allah tarafından indirilmiştir ve dolayısıyla asla) başkası tarafından uydurulmuş değildir"¹⁰⁶ tercümelerini ve benzerlerini¹⁰⁷ ayette kastedilen anlamı aktarmada doğru çeviri örneklerinden kabul etmek gerekmektedir.

Benzerlerini çoğaltmak mümkün olmakla birlikte Allah'ın yüceliğini yansıtmada ayetin sadece lafzını esas almanın ne kadar başarılı olduğu hususunda belli bir kanaatin oluşması noktasında bu örnekler yeterlidir. Bu ve benzeri örneklerden¹⁰⁸ anlaşılacağı üzere bir ayetin tercü-

¹⁰¹ Karaman vd., *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, 200. Benzer bir tercüme için bkz. Çakır, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçesi*, 214.

¹⁰² Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli*, 212; Benzer tercüme için bk. Döndüren, *İnsanlığa Son Çağrı Kur'ân-ı Kerîm*, 1/351.

¹⁰³ Işıcık, *Kurân Meali*, 162.

¹⁰⁴ Okuyan, *Kur'ân Meâl-Tefsir*, 212.

¹⁰⁵ Altuntaş - Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meali*, 212.

¹⁰⁶ Akdemir, *Son Çağrı Kur'ân*, 212.

¹⁰⁷ Benzer tercüme için bk. Şener vd., *Yüce Kur'ân*, 211; Öztürk, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, 289.

¹⁰⁸ Çalışmamız kapsamında tercümelerini ayrıntılı bir şekilde değerlendirdiğimiz bu örneklerin dışında el-Bakara 2/15 ve 115; en-Nisâ 4/142; et-Tevbe 9/67 ve 79; et-Târık 86/16; el-Fecr 89/13 ayetlerinin tercümelerinde de bazı meallerde benzer hatalar ve eksiklikler bulunmaktadır.

mesinde amaç muhatabın ayetten kastedilene anlamasına aracılık etmektir. Bu bakımdan ayetin Arapça lafzından anlaşılan ile Türkçe tercümesinden anlaşılan ne kadar birbirine yakınsa tercüme o kadar başarılıdır. Genel anlamda bütün ayetler için geçerli olan bu hassasiyet Yüce Allah ile ilgili ayetler için de geçerlidir. Bu tür ayetler de Kur'an bütünlüğüne hâkim olan Tevhid ilkesi doğrultusunda tercüme edilmelidir. Ayetin lafzında yer alan ifadelerin niçin kullanıldığı, nasıl bir mesaj verdiği mutlaka gözetilmelidir. Bu doğrultuda Allah'ı yanlış tanıyacak, onunla ilgili yanlış anlaşılmalara yol açacak ifadelerden kaçınılmalıdır. Onu sıradan insan zafiyetleri ile niteleme yanlışına düşülmemelidir.

Sonuç

Kur'an, kendisine inananlar ve ilkelerini hayatına tatbik etmek isteyenler için önemli bir kaynaktır. O, ihtiva ettiği hükümler, temel ilke ve prensipleri ile İslam dinine mensup olanların yapması ve kaçınması gerekenler için aynı zamanda önemli bir rehber konumundadır. Nüzulünden itibaren bu rehberlik görevini gereği gibi yapmış, konumu ve misyonu gereği de kıyamete kadar bu rehberliği devam edecektir. Ona muhatap olanların bu rehberlikten istifadesinin ilk adımı ise onu gereği gibi anlamadır. Dili Arapça olanlar için anlama Arapça lafız ekseninde dilbilimsel ilkeler ve bağlamsal unsurlar yardımıyla gerçekleşmektedir. Dili Arapça olmayanlar için ise, anlama ulaşmada tercüme bir zorunluluk haline gelmektedir. Çünkü tercüme, dili Arapça olmayan insanlarla Kur'an arasındaki dilsel farklılığı ortadan kaldırmaktadır. Kur'an'ın Türkçe tercüme olan Kur'an mealleri ise, ayetlerin Türkçeyi konuşanlara anlaşılır kılınması için yapılmaktadır. Dolayısıyla tercüme metin, yapılış amacı doğrultusunda asıl metnin bütün anlam ve anlama dair inceliklerini yansıtmalıdır. Bütün hususlar için geçerli olan bu gereklilik Yüce Allah'ın isim, sıfat ve fiilleri için kullanılan ifadelerde de aranmalıdır. Bazıları insanların Rabbini tanımaya aracılık eden bazıları da Allah'ın yüceliğine, eşsizliğine işaret eden bu ifadeler amaç doğrultusunda uygun şekilde tercüme edilmelidir. Lafzî çeviri ile insanlar için dahi kullanılması problem olacak *tuzak kurma*, *öç alma*, *uydurma*, *doğurtma* gibi Allah'ın yüceliğine aykırı karşılıklardan ve "*hüküm verenlerin en iyisi*" ifadesinde olduğu gibi mukayeseyi andıran tercümelemelerden kaçınılmalıdır. Bu tür ifadelerin tercüme sırasında lafza bağlılık uğruna Kur'an bütünlüğü, tevhit inancı, Allah'ın Rab oluşu, yüceliği ve eşsizliği görmezden gelinmemelidir. Bu ifadelerin

niçin ve kim için kullanıldığı göz ardı edilmemelidir. Kastedilen anlamı yansıtmaya katkısı oranında lafız gözetilmeli, bu ifadelerin sıradan bir insan için değil Allah için kullanıldığı, mecazî yönü, ihtiva ettiği söz sanatları mutlaka dikkate alınmalıdır. Zira ancak bu şekilde ayetin Arapça lafzına muhatap olup ondan kastedileni anlayan ile Türkçe tercümesine muhatap olup ondan kastedileni anlayan aynı ya da birbirine çok yakın anlamaya ulaşacaktır. Farklı anlamalar ya da yanlış anlamalar büyük ölçüde izale edilecektir.

Kaynakça

- Abay, Ahmet. *Nüzul Sürecinde Kur'an'a Karşı Algı Yönetimi*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2016.
- Akdemir, Salih. *Son Çağrı Kur'an*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Altuntaş, Halil - Şahin, Muzaffer. *Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: DİB Yayınları, 2011.
- Arslan, Gıyasettin. "Türkçe Kur'an-ı Kerim Meallerinde Hedef Dilin Önemi". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8, (2003), 27-44.
- Ateş, Süleyman. *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâli*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- Aydar, Hidayet. *Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi*. İstanbul: Kur'an Okulu Yayıncılık, 1996.
- Aydın, Ferit. *Tercüme Sanatının Gerçekleri*. İstanbul: Kültür Basın Yayın Birliği, 1984.
- Başkan, Özcan. "Dildeki Çeviri İşlemi". *Türk Dili Dergisi* 38/322, (Temmuz 1978), 26-36.
- Cary, Edmond. *Çeviri Nasıl Yapılmalı*. Çev. Mete Çamdereli. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- el-Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad. *es-Sihâh tâcü'l-luğa ve sıhâhi'l-ara-biyye*. thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1404/1984,
- Çakır, Mehmet. *Kur'an-ı Kerim ve Türkçesi*. Ankara: Özkan Matbaacılık, ts.
- Döndüren, Hamdi. *İnsanlığa Son Çağrı Kur'an-ı Kerim*. 2 Cilt. İstanbul: Diyalog Gazetecilik, 2003.
- Güllüce, Veysel. "Kur'an-ı Kerim'de Allah'a Müşâkele Yoluyla İsnad Edilen İfadelerin Değerlendirilmesi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25, (2006), 41-62.

- 76 | F. TİYEK / Kur'an Meallerindeki Lafzî Tercümenin Allah'ın Yüceliğini Aktarmadaki Yeterliliği
- Halil b. Ahmed el-Ferâhidî. *Kitâbu'l-'Ayn*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- el-İsfahânî, er-Râğîb. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1435/2014.
- Işıcık, Yusuf. "Kur'ân-ı Kerim'in Terceme Edilmesi ve Âyetlerinin Sıhhatli Anlaşılması Konusunda Bazı Mülâhazalar". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11, (2001), 47-58.
- Işıcık, Yusuf. *Kur'ân Meâli*. Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları, 2010.
- İbn Esîr, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim. *el-Kâmil fi't-târih*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2002.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâyâ. *Mu'cemu mekâyi-si'l-luğa*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Fikr 1979.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem. *Lisânu'l-'Arab*. Kâhire: Dâru'l-Meârif, ts.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2014.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Koç, Turan. "Çeviri ve Kur'ân'ın Türkçe Çevirileri". *Bilgi Vakfı II. Kur'an Sempozyumu*. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1996, 239-252.
- Komisyon. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011.
- el-Kurtubî, Muhammed b. Aḥmed. *el-Câmi' li-Aḥkâmi'l-Ḳur'ân*. 24 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Macit, Nadim. *Kur'ân'ın İnsan Biçimci Dili*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.
- el-Mâturidî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vîlâtü ehli's-sünneti*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- el-Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. *en-Nuket ve'l-'uyûn*, 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye - Müessesetu'l-Kütübî's-Şekâfiyye, Beyrût ts.
- Muḳâtil b. Süleymân. *Tefsîru Muḳâtil b. Süleymân*. Thk. Abdullah Maḥmûd Şeḥhate, 5 Cilt. Beyrût: Müessesetü't-Târîḥi'l-Arabî, 2002.

- Okuyan, Mehmet. *Kur'ân Meâl-Tefsir*. İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Özata, Havva - Durmuş Zülfikar. "Hayr Kelimesinin Tamlama İçerisinde Allah'a Atfen Kullanıldığı İfadeler ve Türkçe'ye Çevirisi". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* VI/1, (2022), 29-49.
- Özdemir, Faruk. "Tematik ve Bağlamsal Açından Kur'ân'da "İntikâm" Kavramı". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, (2016), 67-100.
- Öztürk, Mustafa. "Meâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek.2/205-207. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'ân-ı Kerim Meâli*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013.
- Öztürk, Resul. "Allah'ın Birliği ve Tekliği (Vahdaniyeti ve Ehadiyeti) Bağlamında "Samed" İsmi ve Anlamı". *EKEV Akademi Dergisi* XI/32, (2007), 47-70.
- Pak, Zekeriya. "30. Cüz'ün Çevirisi ve Çeviri Üzerine Bazı Notlar". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IV/7, (2006), 29-68.
- Pak, Zekeriya. *Allah-İnsan İletişimi*. Ankara: İlâhiyât, 2005.
- Pak, Zekeriya. "Meâllerde Parantez Kullanımının Gerekçeleri ve Anlam ve Dil Estetiği Açısından Yol Açtığı Problemler". *DİB Kur'ân Meâlleri Sempozyumu*. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007, 439-456.
- er-Râzî, Faḥruddîn. *Mefâtîhu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- Şener, Abdulkadir vd. *Yüce Kur'ân*. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2011.
- et-Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 26 Cilt. Kâhire: Dâru Hicr, 2001.
- Tiyek, Fatih. "Kur'ân Tercümeleri ile İlgili Teamüllere Eleştirel Bir Yaklaşım". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* IX/45, (2016), 1033-1041.
- Tiyek, Fatih. *Kur'ân'ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Uşşâkî, Abdullah Selâhaddîn. *Tercüme-i Hizânetü'l-Edeb – İzahlı ve Örnekli Belağat Terimleri Sözlüğü*. Haz. Mücahit Kaçar vd. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2020.

78 | F. TİYEK / Kur'an Meallerindeki Lafzî Tercümenin Allah'ın Yüceliğini Aktarmadaki Yeterliliği
el-Vâhidî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâburî. *Esbâbu
nüüzûli'l-Kur'ân*. 25 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Meymân, 1426/2005.
ez-Zehebî, Mustafa Muhamed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessîrûn*, 2 Cilt.
Kâhire: el-Mektebetü'l-Vehbiyye, ts.
ez-Zemahşerî, Carullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki
gavâmizi't-tenzîl ve uyuni'l-ekavil fî vücûhi't-te'vîl*. 6 Cilt. Riyâd: Mek-
tebetü'l-Ubeykân, 1998.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2023, 20: 79-110

**İsnad Ağı, Otorite Alanı ve Rivayetleri Bağlamında Katâde b. Diâme
(öl.117/735)**

Nurdan GENÇ

Arş. Gör., Çankırı Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı

Çankırı Karatekin University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Hadith

Çankırı/Turkey

nurdangenc@karatekin.edu.tr

orcid.org/0000-0002-1826-8975

Bekir ÖZÜDOĞRU

Dr. Öğr. Üyesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı

Assist. Prof., Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology Sciences, Department of Hadith

Samsun/Turkey

bekirozudogru@gmail.com

orcid.org/0000-0001-5996-3942

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article

Geliş Tarihi / Received: 14 Mart / March 2023

Kabul Tarihi / Accepted: 03 Haziran / June 2023

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2023

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Haziran / June

Sayı/ Issue: 20 **Sayfa /Page:** 79-110

Atıf / Cite as: Genç, Nurdan – Özüdoğru, Bekir. "İsnad Ağı, Otorite Alanı ve Rivayetleri Bağlamında Katâde b. Diâme (öl.117/735) [Qatade b. Di'ame in the Structure of Isnad, Area of Authority and Its Narrations (d. 117/735)]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 20 (June 2023): 79-110

<https://doi.org/10.18498/amailad.1264829>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>.

Qatade b. Diāme in the Structure of Isnad, Area of Authority and Its Narrations (d. 117/735)

Abstract

Isnad is not only a means of transmission of hadith narrations but also the transmission of knowledge between strata or within the same stratum. This transfer of knowledge, i.e., using sened, leads to forming horizontal and vertical networks. In this context, the isnad network can provide important clues to follow the circulation of knowledge and social relations between periods and regions. Since they have a versatile profile, especially the isnad networks of the scholars of the tabi'in period, hadith, tafsir, fiqh, etc., areas will be more comprehensive. In this context, in our study, which aims to describe the narration style of the period by comparing the narrations and isnad networks in different fields, the narrations and isnad network of Qatāda b. Diāma, one of the tabi'in scholars, was analyzed through his narrations in the works attributed to him. For this purpose, the sciences of tafsir, fiqh, and hadith were chosen for Qatāda's areas of authority, considering the volume of the article and the accessibility of the sources. By comparing his narrations in the fields of tafsir and fiqh, their authentication, sened analysis, and prevalence within their respective fields, his muhaddith aspect was also examined. Considering the text's flow and the study's volume, the analysis of the narrations has been limited to footnotes. The works attributed to Qatāda ibn Diāma, al-Manāsik and al-Nasih wa'l-Mensūh, constitute our primary sources, but early and classical hadith, tafsir and fiqh sources have been utilized. For the sake of limitation, the Musnad of Abū Hanīfah and Imam Shāfi'i, the Asār of Imam Abū Yūsuf and Imam Muhammad, al-Şāḥawī's Sharḥ Meān al-asār, al-Bayhaqī's Ma'rifat al-Sunan, and the commentaries of al-Tabari and al-Qurtubi are used as sources. The article is organized under two main headings. In the first main heading, Qatāda b. Diāma's life and isnad network are discussed; the results obtained by evaluating his areas of authority and narrations are presented in the second main heading. Studies have been carried out on subjects such as

Qatāda's hadith, exegesis, and jurisprudence. The present study, on the other hand, aims to deal with Qatāda's authority areas in the context of the isnād network and to reveal the results from a holistic point of view. However, it is difficult to say that Qatāda's isnād network has been fully shown and analyzed because not all of his narrations in the fields of tafsīr and fiqh and his narrations in other fields of science other than these fields could be included in the scope of the article and due to the limitations of the sources compared. However, since such a study would exceed the usual limits of an academic article, the present study can be considered as a nucleus. According to the results obtained, the isnad network extends from the Companions to the third century. However, it is wider in the layer of the followers, both due to the breadth of their authority and the fact that they are among the younger tâbiîn. It can be said that this widespread network, which is like the channels that led him to the Companions, manifested itself in his narrations in the form of mursals. One of the main criticisms against him, deceit, as seen in the narration style of the period, is not narrating the hadith that he did not hear from himself as if he had heard it from his teacher, but in the form of incompleteness in not mentioning the name of a narrator in his own stratum. It can also be stated here that he used isnad in the narration of hadith; however, as a result of the narration style of the period, he did not have a special sensitivity in the use of mural-unbroken (muttasıl) narrators. Therefore, in this sense, his use of deceit should not be considered a flaw when evaluated within the narration style of the period. When an evaluation is made between the fields of authority, the isnad network is concentrated in the field of tafsir. When his narrations are analyzed in terms of tafsīr and fiqh sciences, more mural narrations are found in fiqh narrations than in tafsīr. These narrations are mostly based on famous Mursil narrators who were his teachers. However, it can be said that tafsīr narrations are not subjected to deceit, whereas fiqh narrations are subjected to tadlis. When we look at the distribution among regions, it is seen that the isnad network is distributed in Iraq, Damascus, and Hijaz regions, with Basra predominating.

Keywords: Hadith, Chain of Transmitter, Looseness, Deceit, Qatāda.

İsnad Ağı, Otorite Alanı ve Rivayetleri Bağlamında Katâde b. Diâme (öl. 117/735)

Öz

İsnad yalnızca hadis rivayetlerinin aktarım aracı değil aynı zamanda bilginin de tabakalar arasında veya aynı tabaka içerisinde aktarımını ifade eder. Bilginin bu şekildeki aktarımı yani sened kullanımı yatay ve dikey ağların oluşmasına sebep olur. Bu bağlamda isnad ağları dönemler ve bölgeler arasında bilginin dolaşımını ve sosyal ilişkileri takip etmek için önemli ipuçları sağlayabilir. Çok yönlü profile sahip oldukları için özellikle tâbiîn dönemi âlimlerinin isnad ağları, hadis, tefsir, fıkıh vb. alanlarda daha geniş olacaktır. Bu bağlamda farklı alanlardaki rivayetlerin ve isnad ağlarının karşılaştırarak dönemin rivayet üslubunu tasvir etmeyi amaçladığımız çalışmamızda tâbiîn âlimlerinden Katâde b. Diâme'nin rivayetleri ve isnad ağları kendisine isnad edilen eserlerde yer alan rivayetleri üzerinden tahrîc ve tahlil edilmiştir. Bu amaç doğrultusunda makalenin hacmi ve kaynakların ulaşılabilirliği göz önünde bulundurularak Katâde'nin otorite alanları için tefsir, fıkıh ve hadis ilimleri seçilmiştir. Tefsir ve fıkıh alanlarındaki rivayetlerinin tahrîci, sened tahlili ve kendi alanları içerisindeki yaygınlığı karşılaştırılarak aynı zamanda muhaddis yönü de incelenmiştir. Metnin akışı ve çalışmanın hacmi dikkate alınarak rivayetlerin tahrîcine dipnotlarda işaret etmekle yetinilmiştir. Katâde bin Diâme'ye isnad edilen *el-Menâsik ve el-Nâsîh ve'l-Mensûh* isimli eserler başlıca kaynaklarımızı oluşturmakla birlikte erken dönem ile klasik hadis, tefsir ve fıkıh kaynaklarından istifade edilmiştir. Sınırlandırmak maksadıyla bunlardan Ebû Hanîfe ve İmam Şâfiî'nin *Müsned*'leri, İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in *Âsâr*'ları, Tâhavî'nin *Şerhu Meâni'l-âsâr*'ı, Beyhakî'nin *Ma'rîfetü's-sünen*'i, Taberî ve Kurtûbî'nin tefsirleri kaynak olarak kullanılmıştır. Makale, iki ana başlık altında kurgulanmıştır. İlk ana başlıkta Katâde b. Diâme'nin hayatı ve isnad ağları ele alınmış; ikinci ana başlıkta ise otorite alanları ve rivayetleri değerlendirilerek elde edilen sonuçlar arz edilmiştir. Katâde'nin muhaddisliği, müfessirliği ve fikhî görüşleri gibi konularda çalışmalar yapılmıştır. Elinizdeki çalışma ise Katâde'nin otorite alanlarını isnad ağları bağlamında ele almayı ve bütüncül bir bakış açısıyla sonuçları ortaya koymayı hedeflemektedir. Bununla birlikte Katâde'nin tefsir ve fıkıh alanlarındaki tüm rivayetler ile ilgili alanlar dışında diğer ilim alanlarındaki rivayetlerinin makalenin kapsamına dahil edilememesi ve karşılaştırma yapılan kaynakların sınırlılığı sebebiyle isnad ağının tam anlamıyla ortaya konularak tahlil edildiğini söylemek zordur. Ancak bu denli bir çalışma akademik bir makalenin olağan sınırlarını aşacağından mevcut çalışma bir nüve hükmünde kabul edilebilir. Elde edilen sonuçlara göre hem otorite alanlarının

genişliği hem de tâbiînin küçüklerinden olması sebebiyle isnad ağı, sahâbeden üçüncü asra kadar uzanmakla birlikte tâbiîn tabakasında daha geniştir. Kendisini sahâbeye ulaştıran kanallar hükmünde olan bu yaygın ağın onun rivayetlerinde mürseller şeklinde tezahür ettiği söylenebilir. Hakkındaki başlıca tenkitlerden birisi olan tedlîs dönemin rivayet üslubunda görüldüğü üzere, kendisinden işitmediği hadisi hocasından işitmiş gibi rivayet etmek değil, kendi tabakasındaki bir râvinin ismini zikretmemek şeklindeki inkitâ' hükmündedir. Ayrıca burada ifade edilebilir ki onun hadis rivayetinde isnad kullandığı; ancak dönemin rivayet üslubunun doğurduğu bir sonuç olarak mürsel-muttasıl sened kullanımında özel bir hassasiyetinin bulunmadığı söylenebilir. Dolayısıyla buradaki anlamı ile onun tedlîs yapması dönemin rivayet üslubu içerisinde değerlendirildiğinde bir kusur sayılmamalıdır. Otorite alanları arasında bir değerlendirme yapıldığında isnad ağı tefsir alanında yoğunlaşmaktadır. Rivayetleri tefsir ve fıkıh ilimleri özelinde incelendiğinde tefsire göre fikhî rivayetlerinde daha fazla mürsel rivayetlere rastlanmaktadır. Bu rivayetler çoğunlukla hocası olan meşhur *mürsil* râvilerle dayanmaktadır. Bununla birlikte tefsir rivayetlerinde tedlise rastlanmadığı; fikhî rivayetlerinde ise tedlîs görüldüğü söylenebilir. Bölgeler arası dağılımına bakıldığında ise isnad ağının Basra ağırlıklı olmak üzere Irak, Şam ve Hicaz bölgelerine dağıldığı görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, İsnad, İrsâl, Tedlis, Katâde.

Giriş

Hicrî ilk iki asır, ilimlerin ve hadis rivayet usûlünün oluşumu açısından başlangıç seviyesi kabul edilebilir. Hadis, usûl, fıkıh, kelam gibi ilimler bu dönemde birer nüve hükmünde olmakla birlikte henüz sistematik birer ilim dalı değillerdir. Özellikle hadis, fıkıh ve tefsir ilimlerinin bu ilk aşamada bir bütün şeklinde algılandığı ve ilmin nakil yoluyla aktarıldığı söylenebilir. İlimin nakil yoluyla aynı kuşak içinde veya kuşaktan kuşağa tevârüs etmesi, tabakalar arasında yatay ve dikey bilgi akışına; hocalar ve öğrenciler arasında birden çok girift bağlar kurulmasına sebep olmuştur. Söz konusu bu bağları ifade etmek için çalışmamızda “isnad ağı(ları)” tamlamasını kullanacağız. İsnad ağı dönemler ve bölgeler

arasında bilginin dolaşımını ve sosyal ilişkileri takip etmek için önemli ipuçları sağlayabilir.¹

Bu tamlama geniş çerçevede tüm ilim ağlarını ifade etmesinin yanında daha dar anlamda hadis rivayet ağını da görmemizi sağlayacaktır. Söz konusu döneme ait rivayet ağlarının kesintisiz bir şekilde takip ve tespit edilmesi kolay değildir; nitekim henüz sistematik hadis rivayetinin varlığından söz etmek zordur. Sahâbe râvisinin senedde zikredilmemesi anlamında irsâl ile bunun bir sonraki tabakada uygulanması yani tâbiünden bir râvinin seneden düşürülmesi anlamındaki tedlîs, dışardan bir gözle bakıldığında dönemin rivayet üslubunu yansıtır olsa da irsâl ve tedlîs uygulamalarının ilk asrın (hadis rivayeti özelinde) karakteristik özellikleri olduğu söylenemez. Nitekim söz konusu dönemde bu terimlerin bir karşılığı yoktur. Sahih/güvenilir hadisin, muttasıl sened ile değil, ma'rûf/meşhûr olması ile değerlendirildiği zihinlerde hadisin sıhhatini zedeleyecek seneddeki kusurlardan (irsâl, tedlîs) bahsedilemez. İrsâl, tedlîs gibi bu terimler hadis usûlünün sistematikleşmesi ile geriye dönük yapılan tanımlamalardır.

Henüz ilimlerin müstakil hale gelmediği bu çağın âlimleri birden fazla ilim dalındaki bilgi birikimleri ile fakih, muhaddis, müfessir, kalamcı birçok vasfa sahiptirler. Bu vasıflara sahip olmak, kişinin (hoca/ta-lebe) ilgili alanda söz söyleyebilen, görüşlerine itibar edilen ve bu alandaki birikimi sonraki nesillere tevârüs eden bir isim haline gelmesi bir başka deyişle otorite kazanması anlamına gelmektedir. Bu şartları sağladığı alanlar onun otorite alanlarıdır.

Peki, birden fazla otorite alanına sahip bir râvinin (muhaddis) farklı otorite alanlarındaki hadis kullanımı ve rivayetleri arasında bir farklılıktan söz edilebilir mi? Çalışmamızın temelini oluşturan bu sorunun izini sürebilmek için Katâde b. Diâme'nin, otorite alanı ve rivayetleri ile uygun bir örnek oluşturabileceği kanaatindeyiz. Müfessir, fakih ve muhaddis vasıfları ile muttasıl Katâde b. Diâme'nin aynı zamanda tâbiünün küçüklerinden olması sebebiyle hem sahâbe hem de tâbiîn tabakasında ilerleyen ağlara sahip olması bize önemli bir veri sağlayacaktır.

¹ Bk. Recep Şentürk, *Toplumsal Hafıza Hadis Rivayet Ağı* (İstanbul : Gelenek Yayıncılık, 2004).

Güncel literatürde Katâde b. Diâme hakkında tez ve makale türünde kıymetli pek çok çalışmaya rastlamak mümkündür. Muhtemelen Katâde'nin müfessir kimliği ile meşhur olması sebebiyle ekserisi tefsir ilmi bağlamında kaleme alınmıştır.² Bununla birlikte fakihliği ve fikhî görüşlerinin incelendiği çalışmalar da bulunmaktadır.³ Hadis ilmi özelinde bakıldığında ise muhaddisliği, hadis ilminin gelişimine katkısı ve rivayetleri konularının ele alındığı çalışmalar mevcuttur.⁴ Söz konusu çalışmalar, müfessir, fakih ve muhaddis kimlikleri özelinde Katâde'nin rivayetleri ve isnad ağlarının karşılaştırmalı olarak ele alınacağı makalemize önemli katkılar sağlayacaktır.

1. Hayatı ve Kişiliği

Tâbiünden, müfessir bir âlim diye bilinen Ebü'l-Hattâb Katâde b. Diâme b. Katâde es-Sedûsî el-Basrî, hicrî 60/61 yılında, Sedus kabilesinden bedevi bir ailenin âmâ evladı olarak dünyaya geldi.⁵ Babası Diâme'nin bedevî, annesinin köle olması dışında ailesi hakkında pek bir bilgiye sahip değiliz.⁶

Katâde b. Diâme'nin ilim anlayışı re'ydenden uzak, nakilci bir tavra yakın görünmektedir. Nitekim onun kendi görüşünü zikretmeyi tercih

² Bk. Ömer Yûsuf Kemal, *Katâde b. Di'ame es-Sedûsî ve Tefsîruhu* (Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1981); Fahri Gökcan, *Katâde İbn Di'ame ve Tefsiri* (Atatürk Üniversitesi, 1977); Ebü's-Suûd Bedr, *Tefsîru Katâde: Dirâse Li'l-Müfessir Ve Menheci Tefsîrih* (Kahire: Câmiatü'l-Kâhire, 1979).

³ Bk. Murtaza Köse, "Tâbi'ün Fukahasından Basralı Fakih Katâde B. Diâme (ö. 117/735) ve Bazı Fikhî Görüşleri", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 14 (2009), 219-232; Ahmet Ferit Erdal, *Tâbiün Bilginlerinden Katâde b. Diâme'nin Hayatı, Fikhî Görüş ve Rivayetleri* (Selçuk Üniversitesi, 2009).

⁴ Bk. Ali Budak, *Katâde B. Diâme: Hadis Ilimindeki Yeri* (Sakarya Üniversitesi, 2002); Esra Gözeler, "Mekkî-Medenî Sure Tertipleri: Hz. Âişe, İbn Abbâs-Kurayb, Mucâhid ve Katâde Rivayetleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* LVIII/1 (2017), 225-238; Nurullah Agitoğlu, "Hz. Nûh'un Gemisi ile İlgili Tâbi Katâde'den Gelen Bazı Rivâyetler Üzerine", *Uluslararası Hz. Nuh ve Cudi Dağı Sempozyumu*, 27-29 Eylül 2013, (2014), 285-293.

⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1968), 7/230; Abdulhamit Birışık, "Katâde b. Diâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 21 Haziran 2021).

⁶ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *el-Meârif*, thk. Servet Ukkâşe (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Amme li'l-Kitâb, 1992), 462.

etmediği ifade edilmektedir: “Bir mesele hakkında Ebû Hilal’in sorduğu soruya Katâde ‘*Bilmiyorum*’ cevabını verdi, Ebû Hilal tekrar kendi görüşünü sorunca ‘*Ben kırk yıldır kendi görüşümü (re’yimi) söylemedim.*’ dedi. Bunun üzerine Ebû Hilal ona yaşını sorduğunda elli yaşında olduğunu söyledi.”⁷ Farklı rivayetlerde onun 20/30/40 sene kendi re’yi ile fetva vermediğine dair ifadeler yer almaktadır.⁸

Katâde b. Diâme’nin isminden söz edilen ilim dallarının, kelimadan fıkha, Arap dilinden hadise değin geniş bir alana yayıldığı söylenebilir. Nitekim kendisi İslami ilimlerin yanında Arap şiiri, lügat, Arap tarihi ve nesep ilimleri de tahsil etmiştir.⁹ Bununla birlikte kıraat, tefsir, hadis, fıkıh gibi ilim dalları Katâde’nin daha ziyade öne çıktığı alanlardır. Kıraat ilmini Ebû’l-Âliye er-Riyâhî (öl. 90/709), Enes b. Mâlik (öl. 93/711-12), Hasan-ı Basrî (öl. 110/728) ve İbn Sîrîn’den (öl. 110/729) almıştır.¹⁰ Otorite sayıldığı hadis, fıkıh ve tefsir alanlarındaki yeri müstakil başlıklar altında ele alınacağından burada öncelikle Katâde b. Diâme’nin isnad ağının ele alınması genelde hoca-talebe ilişkileri ile ilmî çevresi ve yaklaşımının belirlenmesi özelde ise rivayet ağının tanınması açısından uygun olacaktır.

İsnad Ağı

İsnad, hadis ilminde hadisi rivayet eden râvi zinciri anlamında kullanılsa da biz burada ilimlerin nesilden nesile hoca-talebe ilişkileri vesilesi ile oluşturulan bağ anlamında isnad ağı terkinini kullanmayı uygun gördük. Bir âlimin hoca ve öğrencilerinin bilinmesi onun hem ilim anlayışının şekillendiği zinciri hem de kendinden sonrakiler üzerinde etkisini tasvir etmesi sebebiyle önemlidir. Hadis ilmi özelinde değerlendirecek olursak bu silsilenin bilinmesi sened kullanımında Katâde’nin yaklaşımına ışık tutacaktır.

Katâde b. Diâme, Basra’da yaşamış zaman zaman da Kûfe’de bulunmuştur. Hayatının büyük bölümünü geçirdiği Basra’da ilmin toplanması ve yayılmasında; şehrin isnad ağı içerisinde kilit noktalardan biridir denebilir. Nitekim Ali b. Medînî (öl. 234/848-49), emsârda isnadın

⁷ İbn Sa’d, *Tabakât*, 7/229.

⁸ Ebu’l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, *Tehzîbü’l-kemâl fî Esmâi’l-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1980), 23/509

⁹ Mizzî, *Tehzîbü’l-kemâl fî Esmâi’l-ricâl*, 23/498.

¹⁰ Birışık, “Katâde b. Diâme”.

kesiştığı altı kişiyi sayarken Basra için zikrettiği ilk isim Katâde b. Diâme olmuştur.¹¹

Katâde'nin tâbiînin küçüklerinden olması sebebiyle ilmin ortaya çıkmış olduğu şehirlerde ilmin neşet ettiği ilk kaynak olan sahâbe tabakasından istifadesi sınırlı olmuştur. Onun görüştüğü sahâbiler arasında İmrân b. Husayn (öl. 52/672), Ebû Hüreyre (öl. 58/678), Ebû Abdurrahmân (Ebû'l-Bahterî) Sefîne (öl. 80/699),¹² Muâz b. Cebel (öl. 17/638), Abdullah b. Sercis (öl. 90/690), Enes b. Malik ve Ebu Tufeyl'in (öl. 100/718-19) yer aldığı kaydedilmiştir.¹³ Bununla birlikte Abdullah b. Sercis ve Enes dışında ashâbdan kimseyle görüşmediği, İbn Tufeyl'in ise Hz. Peygamber (s.a.v.) hayatta iken henüz çocuk olduğu da bu konudaki diğer bir görüş olarak burada zikredilmelidir.¹⁴

Tâbiîn tabakasına geçtiğimizde ise uzun bir liste bizi karşılaşıyor: Nadr b. Enes (öl. 80/701), Ebû Eyyûb el-Merâğî (öl. 80/701), Muâze el-Adevîyye (öl. 83/702), Ukbe b. Suhbân (öl. 83/702), Ebu'l-Cevzâ el-Rabaî (öl. 83/702), Heyseme b. Abdurrahman (öl. 85/705), Nasr b. Âsım el-Leysî (öl. 89/708), Ebû'l-Âliye Rufey' er-Riyâhî, Büşeyr b. Ka'b (öl. 90/708), Ebû Şa'sâi Câbir b. Zeyd (öl. 93/711-12), Saîd b. Müseyyeb (öl. 94/713), Mutarrif b. Abdullah el-Şihhîr (öl. 95/713-14), Humeyd b. Abdurrahman b. Avf (öl. 95/713), Zürrâre b. Evfâ (öl. 98/711), Ebu'l-Melîh b. Üsâme (öl. 98/711), Sâlim b. Ebu'l-Ca'd (öl. 99/712), Safvân b. Muhriz, Ebû Osman el-Nehdî (öl. 100/719), Hassân b. Bilal (öl. 100/718), Hilâs el-Hacerî (öl. 100/718), Şehr b. Havşeb (öl. 100/718), İkrime Mevlâ İbn Abbâs el-Berberî (öl. 105/723), Abdullah b. Şekîk (öl. 108/724), Bekr b. Abdullah el-Müzenî (öl. 108/726), Muhammed b. Sîrîn, Hasan-ı Basrî, Habîb b. Sâlim (öl. 110/), Atâ b. Ebû Rebâh (öl. 114/732), Hâlid b. Urfute (öl. 120-130/), Ebû Hassan el-A'rec (öl. 130/747), Hilâl b. Yezîd (öl. [?]), Bişr b. Âiz el-Minkerî (öl. [?]), Bişr b. el-Muhtefizi (öl. [?]), Cürey b. Küleyb el-Sedûsî (öl. [?]).¹⁵ Tâbiîn tabakasındaki isnad ağı Basra'da yoğunlaşmakla birlikte Kûfe (Heyseme

¹¹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Siyerü A'lâmü'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaûd (Müessesetü'r-Risâle, 1405), 5/399.

¹² Zehebî, *Siyerü A'lâmü'n-nübelâ*, 5/270.

¹³ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1271), 7/133.

¹⁴ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 7/133.

¹⁵ Zehebî, *Siyerü A'lâmü'n-nübelâ*, 5/270.

b. Abdîrrahman ve Sâlim b. Ebu'l-Ca'd), Mekke (İkrime ve Atâ b. Ebû Rebâh), Şam (Şehr b. Havşeb) ve Medine'ye (Humejd b. Abdurrahman) de uzanmaktadır.

Tâbiîn tabakasındaki bu geniş ağın, aynı zamanda onu sahâbe tabakasına yaklaştırdığı söylenebilir. Onun mürsel rivayetlerinin altında yatan sebeplerden biri de yine sahip olduğu bu geniş ağdır; nitekim İmrân b. Husayn, Ebû Hüreyre ve Sefîne'den rivayetleri mürseldir.¹⁶ Bir diğer sebep ise Katâde'nin güvenilir bir âlim kabul edilmesi ve tâbiinde farklı örnekleri görüldüğü gibi isnadın sorulmasını kendi güvenilirliğine (itibarına) hakaret kabul etmesi olabilir. Nitekim Katâde'nin kendisine isnad sorulduğunda sinirlendiği ve kendisi değilse bile ashabının bu soruya "Ebû Hattâb'ın kendisi senedir" şeklinde cevap verdikleri nakledilmiştir.¹⁷

Mezkûr isimlerin içerisinde Katâde'nin talebe olarak istifade ettiği bazı isimler öne çıkmaktadır. Bunlardan biri Hasan-ı Basrî'dir. Kendi ifadesiyle Hasan-ı Basrî ile on iki sene geçirmiş ve ona sabah namazlarında eşlik etmiştir.¹⁸ Bu bağlamda zikredilmesi gereken bir diğer isim ise Saîd b. Müseyyeb olacaktır. Katâde'nin anlattığına göre kendisinin ilim öğrenme isteği ve gayretinden yorulan Saîd b. Müseyyeb, onu kendisine vereceği ilme dair başka bir şeyi kalmadığı için yanından göndermiştir.¹⁹

Tâbiînden zikredilen bu isimlerin yanında Katâde'nin kendilerinden rivayeti olmasına rağmen mülâki olmadığı yahut hadis almadığı kimseler de vardır. Yahyâ b. Saîd el-Kattân'a (öl. 198/813) göre Süleyman b. Yesâr (öl. 107/725) ve Ahmed b. Hanbel'e (öl. 241/855) göre de Muâze el-Adeviyye'den semâi yoktur.²⁰ İbn Maîn'e (öl. 233/848) göre ise Saîd b. Cübeyr (öl. 94/713) ve Mücahid'den (öl. 103/721), Şu'be'ye (öl. 160/776) göre İbn Râfi'den hadis işitmemiştir.²¹ Bu isimler onun tedlîs ile hadis rivayet ettiği isimler olabilir.

¹⁶ Zehebî, *Siyerü A'lâmü'n-nübelâ*, 5/270.

¹⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/230.

¹⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/229.

¹⁹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/230

²⁰ Zehebî, *Siyerü A'lâmü'n-nübelâ*, 5/277.

²¹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz* (Beirut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419), 1/93; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Ta'rîf Ehli'l-takdîs bi-Merâtibü'l-mevsûfîn bi'l-Tedlîs*, thk. Âsım b. Abdullah el-Karyûtî (Ummân: Mektebetü'l-Menâr, 1403), 43.

Tayâlisî'nin (öl. 204/819) Şu'be'den naklettiğine göre Katâde, semânın bulunduğu kişilerden "haddesena" sigası ile rivayette bulunur ki bu isimler, Mutarrif b. Abdullah, Enes b. Mâlik, Saîd b. Müseyyeb ve Hasan-ı Basrî'dir. Semâi olmaksızın rivayette bulunduğu kişiler içinse "kâle" sigasını kullanır: Saîd b. Cübeyr (öl. 94/713) ve Ebû Kılâbe (öl. 104/722) gibi.²²

Öğrencileri ise Eyyüb Sahtiyânî (öl. 131/749), Süleyman et-Teymî (öl. 143/761), Amr b. el-Hâris (ö. 148/765), Ma'mer b. Râşid (öl. 153/770), Hişâm el-Destüvâî (öl. 153/770), Mis'ar b. Kîdâm (öl. 155/772), Saîd b. Ebû Arûbe (öl. 156/773), Evzâî (öl. 157/774), Şu'be b. Haccâc, Saîd b. Zerbâ (öl. 161-170/), Sa'ik b. Hezn (öl. 161/770), Musa b. Halef el-Ammî (öl. 161/770), Yezîd b. İbrahîm el-Tüsterî (öl. 161/770), Ebân b. Yezîd (öl. 163/779), Hüsâm b. Mîsek (öl. 163/779), Hemmâm b. Yahyâ (öl. 163/779), Şeyban en-Nehvî (öl. 164/780), Selâm b. Ebû Mudî' (öl. 164/780), Hüleyd b. De'lec (öl. 166/782) ve Hammâd b. Seleme (öl. 167/784), Saîd b. Beşîr (öl. 168/784), Ufeyr b. Me'dân (öl. 168/784) Cerîr b. Hâzim (öl. 170/786) ve Ebû Avâne (öl. 176/792)²³ gibi farklı alanlarda öne çıkmış isimlerdir. Yukarı yönlü isnad ağında olduğu gibi burada da Basra yoğunlukta olmakla birlikte Kûfe (Mis'ar b. Kîdâm), Bağdat (Şeyban en-Nehvî), Şam (Evzâî ve Saîd b. Beşîr), Musul (Hüleyd b. De'lec), Humus (Ufeyr b. Me'dân) ve Mısır'a (Amr b. el-Hâris) uzanmaktadır. Burada dikkat çeken husus ise isnad ağının yukarı ve aşağı yönlü olmak üzere iki kısım halinde düşündüğümüzde aşağı yönlü isnad ağının Hicaz'a uğramamasıdır ki bu durumun Medine'nin kendi rivayetleri dışında olana itibar etmeyen mesafeli duruşundan kaynaklandığı düşünülebilir.²⁴

Katâde b. Di'ame bu geniş isnad ağı sayesinde farklı ilim dallarında birçok hadis almış ve bazı alanlarda otorite (hâfiz) kabul edilmiştir. İkinci bölümde Katâde'nin otorite alanları, alanla ilgili rivayetleri bağlamında ele alınacaktır.

2. Otorite Alanları -Hadis, Fıkıh, Tefsir-

Katâde b. Di'ame için ilmî birikimi ve yukarıda bahsettiğimiz geniş bir ağ hükmündeki hoca-talebe ilişkileri ile çağdaşları içerisinde dikkat

²² İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/229.

²³ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1/92; *Siyerü A'lâmü'n-nübelâ*, 5/271.

²⁴ Hüseyin Akgün, *Hadis Rivayet Coğrafyası* (İstanbul: IFAV, 2019), 67.

çeken bir isimdir, denilebilir. Nitekim hocası Ebû Kılâbe'nin Katâde'ye teveccühü onun yaşadığı dönemde Basra'nın muteber âlimlerinden biri olduğunu göstermektedir; Ebû Kılâbe kendisine cevaplayamadığı bir soru sorulduğunda cevap için soruyu soran kişiyi Katâde'ye yönlendirmiştir.²⁵

Onun "âlim" vasfı tek bir alanla sınırlı değildir. O, Basra ehlinin en hafızıdır ve bunun yanında fıkıh, tefsir, Arap dili, tarih, neseb ilmi ve ulemanın ihtilâtı ve vasıfları hakkında ondan iyisi yoktur.²⁶ Öğrencileri Süleyman et-Teymî ve Eyyüb Sahtiyânî, bir şeyle ihticâc etmek için onun hıfzına başvurmuşlardır.²⁷ Bu durumun onun, fıkıhın aslî kaynakları olan ayet ve hadise dair hafızasında geniş bir birikime sahip olmasından kaynaklandığı düşünülebilir.

2.1. Muhaddis Olarak Katâde b. Diâme

Kaynaklarda hafıza ve ezber kabiliyetinin hadis ilminde râvide aranan şartların başında gelmesi hasebiyle Katâde'nin bu yönüne vurgu yapılmıştır.²⁸

Câbir'in sahifesinden okuduğu her şeyi ezberlemesi örneğinde Katâde'nin işittiği her şeyi derhal ezberleyebildiği görülmektedir.²⁹ Onun yazı ile desteklemeye ihtiyaç duymadığı bu kabiliyeti çevresinde de dikkat çekmiş ve merak uyandırmıştır. Şu'be'nin şöyle dediği nakledilir: "Katâde bir hadisi sağlam bir şekilde rivayet ettikten sonra ikinci kez karşılaştığımızda rivayet ettiği hadisi unutup unutmadığını görmek için yanına giderdim. Çünkü o hadisleri ezberler, yazmazdı."³⁰

Onun sened kullanımında hassas olmadığı, kimi zaman senedine bakmaksızın metne dayanarak hadisi reddettiği veya tenkit ettiği de bilinmektedir.³¹ Senede itibar etmediğini gösterir bir örnek kaynaklarda şöyle geçmektedir: "Katâde'nin yanına geldiğimizde rivayet ettiği hadislerin senedlerini soruyorduk. Bunun üzerine ashâbı 'Ebu'l-Hattab'ın kendisi

²⁵ İbn Ebû Hâtım, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 7/133.

²⁶ İbn Ebû Hâtım, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/135.

²⁷ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâi'l-ricâl*, 23/516

²⁸ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebû Hâtım, *el-Cerh ve't-Ta'dîl* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1271), 7/133, 134.

²⁹ İbn Ebû Hâtım, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/135.

³⁰ İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 462.

³¹ Akgün, *Hadis Rivayet Coğrafyası*, 106, 211.

senedir.' diye cevap veriyorlardı."³² Bu ifadeler, ilk dönem irsâllerinde mürsilin öne çıktığını gösterir. Yani mürsil güvenilir ise mürsellersi de makbul sayılır.³³

Hicrî ilk asırla ilgili, isnad kullanımı açısından bakıldığında isnad kullanımı ve sorulmaya başlanması şeklindeki değişimin ilk örneklerinin görüldüğü bir dönem olduğu söylenebilir. Ma'rûf/meşhûr olmayan rivayetlerin sahih/ma'mulün bih kabul edilen hadislere karışmasını önlemek refleksi ile ortaya çıkan rivayetin kaynağının sorgulanması ile baş veren isnad uygulaması, sema' kavramının önem kazanması ve rivayet sigaları ile ilişkilendirilerek devam eden bir süreç şeklinde tasvir edilebilir.³⁴

İsnadın kullanımında yaşanan bu sürecin doğurduğu değişim Katâde özelinde örneklendirmek açısından şu rivayet dikkat çekicidir: Hammâd b. Seleme'nin anlattığına göre "*Hammâd b. Ebû Süleyman Basra'ya gelinceye değin Katâde neredeyse hiç sened kullanmazdı. Nebî'den bana ulaştı, Ömer'den bana ulaştı diye onlarla görüşmediği halde rivayette bulunurdu. Basra'ya Hammâd b. Ebû Süleyman geldikten sonra ise senedi zikretmeye başladı.*"³⁵ Bu bilgi, bir taraftan isnad sorgusundaki değişime dikkat çekerken diğer taraftan irsâl nakilde bulunan âlimlerin, aslında rivayetin mutasıl tariklerine de hâkim olduğunu gösterir.

Katâde'nin isnad kullanımında etkili olan ismin Hammâd b. Ebû Süleyman olması dikkat çekicidir. Nitekim Katâde'nin ilim anlayışı re'ye mesafeli ve nakil esaslıdır. Hammâd ise Ehl-i re'yin öncülerinden, Ebû Hanîfe'nin hocası Kûfeli bir âlimdir. Katâde'nin buradaki motivasyonu yöntem ve ilmî anlayış açısından farklı ya da tabir yerindeyse karşı taraftan daha iyi olmak veya ilmin Kûfelilerce ziyan olmasını engellemek, hadisi savunmak veya Ehl-i rey'in tenkitlerini bertaraf etmek olabilir. Yahut her ne kadar re'y-nakil konusunda farklı yerlerde dursalar da Hammâd'ın bu tavrından etkilenmiş olabilir. Nitekim Hammâd'ın

³² İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/230.

³³ Nurdan Genç, *Hasan-ı Basri'nin Mürsellersinin Tahli* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020), 28-30.

³⁴ Bekir Özudoğru, *Hadis, Anlam ve Amel* (İstanbul: IFAV, 2021.), 12-13.

³⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/230.

görüşlerinde isabetli olduğu gibi hadisleri de tam senedleri ile rivayet ettiği kaydedilmiştir.³⁶

Diğer yandan bu etkileşimin keskin değişimlere yol açtığı söylene-
mez. Her ne kadar isnadın muttasıl kullanımı önem kazanmış olsa da tüm
rivayetler ve râviler için aslî unsur olduğu düşüncesi henüz oluşmamıştır.
İsnad halen, sahih/ma'mulün bih hadisleri, aralarına zayıf/mevzu/garib
rivayetlerin karışması tehlikesine karşı muhafaza etme refleksi şeklinde
varlığını sürdürmektedir. Bununla birlikte Katâde örneğinde sened kul-
lanımından hareketle söyleyebiliriz ki senedin muttasıl olup olmadığı
(sema') ayrımı bu dönemde vâkidir. Nitekim Katâde'nin, semânı göste-
ren muttasıl senedlerde "haddesena" (حدثنا); mürsel (münkâtı') senedlerde
ise "kâle" (قال) veya "haddese" (حدث) sîgasını kullandığı kaydedilmiştir.³⁷

Bir râvi olarak Katâde, sika ve hüccet kabul edilmiştir.³⁸ Ali b.
Medînî, büyük şehirlerdeki isnad zincirlerinin isimleri üzerinde kesiştiği
altı kişiden birinin Katâde olduğundan bahsetmektedir.³⁹ Bununla bir-
likte hakkındaki bazı ithamlar onun hadisçiliğinin ve hadislerinin güve-
nilirliğini zedelemiş olabilir. Kaynaklarda Yahya b. Maîn, Şu'be ve
Nesâî'nin tenkitleri ile Katâde'nin müdellis diye bilindiği, kaydedilmiş-
tir.⁴⁰ Hakkında sika ve müdellis olmak üzere iki farklı hüküm bulunması
ilgi çekicidir. Özellikle hafızası ile meşhur bir âlim olması sebebiyle ha-
taen tedlîs yaptığı ihtimali üzerinde durmak da güçleşmektedir. Ebû
Dâvûd'a (öl. 204/819) göre hadis dinlemediği 30 kişiden rivayeti vardır;
Ali b. el-Medînî'ye göre ise Saîd b. Müseyyeb'den gelen rivayetleri zayıf-
tır.⁴¹

Esasında hicrî ilk asırda yaşamış bir râvi hakkındaki tedlîs iddiasını
kasıt ve hata üzerinden değerlendirmek bir bakıma anakronik olacaktır.

³⁶ M. Özgü Aras, "Hammâd b. Ebû Süleyman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 23 Haziran 2021).

³⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/230; Zehebî, *Siyerü A'lâmü'n-nübelâ*, 5/274.

³⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/230; Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Temîmî İbn Hibbân, *el-Sikât* (Hint: Dâiretü'l-Meârif'l-Osmaniyye, 1393), 9/22.

³⁹ Birşık, "Katâde b. Diâme".

⁴⁰ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1/93; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Ta'rîf Ehli'l-takdîs bi-Merâtibi'l-mevsûfîn bi'l-Tedlîs*, thk. Âsım b. Abdullâh el-Karyûtî (Ummân: Mektebetü'l-Menâr, 1403), 43.

⁴¹ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâi'l-ricâl*, 11/73.

Katâde hakkındaki tedlîs iddiaları çağdaşları olan âlimlerine değil, hadis usûlünün sistematik hale gelip ıstılahların oluştuğu ikinci asır âlimlerine aittir. Dolayısıyla tedlîs hükmünün geriye dönük verilmiş bir hüküm olduğu söylenebilir. Tedlîs, râvinin, hadisi görüşmediği veya görüştüğü halde muteber yollarla hadis almadığı hocasından işitmiş gibi rivayet etmesi anlamına gelmektedir.⁴² Görüşmediği hocasından rivayette bulunması anlamıyla mürsel ile yakındır. İlk asır rivayet üslubu ve sened kullanım alışkanlıkları göz önüne alındığında, cerh veya sıhhat kusuru olarak tedlîs/irsâlden bahsedilemez. Nitekim bu iki terim de inkıtâ'ya dayanmaktadır ve ilk asırda muttasıl sened kullanımı yaygın değildir. Bu şekilde bir inkıtâyı rivayet için kusur kabul eden tedlîs tanımı ilk defa, muttasıl ve merfû hadisin kullanımına yaptığı vurgu ile İmam Şâfiî tarafından yapılmıştır.⁴³ Bu müzakereler sonucunda yaşadığı dönemin rivayet üslubu içerisinde Katâde'nin, tedlîs ile tenkit edilmemesi daha tutarlı olacaktır.

Katâde hakkındaki ithamlardan biri de Kaderîlikdir. İbn Ebû Arûbe ve Destüvâi'nin naklettiğine göre Katâde, "*Günahlar hariç her şey kader ile dir.*" demiştir.⁴⁴ Böylece günahları kader kapsamından çıkarıp kula isnad ederek Ehl-i sünnet akaidine muhalefet etmiş görünmektedir. Katâde'nin daha sonra bu görüşünden vazgeçtiğini söyleyenler olduğu gibi onun bu düşüncesinin değişmediği görüşünü savunanlar da olmuştur.⁴⁵ Hakkındaki bu itham/yargı onun cerhine ve hadisleri ile ihticâc etmekte tereddüde sebep olmuş olabilir. Katâde'nin bu görüşü cebir konusuna muhalefetinin bir yorumu şeklinde de anlaşılabilir. Bir diğer sebep ise onun kimden hadis aldığına dikkat etmeyen bir râvi olarak vasıflanması olabilir. Nitekim Şa'bî'ye (öl. 104/722) göre o, hâtibü'l-leyl'dir.⁴⁶ Hadisi kimden aldığına dikkat etmeyen râvi, gece odun taşıyana benzetilmiştir.

⁴² Ebû Amr Takıyyüddin Osman b. Salâhaddîn eş-Şehrezûrî İbn Salâh, *Mukaddimet-ü İbn Salâh*, thk. Nureddin Itr (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1986), 73; Ahmet Yücel, *Hadis Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2011), 176.

⁴³ Ahmet Yücel, *Hadis İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi & Hicri İlk Üç Asır* (İstanbul: IFAV, 2020), 184.

⁴⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/230; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1/93.

⁴⁵ Zehebî, *Siyerü A'lâmü'n-nübelâ*, 5/277.

⁴⁶ Zehebî, *Siyerü A'lâmü'n-nübelâ*, 5/272.

Tüm eleştirilere rağmen onun rivayetlerinin başta Abdürrezzâk'ın *Musannef*'i olmak üzere *Kütüb-i Sitte* ve diğer hadis kaynaklarında yer alıyor olması, onun güvenilir bir râvi olduğunu göstermektedir. Katâde'nin bir râvi olarak durumunu göstermesi açısından en sağlam hadis kaynaklarından biri olan Buhârî'nin *Sahîh*'indeki rivayetlerine bakılabilir. *Sahîh*'te kendisinin üç/iki yüz üzerinde rivayeti olduğu ve bunların da büyük bir kısmının mütâbeât nev'i rivayetler arasında yer almadığı görülmektedir.⁴⁷ Buhârî'nin muttasıl senede attığı değer ve bu bağlamda koyduğu kurallar düşünüldüğünde⁴⁸ onun Katâde'nin mürsellerine zayıf hadis kategorisinde yaklaşmadığı anlaşılmaktadır.

2.2. Müfessir Olarak Katâde

Katâde "müfessir" vasfıyla meşhur olmuştur. Kendisi de tefsir ilmindeki vukûfiyetini "*Kur'ân'da hiçbir ayet yoktur ki onun hakkında bir şey işitmiş olmayayım*" sözleri ile ifade etmiştir.⁴⁹ Katâde, tefsir ilminde Hz. Peygamber (s.a.v.), sahâbe ve tâbiînden sonra dördüncü tabakanın başı kabul edilir.⁵⁰

Kûfe müfessirlerinden kabul edilen Katâde'nin tefsir ilmi özelinde isnad ağı sahâbeye kadar uzanır; İbn Mes'ûd'un takipçilerindedir.⁵¹ Ebû'l-Âliye, Saîd b. Müseyyeb, Şa'bî, Hasan-ı Basrî, İbn Sîrîn gibi hocalarından hareketle bu alanda isnad ağının tâbiîn tabakasında genişlediği söylenebilir. Öğrencilerinden hareketle isnad ağı bağlamında aşağı yönlü bir değerlendirme yapacak olursak özellikle Ma'mer, İbn Ebû Arûbe gibi isimler tefsir rivayetlerini aktaran isimlerdir ki onlardan gelen rivayetleri Abdürrezzâk'ın ve Taberî'nin tefsirlerinde çokça yer almaktadır.⁵² Bu

⁴⁷ Bk. Buhârî, "İmân", 6; "Tefsîr", 3; "Libâs", 18.

⁴⁸ Osman Aydın, "Hadis Aktarım Usulleri ve Buhârî'nin Tasarrufları: Semâ ve Kıraat Metotları Özelinde", *Mefkûre: Hadis-Siyer-Tarih Araştırmaları*, ed. Osman Aydın-Fahreddin Haliloğlu (İstanbul: Fecr Yayınları, 2022), 139-162.

⁴⁹ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 7/134; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâi'l-ricâl*, 23/511.

⁵⁰ Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed el-Mısırî Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Beirut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 2/47.

⁵¹ Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîr*, thk. Abdullah Muhammed Şehâte (Beirut: Darü İhyâi'l-Türas, 1423), 5/12.

⁵² Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemâm b. Nâfi' es-San'ânî Abdürrezzâk, *Tefsîrü Abdürrezzâk*, thk. Mahmud Muhammed Abduh (Beirut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419), 1/296, 328, 361, 362, 2/115, 16, 179; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmiü'l-beyân an Te'vîlü Âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî

durum onun isnad ağının hicrî üçüncü asra kadar uzandığı şeklinde yorumlanabilir.

Katâde'nin tefsir rivayetlerine ve tefsir anlayışına dair örneklerle Taberî, Kurtûbî gibi isimlerin tefsirlerinde yer verdikleri ölçüde ulaşabiliyoruz. Bununla birlikte Medenî sûreler hakkındaki rivayeti de tefsir ve tefsir usûlü rivayetlerine örnek olarak zikredilebilir.⁵³

Kendisine isnad edilen *Kitabü't-Tefsîr* ve '*Avâşirü'l-Kur'ân*' isimli eserlerden söz edilmekte ise de bu kitapların günümüze ulaşmış olmadığı bilinmemektedir.⁵⁴ *el-Nasih ve'l-Mensuh*⁵⁵ adlı eseri bugün elimize ulaşan tek eseridir.

***en-Nasih ve'l-Mensuh* ve Katâde'nin Tefsir Rivayetleri**

Katâde b. Diâme'ye isnad edilen bu eser, Bakara, Âl-î İmrân, Nisâ, Mâide, En'am, Enfâl, Tevbe, Nahl, İsrâ, Ankebut, Câsiye, Ahkâf, Muhammed, Mücadele, Haşr, Müntehine ve Müzzemmil surelerinde nesh edilmiş ayetler üzerine kaleme alınmıştır.

Katâde eserde, birbirini nesheden ayetlere yer vermiş ve yer yer hadislerden istifade etmiştir. İstifade ettiği hadisleri kimi zaman nesh hükümünü desteklemek kimi zaman da nüzûl sebebini açıklamak için kullanmıştır.

Nüzûl sebepleriyle ilgili yer verdiği rivayetlerden biri şöyledir: "*Senin geçmiş gelecek bütün günahını Allah'ın bağışlaması, sana nimetini eksiksiz vermesi, seni dosdoğru yolda yürütmesi ve Allah'ın sana güçlü bir şekilde yardım etmesi için sana apaçık bir fetih ihsan ettik.*"⁵⁶ ayeti hakkında Katâde, Enes b. Mâlik'ten şöyle rivayet etmiştir: "... (bu ayet) Hudeybiye'de iken nâzil oldu ve Rasûlullah (s.a.v.) '*Bana öyle bir ayet indirildi ki benim için tüm dünya*

(Daru Hicr, 1422), 1/61, 91; 5/374. Bk. Ceyda Gürman, "Ekol Eksikli Tefsir Tarihi Yazıcılığında İhmal Edilen Şehir Basra ve Basralı Meşhur Müfessir Tâbüiler: Ebü'l-Âliye, Hasan-ı Basrî, Katâde", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/2 (Ekim 2021), 892-893.

⁵³ Hâris b. Esed el- Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-kur'ân*, thk. Huseyn el-Kuvvetlî (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1971) 395; Gözeler, "Mekkî-Medenî Sure Tertipleri: Hz. Âişe, İbn Abbâs-Kurayb, Mucâhid ve Katâde Rivayetleri", 225-238.

⁵⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/230; Birşık, "Katâde b. Diâme".

⁵⁵ Ebü'l-Hattâb Katâde b. Diâme b. Katâde es-Sedûsî el-Basrî, *el-Nâsîh ve'l-mensûh*, thk. Hâtîm sâlih el-Dâmin (Bağdat: Müessesetü'r-Risâle, 1418).

⁵⁶ el-Fetih 48/1-3.

nimetlerinden daha sevimlidir.' buyurdu."⁵⁷ Senedi muttasıl olan bu rivayet İbn Ebû Arûbe,⁵⁸ Hemmâm,⁵⁹ Ma'mer⁶⁰ ve Şu'be'den⁶¹ aynı senedle rivayet edilmiş ve hasen-sahih hükmü verilmiştir.⁶²

Nesh görüşünü desteklemek maksadıyla yer verdiği rivayetler sayıca daha fazladır ve bunlar arasında muttasıl ve mürsel olanlara rastlamak mümkündür. Yukarıda yer verilen rivayette görüldüğü gibi muttasıl senede sahip bir rivayete kulların gizli ve açık niyetlerinden hesaba çekileceği anlamındaki ayetin⁶³ neshi bağlamında yer verilmiştir. Katâde'nin Zürâre b. Evfâ ← Ebû Hüreyre isnadıyla naklettiğine göre Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: "*Allah, dilleri ile söylemedikçe yahut fiiliyata dökmedikçe ümmetimi, gönüllerinden geçirdikleri şeylerden dolayı hoş görür (hesaba çekmez)*"⁶⁴

Zürâre, Katâde'nin semâi olan râvilerdendir. Senedi muttasıl olan bu hadis aynı senedle, İbn Ebû Arûbe, Hemmâm, Mis'ar (öl. 155/772), Hişâm ve Ebû Avane (öl. 176/792) tarafından rivayet edildiği⁶⁵ (Müsned, Buhârî, Müslim) gibi farklı tefsirlerde Ma'mer isnadıyla Katâde'den

⁵⁷ Katâde b. Diâme, *el-Nâsîh ve'l-mensûh*, 46; Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî Vâhidî, *Esbâb-ü Nüzûli'l-Kur'ân*, thk. Kemâl Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411), 399.

⁵⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr, *Müsned (el-Bahru'l-Zehhâr)*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah vd. (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2009), 13/381; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnaûd vd. (b.y.: Müessesetü'r-Risale, 2001), 20/452; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374), "Cihad ve Siyer", 34; Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 22/200.

⁵⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/257.

⁶⁰ Abdürrezzâk, *Tefsîr*, 3/210; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/335; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Serve es-Sülemî Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998), "Tefsîrü'l-kur'an", 48.

⁶¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/368.

⁶² Tirmizî, "Tefsîrü'l-kur'an", 48.

⁶³ Mensuh ayet için bk. el-Bakara 2/284, nâsîh ayet için bk. el-Bakara 2/286.

⁶⁴ Katâde b. Diâme, *el-Nâsîh ve'l-mensûh*, 38; Tirmizî, "Talak ve Lian", 8.

⁶⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 16/37; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed b. Züheyr Nâsîr el-Nâsîe (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422), "İtk", 6, "Talak", 11; Müslim, "İman", 58.

mürsel nakledilmiştir.⁶⁶ (Ebû Zemenin, Saleb,) Muttasıl senedi olmakla birlikte Katâde'nin mürsel rivayetlerinin tercih edilmesi onun alandaki otoritesinden kaynaklanıyor olabilir.

Eserde mürsel hadis kullanımına örnek olarak şu rivayet zikredilebilir: Ramazan ayında oruç tutmak ile fidye vermek arasındaki muhayyerliği ifade eden ayetin⁶⁷ “Artık içinizden kim bu aya yetişirse onu oruçlu geçirsin. Kim de hasta veya yolcu olursa, başka günlerden sayısınca tutsun.”⁶⁸ ayeti ile nesh edildiği görüşünde olan Katâde, çok yaşlı, hasta, hamile ve emzikli kadınların ramazan orucu hususunda ruhsatlı olduklarını ifade etmektedir.⁶⁹ Bu görüşünü destekler mahiyette Yezîd b. Abdullah-kardeşi Mutarrif b. Abdullah senedi ile “*Rasûlullah (s.a.v.) hamile ve emziren kadınlara (ramazan orucu için) izin verdi.*” hadisini rivayet etmiştir.⁷⁰

Hadisin râvilerine baktığımızda Yezîd b. Abdullah Ebu'l-A'lâi eş-Şihhîr (öl. 108/726) Basralı sika bir râvi;⁷¹ kardeşi Mutarrif b. Abdullah eş-Şihhîr da tâbiinden sika bir râvi ve önde gelen zâhid isimlerindedir ve rivayetleri *Kütüb-i sitt'e* de yer almıştır.⁷² Ayrıca her ikisi de Katâde'nin hadis aldığı kimselerdendir, dolayısıyla sahâbeye kadar senedde bir kopuktan söz edilemez.

Hadisin diğer tariklerine baktığımızda ise İbn Ebû Arûbe ← Katâde ← Urve b. Zübeyr/Azra ← Saîd b. Cübeyr ← İbn Abbas⁷³ ve Amr b. Dinar

⁶⁶ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 6/132; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. İsâ el-Mürri el-Kurtubî Ebû Zemenîn, *Tefsîrü'l-kur'ani'l-azîz*, thk. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ukkâşe - Muhammed b. Mustafa el-Kenz (Kahire: el-Faruku'l-Hadisiyye, 1423), 1/271; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an Tefsîri'l-kur'an* (Beirut: Darü İhyâi'l-Türasi'l-Arabî, 1422), 2/300.

⁶⁷ el-Bakara 2/183-184.

⁶⁸ el-Bakara 2/185.

⁶⁹ Katâde b. Diâme, *el-Nâsîh ve'l-mensûh*, 37.

⁷⁰ Katâde b. Diâme, *el-Nâsîh ve'l-mensûh*, 37.

⁷¹ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb* (Hint: Matba'atü Dâireü'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, 1326), 11/341. (Yezîd'in sahabî olduğu görüşünde olanlar da vardır.)

⁷² İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 10/173; M. Yaşar Kandemir, “Mutarrif b. Abdullah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 21 Haziran 2021).

⁷³ Ebû Dâvûd, “Savm”, 43; Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 3/168, 425.

← Atâ b. Ebû Rebâh ← İbn Abbas⁷⁴ senedi ile mevkûf rivayetine rastlamaktayız. Bunlardan Atâ b. Ebû Rebâh senedi sahih görülmüştür.⁷⁵

Mu'temir b. Süleyman İbnü't-Teymî (öl. 187/803) ← Süleyman et-Teymî ← Katâde ← Saîd b. Cübeyr ← İbn Abbas senediyle gelen bir diğer mevkûf rivayet ise hadisin bir başka yönünü ortaya koymaktadır. Bu rivayete göre İbn Abbas, hamile olan eşine ramazan orucunu tutmamasını emretmiştir.⁷⁶ Senedi sahih görünen bu rivayete göre Katâde hadisin İbn Abbas'tan mevkûf senedle rivayetinden haberdardır.

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hamile ve emziren kadınların oruç tutmaması için ruhsat verdiği dair merfû hadis ise Enes b. Malik'ten rivayet edilen, âlimlerin amel ettiği hasen bir hadistir.⁷⁷ Bu durumda hamile ve emziren kadınların oruç tutmaması hükmünün merfû bir hadise dayandığı anlaşılmaktadır. Mevkuf rivayette, İbn Abbas'ın hükmünün de Hz. Peygamber'den (s.a.v.) kaynaklandığı söylenebilir.

Öyleyse Katâde'nin hadisi ref'i hususunda üç ihtimal söz konusudur. Bunlardan ilki hataen ref edilmesi ihtimalidir.⁷⁸ Diğeri Katâde'nin İbn Abbas'ın hükmünün kendi içtihadı değil Hz. Peygamber'in (s.a.v.) içtihadı diye bilerek ref etmesidir.⁷⁹ Son ihtimal ise irsâldir ki Katâde, Yezîd ve Mutarrif'in hadisin muttasıl senedine sahip olduğunu bildiği ya da öyle varsaydığı için hadisi mürsel rivayet etmiştir, denilebilir. Bu da dönemin rivayet üslubuna uygundur. Şu tarik de söz konusu ihtimali destekleyen ve hadisin senedini kuvvetlendiren bir veri kabul edilebilir: Hânî

⁷⁴ Buhârî, "Tefsîrü'l-Kur'an", 27; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîr*, 1/307.

⁷⁵ Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed el-Bağdadî Dârekutnî, *Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaûd - Hasan Abdül Mün'im Şelbî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424), 3/194.

⁷⁶ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmam Abdürrezzâk es-San'ani, *el-Musannef* (Beyrut: el-Meclisü'l-İlmi, 1983), 4/218.

⁷⁷ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 2/565; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 31/392; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaûd (b.y.: Daru'l-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430), "Sıyam", 12; Süleyman b Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistanî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaûd (Beyrut: Dâru'l-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430), "Savm", 43; Tirmizî, "Savm", 21. Tefsir eserlerinde de yer almıştır, bk. Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr* (Beyrut: Daru'l-fikr, ts.), 1/459

⁷⁸ Yusuf Suiçmez, *Sahabe ve Tabiin Söзlerinin Hz. Peygamber'e Nispeti* (Ankara: OTTO, 2015), 157.

⁷⁹ Suiçmez, *Sahabe ve Tabiin Söзlerinin Hz. Peygamber'e Nispeti*, 180-181,185.

b. Abdullah b. Şihhîr ← Benî Şihhîr'den biri ← babası.⁸⁰ Hânî b. Abdullah b. Şihhîr, Yezîd ve Mutarrîf'in kardeşidir.

İncelediğimiz rivayetlerden hareketle onun hadis rivayetinde isnad kullandığı; ancak dönemin rivayet üslubunun doğurduğu bir sonuç olarak mürsel-muttasıl sened kullanımında özel bir hassasiyetinin bulunmadığı söylenebilir. Diğer yandan "tefsir eserlerinde görüşlerine itibar edilen bir âlim ve güvenilir bir râvidir" yorumu yapılabilir.

Müfessir olarak hadis rivayetindeki bu tavrının fakih sıfatı ile devam ettirdiğini söylemek mümkün müdür?

2.3. Fakih Olarak Katâde

Talebesi Ma'mer'in şu sözü Katâde b. Di'ame'nin bir fakih olarak itibarının göstergesi hükmündedir: "*Katâde, Zührî ve Hammâd'dan daha fakih (âlim) bir kimse görmedim.*"⁸¹

Nakle dayalı ilim anlayışından bahsettiğimiz Katâde, fıkhîta da aynı anlayışını sürdürmüştür. "*Kırk yıldır kendi re'yim ile fetva vermedim.*" sözü de bu anlayışın bir tezahürü hükmündedir.⁸²

Rivayetler üzerine bina ettiği fıkıh anlayışının bir sonucu olarak bu konuda başta Abdürrezzâk'ın *Musannef*'inde olmak üzere muhtelif eserlerde birçok rivayeti vardır. Bunun yanında kendisine isnad edilen menâsik⁸³ türü bir eser de bulunmaktadır. Talebesi Saîd b. Ebû Arûbe'nin Katâde'den naklettiği merfû, mevkûf ve maktû rivayetlerden oluşan *el-Menâsik*⁸⁴ adlı eser, onun fikhî rivayetlerini incelemek için yeterli kaynak olacaktır.

el-Menâsik ve Katâde'nin Fikhî Rivayetleri

Saîd b. Ebû Arûbe, Katâde'nin meşhur öğrencilerinden olmakla birlikte kaynaklarda İbn Ebû Arûbe'nin muhtelit olduğundan bahsedilmektedir.⁸⁵ Söz konusu eserde 160 rivayet yer almaktadır. Bunlardan 121'i

⁸⁰ Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb Nesâî, *el-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Hasan Abdül-mün'im Şelbî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421), 3/152.

⁸¹ İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 7/134.

⁸² İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/229.

⁸³ Haccın hükümlerine dair rivayetlerin derlenmesi ile oluşan eserlerin genel adı.

⁸⁴ Saîd b. İbn Ebû Arûbe, *el-Menâsik*, thk. Amir Hasan Sabri (Beyrut: Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye, 1421).

⁸⁵ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Takrîbü't-tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme (Suriye: Daru'l-Reşîd, 1406), 239.

Katâde b. Diâme'ye isnad edilmiş merfû, mevkûf ve maktû rivayetlerdir. Eyyüb es-Sahtiyânî, Ebû Ma`şer (öl. 170/787) gibi isimlerin rivayetlerine ise çoğunlukla Katâde'nin görüşlerini/maktû rivayetlerini desteklemek veya rivayetin farklı bir tarikini göstermek amacıyla yer verilmiştir.

Eserin usûlünce bab başlıkları içerisinde ilk sırada Katâde b. Diâme'nin maktû rivayetlerine yer verilmiş ardından sırasıyla varsa konuyla ilgili Katâde'den nakledilen merfû ve mevkûf rivayetler, konu hakkındaki diğer tâbiîn görüşleri zikredilmiştir.

Bab başlıklarından birinin incelenmesi konunun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. "*İçinizden biri hasta ise veya başından bir rahatsızlığı varsa (tıraşını olup) oruç veya sadaka yahut kurban olarak bir fidye ödesin.* (el-Bakara 2/196)" babı⁸⁶ altında yer verilen ilk rivayetler şu şekilde sıralanmıştır: Katâde'nin maktû rivayeti, Katâde'den nakledilen merfû rivayet ardından konunun bir diğer yönünü açıklayan Katâde'nin maktû rivayetleri ve bunların farklı tarikleri.

Eserde Katâde'ye isnad edilen merfû rivayetler incelendiğinde bunlar arasında müdelles, mürsel ve muttasıl senedlere sahip olan rivayetlerin yer aldığı görülmektedir. Mürsel rivayetlerin çoğunluğu hocası Hasan-ı Basrî'den nakledilmiştir.

Bunlardan biri, (Katâde ← Hasan) "*Hasan, Rasûlullah'a (s.a.v.) ref ederek şöyle dedi: 'Muhammed'in nefsi elinde olana yemin olsun ki Allah indinde yerler ve gökler arasındaki en faziletli amel Allah yolunda cihad veya cinsel ilişkiden, ticaretten ve münakaşadan ârî makbul bir hacddir.'*"⁸⁷ rivayetidir.

Bu metin ve senedle tek olan rivayete benzer bir hadis Buhârî'de (öl. 256/870) yer almaktadır: İbn Şihâb ez-Zührî'nin Saîd b. Müseyyeb ← Ebû Hüreyre senediyle naklettiğine göre Rasûlullah'a (s.a.v.) "*En faziletli amel hangisidir?*" diye soruldu. O, "*Allah'a ve Rasûlüne imandır.*" buyurdu. "*Sonra hangisidir?*" diye sorulunca "*Allah yolunda cihaddır.*" buyurdu, soru tekrarlanınca bu sefer "*Makbul bir hacddir (hacc-ı mebrûr)*" diye cevap verdi.⁸⁸

Katâde'nin Hasan'dan naklettiği bu rivayet Buhârî rivayetinden metin açısından farklıdır. Bu farklılıklar mâna ile rivayetten kaynaklıyor

⁸⁶ İbn Ebû Arûbe, *el-Menâsik*, 95.

⁸⁷ İbn Ebû Arûbe, *el-Menâsik*, 61.

⁸⁸ Buhârî, "İmân", 16.

olabilir, nitekim Hasan rivayetinde yer alan “*cinsel ilişkiden, ticaretten ve münakaşadan ârî makbul bir hacc*” ifadesi Bakara suresi 197. ayete⁸⁹ atıftır. Hasan-ı Basrî'nin söz konusu ayeti tefsir ettiği bir rivayet de İbn Ebî Şeybe'de nakledilmiştir.⁹⁰

Katâde tarikindeki bu tasarrufun hocası Hasan-ı Basrî'den kaynaklandığı, Katâde'den anlaşılmaktadır.

el-Menâsik'te aynı senedle gelen bir diğer rivayet ise şöyledir: Rasûlullah'a (s.a.v.) “*O'na (Allah'a) giden yol nedir?*” diye sorulunca O, şöyle dedi: “*Kişinin azık ve binek bulmasıdır.*”⁹¹

Âl-i İmrân suresi 97. ayetin⁹² tefsiri olduğu anlaşılan rivayetin farklı tarikleri bulunmaktadır. Bunlardan biri aynı metinle Ma'mer'in, Katâde'den naklettiği rivayettir.⁹³ Benzer şekilde Hasan'dan farklı tariklerle mürsel⁹⁴ ve maktû⁹⁵ rivayetleri de bulunmaktadır. Bununla birlikte mahfuz olan tarikin Katâde-Hasan mürsel tariki olduğu kaydedilmiştir.⁹⁶

Ali b. Ebî Tâlib ve İbn Ömer'den de benzer mânada rivayetler vardır.⁹⁷ Katâde ← Hasan tariki, tefsir kaynaklarında yer almasına rağmen hadis musannefatında fazla itibar görmemiştir.

Katâde'nin mürsel rivayette bulunduğu isimlerden bir diğeri ise Saîd b. Müseyyeb'tir. Katâde'nin, mürsil olarak meşhur olmuş râviler

⁸⁹ “Hac bilinen aylardadır. Kim o aylarda hacca karar verip niyet ederse, bilsin ki hac sırasında kadına yaklaşmak, günaha sapmak ve tartışıp çekişmek yoktur...” (el-Bakara 2/197.)

⁹⁰ Ebû'l-Hasen Osmân b. Muhammed İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, thk. Muhammed Avvâme (Daru'l-kible, t.y.), 8/154.

⁹¹ İbn Ebû Arûbe, *el-Menâsik*, 57.

⁹² “Oraya yol bulabilen insana, Allah için Kabe'yi haccetmesi gerekir.” (Al-i İmran 3/97.)

⁹³ Abdürrezzâk, *Tefsîr*, 1/405.

⁹⁴ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 3/433; Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi es-Sicistani Ebû Dâvûd, *el-Merâsîl*, thk. Şuayb el-Arnaûd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408), 143.

⁹⁵ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebû Hâtim, *Tefsîr*, thk. Esad Muhammed et-Tayyib (Suud: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1419); İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 3/433.

⁹⁶ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424); Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed el-Bağdadî Dârekutnî, *el-İlelü'l-vârideti fi'l-ehâdisi'n-nebeviyyeti*, thk. Mahfuzurrahman Zeynüllah es-Selefi (Riyad: b.y., 1405), 15/164.

⁹⁷ Tirmizî, “Hac”, 3.

içerisinde en güvenilir kabul edilen Saîd b. Müseyyeb'ten naklettiğine göre Benî Seleme'den bir adam Rasûlullah'a (s.a.v.) "İslam geldiğinde babam haccedemeyecek kadar çok yaşlıydı. O haccdan muaf olur mu veya benim onun yerine hacctemem makbul müdür?" diye sordu. Rasûlullah (s.a.v.) ona "Evet, baban için haccet. Eğer onun bir borcu varsa Allah'ın kabul edeceğini umarak bu borcu ödeyerine getir. Allah çok merhametlidir." diye cevap verdi.⁹⁸

Farklı tarihlerle Saîd b. Müseyyeb'ten yine mürsel nakledilen⁹⁹ (İbn Ebû Şeybe, Taberî) söz konusu rivayet muttasıl senedlerle İbn Abbas,¹⁰⁰ Abdullah b. Zübeyr, Ali b. Ebû Talip, Enes b. Malik, Ebû Hüreyre ve Ebû Rezîn gibi birçok sahabîden de nakledilmiştir.¹⁰¹

el-Menâsik adlı eserde Katâde'nin müdelles hadis rivayetlerine rastlamak mümkündür. Bunlardan biri İbn Abbas'tan haddese sigası ile Rasûlullah'ın (s.a.v.) bayram sabahı şeytan taşlayınca kadar telbiye getirdiğine dair rivayettir.¹⁰² Katâde'nin İbn Abbas'tan semâi bilinmemekte; doğum ve vefat tarihleri dikkate alındığı takdirde bu ihtimal zayıf görünmektedir.¹⁰³ Yapılan tarama sonucunda hadisin Saîd b. Ebî Arûbe ← Katâde ← Atâ b. Ebû Rebâh ← İbn Abbas senedi ile bazı kaynaklarda nakledilmiş de, bu sened için şâz hükmü verilmiştir.¹⁰⁴ Bununla birlikte hadisin fıkıh ve hadis kaynaklarında İbn Abbas'tan birçok merfû tariki¹⁰⁵ bulunmaktadır.

⁹⁸ İbn Ebû Arûbe, *el-Menâsik*, 61.

⁹⁹ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 3/379; Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Tarık b. Avzullah b. Muhammed (Kahire: Daru'l-Haremeyn, ts.), 7/266.

¹⁰⁰ Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs Şâfiî, *Müsned* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1370), 1/385.

¹⁰¹ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 3/368, 380; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/5 (562); İbn Mâce, "Menâsik", 9; Müslim, "Hac", 71; Dârekutnî, *Sünen*, 3/343.

¹⁰² İbn Ebû Arûbe, *el-Menâsik*, 88.

¹⁰³ İbn Abbas'ın vefat tarihi hicri 68, Katâde'nin doğum tarihi ise hicrî 61 olarak bilinmektedir. Bu durumda hadisi İbn Abbas'tan işitmiş olsa bile Katâde en iyi ihtimalle yedi yaşında bir çocuktur.

¹⁰⁴ Bezzâr, *Müsned*, 6/94; Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdî b. Abdülmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 18/277.

¹⁰⁵ Şâfiî, *Müsned*, 1/358; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr - Muhammed Seyyid el-Câd el-Hak

Bir diğer tedlîs örneği ise Katâde ← Abdurrahman b. Ebû Bekir senedir. Katâde'nin naklettiğine göre "Teşrîk günlerinin sonunda Rasûlullah (s.a.v.), Abdurrahman b. Ebî Bekîr'e Âişe'yi Ten'im'e¹⁰⁶ çıkarmasını emretti ve onun (Âişe'nin) bu şekilde umre yapmasını helal kıldı."¹⁰⁷ Katâde ile Abdurrahman mülâkî değildir. Katâde ← Ubâde ← Muaviye ← Âişe senedi ile de aynı mânada bir rivayet kaynaklarda yer almaktadır;¹⁰⁸ ancak bu senedin de muttasıl olduğundan bahsetmek güçtür.

Katâde tariki ile değilse de Abdurrahman ve diğer sahâbîlerden Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu uygulamaya izin verdiğini bildiren çok sayıda hadis güvenilir kaynaklarda rivayet edilmiştir.¹⁰⁹

Bir diğer örnek ise şöyledir: Katâde'nin, Sinan b. Seleme ← İbn Abbâs ← Züeyba Ebû Kabîsâ senediyle naklettiğine göre Rasûlullah (s.a.v.) Züeyba ile kurbanlık hayvanları da gönderir ve sonra derdi ki: "Eğer bu hayvanlardan birine bir zarar gelse ve bu sebeple onun öleceğinden endişe edersen onu kes, sonra onun ayağını kanına batır, sonra onu parçalarına ayır ve ne sen ne de yol arkadaşlarından biri onu yemeyin."¹¹⁰

Katâde'nin, Sinan b. Seleme'den semâi ihtilafı olmakla¹¹¹ birlikte hadis aynı senetle (İbn Ebû Arûbe ← Katâde ← Sinan ← İbn Abbâs ← Züeyba) pek çok kaynakta yer almıştır.¹¹²

el-Menâsik, özelinde yaptığımız incelemede Katâde'nin mürsel ve müdelles rivayetlerinin yer aldığını tespit ettik. Katâde (yahut İbn Ebû

(Âlimü'l-Kütüb, 1414), 2/215; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 7/270; Buhârî, "Hac", 102; Müslim, "Hac", 4; Ebû Dâvûd, "Hac", 65.

¹⁰⁶ Mekke'nin kuzeybatısında Kâbe'ye en yakın Harem sınırı.

¹⁰⁷ İbn Ebû Arûbe, *el-Menâsik*, 86.

¹⁰⁸ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 3/128.

¹⁰⁹ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 8/86, 507; 20/134; Yakub b. İbrahim b. Habib Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, thk. Ebu'l-Vefa (Beirut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 103; Buhârî, "Hac", 15; Müslim, "Hac", 17.

¹¹⁰ İbn Ebû Arûbe, *el-Menâsik*, 98.

¹¹¹ İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 4/241.

¹¹² İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 8/680; İbn Mâce, "Menasik", 101; Müslim, "Hac", 66; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 4/230. Diğer tarikler için bk. Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî İmam Mâlik, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Mustafa el-Azâmî (Abudabi: Müessesetü Ziyâd b. Sultân Âli Nehyân li'l-A'mâli'l-Hayriyye ve'l-İnsaniyye, 2004), "Hac", 46; Tirmizî, "Hac", 71.

Arûbe) tarikleri münkatı' olsa da aynı metinle veya benzer mânada hadisler güvenilir kaynaklarda yer almaktadır. Özellikle İbn Abbas'tan nakledilen rivayetlerin farklı tariklerle destekleniyor olması, Katâde'nin rivayetlerinde dönemin rivayet üslubunu yansıttığını göstermektedir.

Müdelles hadis rivayetleri özelinde değerlendirecek olursak; Katâde'nin tedlîs yaptığı senedler, görüştüğü hocasından muteber yollarla almadığı hadisi ondan dinlemiş gibi rivayet etmesi şeklinde değil senedde inkıtâ' yaparak hadisi kendisinden dinlemediği, bir üst tabakadaki râviye isnad etmek şeklinde olduğu görülmektedir. Bu şekilde yapılan tedlîs dönemin rivayet üslubundan kaynaklanmaktadır ve cerh sebebi sayılacak bir kasıt/yalan unsuru barındırmamaktadır.

Katâde'nin fikhî rivayetlerinin tahrîcinde onun rivayetlerine fıkıh kitaplarında pek fazla rastlanmadığı söylenebilir. Özellikle erken dönem Hanefî fıkında bu sayı yok denecek kadar azdır.¹¹³ Şâfiî'ye baktığımızda ise hatırı sayılır bir fark görülecektir.¹¹⁴

Sonuç

Katâde b. Diâme güçlü hafızası ile meşhur, nakil esaslı bir ilim anlayışına sahip başta tefsir olmak üzere hadis ve fıkıh alanlarında otorite kabul edilen bir tâbiîn âlimidir.

Tâbiîn'in küçüklerinden olması hasebiyle isnad ağları sahâbe tabakasına kadar uzansa da tâbiîn tabakasında daha yaygındır. Kendisini sahâbeye ulaştıran kanallar hükmünde olan bu yaygın ağın onun rivayetlerinde mürseller şeklinde tezahür ettiği söylenebilir.

Bir râvi olarak Katâde hakkındaki başlıca tenkitlerden birisi olan tedlis dönemin rivayet üslubunda görüldüğü üzere, kendisinden işitmediği hadisi hocasından işitmiş gibi rivayet etmek değil, kendi tabakasındaki bir râvinin ismini zikretmemek şeklindeki inkıtâ' hükmündedir. Dolayısıyla buradaki anlamı ile onun tedlis yapması dönemin rivayet üslubu içerisinde değerlendirildiğinde bir kusur sayılmamalıdır.

Katâde'nin mürsel ve müdelles rivayetlerinin tefsir ve fıkıh alanlarında vârid olduğu görülmüştür. Bununla birlikte çalışmamız

¹¹³ Bk. Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh Ebû Hanîfe, *Müsned*, thk. Nazar Muhammed el-Firyâbî (Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1415), 111, 112, 215, 216; Ebu Abdullah Muhammed b. el-Hasan el-Şeybânî Muhammed b. el-Hasan, *el-Âsâr*, thk. Ebu'l-Vefa el-Afgânî (Beirut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 350.

¹¹⁴ Bk. Şâfiî, *Müsned*, 1/51, 78, 245, 328, 2/13, 154, 171 vd.

çerçevesinde elde ettiğimiz verilere göre söyleyebiliriz ki tefsir rivayetlerinde muttasıl ve mürsel hadis rivayeti daha fazladır ve tedlîse rastlanmaz. Muttasıl senedli rivayetlerin, kendisine atf yapılan tefsirlerde mürsel nakledilmiş olması hem müfessir hem râvi olarak Katâde'nin itibarını (güvenilirliğini) göstermektedir.

Fikhî rivayetlerinde tedlîs daha fazladır. Tedlîse konu olan rivayetlerde tahdîs sigasının yer alması da dikkat çekmektedir. Bu durumda Katâde'nin tahdîs sigası ile olan rivayetlerinin semaya delalet ettiği görüşünün doğru olmadığı sonucu çıkarılabilir. Fıkıh alanındaki mürsel rivayetlerinin çoğu ise fakih ve mürsil diye meşhur olan hocaları Hasan-ı Basrî ve Saîd b. Müseyyeb'den nakledilen fikhî rivayetlerdir. Onun hocalarından aldığı hadisi herhangi bir tasarruf söz konusu olmaksızın rivayet etmesi nakle dayalı fıkıh anlayışının bir yansıması kabul edilebilir.

Tefsir ve fıkıh alanlarında rivayetlerinin yaygınlığı üzerinde yapacağımız bir değerlendirme için Katâde'nin tefsir rivayetlerinin daha muhterem olduğunu, fikhî rivayetlerine ise daha ziyade Şafiî fıkhında olmak üzere muttasıl senedlerle yer verildiğini söyleyebiliriz. Tespit edilen rivayetlerden hareketle Katâde b. Diâme'nin isnad ağının tâbiîn ve tebe-i tâbiîn tabakasında yoğunlaşmakla birlikte sahâbeden üçüncü asra kadar uzandığı söylenebilir. İsnad ağı, ezici bir çoğunlukla Basra üzerinde yoğunlaşmakla birlikte Irak, Şam ve Hicaz bölgelerine de uzandığı görülmektedir. Katâde b. Diâme'nin rivayetleri hakkında ayrıntılı çalışmalar, dönemin rivayet mantığının kavranmasına katkı sağlayacaktır.

Kaynakça

- Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî. *Tefsîrü Abdürrezzak*. thk. Mahmud Muhammed Abduh. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.
- Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî. *el-Musannef*. Beyrut : el-Meclisü'l-İlmi, 1983.
- Agitoğlu, Nurullah. "Hz. Nûh'un Gemisi ile İlgili Tâbiî Katâde'den Gelen Bazı Rivâyetler Üzerine". *Uluslararası Hz. Nuh ve Cudi Dağı Sempozyumu*, 27-29 Eylül 2013, 285-293.
- Akgün, Hüseyin. *Hadis Rivayet Coğrafyası*. İstanbul: IFAV, 2019.

- Aras, M. Özgü. "Hammâd b. Ebû Süleyman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 23 Haziran 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hammad-b-ebu-suleyman>
- Aydın, Osman. "Hadis Aktarım Usulleri ve Buhârî'nin Tasarrufları: Semâ ve Kıraat Metotları Özelinde". *Mefkûre: Hadis-Siyer-Tarih Araştırmaları*. ed. Osman Aydın-Fahreddin Haliloğlu. 139-162. İstanbul: Fecr Yayınları, 2022.
- Bedr, Ebû's-Suûd. *Tefsîru Katâde: Dirâse Li'l-Müfessir Ve Menheci Tefsîrih*. Kahire: Câmiatü'l-Kâhire, 1979.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-. *Müsned (el-Bahru'l-Zehhâr)*. thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah vd. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2009.
- Birişik, Abdulhamit. "Katâde b. Diâme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 21 Haziran 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/katade-b-diame>
- Budak, Ali. *Katâde B. Diâme: Hadis Ilmindeki Yeri*. Sakarya Üniversitesi, 2002.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi 'u's-sahîh*. thk. Muhammed b. Züheyr Nâsir el-Nâsie. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422.
- Dârekutnî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed el-Bağdadî. *el-İlelü'l-vârideti fi'l-ehâdisi'n-nebeviyyeti*. thk. Mahfuzurrahman Zeynüllah es-Selefi. 15 Cilt. Riyad, 1405.
- Dârekutnî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed el-Bağdadî. *Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaûd - Hasan Abdulmün'im Şelbî. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424.
- Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed el-Mısrî. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b Eş'as b İshak el-Ezdi es-Sicistanî. *el-Merâsîl*. thk. Şuayb el-Arnaûd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistanî. *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaûd. Beyrut: Dâru'l-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430.

- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh. *Müsned*. thk. Nazar Muhammed el-Firyâbî. Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1415.
- Ebû Yûsuf, Yakub b. İbrahim b. Habib. *el-Âsâr*. thk. Ebu'l-Vefa. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Ebû Zemenîn, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Îsâ el-Mürrî el-Kurtubî. *Tefsîrû'l-kur'ani'l-azîz*. thk. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ukkâşe - Muhammed b. Mustafa el-Kenz. 5 Cilt. Kahire: el-Faruku'l-Hadisiyye, 1423.
- Erdal, Ahmet Ferit. *Tâbiûn Bilginlerinden Katâde b. Diâme'nin Hayatı, Fikhî Görüş ve Rivayetleri*. Selçuk Üniversitesi, 2009.
- Genç, Nurdan. Hasan-ı Basri'nin Mürsellerinin Tahlili. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.
- Gökcan, Fahri. *Katâde İbn Di'ame ve Tefsiri*. Atatürk Üniversitesi, 1977.
- Gözeler, Esra. "Mekkî-Medenî Sure Tertipleri: Hz. Âişe, İbn Abbâs-Kurayb, Mucâhid ve Katâde Rivayetleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* LVIII/1 (2017), 225-238.
- Gürman, Ceyda. "Ekol Eksenli Tefsir Tarihi Yazıcılığında İhmal Edilen Şehir Basra ve Basralı Meşhur Müfessir Tâbiûler: Ebü'l-Âliye, Hasan-ı Basrî, Katâde", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/2 (Ekim 2021), 892-893.
- İbn Ebû Arûbe, Saîd b. *el-Menâsik*. thk. Amir Hasan Sabri. Beyrut: Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye, 1421.
- İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve't-Ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1271.
- İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîr*. thk. Esad Muhammed et-Tayyib. Suud: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1419.
- İbn Ebû Şeybe, Ebü'l-Hasen Osmân b. Muhammed. *el-Musannef*. thk. Muhammed Avvâme. 21 Cilt. Daru'l-kible, ty.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Takrîbü't-tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme. Suriye: Daru'l-Reşîd, 1406.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Ta'rîf Ehli'l-takdîs bi-Merâtibi'l-mevsûfîn bi'l-Tedlîs*. thk. Âsım b. Abdullah el-Karyûtî. Ummân: Mektebetü'l-Menâr, 1403.

- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbü't-tehzîb*. 12 Cilt. Hint: Matba'atü Dâireü'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, 1326.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Temîmî. *el-Sikât*. 9 Cilt. Hint: Dâiretü'l-Meârif'l-Osmaniyye, 1393.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *el-Meârif*. thk. Servet Ukkâşe. Kahire, 1992.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. es-Sünen. thk. Şuayb el-Arnaûd. 5 Cilt. b.y.: Daru'l-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Men' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. İhsan Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1968.
- İbn Salâh, Ebû Amr Takıyyüddin Osman b. Salâhaddîn eş-Şehrezûrî. *Mukaddimet-ü İbn Salâh*. thk. Nureddin Itr. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1986.
- Kandemir. M. Yaşar. "Mutarrif b. Abdullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 21 Haziran 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mutarrif-b-abdullah>
- Katâde b. Diâme, Ebü'l-Hattâb b. Katâde es-Sedûsî el-Basrî. *el-Nâsîh ve'l-mensûh*. thk. Hâtim sâlih el-Dâmin. Müessesetü'r-Risâle, 1418.
- Kemal, Ömer Yûsuf. *Katâde b. Di'âme es-Sedûsî ve Tefsîruhu*. Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1981.
- Köse, Murtaza. "Tâbî'ûn Fukahasından Basralı Fakih Katâde B. Diâme (ö. 117/735) ve Bazı Fikhî Görüşleri". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 14 (2009), 219-232.
- Mizzî, Yûsuf b. Abdurrahman Ebu'l-Haccâc. *Tehzîbü'l-kemâl fi Esmâ'ir-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- Muhammed b. el-Hasan, Ebu Abdullah Muhammed b. el-Hasan el-Şeybânî. *el-Âsâr*. thk. Ebu'l-Vefa el-Afgânî. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Muhâsibî, Hâris b. Esed el-. *el-Akl ve Fehmü'l-kur'ân*. thk. Huseyn el-Kuvvetlî. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1971.
- Mukâtil b. Süleymân, b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîr*. thk. Abdullah Muhammed Şehâte. Beyrut: Darü İhyâi'l-Türas, 1423.

- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. el-Câmi'u's-sahîh. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: y.y., 1374.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b Ali b Şuayb. *el-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Hasan Abdilmün'im Şelbî. 8 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421.
- Özüdoğru, Bekir. Hadis, Anlam ve Amel. İstanbul: İFAV, 2021.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-. *el-Keşf ve'l-beyân an Tefsîri'l-kur'an*. 10 Cilt. Beyrut: Darû İhyâi'l-Türasi'l-Arabî, 1422.
- Suiçmez, Yusuf. *Sahabe ve Tabiin Sözlerinin Hz. Peygamber'e Nispeti*. Ankara: OTTO, 2015.
- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs. *Müsned*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1370.
- Şentürk, Recep. *Toplumsal Hafıza Hadis Rivayet Ağı* (İstanbul : Gelenek Yayıncılık, 2004).
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Tarık b. Avzullah b. Muhammed. 10 Cilt. Kahire: Daru'l-Haremeyn, ts.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî b. Abdülmecid es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmiü'l-beyân an Te'vîlü Âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Daru Hicr, 1422.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî. *Şerhu Meâni'l-âsâr*. thk. Muhammed Zührî en-Neccâr - Muhammed Seyyid el-Câd el-Hak. 5 Cilt. Âlimü'l-Kütüb, 1414.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Serve es-Sülemî. *es-Sünen*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî. *Esbâb-ü Nüzûli'l-Kur'ân*. thk. Kemâl Besyûnî Zağlûl. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411.
- Yücel, Ahmet. Hadis Usûlü. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2011.
- Yücel, Ahmet. *Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi & Hicri İlk Üç Asır*. İstanbul: İFAV, 2020.

110 | N. GENÇ & B. ÖZÜDOĞRU / İsnad Ağı, Otorite Alanı ve Rivayetleri Bağlamında Katâde b. Diâme (öl.117/735)

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyerü A'lâmü'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaûd. 25 Cilt. Müessesetü'r-Risâle, 1405.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Tezkiretü'l-huffâz*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2023, 20: 111-142

Übey b. Kâ'b'ın Kıraat ve Hadis İlmindeki Yeri

Kahraman BULGURCU

Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kur'an-ı Kerim
Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı,

Assist. Prof., Selçuk University, Faculty of Islamic Science, Department of Quran
Reading and Recitation Science

Konya/Turkey

kbulgurcu@gmail.com

orcid.org/0000-0002-1914-0703

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article

Geliş Tarihi / Received: 16 Ocak / January 2023

Kabul Tarihi / Accepted: 15 Mayıs / May 2023

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2023

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Haziran / June

Sayı/ Issue: 20 Sayfa /Page: 111-142

Atıf / Cite as: Bulgurcu, Kahraman. “Übey b. Kâ'b'ın Kıraat ve Hadis İlmindeki Yeri [The Place of Ubayy b. Kâ'b in The Science of Qırā`āt and Ḥadīth]”. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 20 (June 2023): 111-142

<https://doi.org/10.18498/amailad.1235685>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>.

The Place of Ubayy b. Kâ'b in The Science of Qirā'āt and Ḥadīth

Abstract

It is very important for the Muslims who come after the companions to know the generation of the companions who were trained by the Prophet (Pbuh), knitted together around him, supported him and contributed to the spread of Islam the most. Because by getting to know them and imitating them, self-confident, honorable, responsible, knowledgeable and exemplary individuals will be formed, and as a result, an ideal society consisting of good people will emerge. This society, on the other hand, will be a light and guide to the age and people in which it lived, just like the generation of the companions. Ubayy b. Ka'b stood out with some of his features. Among the reasons why he was in the foreground in this way, the reasons such as being the first revelation scribe in Medina, writing some of the letters of the Prophet (Pbuh) being with him in some special occasions, and being with the Prophet (Pbuh) in all wars from Badr on can be mentioned. Ubayy b. Ka'b became one of the people who was mentioned about sciences such as tafsir, qiraat, fiqh and hadith. In this study, the two sciences in which he stands out due to his importance, his qirā'āt and ḥadīth, are discussed. The research aims to determine the position of Ubayy b. Kâ'b in the field of qirā'āt and ḥadīth sciences. In the study, the works related to qirā'āt were used and the narrations of Ubayy b. Kâ'b in *al-Kutub al-sitta* and *Aḥmad b. Ḥanbal's Musnad* were analyzed. Due to his competence in science, he was appreciated by our Prophet (Pbuh) at different times, and the companions also praised him, by mentioning his superiority in science from time to time. Indeed, our Prophet (Pbuh) praised him as "the best reciter of the Qur'an among my ummah". Ubayy b. Ka'b was one of the companions consulted in disputes related to recitation after the death of our Prophet (Pbuh). Existence of the companions like Hazrat Omar, Hazrat Osman and Zayd b. Sabit, who were authority in the Qur'an qiraat, among those who applied to him, has an importance in terms of showing his position in the Qur'an. Due to the knowledge of Ubayy in qiraat, some companions and many followers learned qiraat from him and his qiraat was learned and transferred to the next generations by seven of the imams of qiraat-i ashara, named Nafi, Ibn Kathir, Abu Amr, Asim, Khamza, Kisâh and Abu Ca'fer. It seems that Ubayy was an important person in the field of hadith among the companions. The companions sometimes consulted his knowledge about hadiths that they could not remember and did not know exactly. Furthermore, he did not hesitate to say a hadith or information that he knew to be true, even if it was contrary to the opinion of the rulers. Many people, 15 of his companions and 30 of his followers, narrated hadiths from him. However, when we

look at the narrations that have reached us from Ubayy, it is seen that the number of narrations is not very high. It is seen that some of the companions did not narrate so many hadiths due to the hadith "He who fabricates a lie on my behalf should get ready for his place in Hell.". Ubayy may not have narrated so many hadiths because of this hadith. This is why Ubay may not have narrated many hadiths. In addition, the fact that he was busy with teaching the Qur'an, its interpretation and fiqh issues may have also been the reasons for narrating less hadith. It is noticed that the narrators in the chain of isnad of some hadiths transmitted from Ubayy are composed of qaries (the readers of Qur'an). It is understood that Ubayy occasionally narrated hadiths to the students he taught the Qur'an, the scholars who were interested in qiraat were also engaged in hadith, and the narrations about the qiraat were not only based on the science of qiraat but were also transmitted through the Qur'an and hadith narrators. It is noted that Ubayy usually narrated hadiths on questions asked to him and on an event that took place. Since the skill in qiraat of Ubayy b. Ka'b was more dominant, he had more narrations about qiraat, tafsir and the virtues of the Qur'an.

Keywords: Ḥadīth, Qirā'āt, Companions, Ubayy b. Kâ'b, Sayyid al-Qurrā.

Übey b. Kâ'b'ın Kıraat ve Hadis İlmindeki Yeri

Öz

Allah Resûlü'nün eğiterek onun etrafında kenetlenen, onu destekleyen ve İslam'ın yayılmasına en çok hizmeti geçen sahâbe neslini tanımak onlardan sonra gelen Müslümanlar için çok önemlidir. Çünkü onları tanımak ve örnek almak suretiyle kendisine güvenen, onurlu, sorumlu, bilgili ve örnek bireyler oluşacak ve bunun sonucunda güzel insanlardan oluşan ideal bir toplum meydana gelecektir. Bu toplum ise tıpkı sahâbe nesli gibi yaşadığı çağa ve insanlara ışık olacak ve rehberlik edecektir. Übey b. Ka'b (öl. 33/654) bazı özellikleri ile öne çıkmıştır. Onun bu şekilde ön planda olması arasında Medine'de ilk vahiy kâtibi olması, Hz. Peygamber'in bazı mektuplarını kaleme alması, bazı özel ortamlarda onun yanında bulunması ve yine Bedir'den itibaren bütün savaşlarda Allah Resûl'ünün yanında bulunması gibi sebepler zikredilebilir. Übey b. Ka'b tefsir, kıraat, fıkıh ve hadis gibi ilimler konusunda kendisinden söz edilen bir sahâbîdir. Bu çalışmada onun öne çıktığı iki ilim olan kıraat ve hadis ilmindeki yeri ele alınmıştır. Araştırmanın amacı Übey b. Kâ'b'ın kıraat ve hadis ilimleri alanındaki konumunu tespit etmektir. Çalışmada kıraatle ilgili eserlerden faydalanılmış ve Übey b. Kâ'b'ın *Kütüb-i Sitte* ile Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) *Müsned*'indeki rivayetleri tahlil edilmiştir. İlimdeki yetkinliği sebebiyle farklı zamanlarda Hz. Peygamber tarafından

takdir edilmiş ve yine sahâbe de yeri geldikçe onun ilim konusundaki üstünlüğünü zikrederek onu övmüşlerdir.

Nitekim Hz. Peygamber onu “Ümmetim içinde Kur’an’ı en iyi okuyandır” diye övmüştür. Übey b. Ka’b, Allah Resûl’ünün vefatından sonra kıraatle ilgili çıkan ihtilaflarda kendisine müracaat edilen ashâbdandır. Ona müracaat edenler arasında Hz. Ömer, Hz. Osman ve Zeyd b. Sâbit gibi Kur’an kıraatinde söz sahibi sahâbîlerin olması onun kıraatteki konumunu göstermesi açısından önem arz etmektedir. Übey b. Ka’b’ın kıraatteki bilgisi sebebiyle bazı sahâbîler ve birçok tâbiîn ondan kıraat öğrenmiş ve onun kıraati, kırâat-i aşere imamlarından Nâfi, İbn Kesîr, Ebû Amr, Âsım, Hamza, Kisâî ve Ebû Ca’fer olmak üzere yedisi tarafından öğrenilerek sonraki nesillere aktarılmıştır. Übey b. Ka’b’ın ashâb arasında hadis alanında da önemli bir kişi olduğu görülmektedir. Sahâbe bazen hadislerle ilgili hatırlayamadıkları ve tam bilemedikleri konularda onun bilgisine müracaat etmiştir. Yine o, doğru bildiği bir hadisi veya bir bilgiyi yöneticilerin görüşünün tersine olsa da söylemekten çekinmemiştir. Sahâbeden 15 ve tâbiînden 30 kişi olmak üzere birçok kimse ondan hadis rivayet etmiştir. Fakat Übey b. Ka’b’dan günümüze ulaşan rivayetlere bakıldığında rivayet sayısının çok fazla olmadığı görülmektedir. Sahâbeden bazılarının Hz. Peygamber’in “Benim adıma yalan uyduran Cehennemdeki yerine hazırlansın.” hadisi sebebiyle çok hadis rivayet etmediği görülmektedir. Übey b. Ka’b da bu yüzden çok hadis rivayet etmemiş olabilir. Yine onun Kur’an öğretimi, tefsiri ve fıkhi konularla fazla iştigal etmesi de az hadis rivayet etme sebeplerinden olabilir. Übey b. Ka’b’dan nakledilen bazı hadislerin isnad zincirinde bulunan râvilerin kâriyelerden oluştuğu görülmektedir. Übey b. Ka’b’ın Kur’an öğrettiği öğrencilere zaman zaman hadisler de rivayet ettiği, kıraatle ilgilenen âlimlerin aynı zamanda hadislerle de iştigal ettiği ve kıraatle ilgili rivayetlerin kıraat ilmine dayanak olmasının yanında kâri ve muhaddis râviler vasıtasıyla rivayet edildiği anlaşılmaktadır. Übey b. Ka’b’ın genellikle kendisine sorulan sorular üzerine ve meydana gelen bir olay üzerine hadis rivayet ettiği göze çarpmaktadır. Übey b. Ka’b’ın kıraat yönü daha baskın olduğu için kıraat, tefsir ve Kur’an’ın faziletiyle ilgili rivayetleri daha fazladır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Kıraat, Sahâbe, Übey b. Kâ'b, Seyyidü'l-Kurrâ.

Giriş

İslâmî ilimler birbiriyle irtibatlı olup bunlar temel olarak Kur’an-ı Kerim’e ve Resûlullah’ın sünnetine dayanır. Hz. Peygamber döneminden yaklaşık hicri ilk iki asra kadar İslâmî ilimler arasında net bir ayrılığın

olduğu görülmemektedir. Fakat zamanla her ilmin kendine göre usulleri ve terimleri oluşmuş ve bunun sonucunda her ilim dalında derinleşerek ihtisaslaşmalar ortaya çıkmıştır. Bu alanlardan hadis ve kıraat ilimleri, sahâbe tarafından Hz. Peygamber'den nakledilmiş ve rivayet metoduyla diğer kuşaklara ulaştırılmış olmaları bakımından birbirlerine benzemektedirler. Öyle ki her iki ilim dalında da rivayet edilen bilgilerin nakildeki güvenilirlik yönüyle mütevâtir, meşhur, sahih, zayıf ve mevzû gibi çeşitleri bulunmaktadır.

Hz. Peygamber'in ilk muhatabı olan sahâbe neslinin zekâ, anlayış ve ilim düzeyleri bakımından farklılaştıkları bir gerçektir. Allah Resûlü sahâbenin bu özelliklerinin farkında olup zaman zaman öne çıkan hususiyetlerine dikkat çekmiştir. Nitekim Hz. Peygamber sahâbenin bazılarını övdüğü bir hadiste "Ümmetim içinde en merhametli olanı Ebû Bekir'dir. Allah'ın dini hususunda en şiddetlisi Ömer'dir. Onların en hayâlisı Osman ve en isabetli hüküm vereni Ali b. Ebî Tâlib'dir. Kur'an'ı en iyi okuyanı Übey b. Kâ'b ve helal ve haramı en iyi bilen Muâz b. Cebel'dir. Ferâizi en iyi bilen Zeyd b. Sâbit'tir. Her ümmetin bir emini vardır. Bu ümmetin emini de Ebû Ubeyde b. Cerrâh'tır." buyurmuştur.¹

Sahâbenin bilgi birikiminin farklı olduğu hususlardan birisi de kıraat bilgisidir. Tefsir, hadis, fıkıh gibi alanlarda mütehassis olan sahâbeye göre kıraat konusunda öne çıkan sahâbî sayısı daha azdır. Onlardan birisi de Übey b. Kâ'b'tır. Übey b. Kâ'b'ın geçmişteki ilmî birikimi, okuma ve yazmayı bilmesi² sebebiyle hicretten sonra Hz. Peygamber onu Medine'de ilk vahiy kâtibi olarak görevlendirmiştir.³ Bu münasebetle o, Hz.

¹ Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Kitâbü'l-Menâkıb", 32 (No. 3790); Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Mukaddime" 11 (No. 154); Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvûd vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1420/1999), 21/405 (No. 13990).

² Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *el-Meârif*, thk. Servet Ukkâşe (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1981), 261; Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd el-Bağdâdî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1968), 3/498.

³ Yûsuf b. Abdilber en-Nemerî el-Kurtubî, *el-İstîâb fi ma'rifeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1412/1992), 1/68; Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. eş-Şeybânî el-Cezerî, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Muhammed İbrâhim el-Bennâ vd. (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1409/1989), 1/62; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed

Peygamberle çok vakit geçirmiş ve kendisini birçok alanda yetiştirmiştir. Başta tefsir, kıraat, fıkıh ve hadis gibi alanlarda söz sahibi olmuştur.

Übey b. Kâ'b ileri seviyedeki Kur'an ve İslâmî bilgisi sebebiyle hem Hz. Peygamber hem de sahâbe tarafından takdir edilmiş ve övülmüştür.⁴ Kendisinden sahâbe ve tâbiünden birçok kişi ilim öğrenmiştir. Bununla birlikte o, kendisine göre yanlış olduğunu düşündüğü konularda bazı sahâbîleri eleştirmekten geri durmamıştır. Bunlar arasında Hz. Ömer (öl. 23/644), Enes b. Mâlik (öl. 93/711-12), İmrân b. Husayn (öl. 52/672), Abdullah b. Mes'ûd (öl. 32/652-53) ve Ebü'd-Derdâ (öl. 32/652) gibi sahâbîler⁵ zikredilebilir.⁶ Bu yönüyle onun münekkit bir sahâbî olduğu anlaşılacaktır.

Übey b. Kâ'b'la ilgili yapılan çalışmalar tarandığında⁷ Durak Puzmaz'ın⁸ ve Abdulkadir Karakuş'un⁹ doktora tezleri¹⁰ ile M. Kemal Atik'in

el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412), 1/27.

⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/350-351; Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *Târîhu Dımaşk*, thk. Amr b. Garâme (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1415/1995), 7/309-317; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, 1326), 1/188; Bünyamin Erul, "Übey b. Kâ'b", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/273.

⁵ Garip Çağlar, "Übey b. Ka'b'ın (öl. 22/643) Sahâbeye Yönelttiği Eleştiriler", *İslam Neslinin Kurucu Nesli Sahâbe III -Sahâbe ve Dirayet İlimleri-*, ed. Ömer Faruk Akpınar (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 634.

⁶ Übey b. Kâ'b'ın bazı sahâbîleri eleştirisi için bakınız. Çağlar, "Übey b. Ka'b'ın (öl. 22/643) Sahâbeye Yönelttiği Eleştiriler", 638-652.

⁷ Çalışmalar doktora tezi, makale, tebliğ ve çeviri eser olarak sıralanmıştır.

⁸ Durak Puzmaz, *Übey ibn Ka'b ve Tefsirdeki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992).

⁹ Abdulkadir Karakuş, *Übey b. Ka'b, İlmî Şahsiyeti, Kıraati ve Tefsirdeki Metodu* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999).

¹⁰ Karakuş'un tezi daha sonra kitap olarak basılmıştır. Abdulkadir Karakuş, *Übey b. Ka'b İlmî Şahsiyeti, Kıraati ve Tefsirdeki Yeri* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2018) Atıflarda Karakuş'un bu kitabı kaynak olarak gösterilmiştir.

makalesi¹¹ ve Garip Çağlar'ın tebliği¹² bulunmaktadır. Yine Batılı ilim adamlarından Arthur Jeffery'in Übey b. Kâ'b'ın Mushafı ile ilgili çalışması da Alpaslan Sarı ve M. Kemal Atik tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir.¹³ İlgili çalışmalara bakıldığında bunların genellikle Übey b. Kâ'b'ın tefsir ve Kur'an ilmindeki yeri, mushafı ve onun bazı sahâbîlere yaptığı eleştirilerle ilgili olduğu görülmektedir. Pasmaz ve Karakuş onun tefsir ilmindeki konumunu çalışırken kıraatiyle ilgili bazı bilgilere de değinmişlerdir.

Bu makalede Übey b. Kâ'b'ın kıraatiyle ilgili bilgiler rivayetler ışığında incelenecek, bunun yanında kurra sahâbîler arasındaki konumu, kıraatinin mütevatir ve meşhur kıraatlere kaynaklık etmesi gibi konular ele alınacaktır. Yine onun kıraatçilik yönünün hadisçiliğine etkisi, bu kapsamda onun rivayet ettiği hadislerin Kur'an bilgisi, tefsiri ve kıraatle ilgili konu edilecektir. Zikredilen sebeplerden dolayı bu araştırmada Übey b. Kâ'b'ın iyi bildiği ilim dallarından ikisi olan kıraat ve hadis ilminin karşılıklı olarak çalışılmasının önemli olduğu düşünülmüştür. Böylece onun bu ilim dallarındaki konumu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Çalışmada kıraatle ilgili klasik ve çağdaş eserlerden faydalanılmış; ayrıca Übey b. Kâ'b'ın *Kütüb-i Sitte* ve Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'indeki rivayetleri incelenerek değerlendirilmiştir.

1. Kıraat İlmindeki Yeri

Sahâbe arasında kıraat konusunda kendisinden en çok faydalanan kişilerin başında Übey b. Kâ'b gelmektedir. O, Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden sonra vahiy kâtibî olarak onun hizmetine girmiş ve yanından hiç ayrılmamıştır. İndirilen ayetleri Hz. Peygamber için yazdığı gibi kendisi için de ayrıca yazmıştır. Bu yüzden hangi ayetin ne zaman indirildiğini, ayetin muradını ve maksadını en iyi bilenlerden biridir. O,

¹¹ M. Kemal Atik, "Übey b. Ka'b ve Kur'an İlmindeki Yeri", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/4 (1 Ocak 1987).

¹² Garip Çağlar, "Übey b. Ka'b'ın (öl. 22/643) Sahâbeye Yönelttiği Eleştiriler", *İslam Neslinin Kurucu Nesli Sahâbe III - Sahâbe ve Dirayet İlimleri*, ed. Ömer Faruk Akpınar (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018).

¹³ Arthur Jeffery, "Ubay b. Ka'b Mushafı I", çev. Alpaslan Sarı - M. Kemal Atik, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2009), 161-194; Arthur Jeffery, "Ubay b. Ka'b Mushafı II", çev. Alpaslan Sarı - M. Kemal Atik, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2009), 123-153.

“Muhakkak ki ben Kur’an’ı, Cebrail’den alan zattan yeni nazil olurken aldım.” diyerek bu özelliğiyle övünmüştür.¹⁴

Hiz. Peygamber, her daim yanında olup her alanda kendisinden istifade eden Übey b. Kâ'b'ı, Kur’an’ı iyi okuması sebebiyle birçok kez övmüştür. O, ashâbı içinden Übey b. Kâ'b'ı “Onlardan Allah’ın kitabını en iyi okuyanı Übey’dir.” diyerek takdir etmiştir.¹⁵ Yine “Kur’an’ı şu dört kişiden alınız: Abdullah b. Mes’ûd, Übey b. Kâ'b, Muâz b. Cebel¹⁶ ve Ebû Huzeyfe’nin azatlısı Sâlim” buyurmuştur.¹⁷ Hiz. Peygamber Übey b. Kâ'b'ı, Kur’an’ı iyi bilen dört kişi arasında zikrederek övmüştür. Ancak bundan daha üstünü ise Allah’ın onu Hiz. Peygamber’e ismiyle anmasıdır. Bu, bir Müslüman için en büyük müjde ve mutluluktur. Enes b. Mâlik’in aktardığına göre Hiz. Peygamber Übey b. Kâ'b’a hitaben “Rabbim sana ‘Lem yekünillezîne keferû suresini okumamı emretti’ deyince Übey b. Kâ'b “Rabbim benim adımı söyledi mi?” diye sordu. Hiz. Peygamber de “evet” dedi. Bunun üzerine Übey b. Kâ'b ağladı.¹⁸ Zikredilen rivayetlerden de anlaşıldığı üzere Übey b. Kâ'b hem Allah katında hem de Resûlullah nezdinde değerli bir şahsiyettir. Onu bu şekilde değerli kılan şeyin Kur’an bilgisi olduğu bir gerçektir. Burada Allah Resûlünün “Allah bu

¹⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/41-42 (No. 21113).

¹⁵ Tirmizî, “Kitâbü'l-Menâkıb”, 32 (No. 3790); Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Mukaddime” 11 (No. 154); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/405 (No. 13990).

¹⁶ Muâz b. Cebel’in hayatı ve eğitimciliği için bk. Yunus Emre Sayan, “Muâz b. Cebel ve Eğitimciliği”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (30 Aralık 2021), 1107-1140.

¹⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1407/1987), “Fezâilü’s-Sahâbe”, 46 (No. 3597); “Fezâilü'l-Kur’an”, 8 (No. 4713); Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîh-i Müslim*, thk. M. Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1412/1991), “Fezâilü’s-Sahâbe”, 116, 117 (No. 2464); Tirmizî, “Menâkıb”, 37 (No. 3810); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 11/395 (No. 6786), 397 (No. 6790), 402 (No. 6795).

¹⁸ Buhârî, “Fezâilü’s-Sahâbe”, 46 (No. 3598); Müslim, “Salâtü'l-Müsâfirîn”, 245, 246 (No. 799).

kitap sebebiyle bazı toplumlari yuceltir ve bazı toplumlari da alçaltir.”¹⁹ sözünün ortaya çıktığı görülmektedir.

Übey b. Kâ'b aynı zamanda Kur'an'ın tamamını Allah Resûlü hatta iken ezberleyen ve ona arz eden sahâbîlerdendir.²⁰ Enes b. Mâlik'in bildirdiğine göre Hz. Peygamber döneminde Kur'an'ı hepsi de Ensar'dan olan dört kişi ezberledi.²¹ Bunlar Übey b. Kâ'b, Zeyd b. Sâbit, Muâz b. Cebel ve Ebû Zeyd'dir.²² Kur'an'ı iyi hıfzemesi sebebiyle Resûlullah ondan namazda ayetleri karıştırdığında veya atladığında kendisini uyarmasını istemiştir. Abdullah b. Ömer'in naklettiğine göre bir gün Resûlullah namazda Kur'an okurken takıldı. Namazdan sonra Übey b. Kâ'b'a “Sen de bizimle beraber kıldın mı?” diye sordu. Übey b. Kâ'b “evet” deyince “Öyleyse niçin bana hatırlatmadın?” buyurdu.²³ Übey b. Kâ'b'ın hıfzının iyi olmasında Kur'an'ı çokça tekrar etmesi en büyük etkidir. Çünkü o, kendisinin bildirdiğine göre Kur'an'ı sekiz günde bir hatmediyordu.²⁴

Übey b. Kâ'b, güzel okuyuşu ve hıfzının sağlamlığı yanında Kur'an'ın içeriğini de çok iyi biliyordu. Hz. Peygamber'in öğretim metodlarından birisi de soru sormaktır. Resûlullah bir gün Übey b. Kâ'b'a “Ebû'l-Münzir! Allah'ın kitabından ezberinde bulunan hangi ayet daha büyüktür, bilir misin?” dedi. Übey b. Kâ'b “Allah ve Resulü daha iyi bilir.” deyince Hz. Peygamber aynı soruyu tekrar sordu. O “Âyete'l-Kürsî'dir.” cevabını verince Resûlullah onun göğsüne vurarak “(Doğru) Vallahi.

¹⁹ Müslim, “Salâtü'l-Müsâfirîn”, 269 (No. 817); İbn Mâce, “Mukaddime”, 16 (No. 218); Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Fezâilü'l-Kur'an”, 9 (No. 3318); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/355 (No. 232).

²⁰ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvûd (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1410/1990), 1/390.

²¹ Enes b. Mâlik'in sözünün yorumuyla ilgili görüşler için bakınız. Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim (Mısır: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1394/2008), 1, 245-249.

²² Müslim, “Fezâilü's-Sahâbe”, 119, 120 (No. 2465); Tirmizî, “Menâkıb”, 32 (No. 3794); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/114 (No. 13441), 379 (No. 13942).

²³ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Salât”, 158 (No. 907); Benzer rivayet için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/204 (No. 21281).

²⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/500.

Allah ilmini bereketli kılsın ey Ebe'l-Münzir." buyurdu.²⁵ Hadisten Hz. Peygamber'in onun ilimdeki üstünlüğünün farkında olduğu ve bunu ortaya çıkarmaya çalıştığı anlaşılmaktadır.

Übey b. Kâ'b Kur'an'a olan derin vukûfiyeti sebebiyle Hz. Ebû Bekir döneminde Kur'an'ın ceminde görevlendirilmiştir.²⁶ Daha sonra ise Hz. Osman (öl. 35/656) döneminde Kur'an'ın istinsahı için oluşturulan kurulda²⁷ görevlendirilmiştir.²⁸ Hz. Ömer insanların tek başına kıldıkları te-ravih namazını cemaatle kılmalarını tavsiye etmiş ve onlara namazı kıldırması için Übey b. Kâ'b'ı imam tayin etmiştir.²⁹ Hiç şüphesiz onun önde gelen sahâbîlerin olduğu bir topluma imam yapılmasının en önemli sebebi, kıraat bilgisi olsa gerektir. Yine Hz. Ömer Suriye'de bir ordugâh şehri olan Câbiye'de³⁰ kalabalık bir topluluğa okuduğu bir hutbede Kur'an'dan bir şey sormak isteyenlerin Übey b. Kâ'b'a, ferâiz öğrenmek isteyenlerin Zeyd b. Sâbit'e ve fıkıh öğrenmek isteyenlerin Muâz b. Cebel'e gitmelerini tavsiye etmiştir.³¹ Hz. Ömer'in, sahâbenin ön planda olduğu alanı zikrettiği düşünüldüğünde Übey b. Kâ'b'ın kıraat alanındaki konumunun bilindiği anlaşılabacaktır. Onun saydığı diğer isimler de Kur'an konusunda maharetli olmasına rağmen Hz. Ömer, Übey b. Kâ'b'ı onların önüne geçirmiştir. Verilen bilgilerden de anlaşılacağı üzere Übey b. Kâ'b Kur'an bilgisi, kıraati ve hıfzı konusunda sahâbe yanında da önemli bir konuma sahiptir.

Hz. Peygamber hayattayken Kur'an'ı ezberleyerek ona arz eden ve ondan şerefli bilgiler öğrenen Übey b. Kâ'b hem ilimde hem de amelde

²⁵ Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirîn", 258 (No. 810); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/200 (No. 21278).

²⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/150 (No. 21226); Süyûtî, *el-İtkân*, 1/103, 214; Erul, "Übey b. Kâ'b", 42/273.

²⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/501-502; Zehebî, *Siyer*, 1/400.

²⁸ Muhammed b. Sirin, Hz. Osman'ın Kur'an'ın cemi esnasında, aralarında Übey b. Kâ'b ve Zeyd b. Sâbit'in de bulunduğu Kureyş ve Ensar'dan on iki kişiyi görevlendirdiğini bildirmektedir (İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/502).

²⁹ Buhârî, "Terâvîh", 1 (No. 1906); İbn Sa'd, *Tabakât*, 5/59.

³⁰ Câbiye için bk. Mustafa Fayda, "Câbiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/538.

³¹ Zehebî, *Siyer*, 1/394.

öncü isimlerden biri olmuştur.³² O, Kur'an öğretmeni olarak Suffe'de görev almıştır. Kurrânın ilk tabakasını teşkil eden yedi sahâbîden³³ biri olan Übey b. Kâ'b, sahâbe içinde kıraat konusunda en çok temayüz edenlerin başında gelmektedir. Zehebî (öl. 748/1348), kurrâları topladığı tabakarla ilgili eserinde Hz. Peygamber'e Kur'an'ı arz eden yedi sahâbeyi birinci tabakaya yerleştirmiş; Übey b. Kâ'b'ı ise Hz. Osman ve Hz. Ali'den sonra üçüncü sırada zikretmiştir.³⁴

Übey b. Kâ'b, Hz. Peygamber'in vefatından sonra kıraatle ilgili çıkan ihtilaflarda kendisine müracaat edilen ashâbdandır. Ona müracaat edenler arasında Hz. Ömer, Hz. Osman ve Zeyd b. Sâbit (öl. 45/665) gibi Kur'an kıraatinde söz sahibi sahâbîlerin olması onun kıraat ilmindeki konumunu göstermesi açısından önem arz etmektedir.³⁵ Hz. Ömer, birkaç kez Übey b. Kâ'b'ı okuduğu kıraat konusunda eleştirmiş ancak onun, bu kıraati Hz. Peygamber'den dinlediğini ve kendisinin bu konuda ondan daha yetkin olduğunu söylemesi üzerine Hz. Ömer onun kıraat konusunda daha bilgili olduğunu kabul etmiştir.³⁶ Zikredilen bilgilerden Übey b. Kâ'b'ın sahâbe arasında kıraat alanında otorite olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır.

Übey b. Kâ'b, Hz. Peygamber'den öğrendiği kıraat ilmini sonraki nesillere öğretmek için elinden gelen gayreti göstermiştir. Bunun sonucunda sahâbe ve tâbiînden pek çok kişi ondan kıraat okumuştur. Başta Ebû Hüreyre (öl. 58/678), İbn Abbas (öl. 68/687), Abdullah b. Ayyâş b. Ebî Rebîa (öl. 64/683), Abdullah b. Sâib (öl. 70/689-90) gibi sahâbîler olmak üzere Ebû Abdurrahman es-Sülemî (öl. 73/692) ve Ebü'l-Âliye er-Riyâhî

³² Zehebî, *Siyer*, 1/390; a.mlf., *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr ale't-tabakât ve'l-âsâr* (İstanbul: İsam Yayınları, 1995), 1/109.

³³ Bu yedi sahâbe sırasıyla Hz. Osman, Hz. Ali, Übey b. Kâ'b, İbn Mes'ûd, Zeyd b. Sâbit, Ebû Musa el-Eş'arî ve Ebü'd-Derdâ'dır (Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr*, 1/102-126).

³⁴ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr*, 1/109.

³⁵ Karakuş, *Übey b. Ka'b*, 130-131.

³⁶ M. Yusuf Kandehevî, *Hayâtü's-Sahâbe*, çev. Sıtkı Gülle (İstanbul: Divan Yayınları, 1990), 2/129; Atik, Übey b. Ka'b ve Kur'an İlmindeki Yeri, 155-156.

(öl. 90/709) gibi tâbiînin büyüklüğü ondan kıraat öğrenmiştir.³⁷ Böylece ondan öğrenilen kıraat vecihleri sonraki nesillere ulaşmıştır.

Übey b. Kâ'b'dan nakledilen kıraat vecihleri birçok kıraate ve kıraat âlimine kaynaklık etmiştir. Bu yüzden meşhur Arap edebiyatçısı ve Mu'tezile kelamcısı Câhiz (öl. 255/869) Übey b. Kâ'b için "İnsanların kıraatte dayanakları" ifadesini kullanırken³⁸ Zehebî ve İbnü'l-Cezerî (öl. 833/1429) ise onu "Bu ümmetin en iyi okuyanı" olarak tavsif etmişlerdir.³⁹ Nitekim kırâat-i aşere imamlarından çoğunun isnadı Übey b. Kâ'b vasıtasıyla Hz. Peygamber'e ulaşmaktadır. Kırâat-i seb'a imamlarından İbn Âmir el-Yahsubî (öl. 118/736) dışındakilerin kıraati muttasıl bir isnadla Übey b. Kâ'b'a dayanmaktadır. Yine meşhur üç kıraatin imamlarından Ebû Cafer el-Kârî'nin (öl. 130/747-48) kıraati de muttasıl bir isnadla Übey b. Kâ'b'a ulaşmaktadır. Übey b. Kâ'b'ın kıraatinin kaynağı ise Resûlullah'tır. Çünkü o, kıraati doğrudan Hz. Peygamber'in ağzından almıştır.⁴⁰

Übey b. Kâ'b ile zikredilen yedi kıraat imamı arasındaki sened zinciri şu şekildedir:

Nâfi' → Ebû Ca'fer el-Kârî → Abdullah b. Ayyâş → Übey b. Kâ'b⁴¹

Nâfi' → Abdurrahman b. Hüzmü el-A'rec → Abdullah b. Ayyâş → Übey b. Kâ'b⁴²

İbn Kesîr → Mücahid b. Cebr → İbn Abbas → Übey b. Kâ'b⁴³

İbn Kesîr → Dirbâs Mevlâ İbn Abbas → İbn Abbas → Übey b. Kâ'b

44

Ebû Amr b. Alâ → Saîd b. Cübeyr → İbn Abbas → Übey b. Kâ'b⁴⁵

³⁷ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr*, 1/109; İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed el-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâi*, thk. Gotthelf Bergstrasse (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427/2006), 1/34.

³⁸ Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Usmâniyye*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1411/1991), 93.

³⁹ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr*, 1/109; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1/34.

⁴⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/12 (No. 21085).

⁴¹ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr*, 1/242; Tayyar Altıkulaç, "Nâfi' b. Abdurrahmân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/288.

⁴² Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr*, 1/242; Altıkulaç, "Nâfi' b. Abdurrahmân", 32/288.

⁴³ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr*, 1/198.

⁴⁴ Zehebî *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr*, 1/198.

⁴⁵ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr*, 1/225.

Âsım b. Behdele → Ebû Abdurrahman es-Sülemî → Übey b. Kâ'b⁴⁶

Hamza b. Habîb → Ebû İshak es-Sebî → Ebû Abdurrahman es-Sülemî → Übey b. Kâ'b⁴⁷

Alî b. Hamza el-Kisâi → Hamza b. Habîb → Ebû İshak es-Sebî → Ebû Abdurrahman es-Sülemî → Übey b. Kâ'b⁴⁸

Ebû Ca'fer el-Kârî → Abdullah b. Ayyâş → Übey b. Kâ'b⁴⁹

Ebû Ca'fer el-Kârî → Ebû Hüreyre → Übey b. Kâ'b⁵⁰

Ebû Ca'fer el-Kârî → İbn Abbas → Übey b. Kâ'b⁵¹

Verilen bilgilerden de anlaşılacağı gibi kırâat-i aşere imamlarından yedi tanesinin kıraati Übey b. Kâ'b vasıtasıyla Hz. Peygamber'e ulaşmaktadır. Übey b. Kâ'b'ın Hz. Peygamber'den rivayet ettiği sahih kıraatlere sunlar örnek verilebilir:

Yunus suresi'nin 58. ayetinin metni şöyledir: قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا. Bu ayetteki فَيَفْرَحُونَ/felyefrahû- ve يَجْمَعُونَ/yecmeûn- kelimele-
rindeki muzari harfi ye'yi, te olarak فَلَئِنْ فَرِحُوا/feltefrahû ve تَجْمَعُونَ/tecmeûn şek-
linde okumuştur.⁵² Kırâat-i aşere imamlarından Ya'kûb el-Hadramî'nin (öl. 205/821) râvisi Ruveys Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Mütevekkil (öl. 238/852) iki kelimeyi de "te" ile okurken; İbn Âmir el-Yahsubî (öl. 118/736) ve Ebû Ca'fer el-Kârî (öl. 130/747-48) ise sadece ikinci kelimeyi "te" ile okumuşlardır. Bunların dışındaki kıraat imamları ise iki kelimeyi de "ye" ile okumuşlardır.⁵³

Kehf suresi'nin 76. ayetinin metni şöyledir: قَدْ بَلَغْتَ مِنَ لَدُنِّي عُذْرًا. Ayetteki -لَدُنِّي/ledünnî- kelimesindeki nun harfini şeddeli okumuştur.⁵⁴ Kırâat-i aşere

⁴⁶ Zehebî, Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr, 1/147, 204.

⁴⁷ Zehebî, Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr, 1/251.

⁴⁸ Zehebî, Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr, 1/251, 297.

⁴⁹ Zehebî, Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr, 1/152, 173.

⁵⁰ Zehebî, Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr, 1/173.

⁵¹ Zehebî, Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr, 1/173.

⁵² Ebû Dâvûd, "el-Hurûf ve'l-Kırâât", 1 (No. 3981, 3982).

⁵³ Hâmid b. el-Hâc Abdulfettâh el-Pâlûvî, *Zübdetü'l-irfân fi vücûhi'l-Kur'ân*, nşr. Halil İbrahim Üren (İstanbul: Haciveyiszâde İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2020), 153.

⁵⁴ Ebû Dâvûd, "el-Hurûf ve'l-Kırâât", 1 (No. 3984, 3985); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/62 (No. 21123, 21124).

imamlarından Nâfi' (öl. 169/785) ve Ebû Ca'fer el-Kârî (öl. 130/747-48) dışındaki sekiz imam zikredilen kelimeyi şeddeli olarak okumuşlardır.⁵⁵

Kehf suresinin 77. ayetinin metni şöyledir. قَالَ لَوْ شِئْتُمْ لَأَتَّخَذْتُمْ عَلَيْهِمْ جُزًا. İlgili ayetteki -لَأَتَّخَذْتُمْ-/lettehazte- kelimesini -لَتَخَذْتُمْ-/letehizte- olarak te'nin fethası ve ha'nın kesrasıyla okumuştur.⁵⁶ Kıraat-i aşere imamlarından İbn Kesîr (öl. 120/738), Ebû Amr b. Alâ' el-Basrî (öl. 154/771) ve Ya'kûb el-Hadramî (öl. 205/821) لَتَخَذْتُمْ-/letehizte- olarak okumuşlardır. Bunların dışındakiler ise لَأَتَّخَذْتُمْ-/lettehazte- şeklinde okumuşlardır.⁵⁷

Kehf suresi'nin 86. ayetindeki -حَمِيَّةٍ-/hamietin- kelimesinde mim'den sonraki harfi hemze ile okumuştur.⁵⁸ Nitekim Kıraat-i aşere imamlarından Nâfi' (öl. 169/785), İbn Kesîr (öl. 120/738), Ebû Amr b. Alâ' el-Basrî (öl. 154/771), Ya'kûb el-Hadramî ve İmam Âsım'ın (öl. 127/745) râvisi Hafs (öl. 180/796) bu şekilde okumuşlardır. İbn Âmir el-Yahsubî (öl. 118/736), Hamza b. Habîb (öl. 156/773), Alî b. Hamza el-Kisâî (öl. 189/805), Ebû Ca'fer el-Kârî (öl. 130/747-48), Halef b. Hişâm (öl. 229/844) ve İmam Âsım'ın diğer râvisi Ebû Bekir Şu'be b. Ayyâş (öl. 193/809) ha'dan sonra med harfi elif ve mim'den sonra fethalı ye ile -حَامِيَّةٍ-/hâmiyetin- şeklinde okumuşlardır.⁵⁹

Enbiya suresi 25. ayetteki -نُوحِي-/nûhî- kelimesini -يُوحِي-/yûhâ- olarak okumuştur.⁶⁰ Kıraat-i aşere imamlarından Âsım'ın râvisi Hafs, Hamza b. Habîb (öl. 156/773), Alî b. Hamza el-Kisâî (öl. 189/805) ve Halef b. Hişâm (öl. 229/844) dışındakiler bahsedilen kelimeyi يُوحِي-/yûhâ- olarak okumuşlardır.⁶¹

Übey b. Kâ'b'ın Hz. Peygamber'den naklettiği kıraatler, hadis ve kıraat kitaplarındaki rivayetlerle çoğaltılabilir. Burada verilen bilgilerden onun sahâbe içinde kıraat ilminde ayrıcalıklı bir yere sahip olduğu ifade edilebilir. Onun bu bilgisi ve konumunun yanında, Resûlullah'tan aldığı sahih kıraati ondan öğrendiği şekliyle sonraki nesillere aktarmadaki

⁵⁵ el-Pâlûvî, *Zübdetül İrfan*, 203.

⁵⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/47 (No. 21115).

⁵⁷ el-Pâlûvî, *Zübdetü'l-İrfân*, 203.

⁵⁸ Tirmizî, "Kıraat", 3 (No. 3934); Ebû Dâvûd, "el-Hurûf ve'l-Kırâât", 1 (No. 3986).

⁵⁹ el-Pâlûvî, *Zübdetül İrfan*, 203.

⁶⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/149-150 (No. 21226).

⁶¹ el-Pâlûvî, *Zübdetül İrfan*, 222.

gayreti de göze çarpmaktadır. Zikredilen bu sahih kıraatlerin yanında Übey b. Kâ'b'a nispet edilen şâz kıraatler de vardır.⁶² Ona nispet edilen şâz kıraatlerin sayısını İbn Cinnî (öl. 392/1002) 38 olarak belirtirken,⁶³ İbn Hâleveyh (öl. 370/980) bunların 99 tane olduğunu zikreder.⁶⁴ Pasmaz, Übey b. Kâ'b'ın bu iki kitaptaki ortak şâz rivayetlerinin sayısının 14 olduğunu belirtir.⁶⁵ Tefsir kitaplarında dağınık olarak bulunan rivayetleri inceleyen Pasmaz'ın araştırmasına göre bunların sayısının 375'e kadar çıktığı görülmektedir.⁶⁶

Pasmaz'ın tespitlerine göre Übey b. Kâ'b'a nispet edilen şâz kıraatler incelendiğinde şu sonuçlar ortaya çıkmaktadır:⁶⁷

1. Ayetlere bazı kelimeler ilave edilmiştir.
2. Ayetlerden bazı kelimeler çıkarılmıştır.
3. Bir kelimenin yerine eş anlamlı başka bir kelime getirilmiştir.
4. Fiilin kalıbı değiştirilmiştir.
5. Kelimenin başına harfi cer getirilmiştir.
6. Tekil kelimenin yerine çoğul kelime getirilmiştir.
7. Çoğul kelimenin yerine tekil kelime getirilmiştir.
8. Zamirin kendisi yerine kullanıldığı isim açıkça zikredilmiştir.
9. Kelimeler takdim veya tehir edilmiştir.

Verilen bilgilerden de anlaşılacağı gibi Übey b. Kâ'b'a isnad edilen bu tür kıraatler tefsir kabilinden açıklamalardır. Bunların çoğunun da eş anlamlı kelimeler olduğu ortaya çıkmaktadır. Muhtemelen Übey b. Kâ'b bunların bazılarını Mushaf'ına açıklama olsun diye not almıştır. Fakat sonraki dönemlerde bazı kişiler bunları farklı kıraatler olarak düşünmüş olmalıdır.⁶⁸

⁶² Sahih kıraat şartlarından birini veya daha fazlasını taşımayan kıraatlere şâz kıraat denir. Yavuz Fırat, *Tecvîd ve Kıraat İlmî Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Haciveyiszâde İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2018), 168.

⁶³ Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî, *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzzi'l-kırâât ve'l-îzâh 'anhâ*, thk. Ali en-Necdî Nâsîf ve Abdülfettâh İsmail Şelebî (Kahire: Vizâratü'l-Evkâf, 1406/1986), 2/477-478.

⁶⁴ Pasmaz, *Übey ibn Ka'b*, 151.

⁶⁵ Pasmaz, *Übey ibn Ka'b*, 151.

⁶⁶ Pasmaz, *Übey ibn Ka'b*, 106-144.

⁶⁷ Pasmaz, *Übey ibn Ka'b*, 145-147.

⁶⁸ Karakuş, *Übey ibn Ka'b*, 133-134.

Kıraat ve Kur'an'ın faziletiyle ilgili Übey b. Kâ'b'a nispet edilen bazı rivayetler bulunmaktadır ki bunların kabul edilmesi mümkün değildir. Bunlar aslı olmayan rivayetler olup onların art niyetli kişiler tarafından uydurulduğu anlaşılmaktadır. Bu tür kişiler, kötü düşüncelerinin kendilerinin görüşü olarak reddedileceğini bildikleri için onları kıraat alanında otorite olan ve Müslümanlar tarafından sevilen bir sahâbîye nispet ederek yaymaya çalışmışlardır.⁶⁹ Zaten Müslümanlar her çağda Übey b. Ka'b'ın bu gibi ithamlardan uzak olduğuna kani olmuşlardır.

Übey b. Kâ'b, Kur'an kıraatinde çok mahir olmasının yanında Kur'an'ın manasını ve tefsirini de çok iyi bilen bir sahâbîdir. Bu sebeple o, sahâbe döneminde meşhur olan Mekke, Medine ve Kûfe tefsir ekollerinden Medine tefsir okulunun kurucusu olarak kabul edilmiştir.⁷⁰

Übey b. Ka'b'la ilgili gündeme gelen bir başka konu ise onun Mushaf'ı mevzusudur. Onun kendisine ait bir Mushaf'ı vardı.⁷¹ Nitekim Hz. Peygamber döneminde bazı sahâbîlerin kendilerine ait özel Mushaf'ının olduğu bir gerçektir.⁷² Übey b. Ka'b, Hz. Peygamber'e vahiy kâtipliği yaparken kendisi için de özel bir Kur'an yazmıştır. Übey b. Kâ'b, Hz. Peygamber'den işittiği kıraat yanında ayetlerin tefsiri ile ilgili kısa notlar tutmuştur. Bunun yanında kunut dualarını da Mushaf'ının sonuna

⁶⁹ Pasmaz, *Übey ibn Ka'b*, 152; Erul, "Übey b. Kâ'b", 42/273.

⁷⁰ Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020), 93.

⁷¹ Übey b. Ka'b'ın Mushaf'ı ile ilgili bilgi için bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 1/226-228; Şahin, *Târîhu'l-Kur'ân*, 178-185; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü* (Ankara: TDV Yayınları, 1985), 84-85; Pasmaz, *Übey ibn Ka'b*, 154-168; Karakuş, *Übey b. Ka'b*, 75-87. Avustralyalı ilim adamı Arthur Jeffery'nin *Materials For The History Of The Text Of The Qur'an* adlı 1937 Leiden baskılı eserinin 114-181. sayfaları arasında Übey b. Ka'b'ın Mushaf'ı ile ilgili geniş bir araştırma mevcuttur. Bu kısım Alpaslan Sarı ve M. Kemal Atik tarafından tercüme edilmiştir. bk. Arthur Jeffery, "Ubey b. Ka'b Mushafi I", çev. Alpaslan Sarı - M. Kemal Atik, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2009), 161-194; Arthur Jeffery, "Ubey b. Ka'b Mushafi II", çev. Alpaslan Sarı - M. Kemal Atik, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2009), 123-153.

⁷² Mushafı olan sahâbîler için bk. Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, *Kitâbü'l-Mesâhif, thk. Muhibbüddin Abdüssübhân Vâiz* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1423/2002), 2/284-293; Şahin, *Târîhu'l-Kur'ân*, 160; Pasmaz, *Übey ibn Ka'b* 153-154.

kaydetmiştir. Onun, açıklama gibi notlarını, bazı farklı okuyuşları ve kunut dualarını Kur'an'dan olduğu için değil, kendisi için hatırlama olması adına yazdığı anlaşılmaktadır.⁷³ Nitekim Muhammed Hamîdullah (öl. 1423/2002), Übey b. Kâ'b, İbn Mes'ûd ve Ukbe b. Âmir el-Cühenî (öl. 58/678) gibi sahâbîlerin yazdıkları özel Mushaflarda bazı kelimelerin yazılışları arasında farklılıklar bulunduğunu, ancak bunların ayetlerin açıklaması olan tefsir türü ifadeler olduğunu bildirmektedir.⁷⁴

2. Hadis İlmindeki Yeri

Übey b. Ka'b Hz. Peygamber'den kıraat, tefsir, fıkıh ve hadis gibi ilimleri öğrenmiş ve ilim konusunda öncü sahâbîlerden biri olmuştur. O, daha Hz. Peygamber hayatta iken onun teşvikiyle çevresindeki insanlara Kur'an öğretmiştir.⁷⁵ O, bu yönüyle hem Resûlullah döneminde hem de onun vefatından sonra çevresindekilere ilim öğretmek için öğretmen sahâbîlerden biri olmuştur.

Übey b. Kâ'b fıkıh, tefsir ve kıraate dair bilgileri öğrettiği gibi Hz. Peygamber'in farklı konulardaki hadislerini de sonraki nesle aktarmaya çalışmıştır. Nitekim hadis öğrenmek isteyen insanlar onun yanına gelerek ondan hadis öğrenmişlerdir. Bazen bu insanların sayısı çok artmış, o da sesini duyurabilmek için yüksek bir yere çıkarak hadis rivayet etmiştir.⁷⁶

Sahâbe, hadisleri doğrudan Hz. Peygamber'den rivayet etmişlerdir. Ancak bizzat işitmedikleri sözleri veya şahit olmadıkları hadisleri diğer sahâbîlerden öğrenmişlerdir. Übey b. Kâ'b'ın da doğrudan Hz. Peygamber'den rivayet etmesinin yanında az da olsa diğer sahâbîlerden de rivayette bulunduğu görülmektedir. O, hanımı Ümmü't-Tufeyl⁷⁷ ve Enes b. Mâlik'ten⁷⁸ hadis işitmiştir.

Übey b. Kâ'b'ın sahâbe içinde hadis ilminde yetkin olduğunu gösteren bazı örnekler vardır. Hz. Ömer, evine gelip üç defa izin isteyen Ebû Musa el-Eş'arî'nin (öl. 42/662-63) üçüncü izinden sonra cevap alamadığı

⁷³ Karakuş, *Übey b. Ka'b*, 76, 86.

⁷⁴ Muhammed Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993), 2/703-706.

⁷⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/316, 345; 5/558; Karakuş, *Übey b. Ka'b*, 33-35.

⁷⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 34/195 (No. 20588).

⁷⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 45/75 (No. 27108).

⁷⁸ Buhârî, "Et'ime", 59; Müslim, "Nikâh", 93.

için geri dönme sebebini sorduğunda o, Resûlullah'ın böyle tavsiye ettiğini söylemiş, Hz. Ömer de kendisinden şahit istemiş yoksa cezalandırılacağını bildirmiştir. Ebû Musa el-Eş'arî, Hz. Ömer'e Übey b. Kâ'b'ı şahit olarak getirince Hz. Ömer "O âdildir." diyerek onun şahitliğini kabul etmiştir. Bunun üzerine Übey b. Kâ'b, Hz. Ömer'e "Resûlullah'ın ashâbına karşı azab etme!" deyince Hz. Ömer amacının duyduğu şeyin aslı olup olmadığını araştırmak olduğunu söylemiştir.⁷⁹ Hz. Ömer'le Übey b. Kâ'b arasında benzer bir olay daha geçmiş, Hz. Ömer Übey b. Kâ'b'ın rivayet ettiği bir hadis için şahit getirmesini istemiş, o da Ensar'dan bazılarını şahit olarak getirmiştir. Bunun üzerine Ömer "Ben seni itham etmiyorum fakat hadisin doğruluğunu tespit etmek istiyorum." demiştir.⁸⁰ Yine başka bir zamanda Hz. Ömer temettü haccını yasaklamak istemiş. Übey b. Kâ'b "Biz Resûlullah'la temettü yaptık ve o bunu yasaklamadı" diye itirazda bulununca Ömer yasaklamadan vazgeçmiştir.⁸¹

Sahâbe, aralarında meydana gelen hadislerle ilgili ihtilaflarda Übey b. Ka'b'a başvurmuşlardır. Bir gün Hz. Ömer bir hadis rivayet etmiş, mecliste bulunan İbn Abbas (öl. 68/687-88) Hz. Ömer'in anlattığı hadisin devamının olduğunu söylemiş ve kalan kısmı zikretmiştir. Hz. Ömer, İbn Abbas'a bunu kimden işittiğini sormuş, o da Übey b. Kâ'b'dan duyduğunu bildirmiştir. Bunun üzerine Ömer bunu Übey b. Kâ'b'a soracağını söylemiştir. Meclisten ayrılan İbn Abbas annesi Ümmü'l-Fazl'a gelerek başından geçen olayı anlatmış ve annesine Übey b. Kâ'b'ın hadisi unutmış olacağından korktuğunu bildirmiştir. Ümmü'l-Fazl ise "Übey b. Kâ'b'ın unutacağını zannetmiyorum." diye cevap vermiştir. Ertesi gün Hz. Ömer İbn Abbas'la birlikte Übey b. Kâ'b'a gitmiş ve ona hadisi İbn Abbas'ın söylediği şekilde Hz. Peygamber'den işittin mi diye sormuş, Übey b. Kâ'b da "evet" diyerek İbn Abbas'ı tasdik etmiştir.⁸² Rivayetten sahâbenin hadisi teyit etmek için onun şahitliğine müracaat ettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca

⁷⁹ Müslim, "Âdâb", 37 (No. 2154); Benzer rivayet için bk. Ebû Dâvûd, "Edeb", 128 (No. 5181).

⁸⁰ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Tezkiiratü'l-huffâz*, thk. Zekeriyya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, 1419/1998), 1/12.

⁸¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/205 (No. 21283).

⁸² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/38-39 (No. 21110).

Ümmü'l-Fazl'ın, Übey b. Kâ'b'ın unutmayacağını söylemesi onun hafızasının sağlamlığıyla bilindiğini göstermesi açısından dikkate değerdir.

Sahâbenin tam hatırlayamadıkları hadisler hakkında Übey b. Ka'b'ın şahitliğine başvurdukları bilinmektedir. Semüre b. Cündeb (öl. 60/680) Resûlullah'ın namazda kıraatten ve rükûdan önce birer sekte yaptığını söyleyince İmrân b. Husayn (öl. 52/672) onun bu sözünü onaylamıştır. Bunun üzerine meseleyi Medine'de bulunan Übey b. Kâ'b'a yazmışlar. Übey b. Kâ'b da Semüre b. Cündeb'in doğru söylediğini bildirmiştir.⁸³ Hadis ve tabakat kitapları incelendiğinde bu tür örnekler çoğaltılabilir. Zikredilen bilgilerden Übey b. Kâ'b'ın hem Hz. Ömer hem de diğer sahâbiler yanında hadis alanında kendisine itimat edilen ve değer verilen bir şahsiyet olduğu ortaya çıkmaktadır.

Übey b. Kâ'b'dan birçok kişi hadis rivayet etmiştir. Mizzî (öl. 742/1341) *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl* adlı eserinde ondan hadis rivayet edenlerin sayısını 44 olarak zikretmiştir.⁸⁴ Fakat Mizzî'nin ismini zikrettiği üç kişinin Übey b. Kâ'b'la görüşmediği halde ondan mürsel olarak rivayet ettiği görülmektedir.⁸⁵ Bunlar Hasan Basrî⁸⁶ (öl. 110/728), Amr b. Sâlim Ebû Osman el-Ensârî⁸⁷ ve Ebû Abdillâh Mekhûl b. Ebî Müslim'dir⁸⁸ (öl. 112/730). Ayrıca Mizzî, Übey b. Kâ'b'dan rivayet edenler arasında Yezîd b. Havtekiyye'yi de zikretmiş fakat bunun hata olduğunu bildirmiştir.⁸⁹

Araştırma sonucunda Übey b. Kâ'b'dan 45 kişinin rivayette bulunduğu tespit edilmiştir.⁹⁰ Hz. Ömer, Ebû Hüreyre, Câbir b. Abdullah (öl. 78/697), Abdullah b. Amr (öl. 65/684), Ebû Eyyub el-Ensârî (öl. 49/669), Sehl b. Sa'd es-Sâidî (öl. 91/710), Enes b. Mâlik, Abdullah b. Abbas, Ebû Musa el-Eş'arî, Ubâde b. Sâmit (öl. 34/654), Rifâa b. Râfî' (öl. 42/662),

⁸³ Tirmizî, "Salât", 72 (No. 251); İbn Mâce, "İkâmetü's-Salâ", 12 (No. 844-845).

⁸⁴ Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yusuf b. Abdîrahmân el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980), 2/263-264.

⁸⁵ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 2/264.

⁸⁶ İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/188.

⁸⁷ İbn Hacer, *Tehzîb*, 12/162.

⁸⁸ İbn Hacer, *Tehzîb*, 10/290.

⁸⁹ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 2/264.

⁹⁰ Ondan rivayet edenler için bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 2/263-264; a.mlf. *Tuhfetü'l-eş'râf bi-ma'ifeti'l-etrâf*, thk. Abdüssamed Şerafüddîn (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403/1983), 1/11-40; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/9-213 (No. 21084-21288).

Muğîre b. Nevfel (öl. 50/670), Cündüb b. Abdullah el-Becelî (öl. 64/684), Süleyman b. Surad el-Huzâî (öl. 65/685) ve Abdurrahman b. Ebzâ (öl. 70/689) olmak üzere 15 sahâbî rivayet etmiştir. Sahâbeden Übey b. Ka'b'dan en çok rivayet edenler sırasıyla Abdullah b. Abbas,⁹¹ Abdurrahman b. Ebzâ⁹² ve Sehl b. Sa'd es-Sâidî'dir.⁹³

Başta oğulları Tufeyl, Abdullah ve Muhammed olmak üzere tâbiûndan 30 kişi ondan hadis almıştır. Bunlar 'Uty b. Damura (öl. 45-49), 'Umâre b. Amr b. Hazm (öl. 63/683), Mesrûk b. el-Ecda' (öl. 63/683), Ebü'l-Esved ed-Düelî (öl. 69/688), Süveyd b. Gafele (öl. 80/699), Ebû İdrîs Âiz b. Abdullah el-Havlânî (öl. 80/699), Zir b. Hubeyş (öl. 82/701), Abdurrahman b. Ebû Leylâ (öl. 83/702), Abdullah b. Hâris b. Nevfel el-Kureşî (öl. 84/703), Kays b. Ubâd el-Basrî (öl. 80'den sonra), Ebü'l-Âliye er-Riyâhî (öl. 90/709), Saîd b. el-Müseyyeb (öl. 94/713), Ebû Osman en-Nehdî (öl. 100/718-19), Atâ b. Yesâr (öl. 103/721), Cârûd b. Ebû Sebra el-Hüzelî (öl. 120/738), Atıyye b. Kays el-Kelâî eş-Şâmî (öl. 121/739), Abdullah b. Ebi'l-Basîr, Abdullah b. Rabâh el-Ensârî, Abdullah b. Feyrûz ed-Deylemî, Abdullah b. Ebi'l-Hüzeyl el-Kûfî, Abdurrahman b. Esved b. Abdiyeğûs, Câbir/Cüveybir el-Abdî, Ebû Basîr el-A'mâ, Nüfey' Ebû Râfî' es-Sâiğ el-Basrî, Ubeyd b. Ömer el-Leysî ve Yahya b. el-Cezzâr'dır. Tâbiûnden Übey b. Ka'b'dan en çok rivayet edenler sırasıyla Zir b. Hubeyş,⁹⁴ oğlu Tufeyl b. Übey,⁹⁵ Ebü'l-Âliye er-Riyâhî,⁹⁶ Abdurrahman b. Esved b. Abdiyeğûs⁹⁷ Abdurrahman b. Ebû Leylâ'dır.⁹⁸

Übey b. Kâ'b Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden sonra Medine'de ilk vahiy kâatibi olması sebebiyle Resûlullah'la çokça beraber olmuştur. Bu sayede Hz. Peygamber'in birçok davranışına şahitlik etmiş ve ondan birçok hadis işitmiştir. Nitekim Zehebî (öl. 748/1348) onu

⁹¹ Yirmi üç hadis rivayet etmiştir (Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/36-68 (21109-21131)).

⁹² On üç hadis rivayet etmiştir (Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/71-84 (21136-21148)).

⁹³ Sekiz hadis rivayet etmiştir (Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/27-33 (21100-21107)).

⁹⁴ Otuz bir hadis rivayet etmiştir (Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/113-137 (21181-21211)).

⁹⁵ Yirmi hadis rivayet etmiştir (Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/165-180 (21241-21260)).

⁹⁶ On dört hadis rivayet etmiştir (Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/143-146 (21219-21232)).

⁹⁷ On iki hadis rivayet etmiştir (Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/88-95 (21154-21165)).

⁹⁸ Dokuz hadis rivayet etmiştir (Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/102-112 (21171-21179)).

“Resûlullah’tan en çok hadis dinleyenlerden biri” diye tavsif etmiştir.⁹⁹ Yine o, hadis hafızlarını ele aldığı meşhur eserinde birinci tabakada 23 sahâbenin biyografisine yer vermiş; dört halife ve İbn Mes’ûd’dan sonra Übey b. Kâ'b’ı altıncı sırada zikretmiştir.¹⁰⁰ Böylece Zehebî onu müksirûn sahâbeden ve ondan daha fazla rivayet eden birçok sahâbîden öne almıştır. Ancak Übey b. Kâ'b’dan günümüze ulaşan hadislerle bakıldığında rivayetlerinin çok fazla olmadığı görülmektedir. Sahâbeden bir kısmının Hz. Peygamber’le fazla beraber olmasına rağmen az hadis rivayet ettiği bilinen bir husustur. Onlardan bazıları Resûlullah’ın “Benim adıma yalan uyduran cehennemdeki yerine hazırlansın”¹⁰¹ hadisi sebebiyle çok hadis nakletmemişlerdir.¹⁰² Übey b. Kâ'b da bu yüzden çok hadis rivayet etmemiş olabilir. Ayrıca onun Kur’an öğretimi, tefsiri ve fıkhi konularla fazla iştigal etmesi de az hadis rivayet etme sebeplerinden olabilir. Yine Hz. Peygamber’den sonra çok fazla yaşamaması da bu sebepler arasında zikredilebilir.

Übey b. Kâ'b’tan nakledilen rivayetler bazı hadis kitaplarında geçmektedir. Bakî b. Mahled’in (öl. 276/889) *Müsned*’inde Übey b. Kâ'b’ın 164 rivayetinin olduğu zikredilmiştir.¹⁰³ Buna göre Übey b. Kâ'b kendisinden en çok hadis rivayet edilen sahâbîler arasında 24. sırada bulunmaktadır.¹⁰⁴

⁹⁹ Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, 1/18.

¹⁰⁰ Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, 1/18.

¹⁰¹ Buhârî, “İlim”, 38 (No. 106-110); Müslim, “Mukaddime”, 2- 4 (No. 2-4).

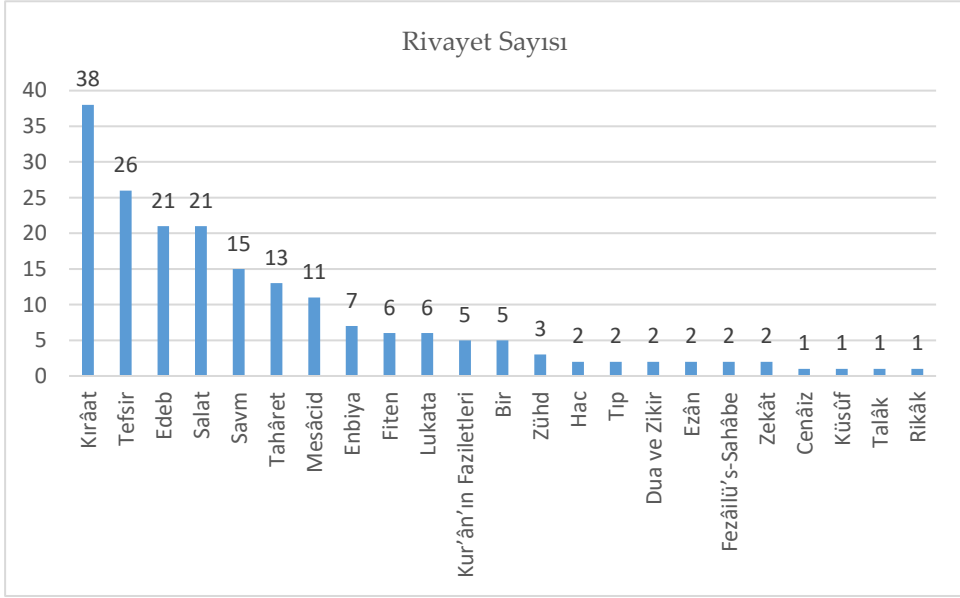
¹⁰² Bu sahâbîler arasında Hz. Ömer ve Zübeyr b. Avvâm zikredilebilir. Bunun için bk. Buhârî, “İlim”, 38 (No. 107); İbn Mâce, “Mukaddime”, 4 (No. 36); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/410 (No. 326); 3/30 (No. 1413). Enes b. Mâlik günümüze ulaşan rivayetleri itibarıyla müksirûn sahâbeden olsa da aynı sebep dolayısıyla çok hadis rivayet etmediğini bildirmektedir. bk. Buhârî, “İlim”, 38 (No. 108); Müslim, “Mukaddime”, 2 (No. 2); Dârimî, “Mukaddime”, 25 (No. 241); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/166 (No. 12764).

¹⁰³ Zehebî, *Siyer*, 1/402; Mustafa Karataş, *Hadislerin Artması ve Sayısı* (İstanbul: İşaret yayınları, 2006), 302.

¹⁰⁴ Karataş, *Hadislerin Artması ve Sayısı*, 301-302.

Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde ise ondan 205 hadis¹⁰⁵ rivayet edilmiştir.¹⁰⁶

Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde Übey b. Kâ'b'dan nakledilen rivayetler konularına göre sınıflandırıldığında şöyle bir sonuç ortaya çıkmaktadır:



Şekil 1: Übey b. Kâ'b'ın Ahmed b. Hanbel'in Müsned'indeki Rivayetlerinin Konularına Göre Dağılımı

Müsned'deki rivayetlerin konu değerlendirmesine geçmeden önce mükerrer olan hadisler hakkında bilgi verilecektir. İnceleme sonucunda Übey b. Kâ'b'dan nakledilen bazı rivayetlerin anlam yönüyle mükerrer

¹⁰⁵ Zikredilen sayı Şuayb el-Arnâvûd'un tahkikindeki numaralandırmaya göredir (Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/9-213 (No. 21084-21288)).

¹⁰⁶ Bu rivayetlerden dokuz tanesi ise Übey b. Kâ'b'ın sözü olup mevkuf rivayettir. Mevkuf rivayetlerin altısı tefsir (Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/67 (No. 21129), 104-105 (No. 21173), 151 (No. 21227), 152 (No. 21228), 154 (No. 21231), 155 (No. 21232); ikisi savm (Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/137 (No. 21210, 21211); biri de enbiyâ (Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/162-163 (No. 21240) konusuyula ilgilidir.

olduğu görülmektedir. Söz gelimi Übey b. Kâ'b'ın en çok rivayetinin bulunduğu kıraatle ilgili 38 rivayetin 19'u Kur'an'ın yedi harf üzere indirildiği hadisiyle ilgili,¹⁰⁷ 9 tanesi ise Felak ve Nâs surelerinin dua olmayıp¹⁰⁸ Kur'an'ın iki suresi olduğu ile ilgili rivayetlerdir.¹⁰⁹ Yine tefsirle ilgili 26 rivayetin 11 tanesi Hızır kıssasıyla,¹¹⁰ edep konusundaki 21 rivayetin 12 tanesi "Şiirde hikmet vardır" rivayetiyle,¹¹¹ namazla ilgili 21 rivayetin 10 tanesi sabah ve yatsı namazının cemaatle kılınmasının önemiyle,¹¹² oruç konusundaki 15 rivayetin 14 tanesi Kadir Gecesi'nin Ramazan ayının 27. gecesinde olduğuyla ilgilidir.¹¹³ İyilikle ilgili 5 rivayetin ise tamamı bu ümmete verilecek bazı müjdelerden bahsetmektedir.¹¹⁴ Lukata konusuyla ilgili rivayetlerin altısı da Hz. Peygamber döneminde Übey b. Kâ'b'ın bulunduğu kayıp para ile ilgili olaydan bahsetmektedir.¹¹⁵ Verilen bilgiler Übey b. Kâ'b'dan nakledilen hadislerin yaklaşık beşte ikisinin mükerrer rivayetlerden oluştuğunu ortaya koymaktadır.

*Müsned'*deki rivayetler konu itibariyle değerlendirildiğinde şu sonuçla karşılaşılmaktadır:

Übey b. Kâ'b'ın naklettiği 205 rivayetten 38'i kırâat, 26'sı tefsir ve 5'i de Kur'an'ın faziletleri ile ilgilidir ki bunların toplamı 69 olmaktadır. Yani onun naklettiği rivayetlerin üçte birinin Kur'an ilimleriyle ilgili hadisler olduğu görülmektedir. Bundan da Übey b. Kâ'b'ın Kur'an ve Kur'an'la alakalı konulara daha çok önem verdiği ve ilgisinin bu yönde ağır bastığı anlaşılmaktadır.

¹⁰⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35 (No. 21091, 21092, 21093, 21132, 21133, 21134, 21149, 21150, 21151, 21152, 21153, 21171, 21172, 21175, 21176, 21177, 21179, 21204, 21205).

¹⁰⁸ İbn Mes'ûd'dan bu iki surenin dua olduğu ile ilgili bilgiler nakledilmiştir. Onun bu sözünün maksadıyla ilgili açıklama için bk. Taha Çelik, "Abdullah b. Mes'ûd'un "Unuttuğu" İddia Edilen Meselelerin Tahlili", *Marife* 17/1 (2017), 107-109.

¹⁰⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/113-118 (No. 21181-21189).

¹¹⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/36 (No. 21109), 43-61 (No. 21114-21122), 68-69 (No. 21131).

¹¹¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/88-96 (No. 21154-21165).

¹¹² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/188-196 (No. 21265-21274).

¹¹³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/119-128 (No. 21190-21200), 136-137 (No. 21209-21211).

¹¹⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/144-148 (No. 21220-21224).

¹¹⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/95-101 (No. 21166-21170), 207 (21284).

*Müsned'*deki rivayetler sıhhat yönüyle de incelenmiştir. Übey b. Kâ'b'ın rivayetlerinin sıhhat değerlendirmesiyle ilgili ise şu sonuç ortaya çıkmıştır:¹¹⁶ 205 hadisten 148'i sahih, 31'i hasen, 25'i zayıf ve 1 rivayet de aşırı zayıf şeklinde değerlendirilmiştir. Bu sonuçlara bakıldığında ondan rivayet edilen hadislerin 179'unun (%87,31) sahih ve hasen hadis olduğu görülmektedir. Yani *Müsned'*de Übey b. Kâ'b'dan nakledilen rivayetlerin yaklaşık sekizde yedisi kendisiyle ihticac edilen makbûl hadislerden oluşmaktadır. Yine ondan nakledilen 25 rivayet (%12,19) ise zayıf veya aşırı zayıftır.¹¹⁷ Bu da ondan nakledilen rivayetlerin yaklaşık sekizde birinin kendisiyle ihticac edilmeyen merdûd hadislerden oluştuğunu göstermektedir.

Übey b. Ka'b'ın *Kütüb-i Sitt'e*'deki rivayetleri incelenmiş ve mükerreleriyle birlikte 115 rivayetinin olduğu tespit edilmiştir. Onlardan tekrarlarıyla birlikte *Sahîh-i Buhârî*'de 19, *Sahîh-i Müslim*'de 20¹¹⁸, Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde 22, Nesâî'nin *Sünen*'inde 11¹¹⁹, Tirmizî'nin *Sünen*'inde 23 ve İbn Mâce'nin *Sünen*'inde ise 20 rivayet bulunmaktadır. *Kütüb-i Sitt'e*'deki rivayetler muhteva olarak değerlendirildiğinde onların neredeyse hepsinin Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'indeki hadislerle aynı olduğu görülmektedir. Ebû Dâvûd, Tirmizî ve Nesâî'nin *Sünenler*'inde sadece birer rivayet İbn Mâce'nin *Sünen*'inde ise 7 rivayet *Müsned*'deki rivayetlerden farklı olup bunların da toplamı ondur.

Kütüb-i Sitt'e de *Müsned'*deki rivayetlerden farklı olan toplam on hadisin içeriklerinin şu şekilde olduğu ortaya çıkmaktadır. Ebû Dâvûd'un *Sünen*'indeki rivayet Hz. Peygamber'in vitirde rûkûdan önce kunut yaptığını anlatırken¹²⁰; Tirmizî'nin *Sünen*'indeki hadis Yunus Peygamber'in kavminin sayısı ile ilgilidir.¹²¹ Nesâî'nin *Sünen*'indeki rivayet ise Übey b.

¹¹⁶ Hadislerin sıhhat değerlendirmesinde Şuayb el-Arnâvûd ve ekibinin yaptığı değerlendirme esas alınmıştır.

¹¹⁷ Hadislerin zayıflık nedeni isnaddaki râvilerin cerhi sebebiyledir.

¹¹⁸ Bu rivayetlerden biri, Übey b. Ka'b'ın bir ayetin tefsiriyle ilgili açıklaması olup mevkuף hadistir (Müslim, "Sıfâtü'l-Kıyâme", 42 (No. 2799).

¹¹⁹ Bu rivayetlerden bir tanesi Übey b. Ka'b'ın sözü olup mevkuף hadistir (Ebû Abdîrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Eşribe", 58 (No. 5752).

¹²⁰ Ebû Dâvûd, "Vitr", 5 (No. 1427).

¹²¹ Tirmizî, "Tefs'iru'l-Kur'ân", 38 (No. 3229).

Kâ'b'ın nebizle ilgili fetvasından bahsetmektedir.¹²² İbn Mâce'deki rivayetlerden ikisi isnadındaki râviler sebebiyle münker¹²³ ve mevzû¹²⁴ olarak değerlendirilmiştir. Geriye kalan beş rivayetten biri abdestle,¹²⁵ biri vitirde rükûdan önce kunut yapmayla ilgili,¹²⁶ biri Müslümanların Hz. Peygamber döneminde ve onun vefatından sonraki durumlarında meydana gelen bazı değişmelerle ilgili Übey b. Kâ'b'ın yaptığı mukayeseye dair,¹²⁷ biri Kur'an öğretimi karşısında kendisine hediye edilen okla ilgili Resûlullah'ın Übey b. Kâ'b'a yaptığı uyarıyı,¹²⁸ diğeri de İsrâ gecesinde Hz. Peygamber'in duyduğu güzel koku ve bunun nedenini anlatan bir rivayettir.¹²⁹ Zikredilen on rivayet dışında *Kütüb-i Sitte'* de Übey b. Ka'b'dan nakledilen 115 rivayetin 105'inin Ahmed b. Hanbel'in *Müsned'*indeki rivayetlerle muhteva olarak aynı olduğu görülmektedir.

Übey b. Kâ'b'dan nakledilen bazı hadislerin isnad zincirinde bulunan râvilerin hepsinin kârilerden olduğu görülmektedir. *Müsned'*deki 21181¹³⁰ ve 21197¹³¹ nolu rivayetler buna örnektir. Bazı hadislerin isnad zincirinde bulunan râvilerin ise çoğunluğu kârilerden oluşmaktadır.

¹²² Nesâî, "Eşribe", 58 (No. 5752).

¹²³ İbn Mâce, "Mukaddime", 11 (No. 104).

¹²⁴ İbn Mâce, "Cihâd", 7 (No. 2768).

¹²⁵ İbn Mâce, "Tahâret", 47 (No. 420).

¹²⁶ İbn Mâce, "İkâmetü's-Salah", 120 (No. 1182). Bu hadis, 109. dipnotta zikredilen Ebû Dâvûd'un *Sünen'*inde geçen rivayetin aynısıdır.

¹²⁷ İbn Mâce, "Cenâiz", 65 (No. 1633).

¹²⁸ İbn Mâce, "Ticâret", 8 (No. 2158).

¹²⁹ İbn Mâce, "Fiten", 23 (No. 4030).

¹³⁰ Hadisin senedinde Hz. Peygamber'den sonra sırasıyla Übey b. Kâ'b, Zir b. Hubeys, Âsım b. Behdele ve Ebû Bekir b. Ayyâş bulunmaktadır (Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/113 (No. 21181)).

¹³¹ Hadisin senedinde Hz. Peygamber'den sonra sırasıyla Übey b. Kâ'b, Zir b. Hubeys, Âsım b. Behdele, Hammâd b. Zeyd ve Halef b. Hişâm bulunmaktadır (Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/125 (No. 21197)).

21188¹³² ve 21209¹³³ nolu rivayetler buna örnektir. 21181 ve 21188 nolu rivayetler Muavvizeteyn surelerinin Kur'an'dan olduğunu bildirirken, 21197 ve 21209 nolu rivayetler ise Kadir gecesinin Ramazan'ın 27. gecesinde olduğunu haber vermektedir. Yine altı hadisin isnad zincirinde sırasıyla Übey b. Kâ'b, Zir b. Hubeyş ve Âsım b. Behdele bulunmaktadır.¹³⁴ Bu rivayetlerde de Muavvizeteyn surelerinin Kur'an'dan olduğundan bahsedilmektedir. Bu bilgilerden de Übey b. Kâ'b'ın Kur'an öğrettiği öğrencilere zaman zaman hadisler de rivayet ettiğini,¹³⁵ kıraatle ilgilenen âlimlerin aynı zamanda hadis rivayetinde de bulunduğunu ve kıraatle ilgili rivayetlerin kıraat ilmine dayanak olmasının yanında kâri ve muhad-dis râviler vasıtasıyla ulaştığı söylenebilir. Buradaki bilgiler, geçmiş dönemde İslamî ilimlerin bir bütün olarak ele alındığını ortaya koyması bakımından önem arz etmektedir. Zira Kur'an'ın okunmasıyla ilgili bugün ayrı bir ilim olan Kıraat ilmiyle, Hz. Peygamber'in hadislerini ele alan Hadis ilminin ilk asırlarda birlikte değerlendirildiği görülmektedir.¹³⁶ Bu durum ilimler arasındaki ilişkiyi de güçlendirmektedir. İlimlerin tasnifinden sonra kıraat ve hadis ilmi iki ayrı bilim dalı olarak tezahür etmiştir. Ancak bu iki alanda çalışma yapan araştırmacıların iki alanı birlikte yürütmele-rinin onlara ilmi derinlik sağlayacağı söylenebilir.

¹³² İsnadda bulunan râvilerin dördü kârîdir. Bunlar Hz. Peygamber'den sonra sırasıyla Übey b. Kâ'b, Zir b. Hubeyş, Âsım b. Behdele ve A'meş'tir (Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/1117-118 (No. 21188).

¹³³ İsnadda bulunan râvilerin dördü kârîdir. Bunlar Hz. Peygamber'den sonra sırasıyla Übey b. Kâ'b, Zir b. Hubeyş, Âsım b. Behdele, Ebû Bekir b. Ayyâş'tır (Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/136-137 (No. 21209).

¹³⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/113-118 (No. 21182, 21183, 21185, 21186, 21187, 21189).

¹³⁵ Übey b. Kâ'b'dan en çok hadis rivayet eden talebeleri Zir b. Hubeyş, Ebü'l-Âliye er-Riyâhî ve Abdurrahman b. Ebû Leylâ aynı zamanda hem kıraat âlimi hem de muhad-distirler. bk. Tayyar Altıkulaç, "Zir b. Hubeyş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/449; Abdullah Aydemir, "Ebü'l-Âliye er-Riyâhî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/292; Abdullah Aydın, "İbn Ebû Lelâ, Abdurrahman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/435-436.

¹³⁶ Hadis kitaplarında kıraatle ilgili rivayetlere farklı kitaplar/konular içinde yer verilirken, Ebû Dâvûd ve Tirmizî ise *Sünen*'lerinde kıraatle ilgili rivayetleri ayrı bir kitap olarak "kitâbü'l-kırâât" içinde zikretmişlerdir.

Übey b. Kâ'b'ın rivayet ettiği rivayetlere bakıldığında ondan nakledilen hadislerin çoğunlukla hayatın içinden güncel olaylarla ilgili rivayetler olduğu görülmektedir. Yine ondan rivayet edilen hadislerin üçte biri konu itibariyle kıraat, tefsir ve Kur'an'ın faziletleriyle ilgili rivayetlerdir. Bu da onun algı ve dikkat yönüyle Kur'an'la ilgili bilgilere daha çok önem verdiğini göstermektedir. Onun hadis rivayet etme metoduna bakıldığında hadisleri, insanlara vaaz ve nasihat verme yoluyla nakletmediği, genellikle kendisine yöneltilen sorular¹³⁷ veya meydana gelen olaylar üzerine rivayet ettiği anlaşılmaktadır.¹³⁸

Sonuç

Übey b. Kâ'b ilim yönünden sahâbenin önde gelenlerinden biridir. O, özellikle Kur'an bilgisi ve kıraat konusunda öne çıkan bir sahâbidir. Onun bu alanda ön planda olmasında Medine'de ilk vahiy kâtibî olması önemli bir etkidir. Übey b. Kâ'b, kıraati bizzat Allah Resûlü'nden işitmiş ve Kur'an'ı ona arz etmiştir. Hem Hz. Peygamber döneminde hem de yaşadığı ilk üç halife döneminde sahâbe ve tâbiînden birçok kimseye Kur'an öğretmiştir. Onun kıraati, okuttuğu talebeler vasıtasıyla sonraki nesillere aktarılmıştır. Mütevâtir yedi kıraat imamının İbn Âmir el-Yahsubî dışındaki altı tanesinin kıraati ve meşhur üç kıraat imamından biri olan Ebû Cafer el-Kârî'nin kıraati muttasıl bir isnadla Übey b. Kâ'b'a dayanmaktadır. Böylece kırâat-i aşere imamlarından yedi tanesinin kıraati Übey b. Kâ'b vasıtasıyla Hz. Peygamber'e ulaşmaktadır. Onun kıraat ilminde yetkin bir kimse olduğu başta kıraatle ilgili tabakat kitaplarında olmak üzere onun biyografisini ele alan diğer eserlerde de dile getirilmiştir.

Übey b. Kâ'b Resûlullah'tan birçok hadis rivayet etmiş; ondan da 15'i sahâbî, 30'u tâbiîn olmak üzere toplam 45 kişi rivayette bulunmuştur. Onun rivayetleri *Kütüb-i Sitte* başta olmak üzere Ahmed b. Hanbel'in *Müsned'i* ve diğer hadis kitaplarında geçmektedir. Bakî b. Mahled'in *Müsned'i*nde mükerrerleriyle birlikte Übey b. Kâ'b'ın 164 rivayeti bulunmaktadır. Buna göre o, kendisinden en çok hadis rivayet edilen sahâbî

¹³⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/95-98 (No. 21166, 21167), 114-115 (No. 21182), 121-123 (No. 21193, 21194), 126 (No. 21198), 127-128 (No. 21200), 136-137 (No. 21209), 193 (No. 21269).

¹³⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/112-113 (No. 21180, 21181), 116-117 (No. 21186, 21187), 119 (21190), 158-159 (No. 21234, 21235, 21236).

arasında 24. sıradadır. *Kütüb-i Sitte'*de Übey b. Kâ'b'ın 115 rivayeti yer alırken Ahmed b. Hanbel'in *Müsned'*inde ise 205 rivayeti bulunmaktadır. *Müsned'*de ondan nakledilen rivayetlerinin sekizde yedisi sahih veya hasen; sekizde birinin ise zayıf olduğu görülmektedir. Ondan rivayet edilen hadislerin üçte biri, konu itibariyle kıraat, tefsir ve Kur'an'ın faziletleriyle ilgili rivayetlerden oluşmaktadır. Übey b. Kâ'b genellikle kendisine sorulan sorular üzerine ve meydana gelen bir olay üzerine hadis rivayet etmiştir. Übey b. Kâ'b kıraat öğrettiği kişilere hadis de rivayet etmiştir. Nitekim ondan nakledilen bazı rivayetlerin senedindeki râviler, kâri ve muhaddislerden oluşmaktadır.

Übey b. Kâ'b'ın ilmî alandaki üstünlüğü ve gayretleri her dönemde yaşayan Müslümanlar tarafından takdir edilmekle birlikte aynı zamanda onlar için güzel bir örnek teşkil etmektedir. Onun hem kıraat hem de hadis alanında sözü dinlenen, görüşlerine itibar edilen, alanında otorite bir kimse olduğu anlaşılmaktadır.

Kıraat ve hadis ilminin bazı benzerlikleri bulunmaktadır. Öncelikle bu iki ilim İslam'ın temel iki kaynağı olan Kur'an ve sünnetin koruyucusu olma bakımından önemli bir konuma sahiptir. Yine her iki ilim Kur'an'ın daha iyi anlaşılmasında ve yorumlanmasında önemli bir yere sahiptir. Her iki ilim dalı rivayetlere, rivayetler de isnada dayanmaktadır. Bu sebeple her iki ilim de isnad zinciriyle nakledilmekte ve nakle dayanmaktadır. Hadis ilminin farklı yöntemleri olsa da sema ve arz metodu iki ilim dalının da ortak yöntemleridir. Kıraat ve hadis ilminin ortak yönlerinden birisi de rivayetleri sıhhat yönünden mütevâtir, meşhur, sahih, zayıf ve mevzû şeklinde değerlendirmeye tabi tutmalarıdır.

İslâmî ilimler birbirleriyle irtibatlıdır. İlk dönem âlimlerine bakıldığında onların birkaç alanda uzman olduğu görülmektedir. Bir alanda uzmanlaşma sonraki zamanlarda ortaya çıkmıştır. Sahâbe neslinden itibaren her iki ilim alanında da mütehasıs âlimler yetişmiştir. Her ne kadar günümüzde ilimler arasında ayrı ayrı ihtisaslaşma olsa da İslâmî ilimlerde birkaç alanı birlikte bilmenin, uzmanlaşmanın bu alanlarda çalışanların ufkunu genişleteceği söylenebilir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvûd vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2. Basım, 1420/1999.
- Altıkulaç, Tayyar. "Nâfi' b. Abdirrahmân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/287-289. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Altıkulaç, Tayyar. "Zir b. Hubeyş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/449. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Atik, M. Kemal. "Übey b. Ka'b ve Kur'an İlmindeki Yeri". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/4 (1 Ocak 1987), 149-178.
- Aydemir, Abdullah. "Ebû'l-Âliye er-Riyâhî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/292. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Aydın, Abdullah. "İbn Ebû Lelâ, Abdurrahman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/435-436. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. 6 Cilt. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 3. Basım, 1407/1987.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *el-Usmâniyye*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1411/1991.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: TDV Yayınları, 1985.
- Çağlar, Garip. "Übey b. Ka'b'ın (öl. 22/643) Sahâbeye Yönelttiği Eleştiriler". *İslam Neslinin Kurucu Nesli Sahâbe III – Sahâbe ve Dirayet İlimleri*. 633-656. ed. Ömer Faruk Akpınar. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Çelik, Taha. "Abdullah b. Mesûd'un "Unuttuğu" İddia Edilen Meselelerin Tahlili". *Marife* 17/1 (2017), 103-120.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 70. Baskı, 2020.
- Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.
- el-Pâlûvî, Hâmid b. el-Hâc Abdulfettâh. *Zübdetü'l-irfân fi vücûhi'l-Kur'ân.*, nşr. Halil İbrahim Üren. İstanbul: Haciveyiszâde İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2020.
- Erul, Bünyamin. "Übey b. Kâ'b". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/272-274. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

- Fayda, Mustafa. "Câbiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/538. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Fırat, Yavuz. *Tecvîd ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Haciveyiszâde İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2018.
- Hamîdullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. 2 cilt. İstanbul: İrfan Yancılık, 5. Basım, 1993.
- İbn Abdilber, Yûsuf b. Abdilber en-Nemerî el-Kurtubî. *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1412/1992.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh ed-Dımaşkî eş-Şâfî. *Târîhu Dımaşk*. thk. Amr b. Garâme. 80 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1415/1995.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed el-Cezerî. *Ğâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâi*. thk. Gotthelf Bergstrasse. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427/2006.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî. *el-Muhteseb fî tebyîni vü-cûhi şevâzzi'l-kırâât ve'l-îzâh 'anhâ*. thk. Ali en-Necdî Nâsıf ve Abdülfettah İsmail Şelebî. 2 Cilt. Kahire: Vizâratü'l-Evkâf, 2. Basım, 1406/1986.
- İbn Ebî Dâvûd, Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî. *Kitâbü'l-Mesâhif*. thk. Muhibbüddin Abdüssübhan Vâiz. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1423/2002.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*. thk. Muhammed İbrâhim el-Bennâ vd. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1409/1989.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 12 Cilt. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, 1326.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1412.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *el-Meârif*. thk. Servet Ukkâşe. Kahire: Dâru'l-Meârif, 4. Basım 1981.

- İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1968.
- Jeffery, Arthur. "Ubay b. Ka'b Mushafı I". çev. Alpaslan Sarı - M. Kemal ATİK. *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2009), 161-194.
- Jeffery, Arthur. "Ubay b. Ka'b Mushafı II". çev. Alpaslan Sarı - M. Kemal ATİK. *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2009), 123-153.
- Kandehlevî, M. Yusuf. *Hayâtü's-Sahâbe*. çev. Sıtkı Güllü. 4 cilt. İstanbul: Di-van Yayınları, 1990.
- Karakuş, Abdülkadir. *Übey b. Ka'b İlmi Şahsiyeti, Kıraati ve Tefsirdeki Yeri*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2018.
- Karataş, Mustafa. *Hadislerin Artması ve Sayısı*. İstanbul: İşaret yayınları, 2006.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yusuf b. Abdirrahmân. *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müesse-setü'r-Risâle, 1400/1980.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yusuf b. Abdirrahmân. *Tuhfetü'l-eşrâf bi-ma'rifeti'l-etrâf*. thk. Abdüssamed Şerefüddîn. 13 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım, 1403/1983.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîh-i Müslim*. thk. M. Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Ara-biyye, 1412/1991.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Pusmaz, Durak. *Übey ibn Ka'b ve Tefsirdeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniver-sitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *el-Müfredât*. thk. Safvân Adnân. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412.
- Sayan, Yunus Emre. "Muâz b. Cebel ve Eğitimciliği". *Pamukkale Üniversi-tesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (30 Aralık 2021), 1107-1140. <https://doi.org/10.17859/pauifd.989917>

- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-İtkân fi 'ulûmi'l Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. Mısır: el-Heyetü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme, 1394/2008.
- Şahin, Abdussabûr. *Târîhu'l-Kur'ân*. Kahire: Şeriketü Nehda, 3. Basım, 2007.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnâvûd. 23 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 7. Basım, 1410/1990.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr ale't-tabakâti ve'l-âsâr*. thk. Tayyar Altıkulaç. 4 Cilt. İstanbul: İsam Yayınları, 1995.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tezki-ratü'l-huffâz*. thk. Zekerriyya Umeyrât. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, 1419/1998.

İmam Mâtürîdî'ye Göre Nübüvvet ve İspatında Erdemin Önemi*

Yakup HAFIZOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Kelam ve İtikâdî İslam Mezhepleri Anabilim Dalı,
Dr. Instructor Member, Niğde Ömer Halisdemir University, Faculty of Islamic
Sciences, Department of Kalam and Faith Islamic Sects

Niğde, Türkiye

yhafizoglu@ohu.edu.tr

orcid.org/0000-0002-2008-9060

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article

Geliş Tarihi / Received: 16 Ocak / January 2023

Kabul Tarihi / Accepted: 16 Mayıs / May 2023

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2023

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Haziran / June

Sayı/ Issue: 20 Sayfa /Page: 143-170

Atıf / Cite as: Hafızoğlu, Yakup. “İmam Mâtürîdî'ye Göre Nübüvvet ve İspatında Erdemin Önemi [the Importance of Virtue in Prophethood and the Proof of Prop-hethood According to Imam Mâtürîdî]”. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 20 (June 2023): 143-170

<https://doi.org/10.18498/amailad.1236082>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya Uni-versity, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>.

* Bu çalışma, 27-28 Ekim 2022 tarihinde Giresun'da düzenlenen 'Uluslararası İnsan, Din ve Erdemlilik Sempozyumu'nda özet olarak sunulan ve tam metni yayınlanmamış olan bildirinin yeniden gözden geçirilerek genişletilmiş halidir.

The Importance of Virtue in Prophethood and the Proof of Prophethood According to Imam Mâtürîdî

Abstract

Prophethood, which is one of the main subjects of the science of Kalam (usûl-i selâse), is the benchmark in the communication between God and man. Because God's address to man was not realized directly due to ontological difference, but indirectly through the prophets chosen from among the people. In this way, people became aware of the existence of God and the hereafter, of which they did not (could not) have knowledge, through the notification of the prophets. Therefore, both the necessity and the proof of prophethood take precedence over the proof of God and the afterlife. For this reason, theologians have put forward many evidence and arguments for the proof of prophethood.

It is seen that theologians mostly use the miracle proofs to prove prophethood in classical kalam works. Because the miracle is an important piece of evidence in terms of proving the claim of a person who received revelation from Allah and was assigned to be a prophet. In this context, miracles have been evaluated by theologians as an important proof in distinguishing whether a person claiming to be a prophet is true or false. In fact, they did not consider it necessary for those who claimed to be prophethood without showing miracles to be accepted as prophets. Kalam scholars firstly drew attention to the Qur'an as a miracle in proving the prophethood of the Hadrat Prophet. However, it is a known fact that theologians present Hadrat Prophet's superior moral virtues as a human being as evidence for his prophethood alongside the Qur'an.

The duty of prophets is not only to convey divine revelation to the societies to which they were sent. Also, they are exemplary personalities who describe and practice it in their own lives. In a way, the realization of the religious and practical transformations aimed at the addressees of the revelation is directly related to the moral identity (righteousness, trustworthiness) of the messenger who carries it. Because the person who will hear the word of the holy for the first time has the possibility to approach it with suspicion. However, virtues such as truthfulness, honesty and trustworthiness possessed by the speaker have a significant effect on removing these misconceptions in the minds of the interlocutors.

Evaluating the evidence of prophethood in two parts, Imam Maturidi first draws attention to virtuous behavior. According to him, the first proof of prophecy is that the behavior of the prophets is beyond doubt. Because they have displayed

virtuous behaviors in the society that they live in, both in childhood and adulthood, which cannot be compared with their peers. In this context, it is not possible for a person to reach this level through education. This shows that they are people who chosen and protected by Allah. Maturidi draws attention to the virtuous behavior of the prophets to support his view on this issue. According to him, the prophets did not emphasize their own views on any subject they conveyed, did not compromise their virtues in their actions and behaviors, and did not display a strange behavior. In addition, they have lived a more valuable life than other people in terms of distinctive features such as generosity, bravery, compassion, not valuing the world and finding solutions to the problems of the people. Maturidi states that it is appropriate to sympathize with and respect a person who has even one of these virtues. Thus, he emphasizes that the prophets are individuals who gather all of these virtues in their own person.

In this research, first of all, the views of kalam schools on the possibility of prophethood from a divine and human perspective are discussed. In this context, it has been stated that prophethood is possible, based on the fact that Allah has the attributes of murid and mutakallim. In addition, the views and thoughts of theological schools on the necessity of prophethood in terms of the need for religious and worldly knowledge are given. In this article, primarily classical kalam works and then contemporary books and articles were used as a source about prophethood. This study aimed to analyze the relationship that Imam Maturidi established between the superior moral characteristics of the Hadrat Muhammad and the proof of his prophethood.

Keywords: Kalam, prophethood, Imam Maturidi, morality, virtue

İmam Mâtürîdî'ye Göre Nübüvvet ve İspatında Erdemin Önemi

Öz

Kelâm ilminin ana konuları (usûl-i selâse) içinde yer alan nübüvvet, Allah ile beşer arasındaki iletişimde nirengi noktasıdır. Zira Allah'ın insana yönelik hitabı ontolojik farklılıktan dolayı doğrudan değil, insanlar arasından seçilen elçilerle dolaylı olarak gerçekleşmiştir. Böylelikle insanlar, hakkında bilgi sahibi ol(a)madıkları Tanrı'nın ve ahiretin varlığından peygamberlerin bildirmesiyle haberdar olmuşlardır. Dolayısıyla nübüvvetin hem gerekliliği hem de ispatı, esasen Tanrı ve ahiretin ispatından önceliklidir. Bu nedenle kelamcılar nübüvvetin ispatı hususunda birçok delil ve argümanlar ortaya koymuştur.

Klasik kelâm eserlerinde nübüvveti ispat hususunda mütekelimlerin daha çok mucize delilini kullandıkları görülmektedir. Zira mucize, Allah'ın vahyine muhatap olan ve risâletle görevlendirilen birinin bu iddiasını kanıtlaması açısından önemli bir delildir. Bu bağlamda kelamcılar nezdinde mucize, nübüvvet iddiasında bulunan birinin bu iddiasında gerçekten doğru mu yoksa sahtekâr mı olduğunu ayırt etmede önemli bir kanıt olarak değerlendirilmiştir. Hatta onlar, mucize göstermeksizin nübüvvet iddiasında bulunanların peygamber olarak kabul edilmesini zorunlu görmemişlerdir. Kelâm bilginleri Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat konusunda mucize olarak öncelikle Kur'an-Kerim'e dikkat çekmişlerdir. Ancak Kelamcıların, Kur'an dışında bir beşer olarak Hz. Peygamber'in sahip olduğu üstün ahlâkî meziyetleri de onun risâletine delil olarak sundukları bilinen bir gerçektir.

Peygamberler, gönderildikleri toplumlara ilâhî vahyin sadece tebliğ edeni değil, aynı zamanda onu açıklayan ve kendi yaşamlarında pratize eden örnek şahsiyetlerdir. Bir bakıma vahyin muhataplarında hedeflediği inançsal ve eylemsel dönüşümlerin gerçekleşmesi onu taşıyan elçinin ahlâkî kimliğiyle (sıdk, emânet) doğrudan ilişkilidir. Zira kutsala ait sözü ilk defa duyacak olan muhatapın buna şüpheyle yaklaşma ihtimali bulunmaktadır. Ancak sözü taşıyanın sahip olduğu doğruluk, dürüstlük ve güvenilirlik gibi erdemler muhatapların zihnindeki bu vehimleri izale etmede kayda değer bir etkiye sahiptir.

Nübüvvetin ispatını iki kısımda değerlendiren İmam Mâtürîdî ilk olarak erdemli davranışlara dikkat çekmektedir. Ona göre nübüvvetin ispatının ilk delili, peygamberlerin davranışlarının şüphe götürmeyecek derecede bir mükemmelliğe sahip olmasıdır. Çünkü onlar yaşadıkları toplumda gerek çocukluk gerekse olgunluk dönemlerinde kendi akranlarıyla kıyaslanamayacak derecede erdemli davranışlar sergilemişlerdir. Bu bağlamda insanın eğitimle söz konusu mertebeye erişmesi mümkün değildir. Söz konusu durum da onların Allah tarafından seçilmiş ve korunmuş (*ismet*) kişiler olduğunu göstermektedir. Mâtürîdî, bu konuda görüşünü desteklemek üzere peygamberlerin sahip olduğu erdemli davranışlara dikkat çekmektedir. Ona göre peygamberler tebliğ ettikleri hiçbir konuda kendi görüşlerini öne çıkarmamış, hâl ve hareketlerinde erdemlilikten ödün vermemiş, yadırganacak bir davranış sergilememişlerdir. Yine onlar, insanları birbirinden farklı kılan cömertlik, yiğitlik, merhamet, dünyaya değer vermeme ve halkın problemlerine çözüm bulma gibi konularda diğer insanlardan daha olgun bir yaşam sürmüşlerdir. Bu erdemlerden sadece birine sahip olan kimseye sempati

duymanın ve bu erdemi nedeniyle kendisine saygı göstermenin yerinde bir hareket olduğunu belirten Mâtürîdî, peygamberlerin söz konusu bu erdemlerin hepsini şahıslarında toplayan zatlar olduğunu ifade etmektedir.

Bu araştırmada, kelâm ekollerinin öncelikle ilâhî ve beşerî açıdan nübüvvetin imkânı konusundaki görüşlerine yer verilmiştir. Bu çerçevede Allah'ın mürîd ve mütekellim sıfatları haiz oluşundan hareketle nübüvvetin imkân dâhilinde olduğu belirtilmiştir. Ayrıca dinî ve dünyevî bilgiye duyulan ihtiyaç açısından nübüvvetin gerekliliği hususunda kelâm ekollerinin görüş ve düşüncelerine yer verilmiştir. Mez-kûr çalışmada nübüvvet konusunda kaynak olarak klasik kelâm eserlerine müracaat edilmiş olup aynı zamanda güncel kitap ve makale türü eserlerden de istifade edilmiştir. Bu çalışma, İmam Mâtürîdî'nin Hz. Muhammed'in üstün ahlâkî özellikleriyle nübüvvetinin ispatı arasında kurduğu ilişkiyi çözümlemeyi amaçlamıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, nübüvvet, İmam Mâtürîdî, ahlâk, erdem

Giriş

Göklerin, yerin ve ikisi arasındakilerin boşuna yaratılmadığını¹ belirten Kur'an insanın da başıboş bırakılmadığına² dikkat çeker. Bu bağlamda yeryüzünün halifesi³ olan insanoğluna verilen yaşam süresini nasıl kullanacağına dair rehber ve yol gösterici olarak elçiler gönderildiğini belirtir.⁴ Kur'an'da, peygamberlerin Allah ile kulları arasında elçi olmaları nedeniyle iki yönlü sorumlulukları bulunduğu ifade edilmektedir. Bunlardan birincisi Allah'a karşı ikincisi de kullara karşı sorumlu oldukları görevlerini tayin etmektedir. Peygamberler, Allah'ın elçisi olarak risâlet görevini bihakkin yerine getirmek ve kendilerine vahyolunanı olduğu gibi tebliğle mükelleftirler.⁵

¹ Sâd 38/27

² el-Kıyâme 75/36

³ el-Bakara 2/30, el-En'âm 6/165, el-A'râf 7/69,74, Yûnus 10/73, en-Neml 27/62, Fâtır 35/39, Sâd 38/26

⁴ El-Mâide 5/16, 19, el-En'âm 6/130, el-A'râf, 7/35, 43, 53.

⁵ Kemal Işık, *Mâtürîdî'nin Kelâm Sisteminde İmân Allah ve Peygamberlik Anlayışı* (Ankara: Fütüvvet Yayınları, 1980), 119-120.

Tarihsel ve pratik açıdan insanlara uyarıcı ve müjdeleyici olarak⁶ peygamberler gönderilmekle beraber teolojik anlamda kelâm ekolleri ilâhî ve beşerî açıdan nübüvvetin imkânını tartışmışlardır. Bu bağlamda nübüvvetin imkân dâhilinde olduğuna Allah'ın mürîd ve mütekellim olması delil olarak sunulmuştur. Zira Allah'ın irâde ve kelâm sıfatları nübüvvetle tecelli etmektedir. Nübüvvet beşerî açıdan da imkân dâhilindedir. Çünkü bilinen bir gerçektir ki insanlar bedenî ve rûhî açıdan eşit derecede olmayıp birbirinden farklıdır. Dolayısıyla üstün kabiliyetlere ve özelliklere sahip peygamberlerin metafizik alanla bağlantı kurup diğer insanların akıl ve duyular yoluyla üretemedikleri birtakım bilgileri almaları mümkündür.⁷

Kelâm ekolleri peygamber göndermenin vukûfiyeti konusunda hemfikir olmakla birlikte konunun Allah açısından zorunluluk içerip içermediği noktasında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Mu'tezile, nübüvvetin gerekliliğini usûlü hamse içinde yer alan adalet ilkesiyle ilişkilendirerek "salah-aslah" çerçevesinde ele alır. Kul hakkında aslah (en yararlı-en iyi) olanı yaratmak Allah için vâcibdir (vücûb ale'llah) diyen Mu'tezile, şer'iyatla ilgili konularda teklifle amaçlanan hususlarda bir eksiklik olmaması için Allah'ın adli gereği bu fiillerin durumunu öğretecek peygamber göndermesini zorunlu görür. Çünkü adl sıfatının gereği, Allah'ın üzerine vâcib olanı ihlal etmemesini gerektirmektedir. Neticede Mu'tezile'ye göre şayet peygamber gönderme hasen ise bunun terki kabih olacağından bu aynı zamanda onun vâcib olduğu anlamına gelmektedir.⁸

Eş'arîlere göre Allah'ın peygamber göndermesi aklen imkânsız olmadığı gibi O'nun üzerine vâcib de değildir. Allah dilerse peygamber gönderebileceği gibi dilerse göndermeye de bilir. Allah, peygamber gön-

⁶ "Şüphesiz biz seni müjdecî ve uyarıcı olarak, hak ile gönderdik..." el-Bakara 2/119. Benzer ayetler için bk, el-Bakara 2/119, en-Nisâ 4/165, el-Mâide 5/19.

⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "Nübüvvet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/282.

⁸ Ebu'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl (en-nübüvvet ve'l-mu'cizat)*, thk. Muhammed Mahmud Kasım (Kahire, 1382), 15/73; Ebu'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse* (Kahire: el-Mektebetü'l-Vehbe, 1996), 563-564.

dermediği zaman sefih sayılmaz. Zira Allah'ın insanlara peygamber göndermesi aklî hükümler konusunda bir lütuftur. Çünkü akıl, teklîfî hükümlerde bir şeyin iyi ya da kötü olduğuna delâlet edemez. Bir şeyin iyi veya kötü olduğu ancak şer'i kaynaklar ve sem'i yolla öğrenilebilir ki bu hususta nübüvvete ihtiyaç hâsıl olmaktadır. Böylece akıl sahipleri peygamberler vasıtasıyla aklî hükümleri kabul ederler.⁹

Mâtürîdîlere göre her ne kadar insan aklıyla iyi ve kötüyü ayırt etse de nübüvvet müessesesinin varlığını aklî bir zorunluluk olarak kabul etmek zorundadır. Bu hem dini hem de dünyevi açıdan ona muhtaç olma hem de Allah'ın lütfunu kanıtlama ve hikmet açısından önemlidir. Zira ilâhî lütuf olarak yerden ve gökten verilen nimetler karşılığında kulların ibadete ve teşekkürle layık olanı bilmeleri ve bu nimetleri vereni tanımaları için nübüvvete ihtiyaç bulunmaktadır. Ayrıca nimetler karşılığında Allah'a karşı kulluk görevinin nasıl yerine getirilmesi gerektiği bilgisini içeren emir ve yasaklar da ancak peygamberler aracılığıyla öğrenilebilmektedir. Bu nedenle Mâtürîdîlere, Allah'ın Peygamber göndermesini aklen câiz, hikmeti gereği şer'an vacip olduğunu ileri sürerler. Anlaşılacağı üzere peygamber göndermenin Allah'ın üzerine vâcib olması Mâtürîdîler açısından Mu'tezile'den farklı olarak hikmetin hükmü gereğince dir. Çünkü peygamber göndermede birçok hikmetler ve maslahatlar bulunmaktadır.¹⁰

⁹ Ebû Bekir Muhammed el-Hasen İbn Fûrek, *Mücerredü Maḳâlâti'ş-Şeyh Ebi'l-Ḥasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beirut: Dâru'l-Meşrik, 1987), 174; İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâli Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *Kitabu'l-irşâd ilâ kavâti'i'l-edille*. thk. -, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ - Alî Abdu'l-Munîm Abdu'l-Habîb (Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1950), 257, 303.

¹⁰ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf (İskenderiye: Dâru'l-maârifî'l-Mısriyye, ts.), 177-178; Sadru'l-İslâm Ebu'l-Yusr Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Peter Linss Hans (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye lit-Türâs, 2005), 95; Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn (Mâtürîdîyye Akâidi)*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1998), 103; Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id*, thk. Ali Kemal (Beirut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabiyye, 2014), 124.

Kelamcılar nübüvvetin gerekliliğini savunurken dinî ve dünyevî bilgiye olan ihtiyaca dikkat çekerler. İnsanlar sahip oldukları akıl ile bir yaratıcının varlığına dair bilgiye ulaşırsalar bile akılları onlara yaratıcıya nasıl kulluk edecekleri, yaratan-yaratılan arasındaki ilişkinin nasıl olması gerektiği ve ahiret hayatı hakkında bilgi üretemezler. Dolayısıyla insanların hak ile batıla ilişkin kanıtları, gerçekle hurafe arasındaki ayırımı, ebedi sadete kavuşturacak olan eylemlerle bunları yerine getirme yöntemlerini, cehenneme götürecekt eylemlerle bunlardan uzak durma yollarını öğrenmeye ihtiyaçları bulunmaktadır.¹¹

1. Nübüvveti İnkâr Edenlere Karşı İmam Mâtürîdî'nin Savunusu

Dinler varlık ve muhteva yönünden teolojik bir çekirdeğe sahiptirler. Örneğin Yahudilikte Benî İsrâil geleneği, Hristiyanlıkta Hz. İsa, düalist inançlarda Nur (Işık) ve Zulmet (Karanlık) bu özü temsil etmektedir. İslâm'da ise teolojik özü oluşturan şey hiç kuşkusuz hakikat ve hidayet değerinin kendisine dayandığı nübüvvedir. Bu nedenle diğer din mensuplarının İslâm'ı bu bağlam üzerinden tenkit etmelerinin nedenini başka yerde aramamak gerekir.¹²

Kelâm geleneğinde sistematik düşünceye sahip âlimlerden biri olan İmam Mâtürîdî, nübüvvet mevzusunda uzun felsefî ve teolojik tartışmalara girişir. O bir taraftan nübüvveti inkâr eden din mensuplarının karşıt görüşlerini teolojik ve rasyonel zeminde değerlendirerek geçersizliğini ortaya koyarken diğer taraftan da nübüvveti kabul eden ancak bu konuda tereddütleri bulunan din mensuplarının görüşlerine değinir. Ayrıca zayıf argümanlar ileri sürmeleri nedeniyle nübüvveti ispatta yetersiz ve başarısız olanların görüşlerini de inceler.¹³

¹¹ Yavuz, "Nübüvvet", 33/282.

¹² İbrahim Aslan, "İmâm Maturidî'nin Deist Eleştirilere Karşı Nübüvvet Savunusu", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2014), 39.

¹³ Mehmet Evkuran, *Ahlâk Hakikat ve Kimlik* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), 199.

İmam Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid* adlı eserinde nübüvvet konusunu incelerken, onu inkâr edenlerin iddialarını, isim zikretmeden cevaplandırmaktadır.¹⁴ Mâtürîdî, tefsir alanında yazmış olduğu *Te'vîlâtü Ehli's-sünne* isimli eserinde Berâhime'nin¹⁵ nübüvveti inkâr ettikleri bilgisini aktarır. Ona göre Berâhime'nin nübüvveti inkâr etmesindeki esas neden nübüvvet olgusunu hâkim olan Allah'ın hikmetine uygun görmemeleridir. Zira onlar, kendisini ve peygamberlerini inkâr edecek, onların nübüvvetini kabul etmeyecek bilakis onlara düşman olacak ve öldüreceğini bilen birinin, peygamber göndermesinin hikmete aykırı olduğunu iddia etmişlerdir.¹⁶ Yine Mâtürîdî *Kitabü't-Tevhid'* de Ebû İsâ el-Verrâk'ın (öl. 247/861) nübüvveti inkârıyla ilgili görüşlerine genişçe yer verir. Verrâk'a nispet edilen peygamberlerin Allah'ın izniyle gösterdikleri mucizeleri sihir, kehânet ve hokkabazlıkla eşit tuttuğu düşüncesine karşı cevap olarak İbnü'r-Râvendî'nin (öl. 301/913-14 [?]) nübüvveti ispat için kullandığı argümanları aktarır.

İnsanların nübüvvet konusunda birçok görüşler ileri sürdüğünü belirten Mâtürîdî, hidayet önderlerinin ve âlimlerin nübüvveti kabul ettiklerini ifade eder. Ancak isim vermeden üç başlık altında daha sonra bunlara iki tane daha ilave ederek toplamda beş başlıkta nübüvveti inkâr edenlerin görüşlerini aktarır ve bunları tenkit eder.¹⁷

1- Âlemin yaratıcısı olmadığından hareketle nübüvveti inkâr edenler. Bunlara göre âlemin bir yaratıcısı yoksa âlem kendi kendine var olmuştur. Dolayısıyla nübüvvet de söz konusu değildir. Bu görüş âlemin ezeli olduğunu iddia eden mülhitlerin (dinsizlerin) ve Dehrîlerin bakış

¹⁴ Nübüvvetin inkârı konusunda diğer kaynaklarda özellikle bu itirazların Berâhime'ye yöneltildiği göz önünde bulundurulduğunda, Mâtürîdî'nin, eleştirilerindeki hedef kitlenin Berâhime olma ihtimalini güçlendirmektedir. Bk. Salih Sabri Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet* (İstanbul: İnsan Yayınları, ts.), 141.

¹⁵ Şehristânî, Berâhime'nin nübüvveti inkâr dâhilinde görmeyen ve bu konuda akli deliller ileri süren Berahim adlı kişiye mensup olanlar olduğunu söyler. Bk. Ebu'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b Abdilkerîm eş-Şehristânî, Milal ve Nihal, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 453.

¹⁶ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, thk. Mecdi Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 9/191.

¹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 176.

açısını yansıtmaktadır.¹⁸ Mâtürîdî, nübüvvetin ispatı için öncelikle Allah'ın varlığını benimsemek gerektiğine dikkat çeker. Bunun için Mâtürîdî'ye göre hem Allah'ın varlığını hem de nübüvveti ispat edecek olan şey elçilerin göstermiş oldukları mucizelerdir. Zira peygamberler bir beşer olarak güçlerinin sınırlarını bilen bir toplum içinde yaşamışlardır. Dolayısıyla onların mucizeler göstermeleri, bu tür olağanüstü olayları gösterme gücüne sahip olmadıklarını bilen insanların, nübüvvetle görevlendirilen elçilerin kendilerine bu görevi veren varlık adına söyledikleri her şeyde doğru ve samimi olduklarını kabul etmelerini gerektirecektir. İnsanlar O'nu görmeseler de elçisinin ispatına delil olan bu olağanüstü olaylar hâkim, âlim ve kâdir olan o varlığın da mevcudiyetini ispat etmektedir.¹⁹

2- Bir Yaratıcı'nın varlığını kabul etmekle beraber O'nun emir ve yasaklarının bulunduğu inkârdan hareketle reddedenler. Daha önce geçtiği üzere Mâtürîdî, bu görüşü savunanların Berâhime olduğunu belirtir. Yaratıcının emir ve nehiy, va'd ve va'idini kabul etmeyen bu gruba göre onun âlemi yaratmasında hiçbir hikmet bulunmamaktadır. Âlem sonra yok edilmek üzere inşa edilmiştir. Mâtürîdî, onların bu görüşüne hikmet üzerinden itiraz eder. Hikmeti, "Her şeyi kendi yerine koymak"²⁰ şeklinde tanımlayan Mâtürîdî'ye göre fiillerinin sonucu böyle olan birinin hâkim ve hikmetli olduğu herkesin bildiği bir husustur. Zira âlemi yaratanın hikmet sahibi olduğu ona yerleştirmiş olduğu birliğini ve hükümlerliğini kanıtlayan pek çok delilden anlaşılmaktadır. Mâtürîdî'ye göre aklın kendisinin de bir parçası olduğu bu âlemin hikmet dışında bir temel üzerine kurulmuş olması veya boş yere sadece yok edilmek üzere yaratılmış olması, hikmete uygun bir davranış değildir.²¹ Bu nedenle o, zâtıyla hikmet sahibi olan Allah'ın yönetiminde bir zâfiyetin söz konusu olamayacağını, onun kullarına buyurduğu emir ve yasakların amacının da onların kazançları ve menfaatleri için olduğunu belirtir.²²

¹⁸ Aslan, "İmâm Maturidî'nin Deist Eleştirilere Karşı Nübüvvet Savunusu", 41.

¹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 176.

²⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 114.

²¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 4, 177.

²² Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 8/652.

Varlıkların ontolojik yapısına dikkat çeken Mâtürîdî, Allah'ın onları faydalı ve zararlı olmak üzere iki kısımda yarattığını ve her birini hem hazza hem de eleme müsait kıldığını belirtir. Ona göre Allah'ın nesnelere vermiş olduğu bu özelliklerle emir ve yasaklarını bildirmesi arasında bir ilişki bulunmaktadır. Zira bu sayede insanlar, elem veren şeylerle sakındırılmakta ve haz verenlerle de teşvik edilmek suretiyle terğib (teşvik etme) ve terhîb (uyarma) gerçekleşmiş olmaktadır.²³ Bu da ancak Allah'ın emir ve yasaklarını insanlara ileten ve onları faydalı ve zararlı olan şeyler hakkında bilgilendirip uyaran elçiler sayesinde mümkündür.

Mâtürîdî, yaratıcının, yaratma safhasında insana birçok nimet ihsan ettiğini ve buna teşekkür etmenin aklî bir zorunluluk olduğuna dikkat çeker. Yaratıcı, kullarına verdiği nimetlerin şükrünü, emir ve yasaklarının yerine getirilmesi şeklinde onlardan talep etmektedir. Ona göre emir ve yasakların hikmeti bunları emreden ve nehyedeni tanımaktan ibarettir. Çünkü O, kendisini tanımayı canlılar arasında sadece insan türüne has kılmıştır. Allah'ın insana bahşettiği akıl, bir şeyin iyi ya da kötü olduğuna karar verme kabiliyetiyle mücehhez olduğundan ona emir ve yasak göndermek gereklilik arz etmektedir. Şu halde Allah'ın âlemi yaratmasındaki nihai amaç O'nun birliğine ve hikmetine delil olmasıdır ki insanı da bu nimetten mahrum bırakması caiz olmazdı. Çünkü böyle bir durumda âlemin yaratılması abesle iştigal olurdu. Diğer taraftan mükellefiyetin kalkması, yaratmayı da anlamsız hale getireceğinden bu durumda tüm mevcudat yok edilmek üzere yaratılmış olacaktı. Oysa bir şeyi bozmak dışında başka bir şey için yaratmayan biri hikmetli olmayıp abesle iştigal edendir.²⁴

3- Nübüvveti reddedenlerden üçüncüsü; yaratıcının varlığını kabul etmekle beraber insan aklının tek başına yeterli olup risâlete ihtiyaç olmadığını iddia edenlerdir. İmam Mâtürîdî, bu görüşü savunanlara karşı hem dinî hem de dünyevî açıdan ona olan ihtiyaç nedeniyle nübüvvetin varlığına inanmanın aklî bir zorunluluk olduğunu belirtir. Varlıkların ontolojik yapısına dikkat çeken Mâtürîdî, yeryüzünde imtihan için yaratılan beslere yarar sağlayan gıda ve ilaçlar bulunduğu gibi zarar veren hastalıklar

²³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 178.

²⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 100.

ve öldürücü zehirlerin de bulunduğunu ifade eder. Bir şeyin yararlı veya zararlı olduğunu öğrenmek için deneme yapmak insana ölümle sonuçlanan bir bedel ödettirebilir. Diğer taraftan bunu test etmeden ayırt edebilmek insan için her zaman mümkün de olmayabilir. Dolayısıyla şu durumda yeryüzündeki varlıkların mahiyetini Allah'ın kendisine bildireceği bir elçinin mevcudiyetine hükmetmek kaçınılmaz olmaktadır.²⁵ Çünkü insanlar elçilerin bilgilendirmesiyle kendilerine faydalı olan besinleri gıda olarak alacaklar ve bu sayede elde ettikleri güçle de dinî vazifelerini ifa etmiş olacaklardır.

Mâtürîdî, aklın tek başına yeterli olup nübüvvete ihtiyaç olmadığını savunanlara karşı yine aklî temellendirmelerde bulunur. Bunu yaparken bugünkü anlamda eğitim, ekonomi, sosyoloji ve antropoloji gibi bilimlerden de yararlandığını görmekteyiz. Ona göre üreme ve çocukların terbiye edilme bilgisi, çeşitli sanatların ve mesleklerin öğrenilmesi, gıdaları kullanma bilgisi, dillerin ve tabiattaki varlıkların isimlerinin öğrenilmesi, ticarî anlamda beşeri ihtiyaçların nereden ve nasıl karşılanacağı, bunun için şehirlerin ve ülkelerin yollarını bilme, hayvanları eğitmek ve nasıl kullanılacağını öğrenmek gibi bahsi geçen şeylerin hepsinin temel ilkeleri akılların çıkarımıyla değil de peygamberlerin yol göstermesi ve öğretimiyle gerçekleştiğinin apaçık delilleridir.²⁶

Nübüvveti kabul etmenin aklî bir zorunluluk olduğunu belirten Mâtürîdî, nimet vereni tanıyıp ona teşekkür etmenin iyi bir şey olduğunu, nimetine nankörlük edip onu inkâr etmenin ise aklın çirkin kabul ettiği bir davranış olduğunu söyler. Ona göre lütuf ve nimetler açısından nübüvvete ihtiyaç vardır. Zira bu nimetlerin hakkının nasıl edileceği bilgisi insan aklının kavrayacağı bir husus olamayıp bu konuda Allah'tan haber getiren bir elçinin bulunması gerektiğine aklen hükmetmek kaçınılmaz olmaktadır.²⁷

İnsanlar arasındaki anlaşmazlıklar ve tartışmalar da aklî zaruret olarak nübüvvete ihtiyaç olduğunu göstermektedir. Çünkü herkesin kendi fikrini doğru kabul ettiği bir ortamda insanlar arasında hakemlik yaparak

²⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 179.

²⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 180; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, 1/611.

²⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 181.

anlaşmazlığa düşenlerin görüşlerini bir araya getirecek ve onların kalplerini birleştirecek birinin her zaman bulunmadığı ittifakla sabittir. Yine anlaşmazlık tüm bozulmanın temeli ve yok oluşun başlangıcıdır ki bunların hepsi akılların kötü kabul ettiği şeylerdir. İşte bu nedenle insanlar arasında sulhu sağlayıp onları dirliğe ve bilgiye yönlendirecek yaratıcının görevlendirdiği elçilere ihtiyaç bulunmaktadır.²⁸

İnsanlar başlarına bir bela geldiğinde ve zor zamanlar geçirdiklerinde kendilerince üstün bilgiye sahip buldukları kişilere müracaat etmekte ve onların görüş ve düşüncelerinden yararlanmak istemektedirler. Bu durum onların başkalarından yardım alma ve tüm ihtiyaçlarını karşılama hususunda kendi akıllarını yeterli görmediklerini göstermektedir. İşte bu nedenle doğru sözlü bir nasihatçiye ihtiyaç olduğu aklî bir zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır.²⁹ Diğer taraftan dünya meşgaleleri ve onların yoğunluğu akılların sağlıklı çalışmasını engelleyebilmektedir. Bununla birlikte kederler ve çeşitli acılar bunun yanında sayılamayacak kadar faktörler insanların akıllarını meşgul etmekte ve onun gerçeği kavramasını engellemektedirler. Aynı şekilde nefsanî arzuların üstün gelmesi, dünyevî arzu ve isteklerin çokluğu da bunda etkili olmaktadır. Şu halde insanlara gerçeği açıklayacak ve gerçeğe giden yolda rehberlik edecek bir elçiye ihtiyaç zorunlu olmuştur.³⁰ Mâtürîdî, psikososyal açıdan insanların içinde buldukları zorlukları aşmada ve akıllarını devre dışı bırakacak problemlerin çözümünde onlara yol gösterecek güvenilir elçilere ihtiyacı zorunlu görmektedir.

Mâtürîdî, aklın varlığa dair verdiği hükümleri nübüvvetin gerekliliğine delil olarak getirir. Aklî hükümler üç tanedir. Bunlar; vâcib; mümteni' ve ikisinin ortasında bulunan mümkündür. Vâcib ve Mümteni' aklen aksine herhangi bir haberin gelmesi mümkün olmayan bir konumdadır. Mümkün ise bu ikisinden farklı olup halden hale, elden ele ve bir mülkiyetten diğer bir mülkiyete geçebilen bir konumdadır. Mümkün içinde yer alan bir şeyin vâcib veya mümteni' konumda bulunması aklen söz konusu değildir. İşte

²⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 182.

²⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 180.

³⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 182-183.

mümkün hususunda her konumda en doğru açıklamayı getirenler Allah'ın elçileridir.³¹

4- Peygamberlerin mucizelerini sihirbaz, kâhin ve hokkabazların yaptıklarıyla denk olduğunu ileri sürenler. Mâtürîdî, peygamberlerin göstermiş oldukları mucizelerin her birinin kendi mahiyetini bildiren ve açığa çıkaran alametleri olduğunu dolayısıyla sihir ve kehanetle bir tutulamayacağını belirtir. Ayrıca ona göre sihirbazların ve kâhinlerin hünerlerini sergilerken her zaman başarılı olmadıkları nübüvveti inkâr edenlerin de bildiği bir gerçektir. Oysa peygamberlerin gösterdikleri mucizeler için böyle bir durum vâki olmamıştır. Bu gerçeklik karşısında mucizeyi sihirbaz ve kâhinin hüneriyle eşit tutan nübüvvet inkârcısının iddiası geçersiz olmaktadır.³²

Vahyin nüzul mahallinde mitolojik bilincin etkisiyle din ile kehanet ve sihir arasındaki sınırlar büyük ölçüde ortadan kalktığından vahye bu yönde ithamlar söz konusu olmuştur. İslâm kelimacıları da doğal olarak, sınırları tahkim etme çabası içerisinde olmuşlardır. Onlar, akli zemininden uzaklaşmış tüm inançları 'hurâfât' başlığı içerisinde ele alarak; dinin, gizemli ve akıl-dışı kabul edilmesini engellemeye çalışmışlardır. Bu konuda Mâtürîdî, nübüvvetin gerekliliğini öncelendiğinden sorunu mucize ile açıklayan yaklaşımlara karşı büyü ve kehanet tenkitlerine kısaca değinmiştir. Onun açısından kehanet ve sihrin aksine mucizenin, tanımı ve savunulması yapılabilir.³³

5- Mucizelerin, muhataplarını aciz bırakmasını onların bu konudaki eğitimsizliği ve tecrübesizliğiyle ilişkilendirerek nübüvveti karşı çıkanlar. Mâtürîdî, bu başlıkta Ebû İsa el-Verrâk'ın görüşlerine yer verir ve bunları cevaplamak için İbnü'r-Râvendî'den destek alır. Mâtürîdî, öncelikle el-Verrâk'ın dil uzattığı insanların yeteneklerine ve tabiatlarına vakıf olacak bir çapa sahip olmadığını dolayısıyla peygamberlere yönelik söylediklerinin bir tenkit mi ya da safsata mı olduğunu tespit edecek konumda bulunmadığını belirtir. Mucize, husûsî olarak Allah'ın elçisinin nübüvvet iddi-

³¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 184.

³² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 184.

³³ Aslan, "İmâm Maturidî'nin Deist Eleştirilere Karşı Nübüvvet Savunusu", 42.

asıyla ortaya çıkardığı nesnenin öz yapısından uzak olağanüstü bir durumdur. Diğer taraftan peygamber kendi kavmi içinde bilinen beşerî yapı çerçevesinde doğup büyüüp gelişir. Dolayısıyla kavmi onun gibi birinin sahip olduğu beşerî yapısıyla mucizeler göstermesinin ihtimal dairesinde olmadığını iyi bilir. Yine peygamberler o kadar çok ve çeşitli mucizeler göstermiştir ki bunların yeryüzünün yapısına dair bilgiyle gerçekleştirilmesi mümkün değildir.³⁴

Mâtürîdî, nübüvvetle mucizenin imkânı arasında rasyonel bir bağ kurarak nübüvveti ispata çalışmaktadır. Bunun için tabiat kanunlarına aykırı bir durum olan mucize ile tabiatın kendi öz yapısı arasındaki farklılığa dikkat çekmekte ve böylesi bir olağanüstü olayı ancak nübüvvet iddiasında bulunan birinin elinde gerçekleşebileceğini ileri sürmektedir.

2. Nübüvvetin Misyonu ile Erdem Arasındaki İlişki

Erdem; genel olarak karakterde ya da alışılmış davranışlarda doğruluk, dürüstlük, kötülükten kaçma, alçak gönüllülük, yiğitlik, vb. ahlâkın övdüğü iyi niteliklerin genel adı olup eş anlamlısı Arapça kökenli ‘fazilet’ kavramıdır.³⁵ Erdem, her toplumda takdir edilen ve ilâhî dinlerin insanlara tavsiye ettiği her biri insan için üstünlük vasfı sayılan doğruluk, adalet, yardımseverlik, alçak gönüllülük, sevgi ve merhamet gibi ahlâken övgüye mazhar olan ve öğütlenen nitelikleri kapsamaktadır. Bu niteliklere sahip olanlara “erdemli insan” denildiği gibi onlarda görülen bu üstün ahlâkî davranışlara da “erdemli davranış” denir. Erdem ve fazilet kavramları yalnızca ahlâkî erdemleri ifade etmez üstünlük ve yetkinlik gibi daha geniş anlamları da ihtiva eder.³⁶ Mâtürîdî, erdemli kişinin faziletli ve iyilik sahibi olduğunu, miskinlere, yakınlarına ve Allah yolunda hicret edenlere yardım ve iyilik eden olduğundan bahseder.³⁷

³⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 186-187.

³⁵ Şükrü Hâluk Akalın vd. (haz.), *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011), 806; Remzi Öncül, *Eğitim ve Eğitim Bilimleri Sözlüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2000), 432.

³⁶ Cafer Sadık Yaran, “İslâm Ahlâkında Erdem”, *İslâm Ahlâkı Temel Konular Güncel Yorumlar*, ed. Muhammet Şevki Aydın - Ahmet Hadi Adanalı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 102-103.

³⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, 7/535.

Nübüvvet görevini yerine getiren tüm peygamberler iman, ibadet ve ahlâk gibi üç ana ilkeyi anlatarak ve yaşayarak muhataplarına tebliğ etmişlerdir. Nübüvvet görevi sadece ilâhî buyrukları insanlara bildirmekle sınırlı olmayıp bunların pratize edilmesini de kapsamaktadır. Dolayısıyla peygamberlerin bulunduğu konum tebliğle birlikte aynı zamanda toplum için örnek olma özelliği de taşımaktadır. Şu halde topluma örneklik açısından peygamberlerin erdemli vasıflara sahip olmaları, vahyin kabullenilmesi ve yaşama geçirilmesinde vazgeçilmez bir unsur olmaktadır.

Peygamberler sadece iman ve ibadet ilkelerini tebliğ etmekle sorumlu olmayıp aynı zamanda erdemli davranışları da benimsetme göreviyle yükümlü olduklarından yaşadıkları toplum içerisinde ahlâken zirvede olan örnek şahsiyetlerdir. Onlar, kaba davranışlardan uzak her türlü güzel huylara ve hasletlere sahiplerdi. Öyle ki herhangi bir eğitim görmemiş olsalar dahi insanlar karşı son derece yumuşak ve naziklerdi. Bedevi insanlarda daha fazla görülen kabalık, sertlik, huysuzluk ve geçimsizlik gibi ahlâken olumsuz davranışlar onlarda görülmemiştir. Yine kendilerini toplum nezdinde küçük düşürecek, aslî vazifeleri olan tebliğ zarar verecek ayıp ve kusurlardan uzaktılar.³⁸

Kur'an-ı Kerim'de Peygamberlerin, ahlakı bozulmuş kavimleri günahlardan arındırıp onlara kitap ve hikmeti öğrettikleri haber verilmektedir.³⁹ Peygamberler sahip oldukları erdemli sıfatlarla normal insanlardan ayrılırlar. Onlar putlara tapma, hırsızlık, dolandırıcılık, yalancılık gibi ahlâk dışı davranışlardan uzak erdemli bir yaşam sürmüşlerdir. Şayet ahlak dışı sayılabilecek davranışları nübüvvetten önce yapmış olsalardı nübüvvetten sonra insanları onlardan sakındırmaları ve tebliğ görevini yerine getirmeleri mümkün olmazdı.⁴⁰

Kur'an'ın nüzul sürecine baktığımızda sadece inanç ilkelerinin değil ahlâkî değerlerin de ön plana çıkarıldığını ve bunları ihlal edenlerin Maun

³⁸ Abdullah Aydemir, *İslâmî Kaynaklara Göre Peygamberler* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012), 16-17.

³⁹ el-Bakara 2/129, 151, Âl-i İmrân 3/164.

⁴⁰ Aydemir, *İslâmî Kaynaklara Göre Peygamberler*, 10.

ve Hümeze surelerinde olduğu üzere ağır şekilde uyarıldığını görmekteyiz.⁴¹ Hz. Peygamber, nübüvvetinin bir bakıma erdemli olmaya hasredildiğini “Ben güzel ahlâkı, tamamlamak için gönderildim.”⁴² buyurarak belirtmiştir. Kur’an’da imanın yanında -erdem olarak tercüme edebileceğimiz- “sâlih amellerin” zikredilmesi⁴³ İslâm’ın teşvik ettiği her erdemli davranışın imanla çok yakından ilişkili olduğunu göstermektedir. İslâm’ın nazarında erdemli davranışlar, terkedilmesi mümkün olmayan kemal sıfatlar olup dinin bizatihi kendi hayat ve ruhundan gelen üstünlüklerdir. Şayet güzel ahlâk olmasaydı İslâmiyet ruhsuz ve cansız kalırdı. Şu halde erdemli davranış imanı canlı kılmakta ve ona anlam kazandırmaktadır. Hz. Peygamberin gerek Rabbine karşı vazifesinde gerekse kullarla olan münasebetinde göstermiş olduğu örneklik bunun numune-i imtisalidir.⁴⁴

Hz. Peygamber ilk vahiyden itibaren yaşadığı toplumu içine düştüğü ahlâkî yozlaşmadan kurtarmak için derhal harekete geçmiş ve her türlü yanlış inanış ve davranışlara karşı toplumu erdemli ilkelerle donatmaya çalışmıştır. Toplumda var olan ancak yapılaş gayesi şan, şöhrat ve nüfuz elde etmek olan birtakım davranışların ulvi gayeler için yapılması gerektiğini kavratmaya gayret etmiştir. Tebliğ süresince erdemli davranışları benimsetmek için aceleci davranmamış, tedrici yöntemle hareket ederek en ümitsiz vakaları dahi birer erdem abidesine dönüştürmeyi başarmıştır. Neticede Hz. Peygamber sadece kendi nefsinde erdemli olmakla yetinmemiş, kendisine inansın veya inanmasın diğer insanların da ahlâkî erdemlerle mücehhez olmasını arzulamış ve bunun için gayret sarf etmiştir.⁴⁵

⁴¹ Ünal Kılıç, “Hz. Peygamber’in Ahlak’ı ve Güzel Ahlaka Verdiği Önem”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2009), 94.

⁴² Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî İmam Mâlik, *el-Muvatta’*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki (Beirut: Dâru Türesi'l-‘Arabîyye, 1406), “Hüsnü'l-Huluk”, 1885.

⁴³ Bu ayetlerden bazıları; el-Bakara 2/25,82, en-Nisâ 4/57, 122, Yûnus 10/4, er-Ra’d 13/29, İbrâhîm 14/23 vd..

⁴⁴ Muhammed b. Muhammed b. Tâvî et-Tancî, “Ahlakın Önemi ve İslâm Dinine Göre Temelleri”, *İslâm Medeniyeti* 33 (1973), 4.

⁴⁵ Kılıç, “Hz. Peygamber’in Ahlak’ı”, 88.

3. Nübüvvetin İspatında Erdemliliğin Önemi

Dinin, taklit değil de delile dayalı bilinmesi gerektiğini savunan Mâtürîdî, bunu gerçekleştirmede araçsal olarak nakil ve akıl olmak üzere iki temel esasa işaret eder. Aslında naklî bilgiyi aktaran elçinin insan olması ve aklın merkezinde de hikmet ehlinin “küçük âlem” diye isimlendirildiği insanın bulunması dinin beşer, beşerin de din için yaratıldığını göstermektedir.⁴⁶

Mâtürîdî, Allah'ın insanları, akıllarına yerleştirdiği yetkinlik sayesinde güzel ve süslü olan şeyleri tercih edip yapılarındaki kötülükleri terk etmekle imtihana tabi tuttuğuna dikkat çeker. Ona göre insanın teklife muhatap tutulması, tabiatların meylettirdiği fiilleri değil, akılların nefret ettiği fiilleri terk etme esasına bağlıdır. Bu bağlamda Allah, dünyada bulunan davranışları güzel ve çirkin olmak üzere ikiye ayırarak bu tasnifi va'd ve va'id için bir ölçü olarak kabul etmiştir. Bu iki unsur olmasaydı dünyada ölçü diye bir şey olmayacak dolayısıyla iyilik ve kötülük anlayışının oluşması da mümkün olmayacaktı. Bunun için Allah lütfuyla dünyada arzu edilen her şeyi hakir göstermiş ve ahirette olana davet etmiş, onu güzel göstermiştir. Bunun için de onları dünyadaki fani şeyleri terk edip ahiretteki ebedî nimetlere davet etmiştir.⁴⁷ Bu nedenle Mâtürîdî'ye göre, erdemli davranışın gayesi, sadece bu dünyada iyiliğe ulaşmak değil, aynı zamanda, bu dünya aracılığıyla, ahirette de iyiliğe kavuşarak kurtuluşa ermektir. Özetle, ona göre, erdemli davranışın amacı, neticede ahiret mutluluğunu kazanmaktan ibarettir.⁴⁸ Bu noktada ahlâkî erdem, dünya hayatının geçici ve sonlu olduğuna ilişkin ontolojik gerçekliğin kabulünü ve onda yaşanan haz ve mutluluğun ebedi olanla kıyaslanamayacak derecede aşağılarda olduğuna dair epistemolojik gerçekliği içinde barındırmaktadır.⁴⁹

Mâtürîdî, insanın erdemliliğinin nihâi dayanak noktası olarak Tanrı tarafından bir elçi vasıtasıyla ona iletilen haberî bilgiye, yani vahye dikkat

⁴⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 2-3.

⁴⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 2/323.

⁴⁸ Hanifi Özcan, “Mâtürîdî'ye Göre 'Hikmet' Terimi”, *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 2/6 (1988), 45.

⁴⁹ Sami Şekeroğlu, “Mâtürîdî Ahlak'ında 'Erdem' Fikri”, *Mîlel ve Nihal* 7/2 (2010), 183.

çeker. Ona göre haberî bilgidен, ahlâkî anlamda vazgeçmek mümkün değildir. Zira duyuların her zaman sağlam olamayıp bazen yetersiz kalmaları, aklın sınırlılığı ya da kimi zaman aklın hüküm verdiği konularda nefsin ve hevânın araya girmesi gibi olumsuz durumlarda güvenilir ve sağlam bir destekleyici ve rehberе ihtiyaç kaçınılmaz olmaktadır. Mâtürîdî'ye göre, insanlar bazen sadece kendi fikirlerinin doğru olduğunu iddia edip birbirleriyle anlaşmazlığа düştüklerinde fikrine değer verdikleri bir Nebî'nin olması sorunları çözüme adına önemli bir rol üstlenirken aynı zamanda vahyin konumunu da tartışılmaz kılmaktadır.⁵⁰ Şu halde vahyin kabulü hususunda nübüvvetin ispatı öncelikli bir mesele haline gelmektedir. Genelde peygamberlerin nübüvveti, özelde de Hz. Muhammed'in risâletini ispat hususunda delilleri ikiye ayıran Mâtürîdî'yi özel kılan şey elçilere ait erdemli davranışları diğer hissî ve aklî mucizelerden ve nübüvveti gerekli kılan sosyolojik realitelerden önceleyerek ilk sırada değerlendirmesidir.

Peygamberlerin neden insan olmaları gerektiğini Mâtürîdî, onların erdemli kişiliği üzerinden açıklar. Ona göre Allah toplumlara kendi kavimlerinden olan ve kendi aralarında yetişen, doğru ve güvenilir olduklarını bizzat bildikleri kişileri elçi olarak göndermiştir. Peygamberlerin bu üstün erdemlere sahip olmaları risâlet davetinde de doğru olduklarını insanların bilmeleri içindir. Zira onlarda asla yalan ve ihanet görülmediği gibi hiçbir yalancılıkla da suçlanmamıştır.⁵¹ Bilindiği üzere sıdk (doğruluk) gibi peygamberlerde bulunması vacip olan sıfatlardan biri de ismet yani günah işlemekten uzak olmaktır. Günah işlemek erdemli birinden beklenmeyecek kötü bir davranıştır. Mâtürîdî, peygamberlerin iman etmeleri ve günahları terk etmeleri hususunda onların tercihlerini yok sayan ve bu durumun peygamber olmaları nedeniyle zorunluluktan kaynaklandığını ileri süren düşünceye katılmaz. Aksine ona göre peygamberler de helak olma korkusu içindeydiler. Zira Hz. İbrahim günah işlemekten ko-

⁵⁰ Sami Şekeroğlu, "İnsanın Ahlaki Ontolojisine Mâtürîdî Bir Bakış", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/30 (2013), 138.

⁵¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 4/414.

runduğunu açık bir şekilde bilseydi Allah'a, "*Rabbim beni ve evlatlarımı putlara kulluktan uzak tut.*"⁵² diye dua etmezdi. Ona göre peygamberler de kendi nefislerinin kurtuluşa erip eremeyeceği ve tehlikeli durumlara düşme konusunda korku ile ümit arasındaydılar. Peygamberlerin Allah'a iman etmeleri bir zorunluluk sonucu gerçekleşmemiştir. Aksine onlar buna temyiz kabiliyetleriyle (Hakkı batıldan ayırt etmeleriyle) ulaşmışlardır. İşte bu nedenle onların makamı yücedir.⁵³

Mâtürîdî, Hz. Muhammed'in nübüvvetinin ispatı hususunda onun her türlü kusurdan arınmış olduğunu şahsında yer alan maddî ve manevî özelliklerden hareketle delillendirir. Fizyolojik olarak Hz. Peygamberin dolunaydan daha güzel görüldüğünü, miskten daha güzel koktuğunu, hatta onun terinin güzel kokularla karıştırıldığını, cildinin ipekten daha yumuşak olduğunu dış görünüşü itibarıyla benzeri görülmemiş bir güzelliğe ve yakışıklılığa sahip olduğunu belirtir.⁵⁴ Ancak Mâtürîdî'nin Hz. Peygamberin nübüvvetinin ispatında onun fizyolojik özelliklerini ve görünüşünü delil olarak ileri sürmesine katılmak pek de mümkün görünmemektedir. Zira bir insanın doğuştan sahip olduğu fizyolojik özellikler verili olup bunların insanlar arasında üstünlük özelliği olarak takdim edilmesi doğru bir yaklaşım değildir.

Mâtürîdî'ye göre elçilerin davranışlarındaki mükemmeliyet hiç kimsenin şüphe edemeyeceği ve aklın töhmet altında bırakamayacağı şekilde gerçekleşmiştir. Mâtürîdî, bu görüşünü sosyal ve toplumsal realite ile temellendirir. Zira Allah'ın elçisinin muhatapları gerek çocukluk gerekse olgunluk dönemlerinde elçiyle beraber hayatı paylaşmış ve onun akranlarıyla kıyaslanmayacak derecede, eğitimle dahi ulaşılması mümkün olmayan bir saflık ve dindarlık üzere olan hayatını müşahade etmişlerdir. Bu bağlamda Hz. Muhammed Allah'ın lütfu ve keremiyle nübüvvet öncesinde içinde yaşadığı toplumun pisliklerinden ve kötü davranışlarından uzak durmuş, ergenlik yaşına geldiğinde kavminin en efdal, en mert, ahlakça en erdemli erkeği olmuştur. O, aynı zamanda en iyi komşu, en doğru

⁵² İbrâhîm 14/35.

⁵³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 10/279-280.

⁵⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 202.

sözlü, en güvenilir ve kötülüklerden ve kişileri lekeleyecek olan huylardan en uzak duran olmuştur. Öyle ki kavmi arasında onun ismi “el-Emin” yani güvenilir idi. Allah bütün erdemli halleri onda bir araya getirmiştir.⁵⁵ İlk vahyi aldıktan sonra titreyerek eve geldiğinde eşi Hz. Hatice ona korkmaması gerektiğini Allah’ın asla onu utandırmayacağını çünkü onun akrabalarını gözettiğini, doğru sözlü ve güzel ahlâklı olduğunu, fakire yardım edip misafirlerine ikramda bulunduğunu belirterek teskin etmiştir.⁵⁶ Hz. Hatice’nin eşini teskin ederken söylediği cümlenin içeriğinde belirtilen tüm özellikler erdemli davranışları içermektedir.

Nebevî tebliğ ahkâmından önce iman ve erdem üzerine inşa edilmiştir. Hz. Peygamberin tebliğinde erdemli olmaya davet her zaman iman çağrısıyla paralel yürütülmüş, hukukî düzenlemelerle ilgili gelişmelere Medine döneminde ağırlıklı olarak başlamışsa da ahlâk öğretimi vahyin başlangıcından sonuna kadar devam eden bir olgu olmuştur. Mekke’de inen ayetleri tetkik edildiğinde bâriz bir şekilde iman ve erdemli davranışların art arda ifade edildiği konu örgülerini görmek mümkündür.⁵⁷

Mâtürîdî, Hz. Muhammed’in mü’minler için en güzel örnek olduğunu belirten Ahzâb sûresi 21. ayetteki üsve-i hasene (أَسْوَةٌ حَسَنَةٌ) ifadesi hakkında İbn-i Abbâs’ın “Erdemli bir hayat tarzı veya benzeri anlamdadır” şeklindeki görüşünü aktardıktan sonra kendi görüşüne yer verir. Ona göre Hz. Peygamber’deki güzel örneklikten kastedilen ona uymak ve onu takip etmektir. Mâtürîdî, üsve-i hasene kavramını üç şekilde açıklamakta bunlardan ilk ikisi nübüvvet ile erdemlilik arasındaki bağlantının ne kadar güçlü olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Birincisi, Mekkeli müşrikler, Hz. Muhammed’in nübüvvet öncesinde de erdemli bir insanda bulunması gereken, güvenilir olmak, kerem ve izzet sahibi olmak gibi

⁵⁵ Muhammed İbn İshak, *es-Sîret’n-Nebeviyyetü*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2004), 126-127.

⁵⁶ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahih*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsıru’n-Nâsır (b.y.: Dâru Tavkî’n-Necât, 1422), “Bed’ü’l-vahy”, 1, 3; Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi’u’s-sahih*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâki (Beyrut: Dâru Türâsî’l-‘Arabîyye, ts.) “Bed’ü’l-vahy”, 252; İbn İshak, *es-Sîret’n-Nebeviyyetü*, 176.

⁵⁷ Huriye Martı, “Hz. Peygamber’i Ahlâkî Bir Model Olarak Benimsemeyin Önündeki Engeller Üzerine”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/1 (2014), 5-6.

ahlâkî değerlerle mücehhez olduğunu biliyorlardı. Dolayısıyla Hz. Peygamberin şahsında taşıdığı bu üstün erdemli özelliklere istinaden vahiy geldikten sonra da ona uymaları (vahyi kabul etmeleri) gerekirdi. Mâtürîdî, Hz. Peygamberin nübüvvet öncesindeki erdemli hayat tarzının risâleti için delil olduğunu vurgulamıştır. İkincisi, güzel örneklik sadece Hz. Peygamberin şahsında olmayıp ona vahyedilen Kur'an için de söz konusudur. Mâtürîdî, "Gerçekten sen yüce bir ahlâk üzeresin."⁵⁸ ayetinde geçen 'yüce ahlâk' ifadesini Kur'an ahlâkî yani Kur'an'ın Hz. Peygamberde gerçekleştirdiği erdem ve terbiye olarak yorumlamıştır.⁵⁹ Zaten Hz. Aişe, sahabenin Hz. Peygamberin ahlâkî, hakkında sorduğunda "Sen hiç Kur'an okumuyor musun? Onun ahlâkî Kur'an idi" cevabını vererek Kur'an ile Rasûlallah'ın ahlâkını özdeşleştirmiş onu adeta yürüyen bir Kur'an'a benzetmiştir.⁶⁰ Mâtürîdî, üsve-i hasene ile ilgili üçüncü yorumda 'üsve' kelimesinin eşitlik anlamına dikkat çeker. Buna göre mü'minler Hz. peygamberin getirdiği şeriata ve sünnete ittiba ettiklerinde onların arasında bir eşitlik meydana gelmektedir.⁶¹

Mâtürîdî'nin iman ile peygamberlerin erdemi arasında kurduğu bağ evrensel ahlâkî ilkeler açısından da önem arz etmektedir. Zira bir davranışın aklen iyi olarak bilinmesi ve benimsenmesi onun erdemli bir davranış haline getirilmesi için her zaman yeterli olmamaktadır. Bir davranışın erdemli sayılmasında sadece aklın şartı bulunduğunu iddia etmek iman ile amel arasındaki ilişkiyi yok saymaktır. Ahlâkî erdemlerin dinden ve imandan bağımsız olarak sadece akla ve kişisel tecrübeye indirgenmesi bu hususta toplumda ortak bir anlayışın oluşmasını problemlile hale getirmektedir. Zira insan düşünen bir varlık olmakla birlikte aynı zamanda iradesini manipüle ederek farklı değerlendirmeler yapmasına neden olacak

⁵⁸ el-Kalem 68/4.

⁵⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 8/368.

⁶⁰ Müslim, *el-Câmi'*, "Salatü'l-Leyl", 139; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid Mâce el-Kazvîni ibn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.), "el-Hükmu fi men kesera min şeyen", 2, 2333; Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb Arnavut-Muhammed Kâmil Karabeleli (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430), "Salatü'l-Leyl", 1342.

⁶¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 8/368.

nefsî duyguların da etkisi altındadır. Dolayısıyla insanların konu hakkında farklı düşünceler ve yorumlar yapmaları kaçınılmaz olacağından söz konusu erdemli davranışlarla ilgili olarak ortak bir şuur yerine keyfiliğin ve göreceliğin hâkim olduğu bir anlayış gelişecektir. Şu hâlde erdem hakkında belirli ve standart bir değerlendirme kriterinin bulunmayışından evrensel bir ahlâktan da söz edilemeyeceğinden bir kimsenin davranışının erdemli olup olmadığını nitelemek de mümkün olmayacaktır.⁶² Bu nedenle Mâtürîdî, herkesin kendini doğruya en yakın kabul ettiği bir ortamda insanlar arasındaki anlaşmazlıkların ve çekişmelerin kaçınılmaz olduğunu ifade eder. Böyle bir durumda çekişmelerin sona erdirilip gönüllerin belirleştirilmesi hususunda hakemlik yapacak birine ihtiyaç olduğunu bu görevi de en iyi peygamberlerin yerine getireceğini belirtir.⁶³

Nübüvvetin ispatında Mâtürîdî'nin dikkat çektiği diğer bir husus doğruluk ile sosyal adalet anlayışının insanlar tarafından benimsenmesinde nübüvvet olan ihtiyaçtır. Peygamberler adalet ve doğruluk gibi erdemlerle bunların karşıtı olan zulüm ve yalanı hatta bu ikisi dışında kalan ve mahiyeti tam olarak anlaşılmayan çoğu şeyleri açıklığa kavuşturmuşlardır.⁶⁴ Peygamberlerin üstünlüğü tamamen nübüvvet için seçilmiş olmalarından kaynaklanmamaktadır. Ona göre Peygamberlerin, nübüvvet vazifesi söz konusu olmasa bile, erdemli ve hayırsever olmaları nedeniyle

⁶² Talip Özdeş, "Kur'an'da iman-Ahlak ilişkisi", IX. Kur'an Sempozyumu -Kur'an'da Ahlaki Değerler- (Ankara: Fecr Yayınları, 2007), 82-83.

⁶³ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, 182; Ahlâkın teorik boyutunu dikkate alınarak sorulan "Doğru nedir?" önemli bir soru olmakla birlikte pratik boyutunu içeren "Neden ahlâklı olmalıyım?" sorusu da en az onun kadar önemlidir. Zira hırsızlığın veya zayıfları ezmenin kötü bir davranış olduğunu teorik olarak herkes bilir. Ancak ahlâkla ilgili doğru bir teori inşa etmek mümkün olmakla birlikte pratik açıdan dinî bir dayanağın bulunması kaçınılmaz görünmektedir. Zira güçlü biri zayıf olana zarar vermek istediğinde zarara uğramayacağını bilmesine rağmen onu bunu yapmaktan alıkoyacak rasyonel bir dayanağın oluşabilmesi için ahiret inancının olması gerekmektedir. Dolayısıyla ahlâk yasalarını teorik olarak oluşturmak ve bilmek yeterli olmayıp onların pratize edilmesinde güçlü bir rasyonel temelin de bulunması zarurî olup söz konusu bu temel ancak ilâhî bildirimle kurulabilir. Bk. Emre Dorman, "Tarihsel ve Teolojik Açısından Deizm ve Eleştirisi", *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm-Sempozyum Bildiri Kitabı*, ed. Vecihi Sönmez vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 231.

⁶⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 179.

âlemlere üstün kılınmış olmaları mümkündür.⁶⁵ Peygamberlik, nihai noktada vehbî olmakla beraber bu görev tevdi edilmeden önce peygamberlerin kendilerini hayra ve iyiliğe kanalize ettikleri görülmektedir.⁶⁶

Mâtürîdî, Hz. Peygamberin düşmanları tarafından sihirbaz,⁶⁷ kâhin⁶⁸ ve şair⁶⁹ olarak nitelendirildiğini ancak asla yalancı olmakla itham edilmediğini aksine onu doğru ve güvenilir biri olarak vasıflandırdıklarını belirtir.⁷⁰ Hz. Muhammed güvenilir olduğu gibi dünya serveti ve politik çıkar karşısında da erdemli bir duruş göstermiştir. Mekkeli müşriklerin tebliğde yapacağı küçücük bir taviz karşılığında dünyada pek çok kişinin yüksek derecede arzu duyacağı servet ve liderlik teklifini kabul etmemiş onları geri çevirmiştir.⁷¹ Bütün bu erdemli davranışların Hz. Peygamberin şahsında toplanmış olması, aslında hissi bir mucizeye ihtiyaç olmaksızın onun nübüvvetinin ispatı için yeterlidir

Sonuç

Her insanın kendi amel defterini yazdığı dünya hayatında varlığının niçinliğini bilmesi çok önemlidir. Zira bu, hayatın amacının ne olduğu hakkında önemli bir soruyu cevaplamaktadır. Nübüvvet müessesesi denenme dünyasında insanoğluna ebedi saadeti kazanma hususunda rehberlik etmektedir. Çünkü insanın, görünür âlemde yaptıklarının ceza veya mükâfat şeklinde bir karşılığının olacağı bilgisine akılla ulaşması mümkün olmadığından güvenilir bir elçiye ihtiyaç kaçınılmaz olmaktadır. Zira her ne kadar akıl eylemlerin ve nesnelere yapısı hakkında iyi veya kötü, yararlı veya zararlı şeklinde hüküm vermeye muktedir olsa da nihai anlamda iyiliğin neden yapılması gerektiği, kötülükten de neden sakınılması gerektiğini dayandıracak sağlam bir temel inşa etmekten uzaktır. Bu noktada nübüvvet kurumunun merkezi bir konumda olduğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

⁶⁵ Mâtürîdî, *Te`vîlâtü Ehli's-sünne*, 4/154.

⁶⁶ Mehmet Şaşa, "Nübüvvet I", *Sistemik Yaklaşımla Kelam Araştırmaları 1-2*, ed. Ekrem Uysal (İstanbul: Mütercim Yayınları, 2020), 365.

⁶⁷ Yûnus 10/109.

⁶⁸ el-Hâkka 69/42; et-Tûr 52/29.

⁶⁹ el-Hâkka 69/41.

⁷⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 191.

⁷¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 203.

Kelâm ekollerinin nübüvvetin gerekliliği konusunda ileri sürdükleri görüşlerin Tanrı tasavvurlarından mülhem olduğunu görmekteyiz. Mu'tezile salah-aslah ilkesi çerçevesinde Allah'ın kulları için en iyi olanı yaratmasını O'na vacip kıldığından şer'i konularda bilgilendirmek için onlara elçilerin gönderilmesini de zorunlu görmüştür. Eş'arîlere göre ise peygamber göndermek Mu'tezile'nin savunduğunun aksine Allah'a vacip değildir. Allah, kullarına lütfederek peygamber göndermiş ve onlara dini hükümleri bildirmiştir. Mâtürîdî gelenek nübüvvetin gerekliliğini Allah'ın lütfu ve hikmeti açısından değerlendirir. Onlara göre nimet vereni tanıma ve ona nasıl şükredileceğini öğrenmek için elçilere ihtiyaç bulunmaktadır. Bu bağlamda peygamberlerin gönderilmesinde birçok hikmetler bulunmaktadır.

Mâtürîdî, nübüvveti inkâr edenlerin görüşlerini geçersiz kılmak için rasyonel temelli sosyolojik, antropolojik ve psikolojik argümanlardan yararlanmışır. Nübüvveti ispat noktasında ise kanıtları iki ana başlık altında değerlendirmiştir. Bunlardan ilki ahlâk temelli erdemlilik ikincisi de mucizelerdir.

Peygamberlerin ahlâki ilkelerle donatılmış kişilikleri vahyin muhatapları tarafından kabulünde önemli bir rol oynamıştır. Son peygamber Hz. Muhammed'in "el-Emin" lakabını alacak derecede toplum tarafından güvenilir bir kişiliğe sahip olması vahyin de güvenilir bir kaynaktan geldiği inancını perçinlemiştir. Hz. Peygamberin hayatı başından sonuna kadar düşmanlarının dahi kabullendiği erdemli bir çizgide seyretmiştir. Mâtürîdî, bu nedenle nübüvvetin ispatında erdemli olmayı hissî mucizelerden önceler. Gerçekten de bir ömür boyu ahlâkî ilkelerden ödün vermeden, en ufak dahi olsa bir yalpalanma göstermeden istikamet üzere bir hayat sürmek her insanın başarabileceği bir şey değildir. Erdemli bir kişiliğe sahip olmak aslında inkârcılara karşı hissî mucize gösteren peygamberin karşı tarafı ikna etmesinde olmazsa olmaz bir unsurdur. Zira doğru ve güvenilir olmaktan uzak birinin ortaya koyduğu mucize kaynağın güvensizliğinden dolayı bir anlam ifade etmez. İşte bu nedenle Mâtürîdî, nübüvvetin merkezine haklı olarak erdemli olmayı yerleştirmiştir.

Kaynakça

- Akalın vd., Şükrü Hâluk (ed.). *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011.
- Aslan, İbrahim. "İmâm Maturidî'nin Deist Eleştirilere Karşı Nübüvvet Savunusu". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2014), 33-54.
- Aydemir, Abdullah. *İslâmî Kaynaklara Göre Peygamberler*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 7. Basım, 2012.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi 'u's-sahih*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsıru'n-Nâsır. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâli Abdülmelik b. Abdillâh. *Kitabu'l-irşâd ilâ kavâti'i'l-edille*. thk. -. thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ - Alî Abdu'l-Munîm Abdu'l-Habîb. Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1950.
- Dorman, Emre. "Tarihsel ve Teolojik Açından Deizm ve Eleştirisi". *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm-Sempozyum Bildiri Kitabı*. ed. Vecihi Sönmez vd. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb Arnavut-Muhammed Kâmil Karabeleli. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430.
- Evkuran, Mehmet. *Ahlâk Hakikat ve Kimlik*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.
- Işık, Kemal. *Mâtürîdî'nin Kelâm Sisteminde İmân Allah ve Peygamberlik Anlayışı*. Ankara: Fütüvvet Yayınları, 1980.
- İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed el-Hasen. *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987.
- İbn İshak, Muhammed. *es-Sîret'n-Nebeviyyetü*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki. Beyrut: Dâru Türesi'l-'Arabîyye, 1406.
- Kādî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl (en-nübüvât ve'l-mu'cizât)*. thk. Muhammed Mahmud Kasım. Kahire, 1382.
- Kādî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. Kahire: el-Mektebetü'l-Vehbe, 3. Basım, 1996.

- Kılıç, Ünal. "Hz. Peygamber'in Ahlak'ı ve Güzel Ahlaka Verdiği Önem". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2009), 79-97.
- Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî ibn. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.
- Martı, Huriye. "Hz. Peygamber'i Ahlâkî Bir Model Olarak Benimsemenin Önündeki Engeller Üzerine". *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 23/1 (2014), 1-12.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Fethullah Huleyf. İskenderiye: Dârü'l-mârifî'l-Mısriyye, ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-. *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*. thk. Mecdi Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâki. Beyrut: Dâru Türesi'l-'Arabîyye, ts.
- Öncül, Remzi. *Eğitim ve Eğitim Bilimleri Sözlüğü*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2000.
- Özcan, Hanifi. "Mâtürîdî'ye Göre 'Hikmet' Terimi". *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 2/6 (1988), 42-46.
- Özdeş, Talip. "Kur'an'da iman-Ahlak ilişkisi". IX. *Kur'an Sempozyumu - Kur'an'da Ahlaki Değerler-*. 79-93. Ankara: Fecr Yayınları, 2007.
- Pezdevî, Sadru'l-İslâm Ebu'l-Yusr Muhammed. *Usûlü'd-dîn*. thk. Peter Linss Hans. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye lit-Türâs, 2005.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr. *el-Bidâye fi usûli'd-dîn (Mâtürîdîyye Akâidi)*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 6. Basım, 1998.
- Şaşa, Mehmet, "Nübüvvet I", *Sistemik Yaklaşımla Kelam Araştırmaları I-II*, ed. Ekrem Uysal, İstanbul: Mütercim Yayınları, 2020, 343-371.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b Abdilkerîm, *Milel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011
- Şekeroğlu, Sami. "İnsanın Ahlaki Ontolojisine Mâtürîdî Bir Bakış". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/30 (2013), 129-138.
- Şekeroğlu, Sami. "Mâtürîdî Ahlak'ında 'Erdem' Fikri". *Milel ve Nihal* 7/2 (2010), 173-189.

Tancî, Muhammed b. Muhammed b. Tâvî't- "Ahlakın Önemi ve İslâm Dinine Göre Temelleri". *İslâm Medeniyeti* 33 (1973).

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn. *Şerhu'l-Akâ'id*. thk. Ali Kemal. Beyrut: Dâru ihyai't- turasi'l- Arabiyye, 2014.

Yaran, Cafer Sadık. "İslâm Ahlâkında Erdem". *İslâm Ahlâkı Temel Konular Güncel Yorumlar*. ed. Muhammet Şevki Aydın - Ahmet Hadi Adanalı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.

Yavuz, Salih Sabri. *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*. İstanbul: İnsan Yayınları, ts.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Nübüvvet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/279-285. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Hadislerde Hz. Peygamber'in Yalnızlık Tecrübesi ve Hakikat Arayışı

İbrahim SAĞLAM

Dr. Öğretim Üyesi, Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı

Assist. Prof., Kırşehir Ahi Evran University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Hadith

Kırşehir, Turkey

ibrahim.saglam@ahievran.edu.tr

orcid.org/0000-0002-8706-7181

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article

Geliş Tarihi / Received: 18 Ocak / January 2023

Kabul Tarihi / Accepted: 16 Mayıs/ May 2023

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2023

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Haziran / June

Sayı/ Issue: 20 Sayfa /Page: 171-201

Atıf / Cite as: Sağlam, İbrahim. "Hadislerde Hz. Peygamber'in Yalnızlık Tecrübesi ve Hakikat Arayışı [The Experience of Prophet Muhammad's Solitude and the Search for Haqīqa (Truth) in the Hadīth]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 20 (June 2023): 171-201

<https://doi.org/10.18498/amailad.1238351>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>.

The Experience of Prophet Muhammad's Solitude and the Search for Ḥaḳīḳa (Truth) in the Hadīth

Abstract

Man's chase for meaning and ḥaḳīḳah is a quest that begins with creation and continues. Religious values such as religion and nubuwwah have a special place in this inquiry. It is seen that some prophets and righteous people prefer to retreat to a place away from people for purposes such as being alone with the God, getting rid of the intolerable depressions of social life, traveling to their inner world, and seeking the ḥaḳīḳah. It is seen that the Prophet Muhammad had a similar experience of loneliness before and after his nubuwwah.

Muhammad before the nubuwwah and the period of khalwah (seclusion) that he spent in i'tikāf after the nubuwwah. On the other hand, it is discussed what kind of contribution this experience of the Prophet Muhammad in search of ḥaḳīḳa can make to the search for the meaning of modern man.

In this context, as a matter of fact, there are various narration in hadīth sources about the Prophet Muhammad went to the cave of al-Ḥirā' and preferred to stay alone. In line with his theo-psychological development, the Prophet Muhammad saw the spiritual change he experienced in his In this study, in these two experiences that the Prophet Muhammad followed in his quest to understand the god, existence and life, the reasons that led him to the quest be discussed. With the feeling of loneliness, which expresses a psychological state, a connection established between the seclusion period of the Prophet inner world due to his unspoiled nature, observing the universe and society correctly, and possessing moral virtues, and was looking for places where he could feel comfortable and be alone. To learn the ḥaḳīḳah; he preferred khalwah rather than 'uzla (reclusion), and made taḥannuth spending his time with things such as contemplation and worship, directed to the cave of al-Ḥirā', where danger lurks and there is no one to consult, not directed to a reliable settlement, scholars and scientific assemblies to ask and learn about information. In the end, he was chosen as a prophet when he was in a state of ignorance of revelation, trying to find what he was looking for, but prepared step by step to receive revelation mentally, spiritually and physically.

It is seen that the Prophet Muhammad's journey of wisdom and truth continued even after he received the first revelation, and in the first years of prophethood, the Prophet Muhammad was asked to spend the night in order to increase his fortitude in the face of the troubles he experienced and to make it easier for him to internalize the revelation, and he took care to praying tahadjud until he died.

It is observed that in the dilemma of layl and loneliness, the prophet of Allah internalized the waḥy by reading the Qur'ān mutually with Gabriel during the laysl of Ramaḍān and was taken on a layl journey in the event of isrā' and mi'rād̲j to reach some superhuman ḥikmahs and ḥaḳīḳahs. The tarawih prayer performed in the month of Ramaḍān and the i'tikāf specific to this month are also of particular importance as they give the opportunity to revive the layl, especially the layl at Ḳadar.

It is seen that the Prophet Muhammad retreated to khālwah after his prophethood, as he did at the time of the first revelation, and continued to search for this special moment when the Qur'ān was revealed. But, in this period, he was involved in this search process, not in the state of taḥannuṯh trying to find the right but unaware of the right and ḥaḳīḳa, but in the state of i'tikāf who is aware of the right and truth and is conscious of what he is looking for. The ḥaḳīḳa reached when the first waḥy received is the truth that the ḥaḳīḳa will be learned by reading the waḥy and the verses in the cosmic realm, while the ḥaḳīḳa reached when searching for the layl of Ḳadar should be the truth that the Qur'ān honours the place and time when it came down, as well as the fact that it will glorify every person who is trying to read and understand the wise message and every moment when the message is read.

The semantic unity of the word "taḥarrav" in the hadīth about the layl of Qadar and the word "Ḥirā", the name of the cave where the Prophet Muhammad was taken to khālwah before the nubuwwah, is remarkable. The root of both words corresponds to the meaning of "seek, seeking". This situation reminds that people are in search of their existential problems in their life adventure. On the other hand, the phenomenon of seeking the ḥaḳīḳah and being alone continues today in different ways, as in the past. The argument that the phenomenon of modernity has increased feelings of loneliness in our era, that people have to renounce the ḥaḳīḳah in order to get rid of loneliness, and thus the ḥaḳīḳah loses its importance as a value is frequently voiced today. It seems that it is possible for a person to establish a healthy communication with himself, his creator, his environment and other people only by researching the ḥaḳīḳah and being on the side of the right.

It is thought that this experience of the Prophet Muhammad, both before and after the nubuwwah, in order to seek the ḥaḳīḳah, can contribute to the search for meaning of today's people. With the feeling of loneliness, which expresses a psychological state, the Prophet Muhammad's khālwa process before and after his nubuwwah is not an escape, but a journey to the inner world. Contemplation, layl worship and i'tikāf allow a person to be alone with himself and the creator, to

discover himself, to review his past, to make new decisions and to mature spiritually, and turns loneliness into a spiritual education process. The importance of this spiritual education is revealed once again, especially in difficult times such as war, terrorism, epidemics, famine, in overcoming the fear and haste in disasters such as earthquakes, fires, floods, in managing time well, in healing the wounds of those who are lonely and helpless by losing their loved ones and their will to live.

Keywords: Hadīth, Nubuwwah, Loneliness, I'tikāf, The Search for Ḥaḳīqah.

Hadislerde Hz. Peygamber'in Yalnızlık Tecrübesi ve Hakikat Arayışı

Öz

İnsanın anlam ve hakikat arayışı, yaratılışla başlayan ve süregelen bir yürüyüştür. Bu arayışta din ve nübüvvet gibi dinî öğretilerin özel bir yeri vardır. Bazı peygamberlerin ve sâlih insanların yaratıcıyla tek başına kalmak, toplum hayatının çekilmez bunalımlarından kurtulmak, kendi iç dünyalarına yolculuk etmek, hakikati aramak gibi gayelerle insanlardan uzak bir yere çekilmeyi tercih ettikleri görülmektedir. Hz. Peygamber'in de nübüvvet öncesi ve sonrası benzer bir yalnızlık tecrübesi yaşadığı görülmektedir.

Çalışmada Hz. Peygamber'in; yaratıcıyı bulma, varlığı ve hayatı anlamlandırma yürüyüşünde nübüvvet öncesi ve sonrası ulaştığı tecrübelerle değinilmiştir. Psikolojik bir hali ifade eden yalnızlık hissiyle Hz. Peygamber'in risâlet öncesinde yaşadığı halvet süreci ve risâlet sonrası gece ibadeti ve i'tikâfta geçirdiği halvet dönemi arasında irtibat kurulmaya çalışılmıştır. Diğer yandan Hz. Peygamber'in hakikati aramak adına yaşadığı bu tecrübelerin, günümüz insanının anlam arayışına ne tür katkı verebileceği tartışılmıştır.

Bu bağlamda Hz. Peygamber'in nübüvvet öncesi Hira mağarasına gittiği ve burada yalnız kalmayı tercih ettiğine dair hadisler yer almaktadır. Hz. Peygamber, teo-psikolojik gelişimi doğrultusunda bozulmadık fitratının, evreni ve toplumu doğru bir şekilde gözlemlemesinin ve ahlâkî erdemlere sahip olmasının etkisiyle iç âleminde yaşadığı manevi değişikliği görüyor, kendisini rahat hissedeceği ve yalnız kalabileceği yerler arıyordu. O, hakikati öğrenmek için; uzleti değil halveti tercih etmiş, güvenilir bir yerleşim yerini, bilgiyi sorup öğreneceği alimleri ve ilim meclislerini değil, tehlikenin kol gezdiği ve istişare yapacak kimsenin olmadığı Hira mağarasına yönelmiş, tefekkür ve ibadet ile vaktini geçirerek tehannüs yapmıştı. Nihayetinde o, vahyin bilgisinden yoksun, ne aradığını bulmaya çalışan fakat aklen, ruhen ve bedenen vahiy almaya adım adım hazırlanan bir hal içerisinde iken peygamber seçilmişti.

Hız. Peygamber'in hikmet ve hakikat yolculuğu; ilk vahyi aldıktan sonra da devam ettiği, nübüvvetin ilk yıllarında Hız. Peygamber'den, yaşıadığı sıkıntılar karşısında metanetini artırmak, inen vahyi içselleştirmek amacıyla geceyi ihya etmesinin istendiği, onun da kıraat ve secdesini uzun tutarak teheccüd namazı kıldığı ve vefat edinceye kadar bu namazı kılmaya özen gösterdiği görölmektedir. Gece ve yalnızlık ikileminde Allah Resûlü'nün Ramazan gecelerinde Cebrâil ile karşılıklı Kur'an okuyarak iki Ramazan arası inen ayetleri pekiştirdiği, isrâ ve mi'rac hadisesinde gece yolculuğuna çıkartılarak beşer üstü bazı hakikat ve hikmetlere ulaştırıldığı gözlenmektedir. Ramazan ayında kılınan teravîh namazı ve bu aya mahsus i'tikâf ibadeti de yine geceyi ve özellikle Kadir gecesini ihya etme fırsatı vereceği için ayrı bir önem taşımaktadır. Hız. Peygamber ilk vahyin indiği esnada olduğu gibi nübüvvetten sonra da yine halvete çekildiği ve Kur'an'ın indiği bu özel anı araştırmaya devam ettiği görölmektedir. Fakat bu sefer vahyin bilgisinden habersiz fakat hakkı bulmaya çalışan tehannüs halinde değil hak ve hakikatin farkında ve neyi aradığı bilinci içerisinde olan i'tikâf halinde bu arayış sürecine dahil olmuştur. İlk vahyin indiğinde ulaşılan hakikat; vahyi ve kozmik alemdeki âyetleri okumakla hakikatin öğrenileceği gerçeği iken Kadir gecesini ararken ulaşılan hakikat ise Kur'an'ın indiği mekân ve zamanı şereflendirdiği gibi hikmet dolu mesajı okuma ve anlama çabası içinde olan her kişiyi ve mesajın okunduğu her anı yücelteceği gerçeği olsa gerektir.

Kadir gecesini arama ile ilgili hadiste geçen "taħarrav" kelimesi ile Hız. Peygamber'in risâlet öncesi halvete çekildiği mağaranın adı olan "Hıra" kelimesinin semantik açıdan ifade ettiği anlam birliği dikkate şayandır. Her iki kelimenin kökü de "arama, arayış" anlamına tekabül eder. Bu durum insanın hayat serüveninde, varoluşsal problemlerine dair bir arayış içinde olduğunu hatırlatmaktadır. Diğer taraftan hakikati arama ve yalnızlaşma olgusu geçmiş çağlarda olduğu gibi günümüzde değişik şekillerde devam etmektedir. Modernite olgusunun çağımızda yalnızlık hislerinin artırdığı, insanların yalnızlıktan kurtulmak için hakikatten feragat etmesi gerektiği ve böylece hakikatin bir değer olarak önemini yitirdiği savı günümüzde sıklıkla dillendirilmektedir. Kişinin kendisi, yaratıcısı, çevresi ve diğer insanlarla sağlıklı bir iletişim kurması ancak hakikati araştırması ve haktan yana olması ile mümkün gözölmektedir.

Hız. Peygamber'in hakikati aramak adına gerek risâlet öncesi gerek risâlet sonrası yaşıadığı bu tecrübenin, günümüz insanın anlam arayışına katkı verebileceği düşünölmektedir. Psikolojik bir hali ifade eden yalnızlık hissiyle Hız. Peygamber'in risâlet öncesi ve sonrası yaşıadığı halvet süreci, bir kaçış değer, iç dünyaya yapılan

bir yolculuktur. Tefekkür, gece ibadeti ve i'tikâf kişinin kendisi ve yaratıcı ile yalnız kalmasına, kendisini keşfetmesine, geçmişini gözden geçirmesine, yeni kararlar alması ve manevî yönden olgunlaşmasına fırsat vermekte, yalnızlığı manevî bir eğitim sürecine dönüştürmektedir. Özellikle savaş, terör, salgın hastalık, kıtlık gibi zor zamanlarda, deprem, yangın, sel gibi afetlerde yaşanan korku ve telaşın üstesinden gelme, zamanı iyi yönetme, sevdiklerini ve yaşama azimlerini kaybederek yalnız ve çaresiz kalanların yaralarını sarmada bu manevî eğitimin önemi bir kez daha ortaya çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Nübüvvet, Yalnızlık, İ'tikâf, Hakikat Arayışı.

Giriş

Tarih, insanın anlam ve hakikat arayışı etrafında gelişmiştir. Birey ve toplumların gerçeklik algısı çoğunlukla akıl esaslı bir dünya düşüncesi şeklinde kendini göstermiştir. Bu bağlamda Müslüman düşüncesinde de akıl merkezli bilgi teorisi, klasik dinî kaynaklarda üzerinde sıklıkla durulan ve hakkında birçok görüş geliştirilen önemli bir konudur.¹

Yalnızlık; bazen kaçış, bazen de arayış şeklinde tezahür edebilir. Her iki halde de birey, iç dünyasına doğru yol alır. Öze doğru yolculuğunda kişi, olumsuz ve olumlu yalnızlığı müşahede eder. Bu bağlamda çaresizlik, yılgınlık ve kaçma eğilimlerinin yaşanması, olumsuz yalnızlığa sebep olurken; kendi özüne dönüş, kendini arama, yaratıcısı ile tek başına kalma, olumlu yalnızlığa yol açar. Olumsuz yalnızlık hisleri; çöküşü ve depresyonu artırırken, olumlu yalnızlık hissi maneviyatı, metaneti ve mukavemeti artırmakta, kişiyi moral açısından huzurlu hale getirmektedir.²

Kur'an; bazı peygamber ve sâlih kimselerin bir yandan yaratılanla yalnız kalmak,³ hakikati araştırmak,⁴ inandığı gibi yaşaması engellendiği

¹ Harun Çağlayan, "Bilgi Kaynağı Olarak Akıl", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2011), 233.

² Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranış Psikolojisinin Temel Kavramları* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999), 520; Muhammed Kızıgeçit, *Yalnızlık, Umutsuzluk ve Dindarlık* (İstanbul: Çamlıca Yayınlar, 2021), 23-81.

³ el-A'râf 7/139, 140; Meryem 19/16, 17.

⁴ el-En'âm 6/74-82.

için veya insanların baskısından kurtulmak üzere تنها yerlere çekildiklerini,⁵ yakınlarını kaybetme, iftiraya maruz kalma ve kavimleri tarafından dışlanma sonrası iç dünyalarını keşfe koyduklarını haber verir.⁶ Hz. Peygamber'in de risâlet öncesi ve sonrası hayatında, yalnızlık tecrübesini değişik boyutlarıyla yaşadığı görülür. Hz. Aişe (öl. 58/568) nübüvvet öncesi onun yaşadığı yalnızlığı şu şekilde anlatır:

"Resûlullah'a vahyin (vahye hazırlığın) ilk başlangıcı uykuda gördüğü sâlih/sadık rüyalar şeklindeydi. Gördüğü her rüya gündüzün aydınlığı gibi meydana gelirdi. Sonra, yalnız kalmaktan (halvetten) hoşlanmaya başladı. Bu nedenle o, Hira mağarasına çekilir (tehannüs eder), günler ve geceler boyunca ibadet eder, beraberinde götürdüğü yiyeceği tükenince, gider ailesinden yiyeceğini alır ve aynı şekilde tekrar ibadetine dönerdi. Nihâyet bir gün, Hira 'da iken ona hak (vahiy) indi"⁷

Hz. Peygamber'i mağaraya götüren ve yalnızlığa sevk eden şeyin ne olduğuna, Hira mağarasını niçin tercih ettiğine ve mağarada iken yaşadığı manevî tecrübenin hakikate ulaşmada ve peygamber seçilmesindeki etkisine değinilmesi önemlidir. Ancak Hz. Peygamber'in ilk vahyi alışı ile ilgili hadiste geçen *halvet* ve *tehannüs* kelimesi başta muhaddisler olmak üzere tarih ve filologlar tarafından farklı şekilde yorumlanmıştır. Bu yüzden konu hadis özelinde diğer ilimlerin verileri doğrultusunda mukayeseli olarak incelenecektir.

Hz. Peygamber dini tebliğe başladığında insanların tepkisi ile karşılaşmış, bunun üstesinden gelmek üzere geceyi ibadet ile geçirmesi istenmiştir.⁸ Bu doğrultuda Hz. Peygamber'in vefat edinceye kadar teheccüd

⁵ el-Kehf 18/9, 10; Meryem 19/23.

⁶ Yûsuf 12/15, 33-35; Sâd 38/43; el-Enbiyâ 21/83, 84.

⁷ Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî, *el-Muşannef*, nşr. Habîburrahman el-A'zamî (Beirut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403), 5/321 (No: 9719); Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Şaîh*, nşr. Sâlih b. Abdulaziz (Riyad: Dâru's-Selâm, 2000), "Bed'ü'l-vahy", 1 (No: 3); "Ta'birü'r-rü'yâ", 1 (No: 6982); Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-Şaîh*, nşr. Sâlih b. Abdulaziz (Riyad: Dâru's-Selâm, 2000), "Îmân", 252 (No: 403); Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî (Beirut: y.y., 1985), 6/233, 233 (No: 26001).

⁸ el-Müzzemmil 73/1-4.

namazını kılmaya özen gösterdiği,⁹ ayakları şişinceye dek kıyamda durduğu,¹⁰ uzun uzun Kur'an okuduğu,¹¹ dua ettiği, tesbih ve zikir ile meşgul olduğu rivayet edilmektedir.¹² Yine Hz. Peygamber'in Kadir gecesini araştırmak üzere Mescid-i Nebevî'de i'tikâfa girdiği,¹³ vefat edinceye kadar da bu halin devam ettiği bildirilmektedir. Aslında yaratanla yalnız kalmak, zamanı anlamlı kılmak ve yalnızlığın kişinin iç dünyasına kattığı manevî derinliği keşfetmek üzere gece ibadetinin ve i'tikâf öğretisinin ayrı bir önemi vardır. Hz. Peygamber'in geceyi ihya ve i'tikâf esnasında yaşadığı tecrübenin insan denilen meçhulün, keşfi bekleyen içindeki hakikate ulaşmasına ne tür katkılar sunduğunu tespit etmek araştırmanın bir diğer amacıdır.

Çalışmada Hz. Peygamber'in *teo-psikolojik*¹⁴ gelişiminin hakikate ulaşmadaki rolü, risâlet öncesi ve sonrası yalnızlık tecrübesi ile hakikat arayışı arasındaki ilişki hadis ilmi temelinde dil ve tarih kaynakları ile de mukayese edilerek ortaya konacaktır. Mekke'deki dini hayat,¹⁵ Allah

⁹ el-İsrâ 17/79.

¹⁰ Buhârî, "Teheccüd", 6 (No: 1130); "Rikâk", 20 (No: 6471); Müslim, "Sıfâtü'l-münâfikîn", 79 (No: 7124).

¹¹ Buhârî, "Vitr", 1 (No: 994); Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 105 (No: 1699); 118 (No: 1712); 203 (No: 1814); 204 (No: 1815); Ebû İsrâ Muhammed b. İsrâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi 'u's-şâhîh*, nşr. Sâlih b. Abdulaziz (Riyad: Dâru's-Selâm, 2000), "Salât", 158 (No: 373).

¹² Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 199 (No: 1808); 201 (No: 1812); 203 (No: 1814); Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî İbn Mâce, *es-Sünen*, nşr. Sâlih b. Abdulaziz (Riyad: Dâru's-Selâm, 2000), "İkâmetü's-salavât", 179 (No: 1350); Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen*, nşr. Sâlih b. Abdulaziz (Riyad: Dâru's-Selâm, 2000), "Kıyâmü'l-leyl", 9 (No: 1620).

¹³ Buhârî, "Fadlû Leyleti'l-Kadr", 4 (No: 1914); "İ'tikâf", 1 (No: 1923); Müslim, "Sıyâm", 213 (No: 2769).

¹⁴ Ramazan Biçer - Osman Sezgin, "Teo-Psikolojik Açından Mâtüridî'de İrade Özgürlüğü", *Bilgi Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 1/80 (Aralık 2017), 242.

¹⁵ Emrah Dindi, "Câhiliye Araplarında Ramazan Ayı, İtikâf ve Oruç", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 3/2 (Kasım 2017); Mehmet Alıcı, "Câhiliye Arabı Bir Peygamber Bekliyor muydu? Âtıl Tanrı/Deus Otiosus Bağlamında Câhiliye Dönemi Peygamber Algısı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/1 (2018).

Resûlü'nün peygamberliği öncesi hayatı,¹⁶ i'tikâfı¹⁷ gibi konularda çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalarda konu ya sadece Hz. Peygamber'in risâlet öncesi Hira deneyimi veya risâlet sonrası i'tikâf sünneti ya da Hz. Peygamber'in yaşadığı tecrübenin sadece nübüvvet boyutu ile kısıtlı kalmıştır. Araştırmada; Hz. Peygamber'in risâlet öncesi ve sonrası yaşadığı yalnızlık tecrübesinin beşerî ve nebevî boyutu irdelenecek, psikolojik bir hali ifade eden yalnızlık hissi ile Hz. Peygamber'i risâlete hazırlayan halvet yolu arasında irtibat kurulacaktır. Bu şekilde Hz. Peygamber'in feraset sahibi ve erdemli bir birey olmasının arkasından yalnızlığı sevdirmesinin teo-psikolojik açıdan iradî tercihlerine olan etkisine ve bunun da hakka ulaştırmadaki rolüne yer verilecektir. Günümüz insanının anlam arayışına Hz. Peygamber'in hakikat arayışında yürüdüğü bu yolun ne tür katkı sağlayabileceği tartışılacaktır.

1.Kavramsal Çerçeve

Yalnızlık kelimesi âyet ve hadislerde, genelde halvet ve uzlet terimleri ile ifade edilmektedir. Halvet kelimesi sözlüklerde *bir yerin boş olması, kişinin kendisi ile veya başkası ile yalnız kalması* manasına gelmektedir.¹⁸ Kelime âyet¹⁹ ve hadislerde²⁰ dünyadan uzaklaşma, insanlarla ilişkiyi kesmek suretiyle kalbi meşgul eden şeyleri terk etme, kendini ibadete verme, tefekküre dalma, şirkten uzak durma ve kalbi iman üzere karar kılma gibi

¹⁶ Bünyamin Erul, "Hz. Peygamber'in Risalet Öncesi Hayatına Faklı bir Yaklaşım", *Diyanet İşleri Başkanlığı İlmî Dergi*, Peygamberimiz Hz. Muhammed Özel Sayı (2000); M. J. Kister, "et-Tehannüs: Kelime Anlamı Üzerine Bir Araştırma", trc. Ali Aksu, *Tasavvuf Dergisi* 2/4 (Eylül 2000), 215-230; Emine Demil, *Hz. Peygamber'in Risâlet Öncesi Hayatına Dair Rivâyetler* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016).

¹⁷ Paksoy, "Rivâyetler Işığında Kadir Gecesi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/27 (Haziran 2012); Ahmet Canan Karakaş - Ömer Faruk Habergetiren, "İtikâfın Maneviyat ve Psikopatoloji ile İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi* 1 (Haziran 2020), 101-118.

¹⁸ Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Mehdî Mahzûmî ve İbrâhim es-Sâmerrâî (Lübnan: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1988), "hlv", 4/306; Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1994), "hlv", 14/237; Süleyman Uludağ, "Halvet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2015), 15/386-387.

¹⁹ Âl-i İmrân 3/119; el-Bakara 2/14.

²⁰ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 5/321 (No: 9719); Buhârî, "Bed'ü'l-vaḥy", 1 (No. 3); "Ta'birü'r-rü'yâ", 1 (No: 6982); "Ezan", 36 (No: 660); Müslim, "İmân", 252 (No: 403).

anlamalarda kullanılmaktadır.²¹ Uzlet kelimesi sözlüklerde, *içinde bulunduğu durumdan alâkayı kesme, bir köşeye çekilme ve beden ve düşünce itibariyle kendini soyutlama* anlamına gelmektedir.²² Kelime âyet²³ ve hadislerde²⁴ bedenen veya kalben bir şeyden uzak durmak, önüne geçemediğinden dolayı insanların kötülüklerinden uzaklaşmak gibi anlamalarda kullanılmaktadır.²⁵ Uzlette daha ziyade zihinsel ve duygusal olarak insanlardan uzaklaşma eylemi ağır basarken, halvette ise mekânsal, somut bir yalnızlığın ve ritüellik yönü ağır basan bir tecrübenin varlığından bahsedilebilir.²⁶

Hz. Peygamber'in bir mekânda halvete çekilmek suretiyle ibadet etmesi hali, tehannüs ve i'tikâf kelimeleri ile ifade edilmiştir. Tehannüsün kökü "حَنِتٌ" "hanise" olup *suç, günaha sokan suç ve yalan yere yemin etme* anlamlarına gelmektedir.²⁷ Bu kökten türeyen tehannüs kelimesine türediği kelimedenden tam zıttı olan bir anlama dönüşerek; halvete çekilip ibadet etme (teabbüd),²⁸ günahlardan uzak durma, arınma (teberrür)²⁹ ve putlardan uzaklaşma, tek ilaha ibadet etme, Hz. İbrahim'in dini üzere yaşama

²¹ Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvî Adnan Dâvûdî (Dimaşk: Şamile, 2009), 297, 298; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Şahîhi Müslim b. el-Haccâc* (Beyrut: Daru İhyâu't-Türâs, 1392), 2/198; İbn Hacer Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdullah b. Baz vd. (Beyrut: Dâru'l-Ma'ârif, 1379), 1/23.

²² Halîl b. Ahmed, "uzlet", 1/353, 354; İbn Manzûr, "uzlet", 11/440; Süleyman Uludağ, "Uzlet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/256, 257.

²³ el-Kehf 16; en-Nisâ 90; Meryem 48; el-Bakara 222.

²⁴ Buhârî, "Rikâk", 34 (No: 2493); Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvinî, *es-Sünen*, nşr. Sâlih b. Abdulaziz (Riyad: Dâru's-Selâm, 2000), "Uzle", 13 (No: 3977).

²⁵ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 564, 565; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 11/331, 333.

²⁶ Kızılgeçit, *Yalnızlık, Umutsuzluk ve Dindarlık*, 75.

²⁷ Halîl b. Ahmed, "hanise", 3/206; İbn Manzûr, "hanise", 3/413; Bu doğrultuda Kur'an ve hadislerde bk. Vakıa 46; Buhârî, "Bed'ü'l-vaHY", 1 (No: 3); "Ta'birü'r-rü'yâ", 1 (No: 6982); Müslim, "İmân", 252 (No: 403).

²⁸ Buhârî, "Bed'ü'l-vaHY", 1 (No: 3); İbn Manzûr, "hanise", 2/138; Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ el-Aynî, *Umdetü'l-kârî fî şerhi Şahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 1/93.

²⁹ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakâ vd. (Beyrut: Dâru'l-Ma'ârif, 2009), 1/227; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, "hanise", 260; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/23.

(tehannüf)³⁰ gibi manalar verilmektedir.³¹ İ'tikâf ise “عَكْفٌ” “akf” kökünden türemekte olup, sözlükte *bir mekânda kalmak ve kendini bir şeye adanmak/hasretmek, hapsetmek* anlamlarına gelmektedir.³² Âyet ve hadislerde kelime mescit vb. yerlerde ibadet amacı ile kalmayı ifade etmektedir.³³ Tehannüs için her hangi bir mekân tahsis edilmemişken i'tikâf için mescit vb. ibadete uygun mekân şartı getirilmiştir.

Sonuçta Hz. Peygamber'i risâlete hazırlayan yalnızlık tecrübesi, uzletten ziyade *halvet* diye isimlendirilmesi daya uygundur. Zaten Hz. Aişe rivayeti de bunu destekler.³⁴ Hadislerde genelde Hz. Peygamber'in nübüvvet öncesi halvette iken bulunduğu ibadet hali, tehannüs; nübüvvet sonrası Kadir gecesini idrak etmek üzere çekildiği ibadet hayatı ise i'tikâf terimi ile ifade edilmektedir.³⁵

2.Hz. Peygamber'in Nübüvvet Öncesi Yalnızlık Tecrübesi Hakkat Arayışı

2.1.Câhiliye Dönemi Mekke Toplumunu ve Dini Yaşam

Mekke; Hz. İbrâhim ve oğlunun Kâbe'nin temellerinin yükselterek yerleşim yerine dönüştürdüğü kutsal bir şehirdir.³⁶ Hz. Peygamber de bu şehirde doğmuş, ömrünün çoğunu burada geçirmiştir. Kur'an, Câhiliye dönem Mekke toplumunda var olan itikâdî,³⁷ ahlâkî,³⁸ sosyal³⁹ ve ekonomik⁴⁰ bazı sorunlara işaret etmektedir.

³⁰ İbn Hişâm; *es-Sîre*, 1/ 227; İbn Manzûr, “ḥanise”, 2/ 138; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/23; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 1/93.

³¹ Bu hususta geniş malumat için bk. Kister, “et-Tehannüs: Kelime Anlamı Üzerine Bir Araştırma”, 215-230.

³² Halîl b. Ahmed, “akf”, 1/205; İbn Manzûr, “akf”, 9/255.

³³ el-Bakara 2/187; Buhârî, “Fadlû Leyleti'l-Kadr”, 4 (No: 1914); “İ'tikâf”, 1 (No: 1923); Müslim, “Sıyâm”, 213 (No: 2769); İ'tikâf”, 1-5 (No: 2780-2784).

³⁴ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 5/321 (No: 9719); Buhârî, “Bed'ü'l-vaḥy”, 1 (No. 3); “Ta'birü'r-rü'yâ”, 1 (No: 6982); Müslim, “İmân”, 252 (No: 403).

³⁵ Buhârî, “Bed'ü'l-vaḥy”, 1 (No. 3); “Ta'birü'r-rü'yâ”, 1 (No: 6982); Müslim, “İmân”, 252 (No: 403); Buhârî, “İ'tikâf”, 1 (No: 1923); Müslim, “İ'tikâf”, 1-5 (No: 2780-2784).

³⁶ el-Bakara 2/127-129; Âl-i İmrân 3/96.

³⁷ en-Necm 53/19; el-Mü'minûn 23/83-89; el-En'âm, 6/136; el-Furkân 25/3; el-Ankebût 29/25.

³⁸ el-En'âm, 6/151; en-Nahl, 16/58-59; ez-Zuhruf, 43/18; et-Tekvîr, 81/8-9; el-İsrâ, 17/31; el-Ahzâb, 33/33.

³⁹ en-Nahl 71; Yasin 36/47; el-En'âm 6/151; en-Nahl 16/58-59; ez-Zuhruf 43/18; et-Tekvîr 81/8-9; el-İsrâ 17/31.

⁴⁰ en-Nahl 71; Yasin 36/47.

Rivâyetlerde Arap yarımadasında baskın inancın putperestlik olduğu, sayıları az da olsa Hristiyan, Yahudi ve Mecusî inanca sahip kimselerin bulunduğu nakledilir.⁴¹ Bunun yanında şehirde putlara tapmaktan uzak duran, insanî ilkeleri ayakta tutmaya çalışan, Hz. İbrâhim'in dinine meyleden ve kendilerine Hanîf denilen bazı kimselerin bulunduğu haber verilir.⁴² Varaka b. Nevfel b. Esed el-Kureşî (öl. 610), Ubeydullah b. Cahş (öl. ?), Osman b. el-Huveyris (öl. ?) ve Zeyd b. Amr b. Nufeyl (öl. 606) bunlardan bir kısmıdır.⁴³ Kaynaklarda Hanîflerin inanç, ibadet ve yaşayışları ile ilgili bilgiler çelişkilidir ve çoğu zaman onlar hakkında sağlıklı bir yorum yapmaya da imkân tanımamaktadır.

Çeşitli sebeplerle mağara, ıssız dağ başları ve ibadethanelere çekilme düşüncesi farklı dönem ve toplumlarda var olagelmıştır. Câhiliye Dönemi Kureyş'ten bazı kimselerin Hira mağarasına tehannüs yapmak üzere çıktıklarına dair bilgiler siyer türü çalışmalarda yer almaktadır.⁴⁴ Yine bu kaynaklarda Zeyd b. Amr b. Nüfeyl'in putperest inancını reddetmesinden dolayı Mekke'den çıkmaya zorlandığı, onun da Hira mağarasında bir müddet kaldığı haber verilir.⁴⁵ Tehannüs yapmak üzere birçok mekân var iken Hira mağarasının seçilmesi bir tesadüf değildir. Buranın tercih edilmesinde; inzivaya çekilmeye imkân vermesi, ibadet etmeye uygun olması ve Kâbe'nin buradan rahat bir şekilde görülmesinin etkisi olsa gerektir.⁴⁶ Hira mağarasının ismi "arayış" manasına gelen "تَحْرِي" "taḥarrâ"

⁴¹ Mevlânâ Şiblî Numânî, *Son Peygamber Hz. Muhammed*, çev. Yusuf Karaca (İstanbul: İz Yayınları, 2002), 100; Abdurrahman Okuyan, "Arap Yarımadası'nda İslâm Öncesi Dini Yapı", *İlahiyat* 1 (Aralık 2018), 107-134.

⁴² Hanîflik ile ilgili tartışmalar için bk. Şaban Kuzgun, *İslam Kaynaklarına göre Hanîflik* (Kayseri: Se-Da Yayınları, 1985); Şemseddin Günaltay, *İslam Öncesi Araçlar ve Dinleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013); Hasan Kaplan, "Bir İnanç Aşaması Olarak Hanîflik", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/10 (Kasım 2017), 7-24; Resul Öztürk, "İslam Öncesi Arap Toplumunun Tanrı Tasavvuru ve Bu Tasavvurun İslam'ın Tanrı Tasavvuruna Etkisi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/4 (Ağustos 2007), 133-158; Özcan Hıdır, "İlk Vahyin Gelişi Hadisi Bağlamında Varaka b. Nevfel'in Hz. Peygamber'e Dini-Kültürel Etkisine Dair İddiaların Değerlendirilmesi", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 4/2 (Ekim 2004), 27-37.

⁴³ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/216.

⁴⁴ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/227.

⁴⁵ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/223.

⁴⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 12/355.

kökünden türemiş olması da bu mağaranın diğerlerinde ayrıcalıklı bir konumu olduğunu düşündürmektedir.⁴⁷ Zira Ebû Tâlib Abdümenâf b. Abdilmuttalib (öl. 619), Hira'nın bu durumunu meşhur kasidesinde şöyle ifade etmiştir:

*Sevîr dağına, onun yerine Sebîr dağına yerleştirene... Hira'ya çıkıp inene ant olsun.*⁴⁸

Hiz. Peygamber'in risâlet öncesi yaşamı hakkında Kur'an'da: "Seni, yolunu kaybetmiş (dâll) bulup da yola iletmedi mi?"⁴⁹ buyrulmaktadır. Âyetteki "ضَالٌّ" "dâll" kelimesi; akıl ve dindeki sapıklık anlamında değil *hak dinin ne olduğu, etrafını saran bunalımdan nasıl çıkılacağını bilememek* şeklinde yorumlanmaktadır.⁵⁰ Dalâlette olma vasfı, Hiz. Peygamber'in bir hakikat arayış içerisinde olduğu gerçeğine temas etse gerektir. Muhtemelen o, akıl ve dirâyeti ile putlara tapmanın saçmalığını hissediyor, şehirdeki ekonomik ve sosyal sıkıntılar karşısında elinden geldiği kadar çözüm üretmeye çalışıyor, aklın ve sağduyunun kabul etmediği ahlâksızlıklardan uzak duruyor, gördüğü ve duyduğu kadar Hiz. İbrâhim'in dinine ilgi duyuyordu.⁵¹ Bu haliyle sanki o, hakkın bilgisinden yoksun fakat neyin doğru olduğunu araştıran ve bunun ıstırabını yaşayan bir ruh hali içerisindeydi.⁵²

Hiz. Peygamber, Varaka b. Nevfel ve Zeyd b. Amr gibi bazı Hanîfler ile risâlet öncesi görüştüğüne dair rivayetler vardır.⁵³ Hiz. Peygamber'in aynı toplumda yaşamasından dolayı onlarla görüşmesi, fikir alışverişinde

⁴⁷ İbn Manzûr, "hrv", 14/172.

⁴⁸ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/227.

⁴⁹ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş -Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), ed-Duhâ 93/7.

⁵⁰ Fahrüddîn er-Râzî Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *Mefâtîhu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru'l-Fiker, 1981), 31/216, 217.; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad. İsmail Karaçam vd. (İstanbul: Azim Dağıtım, 1992), 9/280.

⁵¹ Muhammed İzzet Derveze, *Aşrû'n-nebî ve bî'etühû kable'l-bi'se* (Dimaşk: Vezâretü'l-Evkâf, 1946), 426.

⁵² Erul, "Hiz. Peygamber'in Risalet Öncesi Hayatına Faklı bir Yaklaşım", 55.

⁵³ Buhârî, "Zebâih", 16 (No: 5499); "Menâkıbü'l-Ensâr", 24 (No: 3826).

bulunması hatta bazı konularda onlar gibi düşünmesi tabidir.⁵⁴ Yine bazı rivayetlerde Allah Resûlü'nün peygamberliği öncesinde herhangi bir puta tapmadığı ifade edilir.⁵⁵ Hz. Peygamber'in olgunluk çağı denebilecek bir dönemde bozulmadık fıtratı gereği kendisine fikren yakın gördüğü kimseleri gözlemleyerek ve toplumsal gelişmeleri de takip ederek yılın belli aylarında Hira'da yalnız kalmayı tercih ettiği görülmektedir.⁵⁶

2.2.Hz. Peygamber ve Teo-psikolojik Gelişimi

Teo-psikolojik gelişim kavramı, bireyin iradî seçimlerinin ve eylemlerinin şekillenmesinde, ahlâklı olmasının önemli bir payı bulunduğu savını içerir.⁵⁷ Bir kısım kelimacılar, kişide yaratılıştan gelen yetilerin sadece *nefsî ve hissî* ile sınırlı olmadığını, *akıl ve kalbe* ait hislerin de etkin bulunduğunu, insanın doğru ve güzel olana temayül etme, kötüden uzaklaşma ve böylece hikmete ulaşabilme kabiliyetine sahip olduğunu kabul ederler. Yine onlar iman ve küfür tercihinde, özgür irade ve onunla aynı seviyede olan duyarlı bir kalbin etkili olduğunu söylemektedirler. Bu doğrultuda iradenin mârifetullahâ yönelmesinde aklın yanında kalbin de etkili olduğu kabul edilmektedir.⁵⁸ Kaynaklarda Hz. Peygamber'in hakikat arayışının, otuzlu yaşlar gibi akıl ve duyguların dinginleştiği, olgunluk denilebilecek bir dönemde yoğunlaşmasında bozulmadık fıtratının ve ahlâkî erdemlere sahip olmasının etkisi olsa gerektir.

Hz. Aişe; Hz. Peygamber'in vahyi alması sürecini, sabah aydınlığı gibi ortaya çıkan sâlih/sadık rüyalar ile başladığını haber vermektedir.⁵⁹

⁵⁴ Hıdır, "İlk Vahyin Gelişi Hadisi Bağlamında Varaka b. Nevfel'in Hz. Peygamber'e Dini-Kültürel Etkisine Dair İddiaların Değerlendirilmesi", 37; Recep Erkocaaslan, "Hanîflerden Zeyd b. Amr b. Nüfeyl'in Hayatı ve Şahsiyeti", *Amasya İlahiyat Dergisi* 15 (Aralık 2020), 443; İbrâhim Sarıçam vd., *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru* (İstanbul: Nobel Yayın Dağıtım, 2011), 170, 218-219, 233, 238.

⁵⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/222 (No: 17976); 5/362 (No: 23117).

⁵⁶ İbn. Hişâm, *es-Sîre*, 1/226-228; Ayrıca bk. Fazlur Rahman, *İslâm*, , çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın (Ankara: Selçuk Yayınları, 1996), 15, 16; Fuat Günel, "Hira", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 18/121.

⁵⁷ Bu konuda bk. Ramazan Biçer - Osman Sezgin, "Teo-Psikolojik Açından Mâtürîdî'de İrade Özgürlüğü", 242. Ayrıca bk. Fazlur Rahman, *İslâm*, 15, 16.

⁵⁸ Biçer - Sezgin, "Teo-Psikolojik Açından Mâtürîdî'de İrade Özgürlüğü", 239-263. Ahlaklı olmanın İslâm'a girmede etkisi olduğuna dair bk. Buhârî, "Zekat", 24 (No: 1436); "Büyü", 100 (No: 2220); Müslim, "İmân", 194 (No: 323); 195 (No: 324).

⁵⁹ Buhârî, "Bed'ü'l-vaHY", 1 (No: 3); "Ta'birü'r-rü'yâ", 1 (No: 6982); Müslim, "İmân", 252 (No: 403); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/233 (No: 26001).

Bu sadık rüyaların; vahiy ya da vahiyden bir parça şeklinde yorumlanmasından ziyade vahye ve risâlete hazırlama şeklinde anlaşılması daha doğru gözükmektedir.⁶⁰ Gözlem ve akıl yürütmenin olmadığı bu aşamada Allah Resûlü'nün rüya ile ulaştığı ilâhî bilginin, yoruma gerek duymayacak kadar açık, aşkın ve hisler ötesi olduğu söylenebilir.⁶¹

Hz. Peygamber'in ilk vahyi aldığı mağaradaki durumu hakkında hadis ve siyer kitaplarındaki anlatımlar farklıdır. Hz. Aişe 'den nakille, Hz. Peygamber'in ilk vahyi aldığı esnada mağarada yalnız olduğu, erzağı tükendiğinde ara ara ailesine geri döndüğüne dair bilgiler hadis eserlerinde yer bulur. İbn İshâk eserinde Hz. Aişe hadisinin sadece Hz. Peygamber'e yalnızlığın sevdirdiği kısmını nakleder daha sonra 'Ubeyd b. 'Umeyr el-Leysî'den (öl. 74-74/ 691-693 [?]) nakille Hz. Peygamber'in Hira'da yanında ailesinin (eşinin) de olduğunu haberine yer verir.⁶² İbn İshâk'ın bu haberi kabul görmemiş, bizzat tarihçiler tarafından da tuhaf bulunmuştur.⁶³

Allah Resûlü'ne yalnızlığın sevdirmesi ile tehannüs arasında bir ilgi olsa gerektir. Muhtemelen o, iç âlemindeki yaşadığı manevi değişikliği hissediyor, kendisini rahat hissedeceği ve yalnız kalabileceği yerler arıyor, Hira mağarasında tefekkür ve ibadet gibi şeylerle vaktini geçirerek tehannüs ediyordu. Bu haliyle sanki o ne aradığını bulmaya çalışan fakat aklen, ruhen ve bedenen vahiy almaya adım adım hazırlanan bir ruh hali içerisindeydi.⁶⁴

Hz. Peygamber'in hakikati bulması, yalnızlığı/halveti sevdirmesi yolu ile gerçekleşmiştir. Bu durum onun, mutlak olmayan bir yolla hakikati öğrendiğini akla getirmektedir. Zira o, hakikati öğrenmek için, güvenilir bir yerleşim yerini, bilgiyi sorup öğreneceği âlimleri ve ilim meclislerini değil de her türlü tehlikenin kol gezdiği ve istişare yapacak kimseyi bulamayacağı dağ başındaki bir mağaraya gitmeyi tercih etmesi, onun hakka ulaşmada ilâhî bir yönlendirmeye tabi bulunduğunu düşündürmektedir.

⁶⁰ Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 226.

⁶¹ Nevevî, *el-Minhâc*, 2/198.

⁶² İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/226, 228.

⁶³ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993), 1/73; Kister, "et-Tehannüs: Kelime Anlamı Üzerine Bir Araştırma", 218.

⁶⁴ Nevevî, *el-Minhâc*, 2/198.

Kaldı ki dağ başları Câhiliye algısında şeytanların, cinlerin ve tuhaf yaratıkların bulunduğu yerler olarak tahayyül edilmekteydi.⁶⁵ Hâlbuki Hz. Peygamber'e bu ıssız yerde gelen, cin veya şeytan değil vahiy meleği gelmiştir. Tıpkı daha önce Hz. İbrahim⁶⁶ ve Hz. Musa⁶⁷ yalnız iken hakikate ulaştığı gibi şimdi de Hz. Peygamber hakkın bilgisine halvette iken ulaştığı görülmektedir.

Hz. Aişe rivayetinde Hz. Peygamber'in Hira'da kaldığı sürede yaptığı ibadet tehannüs kelimesi ile ifade edilmiştir. Tehannüsün ne olduğu hakkında farklı yorumlar yapılmıştır. İlgili rivayette tehannüs kelimesinden sonra *teabbüd* ibaresine rastlanır.⁶⁸ İbn Hacer, Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh et-Tîbî'den (öl. 743/1343) nakille *teabbüd* kelimesinin İbn Şihâb ez-Zühri (öl. 124/742) tarafından tehannüs kelimesini açıklamak üzere hadise derc edilmiş olabileceğini kaydeder.⁶⁹ Siyer türü eserlerde kelime *teberrür* ve *tehannüf* ile açıklanır.⁷⁰ Aslında siyer türü eserlerde geçen tehannüf ve teberrür düşüncesi zikri geçen *teabbüd* düşüncesinden çok da uzak olmasa gerektir. Zira Câhiliye Dönemi'nde bazı kimselerin kendilerini inandıkları ilahlara yaklaştıracak sadaka verme, köle azat etme ve akraba ziyareti yapma gibi *tehannüs* denilen güzel amelleri yaptıkları ifade edilmektedir.⁷¹

Hadis kaynaklarından farklı olarak siyer türü eserlerde tehannüs geleneğini Hz. Peygamber'in dedesi Abdülmuttalib b. Hâşim'in (öl. 577) başlattığı,⁷² Kureys'ten bazı kimselerin de şer'i bir uygulama şeklinde Hira'da tehannüs yaptıkları, bunun için Ramazan ayını tercih ettikleri, Hira'da iken kendilerine gelen fakirleri doyurdukları ve Kâbe'yi tavaf ederek evlerine döndükleri, Hz. Peygamber'in de nübüvvet öncesi buna benzer bir

⁶⁵ Süreyya Şahin, "Cin", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/8.

⁶⁶ el-En'âm 6/74-82.

⁶⁷ el-Kasas 28/29-32.

⁶⁸ Buhârî, "Bed'ü'l-vaḥy", 1 (No: 3).

⁶⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/23.

⁷⁰ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/227.

⁷¹ Buhârî, "Zekat", 24 (No: 1436); "Büyü", 100 (No: 2220); Müslim, "İmân", 194 (No: 323); 195 (No: 324).

⁷² Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, thk. Muhammed Hamidullah (Kâhire: Dâru'l- Ma'ârif, 1959), 1/84.

uygulamayı sürdürdüğü haber verilir.⁷³ Bu haberlerin rivayet tekniği bakımından şüphe ile karşılaşılır olmasından dolayı teyide ihtiyacı vardır. Fakat şu kadar var ki, Câhiliye Dönemi uygulanan tehannüs ile Hz. İbrahim şeriatındaki i'tikâf arasında bir ilişkinin olup olmadığına dair yeni bulgular bu konuda daha doğru tespitler yapmaya imkân verebilir.⁷⁴ Nihayetinde Hz. Peygamber'in Hira'da halvete çekilerek tehannüs yaptığı, Câhiliye adetlerinden de uzak durarak, gördüğü ve duyduğu kadar Hz. İbrâhim'in şeriatı doğrultusunda gün ve gecelerini geçirdiği söylenebilir.⁷⁵

Hz. Peygamber'in peygamber seçilmesi ile erdemli olmak arasında bir ilişki olsa gerektir. Allah Resûlü; yetim doğması, kısa süre sonra annesi ve dedesinin vefat etmesi sonrası yalnızlıkla ilk defa çocuk yaşta tanışmış, zorluklarla mücadele ederek ayakta kalmayı öğrenmiştir.⁷⁶ O, toplumdaki itikâdî ve ahlâkî çöküntü karşısında sahip olduğu selim fıtratı gereği kötülüklerden uzak durmuş ve gücü yettiği kadar toplumsal sorunlara çözüm üretmeye çabalamıştır.⁷⁷ Sahip olduğu ahlâkî duyarlılık muhtemelen onu hakikati araştırmaya ve bu doğrultuda yalnızlığın sevdirmesine, daha fazla ibadet ile meşgul olmaya sevk etmiş, bu durum onun nübüvete hazırlanmasına katkı sağlamıştır.⁷⁸ Allah Resûlü'ne yalnızlığın sevdirmesi ve sâlih/sadık rüyalar görmesi; aklî ve hissî tecrübeler ile başlayan hakikat arama yolculuğunun kul mertebesinde nebevî mertebeye doğru yükseltildiğinin işareti şeklinde yorumlanabilir.⁷⁹ Tabi ki peygamberlik ilâhî bir lütüftür. Yüce Allah, dilediği kimseyi bu göreve getirir.⁸⁰ Fakat insanlara güzel örnek ve erdemli bir numune olsun diye seçilen peygamberlerin ve özellikle Allah Resûlü'nün,⁸¹ peygamber olmadan önceki ve

⁷³ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/227, 228; Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 1/105.

⁷⁴ Bu konudaki yorumlar için bk. Kister, "et-Tehannüs: Kelime Anlamı Üzerine Bir Araştırma", 219 vd.

⁷⁵ Bu konudaki farklı değerlendirmeler için bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 12/355.

⁷⁶ ed-Duhâ 93/ 6.

⁷⁷ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 5/321 (No: 9719); Buhârî, "Bed'ü'l-vaḥy", 1 (No: 3); "Tefsir-Alak sûresi (96)", 1 (No: 4953); "Ta'bîrü'r-rü'yâ", 1 (No: 6982); Müslim, "Îmân", 252 (No: 403); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/233, 233 (No: 26001).

⁷⁸ Fazlur Rahman, *İslâm*, 15, 16; Ahmet Önkâl, *Resûlullah'ın İslâm'a Davet Metodu* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2015), 85, 88, 89.

⁷⁹ Fazlur Rahman, *İslâm*, 15, 16.

⁸⁰ İbrâhim 14/11; en-Nahl 16/2; el-Hac 22/75.

⁸¹ el-Ahzâb 33/21; el-Mümtehine 60/4.

sonraki yaşamı göz önüne alındığında, insanlık için örnek gösterilemeyecek herhangi bir davranışının bulunduğunu söylemek mümkün değildir.

Hz. Peygamber, Hira mağarasında derin düşünme halinde iken Cebrâil'in görünmesi ve bu esnada hissedilen korku ve heyecan hali ile ilk anda inen âyetlere yeterince odaklanamamıştı. Bu hal ondan gittikten ve vahyin indirilmesi gerçekleşikten sonra yaşadığı dinî-ahlâkî tecrübenin kendisini en yüksek hakikat bilgisine ulaştırdığını kavrayabilmişti.⁸² İlk inen âyetler; okumaya, yaratanın Allah olduğuna, onun ismi ile işe koyulmaya ve ikramı sayesinde insana bilgi ve bilgi vasıtalarının öğretildiğinden bahsetmekteydi.⁸³ Aslında bu çağrı, hak arayışı içindeki her insana; hakikatin kaynağı ve hak bilgiye ulaşmanın vasıtaları hakkında bir yol haritası çizmektedir.

Muhtemelen Hz. Peygamber'in evreni, toplumu ve kendini doğru bir şekilde gözlemlemesi aklî bir eylem, erdemli bir hayatı tercih etmesi ahlâkî bir duruş sergilediğini göstermektedir. Allah Resûlü'nün bozulmadık saf bir akla ve ahlâkî erdemlerle beslenen bir kalbe sahip olması onun nübüvvete hazırlanmasında etkili olmuş, diğer bir ifade ile Hz. Peygamber'in teo-psikolojik gelişimi, hakikate ulaşmasına katkı sağlamıştır.

3.Hz. Peygamber'in Risâlet Sonrası Yalnızlık Tecrübesi ve Hakikat Arayışı

Hz. Peygamber'in hikmet ve hakikat yolculuğu ilk vahyi aldıktan sonra da devam etmiştir. Özellikle Hz. Peygamber, nübüvvetin ilk yıllarından itibaren geceyi ihya etmekle emredilmiş, vefat edinceye kadar da bu ibadeti yerine getirmeye özen göstermiştir. Hz. Peygamber hicreti sonrası Kadir gecesini aramak üzere i'tikâfa girmiş bu esnada ashâbına da bu geceyi aramaları yönünde telkinlerde bulunmuştur. Literatür tarandığında gece ve geceyi ihya konusu; temel hadis kaynaklarında *leyletü'l-*

⁸² Fazlur Rahman, *İslâm*, 15.

⁸³ el-Alak 96/1-5.

kadr/kıyamu'l-leyl/salātu'l-leyl,⁸⁴ *vitir*,⁸⁵ *teheccüd*,⁸⁶ *terâvîh*,⁸⁷ *i'tikâf*⁸⁸ ve *rü'yâ*⁸⁹ gibi bölümlerde ele alındığı gibi konu hakkında müstakil eserler de yazılmıştır.⁹⁰

3.1.Hz. Peygamber'in Geceyi İhya Etmesi

Gece saatlerinin, sakin, ıssız ve zihni meşgul eden meşgalelerden uzak olmasından dolayı; tesbih,⁹¹ zikir,⁹² tilavet,⁹³ tefekkür,⁹⁴ secde,⁹⁵ kıyam,⁹⁶ dua ve istiğfar⁹⁷ gibi bazı ibadetleri huşu ve huzur içinde yerine getirmeye elverişli kılındığını haber verilmektedir. Nübüvvetin ilk yıllarında nazil olan Müzzemmil sûresinde Hz. Peygamber'den gecenin ilerleyen vakitlerinde kalkması ve geceyi ibadet ile geçirmesi istenmektedir.⁹⁸ Bu emir sonrası o ve ashâbı Ramazan ayında olduğu gibi geceyi ibadet ile

⁸⁴ Buhârî, "Fadlu Leyleti'l-Kadr"; Nesâî, "Kıyâmu'l-leyl"; Mâlik b. Enes el-Asbahî İmam Mâlik, *el-Muvaṭṭa'*, nşr. Abdüvehhâb Abdüllatîf (Kâhire: y.y., 1962), "Salātu'l-leyl".

⁸⁵ Buhârî, "Vitir"; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, nşr. Sâlih b. Abdulaziz (Riyad: Dâru's-Selâm, 2000) "Vitir"; Tirmizî, *el-Câmi'u's-Şâhih*, "Vitir".

⁸⁶ Buhârî, "Teheccüd".

⁸⁷ Buhârî, "Salātu't-terâvîh".

⁸⁸ Buhârî, "i'tikâf"; Müslim, "i'tikâf".

⁸⁹ Buhârî, "Ta'birü'r-rü'yâ"; Müslim, "Rü'yâ", Tirmizî, "Rü'yâ"; İbn Mâce, "Ta'birü'r-rü'yâ"; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *es-Sünen*, nşr. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî (Riyad; Dâru'l-Muğnî, 2000), "Rü'yâ".

⁹⁰ Muhammed b. Nasr el-Mervezî, *Muhtaşaru Kıyâmi'l-leyl ve Kıyâmi Ramazân ve Kitâbi'l-Vitr* (Lahor: Matba'atu Refâh 'Âm, 1320); Muhammed b. Hüseyin el-Âcurrî, *Kitâbu fazlü't-teheccüd*, thk. Abdullatif b. Muhammed el-Ceylânî (Riyad: Dâru'l-Huzayrî, 1413); Muhammed b. İbrahim b. Süleyman er-Rûmî, *Kıyâmu'l-leyl* (Riyad: Dâru Kunûzi İşbiliye, 2013).

⁹¹ el-İnsân 76/26; Kâf 50/40; et-Tûr 52/49.

⁹² el-İnsân 76/25.

⁹³ el-Müzzemmil 73/4; Âl-i İmrân 3/113.

⁹⁴ Âl-i İmrân 3/191.

⁹⁵ Âl-i İmrân 3/113; ez-Zümer 39/9.

⁹⁶ ez-Zümer 39/9; el-Furkân 25/64.

⁹⁷ Âl-i İmrân 3/17; ez-Zâriyât 51/17-18; es-Secde 32/16.

⁹⁸ el-Müzzemmil 73/1-4.

geçirdiği, bu durumun rivâyetler farklı olmakla beraber sekiz ay,⁹⁹ on ay,¹⁰⁰ bir yıl,¹⁰¹ on altı ay,¹⁰² bir veya iki yıl,¹⁰³ on yıl,¹⁰⁴ Medine'ye hicret edinceye kadar sürdüğü¹⁰⁵ hatta Medine'ye hicretten sonra da¹⁰⁶ bu namazı kıldıkları haber verilmektedir. Bu görüşler içerisinde bir yıl olanı en isabetli gözükmektedir.¹⁰⁷

Geceyi ihya ile ilgili emirlerin yer aldığı Müzzemmil sûresinin ilk yedi âyetinde; Allah Resûlü'nün davet ve tebliğ ile görevlendirildiği, karşılaşılabilecek zorlukların üstesinden gelmesi için manevî bir eğitime tabi tutulacağı bu maksatla gecenin تنها saatlerinde Kur'an okumak ile meşgul olması, bütün benliği ile Allah'a yönelmesi istenmektedir.¹⁰⁸ Sûrenin sekizinci âyetinden itibaren Resûlullah'ın inkârcıların sözlü sataşmalarına cevap vermeyip, onlarla çatışmaya girmekten uzak durması ve cezalandırılmaya kadar inkârcılara mühlet vermesi talep edilmektedir. İlgili kısmımda artık açık davetin başladığı, özellikle zengin ve nüfuzlu kesimler tarafından tepkilerin yükseldiği, inkârcıların bu tavırlarını sürdürmeleri durumunda sonlarının Hz. Musa'nın davetine yüz çeviren Firavun'un sonu gibi olacağına yer verilmektedir.¹⁰⁹

⁹⁹ İbn Ebû Hâtim Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. İsmâîl Muhammed et-Tîb (Riyad: Mektebetü Nizâ el-Bâz, 1419), 10/3379, 3380; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah Abdulmuhsin et-Turkî (Riyad: Dâru Hicr, 2003), 23/359; Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm* (Kâhire: Müessesetü'l-muhtâr, 2002), 4/438.

¹⁰⁰ İbn Ebû Hatim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 10/3379.

¹⁰¹ İbn Ebû Hatim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 10/3380; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 23/359, 362; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 4/438.

¹⁰² Dârimî, "Salât", 164 (No: 1516); İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 4/439.

¹⁰³ Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Müslim Muhammed (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1410), 2/342.; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 23/361;

¹⁰⁴ İbn Ebû Hatim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 10/3379; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 23/361.

¹⁰⁵ Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1984), 3/328 (No: 2416).

¹⁰⁶ Mervezî, *Muhtaşaru Kıyâmi'l-leyl*, 5, 6. Bu haber yakın mana ile bk. Buhârî, "Şerike", 1 (No: 2483); Müslim, "Sayd", 21 (No: 5002).

¹⁰⁷ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 3/40 (No: 4714); Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 139 (No: 1739); Ebû Dâvûd, "Salât", 317 (No: 1342).

¹⁰⁸ el-Müzzemmil 73/1-7.

¹⁰⁹ el-Müzzemmil 73/8-15.

Müzzemmil sûresi meşhur tertiplerde ilk üç¹¹⁰ veya dördüncü¹¹¹ sıradada yer almaktadır. Âyet pasajlarında yer alan ifade kalıplarından hareketle nüzul zamanının tespit edilebileceği öngörüsü ile yapılan çalışmalarda, sûresinin ilk on dokuz âyetinin yer aldığı pasajın en erken nübüvvetin üçüncü veya dördüncü yılında indiğine dair değerlendirmeler bulunmaktadır.¹¹² Son çalışmaların ortaya koyduğu veriler doğrultusunda ilgili dönemde inen diğer âyet pasajlarında; Allah Resûlü'nün; Kur'an'ı ağır ağır tilavet etmesi istenmekte,¹¹³ inkârcıların her türlü kötü muamelelerine karşı onların yaptıklarına aldirmaması, sabretmesi ve direnmesi talep edilmektedir.¹¹⁴ Yine bu konuda Hz. Peygamber'in tek destekçisinin Allah olduğu ve inkârcıların mutlaka acıklı bir azaba çarptırılacağı bildirilmektedir.¹¹⁵ Aslında bu mesajlar Müzzemmil sûresindeki onuncu âyetten on dokuzuncu âyete kadar verilen mesajlara benzemektedir. Âyetlerden anlaşıldığı kadarı ile bir yandan nübüvveti alıştırılmak diğer yandan müşriklerin aşışılama, hakaret etme, sözlü tacizde bulunmaları, davetten yüz çevirmeleri karşısında hissettiği yalnızlık, mutsuzluk ve ümitsizlik gibi olumsuz duygularla başa çıkmak amacıyla Hz. Peygamber'den gecenin ilerleyen saatlerinde uyanması, bu ıssız vakitlerde yaratıcısı ile yalnız kalması, ağır ağır Kur'an okuması, dua ve istiğfarda bulunması, secdeyi ve tesbihi de içeren namaz kılması ve bu şekilde iç dünyasına doğru manevî bir yolculuk yapması istenmiştir.

Hz. Peygamber'in yalnızlık ve hakikati bulma ikileminde Ramazan gecelerinin önemli bir yeri vardır. İbn Abbas, Cebrâil'in Ramazan ayının her gecesinde Hz Peygamber ile buluştuğunu, Ramazan ayı çıkıncaya

¹¹⁰ Hz. Osman tertibine göre sûre, Kalem sûresinden sonra üçüncü sırada yer almaktadır. bk. Ömer Özsoy - İlhami Güler, *Konularına Göre Kur'an* (Ankara: Fecr Yayınları, 1999), 857.

¹¹¹ İbn Abbas tertibine göre sûre; Kalem ve Duhâ sûresinden sonra dördüncü sırada yer almaktadır. Özsoy - Güler, *Konularına Göre Kur'an*, 857.

¹¹² Selim Türcan, "Kur'an'ın İfade Kalıpları Nüzul Kronolojisini Aydınlatır mı? Müzzemmil Sûresi Örneğinde Bir Yöntem Denemesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 /17 (Haziran 2010), 67-100. Mehdî Bâzergan'ın tertibine göre sûrede verilen mesajlar, nübüvvetin dördüncü ve beşinci yılında inen sûre ve âyetlerdeki bazı pasajlarla uyum içerisindedir. Bk. Özsoy - Güler, *Konularına Göre Kur'an*, 857.

¹¹³ el-Furkân 25/32.

¹¹⁴ Örnek olarak şu âyetlere bk. el-Hicr 15/94-98; et-Tûr 52/29; el-Kalem 68/51, 52; el-Hicr 15/6-9; eş-Şuarâ 26/214-219; ed-Duhân 44/13-14; ez-Zâriyât 51/52-55.

¹¹⁵ Örnek olarak şu âyetlere bk. et-Târık 86/17; el-Kalem 68/44.

(veya gündüz oluncaya) kadar Hz. Peygamber'in Kur'an'ı ona arz ettiğini haber verir.¹¹⁶ Hatta vefat ettiği sene Ramazan ayında bu arz olayının iki defa gerçekleştiği haber verilmektedir.¹¹⁷ Hadisteki ifadenin zahirinden anlaşıldığı kadarı ile Resûl-Cebrâil buluşması Kur'an'ın indirilmesinden sonra her Ramazan gerçekleşmekte ve o yıl içerisinde inen âyetler karşılıklı okunmaktadır.¹¹⁸ Hadisin bazı varyantlarında “يُعْرَضُ الْقُرْآنُ” “y'arîzu'l-Kur'an” kelimesi yerine “يُدْرَسُ” “yüdârisu” kelimesi geçmektedir.¹¹⁹ Şerhlerde kelimenin, “y'arîzu” kelimesi ile aynı olduğu ve karşılıklı okumak anlamında,¹²⁰ tilavet esnasında harflerin ses ve mahreçlerini doğru bir şekilde telaffuz etmeyi öğretmek manasına geldiği ifade edilmektedir.¹²¹ Âyet¹²² ve hadislerde¹²³ “دَارَسَ” “dârese” fiili ve türevleri fehmetmek, müzakere etmek, düşünmek, mana derinliğini keşfetmek vb. anlamlarda kullanılmaktadır. Anlaşıldığı kadarı ile her Ramazan ayında gerçekleşen bu buluşmalarda; o zamana kadar inen âyetlerin karşılıklı arz edildiği, bu esnada nesh, takdim ve te'hir gibi değişiklikler sonrası vahyin son halinin Allah Resûlü'nün kalbine nakşedildiği,¹²⁴ kıraat ve tecvit kurallarına uygun bir şekilde tilavet edildiği hatta anlaşılması üzerine bir müzakerenin dahi gerçekleştiği düşünülebilir.¹²⁵

Yalnızlık-hakikate ulaşma ikileminde bir başka hadise, isrâ ve mi'racdır. Vahyin altıncı yılında Müslümanlar, müşrikler tarafından ekonomik boykot ve sosyal tecride maruz kalmış, üç yıl süren boykot sonrası

-
- ¹¹⁶ Buhârî, “Savm”, 7 (No: 1902); “Menâkib”, 23 (No: 3554); “Fadâilu'l-Kur'an”, 7 (No: 4997)
- ¹¹⁷ Buhârî, “Fadâilu'l-Kur'an”, 7 (4998); Müslim, “Fadâilu's-sahâbe”, 98 (No: 6313); Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi'l-eĥâdiş ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1989), 6/154 (No: 30289).
- ¹¹⁸ Hadisin bazı varyantlarında yer alan “Cebrâil, her sene Ramazan ayında onun ile buluşurdu” ifadesi de bunu desteklemektedir. Müslim, “Fadâilu's-sahâbe”, 50 (No: 6009). Ayrıca bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 9/44; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 1/130.
- ¹¹⁹ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 11/338 (No: 20706); Buhârî, “Bed'ü'l-vahy”, 5 (No: 6); “Bed'ü'l-halk”, 6 (No: 3220); Nesâî, “Sıyâm”, 2 (No: 2095).
- ¹²⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/116; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 1/132.
- ¹²¹ Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf el-Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî fi şerhi Şaĥîhi'l-Buĥârî* (Beirut: Dâru İhyau't-türâs, 1981), 1/51; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 1/134.
- ¹²² Âl-i İmrân 3/79.
- ¹²³ Ebû Dâvûd, “Vitir”, 14 (No: 1457); Müslim, “İmâre”, 147 (No: 4917).
- ¹²⁴ Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb el-Arnaût, (Beirut: Müessesetü'r-risâle, 1994), 8/142 (No: 3122).
- ¹²⁵ Salahattin Polat, *Hadis Araştırmaları*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 16.

Hiz. Hatice ve Ebû Talip vefat etmiş, Hiz. Peygamber davet için gittiği Tâif'te istediğine ulaşamadan geri dönmüştü. Bu gelişmelerin ardından isrâ olayı gerçekleşmiştir.¹²⁶ Kur'an; Allah Resûlü'nün bir gece bazı ilâhî âyetleri göstermek üzere Kâbe'den Mescid-i Aksâ'ya götürüldüğünü haber vermekte,¹²⁷ hadislerde ise Hiz. Peygamber'in beşer olma vasfını devam ettirerek ulaşabileceği nihai noktaya kadar yaklaştığı¹²⁸ bildirilmektedir.¹²⁹ İsrâ ve mi'rac hadisesi ile Hiz. Peygamber, Allah tarafından lütfe-dilen manevî bir destek ile teselli edilmiş, bir beşerin ulaşabileceği son mertebeye kadar yükseltilmiş, maddi âleme göre mana âleminin sınırsız olduğu gerçeğini bu aşamada öğrenmiştir.

Anlaşıldığı kadarı ile karanlığı, sessizliği ve ıssızlığı ile gece vakti; bir yandan Hiz. Peygamber'in yaşadığı sıkıntılar karşısında metanetini arttırmakta, inen vahyi içselleştirmesini kolaylaştırarak manevî tekâmülüne imkân tanımakta diğer yandan beşer üstü bazı hakikat ve hikmetlere ulaşmasına katkı sağlamaktadır.

3.2.Kadir Gecesi ve Hakikat Arayışı

Kadir sûresinde, Kadir gecesinin mahiyeti hakkında bilgi verilirken bu gecenin ne zaman olduğu ve nasıl ihya edileceği konusuna değinilmemiştir.¹³⁰ Bu sebepten Hiz. Peygamber'den gelen hadisler, daha çok bu iki konuda yoğunlaşmaktadır.¹³¹ Hiz. Peygamber'in Ramazan özelinde girdiği i'tikâf, Kadir gecesindeki hikmet ve hakikatleri arayış çabasıdır. İ'tikâf bir yandan Kur'an'ı daha fazla okumaya, anlamaya ve hikmet dolu mesajını içselleştirmeye katkı sağlarken diğer yandan gerçeği arama sürecinde bir ömre bedel kazanımlar elde etmesine de imkân tanımaktadır.¹³²

¹²⁶ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/119.

¹²⁷ el-İsrâ 17/1.

¹²⁸ en-Necm 53/8-9.

¹²⁹ Buhârî, "Salât", 1 (No: 349); "Hac" 76 (No: 1636); "Ehâdîsü'l-enbiyâ", 5 (No: 3342); "Bed'ü'l-halk", 6 (No: 3207); "Menâkibu'l-ensâr", 42 (No: 3887); "Menâkıb", 24 (No: 3570); "Tevhîd", 37 (No: 7517); Müslim, "İmân", 263 (No: 415); 264 (No: 416).

¹³⁰ el-Kadr 97/1-5.

¹³¹ Buhârî, "Fadlû Leyleti'l-Kadr", 2 (No: 2017-2022); Müslim, "Sıyâm", 213 (No: 2769); "Salâtü'l-müsâfirîn", 179 (No: 1785); İmam Mâlik, *el-Muvatta'*, "İ'tikâf", 6.

¹³² Mehmet Görmez, *Kalbin Erbaini* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 128.

Hz. Peygamber, Kadir gecesini kendisi araştırmış, ashabından da bu gecenin araştırılmasını istemiştir.¹³³ Aslında i'tikâf bu arayış sürecinin nasıl yürütüleceğın gösteren nebevî bir modeldir. Hz. Peygamber ilk vahyin indiğı esnada olduğı gibi nübüvvetten sonra da yine halvete çekildiğı ve Kur'an'ın indiğı bu özel anı araştırmaya devam ettiğı görölmektedir. Fakat bu sefer vahyin bilgisinden habersiz fakat hakkı bulmaya çalışan te-hannüs halinde değı hak ve hakikatin farkında ve neyi aradığı bilinci içerisinde olan i'tikâf halinde bu arayış sürecine dâhil olmuştur. İlk vahyin indiğında ulaşılan hakikat; vahyi ve kozmik âlemdeki âyetleri okumakla hakikatin öğrenileceğı gerçeğı iken Kadir gecesini ararken ulaşılan hakikat ise Kur'an'ın indiğı mekân ve zamanı şereflendirdiğı gibi hikmet dolu mesajı okuma ve anlama çabası içinde olan her kişiyi ve mesajın okunduğı her anı yücelteceğı gerçeğı olsa gerektir. Aslında zikir, tefekkür, dua ve istiğfarın belli bir zamana tahsis edilmeden her daim olması esastır.¹³⁴ Zira gökte ve yerdekilerin hepsi Allah'a muhtaçtır ve Allah her an yaratma halindedir.¹³⁵ Diğere yandan kişinin ihlas ve samimiyeti ile bağlantılı olarak¹³⁶ Ramazan ayında ve ıssız gece vakitlerinde; sekinetin, rahmetin ve affın kolaylaşması ve çoğalmasından bahsedilebilir.¹³⁷

¹³³ Araştırın tavsiyesi bazı hadislerde "تَحْرُّوْا" "teħarrav" (Buhârî, "Fadlü Leyleti'l-Kadr", 3 (No: 2020), bir kısmında "الْتَمِسُوْا" "iltemisû" (Buhârî, "Cum'a", 1 (No: 2019, 2021, 2022); Müslim, "Sıyâm", 217 (No: 2774); 219 (No: 2776)) ve bir kısmında ise "تَحْيَيْنُوْا" "teħayyenû" (Müslim, "Sıyâm", 211 (No: 2767)) kelimesi ile ifade edilmiştir.

¹³⁴ Âl-i İmrân 3/190, 191. Kadir gecesini özelinde gerçekleşen meleklerin inmesi, fecr vaktine kadar selam/esenlik olması (el-Kadir 97/1-5) bu geceyi idrak edenlerin geçmiş günahlarının bağışlanması (Buhârî, "Fadlü Leyleti'l-Kadr", 1 (No: 2014); Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 175 (No: 1781)) ve dualarının kabulü (Tirmizî, "Da'avât", 84 (No: 3513)) halinin Hz. Peygamber tarafından diğere zamanlara da teşmil edildiğı göröür. Bk. Müslim, "Zikir", 38 (No: 6853); Tirmizî, "Kırâat", 10 (No: 2945). Yine i'tikâfın da Ramazan ayı dışında yapıldığına dair rivayetler vardır. Bk. Buhârî, "İ'tikâf", 14 (No: 2041); Müslim, "İ'tikâf", 6 (No: 2785); Tirmizî, "Savm", 79 (No: 803).

¹³⁵ er-Rahmân 55/29.

¹³⁶ Kadir gecesinin ihyası ile ilgili hadiste geçen "inanarak ve sevabını ümit ederek" ifadesi buna vurgu yapsa gerektir. Bk. Buhârî, "Fadlü Leyleti'l-Kadr", 1 (No: 2014).

¹³⁷ İ'tikâfın maneviyat üzerindeki olumlu tesirine dair bilimsel bir araştırma için bk. Karakaş - Habergetiren. "İtikâfın Maneviyat ve Psikopatoloji İle İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", 101-118.

Hız. İbrahim zamanına kadar uzanan i'tikâf geleneği,¹³⁸ bireyin iç dünyasına dönerek gerçekleştirdiği ibadet ve tefekkür temelli bir eylemdir. Aslında düşünmek, bir arayış içinde olmayı da beraberinde getirir. Kur'an; nazar, tefekkür, tedebbür, i'tibâr ve teakkül, teemmül ve re'y gibi değişik kavramlarla düşünmeye teşvik ederek, düşünmenin hakikate ulaşmada önemli bir insanî çaba olduğuna işaret eder.¹³⁹ Peygamberlerin atalar kütü ile mücadelesi, düşündürme çabası üzerinden işlenir, düşünme ile hakikat arasındaki ilişkide, Kur'an da kendi âyetleri üzerinde düşünülmesini ister.¹⁴⁰ Yine teheccüd namazı, uzun uzun okunan âyetleri, zikir ve muhasebesi ile tefekkür/tezekkür üzerine kurulu bir ibadettir.

Modernitenin getirdiği bireyselleşme sonrası yalnızlık hislerinin arttığı iddiası sıklıkla dillendirilmektedir. Yine dillendirilen bir başka iddia yalnızlıktan kurtulmak için hakikatten feragat etmek gerektiği ve hakikatin bir değer olarak önemini yitirdiği savıdır.¹⁴¹ Hz. Peygamber'in hakikati aramak adına gerek risâlet öncesi gerek sonrası yaşadığı bu tecrübenin, günümüz insanın anlam arayışına katkı sağlayacağı yadsınamaz. Hakikatten uzaklaşma ve hakikati dini-ahlâkî değerler yerine dünyevî hazlezzetlerde arama eğilimleri, ibadetlerin içini boşaltarak adet ve külte dönüştürme süreçleri geçmişten günümüze var olagelse de insanoğlunun hikmet ve hakikati arayışı her zaman ve zeminde devam etmektedir.

Sonuç

Birey, üstlendiği roller ile toplum mozağine renk katmakta; sosyal hayat ise bireye birtakım roller yüklemektedir. İnsan bu yönüyle hem toplumu şekillendiren hem de toplumdan etkilenen, sosyal bir varlıktır. Fakat sosyal hayat, kişideki kabiliyet ihtiyaç ve beklentileri her zaman karşılamayabilir. Böylesi durumlarda insan kendi içine dönmekte ve değişik iç tecrübeler yaşayabilmektedir. Özellikle günümüzde sosyal hayatın ve rollerin hızlı bir şekilde değişmesi bireylerin, kalabalıklar içerisinde yalnızlaşmasına yol açmaktadır. Kendi kabuğuna çekilen ve kendisiyle yüzleşmek

¹³⁸ el-Bakara 2/125.

¹³⁹ Âyetlerden bir kısmı için bk. el-Bakara 2/164; el-A'râf 7/179; en-Nahl 16/12, 67; el-Ankebût 29/43; er-Rûm 30/24, 28.

¹⁴⁰ el-Bakara 2/242; el-En'âm 6/126; Tâhâ 20/113; el-Mü'minûn 23/68; ez-Zuhruf 43/3; el-Kamer 54/17, 22, 32, 40.

¹⁴¹ Çiğdem Yazıcı, "Hakikat-Sonrası ve Yalnızlık", *Kayı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 20/1 (Mart 2021), 265.

durumunda kalan birey huzur ve mutluluk arayışına doğru yelken açarken bu hissi yoğun bir şekilde yaşamaktadır. Bireyde oluşan ve bireyi derin düşünceye sevk eden bu hisleri ifade etmek üzere *uzlet*, *halvet* ve *i'tikâf* gibi kavramların kullanıldığı görülmektedir.

Hz. Peygamber risâletten önce varlıklı bir kimse olmasına rağmen dünyaya meylectememiş, maddî hayatın cezbedici çekiciliğinden sıyrılarak hakikat arayışına girişmişti. Etrafında gördüğü itikâdî ve ahlâkî çöküntüden kurtularak yüce bir hedefi arzulamış nihâyetinde Hira mağarasında iken Cebrâil tarafından Kur'an'ın vahyine mazhar olmuştur. Hz. Peygamber; bir inşa süresi olarak vahyin izinden gitmiş, geceyi ihya etme emri doğrultusunda arayışlarını devam ettirmiştir. Yine Medine'ye hicretten sonra o, Ramazan ayını ihya etmek üzere yoğun bir ibadet ortamına girmiş, bu aydaki Kadir gecesini aramış ve ashabına da aramalarını tavsiye etmiştir. Allah Resûlü gece ibadeti esnasında ve i'tikâf günlerinde yaratıcısı ile tek başına kalması esnasındaki yalnızlık deneyimi, Hira'daki yalnızlık deneyiminden farklı olsa da ilahî bilgiye ulaşma, hikmeti ve hakikati arama yönü ile bir benzerlik göstermektedir.

Kadir gecesine dair hadiste geçen "taḥarrav" kelimesi ile Hz. Peygamber'in risâlet öncesi halvete çekildiği mağaranın adı olan "hira" kelimesinin semantik açıdan ifade ettiği anlam birliği dikkate şayandır. Her iki kelimenin kökü de "arama, arayış" anlamına tekabül eder. Bu durum insanın hayat serüveninde, varoluşsal problemlerine dair bir arayış içinde olduğunu hatırlatmaktadır. Diğer taraftan hakikati arama ve yalnızlaşma olgusu geçmiş çağlarda olduğu gibi günümüzde değişik şekillerde devam etmektedir. Modernite olgusunun çağımızda yalnızlık hislerinin artırdığı, insanların yalnızlıktan kurtulmak için hakikatten feragat etmesi gerektiği ve böylece hakikatin bir değer olarak önemini yitirdiği savı günümüzde sıklıkla dillendirilmektedir. Kişinin kendisi, yaratıcısı, çevresi ve diğer insanlarla sağlıklı bir iletişim kurması ancak hakikati araştırması ve haktan yana olması ile mümkün gözükmektedir.

Hz. Peygamber'in yaşadığı yalnızlık hali ve hakikat arayışı modern dönem insanı için de model olmaya devam etmektedir. Hz. Peygamber hakkın bilgisinden yoksun fakat neyin doğru olduğunu araştırın ve bunun ıstırabını yaşayan bir birey olarak hak arayışına koyulmuş ve sonunda hakikate ulaşmıştır. Bu yönü ile o, inanç buhranları içinde yolunu kaybetmiş olanlar için eşsiz bir modeldir. Hz. Peygamber'in risâlet sonrası

Kur'an'ı okumak ve uzun uzun düşünmek üzere geceyi ihya ettiği görülmektedir. Onun bu hali vahyi içselleştirmeyi isteyen ve bu şekilde dindarlığına manevî bir derinlik katmayı umanlar için örnek teşkil etmektedir. Yine Hz. Peygamber'in Ramazan ayının gece ve gündüzünü ibadet yoğunluğu içinde geçirdiği, bu maksatla oruç tuttuğu, gece namazı kıldığı, i'tikâfa girdiği ve bu esnada Kadir gecesini aradığı, esen rüzgârlardan daha cömert olduğu görülmektedir. Ramazan ayını ihlas ve samimiyet ile ihya etmek, gecelerinde Kur'an tilaveti, zikir ve ibadet halinde geçirmek insanın manevî olarak olgunlaşmasına, bir ömre bedel kazanımlar elde etmesi fırsatı tanımaktadır.

Yalnızlık bir kaçış değil, iç dünyaya yapılan bir yolculuktur. Tefekkür, gece ibadeti ve i'tikâf kişinin kendisi ve yaratıcı ile yalnız kalmasına, kendisini keşfetmesine, geçmişini gözden geçirmesine, yeni kararlar almaya ve manevî yönden olgunlaşmasına fırsat vermekte, yalnızlığı manevî bir eğitim sürecine dönüştürmektedir. Özellikle savaş, terör, salgın hastalık, kıtlık gibi zor zamanlarda, depresyon, yangın, sel gibi afetlerde yaşanan korku ve telaşın üstesinden gelme, zamanı iyi yönetme, sevdiklerini ve yaşama azimlerini kaybederek yalnız ve çaresiz kalanların yaralarını sarmada bu manevî eğitimin önemi bir kez daha ortaya çıkmaktadır.

Kaynakça

- Abdürrezzâk, İbn Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî, *el-Muşannef*. nşr. Habîburrahman el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1. Basım, 1403.
- Abdürrezzâk, İbn Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî. *Tefsîru'l-Kur'ân*. thk. Mustafa Müslim Muhammed. 2 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-rüşd, 1410.
- Âcurrî, Muhammed b. Hüseyin. *Kitâbu fazlü't-teheccüd*. thk. Abdullatif b. Muhammed el-Ceylânî. Riyad: Dâru'l-Huzayrî, 1413.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî. 6 Cilt. Beyrut: y.y., 1985.
- Alıcı, Mehmet. "Câhiliye Arabı Bir Peygamber Bekliyor muydu? Âtıl Tanrı/Deus Otiosus Bağlamında Câhiliye Dönemi Peygamber Algısı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/1 (2018), 117-154.

- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ. *'Umdetü'l-kârî fi şerhi Şahîhi'l-Buĥârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Belâzûrî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Ensâbü'l-eşraf*. thk. Muhammed Hamidullah. 13 Cilt. Kâhire: Dâru'l- Ma'ârif, 1959.
- Biçer, Ramazan – Sezgin, Osman "Teo-Psikolojik Açıdan Mâtürîdî'de İrade Özgürlüğü". *Bilig Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 1/80 (Aralık 2017), 239-263.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi 'u's-şahîh*. nşr. Sâlih b. Abdulaziz. Riyad: Dâru's-Selâm, 2000.
- Cüceloğlu, Doğan. *İnsan ve Davranış Psikolojisinin Temel Kavramları*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999.
- Çağlayan, Harun. "Bilgi Kaynağı Olarak Akıl". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2011), 233-262.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl. *es-Sünen*. nşr. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. 4 Cild. Riyad; Dâru'l-Muĥnî, 2000.
- Demil, Emine. *Hz. Peygamber'in Risâlet Öncesi Hayatına Dair Rivâyetler*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Derveze. Muahmmmed İzzet. *Aşrî'n-nebî ve bî'etühû ħable'l-bi'se*. Dimaşk: Vezâretü'l-Evkâf, 1946.
- Dindi, Emrah. "Câhiliye Araplarında Ramazan Ayı, İtikâf ve Oruç". *Yakın Doĥu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 3/2 (Kasım 2017), 27-55.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. nşr. Sâlih b. Abdulaziz. Riyad: Dâru's-Selâm, 2000.
- Erkocaaslan, Recep. "Hanîflerden Zeyd b. Amr b. Nüfeyl'in Hayatı ve Şahsiyeti". *Amasya İlahiyat Dergisi* 15 (Aralık 2020), 421-451.
- Erul, Bünyamin. *Sahabenin Sünnet Anlayışı*. Ankara: TDV Yayınları, 2. Baskım, 2000.
- Erul, Bünyamin. "Hz. Peygamber'in Risalet Öncesi Hayatına Faklı bir Yaklaşım". *Diyanet İşleri Başkanlığı İlmi Dergi Peygamberimiz Hz. Muhammed Özel Sayısı* (2000), 57-63.
- Fahrüddin er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-ĥayb*, 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fiker, 1981.

- Fazlur Rahman, *İslâm*. çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın. Ankara: Selçuk Yayınları, 4. Basım 1996.
- Görmez, Mehmet. *Kalbin Erbini*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Günaltay, Şemseddin. *İslam Öncesi Araçlar ve Dinleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Günel, Fuat. "Hira", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/121, 122. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Mehdî Mahzûmî ve İbrâhim es-Sâmerrâî. 8 cilt. Lübnan: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1988.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. 2 Cilt. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 5. Basım, 1993.
- Hıdır, Özcan. "İlk Vahyin Gelişi Hadisi Bağlamında Varaka b. Nevfel'in Hz. Peygamber'e Dini-Kültürel Etkisine Dair İddiaların Değerlendirilmesi". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 4/2 (Ekim 2004), 27-37.
- İbn Ebû Hâtîm, Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî. *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'azîm*. thk. İsmâîl Muhammed et-Tîb. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü Nizâ el-Bâz, 1419.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *el-Muşannef fi'l-ehâdîs ve'l-âşâir*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1989.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdullah b. Bâz vd.. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'ârif, 1379.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebevîyye*. thk. Mustafa es-Sakâ vd.. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'ârif, 2009.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl. *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'azîm*. 4 Cilt. Kâhire: Müessesetü'l-muhtâr, 2002.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî. *es-Sünen*. nşr. Sâlih b. Abdulaziz. Riyad: Dâru's-Selâm, 2000.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1994.
- İmam Mâlik, Mâlik b. Enes el-Asbahî, *el-Muvaţta'*. nşr. Abdüvehhâb Abdüllâtîf. Kâhire: y.y., 1962.
- Kaplan, Hasan. "Bir İnanç Aşaması Olarak Hanîflik". *Çanakale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/10 (Kasım 2017), 7-24.

- Karakaş, Ahmet Canan - Habergetiren, Ömer Faruk. "İtikâfın Maneviyat ve Psikopatoloji İle İlişkisi Üzerine Bir Araştırma". *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi* 1 (Haziran 2020), 101-118.
- Karaman, Hayreddin vd.. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 3. Basım, 2007.
- Kızılgeçit, Muhammed. *Yalnızlık, Umutsuzluk ve Dindarlık*. İstanbul: Çamlıca Yayınlar, 2021.
- Kirmânî, Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf. *el-Kevâkibü'd-derârî fi şerhi Şahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyau't-türâs, 1981.
- Kister, M. J. "et-Tehannüs: Kelime Anlamı Üzerine Bir Araştırma". trc. Ali Aksu. *Tasavvuf Dergisi* 2/4 (Eylül 2000), 315-230.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş -Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Kuzgun, Şaban. *İslam Kaynaklarına göre Hanîflik*. Kayseri: Se-Da Yayınları, 1985.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Mecdî Bâslûm, 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabî, 2005.
- Mervezî, Muhammed b. Nasr. *Muhtaşaru Kıyâmi'l-leyl ve Kıyâmi ramazân ve Kitâbi'l-Vitr*. Lahor: Matba'atu Refâh 'Âm, 1320.
- Mevlânâ Şiblî Numânî, *Son Peygamber Hz. Muhammed*. çev. Yusuf Karaca. İstanbul: İz Yayınları, 2002.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifîn. *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi 'i's-şagîr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'ârif, 2. Basım, 1972.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi 'u's-şahîh*. nşr. Sâlih b. Abdulaziz. Riyad: Dâru's-Selâm, 2000.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, nşr. Sâlih b. Abdulaziz. Riyad: Dâru's-Selâm, 2000.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Minhâc fi şerhi Şahîhi Müslim b. el-Haccâc*. 18 Cilt. Beyrut: Daru İhyau't-Türâs, 1392.
- Okuyan, Abdurrahman. "Arap Yarımadası'nda İslâm Öncesi Dini Yapı". *İlahiyat* 1 (Aralık 2018), 107-134.
- Önkâl, Ahmet. *Resûlullah'ın İslâm'a Davet Metodu*, İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 23. Basım, 2015.
- Özsoy, Ömer – Güler, İlhami. *Konularına Göre Kur'an*. Ankara: Fecr Yayınları, 1999.

- Öztürk, Resul. "İslam Öncesi Arap Toplumunun Tanrı Tasavvuru ve Bu Tasavvurun İslam'ın Tanrı Tasavvuruna Etkisi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/4 (Ağustos 2007), 133-158.
- Paksoy, Kadir. "Rivâyetler Işığında Kadir Gecesi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/27 (Haziran 2012), 15-35.
- Polat, Salahattin. *Hadis Araştırmaları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2003.
- Râgıb el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an*, thk. Safvn Adnan Dâvûdî. Dımaşk: Şamile, 4. Basım, 2009.
- Rûmî, Muhammed b. İbrahim b. Süleyman. *Kıyâmu'l-leyl*. Riyad: Dâru Kunûzi İşbiliye, 2013.
- Sarıçam, İbrâhim vd., *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru*, İstanbul: Nobel Yayın Dağıtım, 2011.
- Şahin, Süreyya. "Cin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/8-5. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Taberânî, Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed. *Müsnedü's-Şâmiyyîn*. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1984.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*. thk. Abdullah Abdulmuhsin et-Turkî. 25 Cilt. Riyad: Dâru Hicr, 2003.
- Tahâvî, Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Şerhu müşkili'l-âşâr*. thk. Şuayb el-Arnaût. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1994.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmi'u's-şahîh*. nşr. Sâlih b. Abdulaziz. Riyad: Dâru's-Selâm, 2000.
- Türcan, Selim. "Kur'an'ın İfade Kalıpları Nüzul Kronolojisini Aydınlatır mı? Müzzemmil Sûresi Örneğinde Bir Yöntem Denemesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (Haziran 2010). 67-100.
- Uludağ, Süleyman. "Uzlet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/256-257. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Uludağ, Süleyman. "Halvet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/386-387. İstanbul: TDV Yayınları, 2015.
- Yazıcı, Çiğdem. "Hakikat-Sonrası ve Yalnızlık". *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 20/1 (Mart 2021). 264-279.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*, Sad. İsmail Karaçam vd.. 10 Cilt. İstanbul: Azim Dağıtım, 1992.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2023, 20: 202-231

Ebû Bekr Şu'be ve İbn Zencele Tertibinde A'râf Sûresinin Bazı Âyetlerindeki Kıraat Farklılıkları ve Bunların Tefsire Etkisi

Aslan ÇITIR

Dr. Öğretim Üyesi, Çankırı Karatekin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Dini Mûsikî Bilim Dalı

Asst. Prof. Faculty Member, Çankırı Karatekin University Faculty of Islamic Sciences

Department of Islamic History and Arts Turkish Religious Music

Çankırı, Türkiye

aslancitir@gmail.com

orcid.org/0000-0002-5345-8512

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article

Geliş Tarihi / Received: 22 Şubat / February 2023

Kabul Tarihi / Accepted: 16 Mayıs / May 2023

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2023

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Haziran / June

Sayı/ Issue: 20 Sayfa /Page: 202-231

Atıf / Cite as: Çitir, Aslan. "Ebû Bekr Şu'be ve İbn Zencele Tertibinde A'râf Sûresinin Bazı Âyetlerindeki Kıraat Farklılıkları ve Bunların Tefsire Etkisi [Qıraat Differences of Some Verses in Surah A'râf and Their Effect on Tafsir According to the Qıraat Method of Abu Bakr Shu'ba and Ibn Zenzala]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 20 (June 2023): 202-231

<https://doi.org/10.18498/amailad.1254742>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>

Qıraat Differences of Some Verses in Surah A'râf and Their Effect on Tafsir According to the Qıraat Method of Abu Bakr Şu'ba and Ibn Zenzala

Abstract

The science of Qıraat includes tafsir as well as fiqh, nahiv and rhetoric. Qıraat differences that affect the interpretation of the verses are examined in the perspective of tafsir. Qıraat includes the manners of tone in the parts related to the conflicts in the pronunciation of the letters, such as the amounts of imâle, tahfîf, teşdîd, teshîl, tahkîk, hems, rihvet, günne, idğam, medler, etc. The various fiqh provisions have been derived from the differences in qıraat and the breadth of tafsir based on the effect of tafsir. Najm al-Dîn al-Tûfi, Muhyiddîn al-Kâfiyâjî, and Suyûti emphasizes this science as obligatory for commentators in terms of the effect of recitation on tafsir. A'raf Surah is the first surah that describes the unity of the prophets' mission, struggle, and content in divine messages. The words describing the method used by the Prophet Moses in inviting Pharaoh and his companions, and the words describing the struggles of the Prophet Lot against the sexual perversion of his people are examined in the context of the effect of the differences of the Qıraat on the exegesis. In addition, the effect of Qıraat differences on the richness of meaning in the words describing Allah's power to give life to the dead earth and to shatter the mountain is examined.

The Surah began by declaring the greatness of the book, the strength of its proof, and the splendor of its guidance, while warning the opponents and explaining the invitation. It addressed the aims of the invitation in the Meccan period. These goals include the message of Islam, the unity of Allah in worship and judgment, resurrection, reward, and punishment. It contains revelation and prophecy, and in particular the affirmation of Muhammad's prophecy, and declares the method of the invitation. This method is present in the religious invitations of all divine messages.

This surah is named A'râf due to the fact that considered a wall between heaven and hell and the subject matter of its companions in the verses 46-47 and the Miqat and Misak because it mentions the miqat with Moses in the verse 143 and contains the news of misak in the verse 172. The surah is also called "المص" because of the letters mukatta'a at the beginning.

Surah A'raf is the seventh of the surahs that begin with huruf-ı mukatta'a, in order of mushaf. It is the third of the surahs starting with Hurûf-ı mukatta'a and in terms of length. It is reported that there is no other surah which start with hurûf-

1 mukatta'a in the date of revelation descended before Surah A'raf except for the surahs of Sad "ص" Qaf "ق" and Kalem "ن" there are 19 surahs in the Qur'an that start with hurûf-1 mukatta'a, along with the chapters of Kalem, Kaf and Sad, which begin with a single letter.

Except for Bakara and Âl-i Imran, all of them were accepted as Meccan on the basis of the alliance that they had been revealed in Mecca before the hijra, A'raf 7/163-170. It is mentioned that the verses were revealed in Medina and that their style overlaps with the civilized verses. The second Meccan surah was accepted in the arrangement of the Mushaf. Al-Duha, al-Inshirah, etc. descended before Surah A'raf. It was revealed between the short surahs known as mufassal surahs and the Meccan surah groups, which are known as mutavassita surahs and contain nearly a hundred verses that were descended after them.

Despite the differences in qiraat in the 93 verses of Surah A'raf, Abu Bakr Shu'be focused on the differences in qiraat in 19 parts of the surah. İbn Zenzala, on the other hand, included the differences in qiraat in 44 verses in his book.

The differences in qiraat in the words "رِيَّاح" and "بُشْرًا" in Surah A'raf; on the one hand, Allah's giving the good news of mercy by reviving the dead earth thanks to the wind, and on the other hand, mentioning the wind that causes torment contribute to the richness of mana in explaining his power of resurrection and torment.

The expression "حَقِيقٌ عَلَى" in the verse refers that it reveals the mastery of Moses in using the delicacy of words and stylistic precision in explaining divine truths to Pharaoh. While the word "عَلَى" in the qiraat attributes the concept of telling the truth to the prophet. The word "عَلَى" describes this term as the duty of the prophet to tell the truth. Although both meanings are close to each other, the richness that the recitation difference adds to the meaning draws attention.

Keywords: Qur'an, Tafsir, A'raf Surah, Abu Bakr Shu'ba, Ibn Zenzala.

Ebû Bekr Şu'be ve İbn Zencele Tertibinde A'râf Sûresinin Bazı Âyetlerindeki Kıraat Farklılıkları ve Bunların Tefsire Etkisi

Öz

Kıraat ilmi; fıkıh, sarf, nahiv ve belâgatla bağlantılı olduğu gibi tefsirle de ilintilidir. Kıraat; imâleler, tahfîf, teşdîd, teshîl, tahkîk, hems, rihvet, ğunne, idğam ve medlerin miktarları gibi harflerin seslerine, uzatma miktarlarına, sıfatlarına ve

mahreçlerine ilişkin telaffuz şekillerindeki ihtilaflara yönelik kısımlarındaki eda keyfiyetini içermektedir. Ayrıca âyetlerin yorumuna etki eden kıraat farklılıklarını da kapsamaktadır. Kıraat farklılıklarından çeşitli fikhî hükümler istinbât edildiği gibi tefsire etkisine istinaden yorum genişliği de sağlanmaktadır. Bu bağlamda Necmeddin et-Tûfî, Muhyiddîn el-Kâfiyecî ve Süyûtî, bu ilmin müfessirler açısından zaruretinden bahsetmişlerdir. A'râf, peygamberlerin risâlet görevlerinde ümmetleriyle ilişkilerini tafsilatlı bir üslupta anlatan ilk sûredir. Sûrenin maksatlarından biri de kâfirlerin yalanlamasına karşın önceki peygamberlerden örnekler sunarak Hz. Muhammed'in teselli edilmesidir. Hz. Mûsâ'nın Firâvun ve eşrafını davette kullandığı metodunu, Hz. Lût'un kavminin cinsel sapkınlığına karşın yaptığı mücadeleleri anlatan kelimeler, kıraat farklılıklarının tefsire etkisi bağlamında incelenmiştir. Ayrıca Allah'ın ölü yeryüzüne hayat verme, dağın parparça edilmesine yönelik kudretini anlatan kelimelerdeki kıraat farklılıklarının anlam zenginliğine etkisi incelenmiştir.

Sûre, muhalifleri ikaz ve daveti izahta kitabın büyüklüğünü, onun hüccetinin kuvvetini, rehberliğinin ihtişamını beyanla başlamıştır. Mekke dönemindeki davetin hedeflerini ele almıştır. Bu hedefler, İslam risâletini, ibadette ve teşrî' de Allah'ın birliğini, yeniden dirilişi, mükâfatı ve cezayı; genel manada vahiy ve risâleti, özel bağlamda Hz. Muhammed'in risâletini tasdik etmeyi ihtiva edip davetin usulünü beyan etmiştir. Bu yöntem bütün ilâhî risâletlerin dînî davetlerinde mevcuttur.

Bu sûrenin 46-47. âyetlerinde cennet ve cehennem arasında bir sur kabul edilen A'râf ve ashabının konu edilmesine binâen A'râf; 143. âyette Hz. Mûsâ ile mîkattan bahsettiği, 172. âyette mîsâk haberlerini ihtivâ ettiği için Mîkât ve Mîsak ismi verilmiştir. Başındaki teheccî harflerinden dolayı sûre "المص" (Elif lâm mîm sâd) ismiyle de anılmıştır.

A'râf sûresi, huruf-ı mukatta'a ile başlayan sûreler içerisinde mushaf tertibinde yedinci, hem hurûf-ı mukatta'a (hurûf-i teheccî) ile başlayan hem de uzunluk bakımından sûrelerin üçüncüsüdür. Nüzûl tarihinde hurûf-ı mukatta'a ile başlayan Sâd "ص", Kâf "ق" ve Kalem "ن" sûreleri haricinde A'râf sûresinden önce inen başka bir sûrenin bulunmadığı nakledilmiştir. Tek harfle başlayan Kalem, Kâf ve Sâd sûreleriyle birlikte Kur'ân'da hurûf-ı mukatta'a ile başlayan 19 sûre vardır. Bakara ve Âl-i İmrân haricindekilerin tamamı hicretten önce Mekke'de indiğine ilişkin ittifâka istinaden mekkî kabul edilmiş, A'râf 7/163-170. âyetlerin Medine'de indiği ve üslûbunun medenî âyetlerle örtüştüğü zikredilmiştir. Mushaf tertibinde ikinci mekkî sûre kabul edilmiştir. A'râf sûresi kendinden önce inen

Duhâ, İnşirah gibi mufassal sûreler ismiyle tanınan kısa sûreler ile kendinden sonra inen takriben yüz ayeti içeren mutevassita sûre adıyla bilinen mekkî sûre grupları arasında inmiştir.

A'râf sûresi'nin 93 âyetindeki kıraat farklılıklarına işaret edilirken, Ebû Bekr Şu'be, sûrenin 19 yerindeki kıraat farklılıkları üzerinde durmuştur. İbn Zencele ise 44 âyetteki kıraat farklılıklarını kitabına almıştır.

A'râf sûresindeki "رِيَّاحٌ" ve "بُشْرًا" kelimelerindeki kıraat farklılıkları; Allah'ın bir taraftan rüzgâr sayesinde ölü yeryüzünü canlandırarak rahmeti müjdelemesi, diğer taraftan azaba sebebiyet veren rüzgârdan bahsetmesi, onun tekrar diriltme ve azap kudretini izaha mana zenginliğine katkı sağlamaktadır.

Âyetteki "حَقِيقٌ عَلَى" ifadesi Hz. Mûsâ'nın ilâhî hakikatleri Firavun'a anlatmada kelâmın inceliğini, üslûbun hassasiyetini kullanmadaki ustalığını ortaya koymaktadır. Kıraattaki "عَلَى" lafzı peygambere yakışan, hakikati söylemek mefhumunu izah ederken; "عَلَيْ" lafzı ise doğruyu söylemenin peygamberin vazifesi olduğuna delâlet etmektedir. Her iki mana birbirlerine yakın olsa da kıraat farklılığının anlama kattığı zenginlik dikkat çekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Tefsir, A'râf sûresi, Ebû Bekr Şu'be, İbn Zencele.

Giriş

Kıraat; Arap dili ve edebiyatı, tefsir ve fıkıhla ilişkisi olan bir ilim dalıdır. Kıraat farklılıkları Kur'ân'ın tefsir ve te'viline zenginlik kattığından özellikle klasik tefsir kitapları başta olmak üzere çağdaş tefsir kaynaklarında da fazlaca yer almıştır.¹ Kıraat ilimlerindeki imâleler, tahfîf, teşdîd, teshîl, tahkîk, cebr, hems, şiddet, rihvet, ğunne, idğam ve medlerin miktarları gibi harflerin seslerine, uzatma miktarlarına, sıfatlarına ve

¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr et-Taberî, *el-Câmi'ul-beyân fi te'vîl'il-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 12/490-491, 13/13-14; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsiri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2002), 2/438; bk. Ebû Abdillâh Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1414/1994), 2/253; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Azim Yayınları, 1992), 4/66-67,143; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989), 3/451-481.

mahreçlerine ilişkin telaffuz şekillerindeki ve i'rab vecihlerinin çeşitliliğindeki ihtilaflar tefsirle ilgili değildir.²

Tefsir metodolojisine bakıldığında Kur'ân-ı Kerîm'i tefsir edecek bir kimsenin sahip olması gereken birtakım şartlardan söz edildiği görülmektedir. Bu bağlamda bir müfessirin bilmesi gereken âdâb, nitelikler ve şartların bütünü "âdâbü'l-müfessirîn" terimiyle ifade edilmektedir.³ Necmeddin et-Tûfî (öl. 716/1316), Muhyiddîn el-Kâfiyecî (öl. 879/1474) ve Süyûtî (öl. 911/1505) gibi Kur'ân ilimlerinde kapsamlı eser kaleme alan müellifler, müfessirlerin kıraat ilmini bilmesinin zaruretine ve önemine de işaret etmişlerdir.⁴ Âdâbü'l-müfessirin içerisinde kıraat ilminin bulunması tefsirle münasebeti ve dolayısıyla Kur'ân'ı anlama ve yorumlama açısından önem arz etmektedir.

A'râf sûresindeki kıraat farklılıklarını kapsayan âyetlerdeki kelime sayısına ilişkin ihtilaflar mevcuttur. Bu bağlamda kıraat farklılıkları hususunda İmam Âsım'ın (öl. 127/745) râvilerinden Ebû Bekr Şu'be'nin (öl. 193/809) tespitleri üzerinden konu incelenmiş; kıraat farklılıklarına şâmil Ebû Zür'a' Abdurrahman b. Muhammed b. Zencele'nin (öl. IV-V h.) *Hüccetü'l-kıraat*, Ahmed b. Muhammed el-Bennâ'nın *İthâfü füzalâi'l-beşer*, Süleyman Ateş'in *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, Abdurrahman Çetin'in *Kıraat Farklılıklarının Tefsire Etkisi* adlı eserlerinden, klasik ve çağdaş tefsir kaynaklarından istifade edilmiştir.

Kıraatin tefsire etkisine ilişkin modern dönemde bazı akademik çalışmalar yapılmış,⁵ bunların bir kısmının Kur'ân'ın tamamına ilişkin olmasına istinaden mesele detaylandırılmadan genel hatlarıyla analiz

² Abdülhamit Birişik, *Kıraat İlmî ve Tarihi* (Bursa: Emin Yayınları, 2004.), 137-145.

³ Zakir Demir, *Tefsir Terimbilimi'ne Alternatif Bir Alan: Ta'rifât, Hudûd ve Mustalahât Kitabiyâtı* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2020), 191-192.

⁴ Necmüddîn et-Tûfî, *el-İksîr fî 'ilmi't-tefsîr*, nşr. Abdülkâdir Hüseyin (Beyrût: Dâru'l-Evzâ'î, 1989, 49; Muhyiddîn el-Kâfiyecî, *et-Tefsîr fî kavâ'idî 'ilmi't-tefsîr*, nşr. Muhammed Huseyn ez-Zehabî (Kâhire: Mektebetü'l-Kudsî, 1998), 28; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Mustafa Dib Buga (Dimeşk; Dâru İbn Kesîr, 1987), 2/1217.

⁵ Abdurrahman Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi* (İstanbul: Marifet Yayınları, 2001).

edilmiştir. Bazıları da sadece âyetlerdeki birkaç kelime örneğiyle yetinmiştir.⁶ A'râf sûresiyle ilgili çalışılan doktora tezine yök tez platformunda yazarın izni olmadığı için ulaşılamamıştır.⁷

Bu bağlamda müstakil olarak Mâide sûresinin bazı âyetlerinin kıraat farklılıklarının⁸ ve Enbiyâ sûresinin ferşî kıraat farklılıklarının anlama etkisi,⁹ sûre bazında makale formatında yapılan çalışmalardandır. Bu makalede de A'râf sûresindeki bazı âyetlerin kıraat farklılıkları ve tefsire etkisi incelenmiştir.

Ayrıca A'râf sûresindeki kıraat farklılıklarının tefsire etkisine dair hazırlanan iki yüksek lisans tezinde de Ebû Bekr Şu'be ve İbn Zencele'nin kıraat farklılık tertibinden söz edilmemiştir.¹⁰

Bu konu kıraat farklılığının mana (tefsir-meal)¹¹ farklılığı üzerindeki etkisi yerine âyetlerin tefsirinde kıraat farklılığının A'râf sûresine katmış olduğu genel yorum zenginliği perspektifinden ele alınmıştır.

Ayrıca sûrenin fasılları, konusu, maksatları, özellikleri, mushaflardaki âyet sayılarının farklılığı, müfessirlerin kelime ve harf sayılarına ilişkin analizlerini kapsayan genel bilgiler "A'râf Sûresinin Temel Karakteristik Özellikleri" üst başlığı altında incelenmiştir. Kıraat farklılığına yönelik birçok çalışmada kavram olarak kıraat kelimesinin lügavi, istilahî anlamları,

⁶ Ömer Özbek, "Kıraat Farklılıklarının Anlama Etkisi" *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 39 (2015/2), 163-181; Musa Güler, "Kur'ân Âyetlerini Anlamada Kıraat Farklılıklarının Etkisi Üzerine Bir İnceleme", *Hafıza* 4/3 (2022), 164-178.

⁷ Metin Çetin, *Kur'ân Bütünlüğünde A'râf Sûresinin Konulu Tefsiri (Ehli Sünnet ve Şia Tefsirleri Arasında Karşılaştırma)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021).

⁸ Sadullah Tilki, "Mâide Sûresinde Kıraat Farklılığı Olan Bazı Âyetlerin Tefsire Etkisi", *Rusuh Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/1 (Haziran 2022), 182-193.

⁹ Ali Öge, "Enbiyâ Sûresi Bağlamında Ferşî Kıraat Farklılıklarının Anlama Etkisi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/50 (Aralık 2020), 43-56.

¹⁰ bk. Arif Öztürk, *A'râf Sûresindeki Kıraatlerin Tefsire Yansıyan Yönleri ve Sûre İçerisinde Yer Alan Belli Başlı Dini Kavramların Tartışmalı İzahı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018); Yener Aydın, *A'râf ve Hûd Sûrelerindeki Kıraat Farklılıkları ve Tefsire Etkisi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

¹¹ bk. Öztürk, *A'râf Sûresindeki Kıraatlerin Tefsire Yansıyan Yönleri*, 83, 93; Aydın, *A'râf ve Hûd Sûrelerindeki Kıraat Farklılıkları ve Tefsire Etkisi*, 73.

kıraat kavramları, kıraat ilmine genel bir bakış, çalışmaların girizgâhını oluştururken¹² bu araştırmada konu sadece kıraat-yorum bağlamında ele alınmıştır.

1. A'râf Sûresinin Temel Karakteristik Özellikleri

A'râf sûresinin temel karakteristik özellikleri; sûreye ilişkin genel bilgiler, sûrenin konusu, maksatları, özellikleri, mukaddimesindeki hurûf-ı mukatta'a çerçevesinde teşekkül etmiştir.

Genel Bilgiler

A'râf sûresinin 46-47. âyetlerinde cennet ve cehennem arasında bir sur kabul edilen A'râf ve ashabının konu edilmesine binâen A'râf; 143. âyette Hz. Mûsâ ile mîkattan bahsettiği, 172. âyette mîsâk haberlerini ihtivâ ettiği için Mîkât ve Mîsak ismi verilmiştir. Başındaki teheccî harflerinden dolayı sûre "المص" (Elif lâm mîm sâd) ismiyle de anılmıştır.¹³

A'râf sûresi, huruf-ı mukatta'a ile başlayan sûreler içerisinde mus-haf tertibinde yedinci, hem hurûf-ı mukatta'a (hurûf-i teheccî) ile başlayan hem de uzunluk bakımından sûrelerin üçüncüsüdür. Nüzûl tarihinde hurûf-ı mukatta'a ile başlayan Sâd "ص", Kâf "ق" ve Kalem "ن" sûreleri haricinde A'râf sûresinden önce inen başka bir sûrenin bulunmadığı nakle-dilmiştir.¹⁴ Tek harfle başlayan Kalem, Kâf ve Sâd sûreleriyle birlikte Kur'ân'da hurûf-ı mukatta'a ile başlayan 19 sûre vardır.

Bunlardan Bakara ve Âl-i İmrân haricindekilerin tamamı hicretten önce Mekke'de indiğine ilişkin ittifâka istinaden mekkî kabul edilmiş,

¹² Öztürk, *A'râf Sûresindeki Kıraatlerin Tefsire Yansıyan Yönleri*, 1-26; Mehmet Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü* (Konya: Hacı Veyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2019), 31-95; Aydın, *A'râf ve Hûd Sûrelerindeki Kıraat Farklılıkları ve Tefsire Etkisi*, 4-16.

¹³ Taberî, *el-Câmi'ul-beyân*, 12/449; Ebü'l-Fidâ' İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Sellâme (Beyrut: Dâru Taybe, 1420/1999), 1/157; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 1/35; Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr* (b.y.: el-Hey'etü'l-Mısıriyye el-Âmme li'l-Kitâb, 1990), 8/269; Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 4/7-8.

¹⁴ Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdülganî ed-Dimyâfî el-Bennâ, *İthâfü fuzalâ'i'l-beşer fi'l-kırâ'âti'l-erba'i 'aşer*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ' (Mısır: Mültezemü't-Tab'i ve'n-Neşr, ts.), 222.

A'râf 7/163-170. âyetlerin Medine'de indiği ve üslûbunun medenî âyetlerle örtüştüğü zikredilmiştir.¹⁵ Mushaf tertibinde ikinci mekkî sûre kabul edilmiştir.¹⁶ İbn Abbâs (öl. 68/687-88) bu sûrenin tüm âyetlerini mekkî âyetler¹⁷; Mukâtil (öl. 150/767) ise 163-172. âyetleri medenî âyetler kapsamında ele almıştır.¹⁸ Zemahşerî (öl. 538/1144) sekiz âyetin haricindekileri mekkî;¹⁹ Katâde (öl. 117/735) ise 163. âyeti medenî, diğerlerin tamamını mekkî kabul etmiştir.²⁰ A'râf sûresi kendinden önce inen Duhâ, İnşirah gibi mufassal sûreler ismiyle tanınan kısa sûrelerle kendinden sonra inen takriben yüz ayeti içeren miûn sûreler²¹ olarak bilinen mutevassita sûre grupları arasında inmiştir.²² Çalışmamızın konusu A'râf sûresi Fâtiha'dan sonra ard arda gelen yedi uzun sûrenin ortak ismi olan es-seb'ut-tıval içerisinde yer almaktadır.²³

Fâsılları, genelde “ن” harfi olmakla birlikte “م”, on âyette; “ل” harfi “اسرائيل” kelimesiyle iki âyette ve “ص” ise sadece sûrenin başındaki “المص”

¹⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/7-8.

¹⁶ Abdullah Mahmûd Şehâte, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-kerîm* (Mısır: Dâru Garîb, 1969), 4/1423; Abdullah Mahmûd Şehâte'nin soy ismi Türkiye'de latin harfleriyle yazılan çalışmalarda “Şahhâte ya da Şehhâte” şeklinde yazılmıştır. Şahhâte için bk. Harun Savut, “Kur'an'a Göre Üstünlük Duygusunun Düşünce ve Davranışlara Etkileri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (Haziran 2015), 227; Şehhâte için bk. Ömer Türker, “Mukâtil b. Süleyman”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 31/134-136. Müellifin yazmış olduğu tefsirinde “شحاته” şeklinde ح harfinde şedde olmadan yazılmıştır. bk. عبدالله شحاته الذاتية السيرة المشاهير حياة، “المشاهير حياة، قصة”، *YouTube* (8 Temmuz 2017), 03:07:55-03:08:50.

¹⁷ Abdullâh İbn Abbâs, *Tenvîru'l-mikbâs min tefsîri İbn Abbâs*. cem. Muhammed b. Y'akûb el-Fîrûzâbâdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/124.

¹⁸ bk. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, thk. Abdullâh Mahmûd Şehâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423/2002), 2/3; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/7.

¹⁹ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1407/1987), 2/85.

²⁰ Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 2/213.

²¹ bk. 26 numaralı dipnot Şehâte, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 4/1524.

²² Şehâte, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 4/1424. 1524.

²³ Hikmet Koçyiğit, “Ortak Sûre İsimleri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2012), 63.

teheccî harflerinde mevcuttur.²⁴ Kûfelilere ve hicazlılara göre 206 ayet²⁵; basralıların ve şamlıların sayımına göre 205 ayet kabul edilen A'râf sûresinin²⁶ kelime ve harf sayısı bazı müfessirler tarafından bildirilmiştir. A'râf sûresinde İbn Abbâs 3625²⁷, Elmalılı (öl. 1942) 3325²⁸, Şehâte (öl. 1422/2002) ise 3315²⁹ kelime bulunduğunu belirtmiş, 14310 harfin mevcudiyetine işaret edilmiştir.³⁰

3.2.1. Sûrenin Mukaddimesi

A'râf sûresi, hurûf-ı mukatta'a "المص" ile başlamıştır. Kendilerine has müstakil manalara sahip bu harflerden kastedilen anlama ilişkin Hz. Peygamberden nakledilen sahih bir rivayet bulunmamaktadır. Fakat teheccî harfleriyle ilgili seleften aktarılan iki görüş dikkat çekmektedir. Bunlar şöyle özetlenmiştir:³¹

i. Sahabe ve tâbiînin birçoğu bu harflerin manalarını Allah'ın kendisine tahsis ettiğini, O'nun dışında kimsenin bu manalara vâkıf olmayacağı görüşünü benimsemiştir.

ii. Bu konuda mezheplerin muhtelif görüşleri mevcuttur.

a. Bir sûrenin sona ermesini, diğer sûrenin başlamasına işaret eden bu harfler, başında bulunduğu sûreye isim olmaktadır.

b. Allah'ın bazı isim ve sıfatlarının şifresi, sembolü, alâmeti, rumûzudur.

c. Bu harfler dinleyenleri uyarma, ikna etme, onların Kur'ân'a ilgi göstermeleri, kulak vermeleri için kendilerine garip gelebilecek bir tarzla duymalarını sağlayarak akıllarını cezbetmek için zikredilmiştir.

²⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 4/7.

²⁵ Zemaşşeri de aynı görüştedir. bk. Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 2/85.

²⁶ Ebü'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd Hâfizüddîn en-Nesefî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, thk. Yûsuf Ali Bedîvî (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998), 1/554; el-Bennâ, *İthâfî fuzalâ'i'l-beşer*, 222.

²⁷ İbn Abbâs, *Tenvîru'l-mikbâs*, 1/124.

²⁸ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 4/7-8.

²⁹ Şehâte, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 4/1422.

³⁰ İbn Abbâs, *Tenvîru'l-mikbâs*, 1/124; Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 4/7-8; bk. Şehâte, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 4/1422.

³¹ Şehâte, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 4/1422.

Beyan ve belagat âlimleri arasındaki meşhur görüşe göre Kur'ân, yaratılanların onun bir benzerini getirmekten acziyetine teheccî harfleriyle işaret ederek meydan okumuş, bu harflerle kendisinin icâzını beyan etmiştir. Ayrıca mukatta'a harfleriyle Kur'ân, beşerin ürettiği bir söz olmadığını, Allah'ın resûlüne vahyettiği kelimelerin olduğunu muhataplarına açıklamıştır. Taberî (öl. 310/923) ise teheccî harflerinin âlimlerden nakledilen rumûz, sûre isimleri, ikaz, meydan okuma vd. gibi bütün görüşleri kapsadığını zikretmiştir.³² Teheccî harflerine ilişkin klasik tefsir kaynaklarında bütün görüşler nakledilmiştir.³³ Hurûf-ı Mukatta'a ile ilgili muhtelif çalışmaların mevcudiyetine binaen bu kadarı yeterli görülmüş diğer görüşler zikredilmemiştir.³⁴

3.1. Sûrenin İçeriği

A'râf Sûresinin muhtevası, temel konuları, maksatları ve özellikleri aşağıda ana hatlarıyla incelenmektedir.

3.2.2. Konusu

A'râf sûresinin ana konusu, Allah'tan başkasına güvenenlere, onun âyetlerini yalanlayanlara, Allah'a itaat konusunda kibirlenenlere, Allah'ı unutup onun nimetine şükretmeyenlere uyarıdır. Söz konusu uyarılar; rezillik, aşağılanma ve unutulmanın ötesinde dünyanın yok olup ahiret azabının geleceğini hatırlatmaktadır.³⁵ A'râf sûresi, nebilerin tebliğ vazifesinde ümmetleriyle ilişkilerini teferruatlı bir şekilde zikreden ilk sûredir.³⁶

Bu hususlar Âdem'in İblis'le mevcut kıssası, Nûh, Hûd, Sâlih ve Mûsâ'nın kavimleriyle kıssaları bağlamında anlatılmıştır. Her bir kıssa Allah'ın emrine muhalefet edenlere azap ve ceza ile sonuçlanmıştır. Sûrede

³² Taberî, *el-Câmi'ul-beyân*, 1/211; Şehâte, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 4/1422.

³³ bk. Taberî, *el-Câmi'ul-beyân*, 1/206-211.

³⁴ bk. Nesrişah Saylan, "Hurûfu Mukattaa'nın Kıraatler Açısından İncelenmesi", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 29/1 (Ocak 2019), 323-334; Abdullah Önder, "Hurûf-ı Mukatta'a I", *İslâmî İlimler Araştırma Dergisi*/5 (Nisan 2019), 97-116; amlf., "Hurûf-ı Mukatta'a II", *İslâmî İlimler Araştırma Dergisi*/6 (Ekim 2019), 1-36; Mehmet Altın, "Kur'ân'ın Beyânî İcâzı Bağlamında Hurûf-ı Mukattaa", *Amasya İlahiyat Dergisi* 16 (Haziran 2021), 301-335.

³⁵ Şehâte, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 4/1423.

³⁶ Şehâte, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 4/1424.

yalanlayanların, kibirlenenlerin akıbeti ile Allah'a itaat edenlerin mükâfatını anlatan kıyamet sahneleri de mevcuttur.³⁷

Bunlar azap vuku bulmadan, ikaz gerçekleşmeden, önceden ikaz edilen ümmetlerin yalanlayanlarının akıbetine işaret etmeden önce tövbeye davete yönlendiren, kalplerin ve dikkatlerin oryantasyonunu içeren genel atmosfere uygun kıssalar ve sahnelerdir. Bunların her birinde siyâk (bağlam) ve kıssalar, siyâk ve kıyamet sahnesi, siyâk ve emirler arasında mutlak tutarlılık vardır.³⁸

Kıssaların, kıyamet sahnelerinin ve emirlerin her birine bakışta bu genel bağlamın renkli bölümleri vardır. Sûrenin başından sonuna ana konulara yönelik amaca uygun atmosfer vurgulanmıştır.³⁹

3.2.2. Maksatları ve Özellikleri

A'râf sûresi, muhalifleri ikaz ve daveti izahta kitabın büyüklüğünü, onun hüccetinin kuvvetini, rehberliğinin ihtişamını beyanla başlamıştır. Mekke dönemindeki davetin hedeflerini ele almıştır. Bu hedefler, İslam risâletini, ibadette ve teşrî'de Allah'ın birliğini, yeniden dirilişi, mükâfatı ve cezayı; genel manada vahiy ve risâleti, özel bağlamda Hz. Muhammed'in risâletini tasdik etmeyi ihtiva edip davetin usulünü beyan etmiştir. Bu yöntem bütün ilâhi risâletlerin dînî davetlerinde mevcuttur.⁴⁰

Bu hakikatleri; nimetleri hatırlatma, azap ve intikamla korkutma üslûbu gibi çarpıcı bir metotla beyan etmiştir.⁴¹

Nimeti hatırlatma, Allah'ın yeryüzünde mümkün kıldığı nimetlerini gözlemlenme, hissetme hususunda insanların bakışlarını celbetmede açık bir üslûba tanıklık edilmektedir. Allah'ın insanları en güzel biçimde yaratılışının anlatımı görülmektedir. Allah'ın insanlara musahhar kıldığı evrende insanların faydalandığı nimetleri anlatım vardır.⁴²

İkaz ve korkutma; sûrenin genel atmosferi ile sûrenin yarısından fazlasına tekâbül eden nebilerin kıssalarında mevcuttur. Sûrede peygamberlerin yurtlarından ve kavimlerini davet metodundan bahsedilip

³⁷ Şehâte, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 4/1423.

³⁸ Şehâte, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 4/1423.

³⁹ Şehâte, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 4/1423.

⁴⁰ Şehâte, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 4/1423.

⁴¹ Şehâte, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 4/1423.

⁴² Şehâte, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 4/1424.

resullerin davet ve rehberliği hususunda Allah'ın emrinden çıkıp onu yalanlayanların cezası kaydedilmiştir. Mekkî sûrelerde bu cezaların tekrar edildiği açık bir şekilde ifade edilmiş, Mekke ehli kendilerinden önceki ümmetlere isabet eden akıbeta maruz kalmamaları için ikaz edilmiştir.⁴³ A'râf sûresinin maksatlarından biri de kâfirlerin yalanlamasına karşın önceki peygamberlerden örnekler sunarak Hz. Muhammed'in (s.a.s) teselli edilmesidir.⁴⁴

3.2.1. Kıraat Farklılıkları

A'râf sûresinin 93 âyetindeki kıraat farklılıklarına atıfta bulunulurken,⁴⁵ Ebû Bekr Şu'be, sûrenin 19 farklı yerinde geçen kıraat farklılıkları üzerinde durmuştur.⁴⁶ İbn Zencele ise 44 âyetteki kıraat farklılıklarını kitabına almıştır.⁴⁷

3.1. Kıraat Farklılıklarına İlişkin Kelimeler

A'râf sûresinde "تَدَكَّرُونَ" ⁴⁸ "قَلِيلًا مَا تَدَكَّرُونَ" âyetindeki "تَدَكَّرُونَ" fiilinin aslı "تَدَكَّرُونَ" kelimesidir. Bu kelimenin iki tâ'sından ikincisi hazfedilmiştir. Her iki tâ harfi zâiddir. Birinci tâ istikbal manasına delalet etmektedir; ikinci tâ ise kavramaya çalışmak kavlinde olduğu gibi yavaş hareket ederek yapılan eyleme işaret etmektedir. Tâ ile zâl mahreç bakımından birbirlerine yakınlığından dolayı idğam edilerek teşdîd yapılmıştır. Âsım, Hamza (öl. 156/773), Kisâî (öl. 189/805), Halef (öl. 229/844) mushaflarında tek tâ ve hafif zâl ile İbn Âmir (öl. 118/736) ve diğer şamlıların mushaflarında yâ, tâ ve hafif zâl ile "تَدَكَّرُونَ", diğerleri ise zâl'ın teşdîdi ile "تَدَكَّرُونَ" kalıbında tilâvet etmiştir.⁴⁹

⁴³ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 2/3; Şehâte, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 4/1424.

⁴⁴ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 2/27.

⁴⁵ el-Bennâ, *İthâfî fuzalâ 'i'l-beşer*, 222-235; bk. Ateş, *Yüce Kur'ân*, 3/451-481.

⁴⁶ bk. Muhammed Refik el-Hüseynî el-Ezherî, *Hassu's-Suhbeti 'alâ rivâyeti Şu'be*, tlk. Ali Muhammed Tefkik en-Nehhâs (Bejrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1428/2007), 40.

⁴⁷ bk. Ebû Zür'a Abdurrahman b. Muhammed b. Zencele, *Hüccetü'l-kıraat*, thk. Saîd Afgânî (Bejrût: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997), 279-306.

⁴⁸ el-A'râf 7/3.

⁴⁹ İbn Zencele, *Hüccetü'l-kıraat*, 279-280; bk. el-Bennâ, *İthâfî fuzalâ 'i'l-beşer*, 222; Muhammed Refik, *'Alâ rivâyeti Şu'be*, 40.

Sûredeki “وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ”⁵⁰ âyeti ise Ebû Bekr kıraatinde ğaybtan haber verilmesine binâen ğâib yâ'sıyla, geride kalanların kıraatinde hitâb ile “تَعْلَمُونَ” tilâvetiyle okunmaktadır. Ğâib yâ'sıyla her bir fırka diğer fırkaların azabının miktarını bilmez; hitâb tâ'sıyla dünyadaki insanlara sizler azabın miktarını bilmezsiniz demeyi kastetmiştir. Mushaflarda “فَلْيَلَّا مَا يَتَذَكَّرُونَ” şeklinde yazılmıştır.⁵¹

Âyetteki “يُعْشِ اللَّيْلُ”⁵² cümlesi; Hamza, Kisâî (öl. 189/805), Ebû Bekr, Ya'kûb (öl. 205/821) ve Halef “عَشِي” kökünden şîn'in fetha ve teşdidiyle “يَعْنِي”; ötekiler ise “أَعْنِي” kökünden ğayn'ın sükûnü, şîn'in tahfîfiyle tilâvet etmektedir.⁵³

Ebû Bekr “حَفِيَّةٌ”⁵⁴ kelimesini hâ'nın kesresiyle, diğerleri ise hâ'nın dammesiyle; “مَيِّتٌ”⁵⁵ sözcüğünü Nâfi'(öl. 169/785), Hafs (öl. 180/796), Hamza, Kisâî, ve Ebû Ca'fer (öl. 130/747-48) meksûr ve yâ'nın teşdidiyle; Ebû Bekr yâ'nın tahfîfiyle; “تَذَكَّرُونَ”⁵⁶ fiilini ise Hafs, Hamza, Kisâî ve Halef zâl'ın fethalı tahfîfiyle, Ebû Bekr ise zâl'ın teşdidiyle “تَذَكَّرُونَ” şeklinde kıraat etmişlerdir.⁵⁷

Nâfi', Âsım, Kisâî, Ebû Bekr “بَصْطَةٌ”⁵⁸ ismini halis sâd; çoğunluk ise sîn ile “بَسْطَةٌ” ifadesiyle; “بَيُّوتًا”⁵⁹ ismini ise Kâlûn (öl. 220/835), İbn Kesîr, İbn Âmir, Hamza, Kisâî, Ebû Bekr ve Halef bâ'nın kesresiyle “بَيُّوتًا”, Âsım ise mushaftaki gibi bâ'nın dammesiyle okumuşlardır.⁶⁰

⁵⁰ el-A'râf 7/38.

⁵¹ bk. İbn Zencele, *Hüccetü'l-kıraat*, 281; el-Bennâ, *İthâfû fuzalâ 'i'l-beşer*, 222; Muhammed Refik, *Alâ rivâyeti Şu'be*, 40.

⁵² el-A'râf 7/54; er-Ra'd 13/3.

⁵³ bk. el-Bennâ, *İthâfû fuzalâ 'i'l-beşer*, 225; Muhammed Refik, *Alâ rivâyeti Şu'be*, 40.

⁵⁴ el-En'âm 6/63; el-A'râf 7/55.

⁵⁵ el-A'râf 7/57.

⁵⁶ el-A'râf 7/57.

⁵⁷ bk. el-Bennâ, *İthâfû fuzalâ 'i'l-beşer*, 225; Muhammed Refik, *Alâ rivâyeti Şu'be*, 40; Ateş, *Yüce Kur'ân*, 3/459

⁵⁸ el-A'râf 7/69.

⁵⁹ el-A'râf 7/74.

⁶⁰ bk. el-Bennâ, *İthâfû fuzalâ 'i'l-beşer*, 226; Muhammed Refik, *Alâ rivâyeti Şu'be*, 40; Ateş, *Yüce Kur'ân*, 3/462.

Nâfi', Hafs, Ebû Ca'fer haber kipi üzerine kesreli tek bir hemzeyle "إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ"⁶¹ şeklinde, diğerleri istifham üzerine iki hemzeyle kınama tarzında "أَيْنَكُمْ" kabîlinde tilâvet etmişlerdir.⁶²

İbn Kesîr (öl. 120/738) birincisi tahkîk, ikincisi tahfîf ile uzatılmaksızın tek bir hemzeyle hâvî "أَيْنَكُمْ" telaffuzuyla okumuştur. İkinci tahfîf olduğunda ikincisi, hemze ve hemzenin harekesini içeren harf arasına yerleştirilmiştir. Böylece hemze-i meksûre kalıbını almıştır. Kelimenin aslı "إِنَّكُمْ" iken istifham hemzesi dâhil olunca önce "أَيْنَكُمْ" tarzında, daha sonra ikincisi yumuşatılarak "أَيْنَكُمْ" şeklinde yazılmıştır.⁶³

İbn Âmir ve Hişâm (öl. 245/859) rivayetinde mislini "ء" mislinden "ء" uzaklaştırmak amacıyla elif ve hemze arasına med ilave edilerek "ءائكم" şeklinde okunmuş, aralarındaki med ile arası ayrılarak iki hemzenin telaffuzu kolaylaştırılmıştır.⁶⁴

İbn Âmir ve kûfeliler, Kur'ân'ın "أُمِدُونَ بِمَالٍ"⁶⁵ ve "لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ"⁶⁶ âyetlerindeki gibi değiştirilmeksizin birleştirilmesinin cevazına istinaden iki hemzeyle "أَيْنَكُمْ" kalıbında okumuşlardır.⁶⁷

Âyetin başındaki "إِنَّكُمْ" kalıbındaki kelimenin aslına sonradan istifhâm hemzesinin dâhiliyesi neticesinde "أَيْنَكُمْ" şeklini almış, iki hemzenin birleştirilmesi ağır gelmiştir. Mislini "ء" mislinden "إ" uzak tutmak için iki hemze arasına bir elif dâhil edilmiştir. İkisi birbirinden uzaklaştırılıp "ءائكم" tarzında, sonra da ikinci hemze yumuşatılıp "أَيْنَكُمْ" kavlinde gelmiştir. Hemzenin biri araplara ağır geldiği için en hafif halleriyle hafifletilerek "كأس و كأس" gibi hemze sakin hale getirilip sonradan elife çevrilmiştir. Bu

⁶¹ el-A'râf 7/81.

⁶² bk. el-Bennâ, *İthâfû fuzalâ`i'l-beşer*, 227; Muhammed Refik, *'Alâ rivâyeti Şu'be*, 40, 41; Ateş, *Yüce Kur'ân*, 3/463.

⁶³ İbn Zencele, *Hüccetü'l-kıraat*, 288.

⁶⁴ İbn Zencele, *Hüccetü'l-kıraat*, 287.

⁶⁵ en-Neml 27/36. Hamza'ya göre "etimüddûnnî" şeklinde şeddeli tek nûn vardır ve nûndan sonra vakıf ve vasl halinde yâ sâbittir. Birinci nûn ref alâmeti, ikincisi mensûb mütekellim zamirinin nasb halidir. Nûn nûn'a idğam edilmiş yâ hafzedilmemiştir. Yâ fâsıl (ayırıcı) değildir. Nâfi', İbn Kesîr ve Amr' tertibinde mushafta sabit olmadığı için yâ hafzedilip, onun yerini kesre almış. İki nûn idğam edilmeden zuhûr etmiş. İbn Kesîr'e göre vakıf halinde yâ sabittir. bk. İbn Zencele, *Hüccetü'l-kıraat*, 529.

⁶⁶ el-Bakara 2/219.

⁶⁷ İbn Zencele, *Hüccetü'l-kıraat*, 287.

şekilde yapılan hafifletmeye istinaden birleştirilip telaffuz daha da kolaylaştırılmıştır.⁶⁸

A'râf 7/105. âyette kıraat farklılığı bağlamında iki kelime dikkat çekmektedir. Bunlardan biri "حَقِيقٌ عَلِيٌّ" lafzıdır. Nâfi'; benim görevim anlamında yâ'nın teşdidiyle "عَلِيٌّ" okumuş, son ilave edilen yâ mütekellim yâ'sı; ilki ise kelimenin aslından olarak değerlendirilmiştir. Birinci yâ, mütekellim yâ'sına idğam edilmiş; "لَدَيَّْ وِ الْيَاءِ" sözcüklerindeki gibi kelimenin aslındaki sâkin yâ'yı karşılamak için ikinci yâ açılmıştır.⁶⁹ Geri kalanlar ise yâ'nın tahfiifiyle "عَلِيٌّ" şeklinde telaffuz etmiştir. İbn Mes'ûd (öl. 32/652-53) bu haliyle "حَقِيقٌ بِالْأَفْوَالِ" manasını vermiştir. Başka bir topluluk ise söylememeye istekli anlamında "حَرِيصٌ عَلَى الْإِقْوَالِ" cümlesini kullanmıştır. Ferrâ' (öl. 207/822) bâ'ya alâ manası vermiştir. Araplar "فَلَانٌ بِحَالَةٍ حَسَنَةٍ" ifadesini "فَلَانٌ بِحَالَةٍ حَسَنَةٍ" kalıbında aynı anlamda kullanmışlardır.⁷⁰

Diğeri ise "مَعِي" sözcüğüdür. Bu kelimeyi Hafs, meftûh yâ ile "مَعِي" şeklinde; geri kalanlar sakin yâ ile "مَعِي" tarzında okumuştur.⁷¹

Âyetteki "إِنَّ لَنَا" ifadesini Nâfi', İbn Kesîr, Hafs tek hemze ile haber kipi; diğerleri birincisi meftûh, ikincisi meksûr iki hemzeye hâvî istifham ile "إِنَّ لَنَا" meyânında kıraat etmişlerdir.⁷²

A'râf sûresindeki "تَلَقَّفُ" fiili, Tâhâ ve Şuarâ'da da zikredilmiştir. Hafs "تَلَقَّفَ الشَّيْءَ الْقَفَّهُ" cümlesine istinaden sâkin lâm ve kâf'ın tahfiifiyle, diğerleri ise "تَلَقَّفَ يَتَلَقَّفُ" vezni üzerine "تَلَقَّفَ يَتَلَقَّفُ" fiiline binâen lâm'ın fethası ve kâf'ın teşdidiyle "تَلَقَّفُ" kalıbında; Bezzî (öl. 250/864) tâ'nın teşdidiyle "تَلَقَّفُ" murad edilmiş, Tâhâ sûresinde olduğu gibi tâ'nın tâ ile idğâmı ile "فَإِذَا هِيَ تَلَقَّفُ" ifadesiyle okunmuştur.⁷³

⁶⁸ İbn Zencele, *Hüccetü'l-kıraat*, 287.

⁶⁹ İbn Zencele, *Hüccetü'l-kıraat*, 289.

⁷⁰ İbn Zencele, *Hüccetü'l-kıraat*, 289.

⁷¹ bk. el-Bennâ, *İthâfî fuzalâ'i'l-beşer*, 227; Muhammed Refik, *'Alâ rivâyeti Şu'be*, 40-41; Ateş, *Yüce Kur'an*, 3/463.

⁷² el-A'râf 7/113.

⁷³ bk. el-Bennâ, *İthâfî fuzalâ'i'l-beşer*, 227; Muhammed Refik, *'Alâ rivâyeti Şu'be*, 40-41; Ateş, *Yüce Kur'an*, 3/463.

⁷⁴ el-A'râf 7/117; bk. Tâhâ 20/69; eş-Şuarâ 26/45.

⁷⁵ İbn Zencele, *Hüccetü'l-kıraat*, 292.

Tâhâ ve Şuarâ'da da mezkûr "أَمَنْتُمْ"⁷⁶ kelimesini Verş (öl. 197/812), Hafs istifhamsız haber lafzı üzerine tasdik etmek manasına tek hemzeden sonra med elifiyle olumlu;⁷⁷ Nâfi', Hamza, Kisâî soru hemzesinden sonra biri med olmak üzere iki elifle "ءَأَمَنْتُمْ" şeklinde okumuştur. Bezzî, Ebû Amr (öl. 154/771), İbn Âmir "أَمَنْتُمْ" kelimesinde tevbîh (kınama) manasıyla istifhâm elifi; "أَفْعَلْ" veznindeki kat'i elif; aslı tevbîh (kınama) elifinin dühûlünden önce "ءَأَمَنْتُمْ" kelimesindeki hemzeden sonraki teshîl elifiyle aslı "أَمَنْتُمْ" olmuş, "آدم" isminde zikredildiği gibi tahfîf ile okunmuştur.⁷⁸

İbn Âmir, Ebû Bekr "يَعْرِشُونَ"⁷⁹ müzari fiilini, râ'nun dammesiyle "يَعْرِشُونَ" diğerleri ise râ'nun kesresiyle "يَعْرِشُونَ" şeklinde okumuş ve aynı fiil, Nahl sûresinde⁸⁰ de zikredilmiştir.⁸¹

Âyetin "ابْنَ أُمِّ" ifadesindeki "ابْنَ أُمِّ" lafzı, İbn Âmir, Ebû Bekr, Hamza, Kisâî, Halef meksûr mîm'den sonra izâfet yâ'sıyla "ابْنَ أُمِّي" lafzıyla; diğerleri lafz-ı şibihle "حمسة عشر" terkihi gibi iki ismin tek bir isim kılınmasına istinaden iki yerde meftûh mîm ile "ابْنَ أُمِّ" şeklinde yazmıştır. Bu ismin kullanımının çokluğundan dolayı "ابْنَ أُمِّ" lafızları da fethalanmıştır. Aslı "ابْنَ أُمِّي" şeklindeki yâ elife dönüşmüş "ابْنَ أُمِّي", kavline çevrilmiş ve fetha elifin yerine geçtiği için elif hafzedilmiştir.⁸³

Şamlılar ve kûfelilere göre yâ'nın sabitliğiyle aslı "ابْنَ أُمِّي" tarzındaki ibare, yâ hafzedilip kesre yâ'nın yerini alıp meksûr "أُمِّ" okunmuştur. Bu tilâvet "وَيَا قَوْمِ لَا أَسْأَلُكُمْ"⁸⁴ âyetindeki "م"den sonraki "ي" harfinin hafzedilmesi ve yâ'nın esreye kalbedilmesiyle delillendirilmiştir.⁸⁵

⁷⁶ el-A'râf 7/123; bk. Tâhâ 20/71; eş-Şuarâ 26/49.

⁷⁷ Muhammed Refik, 'Alâ rivâyeti Şu'be, 41; Ateş, Yüce Kur'ân, 3/466.

⁷⁸ İbn Zencele, Hüccetü'l-kıraat, 292; bk. el-Bennâ, İthâfî fuzalâ 'i'l-beşer, 228; Muhammed Refik, 'Alâ rivâyeti Şu'be, 41; Ateş, Yüce Kur'ân, 3/465.

⁷⁹ el-A'râf 7/137.

⁸⁰ bk. en-Nahl 16/68.

⁸¹ İbn Zencele, Hüccetü'l-kıraat, 294; bk. el-Bennâ, İthâfî fuzalâ 'i'l-beşer, 229; Muhammed Refik, 'Alâ rivâyeti Şu'be, 41; Ateş, Yüce Kur'ân, 3/468.

⁸² el-A'râf 7/150; Tâhâ 20/94.

⁸³ İbn Zencele, Hüccetü'l-kıraat, 297-298; bk. el-Bennâ, İthâfî fuzalâ 'i'l-beşer, 231; Muhammed Refik, 'Alâ rivâyeti Şu'be, 41; Ateş, Yüce Kur'ân, 3/471.

⁸⁴ Hûd 11/29.

⁸⁵ İbn Zencele, Hüccetü'l-kıraat, 297-298.

Hafs rivâyetinde “فَالُوا مَعذِرَةً”⁸⁶ lafzı “لَمْ نَعْظُونَ قَوْمًا اللَّهُ مُهْلِكُهُمْ” kavlindeki gibi cevap olduğu için mastar üzerine nasb ile okunmuştur. Bu kavle “نعظهم” (Onların rabbine karşı itiraz ve mazeretlerine binaen onlara nasihat ediyoruz.) ifadesiyle cevap verilmiştir. Ebû Amr ve diğerleri ise günahlardan kurtulma, sakınma ihtimaline istinaden mev'ızanın, emri bi'l-ma'rûfun tüm mü'minlere vucûbiyetine dikkat çekmek için “فَالُوا مَعذِرَةً” ibaresiyle ref ile okumuştur. Sîbeveyhi (öl. 180/796) ref ile okumayı “مَعذِرَةً” (Nasihat ettiğimize dair Rabbimize sadece mazeret sunalım) ibaresiyle izah etmiştir. Mahzûf mübtedânın “هذا” haberi kabîlinde telakkî edildiği için ref ile okunmuş denilmiştir.⁸⁷

Nâfi' “بَعْدَابٍ بَعِيسٍ”⁸⁸ lafzındaki “بَعِيسٍ” ismini bâ'nın kesresi, sonra sakın yâ “بِيسٍ”; Hasan-ı Basrî (öl. 110/728), İbn Âmir, maksûr bâ'dan sonra sakın hemze sonra meftûh sîn “بِئْسَ”; Ebû Bekr meftûh bâ, sâkin yâ'dan sonra meftûh sîn “بِئْسَ”; Ebû Bekr “بِئْسَ”; Zeyd b. Sâbit (öl. 45/665) meksûr hemzeden sonra tenvinli meksûr sîn “بِئْسَ”; A'meş (öl. 148/765) önceki gibi ancak hemze şeddeli “بِئْسَ”; İkrime (öl.105/723), Nasr b. Âsım (öl. 89/708) önceki gibi ancak hemze yerine yâ “بِئْسَ”; Talha b. Musarrif (öl. 112/730), Katâde, Zührî (öl. 124/742) ve Hârise (öl. 8/629) hemzenin hazfi ve sâkin yâ “بِئْسَ”; diğerleri ise, meftûh bâ, meksûr hemze, sakın ya, meksûr tenvinli sîn “بِئْسَ” tarzında okumuşlardır.⁸⁹

Nâfi', İbn Âmir, Hafs ve Ya'kûb, Ebû Amr ile Mekkeliler “أَفَلَا تَعْقِلُونَ”⁹⁰ âyetini geçmiş zamanlara tabi olmak, onlardan haber vermek için gayb yâ'sı “أَفَلَا يَعْقِلُونَ” lafzıyla; çoğunluk ise hitap tâ'sıyla okumuştur.⁹¹

⁸⁶ el-A'râf 7/164.

⁸⁷ İbn Zencele, *Hüccetü'l-kıraat*, 297-298; bk. el-Bennâ, *İthâfî fuzalâ 'i'l-beşer*, 231; Muhammed Refik, 'Alâ rivâyeti Şu'be, 41; Ateş, *Yüce Kur'an*, 3/474.

⁸⁸ el-A'râf 7/165.

⁸⁹ İbn Zencele, *Hüccetü'l-kıraat*, 300; bk. el-Bennâ, *İthâfî fuzalâ 'i'l-beşer*, 232; Muhammed Refik, 'Alâ rivâyeti Şu'be, 41; Ateş, *Yüce Kur'an*, 3/474-475.

⁹⁰ el-A'râf 7/170.

⁹¹ bk. Taberî, *el-Câmi'ul-beyân*, 12/490; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kıraat*, 300; bk. el-Bennâ, *İthâfî fuzalâ 'i'l-beşer*, 232; Muhammed Refik, 'Alâ rivâyeti Şu'be, 41; Ateş, *Yüce Kur'an*, 3/476-477.

Ebû Bekr "وَالَّذِينَ يُحَسِّتُونَ بِالْكِتَابِ" âyetini "فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْتُمْ عَلَيْكُمْ"⁹² ve "أَمْسِكْ عَلَيْكَ" "زُوجِكَ"⁹³ âyetlerine istinaden imsâk kökünden mîm'in sükûnü, sîn'in tahfîfi; geri kalanlar ise temsîk kökünden sîn'in teşdîdiyle okumuştur.⁹⁴

Nâfi', Ebû Bekr "جَعَلَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا اتَّيَهُمَا"⁹⁵ âyetini, İbn Abbâs kıraatine binâen şîn'in kesresi, râ'nın sükûnü, hemzenin hazfıyla, kâf'ı münevven fethayla mastar olması sebebiyle "شُرَكَاءَ" kalıbında; diğerleri ise "شريك" isminin cemisi "شُرَكَاءَ" şeklinde okumuşlardır.⁹⁶

3.2. Kıraat-Tefsir İlişkisi

A'râf sûresinde Kur'ân'ın tefsirine etki eden kıraatler 5 âyet üzerinden analiz edilmiştir.⁹⁷ Kıraat-anlam ilişkisine istinaden bu âyetlerdeki "رياح" ve "بَشْرًا"⁹⁸, "إِنكُمْ"⁹⁹, "حَقِيقٌ عَلَى"¹⁰⁰, "سَاجِر"¹⁰¹, "دَكَّا"¹⁰² incelenmiştir. i kelimeler

3.2.1. Kıraat-Tefsir Bağlamında "رياح" ve "بَشْرًا" Kelimelerinin Analizi

A'râf sûresinin 7/57. âyetinde tabiat kanunlarından, rüzgârın bulutları harekete geçirip ölü ve kupkuru toprağın üzerine sürüklediğinden, bulutlardan inen yağmurun ölü toprağı canlandırıp her çeşit meyvelerin çıkarıldığından bahsedilmekte, Allah'ın ölü insanları da tekrar diriltme kudretinden haber verilmektedir.¹⁰³

Mushafta "يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ"¹⁰⁴ lafzındaki hareketli rüzgâr anlamındaki¹⁰⁵ "الرِّيَّاحَ" kavramı "بَشْرًا" kelimesiyle ilişkili olmasına istinâden her iki kavram

⁹² el-Mâide 5/4.

⁹³ el-Ahzâb 33/37.

⁹⁴ İbn Zencele, *Hüccetü'l-kıraat*, 300; bk. el-Bennâ, *İthâfü fuzalâ 'i'l-beşer*, 232.

⁹⁵ el-A'râf 7/190.

⁹⁶ İbn Zencele, *Hüccetü'l-kıraat*, 304; Muhammed Refik, '*Alâ rivâyeti Şu'be*, 41; Ateş, *Yüce Kur'ân*, 3/479.

⁹⁷ bk. Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi*, 198-205.

⁹⁸ bk. el-A'râf 7/57.

⁹⁹ bk. el-A'râf 7/81.

¹⁰⁰ bk. el-A'râf 7/105.

¹⁰¹ bk. el-A'râf 7/112.

¹⁰² bk. el-A'râf 7/143.

¹⁰³ bk. Ateş, *Yüce Kur'ân*, 3/349.

¹⁰⁴ el-A'râf 7/57.

¹⁰⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 4/67.

birlikte analiz edilmiştir. Âyetteki “الرِّيحَ” kelimesini, Nâfi', Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım, Ebû Ca'fer, Ya'kûb çoğul olarak Hafs rivayeti üzerine bulunan elimizdeki mushaftaki haliyle; İbn Kesîr, Hamza, Kisâi ve Halef müfred haliyle “الرِّيحِ” şeklinde okumuştur.¹⁰⁶

Müfred kıraatin de cem'i (çoğul) anlamında kullanıldığı, ancak müfred kıraatle her rüzgârın rahmet rüzgârı olmadığı, bazı rüzgârların felâkete sebebiyet verebileceği gerçeği de bulunmaktadır.¹⁰⁷

Bu âyette geçen kıraat farklılıklarından biri “بُشْرًا” kelimesidir. Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr “نُشْرًا” okumuş, cemisi; “صُبْرٌ صُبُورٌ، عَجُزٌ عَجُوزٌ، رُسُلٌ رُسُولٌ” kavlindeki gibi “نُشُورٌ” kalıbındadır. Araplar sabırlı kadınlar “نِسَاءٌ صَبِيرٌ” dediği gibi yayılan rüzgâr “هذه رِيَاحٌ نُشْرٌ” ifadesini de kullanmışlardır. Ebû Ubeyd (öl. 224/838) her taraftan esen ve yağmur bulutunu toplayıp dağıtan rüzgâr “الريح النشور التي تحب من كل جانب وتجمع السحابة الممطرة” manasını; Ebû Ubeyd'in haricindekiler ise bulutları yayan ve dağıtan rüzgâr “الريح النشور التي تنشر السحاب” anlamını vermiştir.¹⁰⁸

Diğerleri “رُسُلٌ وَرُسُلٌ” örneğinde olduğu gibi “نُشْرٌ وَنُشْرٌ” şeklinde okurken; Hamza ve Kisâi, Âsım hariç kûfeliler, masdar kalıbında “نُشْرًا” tilâvetiyle okumuşlardır.¹⁰⁹ Bu iki tilâvet Mısır kıraatinde meşhurdur.¹¹⁰ Bulutları yayıp döşeyen rüzgâr “نشرت الرياح السحاب” mefhumunda kullanmışlardır. Buna göre âyet, O; bulutları yayıp döşeyen hoş rüzgâr gönderendir “وهو الذي يرسل الرياح ناشرةً للسحاب” anlamını almıştır. Ebû Ubeyd bu kıraati “yaydıkça yayan”¹¹¹ âyetiyle delillendirmiştir. Bu bağlamda âyete Allah, rüzgârları yumuşak, meltemlerine tatlı esintiler gönderendir, anlamı verilmiştir.

¹⁰⁶ Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf el-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*, nşr. G. Bergstraesser (Mısır: 1932), 2/269; Çetin *Kıraatların Tefsire Etkisi*, 200.

¹⁰⁷ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1420/1999), 14/289; Nesefî, *Medâriku't-tenzîl*, 2/14.

¹⁰⁸ bk. Taberî, *el-Câmi'u'l-beyân*, 12/491; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kıraat*, 285.

¹⁰⁹ bk. Taberî, *el-Câmi'u'l-beyân*, 12/491; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kıraat*, 285.

¹¹⁰ Taberî, *el-Câmi'u'l-beyân*, 12/491.

¹¹¹ el-Mürselât 77/3. (وَالنَّاشِرَاتِ نُشْرًا)

Ferrâ'da rüzgârdan bulutun neşet ettiği yumuşak, hoş, iyi, güzel rüzgâr anlamı vermiştir.¹¹²

Kays b. Rebî' el-Esediyye, Abdullah b. Habîb el-Mukrî el-Kûfi, el-Hemedânî (öl. 569/1173), Abdurrahmân es-Selemiyye Allah'ın rahmetinin önündeki müjdelemeyi kastederek müjdeleyici rüzgârları içeren “بُشْرًا” te-laffuzuyla okumuşlardır. Âsım kıraatinde “بُشْرًا” şeklindedir. Bu kıraate “وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ يُرْسِلَ الرِّيحَ مُبَشِّرَاتٍ” (müjdeler halinde rüzgâr göndermesi onun âyet-lerindedir.)¹¹³ âyeti delil gösterilmiştir. Bu bağlamda mefhum, yağmur müjdeleyerek, ölen yeryüzüne hayat veren rüzgâr anlamında gerçekleşmiştir.¹¹⁴

Mukâtil âyeti, Allah rahmetinden önce müjdeleyici haliyle gönderdiği rüzgâr, bulutu sürer, rüzgârın önünde su dolu ağır bulutlar yürür, hiçbir bitkinin olmadığı ölü beldeler buluttan teşekkül eden yağmur ile sulanıp her çeşit ürünler ortaya çıkar muhtevasında tefsir etmiştir.¹¹⁵

İki kıraat ile âyetin mana zenginliği şöyle özetlenebilir:¹¹⁶

i. Rahmetinin önünde müjdeleyici rüzgârlar gönderir, denilmiştir.

ii. Rahmetinin önünde her tarafa yayılmış hoş, yumuşak, güzel rüzgârlar gönderir denilmiştir.

iii. Dört azap, dört rahmet rüzgârından bahsedilmiştir. Kâsîf¹¹⁷, âsîf¹¹⁸, sarsar¹¹⁹, akîm¹²⁰ rüzgârları azaba; nâşîrât, mübeşşîrât¹²¹, mürselât ve zâriyât rahmet rüzgârlarına tekabül etmektedir.

¹¹² Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yûsuf Necâtî, M. Ali en-Neccâr, Abdulfettâh İsmail Şelebî (Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ts.), 1/381; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kıraat*, 285-286; Lavanta rüzgârı da denilmiştir. bk. Taberî, *el-Câmi'u'l-beyân*, 12/490.

¹¹³ er-Rûm 30/46.

¹¹⁴ bk. Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/381, 3/222; Taberî, *el-Câmi'u'l-beyân*, 12/492; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kıraat*, 286.

¹¹⁵ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 2/42; Taberî, *el-Câmi'u'l-beyân*, 12/493.

¹¹⁶ bk. Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 4/67.

¹¹⁷ bk. el-İsrâ 17/69.

¹¹⁸ bk. İbrâhîm 14/18; el-Enbiyâ 21/81.

¹¹⁹ bk. el-Hâkka 69/6.

¹²⁰ bk. ez-Zâriyât 51/41.

¹²¹ bk. er-Rûm 30/46.

3.2.2. Kıraat-Tefsir Bağlamında “اِنَّكُمْ” Lafzının Anlam Haritası

Allah, cinsel ve nefsi arzuların helal çerçevesinde karşılanması, insanın yaratılışının, neslinin sağlıklı üremesini sağlanması için erkeklerin şehvetini kadınlara yönelmiş, erkek ile kadının nikâhlanmasını helal kılmıştır. Ancak Lût kavmi, kadınları terk edip onlara ilişkin görevlerini yapmayıp şehvetle erkeklere yaklaşmak suretiyle harama dalmışlardır. Cinsel arzuların gerçekleşmesinde haddi aşarak erkeklerle nikâh kıymışlar, Allah'ın kendilerinin cinsel arzuları ve nesillerinin sağlıklı üremesi için yaratmış olduğu, kendilerine nikâhlanmayı helal kıldığı kadınları terk etmişlerdir. Bu cinsel sapkınlık; haddi aşmaya, saldırgan ve savurgan davranışa, insanın mutedillikten uzaklaşıp fitratının ifsat edilmesine neden olmuştur.¹²²

Lût kavminden bahseden bu kıssadaki “اِنَّكُمْ”¹²³ ve “اِنَّكُمْ” tarzında okunuşa istinaden aşağıdaki anlamlar müşahede edilmektedir:¹²⁴

i. Bu âyetteki “اِنَّكُمْ” kıraatine göre “Sizler kadınları bırakıp erkeklere şehvetle yanaşıyorsunuz.” anlamını taşımaktadır. Bu kıraat, “sizden önce kimsenin yapmadığı çirkin işi yapıyorsunuz?” manasında “اِنَّكُمْ اَلْفَاحِشَةُ” ifadesinin beyanıdır. İkinci kıraatte mezkûr ifadenin beyanıdır. Ancak ikinci kıraatte azarlama vardır.¹²⁵

ii. Âyetteki “اِنَّكُمْ” lafzındaki tilâvete göre “Sizler kadınları bırakıp erkeklere şehvetle mi yaklaşıyorsunuz.?!” hitabıyla ikaz ve kınama anlamı vermektedir.

3.2.3. Kıraat Farklılıkları Bağlamında “حَقِيقٌ عَلَى” Lafzının Mahiyeti

İsrâiloğulları uzun zamandır Firavun'un ülkesi Mısır'da zorlu işlerde çalıştırılıp ezilmişlerdir. Yüce Allah, İsrâiloğullarına gönderdiği önceki peygamberlerden sonra Hz. Mûsâ'yı Firavun ve ekibini hakka davet için göndermiştir. Hz. Mûsâ onlara Allah tarafından gönderilen bir peygamber olduğunu, risâletini ispat eden kanıtlarının mevcudiyetini,

¹²² bk. Taberî, *el-Câmi'ul-beyân*, 12/548; Şehâte, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 4/1508-1509.

¹²³ bk. el-A'râf 7/81.

¹²⁴ bk.Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 2/253.

¹²⁵ Şevkânî, *Fethü'l-kadîr*, 2/253.

Allah'ın dinini kabul etmeleri sebebiyle esarete bulunan İsrâiloğullarını serbest bırakmasını, kendisiyle gelmelerine müsaade etmesini söylemiştir.¹²⁶

Hiz. Mûsâ'nın Firavun'a söylediği söze¹²⁷ ilişkin "أَنْ لَا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ" ilişkin "عَلَى" harf-i cer'i, kıraat farklılığı kontekstinde dikkat çekmektedir. Nâfi' "عَلَى"; diğerleri "عَلَى" tarzında okumuştur. Buna göre aşağıdaki mezkûr anlam genişliğine tanıklık edilmektedir:¹²⁸

i. Nâfi' kıraatinde Allah hakkında sadece gerçeği söylemek benim üzerime vazifedir. Allah hakkında hakikati söylemek benim birinci vazifemdir, üzerimde sorumluluktur mefhumunda "Bir peygamberin birinci özelliği ve görevi doğruyu söylemektir."¹²⁹ anlamını içermektedir.

ii. Diğerlerinde ise Allah hakkında ihmal etmeden, tefrite düşmeden sadece hak ve doğru söz söylemem uygundur. Bana yakışan Allah hakkında hakikati söylemek "Hakkım ve şanıım doğruyu söylemek"¹³⁰ muhtevasında anlaşılmalıdır. Her iki mana birbirine yakındır.

3.2.4. Kıraat-Tefsir Bağlamında "سَاحِر" Kelimesi

A'râf sûresinin 7/112. âyetinde mezkûr "سَاحِر" kelimesi türevleriyle aynı sûrenin 109, 113, 116, 120. âyetlerinde; Yûnus 10/69, Şuarâ 26/37. âyetlerde zikredilmiştir. Bu âyetler, Hiz. Mûsa ile Firavûn ve kavminin ileri gelenleri arasındaki ilâhî hakikat ve sihir arasındaki farktan bahsetmektedir. Firâvun ve kavmi sihirle vahiy arasındaki farkı bilmektedir. Hiz. Mûsâ'nın nübüvvetini reddetmek için ona sihir alanında derinleşmiş, mâhir bir sihirbazdır, deme ihtiyacını duymuşlardır.¹³¹

Firavun ve ekibi iddialarını ispatlamak için ülkelerinin en mahir sihirbazlarını getirerek Hiz. Mûsâ'nın risâlet etkisini azaltmak, halkın

¹²⁶ Ebü'l A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, trc. Ahmed Asrar (İstanbul: Bengisu Yayınları, 1997), 2/74; Ateş, *Yüce Kur'ân*, 3/380.

¹²⁷ el-A'râf 7/105.

¹²⁸ Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Burdûnî, İbrâhîm 'Atfiş (Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1384/1964), 7/256; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 3/454; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kıraat*, 289; Ayrıca bk. Şehâte, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 5/1552.

¹²⁹ bk. Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 4/92.

¹³⁰ bk. Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 4/91-92.

¹³¹ bk. Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, 2/79; Şehâte, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 5/1554.

zihninde şüpheler oluşturmak istemişlerdir. Hz. Mûsa kendi asrında yaygınlık kazanmış, hakikatte etkisi olmayan sihre ilâhî hakîkatle mukabele etmiş ve muhaliflerine galip gelmiş, sihirle değil hakikatle meşguliyetini ikrar etmiş, Allah'ın resûlü olduğunu ispatlamış, sihirbazların iman edip müslüman olmasına da vesile olmuştur.¹³²

Hamza ve Kisâî "بِكَلِّ سَجْرٍ"; diğerleri ise "بِكَلِّ سَجْرٍ" kalıbında okumuşlardır. Hamza ve Kisâî kıraatındaki "سَجْرٍ" kelimesi, sihirdeki mübalağaya işaret ederek zekâ ve el becerisine delâlet eden mehâret vasfına dikkat çekmektedir.

Diğerlerinin kıraatindeki "سَجْرٍ" sözcüğü ise Hz. Muhammed zamanında fesâhat, Hz. İsa asrında tıbbın yaygınlığı gibi Hz. Musa'nın risâlet çağında sihirbazların yaygınlığına delalet etmektedir. Hz. Muhammed fesâhat türünden, Hz. İsa tıp cinsinden, Hz. Mûsâ da hakîkatte sihre muhalefet etse de Firavun ve kavminin kavrayışına göre sihre benzeyen türden mucize göstermiştir. Her bir nebi kendi asrında yaygın alana mukabil mucize göstererek muhaliflerine galip gelmişlerdir.

Kanaatimizce sihirbazların Hz. Mûsâ'ya mağlup olduktan hemen sonra iman edip müslüman olması¹³³, bildikleri sihirbazlık ile risâlet arasındaki farkı bu mucize ile kavrayıp Hz. Mûsa'nın sihirbaz değil; bir peygamber olduğunu anladıklarına delâlet etmektedir.

3.2.5. Kıraat-Tefsir Bağlamında "دَكَّ" Kelimesi

A'râf sûresi 7/143. âyette Hz. Mûsâ'nın rabbini görme arzusu anlatılmıştır. Buna mukabil Yüce Allah bu talebinin tecellisine Mûsâ'nın tahammül edemeyeceğini haber vermiştir. Sonra da Mûsâ'ya Allâh'ın tecelli edeceği dağa bakması tebliğ edilmiş, dağın dayanması halinde Mûsâ'nın rabbini görebileceği zikredilmiştir, Allah dağa tecelli ettiğinde ise dağın paramparça olduğu ifade edilmiştir.¹³⁴

Yerle bir etmek, unufak etmek anlamındaki¹³⁵ "دَكَّ"¹³⁶ kelimesini Hamza, Kisâî ve Halef, med ve hemzeyle "hörgüçsüz deve veya tepe ve sırt"

¹³² bk. el-A'râf 7/120-126; bk. Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, 2/79.

¹³³ bk. el-A'râf 7/120-126.

¹³⁴ bk. Çetin, *Kıraatların Tefsîre Etkisi*, 205.

¹³⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 4/129.

¹³⁶ bk.el- A'râf 7/143.

anlamında “دَكَّاءٌ”¹³⁷; Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, Ebû Ca'fer, Ya'kûb ise masdar ve münevven halinde “دَكَّاءٌ” şeklinde okumuşlardır. Araplar, hörgücü olmayan dişi deveye “ناقة دَكَّاءٌ” demişlerdir.¹³⁸ Medineliler ve basralılar masdar ve münevven; kûfelilerin geneli med ve hemzeyle tilâvet etmişlerdir.¹³⁹ Masdar münevven okuyanlar “*Yer dağılıp parça parça edildiğinde*”¹⁴⁰ mealinde “كَلَّادًا دَكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا” âyetini hüccet olarak sunmuşlardır.¹⁴¹

Kelime med ve hemzeli telaffuzuyla “دَكَّاءٌ” okunduğunda çamurlaşmış kambursuz, düz, toz çölü “*Rabbin dağa tecelli ettiğinde dağ eridi, dümdüz arazi halini aldı.*” anlamını; masdar ve münevven şeklinde “دَكَّاءٌ” okunduğunda çamurlaşmadan parçalanıp kırılıp, küçük bir sırt ve tepe anlamını taşımaktadır.¹⁴²

Mekkî b. Ebû Tâlib “دَكَّاءٌ” kelimesine dağın eriyip topraklaşarak yere yapışık hale gelmesi, deniz seviyesindeki yerle eşitlenmesi manasında te'vîl etmiştir. Bu kelimeye kıyamet gününe atıfta bulunarak “*Yer ile dağ birbirine çarptırılarak paramparça (darmadağın) edildiğinde*” mealinde¹⁴³ “وَجُمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً”¹⁴⁴ âyeti delil gösterilmiştir. Sözcük dağın çöküp yerin altına girmesi, kıyamete kadar görünmemesi şeklinde de yorumlanmıştır.¹⁴⁵

Mekkî b. Ebû Tâlib “دَكَّاءٌ” sözcüğüne ise hörgücü çıkmış dişi deve misali dünyanın (düz) yüzeyine geri dönmesi anlamı vermiştir.¹⁴⁶

¹³⁷ bk. Taberî, *el-Câmi'ul-beyân*, 13/101; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/129.

¹³⁸ bk. Taberî, *el-Câmi'ul-beyân*, 13/101; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kıraat*, 295.

¹³⁹ bk. Taberî, *el-Câmi'ul-beyân*, 13/100.

¹⁴⁰ el-Fecr 89/21.

¹⁴¹ İbn Zencele, *Hüccetü'l-kıraat*, 295.

¹⁴² bk. Taberî, *el-Câmi'ul-beyân*, 13/101-102; Muhammed b. Mustafa el-'Amâdî Ebussuûd, *İrşâdü'l-'aklı's-selîm ilâ mezâyâ'l-kitâbi'l-kerîm* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 3/269-270; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/129.

¹⁴³ el-Hâkka 69/14.

¹⁴⁴ el-Hâkka 69/14.

¹⁴⁵ Ebû Muhammed Hammûs b. Muhammed b. el-Kaysî Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-Hidâye ilâ bülûğî'n-nihâye*, thk. Câmi'atü Şârika Mecmû'atü Resâili Câmiyyeti bi Külleyyeti'd-Dirâsâti'l-'Ulyâve'l-Bahsi'l-'İlmiyye (b.y. Câmi'atü Şârika Mecmû'atü Resâili Câmiyyeti bi Külleyyeti'd-Dirâsâti'l-'Ulyâve'l-Bahsi'l-'İlmiyye, 1429/2008), 4/2544.

¹⁴⁶ Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-Hidâye*, 4/2544, 6/4473.

Şevkânî (öl. 1250/1834) “دَكَّاءُ” kelimesine, dağın dövülüp toprak olması; “دَكَّاءُ” sözcüğüne ise yerden çıkıntı yapan bir höyüğün ya da düz arazinin ismi olarak dağın bir tepe veya düz bir arazi olarak küçülmesi anlamını kapsadığını ifade etmiştir.¹⁴⁷

Sonuç

Kur'ân lafızlarının eda keyfiyetini kapsayan fonetik farklılıkların manaya etkisi olmasa da diğer bölümler bir ölçüde manayı etkilemektedir.

Kıraatlerin âyetlerin yorum farklılığına imkân sağlaması; fıkıhla ilişkisi kontekstinde kıraat farklılığına binâen farklı hükümler tesis edilmesine, Arap dili ve edebiyatı ile ilişkisi bağlamında belâgat zenginliğinin inşa edilmesine, tefsirle ilişkisine istinâden Kur'ân'ı anlamada ufuk genişliğine ve mana zenginliğine etki etmektedir.

A'râf sûresindeki “بَشْرًا وَيَا حَ” kelimelerindeki kıraat farklılıkları; Allah'ın bir taraftan rüzgâr sayesinde ölü yeryüzünü canlandırarak rahmeti müjdelemesi, diğer taraftan azaba sebebiyet veren rüzgârı uyarması, onun tekrar diriltme ve azap kudretini izahta mana zenginliğine katkı sağlamaktadır.

Âyetteki “حَقِيقٌ عَلَى” ifadesi, Hz. Mûsâ'nın ilâhî hakikatleri Firavun'a anlatmada kelâmın inceliğini, üslûbun hassasiyetini kullanmadaki ustalığını ortaya koymaktadır. Kıraattaki “عَلَى” lafzı peygambere yakışan, hakikati söylemek mefhumunu izah ederken; “عَلَى” lafzı ise doğruyu söylemenin peygamberin vazifesi olduğuna delâlet etmektedir. Her iki mana birbirlerine yakın olsa da kıraat farklılığının anlama kattığı zenginlik dikkat çekmektedir.

Ayrıca “سَاحِرٍ” ve “سَحَّارٍ” kelimelerindeki kıraat farklılığı; o sırada sihir alanının ülke çapında yaygınlığını “سَاحِرٍ” ve sihirde çok mahir insanların varlığını “سَحَّارٍ” mübalağalı bir tarzda ortaya konmasını, âyetteki kıraat farklılığı sihirle risâlet arasındaki farkın hissedilmesinde hem anlam hem de kavrayış zenginliğini sağlamıştır.

Ezcümle anlamı etkileyen kıraat farklılıkları âyetlerde mana genişliği ve zenginliği oluşturmaktadır. Bu, Kur'ân'ın icâzını ortaya koyduğu

¹⁴⁷ Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 2/277.

gibi onun zaman ve mekân bakımından evrensel mesajının daha iyi kavranmasına da katkı sağlamaktadır.

Kaynakça

- Altın, Mehmet. "Kur'ân'ın Beyânî İcâzı Bağlamında Hurûf-ı Mukattaa". *Amasya İlahiyat Dergisi* 16 (Haziran 2021), 301-335.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*. 12 cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989.
- Aydın, Yener. *A'râf ve Hûd Sûrelerindeki Kıraat Farklılıkları ve Tefsire Etkisi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Bennâ, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdülganî ed-Dimyâtî. *İthâfû fuzalâ'i'l-beşer fi'l-kırâ'âtî'l-erba'i 'aşer*. thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ'. Mısır: Mültezemü't-Tab'i ve'n-Neşr, ts.
- Birişik, Abdülhamit. *Kıraat İlmi ve Tarihi*. Bursa: Emin Yayınları, 2004.
- Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf. *Ğâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*. nşr. G. Bergstraesser. Mısır: 1932.
- Çetin, Abdurrahman. *Kıraatların Tefsire Etkisi*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2001.
- Çetin, Metin. *Kur'ân Bütünlüğünde A'râf Sûresinin Konulu Tefsiri (Ehli Sünnet ve Şia Tefsirleri Arasında Karşılaştırma)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Demir, Zakir. *Tefsir Terimbilimi'ne Alternatif Bir Alan: Ta'rifât, Hudûd ve Mustalahât Kitabiyâtı*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2020.
- Ebussuûd, Muhammed b. Mustafa el-'Amâdî. *İrşâdü'l-'aklî's-selîm ilâ mezâyâ'l-kitâbi'l-kerîm*. 9 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 10. cilt. İstanbul: Azim Yayınları, 1992.
- Ezherî, Muhammed Refik el-Hüseynî. *Hassu's-Suhbeti 'alâ rivâyeti Şu'be*. tlk. Ali Muhammed Tefvîk en-Nehhâs. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1428/2007.

Ferrâ', Ebû Zekerıyyâ Yahya b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf Necâtî, M. Ali en-Neccâr, Abdulfettâh İsmail Şelebî. 3 cilt. Mısır: Dâru'l-Mısıryye, ts.

Güler, Musa. "Kur'ân Âyetlerini Anlamada Kıraat Farklılıklarının Etkisi Üzerine Bir İnceleme". *Hafıza* 4/3 (2022), 164-178.

عبدالله شحاته الذاتية السيرة المشاهير حياة قصة المشاهير حياة". *YouTube*. Yayın Tarihi 8 Temmuz 2017. <https://youtu.be/watch?v=09TqhAXXaCk>

İbn Abbâs, Abdullâh. *Tenvîru'l-mikbâs min tefsîri İbn Abbâs*. cem. Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Endülüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2002.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ'. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Sellâme. 8 cilt. Beyrut: Dâru Taybe, 1420/1999.

İbn Zencele, Ebû Zür'a Abdurrahman b. Muhammed. *Hüccetü'l-kıraat*. thk. Saîd Afgânî. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997.

Kâfiyecî, Muhyiddîn. *et-Teyisîr fi kavâ'idi 'ilmi't-tefsir*. nşr. Muhammed Huseyn ez-Zehebî. Kâhire: Mektebetü'l-Kudsî, 1998.

Koçyiğit, Hikmet. "Ortak Sûre İsimleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2012), 63.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Burdûnî, İbrâhîm 'Atfiş. 20 cilt. Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısıryye, 1384/1964.

Mekkî b. Ebû Tâlib, Ebû Muhammed Hammuş b. Muhammed b. el-Kaysî. *el-Hidâye ilâ bülûğî'n-nihâye*. thk. Câmi'atü Şârika Mecmû'atü Resâili Câmiyyeti bi Külleyyeti'd-Dirâsâti'l-'Ulyâve'l-Bahsi'l-İlmiyye. 13 cilt. b.y. Câmi'atü Şârika Mecmû'atü Resâili Câmiyyeti bi Külleyyeti'd-Dirâsâti'l-'Ulyâve'l-Bahsi'l-İlmiyye, 1429/2008.

Mevdûdî, Ebü'l A'lâ. *Tefhîmü'l-Kur'ân*. trc. Ahmed Asrar. 7 cilt. İstanbul: Bengisu Yayınları, 1997.

Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil*. thk. Abdullâh Mahmûd Şehâte. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423/2002.

- Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd Hâfizüddîn. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, thk. Yûsuf Ali Bedîvî. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998.
- Öge, Ali. "Enbiyâ Sûresi Bağlamında Ferşî Kıraat Farklılıklarının Anlama Etkisi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/50 (Aralık 2020), 43-56.
- Önder, Abdullah. "Hurûf-ı Mukatta'a I". *İslâmî İlimler Araştırma Dergisi* 5 (Nisan 2019), 97-116.
- Önder, Abdullah. "Hurûf-ı Mukatta'a II". *İslâmî İlimler Araştırma Dergisi* 6 (Ekim 2019), 1-36;
- Özbek, Ömer. "Kıraat Farklılıklarının Anlama Etkisi". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 39 (2015/2), 163-181.
- Öztürk, Arif. *A'râf Sûresindeki Kıraatlerin Tefsire Yansıyan Yönleri ve Sûre İçerisinde Yer Alan Belli Başlı Dini Kavramların Tartışmalı İzahı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. 32 cilt. *Mefâtihu'l-ğayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420/1999.
- Rıza, Muhammed Reşîd. *Tefsîru'l-menâr*. 12 cilt. b.y.: el-Hey'etü'l-Mısıriyye el-Âmme li'l-Kitâb, 1990.
- Savut, Harun. "Kur'ân'a Göre Üstünlük Duygusunun Düşünce ve Davranışlara Etkileri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (Haziran 2015), 227.
- Saylan, Nesrişah. "Hurûfu Mukattaa'nın Kıraatler Açısından İncelenmesi". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 29/1 (Ocak 2019), 323-334.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. 2 cilt. nşr. Mustafa Dib Buga. Dimeşk; Dâru İbn Kesîr, 1987.
- Şehâte, Abdullah Mahmûd. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-kerîm*. 15 cilt. Mısır: Dâru Garîb, 1969.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1414/1994.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr. *el-Câmi'ul-beyân fi te'vîl'il-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.

Tilkitaş, Sadullah. "Mâide Sûresinde Kıraat Farklılığı Olan Bazı Âyetlerin Tefsire Etkisi". *Rusuh Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/1 (Haziran 2022), 182-193.

Tûfî, Necmüddîn. *el-İksîr fi 'ilmi't-tefsîr*. nşr. Abdülkâdir Hüseyin. Beyrût: Dâru'l-Evzâ'î, 1989.

Türker, Ömer. "Mukâtil b. Süleyman". *Diyanet İslam Ansiklopedisi Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları*, 2020, 31/134-136.

Ünal, Mehmet. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*. Konya: Hacı Veyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2019.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an hakâiki şavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1407/1987.

Estetik Operasyonlara Yönelik Fıkhî Bir Değerlendirme

Abdurrahman CANER

Dr. Öğr. Üyesi, Ahi Evran Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,

İslam Hukuku Anabilim Dalı

Asst. Prof., Ahi Evran University, Faculty of Islamic Sciences,

Department of Islamic Law

Kırşehir, Turkey

abdurrahman.caner@ahievran.edu.tr

orcid.org/0000-0003-0292-0639

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article

Geliş Tarihi / Received: 17 Ocak / January 2023

Kabul Tarihi / Accepted: 16 Mayıs / May 2023

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2023

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Haziran / June

Sayı/ Issue: 20 Sayfa /Page: 232-263

Atıf / Cite as: Caner, Abdurrahman. “Estetik Operasyonlara Yönelik Fıkhî Bir Değerlendirme [An Islamic Jurisprudential Evaluation of Aesthetic Plastic Surgeries]”. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 20 (June 2023): 232-263

<https://doi.org/10.18498/amailad.1238171>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>.

An Islamic Jurisprudential Evaluation of Aesthetic Plastic Surgeries

Abstract

This study deals with aesthetic operations in terms of jurisprudence. As it is known, in recent years, a great progress has been made in the field of aesthetic surgery in parallel with the developments in technology in our country as well as all over the world, and there has been a considerable increase in the demands and procedures for this field. In this; in addition to modern life and the opportunities it offers, factors such as the change in the value system, the imposition of certain shapes, and patterns on body organs through visual and written media, the increase in the income level of people, and the decrease in the costs of aesthetic operations. In addition, psychological and physical needs such as the desire of people to feel better or to gain a sense of self-confidence, and the desire to eliminate their physical defects and deficiencies also have an effect. Although various reasons have been put forward for the increase in aesthetic operations, basically such procedures are performed either to eliminate a congenital or subsequently formed defect or defect in the body or to become more beautiful. In fact, aesthetic operations are not just a practice of this age but have been performed by different cultures and civilizations with different tools and equipment throughout the history of humanity.

As a matter of fact, the existence of practices such as making a nose made of silver or gold instead of a cut nose, applying henna to the hair and applying eyeliner in the Arab society from which the Prophet emerged reveals that they also had knowledge about aesthetic procedures and even made significant progress in this area. However, the real development in this field has emerged with the studies carried out to eliminate the deficiencies of the soldiers who were injured in the second world war and lost their various limbs and to hold them back to life. After this date, a rapid increase has been recorded in the number and especially in the variety of aesthetic procedures. Today, aesthetic procedures can be performed for all parts of the human body.

Looking at the issue from a jurisprudence point of view, it can be said that some of these transactions are based on needs and interests, and some are performed without them. In particular, the aforementioned operations, which are performed on a need-based basis, can be triple classified as necessary interest, supporting need and complementary interest operations. It can be said that there is a great consensus that the excesses or deficiencies in the body, which are congenital or

acquired and disturb people, can be eliminated by aesthetic operation. Because such procedures are basically considered as necessary interest or supporting need level, they are seen as therapeutic rather than aesthetic or as an operation to restore a deteriorated limb to its original origin. It can also be said that it is not permissible to talk about operations made just for whim, or fashion, without relying on any need or interest. The conflict is mostly about complementary interest level aesthetic operations performed to beautify or deceive the opposite sex, or to hide old age. Two different views emerged on the issue. Those who do not consider such operations permissible have based their reasons on several articles. These; there are texts about its prohibition, it means interference with human nature, there is a deception and confusion about the determination of the age of the person, the opening of objectionable places during the operation, although it is not necessary, and it has some risks related to health. Those who consider it permissible have based their reasons on the following grounds. The main thing in the thing is permissibility. There is no definite explicit expressing the prohibition. The text that is mentioned to be related cannot be evidence because they are open to interpretation. In addition, all kinds of adornments have been created for him, as man has been created with a fascination with beauty.

Therefore, an aesthetic operation can be performed to look more beautiful and vigorous, provided that some basic criteria are met.

However, both those who approve of such aesthetic operations and those who reject them have based their opinions on Qur'ân, sunnah and mental evidence. It has been observed that the nature of the disease that caused the judgment in the Qur'ân and sunnah and whether it has the characteristic of transitivity or not constitute the basis of the dispute. However, it has been concluded that it is more accurate to interpret the relevant texts in favor of those who approach aesthetic operations positively, provided that they comply with some conditions. Because in Islamic law, it is important to meet the physical needs as well as the spiritual and psychological needs. Although complementary interest-based aesthetic procedures are not at the lower levels of the hierarchy of needs as much as necessary interest and supporting need-based aesthetic procedures, they have taken place in the upper steps. In addition, a consensus could not be reached on the disease, which is the reason for the provision in the texts. In this case, it will be more convenient to act according to the principles of interest and facilitation. It has been observed that the rationale of the rational evidence that those who do not consider complementary interest aesthetic operations permissible are weak. Because, according to those who defend the prohibition, there is harm to the body

in such transactions and deceiving the other party at the stage of tedlis, that is, marriage. However, medical technical tools are much more advanced than in the past. Although there is partial loss in such transactions, the benefit is greater. In this study, the view of Islamic law on aesthetic operations related to these processes, which continues to increase and occupy people's agenda, will be examined on the basis of need and interest, with reference to classical sources and today's works and fatwas, and the opinions put forward on the subject and the evidence on which these opinions are based will be included. The degree/effect of need and interest on aesthetic operations will be analyzed and tried to be determined.

Keywords: Islamic Law, Aesthetics, Operation, Need, Interest.

Estetik Operasyonlara Yönelik Fıkhî Bir Değerlendirme

Öz

Bu çalışma fıkhî açıdan estetik operasyonları konu edinmektedir. Bilindiği üzere son yıllarda tüm dünyada olduğu gibi ülkemizde de teknolojiye paralel olarak estetik cerrahi alanında büyük bir ilerleme kaydedilmiş ve bu alana yönelik talep ve işlemlerde hatırı sayılır oranda artış olmuştur. Bunda; modern hayat ve onun sunduğu imkânların yanı sıra değerler sisteminin değişmesi, görsel ve yazılı medya vasıtasıyla vücut organları konusunda belli şekil ve kalıpların halka dayatılması, insanların gelir seviyesinin yükselmesi, estetik operasyonlara dönük maliyetlerin düşmesi, yapılan işlemlerde başarı oranının artması gibi etkenlerin tesiri vardır. Ayrıca insanların kendilerini daha iyi hissetme veya kendilerine olan güven duygusunu kazanma isteği, fiziksel kusur ve eksikliklerini giderme arzusu, iş bulma ümidi, çevresinden kabul görme beklentisi gibi psikolojik, fiziksel ve sosyal ihtiyaçların da etkisi vardır.

Estetik operasyonların artışına yönelik muhtelif gerekçeler ileri sürülse de temelde bu tür işlemler, ya doğuştan var olan veya sonradan vücutta oluşan bir eksikliği ve kusuru gidermek yahut daha çok güzelleşmek için yapılmaktadır. Aslında estetik operasyonlara dönük işlemler, sadece bu çağa ait bir uygulama değil, insanlık tarihi boyunca farklı kültür ve medeniyetler tarafından değişik araç ve gereçlerle icra edilmiştir. Nitekim Hz. Peygamberin içinden neşet ettiği Arap toplumunda, kesilen burun yerine gümüşten ya da altından burun yapılması, saçta kına yakılması ve göze sürme çekilmesi gibi uygulamaların varlığı, onların da estetik işlemler hakkında bilgi sahibi olduklarını ve hatta bu alanda önemli mesafe kat ettiklerini ortaya koymaktadır. Ancak bu alana yönelik asıl gelişme, ikinci dünya savaşında yaralanan ve çeşitli uzuvlarını kaybeden

askerlerin eksikliklerini gidermek ve onları tekrar yaşama tutundurmak için yapılan çalışmalarla ortaya çıkmıştır. Bu tarihten sonra estetik işlemlerin sayısında ve özellikle çeşitliliğinde hızlı bir artış kaydedilmiştir. Günümüzde ise insan vücudunun bütün bölgelerine yönelik estetik işlem yapılabilir.

Fikhî açıdan meseleye bakıldığında yapılan bu tür işlemlerden bir kısmının, ihtiyaç ve maslahat temelli olduğu; bir kısmının ise bunlardan yoksun olarak icra edildiği söylenebilir. Bilhassa ihtiyaç temelli icra edilen söz konusu işlemler, kendi içerisinde zarûri, hâcî ve tahsinî operasyonlar şeklinde üçlü tasnife tabi tutulabilir. Doğuştan ya da sonradan meydana gelen ve insanı rahatsız eden bedendeki fazlalıkların veya eksikliklerin estetik operasyonla giderilebileceği konusunda büyük bir uzlaşının olduğu söylenebilir. Zira bu gibi işlemler temelde zarûrî veya hâcî mertebedeki ihtiyaçlar olarak kabul edildiği için estetikten ziyade tedavi amaçlı ya da bozulan bir uzvu aslına rücu ettirme ameliyesi şeklinde görülmüştür. Herhangi bir ihtiyaç veya maslahata dayanmadan sadece heva-heves, özentî veya modaya uymak için yapılan operasyonların caiz olmayacağı konusunda da ittifaktan söz edilebilir. İhtilaf, daha çok güzelleşmek veya karşı cinsi aldatmak ya da yaşlılığı gizlemek için yapılan tahsinî mertebedeki estetik operasyonlarla ilgilidir. Mevzu hakkında iki farklı görüş öne çıkmıştır. Bu tür operasyonları caiz görmeyenler gerekçelerini birkaç maddeye dayandırmışlardır. Bunlar; yasaklığı hakkında nasların bulunması, insan fıtratına müdahale anlamını taşıması, kişinin yaşının tespitiyle ilgili bir aldatma ve karıştırmanın söz konusu olması, operasyon esnasında zorunlu olmadığı halde mahzurlu yerlerin açılması ve sağlıkla ilgili bazı riskleri barındırmasıdır. Caiz görenler ise gerekçelerini şu temellere oturtmuşlardır. Eşyada asıl olan mübahlıktır. Yasaklığı ifade eden kesin bir nas yoktur. İlgili olduğu zikredilen naslar ise yoruma açık olduğu için delil olamaz. Ayrıca insan güzelliğe meftun olarak yaratılmış her türlü zînet de onun için var edilmiştir. Dolayısıyla bazı temel kriterlere uymak şartıyla daha güzel ve dinç görünmek için estetik operasyon yapılabilir.

Şu var ki bu tür estetik operasyonları caiz görenler de reddedenler de görüşlerini kitap, sünnet ve akli delillere dayandırmışlardır. Kitap ve sünnette hükmün konulmasına sebep olan illetin mahiyeti ve geçişkenlik vasfının olup olmadığı meselesi ihtilafın temelini oluşturduğu müşahede edilmiştir. Ancak ilgili nasları tahsinî estetik operasyonlara olumlu yaklaşanların lehinde bazı şartlara uymak kaydıyla yorumlamanın daha isabetli olduğu sonucuna varılmıştır. Zira İslam hukukunda bedensel ihtiyaçların karşılanması önemsendiği gibi ruhsal ve psikolojik ihtiyaçların karşılanması da önemsenmiştir. Tahsinî temelli estetik işlemler her ne kadar zarûrî ve hâcî temelli estetik işlemler kadar ihtiyaç

hıyerarşisinin alt basamaklarında yer almasa da üst basamaklarında yer almıştır. Ayrıca nasıldaki hükmün konulmasına gerekçe olan illet üzerinde bir uzlaşa sağlanamamıştır. Bu durumda maslahat ve kolaylaştırma ilkelerine göre hareket etmek daha muvafık olacaktır. Tahsinî estetik operasyonları caiz görmeyenlerin görüşlerine dayanak kıldıkları akli delillerin gerekçelerinin de zayıf kaldığı görülmüştür. Zira yasaklığı savunanlara göre bu tür işlemlerde vücuda zarar verme ve tedlis yani evlilik aşamasında karşı tarafı yanıltma söz konusudur. Hâlbuki tıbbi teknik aletler eskiye göre çok daha gelişmiştir. Bu tür işlemlerde kısmi zarar olsa da yarar daha fazladır.

Bu çalışmada tarihten günümüze artarak devam eden ve insanların gündemini bir şekilde meşgul eden bu işlemlerle alakalı olarak İslam hukukunun bakışı ihtiyaç ve maslahat temelinde, klasik kaynaklar ile günümüz eser ve fetvaları referans alınarak incelenecek, mevzu hakkında ileri sürülen görüşlere ve bu görüşlerin dayandığı delillere yer verilecektir. İhtiyaç ve maslahatın estetik operasyonlardaki derecesi/etkisi tahlil ve tespit edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Estetik, Operasyon, İhtiyaç, Maslahat

Giriş

İnsan, kendisine bahşedilen istidat ve kabiliyet bakımından varlıkların en değerlisi olduğu gibi vücut ve şekil bakımından da en güzeli olarak var edilmiştir. Vücut bütünlüğünü sağlayan insan organları arasında mükemmel bir uyum ve simetri bulunmaktadır. Bu da onu değerli ve çekici kılmaktadır. Bütünü sağlayan organlar arasındaki tam uyum, orantı ve simetri güzelliği ifade ederken bunlar arasındaki uyumsuzluk da kusur olarak görülmektedir.¹ Kusur olarak görülen uyumsuzluklar ise doğuştan olabileceği gibi farklı sebeplerle sonradan da meydana gelebilmektedir. Vücut bütünlüğünü bozan ya da işlevini yitiren organlar arasındaki kıvamı tutturmak için birçok işlem yapılmaktadır. Özellikle çağımızda gelişen teknolojiyle beraber bu denge ve simetriği diğer bir ifadeyle söz konusu kıvamı yakalamak dolayısıyla güzelleşmek için yapılan estetik operasyonların sayısı ve çeşitliliği hızla artmaktadır.

¹ Cemile Arzu Aytekin - Gülbin Altındağ, "Sanatta Ölçülebilen Güzellik ve Sonsuz Olan Çirkinlik: Aksiyolojik Açından Güzel ve Çirkin Estetiği", *Mecmua Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 9 (2020), 111.

Öyle ki insan bedeninin tüm organlarına yönelik estetik işlemler yapılabilmektedir.² Nitekim saç ekme, yüz gerdirme, burun küçültme ya da sivriltme, meme büyütme-küçültme, kaş aldırma-kaldırma, dudak dolgusu yapma, gözaltı torbalarını kaldırma, yaşlılığa bağlı kırışıklıkları giderme gibi vücudun değişik bölgelerine botoks uygulama/dolgu yaptırma, çene düzleştirme, diş seyreltme, bacak düzleştirme, mide küçültme gibi birçok işlem icra edilmektedir. Bu tür estetik işlemlerin bazıları cerrahi operasyon şeklinde gerçekleştiği için insan bedeni hem ağrı hissetmekte hem de operasyona maruz kalan bölgeler bir süreliğine de olsa dini vecibeler açısından işlevini yitirebilmektedir. Ayrıca bu işlemler için hatırı sayılır oranda para harcanabilmektedir. Tüm bu işlemler niçin yapılmaktadır? Bir ihtiyaca binaen mi? İhtiyaç nedeniyle yapılıyorsa bunun derecesi ve kapsamı nedir? Örneğin kişinin kendisiyle barışık olabilmesi diğer bir ifadeyle ruh sağlığının yerinde olabilmesi, bedensel kusurlarının giderilmesiyle mümkün müdür? İslam hukuku açısından meseleye bakıldığında bunu engelleyici bir durumun olup olmadığı, varsa bunun ne oranda olduğu önem arz etmektedir. İslam hukukunun bu tür işlemlere karşı ilgisiz kalması düşünülemez. Nitekim mevzuyla ilgili hem Türkçe hem de Arapça çalışmalar yapılmıştır.³

² Hasan Petek, "Güzelleştirme Amaçlı Estetik Ameliyatlardan Kaynaklanan Hukuki Sorumluluk", *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 8/1 (2006), 181.

³ Ülkemizde akademik anlamda estetik operasyonların fihki boyutuyla ilgili bazı çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan biri, Mohammad Rachid Aldershawi'nin "*ed-devâbitu's-şer'iyetu li 'ameliyyâti't-tecmîl*" adını taşıyan makalesidir. Yazar, çalışmasında estetik ameliyatları genel ve özel amaçlar yönünden ikiye ayırmakta ve her iki durumda da belli şartlara uymak ve belli durumlarla kayıtlı olmak şartıyla estetik ameliyatların yapılabileceği görüşünü delilleriyle birlikte zikretmektedir. (bk. Mohammad Rachid Aldershawi, "*ed-Devâbitu's-şer'iyetu li 'ameliyyâti't-tecmîl*", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/18 (2017), 61-77.) Diğer bir çalışma ise Şhavvîş Murad'ın "*Saç Ekmenin Hükmü ve Kuralları*" adını taşıyan çalışmasıdır. Yazar, çalışmasında saç ekmenin caiziyetini savunan görüşler ile karşıt görüşlere ve bunların delillerine yer vermekte, belli şartlar dâhilinde saç ekmenin mübahlığını savunanların delillerinin daha mukni olduğunu paylaşmaktadır. (bk. Murad, S., "*Saç Ekmenin Hükmü ve Kuralları*", *el-Mecelletü'l-ilmiyyetü'l-Muhakkemâtu li Risâleti's-Şuuni'd-Dîniyyeti't-Türkiyye* 2 (2002), 110-139.) Ayrıca Barzan Jalal Nadr, Fahrettin Atar danışmanlığında "*Ameliyyâtü't-takvîm ve't-tecmîl ve ahkâmühâ fi'l-fikhi'l-İslâmî*" başlığını taşıyan yüksek lisans tez çalışması yapmıştır. (bk. Barzan Celal Nadr, *Ameliyyâtü't-*

Çalışmamız ihtiyaç ve maslahat temelinde meseleyi tahlil etmesi yönüyle diğerlerinden ayrılmaktadır.

Bu çalışmada estetik operasyonlarla ilgili mevzular kategorik olarak incelenecek, her bir meseleye tek tek temas edilmeyecektir. Dolayısıyla cinsiyet değiştirme veya (yüz nakli gibi) başka varlıklardan doku naklini gerektiren operasyonlar bu çalışmanın alanına doğrudan dâhil değildir. Burada ihtiyaç ve maslahat temelinde âlimlerin estetik operasyonlara bakışı incelenecektir. Estetik operasyonlara olumsuz ya da olumlu yaklaşanların veya belli şart ve işlemler dâhilinde müspet görüş bildirenlerin gerekçelerine yer verilecek, klasik dönem kaynakları ile günümüz eser ve fetvalarında mevzunun işlenişine dikkat çekilerek bu görüşler arasında bir mukayese yapılmaya çalışılacaktır.

1. Estetik Operasyonun Tanımı ve Tarihsel Süreci

Estetik kelimesi sözlükte; insan bedeni ve duyularıyla ilgili güzelliği,⁴ operasyon ise işlem ya da ameliyatı ifade eder.⁵ Bir kavram olarak *estetik operasyon* ise; “Bedeni güzelleştirmek için onun görünen kısmı üzerinde yapılan işlem ya da vücut uzuvlarıyla ilgili herhangi bir kaybı, bozukluğu veya eksikliği gidermek için icra edilen cerrahi ameliye”⁶ şeklinde tanımlanmıştır. Buna göre ister doğuştan olsun ister savaş, yangın veya trafik kazaları neticesinde insan bedeninde meydana gelen kayıpları telafi

takvîm ve't-tecmîl ve ahkâmühâ fi'l-fıkhî'l-İslâmî (Karabük: Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021); Ansiklopedi maddesi şeklinde ise Beşir Ayvazoğlu “İlmü'l-cemâl”, Faruk Beşer de “süslenme” maddelerinde konuyu işlemişlerdir. Mevzuyla ilgili Arapça birçok çalışma yapılmıştır. Bunlardan bazılarının konu başlıkları şu şekildedir: İlham Abdullah Bacnîd, *Mevkifu'sherâti'l-İslamiyye mine'l-ameliyyâti'l-cerrâhiyyeti't-tecmîliyye* (Cidde: y.y., 2007); Cum'ate binti Hâmid, *el-Ahkâmu'l-fıkhîyyetu'l-muteallikatu bi ameliyyâti't-tecmîl* (İskenderiye: Mecelletü Killiyeti'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 2012); Ebu'l-Azm Seyyid Nadiye, *Ahkâmu Ameliyyâtu tecmîli'n-nisâ beyne't-tahlîl ve't-tahrîm* (Kahire: y.y., 1433); Murad Rayık Reşîd, *Ameliyyâtu tecmîli'l-vechi't-tahsîniyye* (Nablus: Câmî'atü'n-Necâhi'l-Vataniyye, ts).

⁴ Beşir Ayvazoğlu, “İlmü'l-cemâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 20/146.

⁵ Ferit Devellioğlu, “Operasyon”, *Lügat* (Erişim 12 Temmuz 2022).

⁶ İlham Abdullah Bacnîd, *Mevkifu's-şeri'ati'l-İslâmiyye mine'l-'ameliyyâti'l-cerehiyyeti't-tecmîliyye* (Cidde: y.y., 2007), 8; Suâd Muhammed Abdülcevâd Baltacı, *el-Hiknü't-tecmîliyye ve hukmuha's-şer'î*, (b.y.: Camî'atü'l-Ezher, ts.), 44.

etmek ve insan psikolojisini rahatlatmak diğerk bir ifadeyle ruh-beden sağlığı arasındaki dengeyi korumak amacıyla olsun yapılan tüm operasyonlar bu çerçevede değerlendirilebilir.

Tarih boyunca insanoğlu, beden organları arasındaki uyum ve simetriği ifade eden güzelliği muhafaza etmek ya da değişik vesilelerle kaybolan güzelliğini yeniden belli bir dengede tutmak için farklı arayışlara girişmiştir. Her ne kadar güzellik kavramının nesneliliği tartışılmış olsa da, nesne ve varlığa göre güzellik objesinin değişebileceği, tabiattaki güzelliğin amacına ulaşması bakımından nesnel bir yönünün bulunduğu, sanata dönük güzelliğin ve estetiğin ise hoşsa gidip gitmeme bakımından göreceli olduğu belirtilmiştir.⁷ Buradan hareketle güzelliğin değişken bir değer olduğu, toplumdaki topluma değişebileceği, insandan insana, yaşına, mesleğine, içinde bulunduğu sosyal ve psikolojik duruma göre değişkenlik gösterdiği söylenebilir. Bununla beraber güzellik algılamalarında ortak noktaların bulunabileceği, örneğin büyük gözlerin ve açık tenin bütün kültürlerde güzel olduğu genel kabul görmüştür.⁸ İşte bu tür güzelliği elde etmek yahut onu muhafaza etmek için insanoğlu tarihi süreçte birçok bitkisel ve cerrahi operasyonlara başvurmuş, hatta daha ötesine giderek benzer işlemleri ölüleri için de yapmıştır. Nitekim eski Mısır firavunlarının veya aristokratlarının ölülerini mumyalatmaları bu amaca matuf olarak okunabilir.⁹ Yine Hint kıtasındaki insanların beden güzelliklerini muhafaza etmek için değişik tütsüler yakmaları, günümüz Afrika kabilelerinin çamur banyolarına benzer uygulamalar yapmaları bu genel kabulün farklı yansımaları şeklinde değerlendirilebilir.¹⁰ Aynı şekilde Arfece b. Es'ad 'ın Külâb savaşında burnunu kaybetmesi, onun yerine gümüşten bir burun yaptırması, o da kokunca Hz. Peygamber'den altından bir burun yaptırmak için izin istemesi, Hz. Peygamber'in de buna

⁷ H. Ömer Özden, "Helenizm Öncesi Yunan Felsefesinde Güzellik Anlayışları", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2002), 74.

⁸ Ertuğrul Eşel - Gülistan Polat Eşel, "Güzellik Algılamasının Nörobiyolojisi ve Evrimsel Temelleri", *Dusunen Adam The Journal of Psychiatry and Neurological Sciences* 30/4 (2017), 370.

⁹ Meryem Karagülle Çiftçi, *Eski Mısır Dininde Tanrı ve Öte Dünya İnanıcı* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 61.

¹⁰ Bk. Merve Sakallı, *Çağdaş Sanatta Beden Kullanımı Olarak Çirkinin Estetiği* (İstanbul: Işık Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans Tezi, 2018), 10.

müsaade etmesi¹¹ Arap toplumunun da estetik operasyonlar konusunda bilgi sahibi olduklarını ve bunu uyguladıklarını göstermektedir. O günkü toplumda yaygın olarak kullanılan saçta kına yakma, göze sürme çekme gibi bazı uygulamaları da bu işlemlerin örnekleri arasında saymak mümkündür.

Özellikle birinci ve ikinci dünya savaşlarında yaralanan insanların vücutlarında oluşan bozuklukları ya da doku ve organ kayıplarını onarmaya yönelik tedaviler, estetik operasyonlara ilgiyi daha da artırmıştır.¹² Tarihten günümüze tüm insan toplumlarında kaygı derecesi farklı olmakla beraber estetik operasyonlara dönük bitkisel ya da cerrahi işlemlerin varlığı, bunun aslında fitrî/ruhî bir talep olduğunu ortaya koymaktadır. Günümüzde artarak devam eden ve neredeyse umûmü'l-belvâ halini alan bu talebin ya da ihtiyacın derecesini belirleme ve buna göre hüküm koyma İslam hukukunun uğraş alanlarından biridir.¹³ Bu gerçeklikten hareketle estetik operasyonlar fikhî açıdan ref'u'l-harec, teysîr, ihtiyaç ve maslahat gibi bazı temel prensipler çerçevesinde üç kategoride değerlendirilebilir.¹⁴

2. Tedavi Yönü Ağır Basan Estetik Operasyonlar

Tedavi yönü ön planda olan estetik operasyonları zarûrî ve hâcî operasyonlar şeklinde iki başlıkta incelemek mümkündür.

2.1. Zarûrî Estetik Operasyonlar

Bilindiği üzere âlimler, zaruret derecesindeki ihtiyaçların mahzurlu olsa dahi karşılanabileceği konusunda görüş birliğine varmışlardır.¹⁵

¹¹ Süleyman b. Eş'as b. İshak b. Beşîr b. Şeddâd Ebû Dâvud, *Süneni Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid (Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, ts.), "Kitâbü'l-hâtem", 7; Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizi, *Sünenü't-Tirmizi*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî, 1975), "Libâs", 30; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali, en-Nesâî, *es-Sünenü's-suğrâ*, thk. Abdülfettâh Ebu Ğudde (Haleb: Mektebetü'l-matbuâtü'l-İslâmiyye, 1986), "Kitâbu'z-zînet", 40.

¹² Gamze Gürlü, "Estetik Cerrahi Müdahale Görmüş Bireyler Üzerine Bir Alan Araştırması", *Sosyoloji Dergisi* 38 (2018), 145.

¹³ Talip Türcan, *İslam Hukuku El Kitabı* (Ankara: Grafiker yayınları, 2015), 511.

¹⁴ Ahmed Raysûnî, *Nazariyyetü'l-makâsîd 'inde'l-İmam eş-Şâtibî* (b.y: Dâru'l-âlemiyye, 1992), 36.

¹⁵ Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 9/140; Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en- Nevevî, *el-Mecmu'*

Nitekim zaruret; “Kişiyi dini yasakları çiğnemekle karşı karşıya bırakan ve ancak bu şekilde savuşturulabilen ciddi özür hali”¹⁶ olarak tanımlanmıştır. Buna göre normal zamanlarda meşru olmayan şeyler zaruret durumunda ve devamı süresince meşru hale gelmiş olmaktadır. Beş temel hak ve değerden biri kabul edilen hayatın muhafazası da zarûriyyâtan sayılmıştır.¹⁷ Bu bağlamda kişinin sağlığına yönelik bir tehdit söz konusu olduğunda ve aslen meşru bir seçeneği olmadığında mahzurlu şeylerden yararlanabileceği ifade edilmiştir.¹⁸ Buna göre üçüncü dereceden ağır ve derin yanıkların oluşması, savaş veya trafik kazaları sonucunda vücuttan bir organın kopması ya da işlevini yitirmesi, doğum veya hastalık sonucu vücutta oluşan ve kişiyi toplum içine çıkamaz hale getiren normal dışı durumlar bu kapsamda değerlendirilebilir. Bu tür sıkıntıları bertaraf etmek veya en aza indirmek için vücuda cerrahi müdahalenin¹⁹/estetik operasyonun yapılabilmesine cevaz verilmiştir.²⁰ Nitekim Arfece b. Es’ad, Külâb savaşında burnunu kaybedince Hz. Peygamber, gümüşten bir burun yaptırmasına izin vermiş o kokunca altından burun yaptırmasına müsaade etmiştir.²¹ Görüldüğü üzere Hz. Peygamber bu hadisede

şerhu'l-muhezzeb (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 10/ 85; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Muğnî* (b.y: Mektebetü'l-Kâhire, 1968), 1/438; Raysûnî, *Nazariyyetü'l-makâsîd*, 342.

¹⁶ Çalış, Halit, “Zaruret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/141.

¹⁷ Abdülkerim Zeydan, *el-Vecîz* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2011), 300.

¹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/140; Zeydan, *el-Vecîz*, 300.

¹⁹ Cerrahî müdahale; “Doğrudan organ veya doku üzerinde fiziksel değişiklikler meydana getirmek üzere yapılan, organdaki ve dolayısıyla vücuttaki bozuklukları gidermeye yönelik tıbbi girişim” olarak tanımlanmıştır. (Nevzat Gürelli, “Hukuk Açısından Cerrahi Müdahalenin Sınırları”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 45/1(1981), 271.)

²⁰ Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd b. Ahmed, *Bedâi’u-sanâi’ fi tertîbi’ş-şerâi’* (Beyrut: Dâru'l-kutubî'l-ilmiyye 1986), 5/132; Merğînânî Ebu'l-Hasen Burhâneddîn Ali b. Ebîbekr b. Abdülcelil, *el-Hidâye fi şerhi'l-Bidâyeti'l-mübtedâ* (Beyrut: Dâru'l-ihyâ ty), 4/367; Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb, *el-Hâvi'l-kebir* (Beyrut; Dâru'l-kutubî'l-ilmiyye 1999), 479; İlham Abdullah, *Meokifu'ş-şer'ati'l-İslâmiyye*, 18; Murad Râyik Reşîd, *Ameliyyâtü tecmilî'l-vechi't-tahsînîyye* (Nablus: Câmî'atü'n-necâhi'l-vataniyye, ts.), 8.

²¹ Ebû Dâvud, “Kitâbü'l-hâtem”, 7; Tirmizi, “Libâs”, 30; Nesâî, “Kitâbu'z-zînet”, 40.

vücudun dış kısmına yönelik estetik operasyon yapılmasına izin vermiştir. Ancak bu tür operasyonlarda estetikten ziyade tedavi amacı güdülmektedir. Tedavi ise meşru görülmüş hatta teşvik edilmiştir.²² İslam konferansı Teşkilatı'na bağlı uluslararası İslam Fıkıh Akademisi'nin 1992 yılındaki kararında kişilere göre tedavinin hükmünün değişebileceği vurgulandıktan sonra terk edilmesi halinde can ve organ kaybı olması veya hastalığın başkasına bulaşma ihtimali olması halinde tedavinin vacip, vücudu halsiz bırakması durumunda mendup, bedeni zaafa uğratma ihtimalinde mübah, yan etkileri asıl hastalığı aşan riskler taşıması durumunda mekruh olduğu belirtilmiştir.²³ Buradaki tedavinin hükmü sadece bedeni hastalıkları değil, ruhî hastalıkları da kapsamaktadır. Zira insan ruh ve bedenden oluşan bir bütün olduğuna göre bedeni eksiklikler ruhunu da tazip edip onu mutsuz edebilmektedir. İslam dininin amaçlarından birisi de kişinin dünya ve ahiret mutluluğunu sağlamaktır.²⁴ Bu da zaruret ve maslahat temelinde beden ve ruh sağlığına engel teşkil eden durumları ortadan kaldırmakla mümkün olabilmektedir.

2.2. Hâcî Estetik Operasyonlar

İslam hukukunun teşri kılınmasında zaruri ihtiyaçlar kadar hâcî ihtiyaçlar da göz önünde bulundurulmuştur. Âlimler hâciyyât; *"İnsanların hayatlarını kolaylık içinde ve sıkıntıya düşmeden devam ettirebilmek için ihtiyaç duydukları düzenlemeler"*²⁵ şeklinde tanımlamışlardır. Bu ihtiyaçlar karşılanmadığında zarûriyyâtta olduğu gibi hayatın düzeni bozulmaz. Fakat insanlar için genellikle zorluk ve sıkıntı söz konusu olur. Buna göre hâciyyât, zorluk ve sıkıntıları gideren ve sosyal münasebetlerde kolaylık sağlayan her türlü düzenlemeyi kapsamış olmaktadır. Hâcî ihtiyaçlarda fiziki zorluktan ziyade psikolojik ve ruhi sıkıntının ön planda olduğu söylenebilir.²⁶ Doğuştan üst dudağın yarık olması, altıparmaklı

²² Bk. Müslim, "Selâm", 69; Ebû Dâvûd, "Tıb", 1, 11; Tirmizi, "Tıb", 21.

²³ Abdullah Kahraman, "Tedavi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/254.

²⁴ Zekiyüddîn Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, trc: İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 413.

²⁵ Şâtıbî, İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Lühamî, *el-Müvâfakât* (b.y: Dâru İbn Affân, 1997), 2/21; Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 415.

²⁶ Muhammed Halid Mensûr, *el-Ahkâmü't-tıbbiyyetü'l-mütallikatü bi'n-nisâ fi'l-fikhî'l-islâmî* (Ürdün: Dâru'n-nefâis, 1999), 184.

dünyaya gelinmesi, kesici bir aletle vücutta bir bozukluğun meydana gelmesi, felç gibi nedenlerle çene bozukluğunun oluşması, -sedef hastalığı gibi- hastalık neticesinde oluşan cilt bozuklukları, farklı sebeplerle kesilen parmaklar, yürüme ve nefes darlığının oluşmasına neden olan aşırı kilo veya meme büyüklüğü gibi durumlar bu kapsamda değerlendirilebilen sıkıntılardan bazılarıdır. Bunlar hem birer hastalık hem de ruh sağlığı için ciddi bir tehdit olarak değerlendirilmiştir.²⁷ Tıpta bu tür operasyonlar, estetik cerrahi alanında değil, rekonstrüktif cerrahi kapsamında değerlendirilmiştir.²⁸ Bu da iki alanın birbirinden farklı olduğunu ve bu tür operasyonların sadece estetik kaygıyla yapılmadığını ortaya koymaktadır. Hâcî ihtiyaç kapsamında değerlendirilen söz konusu işlemlerde güzelleşme amacı olsa da tedavi yönü ağır basmaktadır. Dolayısıyla ulema, kişilerin hayatını zorlaştıran bu tür fazlalıkların, eksikliklerin ya da bozuklukların cerrahi/estetik operasyonla düzeltilebileceğine cevaz vermişlerdir. Nitekim Şafîî mezhebinin önemli âlimlerinden Ebû Zekeriyâ en-Nevevî (öl. 676/1277), bir ihtiyaca binaen dişlere müdahale edilebileceğini belirtmektedir. O, *والمفلسات والحسن* "güzelleşmek için dişlerini seyreldenler..."²⁹ hadisini şöyle yorumlamıştır: "Buradaki ibarenin anlamı şudur: Dişlerini sadece güzelleşmek için seyreldirler. Kullanılan ibareden anlaşıldığına göre haramlığın sebebi güzelleşmektir. Ancak tedavi için yahut dişteki bir kusuru gidermek için aynı işlemi yaparsa bunda bir sakınca yoktur."³⁰ Görüldüğü üzere Nevevî, hiçbir -bedenî ya da rûhî- ihtiyaç olmadığı halde dişlerini seyreterek güzelleşmek isteyen kişi ile bir ihtiyaca binaen bu işlemi yaptırana birbirinden ayırmıştır. Şevkânî (öl. 1250/1834) de *Neylü'l-eotâr* adlı eserinde söz konusu hadisi şerh etme babında sıkıntı verecek kadar uzun

²⁷ Petek, *Güzelleştirme Amaçlı Estetik Ameliyatlardan Kaynaklanan Hukuki Sorumluluk*, 182.

²⁸ Petek, *Güzelleştirme Amaçlı Estetik Ameliyatlardan Kaynaklanan Hukuki Sorumluluk*, 180.

²⁹ İlgili hadisin tamamı şöyledir: " لعن الله الواشمات والمستوشمات والمتمصصات والمفلسات للحسن المفترات خلق الله " "Güzelleşmek için dövme yapan ve yaptırana, tüylerini yoldurana dişlerini seyreldip yaratılışını değiştirene Allah lanet etsin." (Ebû Abdullah Muhammed b İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Muhammed Züheyri (b.y.: Dâru Tavkî'n-necât, ts.), "Libâs", 82; Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Müsnedü's-sahîh* (I-V), thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâ, ts.), "Libâs", 33.

³⁰ Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahya b. Şeref, *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim*, (Beyrut: Dâru İhyâ, 1392), 14/106.

dişlerin kısaltılabileceği, aynı şekilde fazlalık dışın ya da bir uzvun alınabileceğine cevaz verildiğini ifade etmektedir.³¹ Zira bu tür işlemlerde fitrata müdahale değil, hem tedâvi hem de fitrata çevirme diğer bir ifadeyle asli şekline kavuşturma söz konusudur.³² Din İşleri Yüksek Kurulu da vücudun herhangi bir uzvunda diğer insanlar tarafından yadırganan ve kişinin psikolojik olarak etkilenmesine neden olabilecek bir anormallik ya da fazlalık bulunması durumunda bunun ameliyatla alınabileceğine cevaz vermiştir.³³ Tıpkı zarûriyyâtta olduğu gibi ihtiyaç, maslahat ve kolaylık temelinde beden ve ruh sağlığı için engel olan bu tür zorluk ve sıkıntıların cerrahi ya da estetik operasyonlarla giderilebilmesinin, İslam hukukunun genel amaçlarıyla da örtüştüğü söylenebilir. Zira fıkhın amaçları arasında ref'u'l-harec ve kolaylık ilkesi mevcuttur.³⁴ Mevzuyla alakalı göz önünde bulundurulması gereken diğer bir husus da şudur; ulemanın bir kısmı aradaki benzerlik nedeniyle veya ihtiyaç seviyesinin zarurete yakın olması hasebiyle hâcî ihtiyaçları zarûriyyât kategorisinde değerlendirmişlerdir.³⁵ Buna göre zarûfî ihtiyaçlar için söz konusu olan hüküm hâcî ihtiyaçlar için geçerli olacaktır.

2. Güzelleşme Yönü Ağır Basan Estetik Operasyonlar

Güzelleşme yönü ağır basan estetik operasyonları; psikolojik ve ruhi sıkıntı ya da sosyal kabul nedenlerine bağlı olarak yapılan estetik operasyonlar ile sadece moda veya özentî nedeniyle yapılan estetik operasyonlar şeklinde ikiye ayırmak mümkündür.

2.1. Psikolojik ve Sosyal Kabul Nedenlerine Bağlı Olarak Yapılan Estetik Operasyonlar

Bu tür operasyonlar tahsinî ihtiyaçlar kapsamında değerlendirilebilir. Zira İslam hukukunun maksatlarından biri de tahsiniyyât veya kemâliyyât adı verilen ihtiyaçları karşılamaktır. Bu çeşit ihtiyaçlar, zarûriyyât veya hâciyyât mertebesinde kabul edilmemekle beraber selim fitrat sahipleri için hoş karşılanmayan ya da çirkin görülen

³¹ Şevkânî, Muhammed b. Ali Muhammed b. Abdullah, *Neylül'evtâr* (Mısır: Dâru'l-Hadis, 1993), 8/228.

³² Murad Râyik Reşîd, *Ameliyâtü tecmîli'l-vech*, 8.

³³ Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar* (Ankara: 2018), 528.

³⁴ Muhammed Halid Mensûr, *el-Ahkâmü't-tıbbiyye*, 188.

³⁵ Muhammed Halid Mensûr, *el-Ahkâmü't-tıbbiyye*, 184.

durumları ve ahlaki tavırları ifade eder.³⁶ O halde tahsîniyyât, fiziki ve ruhi açıdan kemâlâtı tamamlayıcı bütün cerrahi ve estetik operasyonları içine alır. Saç ekiminden botoksa, burun küçültme/sivirtmeden çene altını almaya, vücut kıllarını aldirmaktan fazla yağları almaya varıncaya kadar tüm rahatsız edici durumlara yönelik işlemler bu kapsamda değerlendirilebilir.³⁷ İnsan bedeninde güzelliği artırıcı diğer bir ifadeyle kemâlâtı tamamlayıcı estetik operasyonların yapılıp yapılmayacağı tartışmalıdır. Ulemanın çoğunluğu bu tür estetik operasyonların caiz olmadığını görüşündedir. Klasik dönem fıkıh ve tefsir kaynaklarında güzelleşmek için vücut üzerinde yapılan cerrahi işlemlerin caiz olmadığı yer almaktadır. Nitekim Mâverdî (450/1058), Nevevî, İbn Kudâme (öl. 620/1223), Bedreddîn el-Aynî (öl. 855/1541) ve İbn Abidîn (öl. 1252/1836) gibi muhtelif mezheplere mensup âlimler ile Taberî (öl. 310/923) ve Kurtubî (öl. 671/1273) gibi bir kısım müfessirler eserlerinde güzelleşmeye dönük işlemlerin haramlığına işaret etmişlerdir.³⁸ Din İşleri Yüksek Kurulu da sadece güzelleşmek için estetik operasyonların caiz olmadığını dile getirerek yukarıdaki görüşe katılmıştır.³⁹ Bu görüşü savunanlar; tahsinî mertebedeki sıkıntı ve zorlukların, zarûriyyât ve hâciyyât derecesindeki ihtiyaçlar kadar şiddetli olmadığını dolayısıyla bunlara yönelik operasyonların ihtiyacın ötesinde heva ve hevese dayandığını daha da tehlikelisi Allah'ın yarattığını beğenmeyip ona müdahale anlamı

³⁶ İbrâhim b. Musa b. Muhammed eş-Şâtibî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde (b.y.: Dâru İbn-i Affân, 1997), 2/31.

³⁷ Murad Râyik Reşîd, *Ameliyâtü tecmîli'l-vech*, 8.

³⁸ Bk. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 2/256-257; Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref, *Ravdatü't-tâlibîn ve Umdetü'l-müftîn*, thk. Züheyr Şâviş (Beyrut: Mektebü'l-İslâmî, 1991), 1/176; İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, *el-Muğnî* (Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1968), 1/70; Bedreddîn el-Aynî, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Ahmed, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2000), 8/166; İbn Âbidîn, Muhammed Emin Ömer b. Abdülaziz, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Durri'l-Muhtar* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1992), 6/373; Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezid b. Kesîr b. Gâlip, *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2000), 9/221; Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebîbekr, *el-Câmi'u li ahkâmî'l-Kur'an*, thk. Ahmed Berdûnî - İbrahim Atfîş (Kâhire: Dâru'l-kutubi'l-Mısriyye, 1964), 5/389.

³⁹ Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, 528.

taşıdığını iddia ederler.⁴⁰ Onlar bu iddialarını Kitap, sünnet, kıyas ve diğer akli delillerle temellendirmeye çalışırlar. Burada öncelikle bu tür estetik operasyonları caiz görmeyenlerin delillerine genel olarak temas edilecek, bunun akabinde karşıt görüş beyan edenlerin delillerine yer verilecek ve daha sonra bunlar arasında bir mukayese yapılmaya çalışılacaktır.

Tahsîni estetik operasyonları caiz görmeyenlerin delilleri şu şekilde özetlenebilir:

1. Kur'an'da; *وَلَا ضَلَّئَهُمْ وَلَا مَنِينَئِهِمْ وَلَا مَأْمَرَهُمْ فَلَيُبَيِّنَنَّ أَذَانَ الْأَنْعَامِ وَلَا مَأْمَرَهُمْ فَلَيَعْيِرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا* "Onları mutlaka saptıracağım, onları boş kuruntulara kaptıracağım. Kesinlikle onlara emredeceğim de hayvanların kulaklarını yaracaklar, emredeceğim de Allah'ın yarattığını değiştirecekler. Allah'ı bırakıp da şeytani dost edinenler elbette apaçık bir ziyanda olurlar."⁴¹ buyrulmaktadır. Ayette yaratılışı değiştirmenin şeytanın işi olduğu ve bunun zemmedildiği açıkça belirtilmektedir. Şiddetli zem ise tahrimi ifade etmektedir.⁴²

Tahsîni mertebedeki estetik işlemlerin yasaklığı konusunda ileri sürülen bu delil yoruma açık olması yönüyle eleştirilebilir. Nitekim ayette geçen *فَلَيَعْيِرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ* "Allah'ın yarattığını değiştirecekler"⁴³ ifadesiyle ilgili farklı yorumlar yapılmıştır. Bir yoruma göre buradaki ifade cahiliye dönemindeki uygulamaya atıf olup onu yermektedir. Zira cahiliye döneminde insanların bir kısmı hayvanların kulaklarını keserek onu putlara adarları. Kulağı kesilmiş bu hayvanın etini yemeyi kendilerine ve ailelerine haram kılarlardı. Hayvanlar için süs ve menfaat temin eden kulakları keserek hem onlara eziyet ediyor hem de helali haram haramı

⁴⁰ Muhammed b. Muhammed el-Muhtâr b. Ahmed eş-Şenkîti, *Ahkâmü'l-cerâhiyyeti't-tibbiyye ve'l-asâru'l-mürettebetü aleyhâ* (Cidde: Mektebetü's-Sahâbe, 1994), 193; Muhammed Hâlid Mensûr, *el-Ahkâmü't-tibbiyye*, 194; Baltacı, *el-Hiknü't-tecmiliyye*, 49.

⁴¹ *Kur'an Yolu Meâli*, çev. Heyet (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), en-Nisa 4/119.

⁴² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 9/221; Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'an*, 5/389; Şenkîti, *Ahkâmü'l-cerâhiyyeti't-tibbiyye*, 193-194; İlham Abdullah, *Mevkifu's-şer'ati'l-İslâmiyye*, 22; Baltacı, *el-Hiknü't-tecmiliyye*, 49.

⁴³ en-Nisâ 4/119.

da helal sayarak Allah'ın dinini değiştiriyorlardı.⁴⁴ Diğer bir ifadeyle yaratılış amacına müdahale ediyorlardı. Hz. Peygamber bu sebeple kurban olarak kesilecek hayvanın organlarında bir eksikliğin olmaması gerektiğine dikkati çekerek, şeytanın bu işfeline karşı uyanık olunmasını istemiştir. Diğer bir yoruma göre “Allah'ın yarattığını değiştirecekler” ifadesi güneş, ay, yıldız, ateş ve benzeri şeylerin yaratılışıyla ilgilidir. Allah, insanlar yararlı olsun ve ibret alsın diye onları yaratırken kâfirler bu varlıkların yaratılış amacını değiştirerek onlara tapar hale geldiler. Dolayısıyla buradaki zem kâfirlere yöneliktir.⁴⁵ Başka bir yoruma göre bu ifadeden kastedilen hayvanların hadım edilmesidir. Zira üreyen hayvanların kısırlaştırılması genelde hoş karşılanmaz. Ancak o dönemde bazıları hayvanların daha iriyarı ve etlerinin lezzetli olması için yaratılışlarına müdahale anlamına gelebilecek bu işlemi yapıyorlardı. Dolayısıyla zem ve tehdit bu fiiledir.⁴⁶ Fahreddin er-Râzî'ye (öl. 606/1219) göre “Allah'ın yarattığını değiştirecekler” sözü insanın yaratılışına konan meyil ve arzularla alakalıdır. Zira insan uhrevi saadetinde kendisine lazım olan şeylerden yüz çevirip çabucak elde edeceği şeylerin peşine düşüp onu talep ettikçe kalbinde dünyaya karşı rağbet, ahirete karşı ise nefret hissetmeye başlar. Dünyaya ilgi arttıkça ahirete meyil azalır ve bu durum kalbi değiştirir. Artık kalp ahirete müteveccih şeyleri kesinlikle düşünmek istemez. Dünya sevgisi ise arttıkça artar. Sözleri, hareketleri, filleri ve bütün tavırlarıyla dünyayı arzular hale gelir. İnsan ruhu öteki âleme doğru çıktığı uzun bir seyahatte bu cismani âleme kısa bir mola vermek için uğramışken bu yolculuğunu ve varmak istediği yeri unutup dünyaya dalması, ahiret için verilen duygularını burası için tüketmesi gerçek bir hilkatın/yaratılışın değişmesinden başka bir şey değildir.⁴⁷ Ebû İshak ez-Zeccâc (öl. 311/923) ise ilgili ayetin yorumuyla alakalı şöyle demektedir:

⁴⁴ Ebûbekr er-Râzî Ahmed b. Ali el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâ, 1405), 3/268; Ebubekir Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2003), 1/628-629.

⁴⁵ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/ 269; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/630.

⁴⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebûbekr el- Kurtubî, *el-Câmi'u liahkâmi'l-Kur'ân* (Kâhire: Dâru'l-kutubi'l-Mısriyye, 1964), 5/389.

⁴⁷ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hasen b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb Tefsîru'l-kebîr* (Beyrut: Dâru İhyâ, 1420), 11/223.

“Allah, hayvanları yenilsin veya binilsin diye yaratmıştır. İnsanlar (kâfirler) onları kendilerine haram kıldılar. Güneş, ay, yıldız gibi varlıkları insanlara musahhar olsun diye yarattı. İnsanlar onlara tapar hale geldiler. Dolayısıyla Allah’ın yarattığını değiştirdiler.”⁴⁸

Tüm bu farklı yorumlar dikkatle incelendiğinde söz konusu ayetin daha çok cahiliye dönemindeki uygulamayı yasakladığı söylenebilir. Buna göre sözü geçen ayette tahsinî estetik operasyonlara yönelik doğrudan bir tehdidin olmadığı açığa çıkmaktadır.

2. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “لعن الله الواشمات والمستوشمات والمتنمصات والمفلجات للحسن المغيرات خلق الله *“Güzelleşmek için dövme yapan ve yaptırana, tüylerini yoldurana dişlerini seyreltip yaratılışını değiştirene Allah lanet etsin.”*⁴⁹ Hadis, daha fazla güzelleşmek için vücut üzerinde işlem yapanları lanetlemekte ve bunu yasaklamaktadır.⁵⁰ Zira söz konusu işlemde Allah’ın yarattığını değiştirme vardır. Dolayısıyla güzelleşmek için yapılan her türlü estetik operasyonlarda da Allah’ın yarattığını beğenmeyip onu değiştirme çabası mevcut olduğu için o da bu yasağa dâhil olmaktadır.

Bu rivayetin de delil olma yönü zayıf kalmaktadır. Zira Hz. Peygamber’in bu hadisi genel bir yasaklıktan ziyade tedlis ve aldatmaya dönük fiilleri kapsadığı ifade edilmiştir.⁵¹ Tedlis ve aldatma yoksa haramlık da yoktur. Nitekim kadınların evlendikten sonra kocaları için süslenebilecekleri genel kabul görmüştür.⁵² Tahsinî estetik operasyonla ilgili doğrudan bir yasaklık olmadığına göre “Eşyada asıl olan ibâhadır.”⁵³

⁴⁸ Ebû İshâk İbrahim b es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me’âni’l- Kur’ân ve i’râbuh* (Beyrut: Âlemu’l-kutub, 1988), 2/110.

⁴⁹ Buhârî, “Libâs”, 82; Müslim, “Libâs”, 33.

⁵⁰ Ebu’l-Fadl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî şerhu Sahîhi’l-Buhârî* (Beyrut: Dâru’l-ma’rife, 1379), 10/ 372.

⁵¹ İyaz b. Nâmî es-Sülemî, *Eseru’l-kavâidi’l-fikhiyye fi beyâni ahkâmî’l-cerâhiyyeti’t-tecmiliyye* (Riyad: Vakfiyetü’l-Emin Gâzi, 2008), 37.

⁵² İmâmü’l-Harameyn Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf el- Cüveynî, *Nihâyetü’l-matlab fi dirâyeti’l-mezheb* (b.y: Dâru’l-minhâc, 2007), I /317; Serahsî, *el-Mebsût*, 10/199; Nevevî, *el-Mecmû’*, 4/442; Baltacı, *el-Hiknü’l-tecmiliyye*, 53.

⁵³ Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebîbekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-Eşbâh ve’n-nezâ’ir fi kavâ’id ve fûru’i fikhî’s-Şâfi’iyye*, (Beyrut: Dâru’l-kutubî’l-ilmiiyye, 1973), 60.

kuralı gereği bu tür işlemler asılları üzerine kalmış olmakta diğer bir ifadeyle mübah olmaktadır.

3. Nasta dövme yaptırma, kılları yolma ve dişleri seyreltme yasaklanmıştır.⁵⁴ Yasağın illeti ise hilkatî değiştirme ve güzelleşme arzusudur. Bu illet tahsinî amaçlı yapılan bütün estetik operasyonlarda vardır. Aradaki illet birliği nedeniyle nassın hükmü diğer işlemlere uygulanır ve tahsini estetik operasyonların her çeşidi haramdır denir.⁵⁵

4. Tahsinî estetik operasyonların istenilen amacı her zaman gerçekleştirememesi, sağlık açısından tehlike ve zarar barındırması, büyük mefsedetlere kapı aralamasının kuvvetle muhtemel olması, operasyon sırasında zaruri olmadığı halde bazı uyuşturucuların kullanılması, vücut üzerinde cerrahi işlemlerin yapılması ya da bakılması dinen yasak olan yerlere bakılması, gusül ve namaz abdesti gibi bir kısım ibadetlerin yapılmasına engel olması ve benzeri nedenler bu tür işlemleri sakıncalı hale getirmektedir.⁵⁶

Günümüz araştırmacılarından bazıları ise, güzelleşme yönü ağır basan estetik operasyonları bazı şartlar dâhilinde caiz görmektedir. Bu görüşü Ezher Üniversitesinden Suad Muhammed Abdülcevvâd Baltacı, Melik Abdülaziz Üniversitesinden İlham Abdullah Bacnid, Suudi Arabistan Cuf (Jouf) Üniversitesinden Murad Rayık Reşîd Avde ve Marmara Üniversitesinden Murat Sülün gibi zatlar savunmaktadır.⁵⁷ Bunlara göre süs ve zînet bütün insanlar için fitri bir ihtiyaçtır. İhtiyaç derecesi de ruhî ve fizikî yönden kişiden kişiye, kültürden kültüre değişebilmektedir. Bu gerçeklikten hareketle farklı ihtiyaçlara yönelik genel bir yasağın konulması doğru değildir. Onların mevzuyla ilgili görüşlerine mesned ettikleri deliller şu şekilde özetlenebilir:

⁵⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 10/372.

⁵⁵ Şenkîti, *Ahkâmü'l-cerâhiyyeti't-tıbbiyye*, 194.

⁵⁶ Muhammed Halid Mensûr, *el-Ahkâmü't-tıbbiyye*, 198; Şenkîti, *Ahkâmü'l-cerâhiyyeti't-tıbbiyye*, 194.

⁵⁷ Sözü geçen zatların konu hakkındaki görüşleri için bk. Baltacı, *el-Hiknü't-tecmiliyye ve hukmuha's-şer'î*, 98-100; Bacnid, "*Mevkifu'sherâti'l-İslamiyye*", 22-26; Murad Râyık Reşîd, *Ameliyâtü tecmîli'l-vech*, 18-24; Murat Sülün, *Bütün Boyutlarıyla Din* (İstanbul: Grafiker Tasarım, 2016), 21.

1. Kur'an'da *فُلٌ مِّنْ حَرَمٍ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ* "De ki "Allah'ın kulları için yarattığı zineti ve temiz rızık kim yasakladı?"⁵⁸ buyurulmaktadır. Ayette, insanlar için yaratılan zineti haram kılanlar kınanmıştır. Bu durumda zinetin kendisi mubahtır. Tahsinî estetik operasyonlar ise Allah'ın mubah kıldığı bu zineti ortaya çıkartmaktadır. Dolayısıyla bu yönüyle caiz olmaktadır. Aldatma veya fitne çıkartmaya dönük işlemler istisnai durumlardır ve yasaklık da sadece bu istisnai duruma yöneliktir.⁵⁹

2. Hz. Peygamber "Allah güzeldir. Güzel olanı sever."⁶⁰ buyurmuştur. İnsanın güzelleşmek için çalışması ruh yapısına aykırı değildir. Aksine ruh sağlığı için mubah ve müstehap bir eylem olarak görülebilir. Zira kişi böyle bir işlemle Allah'ın sevdiği şeyi gerçekleştirmiş olmaktadır. Estetik operasyonlar da -bazı şartlara uymak kaydıyla- bu amacı gerçekleştirmeye matuf olduğu için caizdir.

3. Genç ve güzel bir bayan Hz. Aişe'nin yanına gelerek kadının eşi için yüzündeki kılları alıp alamayacağını sordu. Hz. Aişe, "Mümkün olduğu kadar eza veren şeyleri gider"⁶¹ dedi. Hz. Aişe, eza veren şeylerin izale edilebileceğine cevaz vermiştir. Onun bu yaklaşımı kişinin güzelliğine mâni gördüğü engelleri kaldırabileceğine delildir. Zira bu durum fiziki bir eziyet yaratmasa da ruhi ve manevi bir sıkıntı oluşturmaktadır. Tahsinî estetik operasyonlar tam da ruh sağlığı önünde engel olan sıkıntıları gidermeyi hedeflediği için caiz olmaktadır.⁶²

4. Tahsinî estetik operasyonu yasaklayan açık bir nas yoktur. Belirleyici olan unsur niyettir. Daha sağlıklı, daha genç ve dinç görünmek niyetiyle estetik yapılabilir. Aşırıya kaçmadan beden üzerinde burun, diş, saç ve kaş gibi bazı estetik müdahaleler fıtrata müdahale olmadığı gibi bunlar "Allah'ın yaratışını değiştirme" kapsamında da değerlendirilemez.⁶³

⁵⁸ el-A'râf 7/32.

⁵⁹ Murad Râyik Reşîd, *Ameliyâtü tecmîli'l-vech*, 12.

⁶⁰ Müslim, "İman", 39; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb Arnavud (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001), 6/338.

⁶¹ Bk. Ebûbekr Abdürrezzâk b. Hemâm b. Nâfi' el- Abdürrezzâk, *el-Musannef*, thk. Habibürrahman el-A'zamî (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmi, 1403), 3/146.

⁶² Murad Râyik Reşîd, *Ameliyâtü tecmîli'l-vech*, 13.

⁶³ Murat Sülün, *Bütün Boyutlarıyla Din*, 21.

5. Ulema, dövme yaptırma, kılları yolma ve dişleri seyreltme gibi bir kısım zinetleri yasaklarken saçta kına yakma, göze sürme çekme ve bayanların kulaklarını delmesi gibi bir kısım işlemlere ise cevaz vermiştir.⁶⁴ Bu da hükmün konulmasına sebep olan illetin geçişken olmadığını dolayısıyla bir kısım zinetler için konulan yasaklık hükmünün diğerlerine de uygulanamayacağını ortaya koymaktadır. Ayrıca her estetik operasyonun kendine göre bir gerekçesi, etkisi ve sonucu vardır. Bu özel gerekçeleri göz önünde bulundurmadan yasaklığı genelleştirmek doğru değildir.⁶⁵

6. Vücut yapısıyla ilgili estetik kaygı; örf, adet ve kültüre göre değişkenlik arz eder. Bir kültürde kusur sayılmayan fiziki bir durum başka bir kültür için kusur görülebilir. Dolayısıyla kişinin şeklinin veya dış görünüşünün eksikliği ya da doğallığı hakkında belirleyici unsur kültürdür.⁶⁶ İnsanların gelenek ve göreneklerini, örf ve adetlerini kısaca kültürlerini göz önünde bulundurmadan yasaklığı bütün estetik operasyonlara uygulamak doğru değildir.

7. Tahsinî estetik operasyonların şer'î açıdan yapıp yapılmayacağıyla ilgili temel kriterlerden biri ihtiyaç diğeri de maslahattır. İhtiyaç ve maslahat da kişiden kişiye değişir. Bu durumda tahsinî estetik operasyonla ilgili genel bir yasaklık konulamaz.⁶⁷

Tüm bu delillerle beraber tahsinî estetik operasyonların meşruiyetini savunanlar yukarıda da belirtildiği üzere elbette her türlü estetik operasyonun caiz olduğunu iddia etmemektedir. Onlar bu alanın şer'î açıdan câiziyetini savunurken bazı şartları da beraberinde zikretmektedir. Zikredilen şartlar şu şekilde özetlenebilir;⁶⁸

⁶⁴ Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktasid* (Kâhire: Dâru'l-hadîs, 2004), 3/141; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 2/256; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/303.

⁶⁵ Bacnid, "Mevkifu'ser'ati'l-İslamiyye, 34.

⁶⁶ Begümşen Ergenekon, *Estetik Cerrahiye Başvurmanın Kültüre Bağlı Nedenleri-Kendi İstekleriyle Ameliyat Olan Bireyler Üzerine Sosyal Antropolojik İnceleme* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 166.

⁶⁷ Murad Râyik Reşîd, *Ameliyâtü tecmîli'l-vech*, 14.

⁶⁸ Bk. Baltacı, *el-Hiknü't-tecmiliyye ve hukmuha's-şer'î*, 102; Şenkitî, *Ahkâmü cerâhiyyeti't-tibbiyye ve'l-âsârü'l-müterettibetü aleyhâ* (Cidde: Mektebetü's-Sahâbe, 1994), 102:

1. Operasyon şeriatın yasakladığı bir alanla ilgili olmamalıdır.
2. İslam'ın güzellik algısı/tasavvuruyla ilgili genel kabule tâbi olmalıdır.
3. Selim fitrata muhalif olmamalıdır.
4. Yalnızca heva ve heves için yapılmamalıdır. Ruhi veya psikolojik etmenlere bağlı olarak gerçekleşmeli, diğer bir ifadeyle ruh sağlığı için fayda sağlamalıdır.
5. Fısk veya küfür ehline benzemek için yapılmamalıdır. Aynı şekilde erkeğin kadına; kadının da erkeğe benzemesi için icra edilmemelidir.
6. Operasyonda kullanılan maddeler İslami açıdan mubah ve temiz olmalıdır.
7. Operasyondan beklenen fayda ihtimali zarar ihtimalinden fazla olmalıdır. Diğer bir ifadeyle fayda sağlamanın kuvvetle muhtemel olması gerekir.
8. Şer'î bir maslahatı gerçekleştirmeye matuf olmalıdır. Yaratılışı aslına çevirme ya da görünürdeki bir ayıbı gidermek gibi bir maksada hizmet etmelidir.
9. Aldatma ve hile için yapılmamalıdır. Özellikle de evlenmelerde karşı cinsi yanıltmaya yönelik bir amaç taşımamalıdır.

Görüldüğü üzere tahsinî estetik operasyonlara karşı çıkanlar da savunanlar da görüşlerini naslara dayandırmaktadır. Diğer bir ifadeyle her iki taraf da naslara dayandığı halde ihtilaf etmiş olmaktadır. Bu ihtilafın sebebi nasların her iki tarzda da yorumlanabilir şekilde olmasıdır. Ayrıca tahrim ifade eden nasların illeti konusundaki yaklaşım da ihtilafa neden olmaktadır. Zira “naslarda yer alan haramlığın illeti Allah'ın yarattığını değiştirme ve güzelleşme arzusudur” denirse böyle bir durumda tahsinî estetik operasyonlar caiz olmayacaktır. “İllet aldatma, hile veya yaratılanı beğenmemektir” denirse tahsinî estetik operasyon caiz olabilecektir. Çünkü zikri geçen saiklerin kalkmasıyla bu tür operasyonların önündeki engel de kalkmış olacaktır. Örneğin klasik kaynaklarda hür kadınların evlilik öncesi karşı tarafı aldatmak için saç

Muhammed Ebu'l-Feth el-Beyânûnî, *el-Ameliyâtü't-tecmîliyye, hakikatühâ, hukmuha, devâbituhâ* (Haleb: yy, 2012), 14; Murad Râyik Reşîd, *Ameliyâtü tecmîlî'l-vech*, 18.

ek(let)emeyecekleri ifade edilirken aynı işlemin eşleri için veya cariyelerin efendileri için yapabileceği geçmektedir.⁶⁹ Aynı şekilde insan veya pis hayvanlara ait kıllarla saç ekiminin yapılamayacağı belirtilirken eş veya efendiye ait kıllarla bunun mümkün olduğu ifade edilmektedir.⁷⁰ Yine iğne ya da delici şeylerle yapılan dövmenin haram olduğu vurgulanırken aynı işlemin iğnesiz kına veya boya ile caiz olduğu zikredilmektedir.⁷¹ İhtilafın başka bir nedeni de ahkâmın konulmasında muteber kabul edilen maslahat ilkesidir. Zira tahsinî estetik operasyonlarda ruh sağlığı ve psikolojik durum için bir maslahat vardır diyenlere göre bu tür işlemler caiz olabilmekte herhangi bir maslahat ya da yarar yoktur diyenler için de yasak olabilmektedir. Kişinin, özgüven duygusunu sarsan, iş hayatında başarısızlığa neden olan, mutlu bir evlilik sürdürmesine mâni olan, toplumda ayrımcılığa neden olan bedenî ya da fizikî kusurlar, beraberinde psikolojik ve rûhî sıkıntılara da yol açabilmektedir. Bu tür psikolojik ve rûhî sıkıntıların bertaraf edilmesinde kuvvetli bir fayda olduğu varsayılması durumunda estetik işlemlere müspet yaklaşmak mümkün olacaktır. Nitekim Hz. Peygamber ve ashabı da psikolojik ve rûhî sıkıntı çeken insanların rahatsızlıklarını bertaraf etmek için onları tedavi etmiş ve aynı zamanda bu tür sıkıntılardan kurtulmaları için farklı vasitalara başvurmalarını tavsiye etmişlerdir.⁷² Rukye⁷³ ile tedavinin buna matuf olduğunu söylemek mümkündür. Herhangi bir faydanın olmadığı veya zararın daha fazla olduğu aynı işlemlerde ise menfi durum söz konusu olacaktır. Demek ki delilleri yorumlayış ve olaya bakış açısına göre hüküm değişebilmektedir.

⁶⁹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 2/257.

⁷⁰ Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn*, 1/176.

⁷¹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 2/257.

⁷² Ali Osman Ateş, "Akıl Hastalıkları Üzerinde Cinlerin Etkisi ve Rukye Konusuyla İlgili Bazı Rivayetlerin Değerlendirilmesi", *Diyanet İlmî Dergi*, 29/2 (1993), 120.

⁷³ Rukye: "Korunma veya hastalık gibi bir musibetten şifa bulma amacıyla Kur'an'ın bazı ayetlerinin ilahi isim ve sıfatların, me'sur bir duanın veya dinin ruhuna aykırı olmayan bazı lafızların okunması" şeklinde tanımlanmıştır. Rukye konusunda geniş bilgi için bk. Güven Ağırkaya, "Tefsirde Nakledilen Bazı Rukye Tarifleri Üzerine(Ettâfeyiş Örneği)", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28 (2022), 99-124.

2.2. Sadece Moda veya Özentî Nedeniyle Yapılan Estetik Operasyonlar

Sadece özentî, modaya uyma veya sansasyonel bir durum yaratmak için yahut cinsiyete müdahale anlamında yapılan estetik operasyonların caiz olmayacağı açıktır. Zira bu tür operasyonlarda ne bir ihtiyaç ne de maslahat vardır. Diğer bir ifadeyle zaruri, hâcî ve tahsini ihtiyaçların karşılanmasına yönelik bir durum söz konusu değildir. Önceki dönem kaynaklarında sadece heva ve hevесе uymak veya kötü ahlak sahibi olup açıktan günah işleyen ehl-i fücûra benzemek için vücut üzerinde yapılan işlemlerin caiz olmadığı açıkça zikredilmektedir. Nitekim Hz. Peygamber “Kim bir topluluğu benzemek isterse o da onlardandır”⁷⁴ buyurmuştur. Hadis, umum ifade ettiğine göre “topluluğa benzemek” lafzı olumlu-olumsuz, bedeni, ruhî ve ahlaki tüm benzemeleri içermektedir. O halde gayr-i meşru yaşantı süren ahlaksız kişilere özenmek yahut hiç bir ihtiyaç olmadığı halde günün modasına uymak niyetiyle estetik operasyonlar yapılamaz. Bu amaçlara yönelik yapılan estetik operasyonların haram olduğu konusunda âlimlerin ittifakından söz edilebilir.⁷⁵

Tahsini estetik operasyonlarla ilgili ileri sürülen görüşler ve bu görüşlerin dayandığı deliller dikkatle incelendiğinde görülecek ki bu tür operasyonları caiz görenler de karşı çıkanlar da görüşlerini nihayetinde naslara ve diğer akli delillere dayandırmışlardır. Dolayısıyla onlardan birinin lehinde ya da aleyhinde kesin yargıda bulunmak doğru değildir. Ancak görüşlere dayanak teşkil eden delillerin tahlili sonucunda hangi görüşün daha kuvvetli olduğu kanısı oluşabilir. Bu temel yaklaşımdan hareketle iki görüşün delilleri karşılaştırıldığında tahsini estetik operasyonları belli şartlar çerçevesinde caiz görenlerin görüşünün hem nasların ruhuna hem de ihtiyaç ve maslahata daha uygun olduğu söylenebilir. Zira yasaklığı savunanların görüşlerine mesned teşkil ettikleri وَأَضَلَّهُمْ وَأَمْنَيْنَهُمْ وَأَمْرَهُمْ فَلْيَبْتَئِكُنَّ آذَانَ الْأَنْعَامِ وَأَمْرَهُمْ فَلْيَعْبِرْنَ خَلْقَ اللَّهِ ۗ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا

76 ayetinde geçen “Allah’ın yarattığını değiştirmek” ifadesi ile ilgili yukarıda da dikkat çekildiği üzere farklı yorumlar

⁷⁴ Ebû Dâvûd, “Libâs”, 4.

⁷⁵ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 2/257; Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn*, 1/176; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/70; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/373.

⁷⁶ en-Nisa 4/119.

yapılmıştır Bazıları bu ifadeden kastedilenin “Allah’ın dini” olduğunu, bazıları da “insan ya da hayvanların fitratı” olduğunu zikretmiştir. Yine kimi âlimler kastedilenin “hayvanları kısırlaştırmak”, kimisi de “dövme yaptırmak” olduğunu belirtmiştir. Bir kısım âlimler de “Allah’ın yarattığını değiştirmek” ifadesinden anlaşılanın “hayvanların kulaklarını kesmek” olduğunu söylemiştir.⁷⁷ Büyük müfessirlerden Tâberi (öl. 310/923) ise “Allah’ın yarattığını değiştirmek” ifadesindeki maksadın “Allah’ın dini” olduğunu, bu yorumun kapsayıcılığı nedeniyle daha isabetli görüldüğünü belirtmiş ve “ فَأَمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ ”⁷⁸ ayetinde geçen son ifadenin de bunu doğrular nitelikte olduğunu ifade etmiştir.⁷⁹ Dolayısıyla zikri geçen ifadeyi belli bir manaya hasretmek isabetli görünmemektedir. Diğer bir ifadeyle lafzın zahirinden hareketle insan bedeninin dış kısmıyla ilgili bir yasaklık hükmünü çıkarmak tekellüflü bir tevil olacaktır.

Tahsini estetik operasyonların caiz olmadığını illeri sürenlerin görüşlerine dayanak yaptıkları ilgili hadisin illeti konusundaki yaklaşımlar da zayıf kalmaktadır. Zira onlar buradaki hükmün illetinin “güzelleşme arzusu” ya da “fıtrata müdahale” olduğunu iddia etmektedirler.⁸⁰ Hâlbuki “güzelleşme arzusu” illet olmaya elverişli bir vasıf değildir. Böyle bir vasıf illet olarak kabul edildiği takdirde dinin diğer pek çok ilkesinin izahı zorlaşacaktır. Zira güzelleşme arzusu fitri bir istektir ve “Allah güzeldir güzel olanı sever”⁸¹ ya da “Allah, kuluna verdiği nimeti onun üzerinde görmek ister”⁸² gibi birçok nebevi buyruk, güzelleşmenin İslam’ın ruhuna aykırı olmadığını aksine müstehap olduğunu ortaya koymaktadır. “Fıtrata müdahale” gerekçesi de illet olmaya elverişli bir vasıf değildir.

⁷⁷ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 11/223; Zeccâc, *Me’âni’l- Kur’ân*, 2/110; Kurtubî, *el-Câmi’u li ahkâmi’l-Kur’ân*, 5/389.

⁷⁸ Rum 30/30.

⁷⁹ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân fi te’vili’l-Kur’ân* thk. Ahmed Muhammed Şâkîr (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 2000), 9/218-2120.

⁸⁰ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 10/377-380.

⁸¹ Müslim, “İman”, 39; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6/338.

⁸² Ebûbekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Musa el-Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Tâhâ (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-ilmîyye, 2003), 3/385.

Çünkü Hz. Peygamber dövme yapma/yaptırmayı, kılları yolmayı ve dişleri seyreltmeyi yasaklamakla beraber fitrata müdahale sayılabilecek bazı uygulamaları da meşru kılmıştır. Nitekim saçta boya veya kına yakma, göze sürme çekme ve süslenmek için kulak delme bunlardan bazılarıdır. Avuç içine ya da saçta kına yakmak, eli ve yüzü değiştirmektedir. Sünnet olmak, tırnakları kesmek veya saç kesmek de bir anlamda yaratılıştan gelen özellikleri değiştirmektir. O halde hadisteki yasağın illeti “güzelleşme arzusu” ya da “fitrata müdahale” değil, “küfür ehline özenme”, “teberruc/gösteriş yapma”, “başkaları için süslenme”, “aldatma” ve “Allah’ın dinini değiştirme” gibi gayri meşru vasıflardır. Tahsini estetik, söz konusu gerekçelerle yapılması halinde bunun haram olacağında şüphe yoktur. Fakat bunlardan berî olarak ailesi ve kendi ruh sağlığı için ya da sosyal kabul nedenlerine bağlı olarak bu tür operasyonlara başvurmada herhangi bir sakınca olmasa gerekir. Örneğin toplumda saygınlık kazanamamasını ya da iyi bir kazanç elde edememesini fiziki yapısının çirkinliğine bağlayarak ruhsal sorunlar yaşayan kişi, estetik operasyonlarla bu amacına ulaşabileceğini düşünüyorsa buna imkân tanınmalıdır. Zira kişinin fiziki yapısındaki bozukluk bazen psikolojik rahatsızlıklara sebep olabilmektedir. Aynaya her baktığında kendisinde kusur olduğunu düşünen kişinin ruh sağlığının bozulması onu nihayetinde psikoloğa tedavi olmaya kadar götürebilecektir. Dolayısıyla psikolojik rahatsızlıklar en az patolojik rahatsızlıklar kadar önemlidir. Meseleye bu açıdan bakıldığında estetik operasyonları fiziki yapıdaki anormal bir durumun ruhsal yapıda meydana gelen tahribatı düzeltmek, kişinin kaybettiği moralini tekrar kazandırmak, sosyal kabule bağlı olarak daha kolay iş bulma imkânı bulmak ve aile birliğini korumak için yapılan işlemler şeklinde görmek mümkündür. Neticede estetik operasyonlar farklı maksatlara matuf olarak yapılabilmektedir. Nitekim İbnü’l-Cevzî (öl. 597/1201) mevzuyla ilgili şöyle demektedir:

“Güzelleşmeye matuf işlemler ya kötü ahlaklı ve günahkâr insanlara özenmek için yapılır. Bu durumda yapılan işlem o maksada göre değerlendirilir. Ya karşı cinsi aldatmaya dönük yapılır. Bu amaç için yapılan işlem de caiz olmaz. Yahut dövme yaptırmada olduğu gibi Allah’ın yarattığı değiştirme amacına yönelik yapılır. Bu da caiz olmaz.

Çünkü dövme yaptırma gibi işlemler vücudu kısa süreliğine güzelleştirse de uzun vadede eziyet ve sıkıntı verir.”⁸³

O mevzuyla ilgili Abdülvehhab b. Mübârek el-Enmâtî’den (öl. 538/1143) şu iktibasta bulunur; “*Kadın nikâhtan önce yüzündeki kılları alıp eş adayına görünürse bu caiz olmaz. Zira böyle bir işlemde tedlis/hile vardır. Nikâhtan sonra ise bu işlemi yapmasında bir sakınca yoktur.*”⁸⁴ İbn Âbidîn (öl. 1252/1836) de konu hakkında benzer ifadeleri kullanmakta ve ilgili hadisteki şiddetli nehyin başkaları için yapılan süslenmelere dair olduğunu, kadının eşi için yüzündeki kılları alabileceğini dile getirmektedir.⁸⁵

Sonuç

İslam hukukunun teşri kılınmasında bedeni ihtiyaçlarla beraber ruhi ihtiyaçların karşılanmasına da önem verilmiştir. İhtiyaçlar da şiddetine göre zarûrî, hâcî ve tahsini ihtiyaçlar şeklinde üç gruba ayrılmıştır. Fiziki ihtiyaçlar daha çok zarûriyyât ve hâciyyât kapsamında ruhi ve psikolojik ihtiyaçlar ise tahsiniyyât çerçevesinde değerlendirilebilir. İslam hukukçuları, zarûrî ve hâcî seviyesinde görülen estetik operasyonların yapılabileceğine cevaz vermişlerdir. Bu konuda büyük bir uzlaşımın olduğu söylenebilir. Tahsini seviyede görülen estetik operasyonların yapılması konusunda ise ihtilaf edilmiştir. Bu tür estetik operasyonları caiz görenler de reddedenler de görüşlerini naslara ve akli delillere dayandırmışlardır. İlgili naslarda hükme konu olan illetin mahiyeti ve geçişkenlik vasfının olup olmadığı meselesi ihtilafın temelini oluşturduğu müşahede edilmiştir. Ancak ilgili nasları tahsini estetik operasyonları caiz görenlerin lehinde-bazı şartlara uymak kaydıyla yorumlamanın daha isabetli olduğu sonucuna varılmıştır. Zira naslardaki hükmün konulmasına gerekçe olan illet üzerinde bir uzlaşma sağlanamamıştır. Bu durumda maslahat ve kolaylaştırma ilkelerine göre hareket etmek daha muvafık olacaktır. Tahsini estetik operasyonları caiz görmeyenlerin görüşlerine dayanak kıldıkları akli delillerin gerekçelerinin de zayıf kaldığı görülmüştür. Zira yasaklığı savunanlara

⁸³ Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Ahkâmü'n-nisâ* (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1997), 253.

⁸⁴ İbnü'l-Cevzî, *Ahkâmü'n-nisâ*, 254.

⁸⁵ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/373.

göre bu tür işlemlerde vücuda zarar verme ve tedlis yani evlilik aşamasında karşı tarafı yanıltma söz konusudur. Hâlbuki tıbbi teknik aletler eskiye göre çok daha gelişmiştir. Bu tür işlemlerde kısmi zarar olsa da yarar daha fazladır. Ayrıca “zarar” gerekçesi sabit, münzabıt değil, göreceli bir vasıftır. Dolayısıyla illet olmaya elverişli olmadığı için bu gerekçeyle yasaklığın konulması doğru olmaz. Aynı şekilde “tedlis” gerekçesiyle de yasaklık konulamaz. Zira günümüzde evliliklerde yanıltmayı ortadan kaldıran nüfus cüzdanı veya kemik testi gibi birçok enstrüman mevcuttur.

Hâsılı neredeyse umumu'l-belvâ haline gelen ve birçok gerekçeye dayalı olarak yapılan tahsîni estetik operasyonları tümüyle yasaklamak doğru olmadığı gibi herhangi bir şart ileri sürmeden caiz olduğunu ifade etmek de mümkün görünmemektedir. Kanaatimizce birçok muamelede olduğu gibi bu işlemde de belirleyici olan faktör niyettir. Dolayısıyla kişinin niyetine göre durum değişebilmektedir. Allah'ın yarattığını beğenmemek, küfür ehline benzemek, açılıp saçılmak, heva ve hevesin peşinden koşmak niyetiyle yapılan tahsîni estetik operasyonların caiz olmayacağı açıktır. Ancak bu düşüncelerden arınmış olarak ihtiyaç ve maslahat temelinde ruh sağlığını ve aile birliğini korumak gibi makul bazı gereksinimleri karşılamak ve aynı zamanda Cenabı-ı Hakkın esmasına güzel bir ayna olmak niyetiyle estetik işlemlere başvurmanın fıkhî açıdan mümkün olduğu söylenebilir.

Kaynakça

- Abdürrezzâk, Ebûbekr Abdürrezzâk b. Hemâm b. Nâfi'. *el-Musannef*. thk. Habibürrahman el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1403.
- Ağırkaya, Güven. “Tefsirde Nakledilen Bazı Rukye Tarifleri Üzerine (Ettâfeyiş Örneği)”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2022), 99-124.
- Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdullah Ahmed b. Muhammed. *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb Arnavud. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Ahmed Raysûnî. *Nazariyyetü'l-makâsıd 'inde'l-İmam eş-Şâtibî*. b.y.: Dâru'l-Âlemiyye, 1992.

- Ateş, Ali Osman. "Akıl Hastalıkları Üzerinde Cinlerin Etkisi ve Rukye Konusuyla İlgili Bazı Rivayetlerin Değerlendirilmesi". *Diyanet İlmî Dergi* 2 (1993), 103-128.
- Aytekin, Cemile Arzu – Altındağ, Gülbin. "Sanatta Ölçülebilene Güzellik ve Sonsuz Olan Çirkinlik: Aksiyolojik Açıdan Güzelle ve Çirkin Estetiği". *Mecmua Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 9 (2020), 111-125.
- Ayvazoğlu, Beşir. "İlmü'l-cemâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/146-148. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Bacnid İlham, Abdullah. "*Mevkifu'serâti'l-İslamiyye mine'l-ameliyyâti'l-cerrâhiyyeti't-tecmîliyye*. Cidde: y.y., 2007.
- Baltacı, Suâd Muhammed Abdülcevâd. *el-Hiknü't-tecmîliyye ve hukmuha's-şer'î*. Kâhire: Cami'atü'l-Ezher, 2019.
- Bedreddîn el-Aynî, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Ahmed. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- Beyânünî, Muhammed Ebu'l-Feth. *el-Ameliyyâtü't-tecmîliyye, hakikatühâ, hukmuha, devâbituhâ*. Haleb: y.y., 2012.
- Beyhakî, Ebûbekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Musa. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Tâhâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Muhammed Züheyr. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, ts.
- Celal Nadir, Barzan. *Ameliyyâtü't-takvîm ve't-tecmîl ve ahkâmühâ fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Karabük: Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Cessâs, Ebûbekr er-Râzî Ahmed b. Ali. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî. Beyrut: Dâru İhyâ, 1405.
- Cum'ate binti Hâmid. *el-Ahkâmu'l-fikhiyyetu'l-muteallikatu bi ameliyyâti't-tecmîl*. İskenderiye: *Mecelletü killiyeti'd-dirâsâti'l-İslâmiyye*. 2012.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf. *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*. b.y.: Dâru'l-minhâc, 2007.
- Çalış, Halit. "Zaruret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/141-144. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

- Çiftçi, K. Meryem. *Eski Mısır Dininde Tanrı ve Öte Dünya İnancı*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Devellioğlu, Ferit. "Operation". *Lügat*. Erişim 12 Temmuz 2022. <https://www.archive.org/download/OsmanlicaTTkrreAnsiklopedikLkgat/0811>.
- Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*. Ankara: TDV Yayınları, 2018.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as b. İshak b. Beşîr b. Şeddâd. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ergenekon, Begümşen. *Estetik Cerrahiye Başvurmanın Kültüre Bağlı Nedenleri–Kendi İstekleriyle Ameliyat Olan Bireyler Üzerine Sosyal Antropolojik İnceleme*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Eşel, Ertuğrul–Eşel, Gülüstan Polat. *Güzellik Algılamasının Nörobiyolojisi ve Evrimsel Temelleri*. *Dusunen Adam The Journal of Psychiatry and Neurological Sciences*. 2017.
- Gürelli, Nevzat. *Hukuk Açısından Cerrahi Müdahalenin Sınırları*. *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 45/1(1981), 267-275.
- Gürler Gamze. *Estetik Cerrahi Müdahale Görmüş Bireyler Üzerine Bir Alan Araştırması*. *Sosyoloji Dergisi* 38 (2018), 141-172.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz. *Reddü'l-muhtâr alâ Durri'l-Muhtâr*. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1992.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğnî li İbn Kudâme*. 10 Cilt. b.y.: Mektebetü'l-Kâhire, 1986.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktasid*. 4 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2004.
- İbnü'l-Arabî, Ebûbekr Muhammed b. Abdullah. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Ahkâmü'n-nisâ*. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1997.

Kur'an Yolu Meâli. çev. Heyet. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 9. Basım, 2019.

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebîbekr. *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*. Kâhire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1964.

Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Muavvîz. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999.

Muhammed Hâlid Mensûr. *el-Ahkâmü't-tıbbiyyetü'l-mütallikatü bi'n-nisâ fi'l-fikhi'l-islâmî*. Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 1999.

Murad Râyik Reşîd. *Ameliyâtü tecmîli'l-vechi't-tahsînîyye*. Nablus: Câmi'atü'n-Necâhi'l-Vataniyye, ts.

Müslim, Ebu'l-Hasen el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî b. Haccâc. *el-Müsnedü's-sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ, ts.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali. *es-Sünenü's-suğrâ*. thk. Abdülfettâh Ebu Gudde. 8 Cilt. Halep: Mektebetü'l-Matbuâtî'l-İslâmiyye, 1986.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmu' şerhu'l-Muhezzeb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahya b. Şeref. *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim*. Beyrut: Dâru İhyâ, 1392.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahya b. Şeref. *Ravdatü't-tâlibîn ve Umdetü'l-müftîn*. thk. Züheyr Şâvîş. Beyrut: Mektebü'l-İslâmî, 1991.

Özden, H. Ömer. Helenizm Öncesi Yunan Felsefesinde Güzellik Anlayışları. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2002), 61-92.

Petek Hasan. Güzelleştirme Amaçlı Estetik Ameliyatlardan Kaynaklanan Hukuki Sorumluluk. *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 8/1 (2006), 177-240.

Rachid Aldershawî, Mohammad. ed-Devâbitü's-şer'iyyetu li 'ameliyyâtü't-tecmîl. *Şırnak üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/19 (2017), 61-77.

Râzî, Ebû Abdullah Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hasen b. Hüseyin. *Mefâtîhu'l-ğayb(Tefsîru'l-kebîr)*. Beyrut: Dâru İhyâ, 1420.

- Sakallı*, Merve. *Çağdaş Sanatta Beden Kullanımı Olarak Çirkinin Estetiği*. İstanbul: Işık Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans Tezi, 2018.
- Serahsî, Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Seyyid Nadiye. *Ahkâmu Ameliyyâtu tecmîlî'n-nisâ beyne't-tahlîl ve't-tahrîm* Kahire: y.y., 1433.
- Sülemî, İyaz b. Nâmî. *Eseru'l-kavâidi'l-fikhiyye fi beyâni ahkâmî'l-cerâhiyyeti't-tecmiliyye*. Riyad: Vakfiyetü'l-Emin Gâzi, 2008.
- Sülün, Murat. *Bütün Boyutlarıyla Din*. İstanbul: Grafiker Tasarım, 2016.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebîbekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir fi kavâ'id ve fûru'i fikhî's-Şâfi'iyye*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1973.
- Şa'bân, Zekiyüddîn. *İslam Hukuk İlminin Esasları*. trc: İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.
- Şâtibî, İbrâhim b. Musa b. Muhammed. *el-Mufâfakât*. thk. Ebû Ubeyde. 7 Cilt. b.y.: Dâru İbn Affân, 1997.
- Şenkâtî, Muhammed b. Muhammed el-Muhtâr b. Ahmed. *Ahkâmü'l-cerâhiyyeti't-tıbbiyye ve'l-asâru'l-mürettebetü aleyhâ*. Cidde: Mektebetü's-Sahâbe, 1994.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali Muhammed b. Abdullah. *Neylü'l-evtâr*. Mısır: Dâru'l-Hadis, 1993.
- Şhavvîsh, Murad. Saç Ekmenin Hükümü ve Kuralları. *el-Mecelletü'l-ilmiiyyetü'l-Muhakkemâtu li Risâleti's-Şuuni'd-Dîniyyeti't-Türkiyye* 2 (2002), 110-139
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkîr. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tirmizi, Muhammed b. İsa b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizi*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 5 Cilt. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî, 1975.
- Türcan, Talip. *İslam Hukuku El Kitabı*. Ankara: Grafiker yayınları, 2015.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kutub, 1988.
- Zeydan, Abdülkerim. *el-Vecîz*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2011.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2023, 20: 264-306

'Alâ'î'nin el-Mecmû'u'l-Muzehheb'inde el-Kavâidu'l-Hamse'ye Biçilen Rol*

Hatice ALSAÇ

Öğr. Gör. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İslâm Hukuku Anabilim Dalı

Phd., Lecturer, Ankara University, Faculty of Divinity,
Department of Islamic Law

Ankara, Türkiye

alsach@ankara.edu.tr

orcid.org/0000-0001-7467-2756

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article

Geliş Tarihi / Received: 17 Ocak / January 2023

Kabul Tarihi / Accepted: 28 Mayıs / May 2023

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2023

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Haziran / June

Sayı/ Issue: 20 **Sayfa /Page:** 264-306

Atıf / Cite as: Alsaç, Hatice. "'Alâ'î'nin el-Mecmû'u'l-Muzehheb'inde el-Kavâidu'l-Hamse'ye Biçilen Rol [The Role Assigned to al-Qawâid al-Khamsa in 'Alâ'î's al-Macmû' al-Muzehheb]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 20 (June 2023): 264-306.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1237238>

* Bu makale, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde Doç Dr. Oğuzhan TAN danışmanlığında tamamlanan *Kavâid-i Külliye-i Kübrâ ve Mecelle'deki Tezâhürleri* (2022) başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. This article was produced from the doctoral thesis titled *al-Qawâid al-Kulliyâ al-Kubrâ (The Grand Legal Maxims of Islamic Law) and Their Accommodation in al-Majalla* (2022), which was completed under the supervision of Associate Professor Oğuzhan TAN at Ankara University Social Sciences Institute.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>.

The Role Assigned to al-Qawāid al-Khamsa in 'Alā'ī's *al-Macmū' al-Muzehheb* Abstract

Legal maxims in Islamic law have been an area that has been emphasized in relation to both fiqh and usūl issues since the early periods. The legal maxims of "*al-umūru bi maḳāṣidihā*", "*al-yaḳīnu lā yazūlu bi al-shakk*", "*al-mashaḳḳa tajlibu al-taysīr*", "*aḳ-ḳararu yuzāl*" and "*al-'āda muḳaḳkama*" in Islamic law classifies as "*al-ḳawāid al-khamsa/al-ḳawāid al-kulliyya al-kubrā*." These legal maxims have a different position among other legal maxims and form the basis of other legal maxims. We see that the "*five grand legal maxims*" can be extended to all areas of fiqh, that they are applied to the solution of fiqh issues, and that fiqh issues are tried to be connected with these legal maxims. Five grand legal maxims appear as a step that facilitates the understanding of fiqh in the positioning between fiqh and usūl.

Although Abū Tāhir al-Debbās is the first name to be reached regarding this hierarchical distinction among the legal maxims, 'Alā'ī is known as the first author who made this classification clearly. 'Alā'ī, in his work called *al-Macmū' al-muzehheb fī ḳavā'id al-Madhab*, considers these five legal maxims separately from other legal maxims and adopts a hierarchical classification among the legal maxims.

Another point that makes 'Alā'ī important in the systematization of "*al-ḳawāid al-khamsa/al-ḳawāid al-kulliyya al-kubrā*" among the legal maxims is his meticulous effort to determine the basis of the legal maxims from the nass (verses and hadiths). This emphasis is also important in terms of discussions about the position of the legal maxims between fiqh and usūl. Associating the legal maxims directly with the nass increases the impact power of the legal maxims. When we look at the works on the ḳawāid literature, we can say that 'Alā'ī focuses on the connection between nass and the legal maxims more intensely than other authors, and while determining the basis of the legal maxims from the verses and hadiths, he gives more place to the verses besides the hadiths comparing the later authors.

It is seen that 'Alā'ī pioneered the hierarchical prioritization of the five grand legal maxims in the ḳawāid literature and the examination of them as a kind of basis of other legal maxims under separate headings. This hierarchical distinction

between the legal maxims that 'Alāī brought to the agenda was also significantly followed by the authors after him who wrote works in the field of qawāid. For example, authors who have works in the field of qawāid such as Ibnu's-Subkī, Ibn Nujaym, and Suyūfī have also compiled their works by taking this approach of 'Alāī into account. Although this situation is understandable when the works are examined systematically, the authors also make many references to 'Alāī and show that they are inspired by 'Alāī in this system. This approach finds its equivalent even in *Majalla* and in its commentaries. It is stated that the legal maxims in *Majalla* are derived from the basic legal maxims and these five grand legal maxims are frequently referred to in the solution of problems.

Our study focuses on how the five grand legal maxims which are corresponded to "*al-qawāid al-khamsa/al-qawāid al-kulliyya al-kubrā*" in the classification of the universal rules in Islamic law is handled and which role is given to the legal maxims in *al-Mecmū' al-muzehheb fī ḳavā'id al-Madhab* by 'Alāī known as the first to make this classification.

In our study, firstly, we focused on the 'Alāī, who is the first name who classifies legal maxims on the hierarchical classification and exemplified his effect on the authors in the next process. We gave brief information about 'Alāī and his work before examining the legal maxims. Later, we discussed "*al-qawāid al-khamsa*" in the order of the author's work and by giving place to his patterns (*sīga*) in the work. While examining the legal maxims; we have chosen an order in the form of the basis of the legal maxims, their explanations, and the sample fiqh issues associated with them, the exceptions of the legal maxims. We have included the verses and hadiths pointed out by 'Alāī of the basis of the legal maxims, with brief explanations, and we have referred to relevant sources for details. Regarding the explanation of the legal maxims and exemplary fiqh issues, we primarily took the work of 'Alāī as a basis, but we have also benefited from the works that had been written before his. In order to see the traces of 'Alāī in the works written after him, we benefited from the works of later qawāid authors. However, since our work focused on the works of qawāid, we did not particularly dwell on the investigation of the fiqh issues associated with the legal maxims from the works of the madhhabs. Regarding the exceptions of the legal maxims, we did not deal with the issues one by one but included some sample issues that 'Alāī dealt with by trying to explain the reason for being exempted from the legal maxims.

Keywords: Islamic Law, 'Alāī, *al-Macmū' al-muzehheb*, The five grand legal maxims (*al-qawāid al-khamsa, al-qawāid al-kulliyya al-kubrā*)

'Alâ'î'nin el-Mecmû'u'l-Muzehheb'inde el-Kavâidu'l-Hamse'ye Biçilen Rol

Öz

İslâm hukukunda küllî kâideler ilk dönemlerden itibaren hem fıkıh hem usûl konuları ile irtibatlı olarak üzerinde durulan bir alan olmuştur. Küllî kâideler arasında “*el-kavâidu'l-hamse/kavâid-i külliye-i kübrâ*” olarak tasnif edilen ve diğer küllî kâidelerin de temelini oluşturan, “*el-umûru bi maķāşidihâ*”, “*el-yaķīnu lâ yezûlu bi'ş-şekk*”, “*el-meşakķa teclibu't-teysīr*”, “*eđ-đararu yuzâl*” ve “*el-'âde muħakķeme*” kâidelerinin ayrı bir pozisyonu bulunmaktadır. Bu kâidelerin fikhun bütün alanlarına teşmil edilebilir olduğunu, fikhî meselelerin çözümünde kendilerine müracaat edildiğini ve fikhî meselelerin bu kâidelerle irtibatlandırılmaya çalışıldığını görmekteyiz. Beş temel kâide, fıkıh ve usûl arasındaki konumlandırılmada fikhun anlaşılabilirliğini kolaylaştıran bir basamak olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kâideler arasında gündeme gelen hiyerarşik ayrıma dair ulaşılan ilk isim Ebû Tâhir ed-Debbâs olmakla birlikte, bu tasnifi açık bir şekilde yapan ilk müellif 'Alâî olarak bilinmektedir. 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-muzehheb fi kavâ'id-i'l-Mezheb* adlı eserinde beş temel kâideyi diğer kâidelerden ayrı olarak ele almakta, kâideler arasında hiyerarşik bir tasnifi benimsemektedir.

“*el-Kavâidu'l-hamse/kavâid-i külliye-i kübrâ*”nın küllî kâideler arasında sistemleşmesi konusunda 'Alâî'yi önemli kılan diğer husus, kâidelerin nasslardan dayanaklarını tespit etme konusundaki titiz çabasıdır. Bu vurgu, kâidelerin fıkıh ve usûl arasındaki pozisyonunun ne olduğu konusundaki tartışmalar açısından da önem taşımaktadır. Küllî kâidelerin nasslar ile doğrudan ilişkilendirilmesi, kâidelerin etki kuvvetini arttırmaktadır. Kavâid literatürüne dair eserlere baktığımızda 'Alâî'nin nasslar ile kâideler arasındaki irtibat üzerinde diğer müelliflerden daha yoğun şekilde durduğunu ve kâidelerin nasslardan dayanaklarını tespit ederken hadisler yanında âyetlere de sonraki müelliflere göre daha fazla yer verdiğini söyleyebiliriz.

'Alâî'nin kavâid literatüründe beş temel kâidenin hiyerarşik olarak öncelenmesinde ve diğer kâidelerden ayrı başlıklar altında ve onların bir nevi temelleri olarak incelenmesinde öncülük ettiği görülmektedir. 'Alâî'nin gündeme getirdiği kâideler arasındaki bu hiyerarşik ayırım, kavâid alanında eser yazan kendisinden sonraki müellifler tarafından da önemli ölçüde takip edilmiştir. Örneğin İbnu's-Subkî, İbn Nüceym, Suyûtî gibi kavâid alanında meşhur eserleri bulunan müellifler de eserlerini 'Alâî'nin bu yaklaşımını dikkate alarak telif etmiştir. Bu durum eserler sistematik olarak incelendiğinde anlaşılır olmakla birlikte, müellifler 'Alâî'ye de çokça atıfta bulunarak, bu sistematiğe 'Alâî'den ilham aldıklarını göstermektedir. Bu yaklaşım *Mecelle'*de dahi karşılık bulmakta, *Mecelle'nin*

şerhlerinde, *Mecelle'* de yer alan küllî kâidelerin, temel kâidelerden istihrâc edildiği açıkça ifade edilerek meseleler çözümlenirken bu beş temel kâideye sıklıkla müracaat edilmektedir.

Çalışmamız, İslâm hukukunda küllî kâidelerin kendi içinde yapılan tasnifinde "*el-kavâidu'l-hamse/kavâid-i külliye-i kübrâ*" olarak karşılık bulan beş temel kâidenin, bu tasnifi ilk yapan olarak bilinen 'Alâî'nin *el-Mecmû'u'l-muzehheb fi kavâ'idil-Mezheb* adlı eserinde nasıl ele alındığı ve eserde kâidelere nasıl bir rol biçildiğine odaklanmaktadır.

Çalışmamızda öncelikle küllî kâidelerin hiyerarşik tasnifi konusunda 'Alâî'nin ilk oluşu üzerinde durarak sonraki süreçteki müelliflere etkisini örneklendirdik. Kâidelerin incelenmesine geçmeden önce 'Alâî ve eseri hakkında kısaca bilgi verdik. Daha sonra "*el-kavâidu'l-hamse*"yi müellifin eserindeki sıralamasıyla ve eserde yer alan sîgalarına yer vererek ele aldık. Kâideleri ele alırken; kâidelerin dayanakları, açıklaması ve kâidelerle irtibatlandırılan örnek fikhî meseleler, kâidelerin istisnaları şeklinde bir sıralama gözettik. Kâidelerin dayanaklarında 'Alâî'nin işaret ettiği âyet ve hadislere kısa açıklamalarla yer vererek, ayrıntılar için ilgili kaynaklara atıfta bulunduk. Kâidelerin açıklaması ve örnek fikhî meselelerle ilgili olarak öncelikle 'Alâî'nin eserini esas almakla birlikte, 'Alâî'nin yararlanmış olduğu kendisinden önce telif edilmiş olan eserlerden yararlandık. 'Alâî'nin kendisinden sonra yazılan eserlerdeki izlerini görmek için sonraki kavâid müelliflerinin eserlerine müracaat ettik. Ancak çalışmamızı kavâid eserlerine yoğunlaştırdığımızdan, kâidelerle irtibatlandırılan fikhî meselelerin mezheplerin eserlerinden tahkik edilmesi üzerinde özellikle durmadık. Kâidelerin istisnaları konusunda, kâidelerden istisna edilen müstakil meseleleri teker teker ele almayarak 'Alâî'nin ele aldığı bir kısım örnek meseleye kâideden istisna edilme gerekçesini de açıklamaya çalışarak yer verdik.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, *el-Kavâidu'l-hamse*, *Kavâid-i külliye-i kübrâ*.

Giriş

İslâm hukukunda küllî kâideler, soyut bir şekilde formalize edilmiş fikhî prensipler şeklinde karşımıza çıkmaktadır. İlk dönemlerden itibaren fikir olarak fakihlerin zihinlerinde yer ettiği görülen küllî kâideler, hukukî uygulamalarda ölçüt olarak dikkate alınmakta, fikhî meselelerin çözümünde denetim mekanizması olarak işletilmektedir. Örneğin M. Â. Aydın

kâidelerin “İslâm hukuk literatürü içinde zamanla çıkarılmış genel hukuk prensipleri olup diğer normatif hükümlerin fikhun bütünlüğü içinde daha iyi anlaşılmasına yardımcı”¹ olduklarını ifade ederek, kâidelerin bu fonksiyonunu vurgulamaktadır. Farklı açılardan pek çok çalışmaya konu olan kâideler arasında özellikle “*el-kavâidu'l-hamse/kavâid-i külliye-i kübrâ*” olarak sınıflandırılan “*el-umûru bi makâşidihâ/bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir, el-yakînu lâ yezûlu bi's-şekk/şekk ile yakîn zâil olmaz, el-meşakkâ teclibu't-teysîr/meşakkat teysîri celbeder, eđ-đararu yuzâl/zarar izâle olunur, el-'âde muhakkemelâdet muhakkemdir*” kâidelerinin diğerleri arasındaki pozisyonu oldukça önemlidir. Bu kâidelerin, “*el-kavâidu'l-hamse/kavâid-i külliye-i kübrâ*” olarak tasnif edilmesinde ilk ismin kim olduğu tam olarak bilinmemektedir. Bu konuya dair ulaşılan ilk önemli gelişme bizi Ebû Tâhir ed-Debbâs ismine götürmektedir. İlk olarak 'Alâ'î de karşımıza çıkan rivâyete göre Ebû Tâhir ed-Debbâs, İmam Ebû Hanîfe'nin mezhebinin on yedi kâideye dayandırmıştır. Bilgisini paylaşma konusunda çok istekli davranmayan ed-Debbâs'ın mezhep birikimini on yedi kâidede özetlediği duyulunca, bu bilgi Herevî tarafından kendisinden gizlice alınmıştır.² 'Alâ'î, rivâyeti aktardıktan sonra Şâfi'îler arasında yaygınlaşan bu kâidelerin Merverrûzî tarafından Şâfi'î mezhebinin tamamını “*el-yakînu lâ yezûlu bi's-şekk/şekk ile yakîn zâil olmaz*”, “*el-meşakkâ teclibu't-teysîr/meşakkat teysîri celbeder*”, “*eđ-đararu yuzâl/zarar izâle olunur*” ve “*el-'âde muhakkemelâdet muhakkemdir*” kâidelerine dayandırma şeklinde gelişme gösterdiğini belirtmektedir. Fikhî hükümlerin bu kâideler üzerine kurulu olduğu görüşünü 'Alâ'î de desteklemektedir.³ Hisnî de 'Alâ'î'nin eserinin muhtasarı olarak nitelendirilen *Kitâbu'l-kavâid* adlı eserinde “*el-Kavâidu'l-erba'a*” adlı

¹ Mehmet Âkif Aydın, “Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV, 2003), 28/233.

² Rivâyetin eleştirisi için bk. Ebu'l-'Abbâs Şihâbuddîn Aḥmed b. Muḥammed el-Ḥuseynî el-Miṣrî el-Ḥamevî (öl. 1098/1687), *Ġamzu 'uyûni'l-beşâir (Şerḥu'l-Ḥamevî 'ale'l-Eşbâh ve'n-nezâir)*, tkdm: Na'im Eşraf Nûr Aḥmed (Pâkistân: İdâratu'l-Ḳur'ân ve'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye, 1436), 1/50-51; Ya'kûb b. 'Abdilvehhâb Elbahuseyn, *el-Kavâ'idu'l-Fikhiyye* (Riyâd Mektebetu'r-Ruşd, 2003,) 321-322.

³ 'Alâ'î, bu konuda hocası İbnu'z-Zemlekânî'nin “*ihtiyatlı davranılması*” gerektiğini belirttiğini aktarmaktadır. Ebû Sa'id Ḥalîl b. Keykeldî eş-Şâfi'î el-'Alâî (öl. 761/1359), *el-Mecmû'ü'l-muzehheb fî kavâ'id-i-Mezheb*, thk. Muḥammed b. 'Abdilgaffâr b. 'Abdirrahmân eş-Şerîf (Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1994), 1/253-255.

müstakil başlık altında aynı rivâyete dayanarak bu kâideleri aktarmaktadır.⁴ 'Alâi'nin bu kâidelere beşinci olarak "*el-umûru bi maķāşidihâ/bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir*" kâidesini eklemiş olması, "*el-kavâidu'l-hamse*" nitelendirmesi açısından önemlidir. 'Alâi, temel kâidelere "*el-umûru bi maķāşidihâ*" kâidesini eklemesinin arka planını, "*Kâhire'de faziletli kişilerin (efâdil) bu kâideyi diğer dört kâideye eklediklerini duyduğunu ve bunun güzel bir şey olduğunu*" belirterek izâh etmektedir.⁵

'Alâi'nin yaklaşımı esas alınarak kâideler arasındaki irtibatı incelediğimizde, "*el-kavâidu'l-hamse*"nin, diğer küllî kâidelerin bir nevi temeli olduğu, başka bir kâideden türetilmediği ve herhangi bir kâideyi açıklamak ya da tamamlamak gibi bir özelliklerinin olmadığı görülmektedir. Pek çok fikhî mesele "*el-kavâidu'l-hamse*" ile irtibatlandırılabilir. ⁶ 'Alâi'nin beş temel kâideyi diğer küllî kâideler arasında farklı bir pozisyonda değerlendirmesi, kavâid literatüründe kâideler arasında hiyerarşik bir sınıflandırmayı da beraberinde getirmiştir.⁷ Sonraki eserlerde de önemli ölçüde devam ettiği görülen bu yaklaşımla birlikte "*kavâid-i külliye-i kübrâ*", "*el-kavâidu'l-hamse*" başlıkları ile temel kâideler, diğer küllî kâidelerin bir nevi yapı taşları olarak konumlandırılmıştır. Küllî kâidelerin en somut ve son hallerinin yer aldığı *Mecelle'*de de kâideler arasında doğrudan hiyerarşik bir sıralama gözetilmemiş olmakla birlikte, hem *Mecelle'*nin *Mukaddime* kısmında yer alan kâideler hem kâidelerle irtibatlı maddeler açıklanırken "*el-kavâidu'l-hamse*"nin farklı bir pozisyonda değerlendirildiği anlaşılmaktadır.⁸

'Alâi'nin kâidelerin naslardan dayanaklarının tespiti konusunda titiz bir çabaya girişmiş olması onu "*el-kavâidu'l-hamse*"nin hiyerarşik olarak sınıflandırılmasında önemli kılan bir diğer noktadır.⁹ Bu durum furû-ı

⁴ Ebû Bekr b. Muhammed b. 'Abdulmumin (el-Ma'rûf bi Taķiyyuddîn el-Ĥısnî) (öl. 829/1426), *Kitâbu'l-Ķavâ'id*, thk. 'Abdurrahmân b. 'Abdillâh eş-Şa'lân (Riyâd: Mektebetu'r-Ruşd, 1997), 1/203-208.

⁵ 'Alâi, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 1/255; Ĥısnî, *Kitâbu'l-Ķavâ'id*, 1/207.

⁶ 'Alâi, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 1/252; 2/435.

⁷ 'Alâi, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 1/303.

⁸ (Küçük) Hoca Emin Efendizâde Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (Konstantiniyye: Matba'â-i Ebi'd-Diyâ, 1330), 1/40, 75, 95, 96 vb.

⁹ 'Alâi, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 1/253, 303, 343; 2/375 vd.

fıkıh ve usûl-ı fıkıh arasında kâidelerin pozisyonunun belirlenmesi konusundaki tartışmalar açısından önem arz etmektedir. Kâidelerin nasslar ile arasındaki ilişkinin kuvvetli şekilde kurulması, kâidelerin fikhî meselelerle irtibat kuvvetini arttırmaktadır. 'Alâ'î'nin kâidelerin nasslardan dayanaklarını tespitinde hadislerle birlikte âyetlere sonraki müelliflerden daha fazla yer verdiği de görülmektedir.

Kâidelerin bu şekilde sistematik olarak ele alınması, sonraki dönemde yapılan kâide tanımlarını da etkilemiştir. Örneğin kâidenin mahiyetine dair getirilen açıklamalarda "küllîlik", kâidenin kapsam açısından başka bir kâidenin altına girememesi şeklinde karşımıza çıkmaktadır.¹⁰

'Alâ'î'nin sistematığının sonraki süreçte de devam ettiği görülmektedir. Örneğin İbnu's-Subkî, "fıkhın dört kâide üzerine kurulu olduğu" görüşünü aynen aktarmakta,¹¹ Kâdî Huseyn'in bu kâidelere "el-umûru bi makâşidihâ" kâidesini dâhil etmediği için ihmalde bulunduğu ifade delere de yer vermektedir.¹² Kâideler arasında içerik açısından bir analiz yapan İbnu's-Subkî, konu ile ilgili olarak öncelikle 'İzz b. 'Abdisselâm'ın bütün kâideleri "maslahatı celb mefsetedi def etme" kâidesi ile temellendirdiğini, daraltmaya gidilmek istendiğinde, "mefsetedin defedilmesi" zaten "maslahatın celbi" kabilinden olduğundan, yalnızca "maslahatı celbin" alınmasının yeterli olacağını söylemektedir.¹³ İbnu's-Subkî, maslahat mefsetet arasındaki bağlantıyı dikkate alarak son aşamada kâideler arasında "ed-đarar yuzâl" kâidesinin yeterli olacağını belirtmektedir.¹⁴ Bu açıklamaları ile İbnu's-Subkî'nin kâidelerin mahiyetlerinin birbiriyle ilişkili olup mefhumlarının temelde kişilerin maslahatlarını temin etmeye yönelik olduğuna dikkat çektiği anlaşılmaktadır.

¹⁰ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-i İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967), 1/254. Ayrıca bk. Hamevî, *Ğamzu 'uyüni'l-beşâir*, 1/63.

¹¹ Tâcuddîn 'Abdulvehhâb b. 'Alî b. 'Abdilkâfi İbnu's-Subkî (öl. 771/1370), *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, thk. 'Âdil Aħmed 'Abdulmevcüd, 'Alî Muħammed Mu'avved (Beyrüt: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1991), 1/12.

¹² İbnu's-Subkî, *Eşbâh*, 1/12.

¹³ İbnu's-Subkî, *Eşbâh*, 1/12.

¹⁴ İbnu's-Subkî, *Eşbâh*, 1/12.

Suyûtî'nin *Eşbâh'*ı da kâidelerin hiyerarşik olarak sıralandığı bir eserdir.¹⁵ Suyûtî, "*el-kavâidu'l-hamse*"yi incelerken bu kâidelerden teferrû' eden diğer kâideleri de ele almaktadır.¹⁶ Kâideler arasındaki sistematik tasnifte 'Âlâi'nin izlerinin görüldüğü diğer bir eser İbn Nuceym'in *Eşbâh'*ıdır.¹⁷ İbn Nuceym, eserinde "*el-Kavâidu'l-külliyye*" başlığı altında altı temel kâideyi¹⁸ ele almaktadır. 'Âlâi'nin tasnifinde "*el-kavâidu'l-hamse*"nin sayısının beş olduğu hatırlandığında İbn Nuceym'in bu tasnife olumlu ya da olumsuz katkısı, "*lâ sevâbe illâ bi'n-niyye*" sığasını müstakil bir kâide olarak değerlendirmesidir.¹⁹ İlk kez İbn Nuceym'de kâide sıfatıyla karşımıza çıkan bu sığa "*el-umûru bi maķâsidihâ*" ile doğrudan örtüşmektedir. İbn Nuceym kendisi de bu duruma dikkat çekmekte, "*el-umûru bi maķâsidihâ*" kâidesini açıklarken bu iki kâidenin niyet ile ilgili konuları kapsadığını açıkça söylemektedir.²⁰ Muhtemeldir ki İbn Nuceym, bu kâideye müstakil olarak yer vererek, ibâdetler ile ibâdetlerin dışındaki tasarrufların birbirinden farklı değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamak istemiştir. İbn Nuceym'in bu yaklaşımı kanaatimizce tekellûf içeriyor olsa da sonraki dönemde Hamevî ve Hâdimî tarafından da benimsenmiştir.²¹ Çağdaş çalışmalarda da küllî kâideler ele alınırken bu beş kâide üzerinde

¹⁵ Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr Suyûtî (öl. 911/1505), *Kitâbu'l-Eşbâh ve'n-nezâir fi kavâ'id ve furû-i fıkhî's-Şâfi'iyye*, thk. 'Abdulkerîm el-Fuğaylî (Bejrût: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2011), 11, 22.

¹⁶ Suyûtî, *Eşbâh*, 77, 79.

¹⁷ Zeynuddîn b. İbrâhîm İbn Nuceym (öl. 970/1563), *el-Eşbâh ve'n-nezâir 'alâ mezhebi Ebî Nu'mân*, thk. 'Abdulkerîm el-Fuğaylî (Bejrût: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2011), 14, 15.

¹⁸ İbn Nuceym, *Eşbâh*, 30-129.

¹⁹ İbn Nuceym, *Eşbâh*, 29.

²⁰ İbn Nuceym, *Eşbâh*, 19, 20, 41.

²¹ Hamevî, *Ġamzu 'uyûni'l-beşâir*, 1/63 vd.; Muĥammed b. Muĥtafâ Ĥâdimî, *Mecâmi'u'l-ĥaķâik ve'l-kavâ'id ve cevâmiu'r-ravâik ve'l-fevâid* (Memleketu'l-'Arabiyye es-Su'ûdiyye: Dâru's-Samî'î, 2017), 401. Bu yaklaşımın eleştirildiğine dair bk. Muĥtafâ Aĥmed ez-Zerķâ, *el-Medĥal ilâ nazariyyeti'l-iltizâmi'l-âmme fi'l-fıķhi'l-İslâmi* (Dımaşķ: Dâru'l-Ķalem, 1999), 2/973 (1 numaralı dipnot).

ayrıca durulduğu, 'Alâî'nin başlatmış olduğu bu sistematik tasnifin çağdaş çalışmalarda da karşılık bulduğu görülmektedir.²²

Çalışmamız, İslâm hukukunda küllî kâidelerin doğrudan kendilerine dayandırıldığı "*el-kavâidu'l-hamse/kavâid-i külliye-i kübrâ*"nın bilinen ilk tasnifini yapan 'Alâî'nin *el-Mecmû'u'l-muzehheb fî kavâ'idi'l-Mezheb*²³ adlı eserinde beş temel kâidenin nasıl ele alındığı ve eserde kâidelere nasıl bir rol biçildiğine odaklanmaktadır. Çalışmamızın temel kaynağı, 'Alâî'nin *el-Mecmû'u'l-muzehheb fî kavâ'idi'l-Mezheb* adlı eseridir. Bununla birlikte hem 'Alâî'nin eserinde atıfta bulunmuş olduğu kendinden önceki müelliflerin hem de sonraki süreçte 'Alâî'nin sistematüğünü devam ettiren isimlerin eserlerinden de istifade edilmiştir. Kâideler ele alınırken genel olarak 'Alâî'nin sistematüğüne sadık kalınmıştır.

1. 'Alâî'nin *el-Mecmû'u'l-muzehheb fî kavâ'idi'l-Mezheb* Adlı Eserinde el-Kavâidu'l-Hamse

Kavâid literatüründe kâidelerin sistemleşmesi noktasında oldukça önemli bir eser olan *el-Mecmû'u'l-muzehheb fî kavâ'idi'l-Mezheb*²⁴ adlı eserin müellifi 'Alâî'nin tam adı Ebû Sa'îd Halîl b. Seyfeddin Keykeldî b.

²² Örneğin bk. Alî Aḥmed en-Nedvî, *el-Ḳavâ'idu'l-fikḫiyye* (Dimaşk/Beyrût: Dâru'l-Kalem, 1986), 351 vd.; Muhammed Zuḥaylî, *el-Ḳavâ'idu'l-fikḫiyye 'ale'l-mezâhibi'l-Ḥanefiyye ve's-Şâfi'iyye* (Kuveyt: Lecnetu't-Te'lif ve't-Ta'rib ve'n-Neşr, 2004), 63 vd.

²³ Bu eserle ilgili olarak 2020 yılında Mâcid b. 'Abdillâh b. Sâlim eş-Şeybe tarafından tamamlanan *el-Ḳavâ'idu'l-uşûliyye ve taṭbîkâtuha'l-fikḫiyye min ḥilâli kitâbi Mecmû'u'l-muzehb fî kavâ'idi'l-Mezheb* başlıklı doktora tezi, eseri usûl kâideleri bağlamında incelemekte; 2022 yılında Amira Akıl tarafından tamamlanan '*Alâî'nin Usûl Anlayışı*' başlıklı yüksek lisans tezi de, eser çerçevesinde 'Alâî'nin usûl anlayışını ele almaktadır.

²⁴ Kâtib Çelebî (öl. 1067/1657), *Keşfu'z-Zunûn 'an esâmi'l-kutub ve'l-funûn* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâs, ts.), 2/1358-1359. Ayrıca bk. Necmettin Kızılkaya, *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslâm Hukukunda Küllî Kâideler* (İstanbul: İZ Yayıncılık, 2013), 182-187. Eser hakkında ayrıca bk. Aḥmed en-Nedvî, *el-Ḳavâ'idu'l-fikḫiyye*, 218-223; Mâcid b. 'Abdillâh b. Sâlim eş-Şeybe, *el-Ḳavâ'idu'l-uşûliyye ve taṭbîkâtuha'l-fikḫiyye min ḥilâli kitâbi Mecmû'u'l-muzehb fî kavâ'idi'l-Mezheb* (Medîne: el-Câmi'atu'l-İslâmiyye el-Medîne el-Munevvera, Doktora Tezi, 2020), 86-95. Eserin adı ile ilgili olarak bk. Selman Başaran, "*Alâî*", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/331-332; 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-muzehheb (mhkk)*, 1/144-145; Amira Akıl vd., "*Salâhuddîn el-'Alâî'nin Hayatı ve el-Mecmû'u'l-muzehb fî kavâid'l-Mezheb Adlı Eseri*", *Batman Akademi Dergisi*, 2/6 (2022), 62-82.

Abdillah, lakâbı Selahaddîn’dir.²⁵ Kaynaklarda ilmi birikimi ve kişiliği ile ilgili çokça övgü yer almaktadır.²⁶ Fıkıh ile iştigalinin yanında hadisin yanında da uzmanlaşmış bir isim olan ‘Alâi, pek çok ilimde önde gelen âlimlerden olmuş,²⁷ ilmî amaçlarla Şam, Hicâz, Kudüs ve Mısır’da bulunarak pek çok hocadan ders almıştır. Hocaları arasında özellikle Cemâluddîn el-Mizzî, Burhânuddîn el-Fezârî ve İbnu’l-Zemlekânî isimleri öne çıkmaktadır.²⁸ Kendisinden önceki fikhî birikimden istifade ettiği anlaşılan ‘Alâi, *el-Mecmū’u’l-muzehheb*’de başta İbnu’l-Vekîl²⁹ olmak üzere İbnu’l-Kâss, ‘İzz b. ‘Abdisselâm, Nevevî ve Karâfî gibi isimlere de atıfta bulunmaktadır.³⁰ Pek çok usûl ve furû eserden yararlanmış olan müellif,³¹ kendisini eserini yazmaya sevk eden ismin İbnu’l-Vekîl olduğunu da açıkça söylemektedir.³² İbnu’l-Vekîl’in *Eşbâh*’ı, eserin aslını oluşturmaktadır.

Eserinde nasıl bir metot izleyeceğini kendisi de anlatan³³ ‘Alâi, eserine bütün fikhî ilkelerin kendisinden kaynaklandığı “*celb-i mesâlih ve deri mefâsid*” ilkesiyle başlamaktadır.³⁴ Şeriatın tamamının bu ilke üzerine bina edildiğini belirten müellif, “‘İzz b. ‘Abdisselâm’ın ‘Kavâid’inin özeti mahiyetinde’³⁵ olduğu ifade edilen bu bölümde fikhî hükümlerin konuluş

²⁵ Salâhuddîn Halîl b. ‘Aybek es-Safedî (öl. 764/1363), *Kitâbu’l-Vâfi bi’l-vefeyât* (Beyrût: Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-‘Arabî, 2000), 8/327; ‘Abdulhayy b. Ahmed b. Muhammed İbnu’l-İmâd (öl. 1089/1679), *Şezerâtu’z-zeheb fi aḥbâri men zeheb* (Beyrût: Dâru İbn-i Keşîr, 1996, 8/327. Ayrıca bk. Şeybe, *el-Kavâidu’l-usû el-Kavâidu’l-uşûliyye*, 68-79.

²⁶ İbnu’s-Subkî, *Tabakât*, 10/36, 209, İbnu’l-İmâd, *Şezerâtu’z-zeheb*, 8/328.

²⁷ Safedî, *Kitâbu’l-Vâfi bi’l-vefeyât*, 13/258.

²⁸ Safedî, *el-Vâfi bi’l-vefeyât*, 13/258; Tâcuddîn ‘Abdulvehhâb b. ‘Alî b. ‘Abdilkâfi İbnu’s-Subkî (öl. 771/1370), *Tabakâtü’ş-Şâfi’iyyeti’l-kubrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tenâhî, Abdulfettah Muhammed el-Hulv (Kâhira: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1964), 10/35-36; Başaran, “Alâi”, 2/331-332.

²⁹ ‘Alâi, *el-Mecmū’u’l-muzehheb*, 1/208, 297.

³⁰ ‘Alâi, *el-Mecmū’u’l-muzehheb*, 1/208, 265, 298, 302, 332; 2/433, 478, 588, 721 vb.

³¹ Bk. ‘Alâi, *el-Mecmū’u’l-muzehheb* (mhkk), 1/156-167.

³² ‘Alâi, *el-Mecmū’u’l-muzehheb*, 1/208.

³³ ‘Alâi’nin eserinde izleyeceği sıralamaya dair bk. ‘Alâi, *el-Mecmū’u’l-muzehheb*, 1/209 vd.

³⁴ ‘Alâi, *el-Mecmū’u’l-muzehheb*, 1/210 vd.

³⁵ Kızılkaya, *İslâm Hukukunda Küllî Kâideler*, 183. İzz b. ‘Abdisselâm’ın eserinin önemi ve kavâid alanına katkısına dair bk. Adnan Algül, *İzz b. ‘Abdisselâm’ın İslâm Hukukundaki Yeri ve Önemi* (İstanbul: Çıra Akademi, 2017), 93-110; 310-322.

gerekçesinin insanın dünya ve ahiret saadetini sağlamak olduğunu söylemektedir.³⁶

Diğer bir bölüm olarak teklîfî ve vad'î hüküm bağlamında şer'î hükmü konu edinen³⁷ 'Alâî, şer'î hükme dair bölümün ardından, konumuzu esas ilgilendiren beş temel kâidenin açıklandığı kısma geçmektedir. Eserinin bu bölümüne çalışmamızın *Giriş*'inde değindiğimiz, kâidelerin ilk olarak nasıl ortaya çıktığına dair olayı aktarmakla başlayan³⁸ 'Alâî, "*el-kavâidu'l-hamse*"yi oldukça ayrıntılı bir şekilde ele almakta ve kâidelerin dayandığı âyet ve hadislerle de özellikle atıflarda bulunmaktadır. Zaman zaman kâidelerin dayandığı âyet ve hadislerle ilgili ek açıklamalarda bulunan müellif, fikhın bütün meselelerinin bu beş kâideye dayandığını çok kez tekrarlamakta,³⁹ fikhî meselelerin bu kâidelere ircasının bazen garîb ve zâhiren bazen de bir vasita ile olduğunu söylemektedir.⁴⁰ Eserin en önemli özelliklerinden biri, beş temel kâidenin ayrıntılı şekilde şerh edilmesi ve müellifin bütün fikhî meseleleri bu kâidelerle irtibatlandırma çabasıdır.⁴¹

'Alâî'nin eserinde "*el-kavâidu'l-hamse*"yi diğer kâidelerden ayrı olarak tasnif ettiği açıkça anlaşılır olmakla birlikte, beş temel kâide dışındaki kâideler açısından bu sistematığın aynı şekilde sürdüğü söylenemez. Örneğin "*el-yaķînu lâ yezûlu bi's-şekk*" kâidesinin altında "*el-aşl beķâu mâ kâne 'alâ mâ kâne*",⁴² "*el-aşl berâ'atu'z-zimme*",⁴³ "*kullu men şekke fı şeyin hel fe'alehu em lâ, fehuve gayr-i fâilin fi'l-ħukm ve lâ yezûlu'l-yaķînu bi's-şekk*"⁴⁴ kâidelerine yer vermekte ancak bunu "*el-kavâidu'l-hamse*"yi ele aldığı gibi bir sistematiğe yapmamaktadır. 'Alâî, usûl ve furû' kâideleri arasında da bir ayrımın varlığını kabul etmekte, eserinde kapsamlı ilkelere alt ilkelere doğru

³⁶ Alâî, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 1/210 vd.

³⁷ 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 1/233-252. Ayrıca bk. Şeybe, *el-Kavâ'idu'l-uşûliyye*, 96 vd.; Amira Akıl, '*Alâî'nin Usûl Anlayışı*' (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 36 vd.

³⁸ 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 1/252.

³⁹ Örneğin bk. 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 1/209.

⁴⁰ 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 2/435.

⁴¹ Nedvî, *el-Kavâ'idu'l-fikhiyye*, 222.

⁴² 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 1/303 vd.

⁴³ 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 1/312.

⁴⁴ 'Alâî bu sîgaya İbnu'l-Kâss'a atıfta bulunarak yer vermektedir. 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 1/315.

giden bir sistemi benimsemektedir. Müellif, “*el-kavâidu’l-hamse*”yi ele aldığı kısımdan sonra da “*el-kavâidu’l-cüziyye*” olarak vasıflandırdığı kısma geçmekte bu kısımda da “*kâide, fâide, mesele*” başlıklandırmaları ile çeşitli meseleleri ayrıntılı bir şekilde incelemektedir.⁴⁵

‘Alâî’nin çalışması, sonraki süreçte yukarıda örneklendirdiğimiz üzere diğer kavâid eserlerinde metodik olarak etkisini sürdürmenin yanında ihtisar da edilmiştir. Örneğin İbn Hatîbu’d-Dehşe, *Muhtaşar min kavâidi’l-‘Alâī ve kelâmi’l-İsnevī* adlı eserinde ‘Âlâî ve İsnevî’nin eserlerini ihtisâr etmiştir.⁴⁶ Hısnî de *Kitābu’l-‘Kavâid* adlı eserinde ‘Alâî’den yararlanmıştı. Hısnî’nin eserinin, “*el-Mecmu’u’l-muzehheb’in Muhtasarı*” olarak kabul edilmesi, bu yararlanmanın boyutu hakkında fikir vermektedir.⁴⁷

Çalışmamızın bundan sonraki kısmında ‘Alâî’nin “*el-kavâidu’l-hamse*”yi nasıl ele aldığını incelemeye çalışacağız.

2. “*inne’l-umūra bi makāşidihā*”/إن الأمور بمقاصدها

‘Alâî, eserinde “*el-kavâidu’l-hamse*”nin hangi kâideler olduğuna dair yaptığı açıklamaların ardından bu kısma ilk olarak “*el-umūru bi makāşidihā*”/إن الأمور بمقاصدها kâidesi ile başlamaktadır.⁴⁸ Kâideyi “*inne’l-umūra bi makāşidihā*”/إن الأمور بمقاصدها şeklinde aktaran ‘Alâî,⁴⁹ niyete itibarı ifade

⁴⁵ ‘Alâī, *el-Mecmū’u’l-muzehheb*, 2/435 vd.

⁴⁶ Ebu’s-Senā Nūruddīn Maḥmūd b. Aḥmed b. Muḥammed el-Feyyūmī el-Ḥamevī İbn Ḥatîbu’d-Dehşe (öl. 834/1431), *Muhtaşarun min Kavâidi’l-‘Alâī ve Kelâmi’l-İsnevī*, thk. Muştafâ Maḥmūd el-Bencevīni (Muşul: Matba’atu’l-Cumhūr, 1984), 62-64.

⁴⁷ Hısnî (*mhkk*), *Kitābu’l-‘Kavâid*, 1/12.

⁴⁸ ‘Alâī, *el-Mecmū’u’l-muzehheb*, 1/255. Kâide ile ilgili olarak ayrıca bk. Aḥmed b. Muḥammed ez-Zerkâ (öl. 1357/1938), *Şerḥu’l-kavâidi’l-fikhiyye* (Dımaşk: Dâru’l-‘Kalem, 1989), 47-53; Şâlih b. Ğānim es-Sedlān, *el-Kavâidu’l-fikhiyyeti’l-kubrā ve mā teferra’a ‘anhā* (Riyād: Dâru Belnesiyye, 1417), 41 vd.; Muḥammed ‘Uşmān eş-Şubeyr, *el-Kavâidu’l-kuliyye ve’l-davābiḥu’l-fikhiyye fi’ş-Şer’ati’l-İslâmiyye* (Ürdün: Dâru’n-Nefâis, 2006), 91-126; ‘Abdullāh ‘Alī Şa’bān, *el-Kavâid ve’l-davābiḥu’l-fikhiyye ve taḥkikatuhā min hilâli Kitābi’t-Tavdīḥ li Halīl b. İshāk el-Mālikī* (Beyrūt: Dâru İbn Ḥazm, 2014), 83-105; İlyās Derdūr, *el-Kavâidu’l-fikhiyye* (Beyrūt: Dâru İbn Ḥazm, 2016), 305-307. Kâide *Mecelle*’de “*bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir*” şeklinde 2. kâide olarak yer almaktadır. Ali Haydar Efendi, *Dürerü’l-Hükkâm*, 1/28.

⁴⁹ Kâide’nin benzer sîgalarda kullanımına dair bk. İbnu’s-Subkî, *Eşbāh*, 1/54; Suyūṭî, *Eşbāh*, 22; İbn Nuceym, *Eşbāh*, 39; Ḥādīmî, *Mecāmi’u’l-ḥakāik*, 403; Muştafâ b. es-Seyyid

eden kâidenin Hz. Peygamber'in "Ameller niyetlere göredir"⁵⁰ hadisinden istihrâc edildiğini söylemektedir.⁵¹ 'Alâî, hadisin sıhhati konusunda icmâ' olduğunu belirtmekte, hadisin amellerin sıhhatinin veya itibarının niyet ile mümkün olduğu anlamına geldiğini ifade etmektedir. İmam Şâfi'î'nin hadise dair "ilmin üçte biri" olduğunu ifade ettiğini aktaran⁵² 'Alâî, hadisten çıkarılan iki manaya dikkat çekmektedir. Hadisten çıkan ilk manaya göre kişi niyet ettiğine hâsıl olacak, ikinci manaya göre de niyet etmediğinde hiçbir şeye hâsıl olamayacaktır.⁵³ 'Alâî'nin hadis alanında da uzmanlaşmış olması, bu konudaki değerlendirmelerini ayrıca önemli kılmaktadır.

'Alâî, kâidenin fikhun pek çok konusuna teşmil edilebilir olduğunu belirtmekte,⁵⁴ ibâdetler arasındaki derece farkının belirlenmesi ve mübâh fiillerin kişiye sevap kazandırmasında olduğu üzere niyetin belirleyici bir fonksiyonu olduğuna dikkat çekmektedir.⁵⁵ Niyet, ibâdet-âdet ayırımında önemli bir kriterdir.⁵⁶ Örneğin abdest ve gusül, ibâdet niteliği olan fiiller

Muhammed Guzelhişârî, *Şerhu Menâfi'u'd-dekâik fî şerhi Mecâmi'i'l-hakâik* (İstanbul: Dâru't-Ṭibâ'ati'l-Âmira, 1308), 307. Kâideye dair asıl/kâide Kerhî'de "Davalarda zâhire değil, tarafların maksatlarına itibar edilir." formatında yer almaktadır. Ebu'l-Hasen 'Ubeydullâh b. el-Huseyn b. Dellâl el-Kerhî (öl. 340/952), *er-Risâle*, thk. Muştâfâ Muhammed el-Ḳabbânî ed-Dımaşķî (Beyrüt: Dâru İbn Zeytûn, ts.),162.

⁵⁰ Rabî' b. Ḥabîb el-Ferâhidî (h. 2. yüzyıl), *el-Câmi'u's-Şaḥîḥ Musnedu'l-İmâmi'r-Rabî' b. Ḥabîb el-Ferâhidî* (b. y.: y. y., 2011; Buḥârî, "Bed'i'l-Vaḥy", 1; Muslim, "İmâre", 1907.

⁵¹ 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 1/255 vd.; Ḥişnî, *Kitâbu'l-Ḳavâ'id*, 1/208 vd.

⁵² 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 1/255, 256; Ḥişnî, *Kitâbu'l-Ḳavâ'id*, 1/207. Ayrıca bk. Taḳiy-yuddîn İbn Daḳıḳu'l-İd (öl. 702/1302), *İḥkâmu'l-aḥkâm şerhu 'Umdeti'l-aḥkâm*, thk. Aḥmed Muhammed Şâkir (Beyrüt: 'Âlemu'l-Kutub, 1987), 1/61.

⁵³ 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 1/256. Kâidenin dayanakları ile ilgili olarak bk. Serkan Çelikan, *Mecelle'nin Küllî Kâidelerinin Hadislerdeki Kaynakları* (Ankara: TDV Yayınları, 2021); 111-127; Hatice Alsaç, *Kavâid-i Külliye-i Kübrâ ve Mecelle'deki Tezâhürleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 160-182. Niyetin ibâdetlere etkisi için ayrıca bk. Şeybe, *el-Ḳavâ'idu'l-uşûliyye*, 330-332.

⁵⁴ 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 1/256; Ḥişnî, *Kitâbu'l-Ḳavâ'id*, 1/209.

⁵⁵ 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 1/256-261. Ayrıca bk. Ḥişnî, *Kitâbu'l-Ḳavâ'id*, 1/209; Suyûfî, *Eşbâh*, 25; Guzelhişârî, *Şerhu Menâfi'u'd-dekâik*, 306.

⁵⁶ Ebû Muhammed 'Abdulazîz b. 'Abdisselâm b. Ebî'l-Ḳâsım es-Sulemî ed-Dımaşķî 'İzz b. 'Abdisselâm (öl. 660/1262), *Ḳavâ'idu'l-aḥkâm fî meşâlihi'l-enâm* (Beyrüt Muessesetu'r-Reyyân, 1990), 1/150-154; Şihâbuddîn Aḥmed b. İdris el-Karâfi (öl. 684/1285), *ez-Zeḥîra*,

olmakla birlikte temizlik, tedavi, serinlemek amaçları için de yapılabilir. Bu bağlamda kişinin niyeti, bu fiili âdet olarak mı ibâdet olarak mı yaptığı konusunda belirleyici olmaktadır.⁵⁷ Mübâh fiillerin kişiye sevap kazandırması da fiil ile takva kastının bulunmasına bağlıdır. Örneğin mübâh bir fiil olan nikâhın kişiye sevap kazandırması, sünneti ikâme etmek ve salih çocuklar büyütme gibi amaçlarla gerçekleştirildiğinde söz konusudur.⁵⁸

'Âlâi, ibâdetler konusunda niyetin ihlâs ile ilişkisine de dikkat çekmektedir. İhlâs ibâdetlerin yalnızca Allah için yapılmasını ifade etmektedir.⁵⁹ Niyetin ihlâs ile ilişkisinde üç ihtimalden bahseden 'Alâi'nin aktardığı ilk duruma göre örneğin bir kimse hem ibâdet hem serinlemek niyetiyle abdest alabilir. Bu ihtimalde serinlemek kişinin niyeti ile doğrudan ilgili olmadığından, yani kişi serinlemeye niyet etmese de abdest aldığı serinleyeceğinden, abdesti sahih olacaktır.⁶⁰ 'Alâi'nin bahsettiği ikinci durum, kişinin hem ibâdet hem tedavi niyeti ile oruç tutmasıdır. 'Alâi bu durumda orucun sıhhati hakkında ihtilâf olduğunu

thk. Muḥammed Ḥaccī (Beyrūt: Dāru'l-Ġarbi'l-İslāmī, 1994), 1/242; 'Alāi, *el-Mecmū'u'l-muzehheb*, 1/260; İbnu's-Subkī, *Eşbâh*, 1/58; Bedruddīn Muḥammed b. Bahâdir ez-Zerkeşi eş-Şâfi'î (öl. 794/1392), *el-Mensûr fi'l-Kavâ'id*, thk. Teysir Fâik Aḥmed Maḥmūd (Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, ts.), 3/290; Hısnî, *Kitâbu'l-Kavâ'id*, 1/214; İbn Ḥaṭîbu'd-Dehşe, *Muḥtaşar*, 144-145; Suyûti, *Eşbâh*, 27; İbn Nuceym, *Eşbâh*, 42; el-İmâm Rabbânî 'Abdulvehhâb b. Aḥmed eş-Şarânî (öl. 973/1565), *Maḳâşidu's-seniyye fi beyânî'l-kavâ'id-iş-şer'iyye*, thk. Yûsuf Rıdvân el-Lekûd ('Ammân Dāru'l-Feth, 2016), 423. Bu durum, Ezherî'de "en-niye li temyizi'l-'ibâdât 'ala'l-'âdât, ve li temyizi merâtibi'l-'ibâdât ba'duhâ 'ani'l-ba'd." şeklinde müstakil bir kâide formatına da bürünmüştür. Muştafâ Maḥmūd el-Ezherî, *Şerhu Kavâ'id-i'l-Ḥâdimî* (Riyâd/Kâhira Dāru İbni'l-Ḳayyim/Dāru İbn 'Affân, 2012), 29. 'Alâi, şer'î hükümden bahsederken de niyetin etkisine atıfta bulunmakta, takarrub kastı olmaksızın gerçekleştirilen fiillerden sevap elde edilemeyeceğini belirtmektedir. 'Alâi, *el-Mecmū'u'l-muzehheb*, 1/236.

⁵⁷ 'Alâi, *el-Mecmū'u'l-muzehheb*, 1/260.

⁵⁸ 'Alâi, *el-Mecmū'u'l-muzehheb*, 1/257; Hısnî, *Kitâbu'l-Kavâ'id*, 1/209.

⁵⁹ 'İzz b. 'Abdisselâm, *Kavâ'idu'l-aḥkâm*, 1/106-107; 'Alâi, *el-Mecmū'u'l-muzehheb*, 1/266; Hısnî, *Kitâbu'l-Kavâ'id*, 1/221; İbn Ḥaṭîbu'd-Dehşe, *Muḥtaşar*, 84.

⁶⁰ Ebü 'Abdillâh Muḥammed b. Mekkî b. 'Abdişşamed b. Muraḥḥal Şadrud-dīn İbnu'l-Vekîl (öl. 716/1317), *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi fiḳhi's-Şâfi'iyye*, thk. Muḥammed Ḥasen İsmâ'il (Beyrūt: Dāru'l-Ġarbi'l-İslāmī, 2002), *Eşbâh*, 204; 'Alâi, *el-Mecmū'u'l-muzehheb*, 1/266; İbn Ḥaṭîbu'd-Dehşe, *Muḥtaşar*, 84.

söylemektedir.⁶¹ 'Alâî'nin geçersiz olacağını belirttiği üçüncü durum, kişinin tek bir niyet ile farklı tavaf türlerini kastetmesidir.⁶²

Kâidenin terk konuları ile irtibatına da değinen müellif, esasında Şâri'in amacı, fiillerin niyet olmaksızın terk edilmesi ile gerçekleşse de kişinin bir fiili terk ettiğinden dolayı sevap kazanmayı umması durumunda, bu terki niyeti ile yapması gerektiğini belirtmektedir.⁶³ Kişinin yasaklanmış olan şeylerden bilinçli bir şekilde uzak durmasını ifade eden keff (bilinçli terk) de bir fiildir.⁶⁴ Bu bağlamda terk, yasaklanan fiili terk edene sevap kazandıran "*nefsin fiili*" olmaktadır.⁶⁵

'Alâî, kâidenin açıklaması ve verdiği örneklerin ardından önemsiz miktarda meselenin kâidenin dışında kaldığını belirterek, istisnalarına yer vermektedir. Örneğin bir kimsenin tahâretini yakînen bildiği halde, hadesi konusunda tereddüt etmesi durumunda abdest alması gerekmezdir. Ancak kişi ihtiyaten abdest aldıktan sonra kendisinde hades yakîn olduğunda, niyette bir tereddüt bulunması dolayısıyla ihtiyaten almış olduğu abdesti geçerli olmayacaktır.⁶⁶ Yine aynı gerekçe ile bir kimse vaktin girip girmediğinde tereddüdü olarak farz namazı kıldığında, vaktin

⁶¹ 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 1/266.

⁶² 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 1/266-267; Hısnî, *Kitâbu'l-Kavâ'id*, 1/221-223. İbn Nuceym meselenin bu boyutuna riyâ ile bağlantısı açısından değinmektedir. İbn Nuceym, *Eşbâh*, 53-56.

⁶³ Zerkeşî, *Mensûr*, 3/288; Suyûtî, *Eşbâh*, 28; İbn Nuceym, *Eşbâh*, 38; Hâdimî, *Mecâmi'u'l-hakâik*, 401; Guzelhişârî, *Şerhu Menâfi'u'd-dekâik*, 307; Suleymân b. 'Abdillâh Kırkâğâcî (öl. 1287), *Şerhu'l-Hâtîme fi'l-kavâ'id-i-fıkhiyye (Şerhu Hâtîmeti kitâbi Mecâmi'u'l-hakâik)*, thk. Muhammed 'Ammâd en-Nablûsî (İstanbul: m. y., 2013), 21; Ezherî, *Şerhu Kavâ'id-i-Hâdimî*, 27; el-İmâm Rabbânî 'Abdulvehhâb b. Aḥmed eş-Şa'rânî (öl. 973/1565), *Maḳâşidu's-seniyye fi beyâni'l-kavâ'id-i-ş-şer'iyye*, thk. Yûsuf Rıdvân el-Lekûd ('Ammân Dâru'l-Feth, 2016), 521.

⁶⁴ 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 1/258; İbnu's-Subkî, *Eşbâh*, 1/160; Suyûtî, *Eşbâh*, 28; Hısnî, *Kitâbu'l-Kavâ'id*, 1/210. 'Alâî, şer'î hükümden bahsederken de terk konularının imtisal amacı ile gerçekleştirilmesi durumunda kişiye sevap kazandıracığını, aksi takdirde sevap kazandırmayacağını belirtmektedir. 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 1/237.

⁶⁵ Hamevî, *Çamzu 'uyûni'l-beşâir*, 1/100.

⁶⁶ Çazâlî, *Vecîz* 1/12; Çarâfî, *Zehîra*, 1/346-247; 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 1/270; İbnu's-Subkî, *Eşbâh*, 1/62-63. Ayrıca bk. Hısnî, *Kitâbu'l-Kavâ'id*, 1/2275-232; Şeybe, *el-Kavâ'idu'l-uşûliyye*, 326.

girdiği kesin olarak ortaya çıksa dahi kıldığı farz namazı geçerli olmaz.⁶⁷ Örneklerden bir kısmına yer verdiğimiz meseleler, niyette kesinlik bulunmadığından dolayı kâidenin dışında kalmaktadır.⁶⁸

3. “el-yaqînu lâ yuzâlu bi’ş-şekk/اليقين لا يزال بالشك”

‘Alâi’ nin ikinci olarak ele aldığı kâide “el-yaqînu lâ yuzâlu bi’ş-şekk” şeklindedir.⁶⁹ ‘Alâi, kâidenin altında herhangi bir açıklama yapmaksızın öncelikle “el-aşl bekaû mâ kâne ‘alâ mâ kâne” kâidesini aktarmakta, konuya dair açıklamalara bu kâide bağlamında yer vermektedir.⁷⁰ ‘Alâi, kâidenin dayanağı olarak, diğer kavâid eserlerinde de kâidenin dayanağı olarak üzerinde işaret edilen⁷¹ ve üzerinde en çok durulan⁷² “*Namazda iken kendisine abdesti bozan bir durum olduğu (hades) hissine kapılan kimsenin durumu Rasulullah’a arz edildi. Rasulullah da: ‘Bir ses veya bir koku duymadıkça*

⁶⁷ Farz namaz niyette tereddüt sebebiyle geçersiz olmakla beraber bu namazın tamamen geçersiz mi olduğu yoksa nafilye mi dönüşeceği ihtilâflıdır. ‘Alâi, *el-Mecmû’u’l-muzehheb*, 1/281; Hısnî, *Kitâbu’l-Ķavâ’id*, 1/242. Ayrıca bk. ZuĶaylî, *el-Ķavâ’idu’l-fıĶhiyye*, 71-75.

⁶⁸ ‘Alâi, *el-Mecmû’u’l-muzehheb*, 1/282.

⁶⁹ ‘Alâi, *el-Mecmû’u’l-muzehheb*, 1/303. Kâide, kavâid literatüründe birbirine benzer sîgalarla karşımıza çıkmaktadır. Suyûtî, *Eşbâh*, 77; İbn Nuceym, *Eşbâh*, 75; Zerkeşi, *Mensûr*, 3/135; Ħâdimî, *Mecâmi’u’l-ĥakâik*, 413; Mes’ûd Efendi, *Mirât-i Mecelle-i Aĥkâm-i ‘Adliyye* (b. y.: y. y., ts.), 13. Kâide ile ilgili olarak ayrıca bk. ZerĶâ, *Şerĥu’l-kavâ’idi’l-fıĶhiyye*, 79-86; Sedlân, *el-Ķavâ’idu’l-fıĶhiyyeti’l-kubrâ*; 97 vd.; Şubeyr, *el-Ķavâ’idu’l-kulliyye*, 127-162; Şa’bân, *el-Ķavâ’id ve’l-davâbitu’l-fıĶhiyye*, 158 vd.; Derdûr, *el-Ķavâ’idu’l-fıĶhiyye*, 311-314. Kâide *Mecelle’de* “şekk ile yakîn zâil olmaz” şeklinde 4. kâide olarak yer almaktadır. Ali Haydar Efendi, *Dürerü’l-Hükkâm*, 1/39.

⁷⁰ ‘Alâi, *el-Mecmû’u’l-muzehheb*, 1/303 vd. İbnu’s-Subkî de kâidenin *el-aşl bekaû mâ kâne ‘alâ mâ kâne* olarak da ifade edilebileceğini belirterek iki kâide arasındaki bağlantıya dikkat çekmektedir. İbnu’s-Subkî, *Eşbâh*, 1/13.

⁷¹ ‘Alâi, *el-Mecmû’u’l-muzehheb*, 1/303-304; Ebû Ħafş Sirâcuddîn ‘Umer b. ‘Alî b. Aĥmed el-Enşârî İbnu’l-MulâĶkîn (öl. 804/1404), *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, thk. Ħamd b. ‘Abdilazîz b. Aĥmed el-Ħudârî (Pâkistân: İdaratu’l-Kur’ân ve’l-‘Ulûmi’l-İslâmiyye, 1417), 1/223; Suyûtî, *Eşbâh*, 77; İbn Nuceym, *Eşbâh*, 75; Ħamevî, *Ķamzu ‘uyûni’l-beşâir*, 1/184-185.

⁷² Kâidenin dayanakları ile ilgili olarak bk. Çelikan, *Mecelle’nin Külli Kâidelerinin Hadislerdeki Kaynakları*, 396-412; Alsaç, *Kavâid-i Külliye-i Kübrâ ve Mecelle’deki Tezâhürleri* 206-212.

namazdan çıkmasın' buyurdu."⁷³ hadisini göstermektedir.⁷⁴ 'Alâî, hadisin müttefekun 'aleyh olduğunu da ayrıca belirtmektedir.⁷⁵

'Alâî "*el-aşl beķāu mā kāne 'alā mā kāne*" kâidesini esas alarak yaptığı açıklamalarında kâidenin istishâb ile ilişkisine açıkça dikkat çekmekte ve "*el-aşl beķāu mā kāne 'alā mā kāne*" sigasındaki "*asil*" dan kastedilenin istishâb⁷⁶ olduğu söylemektedir.⁷⁷ 'Alâî, istishâbın bu manası ile "*lafızlarda asıl olanın hakikat olması*", "*emrin vücûb ve nehyin tahrîm ifade etmesi*" örneklerinde olduğu üzere, delillerle istidlâl hakkında da muteber olduğunu belirtmektedir. Zira bunlar asıldır ve herhangi bir meselenin bu asılların dışında kalması özel bir delilin varlığına bağlıdır.⁷⁸ Müellifin de aktarmış olduğu gibi pek çok fikhî mesele doğrudan veya bir delil vasıtasıyla bu kâide ile irtibatlandırılmaktadır. Örneğin bir erkek bir kadınla nikahlanma konusunda şüpheye düştüğünde, istishâb olan o kadınla birlikteliğinin haram olması olduğundan (asıl olan nikâhsız olmalarıdır), şüphenin varlığına dayanarak o kadınla cinsel birliktelikte bulunamaz. Benzer şekilde evli bir erkek karısını boşaması konusunda şüpheye düştüğünde, istishâb olan nikâhlarının devam etmesi olduğundan, boşanma kesin bir şekilde gerçekleşene kadar o kadınla cinsel birliktelikte bulunabilir.⁷⁹

'Alâî, kâide ile bağlantılı olarak istishâbın dört türünden bahsetmektedir. Buna göre istishâbın ilk türü, "*bir delil olana kadar şer'î hükümlerde nefyin istishâbı*" anlamına gelen "*beraat-i asliyye istishâbı*"dır.⁸⁰ Altıncı vakit

⁷³ Buḥārî, "Vudû", 137; Muslim, "Ḥayḍ", 361. Ayrıca bk. Mehmet Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek* (Ankara: OTTO, 2017), 164-171.

⁷⁴ 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 1/303; Suyûtî, *Eşbâh*, 77; İbn Nuceym, *Eşbâh*, 75. Zerkeşî, "*kâidenin İmam Şâfi'î tarafından Hz. Peygamber'in ilgili hadisinden istinbât edildiğini*" belirtmektedir. Zerkeşî, *Mensûr*, 3/135.

⁷⁵ 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 1/303.

⁷⁶ İstishâbın tanımı için bk. Alî b. Muḥammed eş-Şerîf el-Curcânî el-Ḥuseynî el-Ḥanefî (öl. 816/1413), *Kitābu't-Ta'rîfât*, thk. Muḥammed 'Abdurrahmân el-Mer'aşlî (Beyrüt: Dāru'n-Nefâis, 2007), 79.

⁷⁷ 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 1/304; Ḥişnî, *Kitābu'l-Ḳavā'id*, 1/271-272. Ayrıca bk. Akıl, '*Alâî'nin Usûl Anlayışı*', 134-136.

⁷⁸ 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 1/304; Ḥişnî, *Kitābu'l-Ḳavā'id*, 1/271.

⁷⁹ 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 1/304; Zerkeşî, *Mensûr*, 3/135; Ḥişnî, *Kitābu'l-Ḳavā'id*, 1/270-271.

⁸⁰ Ebû Ḥâmid Muḥammed b. Muḥammed el-Ġazâlî (öl. 505/1111), *el-Musteşfâ min 'ilmi'l-uşûl* (Beyrüt Dāru'n-Nefâis, 2011), 1/445; Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. Ebî Bekr b.

namazın ve şevval orucunun insanların sorumluluğunda olmaması bu tür istishâba örnektir.⁸¹ Bu konular, mükelleflerin bunlarla sorumlu olduğuna dair bir delilin varlığına kadar sorumluluk dışı olmaktadır. 'Alâi bu tür istishâbın müttefekun 'aleyh olduğunu belirtmektedir.⁸² Müellifin müttefekun' aleyh olarak aktardığı ikinci istishâb türü, "bir muhasıs vârid oluncaya kadar umûmun hükmünün ve bir nâsîh vârid olana kadar nassın hükmünün istishâbı" dır.⁸³ Arefe günü öğle ve ikinci namazları birleştirildiğinde, her bir namaz için ayrı ezan mı yoksa namazlar birleştirildiği için tek ezan mı gerekeceği konusu buna örnektir.⁸⁴ Eserde müttefekun 'aleyh kaydıyla aktarılan ve kâide ile esas kastedilen tür olduğu belirtilen istishâb, "şer'an râcih ve ortadan kaldıran muâriz sabit olmadıkça bir şeyin sübutu hakkında şer'in delilinin hükmünün istishâbı" dır.⁸⁵ Müellif, bu üç istishâb türünden sonra üzerinde ihtilâf edilen tür olan istishâbın "hilaf halinde icmâ'n hükmünde istishâb" olduğunu belirtmektedir.⁸⁶ İstishâbın bu türü, bir durumda bir hüküm üzerinde ittifak edilip, üzerinde ittifak edilen durum değiştiğinde ihtilâf meydana gelmesi hâlinde gerçekleşmekte ve hüküm, "istishâbu'l-hal" gerekçesiyle değiştirilememektedir.⁸⁷ İstishâbın bu türünü kabul edenlere göre örneğin bir kimse teyemmüm ile namaz kıldığı esnada su gördüğünde, icmâ' namaz ve namazın devamının sıhhati konusunda münaqid olduğundan, o kimsenin namazı bozulmaz. Bu konudaki icmâ', namazın, suyun görülmesiyle bozulacağına dair bir delilin varlığına kadar

Eyyüb (İbn Kâyyim el-Cevziyye) (öl. 751/1350), *İ'lâmu'l-muvaqqi'in 'an Rabbi'l-Âlemîn*, thk. Tâha 'Abdurra'ûf Sa'd (Kâhira: Mektebetu'l-Kulliyâti'l-Ezheriyye, 1968), 1/339. Ayrıca bk. Şeybe, *el-Kavâ'idu'l-uşûliyye*, 526-529.

⁸¹ Ğazâlî, *el-Musteşfâ*, 1/443-444.

⁸² 'Alâi, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 1/306. İbnu'l-Ğayyim, bu tür istishâbda ihtilâf olduğunu söylemektedir. İbnu'l-Ğayyim, *İ'lâmu'l-muvaqqi'in*, 1/339.

⁸³ Ğazâlî, *Musteşfâ*, 1/445.

⁸⁴ Ebu'l-Hasen 'Alî b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî (öl. 450 1058), *el-Hâvi'l-Kebîr (Şerhu Muhtaşari'l-Muzenî)* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 5/169; Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Hafîd İbn Ruşd (öl. 595 /1198), *Bidâyetu'l-muctehid ve nihâyetu'l-muhtaşid*. (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 321.

⁸⁵ Hışnî, *Kitâbu'l-Kavâ'id*, 1/272.

⁸⁶ 'Alâi, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 1/306-307. İcmâ' istishâbının delil olarak kabulü ile ilgili olarak bk. Ğazâlî, *Musteşfâ*, 1/446; İbnu'l-Ğayyim, *İ'lâmu'l-muvaqqi'in*, 1/341.

⁸⁷ 'Alâi, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 1/306-307.

devam eder. Ancak bu görüşü doğru bulmayanlara göre namazın devamına dair delilin icmâ' olması durumunda icmâ', namazın su bulunmadığında devamı hakkındadır. Su bulunduğu halde teyemmüm ile namaza devam edilmesi ise tartışmalıdır. Dolayısıyla burada icmâ'dan söz edilemez.⁸⁸

'Alâî, kâidenin istishâb ile bağlantısına ve ilgili örneklere yer verdikten sonra İbnu'l-Kâss'ın "*kullu men şekke fî şeyin hel fe'alehu em lâ, fe huve gayr-i fâilin fi'l-hukm, ve lâ yezâlu/yuzâlu el-yaqînu bi's-şekk/bir kimsenin bir şeyi yapıp yapmadığı konusunda şüphe duyması durumunda asıl olan yapmamış olmasıdır*"⁸⁹ ifadesi ile birlikte İbnu'l-Kâss'a atıfta bulunan on bir istisnai durumu aktarmaktadır. İbnu'l-Kâss'ın kâidenin istisnası olarak aktarmış olduğu bu meseleler, pek çok eserde bazen kendisine açıkça atıfta bulunularak bazen ismi zikredilmeksizin yer verilen meselelerdir.⁹⁰ Örneğin bir kimse mest üzerine mesh ettiğinde müddetin bitip bitmediğinde veya haza mı seferde mi mesh ettiği konusunda tereddüt ettiğinde, asıl olan müddetin devamı olmakla beraber, müddetin bittiğine hükmedilir.⁹¹ Müellif, kâidenin istisnası olarak zikrettiği meselelerin râcih bir aslın varlığı sebebiyle kâidenin dışında kaldığını belirtmektedir.⁹² Örneğin aktarmış olduğumuz meselelerde asıl olan yıkamak, ruhsat olan ise belli şartlarda mesh etmektir. Şartlara bağlı olarak gündeme gelen ruhsatta şart kesin bir şekilde tahakkuk etmediğinde ruhsat asla dönecektir, yani bu durumda mesh etme ruhsatı asıl olan yıkamaya dönecektir.⁹³

⁸⁸ Ğazâlî, *Musteşfâ*, I/446 vd. Örnek ile ilgili olarak ayrıca bkz. İbnu'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, 1/341-342.

⁸⁹ 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 1/315.

⁹⁰ İbnu'l-Mulaqqın, *Eşbâh*, 1/225 vd.; 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 1/315-317; Hısnî, *Kitâbu'l-Kavâ'id*, 1/279-281. İbnu'l-Kâssın isminin zikredilmediği eser örneği olarak bk. İbn Nuceym, *Eşbâh*, 94 vd.

⁹¹ Ebu'l-'Abbâs Aḥmed b. Ebî Aḥmed Muḥammed b. Ya'kûb eṭ-Ṭaberî eṣ-Şâfi'î İbnu'l-Kâşş (öl. 335/946), *et-Telḥîş*, thk. 'Alî Mu'avvid, 'Âdil Aḥmed 'Abdulmevcûd (Riyâd: Mektebetu Nazâr Muştafâ el-Bâzz, 2000), 122; 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 1/315. 'Alâî, meşhur on bir mesele dışında kâidenin istisnası olan farklı meselelere de yer vermektedir. 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 1/317 vd.

⁹² 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 1/318.

⁹³ 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 1/318.

4. “el-meşakka teclibu’t-teysir/المشقة تجلب التيسير”

‘Alāī de “el-meşakka teclibu’t-teysir”⁹⁴ sîgasıyla yer alan kâide, kavâid eserlerinde ruhsat ve hafifletme konuları ile irtibatlandırılarak incelenmektedir.⁹⁵ Bu bağlamda da yapılan tasnifler ‘İzz b. ‘Abdisselâm’a dayanmaktadır.⁹⁶

‘Aâî’nin, farklı senetlerine de yer vererek kâidenin dayanağı olarak gösterdiği ilk hadis⁹⁷ “Allah’a en sevgili olan din, Hanîfiyyetu’s-Semha (müsamaha ve kolaylık üzerine kurulmuş olan hanîf) İslâm dinidir.”⁹⁸ hadisidir. Eserde kâide için dayanak olarak gösterilen bir diğer hadis “İşlerde uyumluluk gösterin! Kolaylaştırın, zorlaştırmayın! Müjdeleyin, nefret ettirmeyin!”⁹⁹ hadisidir. Müellif, kâidenin aslının “...Allah sizin için kolaylık istiyor, güçlük çekmenizi istemiyor...”¹⁰⁰, “Allah hiçbir kimseyi, gücünün yetmediği bir şeyle yükümlü kalmaz.”¹⁰¹, “Allah yükünüzü hafifletmek ister...”¹⁰² âyetlerine ek olarak, bu hadisler olduğunu belirtmektedir. ‘Alāī’nin kâidelerin dayanağı olarak âyet ve hadislerle yoğun şekilde vurgu yapması, fikhî meselelerin çözümlenmesinde kâidelerin fonksiyonları açısından önemli bir noktadır. Müellifin kâidenin dayanağı olarak gösterdiği âyet ve hadisler İslâm’da

⁹⁴ ‘Alāī, *el-Mecmū’u’l-muzehheb*, 1/343; Suyūṭī, *Eşbāh*, 106; İbn Nuceym, *Eşbāh*, 96; Mes’ūd Efendi, *Mirāt*, 17. Kâide *Mecelle’de* “meşakkat teysîri celbeder” şeklinde 17. kâide olarak yer almaktadır. Ali Haydar Efendi, *Dürerü’l-Hükkâm*, 1/70.

⁹⁵ ‘Alāī, *el-Mecmū’u’l-muzehheb*, 1/346; İbnu’s-Subkî, *Eşbāh*, 1/49; Hısnî, *Kitābu’l-Ḳavā’id*, 1/310. Kâide ile ilgili olarak ayrıca bk. Zerḳā, *Şerhu’l-kavā’idi’l-fıkhîyye*, 157-162; Sedlān, *el-Ḳavā’idu’l-fıkhîyyeti’l-kubrā*; 315 vd.; Şubeyr, *el-Ḳavā’idu’l-kullîyye*, 187-228; Şa’bān, *el-Ḳavā’id ve’ḍ-davābiṭu’l-fıkhîyye*, 106 vd.; Derdūr, *el-Ḳavā’idu’l-fıkhîyye*, 340 vd.

⁹⁶ ‘Alāī, *el-Mecmū’u’l-muzehheb*, 1/352 vd. Ayrıca bk. Suyūṭī, *Eşbāh*, 107-108; İbn Nuceym, *Eşbāh*, 96-97.

⁹⁷ ‘Alāī, *el-Mecmū’u’l-muzehheb*, 1/345-346; Suyūṭī, *Eşbāh*, 106; İbn Nuceym, *Eşbāh*, 96.

⁹⁸ Aḥmed b. Ḥanbel, 4/16-17 (Hadis No: 2107); Buḥārî, “İmān”, 30. Ayrıca bk. Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, 171-175.

⁹⁹ bk. Aḥmed b. Ḥanbel, 32/518 (Hadis No:19742); 19/341 (Hadis No: 12333); Buḥārî, “İlm”, 68; Buḥārî, “Cihād”, 3038); “Edeb,” 6124, 6125; Muslim, “Cihād ve’s-Siyer”, 1734.

¹⁰⁰ 2. Baḳara 185.

¹⁰¹ 2. Baḳara 286.

¹⁰² 4. Nisā 28.

kolaylığı vurgulamakta; doğrudan hafifletme ve ruhsat konuları ile irtibatlı olarak değerlendirilmektedir.¹⁰³

'Alâî, kâideyi izâh ederken meşakkatin kısımlarına değinmektedir. Meşakkatin öncelikle ikiye ayrıldığını belirten müellif, bu tasnifte meşakkatin ilk kısmının ibâdetlerin kendisinden çoğunlukla ayrılamadığı meşakkatler olduğunu belirtmektedir. Soğukta abdest veya gusül almanın, şiddetli sıcakta ve günler uzun olduğunda oruç tutmanın, yine sıcak ve soğukta namaz kılmanın meşakkatli oluşu bu kısımdadır. Meşakkatin bu kısmının ibâdetlerin düşürülmesi ya da hafifletilmesinde etkisi yoktur.¹⁰⁴ Zira aksi durum ibâdetlerin ve taatin maslahatını ortadan kaldıracaktır.¹⁰⁵ Bu bağlamda had cezalarının ikâme edilmesinde de suçlunun yakınları açısından büyük bir meşakkat olduğunu belirten 'Alâî, konu ile ilgili olarak "... Allah'a ve âhiret gününe inanıyorsanız, Allah'ın dinini uygulamaya hususunda o ikisine karşı merhamet duygusuna kapılmayın..."¹⁰⁶ âyetine dikkat çekmektedir.

'Alâî, meşakkatin ikinci kısmının, ibâdetlerin kendisinden ayrılabilmediği meşakkatler olduğunu ve bu kısmın da üç alt mertebeye ayrıldığını belirtmektedir. Birinci mertebe, canın ve organların telef olması korkusu gibi, hafifletme ve ruhsatı gerektiren meşakkatlerdir. Can ve organların mesâlih-i dinin ikâmesi için korunması, ibadetlerden dolayı fevâtından evlâdır.¹⁰⁷ İkinci mertebe, hafif meşakkatlerdir. Kişinin başında veya parmaklarında oluşan ağrılar bu kısımdadır. İbadetlerden elde edilen

¹⁰³ Kâidenin dayanakları ile ilgili olarak bk. Çelikan, *Mecelle'nin Küllî Kâidelerinin Hadislerdeki Kaynakları*, 179-200; Alsaç, *Kavâid-i Külliye-i Kübrâ ve Mecelle'deki Tezâhürleri*, 260-275. Ayrıca bk. Muḥammed b. Mes'ûd b. Se'ûd el-'Umeyrî el-Huzelî, *el-Ḳavâ'idu'l-fıkhîyyeti'l-kullîyyeti'l-ḥamse'l-kubrâ (ve Ba'du taṭbîkâtuhâ 'alâ muctemâ'ina'l-mu'âşır)* (Beyrût: Dâru İbn Ḥazm, 2009), 217 vd.

¹⁰⁴ 'İzz b. 'Abdisselâm, *Ḳavâ'idu'l-aḥkâm*, 2/193; Şihâbuddîn Aḥmed b. İdrîs el-Ḳarâfî (öl. 684/1285), *el-Furûḳ/Envâru'l-burûḳ fi envâi'l-Furûḳ*, thk. Ḥalîl el-Manşûr (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 1/215-216; 'Alâî, *el-Mecmû'ü'l-muzehheb*, 1/357; Suyûṭî, *Eşbâh*, 110, 111; İbn Nuceym, *Eşbâh*, 104. Ayrıca bk. Algül, *İzz b. 'Abdisselâm*, 132-138.

¹⁰⁵ 'İzz b. 'Abdisselâm, *Ḳavâ'idu'l-aḥkâm*, 2/193; 'Alâî, *el-Mecmû'ü'l-muzehheb*, 1/357. 'Alâî, konuya dair hadisin varlığından dolayı şiddetli soğuktan korku durumunda teyemmüm edilebilmesi dışında hiçbir durumun bu kısmın dışında kalmadığını belirtmektedir. Ayrıca bk. Suyûṭî, *Eşbâh*, 111; İbn Nuceym, *Eşbâh*, 104.

¹⁰⁶ 24. Nûr 2. 'Alâî, *el-Mecmû'ü'l-muzehheb*, 1/358.

¹⁰⁷ 'İzz b. 'Abdisselâm, *Ḳavâ'idu'l-aḥkâm*, 2/194; Ḳarâfî, *Furûḳ*, 1/216; 'Alâî, *el-Mecmû'ü'l-muzehheb*, 1/359; Suyûṭî, *Eşbâh*, 110-111.

maslahatlar, bu gibi etkisi olmayan mefsedetlerin giderilmesinden daha evlâ olduğundan, bu tür meşakkatler sebebiyle hafifletme veya ruhsat gündeme gelmez.¹⁰⁸ Üçüncü mertebe, bu iki mertebe arasında kalan, hafiflik ve şiddette farklılık gösteren meşakkatlerdir. Meşakkatin bu mertebesi, yakınlığı nispetinde her iki mertebeye de dâhil edilebilir.¹⁰⁹

‘Alâī’nin kâide bağlamında ele aldığı bir diğer konu, hafifletmenin tezâhür şekilleridir. Hükümlerde hafifletme farklı şekillerde tezâhür etmektedir. Örneğin bazı özürlerde Cuma namazının düşmesi, müellif tarafından ıskat bağlamında örneklendirilmektedir.¹¹⁰ Hastalık sebebiyle namazın rükünlerini yerine getiremeyecek olan kimselerin, bunları yapabileceği şekilde yerine getirmesi tenkis bağlamında örnek olarak verilmektedir. ‘Alâī tenkis ile bağlantılı olarak tağyire de yer vermekte, tağyiri de korku durumunda namazın düzeninin bozulması ile örneklendirmektedir.¹¹¹ Hafifletme, ibâdetlerin yerine getirilmesinde meşakkat bulunduğu anda, ilgili ibâdetin rükünlerinin alternatifler ile değiştirilmesi şeklinde de tezâhür etmektedir. Örneğin ayakları yıkamak, mestler üzerine mesh ile değiştirilebilmektedir.¹¹² Bazı durumlarda da hafifletme, ibâdetlerin vaktinden önce yerine getirilebilmesi şeklinde ortaya çıkabilmektedir. Örneğin sefer ve yağmur durumlarında ikindi namazı öğle namazının; yatsı namazı akşam namazının vaktine alınarak birlikte kılınabilmektedir. Yine Ramazan’da fitır sadakası ve zekât, vakitlerinden önce de verilebilmektedir.¹¹³ Hafifletmenin tehir şeklinde gerçekleşebileceğine dair ‘Alâī’nin verdiği örnek, namazların cem-i tehir ile kılınması ve hasta ya da seferde olan

¹⁰⁸ ‘İzz b. ‘Abdisselâm, *Qavā’idu’l-ahkâm*, 2/194; ‘Alâī, *el-Mecmū’u’l-muzehheb*, 1/359; Suyūti, *Eşbâh*, 111; İbn Nuceym, *Eşbâh*, 103.

¹⁰⁹ ‘İzz b. ‘Abdisselâm, *Qavā’idu’l-ahkâm*, 2/194; Qarâfî, *Furûk*, 1/216; ‘Alâī, *el-Mecmū’u’l-muzehheb*, 1/359; Suyūti, *Eşbâh*, 111; İbn Nuceym, *Eşbâh*, 104. Ayrıca bk. ‘Abdullâh Muhammed b. Aḥmed el-Maḳḳarî (öl. 759/1359), *el-Qavā’id*, thk. Muhammed ed-De-radâbî (Beyrüt: Dâru İbn Ḥazm, 2014),127.

¹¹⁰ ‘Alâī, *el-Mecmū’u’l-muzehheb*, 1/352.

¹¹¹ ‘Alâī, *el-Mecmū’u’l-muzehheb*, 1/353; İbn Nuceym, *Eşbâh*, 104. Ayrıca bk. Suyūti, *Eşbâh*, 112; Zerkeşî, *Menşür*, 12/170.

¹¹² ‘İzz b. ‘Abdisselâm, *Qavā’idu’l-ahkâm*, 2/192-193; ‘Alâī, *el-Mecmū’u’l-muzehheb*, 1/353; Suyūti, *Eşbâh*, 112; İbn Nuceym, *Eşbâh*, 104.

¹¹³ ‘İzz b. ‘Abdisselâm, *Qavā’idu’l-ahkâm*, 2/193; ‘Alâī, *el-Mecmū’u’l-muzehheb*, 1/353; Suyūti, *Eşbâh*, 112; İbn Nuceym, *Eşbâh*, 104.

kimsenin Ramazan orucunu vaktinden sonraya erteleyebilmesidir.¹¹⁴ Terhise dair verilen örnek de hades sahibi kimsenin teyemmüm ile namaz kılabilmesi, tedavi amacıyla necis olan maddelerin tüketilebilmesi gibi durumlardır.¹¹⁵

'Alâî, ruhsat konusunu, şer'î hükümle de irtibatlandırarak farklı açılardan ele almaktadır. Bu tasnife göre ilk olarak ruhsatın yapılması vacip olabilir.¹¹⁶ Zorda kalındığında leşin yenilebilmesi, boğaza takılan lokmanın giderilmesi için şarabın tüketilmesi durumlarında ruhsatı uygulamak vacip olmaktadır.¹¹⁷ Zira canın korunması azimettir. Bu durumda canın fevâtı ve haram kılınanların tenâvül edilmesi şeklinde ortaya çıkan iki mefsedetten daha hafif olan kuvvetli olanı defetmek için tercih edilmektedir.¹¹⁸ 'Alâî ruhsatın bu türünün "zarar izâle olunur" kâidesi ilgili de olduğuna ayrıca dikkat çekmektedir. Ruhsatın ikinci şekli yapılması müstehab olan ruhsatlardır.¹¹⁹ Yolculukta namazın kısaltılması, yine yolculuk veya hastalık durumlarında meşakkat söz konusu olduğunda orucun bozulabilmesi,¹²⁰ öğle namazının vaktin sonuna geciktirilebilmesi (ibrâd), evlenme talebinde bulunulan kişiye (mahtûbe) bakılabilmesi durumları ruhsatın bu kısmındadır.¹²¹ Ruhsatın üçüncü kısmı terk edilmesi yapılmasından efdal olanlardır.¹²² Mestler üzerine mesh etmek, namazların

¹¹⁴ 'İzz b. 'Abdisselâm, *Kavâ'idu'l-aḥkâm*, 2/193; 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 1/353; Suyûtî, *Eşbâh*, 112; İbn Nuceym, *Eşbâh*, 104.

¹¹⁵ 'İzz b. 'Abdisselâm, *Kavâ'idu'l-aḥkâm*, 2/193; 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 1/353; Suyûtî, *Eşbâh*, 112; İbn Nuceym, *Eşbâh*, 104.

¹¹⁶ 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 1/354. Vâcip için ayrıca bk. Şeybe, *el-Kavâ'idu'l-uşûliyye*, 120 vd.

¹¹⁷ İbnu'l-Vekîl, *Eşbâh*, 174; 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 1/354; Zerkeşî, *Mensûr*, 2/164; İbnu'l-Mulaḳḳın, *Eşbâh*, 1/266; Suyûtî, *Eşbâh*, 112; Şa'rânî, *Maḳâsîd*, s. 225-226; el-İmâm Rabbânî 'Abdulvehhâb b. Aḥmed eş-Şa'rânî (öl. 973/1565), *Muḥtaşaru Kavâ'idü'l-Zerkeşî*, thk. Yûsuf Rıdvân el-Lekûd ('Ammân: Dâru'l-Fetâ, 2016), 173-174.

¹¹⁸ 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 1/354.

¹¹⁹ İbnu'l-Vekîl, *Eşbâh*, 174; 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 1/354; İbnu'l-Mulaḳḳın, *Eşbâh*, 1/267.

¹²⁰ 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 1/354. Ayrıca bk. Şa'rânî, *Maḳâsîd*, 458; Şa'rânî, *Muḥtaşar*, 370.

¹²¹ 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 1/354; İbnu'l-Mulaḳḳın, *Eşbâh*, 1/267; Suyûtî, *Eşbâh*, 112.

¹²² İbnu'l-Vekîl, *Eşbâh*, 175; 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 1/355; Zerkeşî, *Mensûr*, 2/166; İbnu'l-Mulaḳḳın, *Eşbâh*, 1/267; Suyûtî, *Eşbâh*, 112; Şa'rânî, *Maḳâsîd*, 227; Şa'rânî, *Muḥtaşar*, 174.

birleştirilmesi, kişinin kendisine zarar vermeyecek olan bir durumda orucunu bozması durumları böyledir.¹²³

Ruhsat ve hafifletmelerin tamamının bu kâideden çıktığını belirten 'Alāi, ruhsatları aşağıda aktaracağımız şekilde ibâdât, münâkehât ve muâmelât şeklinde tasnif ederek açıklamalarını ayrıntılandırmaktadır.¹²⁴

**İbâdetlerle İlgili Ruhsatlar*: 'Alāi ibâdetler ile ilgili ruhsatlar bağlamında, dokuz hafifletme sebebine değinmektedir.

-*Sefer*: 'Alāi seferin, sekiz ruhsata sebep olduğunu Nevevî'den aktarmaktadır. Bu tasnife göre seferin sebep olduğu üç durum uzun sefere mahsus olan namazların kısaltılması,¹²⁵ Ramazan ayında oruç tutulmaması ve mestler üzerine mesh etmektir.¹²⁶ 'Alāi'nin aktardığı diğer iki durum, uzun sefere mahsus olmayan Cuma namazının terk edilmesi ve ıztırar durumunda meyte yenmesidir.¹²⁷ 'Alāi, hakkında ihtilâf edildiğini belirttiği üç duruma daha yer vermektedir. Bu durumlar namazların birleştirilmesi, hayvan üzerindeyken nafile namaz kılınması, farzın teyemmüm ile düşmesidir.¹²⁸ Müellif, ayrıca Gazâlî tarafından eklendiğini belirttiği¹²⁹ dokuzuncu bir meseleye de değinmektedir.¹³⁰ Dokuzuncu duruma göre,

¹²³ 'Alāi, *el-Mecmū'u'l-muzehheb*, 1/355; Zerkeşi, *Mensūr*, 2/166-167; İbnu'l-Mulaqqın, *Eşbâh*, 1/267; İbn Hâşimü'd-Dehşe, 95; Suyûtî, *Eşbâh*, 112; Şa'rânî, *Maķāşid*, 227; Şa'rânî, *Muhtaşar*, 174.

¹²⁴ bk. 'Alāi, *el-Mecmū'u'l-muzehheb*, 1/346, 365, 357, 369, 370; İbn Nuceym, *Eşbâh*, 97-102.

¹²⁵ 'Alāi, *el-Mecmū'u'l-muzehheb*, 1/348. Seferde namazları kısaltılmasının azîmet olduğuna dair bk. İbn Nuceym, *Eşbâh*, 97.

¹²⁶ 'Alāi, *el-Mecmū'u'l-muzehheb*, 1/348. Seferin Cuma namazının düşmesinde ruhsat olup olmadığı hakkında Mâlikîler'in farklı yaklaşımları için bk. Maķķarî, *Ķavā'id*, 186.

¹²⁷ Ebū Hâmid Muḥammed b. Muḥammed el-Ķazâlî (öl. 505/1111), *Kitābu'l-Vecîz fi fıķhi mezhebi'l-İmām eş-Şāfi'i* (Beyrüt: Dāru'l-Ma'rife, 1979), 1/60.

¹²⁸ Ķazâlî, *Vecîz*, 1/60-61; İbnu'l-Vekîl, *Eşbâh*, 173 vd.; İbnu'l-Ķayyim, *İ'lāmu'l-muvaķķi'in*, 2/130-131; 'Alāi, *el-Mecmū'u'l-muzehheb*, 1/348; Zerkeşi, *Mensūr*, 2/173-174; İbnu'l-Mulaqqın, *Eşbâh*, 1/264-265; Hışnî, *Kitābu'l-Ķavā'id*, 1/311-312; Suyûtî, *Eşbâh*, 107; İbn Nuceym, *Eşbâh*, 97; Muḥammed b. Aḥmed b. 'Abdilazîz b. 'Alî el-Futūḥî el-Ħanbelî İbnu'n-Neccâr (öl. 972/1564), *Şerḥu'l-Kevebi'l-munîr el-musemmâ bi Muhtaşari't-Taḥrîr ev el-Muhteber el-Mubtekir Şerḥu'l-Muhtaşar fi uşûli'l-fıķh*, thk. Muḥammed ez-Zuḥaylî, Neziḥ Ḥammâd (Mekketu'l-Mukarreme: Cāmi'atu Ummi'l-Ķurâ, 1413), 4/447.

¹²⁹ Ķazâlî, *Vecîz*, 2/39; İbnu'l-Vekîl, *Eşbâh*, 173.

¹³⁰ 'Alāi, *el-Mecmū'u'l-muzehheb*, 1/348; Hışnî, *Kitābu'l-Ķavā'id*, 1/312; Suyûtî, *Eşbâh*, 107.

bir erkeğin birden fazla karısı olması durumunda, sefere çıkacağında kendisi ile gidecek olan karısını kura çekerek belirleyebilir.¹³¹

-*Maraz*: 'Alâî, maraz bağlamında suyu kullanmanın meşakkatli olması ya da suyun kişiye zarar verme ihtimali söz konusu olduğunda teyemmüm edebilmesini,¹³² namazın kişinin durumuna göre oturarak, uzanarak ya da îmâ ile kılınabilmesini,¹³³ namazların birleştirilmesini,¹³⁴ Ramazan'da oruç tutulmaması,¹³⁵ hacca şeytan taşlamada niyâbet, hamr ve necis maddeler ile tedavi¹³⁶ durumlarını örnek olarak vermektedir.¹³⁷

-*İkrâh*: 'Alâî ikrâh konusuna ibâdetler bağlamında temas etmekle birlikte bu konunun yalnızca ibadetlere mahsus olmadığını kendisi de belirtmektedir.¹³⁸ İkrâhın kişinin tasarruflarına etkisi konusunda farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Örneğin, kişinin oruç tutarken, orucunu bozmaya zorlanması durumunda orucun bâtil olup olmayacağı konusu, hakkında ihtilâf bulunan meselelerdendir.¹³⁹ Namaz kılan bir kimsenin, namazda konuşmaya zorlanması durumu da ikrâha örnektir. Bu durum nadir olduğundan, kişinin namazı bozulacaktır.¹⁴⁰ 'Alâî, bu gibi durumlarda ikrâhın etkisinin, kişiden günahı düşürme noktasında olacağını belirtmektedir.¹⁴¹

-*Nisyân*: 'Alâî, nisyân ve sehvi birlikte ele almakta bazı konularda cehlin de özür olduğunu söylemektedir.¹⁴²

-*Usr ve Umûmu'l-Belvâ*: 'Alâî, umûmu'l-belvâyı da bu bağlamda zikretmekte hafif necâset bulaşmış elbise ile namaz kılmak örneğinde olduğu

¹³¹ 'Alâî, *el-Mecmû'ü'l-muzehheb*, 1/348; Zerkeşî, *Mensûr*, 2/173; İbnu'l-Mulaqqın, *Eşbâh*, 1/265; Hısnî, *Kitâbu'l-Kavâ'id*, 1/312; İbn Nuceym, *Eşbâh*, 97.

¹³² 'Alâî, *el-Mecmû'ü'l-muzehheb*, 1/349-350; İbnu'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-munîr*, 4/446.

¹³³ 'Alâî, *el-Mecmû'ü'l-muzehheb*, 1/349-350; İbnu'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-munîr*, 4/447.

¹³⁴ 'Alâî, *el-Mecmû'ü'l-muzehheb*, 1/349-350; Suyûfî, *Eşbâh*, 106.

¹³⁵ 'Alâî, *el-Mecmû'ü'l-muzehheb*, 1/349-350; İbn Nuceym, *Eşbâh*, 97.

¹³⁶ 'Alâî, *el-Mecmû'ü'l-muzehheb*, 1/349-350; Suyûfî, *Eşbâh*, 108.

¹³⁷ 'Alâî, *el-Mecmû'ü'l-muzehheb*, 1/349-350; Hısnî, *Kitâbu'l-Kavâ'id*, 1/314; Suyûfî, *Eşbâh*, s. 107-108; İbn Nuceym, *Eşbâh*, 97; Şa'rânî, *Muhtaşar*, 467; Şa'rânî, *Maķāşid*, 454.

¹³⁸ 'Alâî, *el-Mecmû'ü'l-muzehheb*, 1/351; Hısnî, *Kitâbu'l-Kavâ'id*, 1/315.

¹³⁹ 'Alâî, *el-Mecmû'ü'l-muzehheb*, 1/350.

¹⁴⁰ 'Alâî, *el-Mecmû'ü'l-muzehheb*, 1/350; Hısnî, *Kitâbu'l-Kavâ'id*, 1/315.

¹⁴¹ 'Alâî, *el-Mecmû'ü'l-muzehheb*, 1/351.

¹⁴² 'Alâî, *el-Mecmû'ü'l-muzehheb*, 1/352.

gibi pek çok durumun bu konu ile irtibatlandırılabilceğine dikkat çekmektedir.¹⁴³

Muâmelatta Hafifletme: Muâmelât konularında da meşakkati kolaylaştırmak için hafifletmenin gündeme geldiğini belirten ‘Alâi, bu bağlamda akitlerde garârın nehyedilmiş olmasını; akdin tarafları için ortaya çıkabilecek zorluk ve pişmanlığın önlenmesi için akit meclisinde muhayyerliğin meşru kılınmasını; aslen ma’dûmun akde konu olduğu akitlerin umumî hâcet dolayısıyla meşru kabul edilmesini; icâre, karz, havâle, şirket, vekâlet ve selem akitlerinin câiz olmasını bu bağlamda örnek vermektedir.¹⁴⁴

Münâkehatta Hafifletme: ‘Alâi, münâkehatta hafifletme bağlamında eşler arasında nefret oluşması durumunda talâkın; erkeğin talâktan imtinâ etmesi durumunda hul’un meşru kılınmış olmasını; iddet süresi içerisinde ric’âtin mümkün olmasını bu bağlamda örnek olarak zikretmektedir.¹⁴⁵

Zihâr ve Yeminler Konusunda Hafifletme: ‘Alâi’ye göre kişinin yemin ettiğinde ya da zihârda bulunduğunda pişman olması durumunda kefâretlerin meşru kılınmış olması, bu bağlamda hafifletmedir.¹⁴⁶

Köleler Konusunda Hafifletme: ‘Alâi, hac ve Cuma namazının kölelerden düşmüş olmasını; kölenin hürriyete ulaşmasına imkân sağlayan kitâbe akdinin meşru kılınmasını köleler açısından hafifletici durumlara örnek olarak zikretmektedir.¹⁴⁷

Kısâs Hakkında Hafifletme: ‘Alâi, “Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında kısas size gerekli kılındı. Hüre hür, köleye köle, kadına kadın. Ancak her kime, kardeşi tarafından bir şey başılsanıza artık ona hakkaniyetle uymalı ve diyeti ona güzellikle ödemelidir. Bu, rabbinizden bir hafifletme, bir rahmettir. Bundan sonra kim haddi aşarsa ona elem verici bir azap vardır.”¹⁴⁸ âyeti gereği, kısâs

¹⁴³ ‘Alâi, *el-Mecmū‘u’l-muzehheb*, 1/352; Hışnî, *Kitābu’l-Ḳavā‘id*, 1/317; Suyūṭî, *Eşbāh*, 108; İbn Nuceym, *Eşbāh*, 97. Ayrıca bk. İbnu’l-Ḳayyim, *İ‘lāmu’l-muvaḳḳi‘in*, 2/130; Zerkeşi, *Mensūr*, 12/170; İbn Nuceym, *Eşbāh*, 99; Şa’rānî, *Muḥtaşar*, 366; Şa’rānî, *Maḳāşid*, 454.

¹⁴⁴ ‘Alâi, *el-Mecmū‘u’l-muzehheb*, 1/365-366; Hışnî, *Kitābu’l-Ḳavā‘id*, 1/323-325.

¹⁴⁵ ‘Alâi, *el-Mecmū‘u’l-muzehheb*, 1/367; Hışnî, *Kitābu’l-Ḳavā‘id*, 1/325; İbn Nuceym, *Eşbāh*, 101.

¹⁴⁶ ‘Alâi, *el-Mecmū‘u’l-muzehheb*, 1/368; Hışnî, *Kitābu’l-Ḳavā‘id*, 1/326; Suyūṭî, *Eşbāh*, 109.

¹⁴⁷ ‘Alâi, *el-Mecmū‘u’l-muzehheb*, 1/368; Hışnî, *Kitābu’l-Ḳavā‘id*, 1/326; Suyūṭî, *Eşbāh*, 110.

¹⁴⁸ 2. Bakara 178.

konusunda kısâs ve diyet seçenekleri arasında muhayyerlik hakkı bulunmasını her iki taraf açısından da hafifletici bir durum olarak zikretmektedir. Zira kısâs konusunda Hz. İsâ'nın şeriatında yalnız diyet, Hz. Mûsa'nın şeriatında yalnız kısâs söz konusuyken Allah, Hz. Peygamber'in ümmeti için muhayyerlik hakkı tanımış ve ikisinden birinin bağlayıcı olması hâlinde ortaya çıkan meşakkati kaldırmıştır.¹⁴⁹

*Müctehitler İçin Kolaylaştırma: 'Alâî, müctehidin ictihâdında hatâ ettiği günde günahının kendisinden düşmesini, ictihâd ederken yakîne ulaşmak zor olabileceğinden her konuda yakîn ile amel etmek zorunda olmayıp zan ile yetinebilmesini müctehidler açısından kolaylaştırıcı hükümler olarak zikretmektedir.*¹⁵⁰

Kâidenin istisnalarına baktığımızda, 'Alâî'nin had cezalarının uygulanışını bu kâidenin dışında değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Zira had cezaları uygulandığı kişi açısından meşakkat içeriyor olmakla birlikte, esasında daha büyük mefsedetleri önlemeye yöneliktir. Ayrıca had cezaları, cezayı uygulayacak kişi açısından da zorluk içermektedir.¹⁵¹ Ancak Kur'ân-ı Kerîm'de¹⁵² zinâ cezası ile ilgili olarak, ceza uygulanacak kimselelere karşı yumuşaklık gösterilmemesi gerektiği açıkça ifade edilmektedir. Dolayısıyla bu tür zorlukların varlığı, kâide kapsamında hafifletme gereksesi olarak gündeme gelmemektedir.

5. "eđ-đararu muzâl/الضرر مزال"

'Alâî, daha çok "eđ-đararu yuzâl/الضرر يزال"¹⁵³ olarak bilinen kâideye "eđ-đarar muzâl/الضرر مزال"¹⁵⁴ sîğası ile yer vermekte ve kâidenin dayanağının Hz. Peygamber'in "Zarar ve zarar ile mukâbele yoktur."¹⁵⁵ hadisi

¹⁴⁹ 'Alâî, *el-Mecmû'ü'l-muzehheb*, 1/369; Hısnî, *Kitâbu'l-Kavâ'id*, 1/326; Suyûti, *Eşbâh*, 110.

¹⁵⁰ 'Alâî, *el-Mecmû'ü'l-muzehheb*, 1/370; Hısnî, *Kitâbu'l-Kavâ'id*, 1/327; Suyûti, *Eşbâh*, 110; İbn Nuceym, *Eşbâh*, 102.

¹⁵¹ Algül, *İzz b. Abdisselâm*, 135.

¹⁵² 24. Nûr 2.

¹⁵³ Kâide *Mecelle'*de "zarar izâle olunur" şeklinde 20. kâide olarak yer almaktadır. Ali Haydar Efendi, *Düerü'l-Hükkâm*, 1/75.

¹⁵⁴ 'Alâî, *el-Mecmû'ü'l-muzehheb*, 2/375; Hısnî, *Kitâbu'l-Kavâ'id*, 1/333. Kâide ile ilgili olarak ayrıca bk. Zerka, *Şerhu'l-kavâ'idü'l-fıkhiyye*, 179-183; Sedlân, *el-Kavâ'idü'l-fıkhiyyeti'l-kubrâ*; 493 vd.; Şubeyr, *el-Kavâ'idü'l-kulliyye*, 163-186; Şa'bân, *el-Kavâ'id ve'd-davâbi'u'l-fıkhiyye*, 123 vd.; Derdür, *el-Kavâ'idü'l-fıkhiyye*, 346-349.

¹⁵⁵ Mâlik, *Muvatta'* (Yahyâ b. Yahyâ rivâyeti) "Akđiye", 1503.

olduğunu belirtmektedir.¹⁵⁶ Müellif bu hadisi, hadisin fikhun etrafında şekillendiği beş hadisten biri olarak değerlendirildiği rivâyet bağlamında aktarmaktadır.¹⁵⁷

‘Alâi, fikhın pek çok bâbının bu kâide üzerine binâ edildiğini belirtmekte ve fikhın farklı bâblarına dair çok sayıda örnek aktarmaktadır.¹⁵⁸ Örneğin alışverişte esas olan müşterinin ayıpsız bir mal istemesi olduğundan, malda bir ayıp bulunması durumunda müşterinin ayıptan kaynaklanan zararının giderilmesi, malın ayıp sebebiyle reddi ile mümkündür.¹⁵⁹ Küçükler ve sefih kimseler hakkında hacrin varlığı, onların mallarının zâyi olması zararını önleyecektir.¹⁶⁰ Bir malda ortak olan kimsenin şuf’a hakkının bulunması, ortaklık bozulduğunda meydana gelebilecek zararı önlemek için meşru kılınmıştır.¹⁶¹ Gâsıbın en yüksek derece kıymetle tazmin sorumluluğunun bulunması, başkasına ait olan mallara yönelik tecavüzleri önleyecektir.¹⁶² Nefse ve organlara yönelik olarak kısâs düzenlemesinin varlığı da yine aynı amaca matuftur.¹⁶³ ‘Alâi, had cezalarının zarar ile ilişkisine zarûriyyâtın korunmasını izah ederek açıklık getirmektedir. Kısacası zinâ neseplerin karışması, hırsızlık ve hirâbe başkasının malının alınması, kazif kişinin şerefine yönelik saygısızlık mefsedetinin defi için konmuştur. Şûrb de aklın kullanılamaması hâlinde tüm bu mefsedetlerin meydana gelmesinin önlenmesi için konmuştur. ‘Alâi mürtedin katlini de

¹⁵⁶ ‘Alâi, *el-Mecmū’u’l-muzehheb*, 2/375. Kâidenin dayanakları ile ilgili olarak bk. Çelikan, *Mecelle’nin Küllî Kâidelerinin Hadislerdeki Kaynakları*, 205-228; Alsaç, *Kavâid-i Külliye-i Kübrâ ve Mecelle’deki Tezâhürleri* 299-314.

¹⁵⁷ ‘Alâi, *el-Mecmū’u’l-muzehheb*, 2/376; Ebu’l-Hasen ‘Alâuddîn ‘Alî b. Suleymân el-Ĥanbelî el-Merdâvî (öl. 885/1480), *et-Taĥbîr Şerĥu’t-Taĥrîr fî uşûli’l-fikhi’l-Ĥanbelî*, thk. ‘Abdurrahmân b. ‘Abdillâh el-Cibrîn, ‘Aved b. Muĥammed b. Ķarnî, Aĥmed b. Muĥammed es-Serrâh (Riyâd: Mektebetu’r-Ruşd, 2000), 8/3839-3840.

¹⁵⁸ ‘Alâi, *el-Mecmū’u’l-muzehheb*, 2/377; Ĥişnî, *Kitâbu’l-Ķavâ’id*, 1/334; Suyûtî, *Eşbâh*, 114; İbn Nuceym, *Eşbâh*, 106.

¹⁵⁹ Ķazâlî, *Vecîz*, 1/142; ‘Alâi, *el-Mecmū’u’l-muzehheb*, 2/377.

¹⁶⁰ ‘Alâi, *el-Mecmū’u’l-muzehheb*, 2/378.

¹⁶¹ ‘Alâi, *el-Mecmū’u’l-muzehheb*, 2/378; Ĥişnî, *Kitâbu’l-Ķavâ’id*, 1/335; Guzelhişârî, *Şerĥu Menâfi’u’d-deĶâik*, 322.

¹⁶² Ķazâlî, *Vecîz*, 1/142; ‘Alâi, *el-Mecmū’u’l-muzehheb*, 2/378; Ĥişnî, *Kitâbu’l-Ķavâ’id*, 1/335.

¹⁶³ ‘Alâi, *el-Mecmū’u’l-muzehheb*, 2/378.

had cezaları bağlamında zikretmekte ve bütün bu değerlerin, “*tüm milletlerde korunması gözetilen zarûriyyâtan*” olduğuna dikkat çekmektedir.¹⁶⁴

İmam ve kâdıların atanması, hak edene hakkının verilmesi ve zayıfların zulme uğramalarının önlenmesi açısından kâide ile irtibatlıdır.¹⁶⁵ Müşriklerin katli ile İslâm'a saldırıların engellenmesi sağlanmaktadır.¹⁶⁶ Bâğilerin katli ile Müslümanlara yönelik mefsedetler engellenmektedir.¹⁶⁷ Davâlar ile ilgili düzenlemelerle, haklara yönelik saldırılar önlenmektedir.¹⁶⁸ Kısım hakkındaki düzenlemelerle ortaklar arasında meydana gelebilecek anlaşmazlıklardan doğacak zararının önlenmesi sağlanmaktadır.¹⁶⁹ 'Alâî ibadetlerle ilgili olarak zengin kimselerin zekatla mükellef olmalarını da fakirlerin ihtiyaçları sebebiyle uğrayacakları zararı önlemek bağlamında kâideye örnek olarak zikretmektedir.¹⁷⁰

'Alâî, kâidenin, fıkın yarıya yakın hatta daha fazla meselesi ile irtibatlı olduğunu ve bütün bu meselelerde “*maslahatların temini*”, “*mefsedetin defi*” veya “*büyük mefsedetin defi için iki mefsedetten hafif olanı almak*” anlamının bulunduğunu belirtmektedir.¹⁷¹ Bu bağlamda 'Alâî'nin maslahat ve mefsedet içermesi açısından fiilleri tasnif ederken İzz b. 'Abdisselâm'ın tasnifinden istifade ettiği anlaşılmaktadır. Bu tasnife göre ilk olarak fiilde maslahat bulunup mefsedet bulunmadığında, maslahatın temini doğrudan gündeme gelmektedir. İkinci olarak fiilin birden fazla maslahat içermesi durumunda, imkân dâhilinde bütün maslahatlara ulaşılmaya çalışılır, buna imkân olmadığında büyük olan maslahat öncelenir. Üçüncü olarak fiilin farklı derecelerde mefsedet içermesi durumunda yapılması gereken hafif olan mefsedeti tercih ederek büyük olan mefsedetini

¹⁶⁴ 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 2/378-379; Hısnî, *Kitâbu'l-Kavâ'id*, 1/335-336.

¹⁶⁵ 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 2/381; Hısnî, *Kitâbu'l-Kavâ'id*, 1/338; Guzelhişârî, *Şerhu Menâfi'u'd-dekâik*, 323; Kırkâğâcî, *Şerhu Hâtimeti Kitâbi Mecâmi'u'l-hakâik*, 165; Mes'ûd Efendi, *Mirât*, 17.

¹⁶⁶ 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 2/381; Kırkâğâcî, *Şerhu Hâtimeti Kitâbi Mecâmi'u'l-hakâik*, 165; Mes'ûd Efendi, *Mirât*, 17.

¹⁶⁷ 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 2/381; Guzelhişârî, *Şerhu Menâfi'u'd-dekâik* 323; Kırkâğâcî, *Şerhu Hâtimeti Kitâbi Mecâmi'u'l-hakâik*, 165; Mes'ûd Efendi, *Mirât*, 17.

¹⁶⁸ 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 2/381; Hısnî, *Kitâbu'l-Kavâ'id*, 1/338.

¹⁶⁹ 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 2/381; Hısnî, *Kitâbu'l-Kavâ'id*, 1/338; Guzelhişârî, *Şerhu Menâfi'u'd-dekâik* 322.

¹⁷⁰ 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 2/381-382.

¹⁷¹ 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 2/382; Hısnî, *Kitâbu'l-Kavâ'id*, 1/346.

defedilmesini sağlamaktır.¹⁷² Örneğin bir kimse boğazında lokma kalması sebebiyle boğulmak üzereyken bu durumu hamırdan başka bir şeyi kullanarak gideremeyecek olduğunda, canın fevâtından ortaya çıkacak olan mefsedet, hamr kullanımından dolayı ortaya çıkacak olan mefsedetten daha büyük olduğundan hamrı kullanır. Bu durumda hafif olan mefsedet, kuvvetli olan mefsedeti defetmek için tercih edilir.¹⁷³ Yine bir kimsenin ıztırar durumunda meyte yemek ve başkasının malını kullanmak olmak üzere iki seçeneği olduğunda, leş yemek başkasının malını kullanmaktan daha büyük bir mefsedet olduğundan, sonrasında tazmin mükellefiyeti bulunmakla birlikte, başkasının malını kullanma mefsedeti tercih edilir.¹⁷⁴ 'Alâī, bu mesele bağlamında ikrâha da değinmektedir. Buna göre bir kimseyi öldürmeye zorlanan kişinin zorlandığı şeyi yapmayarak sabretmesinden doğacak mefsedet, haksız yere bir başkasının öldürülmesinden doğacak mefsedetten daha hafif olduğundan, tercih edilir.¹⁷⁵ Dördüncü olarak fiilde bulunan mefsedetler eşit derecede olduğunda ise bazı durumlarda kişi iki mefsedet arasında muhayyerken bazı durumlarda tevakkuf etmelidir.¹⁷⁶

Fiiller bazen de hem maslahat hem mefsedet içerir.¹⁷⁷ Bu durumda mefsedetlin defedilip maslahatın teminine imkân olduğunda, yapılır. Buna imkân bulunmadığında mefsedet, maslahattan büyük olduğunda mefsedetlin defedilmesi öncelenir. 'Alâī bu alternatifte gerekçe olarak "*Sana içkiyi ve kumarı soruyorlar. De ki: Bu ikisinde insanlar için büyük zarar ve bazı faydalar vardır; zararları da faydalarından büyüktür.*"¹⁷⁸ âyetini göstermektedir.¹⁷⁹ Fiilde maslahat mefsedetten büyük olduğunda maslahatın temin edilmesi öncelenir.¹⁸⁰ Örneğin hırsızın elinin kesilmesi hırsız açısından mefsedettir.

¹⁷² 'Alâī, *el-Mecmū'u'l-muzehheb*, 2/382.

¹⁷³ 'Alâī, *el-Mecmū'u'l-muzehheb*, 2/382. Bu çeşit "*İki fesâd teâruz ettikde ehaffi irtikâb ile a'zamını çaresine bakılır*" kâidesinden de kastedilendir.

¹⁷⁴ 'Alâī, *el-Mecmū'u'l-muzehheb*, 2/382.

¹⁷⁵ 'Alâī, *el-Mecmū'u'l-muzehheb*, 2/383.

¹⁷⁶ 'Alâī, *el-Mecmū'u'l-muzehheb*, 2/385.

¹⁷⁷ İzz b. 'Abdisselâm, *Qavâ'idu'l-aḥkâm*, 1/74 vd.; 'Alâī, *el-Mecmū'u'l-muzehheb*, 2/388.

¹⁷⁸ 2. Baqara 219.

¹⁷⁹ 'Alâī, *el-Mecmū'u'l-muzehheb*, 2/388; Hısnî, *Kitābu'l-Qavâ'id*, 1/354.

¹⁸⁰ 'Alâī, *el-Mecmū'u'l-muzehheb*, 2/388; Hısnî, *Kitābu'l-Qavâ'id*, 1/354 vd.

Ancak bu durumda malın hırsızlardan korunması maslahatı, bu mefsedetden büyük olduğundan tercih edilir.¹⁸¹ Yine bir özür sebebiyle namazın, bazı şartları eksik olarak yerine getirilmesi de bu duruma örnektir. Çünkü namazın yerine getirilmesi maslahatı, bazı şartlarının özür sebebiyle eksik olma mefsedetinden daha kuvvetlidir.¹⁸² Fiilde maslahat ve mefsedet birbirine eşit olması durumunda kişinin bazen muhayyerlik hakkı bulunmakta bazen de tevakkuf etmesi gerekmektedir.¹⁸³ Örneğin, küfür kelimesini kullanmak haram bir mefsedet olmakla birlikte, kişinin canını koruması, kalbi mutmain olmak kaydıyla küfür kelimesini kullanma mefsedetinden büyük bir maslahattır.¹⁸⁴ Güneşte ısınmış suyun abdest için kullanılması da esasında mefsedettir. Ancak bu durumda abdest maslahatının temini, bu mefsedetin definden kuvvetli olduğundan, öncelenir.¹⁸⁵

'Alâî, kendisi ile özel mana kastedilmiş olan on beş meselenin bu kâideden istisna edildiğini belirtmektedir. 'Alâî'nin kâidenin istisnası olarak ele aldığı meseleler kendisinin de ifade ettiği üzere ya özel bir mana içermekte ya da kuvvetli olan mefsedetın defedilmesi için hafif olan mefsedetın irtikâbı anlamını taşımaktadır.¹⁸⁶ Örneğin yukarıda aktardığımız uygulandığı kişi açısından zarar içeren had cezalarının giderilecek türden zarar kapsamında olmadıklarını, "*meşakkat teysîri celbeder*" kâidesinde de ifade ettiğimiz üzere, bu bağlamda değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Zira cezaların uygulanması, suç işleyen kişi açısından bir zarar içeriyor olmakla beraber, cezalar daha büyük ve genel zararları önlemek için konmuştur.¹⁸⁷

¹⁸¹ 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 2/389.

¹⁸² 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 2/389.

¹⁸³ 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 2/388; Hısnî, *Kitâbu'l-Ķavâ'id*, 1/356.

¹⁸⁴ 'İzz b. 'Abdisselâm, *Ķavâ'idu'l-aĥkâm*, 1/75.

¹⁸⁵ 'İzz b. 'Abdisselâm, *Ķavâ'idu'l-aĥkâm*, 1/75. Örnekler için ayrıca bk. 'İzz b. 'Abdisselâm, *Ķavâ'idu'l-aĥkâm*, 1/75-91; 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 2/388-399.

¹⁸⁶ 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 2/389-399.

¹⁸⁷ Huzelî, *el-Ķavâ'idu'l-fıkhıyye*, 330.

6. "i'tibâru'l-âde ve'r-rucû' ileyhâ/إعتبار العادة و الرجوع إليها"

Daha çok "el-âde muhakkeme/محكمة العادة"¹⁸⁸ sîğası ile bilinen kâide 'Alâi tarafından "i'tibâru'l-âde ve'r-rucû' ileyhâ" şeklinde aktarılmaktadır.¹⁸⁹ 'Alâi bu kâidenin de pek çok fikhî meseleye teşmil edilebilir olduğunu söylemektedir.¹⁹⁰

'Alâi, ilgili kâidenin dayanağı olarak diğer kâidelerde zikrettiğinden daha fazla âyet ve hadise yer vermektedir. 'Alâi'nin kâide için dayanak olarak gösterdiği¹⁹¹ ilk hadis "Müminlerin güzel gördüğü şey Allah katında da güzeldir. Müminlerin çirkin gördükleri şey Allah katında da çirkindir."¹⁹² hadisidir. 'Alâi, "araştırmalarına rağmen bu rivâyetin merfû aslını ya da zayıf bile olsa herhangi bir isnâdını bulamadığını" söylemekte ve rivâyetin "'Abdullah b. Mes'ûd'a ait mevokûf bir söz" olduğunu belirtmektedir.¹⁹³ 'Alâi'nin muhad-dis olarak da bilindiği hatırlandığında bu açıklamalarının ayrıca önemli olduğu ortadadır. 'Alâi'nin bu değerlendirmelerinin diğer kavâid eserlerinde de karşılık bulduğu görülmektedir.¹⁹⁴

'Alâi, yukarıdaki rivâyetin akabinde kâideye dayanak olarak "An-dolsun senden önce de peygamberler göndermiş, onlara da eş ve çocuklar vermiş-tik."¹⁹⁵ âyetini göstermekte ve bu âyetin "Dediler ki: 'Bu nasıl peygamber!

¹⁸⁸ Kâide Mecelle'de "âdet muhakkemdir" şeklinde 36. kâide olarak yer almaktadır. Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkâm*, 1/92.

¹⁸⁹ 'Alâi, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 2/399. Ayrıca bk. İbn Hâţibu'd-Dehşe, *Muhtaşar*, 252, 371. Kâide ile ilgili olarak ayrıca bk. Zerkā, *Şerhu'l-kavâ'idi'l-fikhiyye*, 219-22; Sedlân, *el-Kavâ'idu'l-fikhiyyeti'l-kubrâ*; 325 vd.; Şa'bân, *el-Kavâ'id ve'd-davâbitu'l-fikhiyye*, 185 vd.; Şubeyr, *el-Kavâ'idu'l-kulliyye*, 229-268; Dêrdür, *el-Kavâ'idu'l-fikhiyye*, 401 vd.

¹⁹⁰ 'Alâi, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 2/405. Ayrıca bk. Huzeli, *el-Kavâ'idu'l-fikhiyye*, 409-424.

¹⁹¹ 'Alâi, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 2/399-400. Ayrıca bk. Suyûti, *Eşbâh*, 121; İbn Nuceym, *Eşbâh*, 115; Guzelhişârî, *Şerhu Menâfi'u'd-dekâik*, 324; Mes'ûd Efendi, *Mirât*, 21. Kâidenin dayanakları ile ilgili olarak bk. Çelikan, *Mecelle'nin Külli Kâidelerinin Hadislerdeki Kaynakları*, 269-290; Alsaç, *Kavâid-i Külliye-i Kübrâ ve Mecelle'deki Tezâhürleri* 354-371.

¹⁹² Mâlik, *Muvatta'* (Şeybânî Rivâyeti), 91 (Hadis No: 241); Aşmed b. Hânel, 6/84 (Hadis No: 3600) 1/379.

¹⁹³ 'Alâi, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 2/400.

¹⁹⁴ Suyûti, *Eşbâh*, 121; İbn Nuceym, *Eşbâh*, 115. Rivâyetin değerlendirmesi için bk. Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, 162.

¹⁹⁵ 13. Ra'd 38.

Yemek yiyor, çarşılarda dolaşiyor..."¹⁹⁶ âyetine cevap niteliğinde olduğunu söylemektedir. 'Alâî, âyette Allah'ın önceki peygamberlerin âdetleri hakkında bilgi verdiğini, bunun da âdete itibarı gerektirdiğini belirtmektedir.¹⁹⁷

'Alâ'î'nin kâidenin delili olarak gösterdiği bir diğer âyet "Ey iman edenler! Hizmetinizde bulunanlarla içinizden henüz ergenlik çağına gelmemiş olanlar yanınıza gelmek için sizden üç vakitte izin alsınlar. Sabah namazından önce, öğle sıcağından dolayı (istirahata çekilirken) elbisenizi çıkardığınızda ve yatsı namazından sonra. Bunlar, örtülmesi gereken yerlerinizin açık bulunabileceği üç vakittir. Bunlar dışında ne size ne de onlara bir sakınca vardır. Bunlar sıkça yanınıza girip çıkan, birbirinizle iç içe olduğunuz kimselerdir. Allah size âyetleri işte böyle açıklar, Allah her şeyi bilir, yerli yerinde yapar."¹⁹⁸ âyetidir. Allah'ın bu âyette bahsi geçen zamanlarda kişiler müsait olmayabileceklerinden, âdet olduğu üzere izin istenmesini emrettiğini belirten 'Alâî, âyetin âdetler üzere hüküm binâ ettiğine dikkat çekmektedir.¹⁹⁹

'Alâ'î'nin kâide bağlamında ele aldığı hadislerden bir diğeri "Her kim bizden olmayan bir iş yaparsa, o reddedilir."²⁰⁰ hadisidir. 'Alâî bütün meselelerin ve asıllarının bu hadisle irtibatının mümkün olduğunu, bu hadisin şer'î asıllardan bir asıl olduğunu söylemektedir.²⁰¹ Eserde kâideye dayanak olarak gösterilen bir diğer hadis²⁰² "Ölçekte esas olan Medinelilerin ölçüğü, tartıda esas olan da Mekkelilerin tartısıdır."²⁰³ hadisidir. Hadise göre Medine ehlinin tecrübesi hurma ve ziraat konusundadır ve onlar keylin miktarı hakkında âdetlerine itibar etmektedir. Mekke ehlinin tecrübesi de ticâret konularındadır ve onlar da vezn hakkında âdetlerine itibar etmektedir.²⁰⁴

Hz. Peygamber'in: "Malı olan malına gündüz; hayvanı olan hayvanına gece sahip çıksın."²⁰⁵ hadisi de müellif tarafından kâideye dayanak olarak

¹⁹⁶ 25. Furkan 7.

¹⁹⁷ 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 2/401.

¹⁹⁸ 24. Nûr 58-59.

¹⁹⁹ 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 2/401.

²⁰⁰ Muslim, "Akdîye", 1718.

²⁰¹ 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 2/403.

²⁰² 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 2/403.

²⁰³ Ebû Dâvûd, "Buyû", 3340.

²⁰⁴ İbnu'l-Mulaqqın, *Eşbâh*, 1/308; Hısnî, *Kitâbu'l-Kavâ'id*, 1/357.

²⁰⁵ Ebû Dâvûd, "Buyû", 3569.

gösterilmektedir.²⁰⁶ Bu hadis, sahip olduğu hayvan, bir kimsenin bahçesini bozduğunda hayvanın sahibi açısından ortaya çıkacak olan tazmin sorumluluğu ile bağlantılı olarak hükümlerde âdetlere itibar edilmesi gerektiğine dair delildir. Hadise göre Hz. Peygamber, bu durumda ortaya çıkacak olan tazmin sorumluluğunu, âdetin câri olduğu şekilde belirlemiştir.²⁰⁷ İnsanların âdeti üzere hayvanların gecelemeleri için gözlem altında tutulmaları gerekmekte, bahçe sahiplerinin de malları için çoğunlukla gündüz bulunmaları gerekmektedir.²⁰⁸

'Alâi, kâide için dayanak olan âyet ve hadisleri sıralayıp hepsi ile ilgili kısa açıklamalarda bulunduktan sonra konuya dair genel bir değerlendirme yapmaktadır. Bütün bu delillerin tamamıyla âdete itibar ve şer'î hükümlerin âdetler üzerine binâ edildiği konusunda kesinlik ifade ettiklerini söyleyen 'Alâi, sayılamayacak kadar çok fikhî meselenin bu kâide üzerine bina edildiğini belirtmektedir. İmam Şâfi'nin de âdetlere itibar ettiğinin altını özellikle çizen müellif, en erken hayız yaşı, bulûğ yaşı, hayızın en az ve en çoğu, iki hayız arasındaki temizlik süresi, nifasın en azı ve en çoğu, hamileliğin en uzun süresi, misafirin hazırlanan sofradan yemesi, hamamlara girme gibi pek çok konuyu âdetlere itibar edilen konulara örnek olarak göstermektedir. Zira sayılan bütün bu konular, insanların mer'î âdetlerini dikkate alarak hüküm bina ettikleri konulardır.²⁰⁹

'Alâi, örfün umumu tahsis, mutlakı da takyîd ettiğini de ayrıca örneklendirmektedir. Örneğin nikâhta iznin, kefâet ve mehr-i misle hamledileceğini, zira nikâhta izinde akla ilk gelenin bu durumlar olduğunu söylemektedir.²¹⁰ Yine mutlak beyde vekâlet konusunda da benzer bir durum bulunmaktadır. Bu durumda vekâlet misl-i semen ve beldede yaygın olan

²⁰⁶ 'Alâi, *el-Mecmū'u'l-muzehheb*, 2/403-404.

²⁰⁷ Merdāvi, *et-Taḥbīr*, 8/3856-3857; İbnu'n-Neccār, *Şerḥu'l-Kevkebi'l-munīr*, 4/452.

²⁰⁸ 'Alâi, *el-Mecmū'u'l-muzehheb*, 2/405; Hısnî, *Kitābu'l-Ḳavā'id*, 1/359.

²⁰⁹ 'Alâi, *el-Mecmū'u'l-muzehheb*, 2/405-409; Suyūṭi, *Eşbāh*, 121.

²¹⁰ 'Alâi, *el-Mecmū'u'l-muzehheb*, 2/410-412. 'İzz b. 'Abdisselâm da "şerefli, faziletli ve zengin bir kimsenin kızını evlendirme noktasında vekâlet vermesi durumunda vekâlet verilen kimsenin yarım dirhem karşılığında o kızı fâsık ve görünüşü yaratılıştan çirkin bir köle ile evlendirmesinin lafızdan muraâ edilen olmadığının belli olduğuna" dikkat çekmektedir. 'İzz b. 'Abdisselâm, *Ḳavā'idu'l-aḥkām*, 2/281.

para birimi ile kayıtlıdır. Zira gâlip olan âdet, sarîh lafız menzilesindedir.²¹¹

Örfe itibar konusunda müellifin dikkat çektiği diğer bir diğer konu yeminlerdir.²¹² Örneğin bir kimsenin baş yemeyeceğine yemin etmesi²¹³ durumunda örf, bu ifadede geçen baş lafzını, mutad olarak yemek için alınan başa tahsis eder.²¹⁴ Yine et yemeyeceğine dair yemin eden bir kimsenin, Allah balığı et olarak vasıflandırmış olmasına rağmen, balık yemesi durumunda yemini bozulmuş olmayacaktır.²¹⁵ Bu mesele *isti'mâlu'n-nâs hucjetun yecibu 'amelu bihâ* kâidesi bağlamında da karşımıza çıkmakta ve özellikle yeminler konusunda örf ve şer' çatışmasında örfün önceleneceği ifade edilmektedir.²¹⁶

'Alâî, Şâfi'i mezhebinde zâhir olan duruma göre iki meselenin kâideden istisna edildiğini aktarmaktadır. Birinci meseleye göre zanaatkârlar, istisnâ' akdini ücreti aralarındaki âdete göre belirleyerek gerçekleştirir. İmam Şâfi'î, akitte tarafların aralarında herhangi bir ücret kararlaştırmaları durumunda, zanaatkârların hak sahibi olamayacakları görüşündedir. Örneğin bir kimsenin terziye dikmesi için bir kumaş vermesi durumunda, aralarında şart koşulmadığı takdirde, herhangi bir şey hak edilmiş olmaz.²¹⁷ Bununla beraber, bu durumda herhangi bir ücretin gerekip gerekmeyeceği, âdet olan ücretin mi yoksa ecr-i mislin mi gerekeceği konusunda ihtilaf bulunmaktadır.²¹⁸ Kâidenin dışında kalan ikinci durum, İmam Şâfi'î'ye göre hakkında âdet olsa bile bey' bi'l-mu'atânın (fiilî mübâdele) geçersiz oluşudur. Ancak bu konuda da yine Şâfi'î mezhebi içinde ihtilaf bulunmaktadır.²¹⁹ 'Alâî aktardığımız bu iki meselenin altını özellikle çizdikten sonra, örf ve âdet ile ilgili bazı meselelere daha yer

²¹¹ 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 2/410.

²¹² 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 2/412.

²¹³ Qarâfi, *Furûk*, 1/319-320; İbnu'l-Qayyim, *İ'lâmu'l-muvaqqi'in*, 3/50.

²¹⁴ bk. 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 2/412; Hışnî, *Kitâbu'l-Kavâ'id*, 1/366.

²¹⁵ Suyûtî, *Eşbâh*, 124. Kırkağâcî bu bağlamda "el-eymân mebnîyyetun 'ale'l-'urf" şeklinde bir kâideye yer vermektedir. Kırkağâcî, *Şerhu Hâtîmeti Kitâbi Mecâmi'u'l-ḥakâik*, 76.

²¹⁶ Guzelhişârî, *Şerhu Menâfi'u'd-dekâik*, 309; Ezherî, *Şerhu Kavâ'id-i'l-Hâdimî*, 36.

²¹⁷ 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 2/414.

²¹⁸ 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 2/414-415. Ayrıca bk. Ayrıca bk. Zuhaylî, *el-Kavâ'idu'l-fikhiyye*, 276-278.

²¹⁹ 'Alâî, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 2/416 vd.

vermekte ve fikhî meselelerin tamamının “*el-kavâidu'l-hamse*”ye bağlanmasının mümkün olduğunu tekrarlayarak, ilgili bölümü sonlandırmaktadır.²²⁰

Sonuç

İslâm hukukunda küllî kâideler, usûl ve furû' arasında köprü kuran, fer'i meselelerin çözümlenmesinde fikhın anlaşılmasını sağlayan bir basamak olarak karşımıza çıkmaktadır. Kavâid ilmi fikhın gelişimi akabinde gündeme gelmekle birlikte, küllî kâideler, esasında ilk dönemlerden itibaren fikhın içinde fakihlerin gündeminde olmuştur. Kâidelerin nasslardan dayanaklarının bulunması, bazı nassların doğrudan kâide sîgası ile olarak ele alınması bu durumu göstermektedir.

Küllî kâidelerin sayısı hakkında kesin bir şey söylemek mümkün olmamakla birlikte *Mecelle*'nin *Mukaddime* kısmında doksan dokuz kâide yer almaktadır. Bunlar arasında “*el-kavâidu'l-hamse*” veya “*kavâid-i külliye-i kübrâ*” olarak tavsif edilen beş temel kâidenin ayrı bir yeri bulunmaktadır. Bu kâideler, diğer küllî kâidelerin kâideler arasındaki dayanakları olarak görülmektedir. Fikhın bütün alanlarından farklı meseleler bu temel kâidelerle irtibatlandırılmakta, bu kâideler birer ölçüt olarak işletilmektedir.

Kâideler arasındaki hiyerarşik tasnifte karşımıza çıkan ilk isim 'Alâi'dir. 'Alâi'nin *el-Mecmû'u'l-muzehheb fi kavâ'idi'l-Mezheb* adlı eseri, bu tasnifte öncü bir rol oynamaktadır. 'Alâi'nin bu sistematik yaklaşımı, kavâid literatüründe kendisinden sonra İbnu's-Subkî, Suyûtî, İbn Nüceym gibi öne çıkan isimlerin telif ettiği eserlerde de benimsenmiştir. 'Alâi'nin kâidelere dair vermiş olduğu örnek meselelerin de yine kendisinden sonra telif edilen eserlerde kullanıldığı görülmektedir. 'Alâi, doğrudan kâideyi tanımlamamış olmakla beraber kâideleri oldukça sistemli bir şekilde ele almakta, getirmiş olduğu açıklamalar ve kâideleri irtibatlandığı meseleler dikkate alındığında, hem usûl ve fikh kâidelerini birbirinden ayırdığı hem de kâideleri kendi içinde kategorize ettiği görülmektedir. Kâideleri ele alırken de yine sistematik bir düzen benimsemekte, ilk olarak kâidenin dayandığı âyet ve hadislere yer vererek gerekli gördüğü yerde bazı açıklamalarda bulunmaktadır. Daha sonra kâideleri fikhî meselelerle

²²⁰ 'Alâi, *el-Mecmû'u'l-muzehheb*, 2/435.

örneklendiren 'Alâî, son olarak varsa ilgili kâidenin istisnalarını da gerekçeleriyle birlikte aktarmaktadır.

'Alâî, kâideleri bilinen sîgalarına yakın ifadelerle aktarmakla beraber sîgalarda bazı farklılıkların da bulunması, kâidelerin sîgalarının yerleşme sürecinin takibi açısından önemlidir. Örneğin "el-'âde muḥakkeme" kâidesi, müellif tarafından "i'tibāru'l-'âde ve'r-rucū' ileyhā" ifadesi ile aktarılmaktadır. 'Alâî kâideleri açıklarken fikhın hemen her alanından örneklerle yer vererek ele aldığı örneklerin ilgili kâide ile irtibatını kurmaya çalışmakta, bu yaklaşımla kâidelere fer'i meseleler arasında toparlayıcı bir rol biçtiği beş temel kâide ile usûl ve furû arasında doğrudan bir ilişkilendirme kurarak, kâideleri bir nevi fikhın asılları arasında değerlendirdiği anlaşılmaktadır. 'Alâî'nin kâidelerin Kur'ân ve sünnetten dayanaklarının tespiti noktasındaki titiz çabası da bu yaklaşımının bir sonucu olsa gerektir.

Kaynakça

Kur'ân-ı Kerîm. <https://kuran.diyaret.gov.tr>

Aḥmed b. Ḥanbel, Ebû 'Abdillâh Aḥmed b. Muḥammed (öl. 241/855). *Musnedu'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel*. 50 Cilt. thk. Şu'ayb el-Arnâvûd vd. Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, ts.

Akıl, Amira. *'Alâî'nin Usûl Anlayışı*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Akıl, Amira, vd. "Salâhuddîn el-'Alâî'nin Hayatı ve el-Mecmû'u'l-müzheb fî kavâid'l-Mezheb Adlı Eseri". *Batman Akademi Dergisi*. 2/6 (2022). 62-83.

'Alâî, Ebû Sa'id Ḥalîl b. Keykeldî eş-Şâfi'î (öl. 761/1359). *el-Mecmû'u'l-muzehheb fî kavâid'i'l-Mezheb*. 2 Cilt. thk. Muḥammed b. 'Abdilgaffâr b. 'Abdirrahmân eş-Şerîf. Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şuûnî'l-İslâmiyye, 1994.

Algül, Adnan. *İzz b. 'Abdisselâm'ın İslâm Hukukundaki Yeri ve Önemi*. İstanbul: Çıra Akademi, 2017.

Ali Haydar Efendi, (Küçük) Hoca Emin Efendizâde (öl. 1935). *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*. 4 Cilt. Konstantiniyye: Matba'â-i Ebu'd-Diyâ, 1330.

Alsaç, Hatice. *Kavâid-i Külliye-i Kübrâ ve Mecelle'deki Tezâhürleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

- H. ALSAÇ / The Role Assigned to al-Qawāid al-Khamsa in 'Alāi 's al-Macmū' al-Muzehheb | 302
- Aydın, Mehmet Âkif. "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2003. 28/231-235.
- Başaran, Selman. "Alâi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1989. 2/331-332.
- Bilmen, Ömer Nasuhi (öl. 1971). *Hukuk-i İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967.
- Buḥārî, Ebū 'Abdillâh Muḥammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî (öl. 256/870). *Saḥîḥu'l-Buḥārî (el-Câmi'u'ş-Şaḥîḥ)*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009.
- Curcânî, Alî b. Muḥammed eş-Şerîf el-Ḥuseynî el-Ḥanefî (öl. 816/1413). *Kitābu't-Ta'rifât*. thk. Muḥammed 'Abdurrahmân el-Mer'aşlî. Beyrût: Dâru'n-Nefâis, 2007.
- Çelikan, Serkan. *Mecelle'nin Küllî Kâidelerinin Hadislerdeki Kaynakları*. Ankara: TDV Yayınları, 2021.
- Derdür, İlyâs. *el-Ḳavâ'idu'l-Fıkhîyye*. Beyrût: Dâru İbn Ḥazm, 2016.
- Ebū Dāvūd, Suleymân b. el-Eş'âs el-Ezdî el-Sicistânî (öş. 275/889). *Sunen-i Ebî Dāvūd*. 7 Cilt. thk. Şu'ayb el-Arnâvût vd., Dimaşq: Dâru'l-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Elbâhuseyn, Ya'küb b. 'Abdilvehhâb. *el-Ḳavâ'idu'l-fıkhîyye*. Riyâd: Mektebetu'r-Ruşd, 2003.
- Ezherî, Muştafâ Maḥmūd, *Şerḥu Ḳavâ'idil-Ḥâdimî*. Riyâd/Kâhira: Dâru İbni'l-Ḳayyim/Dâru İbn 'Affân, 2012.
- Ġazâlî, Ebū Ḥâmid Muḥammed b. Muḥammed (öl. 505/1111). *el-Mustesfâ min 'ilmi'l-uşûl*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'n-Nefâis, 2011.
- Ġazâlî, Ebū Ḥâmid Muḥammed b. Muḥammed (öl. 505/1111). *Kitābu'l-Vecîz fî fıkhi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1979.
- Guzelhişârî, Muştafâ b. es-Seyyid Muḥammed (öl. 1253/1837). *Şerḥu Menâfi'u'd-deḳâik fî şerḥi Mecâmi'i'l-ḥaḳâik*. İstanbul: Dâru't-Ṭibâ'atî'l-Âmira, 1308.
- Ḥâdimî, Muḥammed b. Muştafâ (öl. 1176/1762). *Mecâmi'u'l-ḥaḳâik ve'l-ḳavâ'id ve Cevâmiu'r-ravâik ve'l-fevâid*. i'dâd: Hasen İbrâhîm 'Alî el-Ḥüsenî, tkdm: Muḥammed Muştafâ ez-Zuḥaylî. Memleketu'l-'Arabîyye es-Su'ûdiyye: Dâru's-Samî'î, 2017.

- Ḥamevî, Ebu'l-'Abbâs Şihâbüddîn Aḥmed b. Muḥammed el-Ḥuseynî el-Mıṣrî (öl. 1098/1687). *Ġamzu 'uyûni'l-beşâir (Şerḥu'l-Ḥamevî 'ale'l-Eşbâh ve'n-nezâir)*. 2 Cilt. tkdm. Na'îm Eşraf Nûr Aḥmed. Pâkistân: İdâratu'l-Ḳur'ân ve'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye, 1436.
- Ḥıṣnî, Ebû Bekr b. Muḥammed b. 'Abdulmumin (öl. 829/1426). *Kitâbu'l-Ḳavâ'id*. 4 cilt. thk. 'Abdurrahmân b. 'Abdillâh eş-Şa'lân. Riyâd: Mektebetu'r-Ruşd, 1997.
- Huzelî, Muḥammed b. Mes'ûd b. Se'ûd el-'Umeyrî. *el-Ḳavâ'idu'l-fikhiyyeti'l-kulliyyeti'l-ḥamse'l-kubrâ (ve Ba'du taṭbîkâtuhâ 'alâ muctemâ'ina'l-mu'âşır)*. Beyrût: Dâru İbn Ḥazm, 2009.
- İbn Daḳıku'l-İd, Taḳıyyuddîn (öl. 702/1302). *İḥkâmu'l-aḥkâm şerḥu 'Umdeti'l-aḥkâm*. 2 Cilt. thk. Aḥmed Muḥammed Şâkir. Beyrût: 'Âlemu'l-Kutub, 1987.
- İbn Ḥaṭîbu'd-Deḥşe, Ebu's-Senâ Nûruddîn Maḥmûd b. Aḥmed b. Muḥammed el-Feyyûmî el-Ḥamevî (öl. 834/1431), *Muḥtaşarun min Ḳavâidi'l-'Alâi ve Kelâmi'l-İsnevî*, thk. Muştafâ Maḥmûd el-Bencevîni. Muşul: Matba'atu'l-Cumḥûr, 1984.
- İbn Nuceym, Zeynuddîn b. İbrâhîm (öl. 970/1563). *el-Eşbâh ve'n-nezâir 'alâ mezhebi Ebî Nu'mân*. thk. 'Abdulkerîm el-Fuḍaylî. Beyrût: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2011.
- İbn Ruşd, Ebu'l-Velîd Muḥammed b. Ahmed el-Hafîd (öl. 595 /1198). *Bidâyetu'l-muctehid ve nihâyetu'l-muḳtaşid*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2004.
- İbnu'l-İmâd, 'Abdulhayy b. Ahmed b. Muhammed (öl. 1089/1679). *Şezerâtu'z-zeheb fi aḥbâri men zeheb*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru İbn-i Kes'ir, 1996.
- İbnu'l-Ḳâşş, Ebu'l-'Abbâs Aḥmed b. Ebî Aḥmed Muḥammed b. Ya'ḳûb eṭ-Ṭaberî eş-Şâfi'î (öl. 335/946). *et-Telḥîş*. thk. 'Alî Mu'avvid, 'Âdil Aḥmed 'Abdulmevcûd. Riyâd: Mektebetu Nazâr Muştafâ el-Bâzz, 2000.
- İbnu'l-Ḳayyim, Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb (İbn Ḳayyim el-Cevziyye) (öl. 751/1350). *İ'lâmu'l-muvaḳḳi'in 'an Rabbi'l-'âlemîn*. 4 Cilt. thk. Ṭâha 'Abdurra'ûf Sa'd. Kâhira: Mektebetu'l-Kulliyâti'l-Ezheriyye, 1968.
- İbnu'l-Mulaḳḳın, Ebû Ḥafş Sirâcuddîn 'Umer b. 'Alî b. Aḥmed el-Enşârî (öl. 804/1404). *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. 2 Cilt. thk. Ḥamd b. 'Abdilazîz b.

Ahmed el-Huḍarī. Pākistān: İdāratu'l-Kur'ān ve'l-'Ulūmi'l-İslāmiyye, 1417.

İbnu'l-Vekīl, Ebū 'Abdillāh Muḥammed b. Mekkī b. 'Abdişşamed b. Mu-rahḥal Şadrudḍīn (öl. 716/1317). *el-Eşbāh ve'n-nezāir fi fıkhi's-Şāfi'iyye*. thk. Muḥammed Ḥasen İsmā'il. Beyrūt: Dāru'l-Ġarbi'l-İslāmī, 2002.

İbnu'n-Neccār, Muḥammed b. Ahmed b. 'Abdilazīz b 'Alī el-Futūḥī el-Ḥanbelī (öl. 972/1564). *Şerḥu'l-Keveki'l-munīr el-musemmā bi Muḥtaşari't-Tahrīr ev el-Muḥteber el-Mubtekir Şerḥu'l-Muḥtaşar fi uşūli'l-fıkḥ*. 4 Cilt. thk. Muḥammed ez-Zuḥaylī, Nezīh Ḥammād. Mekketu'l-Mukarreme: Cāmi'atu Ummi'l-Ķurā, 1413.

İbnu's-Subkī, Tācuddīn 'Abdulvehhāb b. 'Alī b. 'Abdilkāfi (öl. 771/1370). *el-Eşbāh ve'n-nezāir*. 2 Cilt. thk. 'Ādil Ahmed 'Abdulmevcūd, 'Alī Muḥammed Mu'avved. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1991.

İbnu's-Subkī, Tācuddīn 'Abdulvehhāb b. 'Alī b. 'Abdilkāfi (öl. 771/1370). *Tabaķātū's-Şāfi'iyyeti'l-kubrā*. 10 Cilt. thk. Mahmud Muhammed et-Tenāhī, Abdulfettah Muhammed el-Hulv. Kāhira: Mustafa el-Bābī el-Halebī, 1964.

'İzz b. 'Abdisselām, Ebū Muḥammed 'Abdulazīz b. 'Abdisselām b. Ebi'l-Ķāsim es-Sulemī ed-Dımaşķī (öl. 660/1262). *Ķavā'idu'l-aḥkām fi meşālihi'l-enām*. 2 Cilt. Beyrūt: Muessesetu'r-Reyyān, 1990.

Karāfi, Şihābuddīn Ahmed b. İdrīs (öl. 684/1285), *ez-Zeḥīra*. 14 Cilt. thk. Muḥammed Ḥaccī. Beyrūt: Dāru'l-Ġarbi'l-İslāmī, 1994.

Karāfi, Şihābuddīn Ahmed b. İdrīs (öl. 684/1285), *el-Furūķ/Envāru'l-burūķ fi envāi'l-Furūķ*. 4 Cilt. thk. Ḥalīl el-Manşūr. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1998.

Kātib Çelebī (öl. 1067/1657), *Keşfu'z-Zunūn an esāmi'l-kutub ve'l-funūn*. Beyrūt: Dāru İhyāi't-Turās, ts.

Kerhī, Ebu'l-Ḥasen 'Ubeydullāh b. el-Ḥuseyn b. Dellāl (öl. 340/952). *er-Risāle*. thk. Muştafā Muḥammed el-Ķabbānī ed-Dımaşķī. Beyrūt: Dāru İbn Zeytūn, ts.

Ķırķāgācī, Suleymān b. 'Abdillāh (öl. 1287). *Şerḥu'l-Hātīme fi'l-ķavā'idi'l-fıkhiyye (Şerḥu Ḥātīmeti Kitābi Mecāmi'u'l-ḥaķāik)*. thk. Muḥammed 'Ammād en-Nablūsī. İstanbul: y. y., 2013.

Kızılkeya, Necmettin. *Haneḫi Mezhebi Bağlamında İslām Hukukunda Külli Kāideler*. İstanbul: İZ Yayıncılık, 2013.

- Mağkarî, 'Abdullâh Muḥammed b. Aḥmed (öl. 759/1359). *el-Ḳavâ'id*. thk. Muḥammed ed-Deradâbî. Beyrût: Dâru İbn Ḥazm, 2014.
- Mâlik, b. Enes (öl. 179/796). *Muvatta'l-İmâm Mâlik (Rivâyetu Muḥammed b. Ḥasen eṣ-Şeybânî)*. 3 Cilt. thk. Taḳıyyuddîn en-Nedvî. Beyrût: Dâru'l-Ḳalem, 1991-1992.
- Mâlik, b. Enes (öl. 179/796). *el-Muvattâ' bi Rivâyeti Yahyâ b. Yahyâ el-Leys (öl. 234/849) ve 'aleyh Ziyâdâti Rivâyetu Ebî Mus'ab ez-Zehrî el-Medenî (öl. 232/847) ve Rivâyetu Muḥammed b. Ḥasen eṣ-Şeybânî (öl. 189/805)*. thk. Kulâl Hasen 'Alî. Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 2011.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen 'Alî b. Muhammed b. Habîb (öl. 450 1058). *el-Ḥâvi'l-Kebîr (Şerḫu Muḥtaşari'l-Muzenî)*. 18 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*.
- Merdâvî, Ebu'l-Ḥasen 'Alâuddîn 'Alî b. Suleymân el-Ḥanbelî (öl. 885/1480). *et-Taḥbîr Şerḫu't-Taḥrîr fî uşûli'l-fıkhî'l-Ḥanbelî*. 8 Cilt. thk. 'Abdurrahmân b. 'Abdillâh el-Cibrîn, 'Aved b. Muḥammed b. Ḳarnî, Aḥmed b. Muḥammed es-Serrâh. Riyâd: Mektebetu'r-Ruşd, 2000.
- Mes'ûd Efendi (öl. 1894). *Mirât-i Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*. b. y.: y. y., ts. Muslim, Ebu'l-Ḥuseyn Muslim b. el-Ḥaccâc el-Kuşeyrî. *Şahîḫu Muslim (el-Câmi'u's-Şahîḫ)*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008.
- Nedvî, Alî Aḥmed. *el-Ḳavâ'idu'l-fıkhıyye*. Dımaşk/Beyrût: Dâru'l-Ḳalem, 1986.
- Özafşar, Mehmet Emin. *Hadisi Yeniden Düşünmek*. Ankara: OTTO, 2017.
- Rabî b. Ḥabîb, el-Ferâhidî (h. 2. yüzyıl). *el-Câmi'u's-Şahîḫ Musnedu'l-İmâmi'r-Rabî b. Ḥabîb el-Ferâhidî*. b. y.: y. y., 2011.
- Safedî, Salâhuddîn Halîl b. 'Aybek (öl. 764/1363). *Kitâbu'l-Vâfi bi'l-vefeyât*. 29 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâşî'l-'Arabî, 2000.
- Sedlân, Şâlih b. Gânim *el-Ḳavâ'idu'l-fıkhıyyeti'l-kubrâ ve mâ teferra'a 'anhâ*. Riyâd: Dâru Belnesiyye, 1417.
- Suyûtî, Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr (öl. 911/1505). *Kitâbu'l-Eşbâh ve'n-nezâir fî kavâ'id ve furû-i fıkhî's-Şâfi'iyye*. thk. 'Abdulkerîm el-Fudaylî. Beyrût: el-Mektebetu'l-'Aşriyye, 2011.
- Şa'bân, 'Abdullâh 'Alî *el-Ḳavâ'id ve'd-davâbiṭu'l-fıkhıyye ve taṭbîkâtuhâ min ḫilâli Kitâbi't-Tavḏîḫ li Halîl b. İshâk el-Mâlikî*. Beyrût: Dâru İbn Ḥazm, 2014.

- Şa'rānī, el-İmām Rabbānī 'Abdulvehhāb b. Aḥmed (öl. 973/1565). *Maḳāşidu's-seniyye fi beyāni'l-ḳavā'id-i-ş-şer'iyye*. thk. Yūsuf Rıdvān el-Lekūd. 'Ammān: Dāru'l-Feth, 2016.
- Şa'rānī, el-İmām Rabbānī 'Abdulvehhāb b. Aḥmed (öl. 973/1565). *Muḥtaşaru Ḳavā'id-i-z-Zerkeşī*. thk. Yūsuf Rıdvān el-Lekūd. 'Ammān: Dāru'l-Feth, 2016.
- Şeybe, Mācid b. 'Abdillāh b. Sālim. *el-Ḳavā'idu'l-uşūliyye ve taṭbīkātuha'l-fıkhıyye min hilāli kitābi Mecmū'u'l-muzḫeb fi ḳavā'id-i'l-Mezḫeb*. Medīne: el-Cāmi'atu'l-İslāmiyye el-Medīne el-Munevvera, Doktora Tezi, 2020.
- Şubeyr, Muḥammed 'Uşmān. *el-Ḳavā'idu'l-kullıyye ve'd-davābiṭu'l-fıkhıyye fi'ş-Şer'i'ati'l-İslāmiyye*, Dāru'n-Nefāis, Ürdün 2006.
- Zerḳā, Aḥmed b. Muḥammed (öl. 1357/1938). *Şerḫu'l-ḳavā'id-i'l-fıkhıyye*. Dımaşq: Dāru'l-Ḳalem, 1989.
- Zerḳā, Muştafā Aḥmed. *el-Medḫal ilā nazariyyeti'l-iltizāmi'l-'āmmeh fi'l-fıkhı'l-İslāmī*. 2 Cilt. Dımaşq: Dāru'l-Ḳalem, 1999.
- Zerkeşī, Bedruddīn Muḥammed b. Bahādır eş-Şāfi'ī (öl. 794/1392). *el-Mensūr fi'l-Ḳavā'id*. 3 Cilt. thk. Teysir Fāik Aḥmed Maḥmūd. Kuveyt: Vizāratu'l-Evḳāf ve'ş-Şuūni'l-İslāmiyye, ts.
- Zuḫaylī, Muḥammed. *el-Ḳavā'idu'l-fıkhıyye 'ale'l-mezāhibi'l-Hanefiyye ve'ş-Şāfi'i'yye*. Kuveyt: Lecnetu't-Te'lif ve't-Ta'rib ve'n-Neşr, 2004.

Klasik Arap Edebiyatında Ecvibe-i Müskite ve Kavramsal Analizi*

Muhammed Emin GÖRGÜN

Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belâgati Anabilim Dalı
P.h.D, University of Afyon Kocatepe, Faculty of Islamic Sciences,
Basic Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric
Afyonkarahisar, Türkiye
muhammedemingorgun@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-4052-2295>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article

Geliş Tarihi / Received: 2 Mart / March 2023

Kabul Tarihi / Accepted: 16 Mayıs / May 2023

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2023

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Haziran / June

Sayı/ Issue: 20 Sayfa /Page: 307-345

Atıf / Cite as: Görgün, Muhammed Emin. “Klasik Arap Edebiyatında Ecvibe-i Müskite ve Kavramsal Analizi [The style of al-Ajwibah al-Muskıtah in Classical Arabic Literature and Its Semantic Analysis]”. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 20 (June 2023): 307-345

<https://doi.org/10.18498/amailad.1259382>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>.

* Bu çalışma, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Doç. Dr. Sultan Şimşek danışmanlığında tamamlanan “Arap Dili ve Belâgatinde “Ecvibe-i Müskite Üslubu: İbn Ebî ‘Avn Örneği” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

The style of al-Ajwibah al-Muskitah in Classical Arabic Literature and Its Semantic Analysis*

Abstract

The greatest challenge to the Arab society of the jahiliyyah, which stands out with its literary merits, was the Qur'ân. On the one hand, this challenge paved the way for the Arab society to question itself; on the other hand, the unique literary features revealed by the Qur'ân enabled the development of the existing language structure of the Arab society. In this sense, one of the forms of expression developed in the field of classical Arabic literature during the Sadru'l-Islam period was the al-ajwibah al-muskitah (silencing answers) style. In fact, although this style has been used since the period of Jähiliyyah (the Pre-Islamic Arabia), it entered the literature and became established in the third century of Hijr as a literary style inspired by the Qur'ân. The person who assumed the leading role in this regard was Ibn Abi 'Awn from Baghdad, one of the writers and scribes of the Abbasid period. Ibn Abi 'Awn is the first person to bring together anecdotes of this style in terms of character and content with his work named al-ajwibah al-muskitah. This work, which belongs to Ibn Abi 'Awn, has the distinction of being the oldest work that has survived to the present day in which anecdotes about the aforementioned style are brought together, and it has been a source for the writers who came after Ibn Abi 'Awn in this field. The person who is addressed by the al-ajwibah al-muskitah style, in which concise words, quick wit and sound proof come to the fore, is somewhat stunned by the word spoken to him and is incapable of responding to this word. This style of expression, in which the features of al-ijâz and al-i'jâz (conciseness and incapacity) stand out, uses many rhetoric arts as a tool to silence the speech. Based on this, it can be said that the use of al-ajwibah al-muskitah brings material and moral values to the person through the effect it leaves on the addressee, and thus clearly reveals the value of the effective word. These silencing answers, which sometimes aim to persuade and enlighten the addressee on a religious issue, sometimes help a person to defend himself against the humiliation and mockery directed at him. On the other hand, this style, which has a humorous expression that cheers up boring environments, allows to express the truth in a witty and elegant way. The person who speaks in this style, which

* This study was prepared on the basis of the doctoral thesis titled *"The Style Of Al-Ajwibah Al-Muskitah In Arabic Language And Rhetoric: The Example Of Ibn Abi 'Awn"* completed at the Institute of Social Sciences of Istanbul University.

has a wide range of uses and a rich variety of characters, appears as a political figure such as governor, commander, caliph in some examples, while in some examples it appears as a madman or a simple citizen who is struggling to make a living. In addition, examples of this style contain very important information about the political and social life of the Umayyad and Abbasid periods, especially the jahiliyyah period, and touch on many religious and moral principles. The absence of a complete definition and classification of the "al-ajwibah al-muskatah" style, apart from the names of the works that bring together anecdotes about silencing answers in classical period works, and the lack of a study that deals with all aspects of this style in the modern period has prompted us to conduct this research. While some writers consider this style as a means of expression based on verbal discourse, others attribute the silencing quality of the answer to the pre-condition of being said on a hostile and conflict basis. However, al-ajwibah al-muskatah is not limited to the features and usage areas specified in these definitions and classifications, but is a more comprehensive expression style. There is no comprehensive academic study on the al-ajwibah al-muskatah style in Türkiye. Based on the reasons mentioned above, this study will try to introduce the al-ajwibah al-muskatah style, which is an expression tool that is often neglected in Arabic language and literature. Then, the features of the style in question and the course of this usage in Arabic literature will be given. Since the scope and usage area of this style is quite diverse, it was preferred to deal with the subject in the context of prose literature, and to give partial examples of verse literature.

Key words: Arabic language and Rhetoric, Literary style, al-Ajwibah al-Muskatah, Improvisation, Persuasion.

Klasik Arap Edebiyatında Ecvibe-i Müskite ve Kavramsal Analizi

Öz

Edebî mezziyetleriyle öne çıkan Câhiliye dönemi Arap toplumuna en büyük meydan okumayı Kur'ân-ı Kerîm yapmıştır. Bu meydan okuma bir taraftan Arap toplumunun kendisini sorgulamasına zemin hazırlamış diğer taraftan Kur'ân-ı Kerîm'in ortaya koyduğu eşsiz edebî hususiyetlerle de Arap toplumunun mevcut dil yapısının gelişmesini sağlamıştır. Bu anlamda Sadru'l-İslâm döneminde klasik Arap edebiyatı alanında geliştirilen ifade biçimlerinden bir tanesi *ecvibe-i müskite* (*susturucu cevaplar*) üslubu olmuştur. Aslında söz konusu bu üslup, Câhiliye dö-

neminden itibaren kullanılmakla birlikte temel itibarıyla Kur'ân-ı Kerîm'den ilhamını alan edebî bir tarz olarak hicrî III. asırda literatüre girmiş ve yerleşmiştir. Bu konuda öncü rolü üstlenen kişi ise Abbâsî dönemi edip ve kâtiplerinden Bağdatlı İbn Ebî 'Avn'dır. İbn Ebî 'Avn, kaleme aldığı *el-Ecvibetu'l-muskite* adlı eseriyle bu üsluba ait anekdotları karakter ve muhteva olarak bir araya getiren ilk kişidir. İbn Ebî 'Avn'a ait bu eser, mezkûr üslupla ilgili anekdotların bir araya getirildiği günümüze ulaşan en eski eser olma özelliğine sahip olup İbn Ebî 'Avn'dan sonra gelen edebiyatçılara bu alanda kaynaklık etmiştir. Veciz sözün, kıvrak zekânın ve sağlam hüccetin öne çıktığı evvibe-i müskite üslubuna muhatap olan kimse, kendisine söylenen sözle bir nevi afallamakta ve bu söze karşılık verme noktasında aciz kalmaktadır. Kendisinde daha çok îcâz ve î'câz (vecizlik ve aciz bırakma) özelliklerinin öne çıktığı bu ifade tarzı, sözün susturucu olması adına pek çok belâgat sanatını kendisine araç edinmektedir. Buna binaen denilebilir ki evvibe-i müskite kullanımı, muhatap üzerinde bıraktığı etki vesilesiyle kişiye maddi ve manevi değerler kazandırmakta ve böylece etkili sözün kıymetini net bir şekilde ortaya koymaktadır. Kimi zaman dinî bir konuda muhatabını ikna ve irşat etmeyi hedefleyen bu susturucu cevaplar bazen de bir kimsenin kendisine yöneltilen aşığılama ve alaya karşı kendisini savunmasına yardım etmektedir. Diğer taraftan sıkıcı ortamları neşelendiren mizahî bir anlatıma sahip olan bu üslup, doğruyu nükteli ve zarif bir şekilde ifade etmeye imkân tanımaktadır. Geniş bir kullanım alanına ve zengin karakter çeşitliliğine sahip bu üslupta mütekellim, kimi örnekte vali, komutan, halife gibi siyasi bir figür olarak karşımıza çıkarken kimi örnekte ise bir meczup veya geçim derdine düşmüş sade bir vatandaş olarak boy göstermektedir. Ayrıca bu üsluba ait örnekler, başta Câhiliye dönemi olmak üzere Emevî ve Abbâsî dönemi siyasi ve içtimai hayata dair çok önemli bilgiler ihtiva etmekte ve dinî ve ahlaki pek çok ilkeye temas etmektedir. Klasik dönem eserlerde susturucu cevaplara dair anekdotları bir araya getiren eser isimleri dışında "evvibe-i müskite" üslubuna dair edebî açıdan tam bir tanım ve tasnifin bulunmaması ve modern dönemde de bu üslubu bütün yönleriyle ele alan bir çalışmanın yapılmamış olması bizi bu araştırmayı yapmaya sevk etmiştir. Kimi müellif bu üslubu sadece şifahi söyleme dayalı bir ifade aracı olarak değerlendirirken kimi ise cevabın susturuculuk vasfına sahip olmasını bir husumet ve çekişme üzerine söylenmesi ön koşuluna bağlamaktadır. Hâlbuki evvibe-i müskite yapılan bu tanım ve tasniflerde belirtilen özellik ve kullanım alanlarıyla sınırlı olmayıp daha kapsamlı bir ifade tarzıdır. Ecvibe-i müskite üslubuna dair Türkiye'de de yapılmış kapsamlı bir akademik çalışma bulunmamaktadır. Yukarıda bahsedilen sebeplere binaen bu çalışma ile Arap dili ve edebiyatında çoğu zaman ihmal edilmiş

bir ifade aracı olan ecvibe-i müskite üslubu tanıtılmaya çalışılacaktır. Daha sonra söz konusu üslubun barındırdığı özelliklerine ve bu kullanımın Arap edebiyatındaki seyrine yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgati, Edebî Üslup, Ecvibe-i müskite, İrtical, İkna.

Giriş

Türkçe tercümesi “susturucu cevaplar” olan ecvibe-i müskite, özünü muhatapı susturacak nitelikte verilen cevapların oluşturduğu bir ifade üslubudur. Susturucu nitelikteki bu cevaplar, gerek mazmunu gerekse de kullandığı diğer ifade araçlarıyla sözü alelade bir cevap olmaktan çıkarmakta ve verilen cevabı edebî bir forma sokarak muhatap nezdindeki etki gücünü artırmaktadır.

Ecvibe-i müskite klasik dönem Arapça kaynaklarda bir kavram şeklinde bulunmamakla birlikte cevabın, cevap sahibinin ve muhatapın durumunun tasvir edildiği nitelermeler üzerinden ele alınmaktadır. Arap edipler doğrudan bir kavram şeklinde olmasa bile kaleme aldıkları bu üsluba ait örnekleri içeren müstakil eserlerine veya eserleri içerisindeki ilgili başlıklara “المُسْكِيَّةُ الأَجْوِبَةُ/el-Ecvibetu’l-muskite” veya “الجَوَابَاتُ الحَاضِرَةُ/el-Cevâbâtu’l-hâzıra” nitelermesini kullanmaktadırlar. Modern dönem Türk edebiyatında bu üsluba karşılık gelen bir kavram bulamasak da yakın bir anlamda “hazırcevaplık”, “pratik zekâ”, “ironi”, “nükte”, “mizah” ve “hiciv” gibi bazı kullanım şekillerini içeren ifadeler yer almaktadır. Bu kavramların her biri başlı başına ecvibe-i müskite üslubuna dâhil olsa da bu üslubun tüm özelliklerini barındıran daha çatı bir kavram olma niteliği taşımamaktadır.

Osmanlı dönemi tarihî ve edebî metinlere baktığımızda ise bu üsluba sahip kişilerin “ecvibe-i müskite” vasfıyla nitelendiği ve böyle bir kullanımın Osmanlı Türkçesinde mevcut olduğu görülmektedir. Fakat klasik dönem Arap kaynaklarında olduğu gibi ecvibe-i müskite, Osmanlı Türkçesinde de kavramsal olarak ele alınan, tanımı ve tasnifi yapılmış

edebî bir ifade çeşidi olmaktan ziyade daha çok kişilerin hazırcevap olu-
şunu anlatmak adına bir nitelendirme şeklinde kullanılmaktadır.¹

Bu yüzden biz, edebî bir ifade üslubunu ifade etmek üzere *ecvibe-i müskite* kavramının yerleşmesini ve edebiyat literatürüne bu şekilde gir-
mesini önermekteyiz.

1. Ecvibe-i Müskite Üslubunun Sözlük Anlamı

Lügatte, *susturucu cevaplar* şeklinde anlamlandırılan *ecvibe-i müs-
kite*; “Kelâma karşılık verme”² anlamındaki جَوَابٌ (Cevap) kelimesinin ço-
ğulu أَجْوَابٌ (Cevaplar) kelimesi ile “Bir söz söyleyip o sözle muhatabını sus-
turma”³ anlamına gelen أَسْكَتْ (Susturdu) fiilinden türeyen ismi fâil for-
mundaki مُسْكِنَةٌ (Susturucu) kelimesinin terkihiyle oluşan bir sıfat tamlama-
sıdır.

2. Ecvibe-i Müskite Üslubunun İstılâhî Tanımı ve Kavramlaşma Süreci

Kronolojik açıdan *ecvibe-i müskiteyi* ilk tanımlayanların bu kavramı belâğatin bir parçası kabul ettikleri görülmektedir. Nitekim İbnü'l-Mu-
kaffa' (öl.142/759) kendisine ‘Belâgat nedir?’ diye sorulduğunda; “Belâgat kelimesi, birçok şekilde ifade edilen manaları bir araya toplayan bir isim-
dir. Susmak, dinlemek, işaret, konuşma, delil getirme, cevap verme, ib-
tida, şiir, sec', hutbeler ve risaleler belâğata dâhil olan bu manalardandır”⁴
şeklindeki tanımıyla belâğati geniş bir perspektifte ele almış ve bu ifade

¹ Örnek olarak bk. Aziz Ali Efendi, *Muhayyemat-ı Aziz Efendi*. (İstanbul: Mekteb-i Harbiye-i Şahane Matbaası, 1284), mukaddime; Ali Fuad, “Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa”, *Târîh-i Osmani Encümeni Mecmuası* 19/96 (1928), 94; Mehmet Fatih Gökçek, *Behcetü Seyyid İbrahim Efendi “Târîh-i Sülâle-i Köprülü” (Transkripsiyon ve Tahlil)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 84; Nurten Çelik, *Nergisi İksîr-i Sa'âdet (İnceleme-Metin-Dizin)* (Adıyaman: Adıyaman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 39, 96.

² Muhammed b. Mukrim b. Ali İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâr Sâdır, 1414), 1/283.

³ Ebu't-Tâhir Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, thk. Mektebu tahkîki't-turâs fî muesseseti'r-risâle (Beyrut: Muessesetu'r-risâle li't-tibâ'a ve'n-neşr ve't-tevzî', 2005), 1119.

⁴ 'Amr b. Bahr b. Maḥbûb el-Câhîz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. Abdusselâm Hârûn (Beyrut: Mektebetu el-Hâncî, 1988), 1/115-116.

araçlarından birisinin de ecvibe-i müskite olduğuna zımnen işaret etmiştir. Klasik eserlerde kısmî tanım ve tasniflere ilaveten modern dönemde yapılan akademik çalışmalarda ecvibe-i müskite üslubuna dair bazı tanımlar yapılmıştır. Şimdi başta klasik eserler olmak üzere günümüze kadar geçen sürede bu üslubun kavramlaşma sürecine değinecek ve nihai olarak bir tanıma ulaşılmaya çalışılacaktır.

2.1. Klasik Arap Edebiyatı Kaynaklarında Ecvibe-i Müskite

Ecvibe-i müskite üslubunu, müstakil bir kavram şeklinde olmasa da özel bir ifade aracı olarak değerlendiren ve bu üslubun kıymet ve özelliklerine değinen bazı eserler mevcuttur. Klasik kaynaklar arasında bu üsluba dair tespit ettiğimiz en bariz işaret İbn Sellâm'ın (öl. 224/838) *Kitâbu'l-emsâl* adlı eserindedir. İbn Sellâm, mesel kullanım alanlarından birisi olarak "Kişinin arkadaşına cevabı olmayan bir itirazda bulunduğu veya onu susturan söz söylediği" durum olduğunu zikretmiş ve bu hallerde kullanılan dört farklı mesel (atasözü) nakletmiştir.⁵

Tedvîn faaliyetlerinin artmasıyla birlikte kaleme alınan muhtevası farklı pek çok eserde örneklerine rastladığımız ecvibe-i müskite üslubu, bu eserlerin pek çoğunda herhangi bir vasıfla kayıtlanamaksızın sadece "جواب" olarak yer almakta ve bu eserlerde cevabın ne şekilde daha etkili olacağına dair kısa bilgiler verilmektedir. Bu üsluba ait isimlendirme ve örneklerinin derlenmesi ise h. III. asırda İbn Ebî 'Avn'da (öl. 322/934) görülmektedir. Bu müellif öncesi Arap kaynaklarında bu isimlendirmeyi kullanan Medâinî (öl. 228/843), Saymerî (öl. 275/889) ve 'Ayyâşî (öl. 320/932) gibi bazı edipler olsa da bunların eserleri günümüze ulaşmamıştır.⁶ Söz gelimi Câhız (öl. 255/869), insanların iyi ve kötü davranışlarını incelediği *el-Mehâsin ve'l-ezdâd* adlı eserinde edebî nitelikte olan etkili bir cevabın nasıl olması gerektiğini Mesleme b. Abdilmelik'ten naklettiği "Bana

⁵ 'Ubeyd el-Kâsım İbn Sellâm, *Kitâb'u'l-emsâl*, thk. 'Abdulmecîd Katâmîş (Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-turâs, 1980), 75-76.

⁶ Bu eserler için bk. Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1978), 148, 216-217, 275; Salâhuddîn Halîl b. Aybeg es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed Arnaûd, Turkî Mustafa (Beyrut: Dâru ihyâi't-turâs, 2000), 22/30; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hedîyyetu'l-ârifîn: fî esmâi'l-muellifîn ve âsâri'l-musannifîn* (Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-'Arab, 1951), 2/18-19, 2/32.

göre kişiye, Allah'a imandan sonra, hazırcevaplık kadar üstün bir şey verilmemiştir. Çünkü cevap geciktiğinde bir değeri kalmaz⁷ sözüyle belirtilmektedir. Câhız'ın naklettiği bu görüşte öne çıkan özellik cevabın irticâlen ve herhangi bir hazırlık olmaksızın söylenmesi anlamına gelen حَاضِرٌ (hâzır) vurgusudur. Ayrıca Câhız *el-Beyân ve't-tebyîn* adlı eserinde ise 'Belâgat' başlığı altında etkili ve güzel ifadenin nasıl olması gerektiğine dair bilgiler aktarmaktadır. Bunlardan birisi ise Muâviye ile Suhâr el-' Abdî arasında geçen şu diyalogdur:

"Muâviye, Suhâr el-' Abdî'ye 'Belâgati ne olarak addediyorsunuz' diye sorduğunda Suhâr 'Îcâz/الإيجاز' diye cevap verir. Muâviye 'Îcâz' nedir?' diye sorduğunda ise; 'Îcâz, cevap verdiğinde ve konuştuğunda hata yapmaman, Îcâz'ın güzelliği ise yavaş olmaman ve hata yapmamandır' şeklinde cevap verir."⁸

Câhız aktarmış olduğu bu diyalogla, hızlı ve doğru bir şekilde verilen cevabın önemini vurgulayarak bu cevapların belâgatin özünü oluşturduğuna dikkat çekmektedir.

İbn Kuteybe (öl. 276/889) ise *eş-Şi'r ve's-şu'arâ* adlı eserinde şiir çeşitleri başlığında şiirle nesrin benzer olduğu noktaya değinirken verdiği nesir çeşitleri arasında "*Resâil, makâmât ve cevâbât türü mensûr kelim da böyle-dir*" şeklinde "cevaplar" kelimesini kullanarak cevapların da mensûr kelimde kullanıldığına işaret etmiştir.⁹ Ayrıca İbn Kuteybe'ye göre cümlelerin en güzeli, üzerine söz söylemeye ihtiyaç bırakmayan cümledir.¹⁰

Ecvibe-i müskite üslubuna dair müstakil eser telif eden müelliflerden eseri günümüze ulaşan en eski kişi olan İbn Ebî 'Avn ise eseri *el-Ecvibetu'l-muskite'* nin mukaddimesinde bu üslubun tam bir tanımını yapmasa da cevabın sahip olması gereken niteliklerine ve etkili bir cevabın belâgat açısından değerine işaret ederek eserini kaleme alma nedenine değinmektedir. İbn Ebî 'Avn, bu cevapların, belâgat ehli ve kıvrak zekâlî kişiler tarafından üstün görüldüğünü ve onlara çokça rağbet edildiğini belirterek

⁷ 'Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *el-Mehâsin ve'l-ezdâd* (Kahire: Mektebetu el-Hâncî, 1324/1906), 15.

⁸ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/96.

⁹ Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-şu'arâ*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru'l-me'ârif, 1982), 1/64.

¹⁰ Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-ahbâr*, thk. Münzir Muhammed Sa'îd Ebû Şi'ar (Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî, 2008), 2/192.

cevabın “isabetli, delil içeren, belâgat ve îcâz” özelliklere sahip olması gerektiğini zikreder. Ona göre bu üslup “soru sorana karşılık vermek, hasmı susturmak için deliller getirmek ve kavgacı kişiyi delillerle ifhâm etmektir.” Cevap, maksadı tam olarak ifade etmeli ve tekrarına mahal bırakmalıdır. Böylelikle İbn Ebî ‘Avn, acelece ve düşüncesizce söylenmiş söz ile olgunlaşmamış düşüncenin Araplar nezdinde bir kıymeti olmadığını belirtir.¹¹

İbn Ebî ‘Avn’ın çağdaşı olan ve bu üsluba dair pek çok kıymetli bilgi nakleden bir diğer müellif ise İbn ‘Abdirabbih’dir (öl. 328/940). Müellif *el-‘Ikdu’l-ferîd* adlı eserinde ecvibe-i müskite üslubuna müstakil yer vermiş ve bu üslubu zarif ve dakik bir şekilde tasvir etmiştir. Ona göre cevap veren kişi savaş meydanında üzerine nereden bir mızrak geleceğini bilemeyen; ani ve doğru karar vererek hayatta kalmaya çalışan bir savaşçı gibidir:

“Cevap veren kişi, tüm yollar kendisine kapanmış, çıkış yolları tutulmuş, mızraklarla yüz yüze gelmiş, hedef tahtasına konmuş kişi gibidir. Kendisine neyin isabet edeceğini bilmez ki ona hazırlık yapsın, hasmı tarafından ansızın üzerine gelecek şeyi bilmez ki, hasmının attığı şeyin aynısıyla ona karşılık verebilsin.”¹²

Bir tarafta vereceği cevabı düşünüp taşınarak ölçüp biçmiş ve her türlü duruma hazırlık yapmış birisi; diğer tarafta ise hiçbir hazırlığı olmayan ve ne ile karşılaşacağından haberi olmayan birisi vardır. Hazırlıksız yakalanmasına rağmen böyle bir durumda kendisine düşünüp tartılarak söylenen bir söze karşı hızlı, yerinde ve doğru cevap vermek büyük bir maharet gerektirmektedir. O yüzden İbn ‘Abdirabbih böyle durumlarda verilen cevapları, ‘bütün cümleler arasında en zor olanı’¹³ olarak betimlemektedir. Kendisine söylenen söze, tam zıttı şekilde irticâlen cevap veren kişi ‘Savaş alanına gider ve tıpkı taşa taş ile demire demirle karşılık verir-

¹¹ İbrâhîm b. Muhammed b. Ebî ‘Avn İbn Ebî ‘Avn, *el-Ecvibetu’l-muskite*, thk. Mey Ahmed Yûsuf (Kahire: ‘Ayn li’ d-dirâsât ve’l-buhûs el-insâniyye ve’l-ictimâ’iyye, 1996), 3-4.

¹² Ahmed b. Muhammed el-Endelusî İbn ‘Abdirabbih, *el-‘Ikdu’l-ferîd*, thk. Mufid Muhammed Kumeyha, Abdulmecîd er-Rahînî (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, 1983), 4/89.

¹³ İbn ‘Abdirabbih, *el-‘Ikdu’l-ferîd*, 4/89.

cesine o kişinin (sözleriyle attığı) düğümleri çözerek onun sağlam yaptığını düşündüğü fikirleri tarumar eder.¹⁴ Yaptığı hazırlıktan sonra sözlerine cevap verilemeyeceği düşüncesine sahip kişinin sözleri, karşılık bulunduğu bu ani cevapla yağmur yüklü bulut karşısındaki toz zerreciği gibi çaresiz kalır ve çöker. Zira odun sayısı ne kadar çok olursa olsun onları yakıp kül etmeye bir ateş parçası yeterlidir.¹⁵ İbn ‘Abdirabbih’e göre en güzel cevap, lafızları veciz olup manada isabetli olan hazırcevaptır.¹⁶

Ebu’l-Kâsım el-Kelâ’î (öl.?) *İhkâmu san’ati’l-keîâm* adlı eserinde hikem ve emsâli tarif ederken bunların iki kısım olduğunu belirtir. İlki risale ve hutbe esnasında aktarılır, diğeri ise soru veya cevap olarak irticâlen ve herhangi bir düşünme ve zorlanma olmaksızın kişinin karakter ve mizacından kaynaklanır. İrticalen kullanılmış bu sözler, kelamın en kıymetli türlerinden biridir.¹⁷

İbn ‘Abdilberr ise belîğ kişinin, irticâlen en güzel konuşan ve lafızları en doğru kullanan kişi olduğunu nakleder.¹⁸ Bu yüzden de yerinde ve hızlı cevap vermek belâgatın bir parçası olarak kabul görmektedir. Bedevinin birine “İnsanların en belîğ olanı kimdir?” diye sorulduğunda “Sözü en güzel söyleyen ve hazırcevaplıkta en mükemmel olan kişidir” cevabını vermiştir.¹⁹

¹⁴ İbn ‘Abdirabbih, *el-‘Ikdu’l-ferîd*, 4/89.

¹⁵ İbn ‘Abdirabbih, *el-‘Ikdu’l-ferîd*, 4/89.

¹⁶ İbn ‘Abdirabbih, *el-‘Ikdu’l-ferîd*, 4/90.

¹⁷ Ebu’l-Kâsım Muhammed Abdulğafûr el-Kelâ’î, *İhkâmu san’ati’l-keîâm*, thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye (Beyrut: Dâru’s-sekâfe, 1966), 181.

¹⁸ İbn ‘Abdilberr Yûsuf b. Abdillâh, *Behcetu’l-mecâlis ve unsu’l-mucâlis; ve şahzu’z-zâhini ve’l-hâcis*, thk. Muhammed Mursî el-Hûlî (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, 1982), 1/72.

¹⁹ Ebû Hayyân Ali b. Muhammed et-Tevhîdî, *el-Besâir ve’z-zehâir*, thk. Vedâd el-Kâdî (Beyrut: Dâr Sâdır, 1988), 5/27; Cemâluddîn Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî İbn ‘Abdilberr, *Behcetu’l-mecâlis ve unsu’l-mucâlis; ve şahzu’z-zâhini ve’l-hâcis*, thk. Muhammed Mursî el-Hûlî (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, 1982), 1/72.

Râgıb el-İsfahânî (öl. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) ise, soru soran kişiye cevap vermenin; savaşa kalkışmaktan ve babayığitlerle müsabakaya tutuşmaktan daha zor olduğunu naklederek cevap verme üslubunun önemine dikkat çekmektedir.²⁰

Zemahşerî (öl. 538/1144) ise cevabın önemine ve nasıl olması gerektiğine dikkat çekmek adına şu anekdotu aktarmaktadır:

“Muntasır, Ebu'l-'Aynâ'ya ‘Cevapların en güzeli nedir?’ diye sormuştu. O da ‘Haksızı susturan, haklıyı da şaşkına çeviren cevaptır’ karşılığını vermişti.”²¹

Buraya kadar verdiğimiz bilgilerden de anlaşılacağı üzere klasik dönem kaynaklarına baktığımızda ecvibe-i müskite üslubuna yönelik kapsamlı bir istilâhî tanım ve tasnif bulunmamaktadır.

2.2. Modern Dönemde Ecvibe-i Müskite Tanımları

Modern dönemde kaleme alınan bu üsluba ait örnekleri bir araya getirmiş antolojik eserlere ve bu üsluba dair yapılan çalışmalara baktığımızda belli başlı tanım ve tasnifin oluşturulmaya çalışıldığını görmekteyiz. Şöyle ki;

İbn Ebî ‘Avn’ın *el-Ecvibetu'l-muskite* eserinin muhakkiki Mey Ahmed Yûsuf, ecvibe-i müskite üslubunu “Soru sorulan kişinin kendisine soru soran kişiye yönelik, susturucu cevaplarla ifhâm etmeyi amaçlayarak verdiği zekice cevaplar” şeklinde tanımlamaktadır.²² Ayrıca bu sanata “القَصَصُ الْإِحْبَارِيُّ الْبَسِيطُ” (sade anlatıma dayalı (haber verme içeren) kasas (hikâye) türü) teriminin kullanılabileceğini belirtir.²³ İçerik açısından yapılan kasas tasnifine bakıldığında kasas ihbâriyye teriminin, kısa hikâye, nevâdir ve ahbâr türlerinden oluştuğunu ve bu kıssaların, güzelliğini taşıdığı maz-

²⁰ Râgıb Ebu'l-Kâsım Huseyn b. Muhammed el-İsfahânî, *Muhâdarâtu'l-udebâ: ve muhâverâtu's-şu'arâ ve'l-bulegâ*, thk. Ömer et-Tabbâ' (Beyrut: Şeriketu Dâri'l-Erkâm b. Ebî'l-Erkâm, 1999), 1/98-99.

²¹ Cârullâh Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *Rebî'u'l-ibrâr ve nusûsu'l-ahbâr*, thk. 'Abdu'l-Emîr 'Alî Muhennâ (Beyrut: Muessesetu'l-'âlemi'l-matbû'ât, 1992), 2/62; Muhammed b. Hasen İbn Hamdûn, *et-Tezkiratu'l-Hamdûniyye*, thk. İhsân Abbâs, Bekr Abbâs (Beyrut: Dâr Sâdır, 1996), 7/176.

²² İbn Ebî 'Avn, *el-Ecvibetu'l-muskite*, mukaddime 37.

²³ İbn Ebî 'Avn, *el-Ecvibetu'l-muskite*, mukaddime 38-42.

munundan, edebî yönünü ise üslubunun kıvraklığından, dilinin de duruluğundan aldığı belirtilir.²⁴ İçerik açısından ecvibe-i müskite üslubuna yer veren eserleri bu terim altında ele almak mümkün olsa da muhataba verilen cevapların ilk söylendiği anda bu gayeye hizmet etmediği ve önerilen kavramın, bizatihi üslubun kendisini ifade edemeyeceği açıktır. Zira bize göre ecvibe-i müskite, bir ifade üslubudur. Bu üsluba ait örneklerin yer aldığı eserleri, muhteva açısından *nevâdir*, *ahbâr* ve *kasas* olarak adlandırmak mümkündür; lakin bu türler birer ifade araçları değil, icra edilmiş ve kıssa halinde nakledilmek istenen cevapları aktarma ve ele alma biçimleridir. Bu açıdan bakıldığında Mey Ahmed Yûsuf'un önerdiği “*الفَصَّصُ الإِخْبَارِيُّ*” terimi, ecvibe-i müskite üslubunu tanımlamaktan ziyade bu üsluba ait örneklerin bir araya getirildiği eserleri nitelemeye daha uygundur. Zira bir şeyi haber verme veya kıssa anlatım gayesi, cevap sahibinin değil bu cevapları bir araya getirerek aktaran müellifindir.

Derleme eser kaleme alanlardan Habîb Şemmerî, *el-Cevâbatu'l-hâzıra* adlı antolojik eserinde ecvibe-i müskite üslubunu “Herhangi bir düşünme eylemi ve bekleme yahut zihin karışıklığı olmaksızın irticâlen verilen cevaplar”²⁵ şeklinde tanımlamaktadır.

Yakın dönemde ecvibe-i müskite üslubuna dair müstakil çalışmalar ortaya koyan Munîra Fâ'ûr ise ecvibe-i müskite üslubunu “Şifahi olmaya dayalı, kendisiyle kelâmın tashihi; hakkın ispatı ve şüpheyi giderme amaçlanan, cevapta isabetli ve hızlı olan, doğaçlama söylenmiş belîğ söz” şeklinde tarif etmektedir.²⁶ Ona göre bu üslup; diyaloga, mücadeleye, etkili ve ikna edici delillerle fikirlerin mücadelesine dayanmaktadır.²⁷ Bu tarifte üzerinde durulması gereken konu ecvibe-i müskite üslubunun

²⁴ *Funûnu'n-nesri'l-'Arabiyyi'l-kadîm* (Ramallah: Câmî'atu'l-Kuds el-Meftûha, 2007), 218.

²⁵ Habîb Şemmerî, *el-Cevâbatu'l-hâzıra* (Mısır: Mecme'u buhûsi'l-İslâmiyye, 2006), 5.

²⁶ Munîra Muhammed Fâ'ûr, “el-Hudûru'l-belagî fi'l-ecvibeti'l-muskite: Îcâz-Kinâye-Husnu't-ta'lîl-İktibâs”, *İttihâdu'l-kuttâbi'l-'Arab* 32/134-135 (2014), 12; Munîra Muhammed Fâ'ûr, “Belâgatu'l-ecvibeti'l-muskite: el-Uslûbu'l-hakîm nemûzecen”, *Mecelletu câmi'ati Dimeşk* 30/3-4 (2014), 115; Munîra Muhammed Fâ'ûr, *el-Ecvibetu'l-muskite: fennu'l-iknâ' ve'l-îmtâ'* (Suriye: Menşûrâtu'l-hey'eti'l-'âmmes-Sûriyye li'l-kitâb, 2019), 17-18.

²⁷ Fâ'ûr, “Belâgatu'l-ecvibeti'l-muskite”, 115.

Munîra Fâ'ûr'un belirttiği gibi şifahi olup olmadığıdır. Bu da aslında ecvibe-i müskite üslubunun hangi nesir türüne mündemiç ele alındığıyla doğrudan ilintilidir. Zira bu üsluba şifahi denmesi aslında bunun nesir türlerinden "hitâbet" kısmına dâhil edilmesi anlamına gelir. Hitâbet türünün ise şifahi olmaya dayalı nesir türlerine dâhil edilmesi veya sanatsal kitâbet türüne dâhil olduğu konusunda görüş ayrılıkları mevcuttur.²⁸ Örneğin, Kalkaşendî *Subhu'l-a'şâ'* da hutbeleri kitâbet türlerinden birisi olarak kabul etmektedir.²⁹ Ebû Hilâl el-'Askerî (öl. 400/1009'dan sonra) ise eseri *Kitâbu's-sinâ'ateyn: el-Kitâbe ve's-şî'r*'de hitâbet ve kitâbet türlerinin kafiyesiz ve vezinsiz kelimeleri, lafız ve fâsılları cihetiyle birbiriyle benzer olduklarını belirtir ve aralarındaki tek farkın hitâbet türünün şifahi, risâle türünün ise yazılan bir nesir türü olduğunu zikreder. Yine hitâbetin risâleye, risâlenin de hitâbete kolaylıkla dönüştürülebileceğini vurgular.³⁰ Yani hitâbet şifahi söylenip sonra yazılabilir, risâle de önce yazılıp sonra şifahi olarak söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında ecvibe-i müskite, söylendiği ilk anda hitâbet kapsamına girmekte iken önce yazıya döküldüğünde ise risâle veya tevkî'ât türüne dâhil edilebilmektedir. Hâlbuki ecvibe-i müskite üslubu, şifahi olmaya hasredildiğinde tevkî'ât türünün bu ifade üslubunun kapsamına girmediği aşikârdır. Nesir türleri arasında yer alan tevkî'âta bakıldığında bunların pek çoğunun muhatapları için susturucu birer cevap niteliğine sahip yazılı metinler olduğu görülmektedir. Zira tevkî'ât, ilk dönemlerde "Bizzat halife veya vezir tarafından, sonraları ise bu işle vazifeli kâtip tarafından kıssaların altına yazılan not" şeklinde tanımlanmaktadır.³¹ Tevkî' türüne dair yapılan tüm tanımlarda *yazılı*

²⁸ Muhammed Kaddûrî, "el-Ecvibetu'l-muskite fi'l-edebi'l-'Arabiyyi'l-kadîm", *Mecelletu'l-hakîka* 17 (2018), 216-217.

²⁹ Ebu'l-'Abbâs Ahmed el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ' fi sinâ'ati'l-inşâ'* (Kahire: Dâru'l-kütübî'l-Misriyye, 1922), 1/226.

³⁰ Ebû Hilâl Hasan b Abdullah b Sehl el-'Askerî, *Kitâbü's-sinâ'ateyn el-kitâbe ve's-şî'r.*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Kahire: Dâru ihyâi'l-kütübî'l-'Arabiyye, 1952), 136.

³¹ el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ'*, 11/114; 'Alî Târık Huseyn, "Fennu't-tevkî'ât fi'n-nesri'l-'Arabî", *Mecelletu ebhâsi kulliyeti't-terbiyeti'l-esâsiyye* 1/18 (2022), 432-452.

bir metin olma ifadesi yer almaktadır. Bu noktada Ecvibe-i müskite üslubunun yalnızca “şifahi olmaya dayalı” şeklinde hasrı uygun düşmemektedir. Zira ecvibe-i müskite, pek çok nesir türünde kendisine yer bulmuş, önemi her daim ön planda tutulan kıymetli bir üsluptur.

Muhammed el-Kaddûrî ecvibe-i müskite üslubunu Mustafa el-Beşîr Kaddû’dan naklettiği şu sözlerle nitelemektedir:

“Bu nesir türü; içerisinde cevapları, hasmı ifhâm etmek için hüccet ile iknayı hedefleyen hitâb hicâciyyeye dönüştüren bir nevi kışkırtma ve provoke etme bulunan bir sorgulama-dan türeyen ifhâm edici, susturucu, hızlı ve pratik zekâdan oluşan cevaplardır.”³²

Modern dönemde bu üsluba dair akademik çalışma yapan Ahmed Cemâl Nâcî ez-Zakzûkî *Belâğatu’l-cevâbi’l-muskit fi ‘Uyûni’l-ahbâr li İbn Kuteybe* adlı makalesinde bu üslubu “Keskin bir zekâyâ, üstün bir akla, gelecek mahiyetini idrak edebilen, aynı zamanda hicâc (tartışma) isteğiyle tutuşmuş, makamların durumunu önceden görebilen ferasetli kişilerin sahip olduğu tesirli ve belîğ bir ikna aracıdır” şeklinde tanımlar. Ona göre bu cevaplar, sadece delil getirmeye (istidlâl), dil uzatmaya veya ikna edici olsun olmasın bir şeyi garanti etmeye dayanmamaktadır. Aksine bu cevaplar; ani, etkili ve beklenmedik cevaplar olup mizah (suhriyye), alay (tehekküm), gerekli bulma (iltizam), düzen-disiplin (inzibat), coşkunluk oluşturma, mantığı susturma, taaccub ve dehşete düşürme gibi amaçları da hedeflemektedir.³³ Yine müellife göre bu cevaplar bir sorunun cevabı olarak bulunur. Bu soru bazen lafzî bazen de mukadder bir soru şeklindedir. Korkmayan, sıkıntılı ve muzdarip kişilerden sâdır olmadıkça susturucu vasfına sahip olamayan bu cevaplar, sadece tartışma ve münakaşa ile ilintili olmayıp “ihbâriyye-ta’bîriyye-hicâciyye” olarak üç iletişim aracıyla irtibatlıdır. Bazen doğrudan akla veya bilgiye hitap ederken bazen de ciddi cevaplar, mizahi cevaplar (hezl) veya kurnazlık-hilecilik (tehâyul) şeklinde kullanılmış olabilir. Bu cevaplar, bazen ikna edici ve keyif verici olurken bazen de feraset yoluyla hakkı ispat etmek suretiyle bir cevaba karşılık olmasının yanı sıra aklî bir vehim veya zayıf bir amele şaşırma (taaccub) nedeni olabilmektedir.³⁴

³² Kaddûrî, “el-Ecvibetu’l-muskit”, 223-224.

³³ Ahmed Cemâl Nâcî ez-Zakzûkî, “Belâğatu’l-cevâbi’l-muskit fi ‘Uyûni’l-ahbâr li İbn Kuteybe”, *Mecelletu’s-Siyâkâti’d-Duveliyye* 2 (2018), 314.

³⁴ ez-Zakzûkî, “Belâğatu’l-cevâbi’l-muskit”, 320.

Ecvibe-i müskite üslubunu dilbilimsel yönden ele alan Kerîm ‘Abîd ‘Alevî ise bu üslubu; “Hasmın hüccetini keserek onu ifhâm eden ve diyalogo sonlandıran keskin ve hızlı cevaplardır” şeklinde tanımlar.³⁵ Ona göre ecvibe-i müskite, sahip olduğu diyalog araçlarıyla sadece hasma cevap vermeye değil aynı zamanda taraflardan birisi için bu diyalogo kesin olarak sonlandırmaya odaklanır.³⁶

Klasik ve modern kaynaklardan yapılan işaret ve kısmî tanımlar ışığında ecvibe-i müskite üslubunu terim olarak şu şekilde tanımlamamız mümkündür:

“Kendisine yöneltilen bir soru, söylenen bir söz veya yapılan bir davranışa karşılık kişinin, muhatabını susturmak için herhangi bir ön hazırlık yapmadan, hızlı, güzel ve isabetli bir şekilde verdiği, karşılığı olmayan ve mevcut diyalogo sona erdiren belîg ve fasîh cevaplardır.” Bu cevaplar, mütekellimin bilgi birikimini gösterdiği kadar onun kıvrak zekâlı ve hazırcevap oluşunun en önemli göstergesidir. Verilen cevaplar, içerdiği kat’î delil ve nihai hüccet bakımından muhatabı susturma ve ikna amacı taşıdığına karşılık verilemeyen cümlelerdir. Cevabın susturucu olması; muhatabın karşılık vermeme isteğinden değil verememesinden yani cevabın nihai noktayı koyması cihetiyle mu’ciz oluşundan kaynaklanmaktadır. Diğer taraftan ise taşıdığı hikmet, nükte veya müstehcenlik bakımından da karşılık verilmeyen cümlelerdir. Yeri geldiğinde hakkı ispatı amaçlayan bu cevaplar, muhatabı ikna ve irşat gibi ahlaki ve dinî gayeleri barındırması yanı sıra bazen muhatabın istihza ve hakaretine karşı bir set ve sıkıcı bir ortam için de kasvetli havayı dağıtan keyif verici birer söz dizimine dönüşür. Kimi zaman sahibini ipin ucundan alan bu cevaplar, maddi çıkar sağlama, kişilik ve iffeti koruma, makam ve mevki sahibi yapma ve sempati kazandırma gibi sonuçları beraberinde getirmektedir. Belli bir nesir türüne hasredilmeyen bu cevaplar, kimi zaman bir halifenin valiye yazdığı tevki’ât örneğinde boy gösterirken, kimi zaman bir şairin dizelerinde muhatabını afallatan bir cevap olarak karşımıza çıkmaktadır. Hoş sohbet

³⁵ Kerîm ‘Abîd el-‘Alevî, “el-Ecvibetu’l-muskite: dirâsetun fî dav’i’l-lisâniyyâti’t-tedâvuliyye”, *Mecelletu kulliyeti’t-terbeviyye li’l-benât* 1/31 (2020), 135.

³⁶ el-‘Alevî, “el-Ecvibetu’l-muskite”, 137-138.

ortamlarının ve ilmî münazara meclislerinin vazgeçilmez ifade aracı olan bu cevaplar, bilge ve fakihlerin ağzından hikmet incilerine dönüşürken, bir mecnun ve meczup tarafından kullanıldığında güldürürken düşündürmekte ve insanın gönlüne dokunmaktadır. Ayrıca bu cevaplar, ait olduğu dönemin bilgi ve kültür düzeyini yansıtan ve toplumun her kesiminin kendisinden bir parça bulduğu bir ayna mesabesindedir.

3. Ecvibe-i Müskite Üslubuna Karşılık Gelen İfadeler

Ecvibe-i müskite üslubu, haiz olduğu pek çok özellikten ötürü yer aldığı kaynaklarda farklı kelimelerle ifade edilmiştir. Ecvibe-i müskite için yapılan nitelemelerin bir kısmı verilen cevaba ait iken, kimi vasıflar da cevap sahibini veya cevap karşısında muhatabın durumunu tasvir etmektedir. Şimdi bu tasvirleri, niteledikleri hususa göre ayrı başlıklar altında ele alacağız.

3.1. Cevâb Kelimesiyle Birlikte Kullanılan İfadeler

Özünü bir durum karşısında verilen cevapların oluşturduğu bu üslubun, kullanıldığı yer ve amaca binaen müsemma olduğu sıfatlar arasında en sık kullanılanı “جَوَابٌ حَاضِرٌ”, “سُرْعَةٌ” ve “بِدْيَهَةٌ”³⁷ kelimeleridir. Bu üç kelime, cevabın irticâlen, hazırlıksız ve hızlı bir şekilde verilmesini ifade eder. Aynı şekilde bu üsluba ait örneklerle yer veren Zemahşerî ve Ebşîhî gibi bazı müellifler bu üslubu ait cevapları “رَشَقَاتُ اللِّسَانِ” şeklinde niteleyerek dilin çevik ve atikliğini ön plana çıkarmış ve cevabın hızlı olmasına dikkat çekmiştir.³⁸

Muhatabını susturan cevaplar “مُفْجِمَةٌ” ve “مُسْكِنَةٌ” vasıflarıyla ifade edilmiş, özellikle “مُسْكِنَةٌ” lafzı bu üslubu ifade eden bir kavram halini almıştır. Yine cevabın bir diğer özelliği olan, kesinliğine ve inandırıcılığına

³⁷ el-Câhız, *el-Mehâsin ve'l-ezdâd*, 15; Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail en-Nahvî el-Lugavî İbn Sîde, *el-Muhassas*, thk. Muhammed Bâsıl 'Uyûn es-Sûd (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-'Arabî, 1996), 1/216; Cârullâh Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa*, thk. Muhammed Bâsıl 'Uyûn es-Sûd (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1998), 1/197; İbn Ebî 'Avn, *el-Ecvibetu'l-muskite*, 4; İbn 'Abdirabbih, *el-'Ikdu'l-ferîd*, 4/90.

³⁸ ez-Zemahşerî, *Rebî'u'l-ibrâr*, 2/47; Bahâuddîn Ebu'l-Feth Muhammed b. Ahmed b. Mansûr el-Ebşîhî, *el-Mustatraf fi kulli fennin mustazraf*, thk. İbrâhîm Sâlih (Beyrut: Dâr Sâdır, 1999), 1/196.

vurgu yapan “فَاعِلٌ”، “مُفْعِلٌ”³⁹ ve “دَامِعٌ”⁴⁰ ifadeleri de bu üslubu anlatmada kullanılmaktadır.

Ecvibe-i müskite üslubunda cevapların içerdiği nükteye, dikkat çekici ve eğlendirici özelliğine işaret eden “هَزَلٌ” kelimesi başta olmak üzere “طَرِيفٌ”، “ظَرِيفٌ” ve “مَلْهَأَةٌ” gibi ifadelerin cevabı nitelemek üzere kullanımına rastlanmaktadır.

3.2. Verilen Cevap Sonrasında Oluşan Durumu ve Muhatabı Tasvir Eden İfadeler

Cevapların en önemli özelliği olan muhatabı susturma ve cevap veremeyecek duruma getirme vasfı ise, cereyan eden diyalogun sonunda yer alan “أَفْحَمَهُ” ve “أَسْكَنَهُ”⁴¹ ve de “بَغَّتْ”⁴² (Delil getirerek susturdu) kavramlarıyla belirtilmektedir. Aldığı cevap karşısında muhatabın durumu ise “مُفْحَمٌ”، “مَأْخَرَ جَوَابًا”، “مَا رَدَّ جَوَابًا”⁴³ ve “أُبْلِسٌ”⁴⁴ (Getirilen deliller karşısında sustu kaldı-cevap veremedi) kalıplarıyla ifade edilmektedir.

Muhatabın durumunu tasvir amacıyla kullanılan bazı darb-ı meseller vardır. İbn Sellâm (öl. 224/838) eseri *Kitâbu'l-emsâl'* de meselleri konusuna göre tertip etmiş ve mesel kullanım alanlarından birisi olarak da “kişinin arkadaşına cevabı olmayan itiraz veya onu susturan söz söylediği”

³⁹ ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-belâga*, 2/105; İbn Ebî 'Avn, *el-Ecvibetu'l-muskite*, 3.

⁴⁰ İbn Hamdûn, *et-Tezkira*, 7/158.

⁴¹ ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-belâga*, 2/10; Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyâ İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Dâru'l-fikr, 1979), 4/479; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, thk. Muhammed 'Avz Mur'ib (Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-'Arabî, 2001), 5/79; Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs: min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. İbrâhîm et-Terzî (Kuveyt: Matba'atu hukûmeti Kuveyt, 2000), 33/198-199; Ebû Abdillâh Zeynuddîn Muhammed b. Ebî Bekr er-Râzî, *Muhtârû's- Sihâh*, thk. Mahmûd Hâtr (Beyrut: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 1995), 517; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 12/448.

⁴² ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 4/447; ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-belâga*, 1/72.

⁴³ İbn Sîde, *el-Muhassas*, 1/217; ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-belâga*, 1/221; el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, 5/147.

⁴⁴ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 15/465; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 6/29; er-Râzî, *Muhtârû's- Sihâh*, 73.

durum olduğunu zikretmiş ve bu hallerde kullanılan dört farklı mesel olduğunu belirtmiştir. Bunlar; “رَمَاهُ بِأَفْحَافٍ رَأْسِهِ” (Onu tepetaklak etti), “كَأَنَّمَا أَفْرَغَ” (Sanki ağzına bir kova su boşalttı), “عَلَيْهِ ذَنْوَبًا مِنْ مَاءٍ رَمَاهُ بِثَالِثَةِ الْأَثَابِي” meselleri ile “يَا لِلْعَضِيهَةِ/يَا لِلْأَفِيكَةِ/يَا لِلْبَهْمِيَّةِ” kullanımlarıdır.⁴⁵ Meydânî (öl. 518/1124) ise eseri *Mecme'u'l-emsâl*'de, verilen cevapla karşı tarafın susturulduğu durum için “كَأَنَّمَا أَلْقَمَهُ الْحَجَرَ” (Sanki ona taş yutturdu) darb-ı meselinin kullanıldığını nakletmektedir.⁴⁶ Muhatabın durumunu anlatan başka bir ifade ise “اسْتَعَجَمَ عَنْ” (Mecazi manada: Cevap veremedi) kullanımıdır. Bu noktada bir başka darb-ı mesel ise, kişinin, sözüne karşılık cevap vermekten aciz kalan muhababına söylediği “قَدْ تَكَسَّرَتْ قَوَارِيرُكَ” (Testilerin kırıldı) deyimidir.⁴⁸

3.3. Cevap Sahibini Tasvir Eden İfadeler

Cevap sahibinin zekâsına işaret etmek için ise “ذَكِيٌّ” ve “حَازِقٌ” ifadeleri kullanılmakta iken; kişinin belâgat ve fesâhat vasfına sahip olduğunu göstermesi bakımından da “بَلِيغٌ” ve “فَصِيحٌ” ifadeleri ‘cevap’ kelimesini nitelleyen sıfatlar olarak vurgulanmaktadır. Bu anlamlara ilaveten İbn Sîde hazırcevap kişiyi tanımlayan “رَجُلٌ نَقَلٌ” ifadesini zikreder ve “نَقَلٌ” kelimesinin hazırcevap manasında kullanıldığını belirtir.⁴⁹

3.4. Cevâbın Kullanım Gayelerini Gösteren İfadeler

Bazı kaynaklarda evcibe-i müskite üslubunun “حُسْنُ التَّخْلِصِ” (etkili cevaplarla müşkil bir durumdan, helak olmaktan kurtulma) ve “التَّلَطُّفُ فِي الْأَكْلَامِ” gibi kişiye sağladığı avantajlar ve barındırdığı özellikler özelinde başlıklandırmalar yapılarak bu üsluba ait örnekler işlenmiştir.⁵⁰

⁴⁵ İbn Sellâm, *Kitâb'u'l-emsâl*, 75-76; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 9/275; el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhîd*, 843; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 24/237; Cârullâh Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Mustaksâ fi'emsâli'l-'Arab* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1987), 2/202.

⁴⁶ Ebu'l-Fazl Ahmed b. Muhammed el-Meydânî, *Mecme'u'l-emsâl*, thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd (Beyrut: Mektebetu's-sunneti'l-Muhammediyye, 1955), 2/148; ez-Zemahşerî, *el-Mustaksâ*, 1/339, 2/202; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 33/431.

⁴⁷ İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyîsi'l-luğa*, 4/240; ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-belâga*, 1/636.

⁴⁸ ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-belâga*, 2/67.

⁴⁹ İbn Sîde, *el-Muhassas*, 2/129.

⁵⁰ İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-ahbâr*, 2/221; Ebû İshâk İbrâhîm b. 'Alî el-Kayrevânî el-Husrî, *Cem'u'l-cevâhir fi'l-mulah ve'n-nevâdir*, thk. 'Alî Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-cil, 1953), 18.

Modern dönemde ecvibe-i müskite üslubuna dair çalışma kaleme alan Mahmûd Fâris el-Mikdâd, bu üslubun oluşmasındaki psikolojik etmenlerden bahsetmekte ve ecvibe-i müskenin; kin, nefret, rekabet ve mücadeleye yoğunlaştığını, bir cevabın susturucu olabilmesi için aslen bir çekişme, cedel, açıktan veya gizlice bir düşmanlık ve rekabete dayanması gerektiğini belirtmekte ve bu yüzden de Ebşîhî gibi cevaplara “المُسْتَحْسِنَةُ” ve “حَسَنُ التَّخْلِصِ” vasıflarını ekleyen ediplerin ele aldıkları latif ve güzel cevapların ecvibe-i müskite kısmına dâhil olamayacağını söylemektedir. Bunun gerekçesi olarak da şunu zikreder:

“Bu cevaplar başlangıçta karşı tarafı itham ve kınama niyetiyle söylenmiştir. Fakat muhatabı kinlendirmek ve kininden susmasını sağlamaktan öte onun hoşuna gitmiş ve bu yüzden de psikolojik etmen şartı bu cevaplarda yerine gelmemiştir.”⁵¹

Her ne kadar Mahmûd Fâris aksini iddia etmiş olsa da verdiğimiz tüm bu ifade şekilleri, sahip oldukları nevi şahsına münhasır nüanslarla birlikte ecvibe-i müskite çatısı altında toplanmaktadır. Zira ecvibe-i müskite üslubu, sadece husumete dayalı olmaya ya da sadece mizah açısından ele alınmaya hasredilecek şekilde kapsamı dar bir üslup olmayıp daha geniş kullanım alanına ve gayeye sahip bir ifade tarzıdır.

4. Ecvibe-i Müskite Üslubunun Kullanım Şekilleri ve Örnekleri

Bu üsluba ait hatırı sayılır örnekleri farklı kültür ve edebiyatlardan seçip kendi yorumu ile bir araya getiren ve dizayn eden İbn Ebî 'Avn, eserinde ecvibe-i müskite örneklerini iki ana başlık altında ele almıştır. Bu başlıklar aynı zamanda ecvibe-i müskite üslubunu, benzer diğer sanatlardan ayıran ve belirginleştiren *cidd* ve *hezl* kavramlarıdır. Şimdi konunun daha net anlaşılması için bu kavramları ele alacağız.

4.1. Ciddi Cevaplar

⁵¹ Mahmûd Fâris Mikdâd, “el-Ecvibetu'l-muskite fi'l-'asri'l-Emevî”, *İttihâdu'l-kuttâbi'l-'Arab* 138-139 (2015), 30-35.

Sözlükte “ciddi olmak, çaba sarfetmek”⁵² anlamlarına gelen Arapça “جَدَّ” kelimesi terim olarak ise “lafız ile onun hakiki veya mecazi anlamının kastedilmesi” demek olup hezl kelimesinin zıttıdır.⁵³

Ecvibe-i müskite örneklerinde daha çok filozof, bilge ve kelâm âlimleri gibi şahsiyetler tarafından kullanıldığına rastladığımız ciddi cevaplar, yapılan bir yanlışa dikkat çekme; ahlâkî bir ilkeye temas etme ve kelâmî bir meselede delil getirerek muhatabı susturma gibi gayelere hizmet etmektedir. Örneğin elindeki nimete şükrederek aza kanaat eden bir zâhid bu durum üzerine yadırganınca şu ibretlik cevabı vermiştir:

مرّ عبد الله بن عامر بعامر بن قيس، وهو يأكل بقلًا بملح، فقال: لقد رضيت باليسير. فقال: الراضي باليسير من رضيّ بالدنيا.

“Abdullah b. ‘Âmir bir gün tuz ile beraber bakla/yeşillik yemekte olan ‘Âmir b. ‘Abdikays’ın yanına varmış ve onu o halde görünce ‘Değersiz olana razı olmuşsun!’ demişti.

‘Âmir de ona şu cevabı verdi: ‘Asıl değersiz razı olanlar dünyaya razı olanlardır!’⁵⁴

Basra valisi Abdullâh b. ‘Âmir tarafından yediği yemek garip bulununca Zühd ve takvâlarıyla meşhur sekiz tâbîiden biri olan ‘Âmir b. ‘Abdikays ibretlik bir cevap vermiş ve gerçekte acınası durumda olan kişinin dünya malına tamah edip dünyevi şeylerle mutlu olan kimse olduğuna vurgu yapmıştır.

4.2. Hezl Türü Cevaplar

Sözlükte “şaka yapmak, güldürmek, eğlenmek” anlamlarına gelen Arapça “هزل” kelimesi ise lügatlerde “جَدَّ” kelimesinin zıttı olarak vurgulanmaktadır.⁵⁵ Bir belâgat terimi olarak hezl; bir lafızdan, vaz’ olunduğu hakiki veya mecazi mananın kastedilmemesidir.⁵⁶

⁵² Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh: Tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-'ilmi li'l-melâyîn, 1987), 2/452.

⁵³ Seyyid Şerîf Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Curcânî, *Mu'cemu't-ta'rîfât*, thk. Muhammed Sıddîk Minşâvî (Kahire: Dâru'l-fazîle, 2004), 67.

⁵⁴ İbn Ebî 'Avn, *el-Ecvibetu'l-muskite*, 133.

⁵⁵ İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyîsi'l-luğa*, 6/51; el-Cevherî, *es-Sihâh*, 5/1850; İbn Sîde, *el-Muhasasas*, 4/15-16; er-Râzî, *Muhtâru's-Sihâh*, 705; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 11/696; el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, 1071; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 31/132.

⁵⁶ el-Curcânî, *et-Ta'rîfât*, 215; Ebu'l-Bekâ el-Hanefî el-Kefevî, *el-Kulliyât: Mu'cemun fi'l-mustalahât ve'l-furûki'l-luğaviyye*, thk. Adnân Dervîş, Muhammed Mısri (Beyrut: Mues-

İbn Manzûr *Lisânu'l-'Arab*'da lugat âlimi ve şiir râvisi İbn A'râbî (öl. 231/846)'den nakille bu kelimeyi "الهزل إسترخاءُ الكلامِ وتَفْنِينُهُ" (Kelamın rahat ve sanatsal bir şekilde ifade edilmesi) şeklinde tanımlamaktadır.⁵⁷ Belâgat ilminde bedî' sanatlarından birisi olarak da ele alınan *hezl*, edebî bir tür olarak ilk defa Abbâsî halifesi İbn Mu'tez (öl. 296/908) tarafından zikredilmiştir.⁵⁸ Bu bağlamda *hezl*, ciddi fikirlerin ve hakikatte sahih olan bir durumun mizahî bir anlatımla dile getirilmesidir.⁵⁹ Bu üslup vesilesiyle maksadın şaka yollu ifade edilmesi, kullanılan üsluba nezâket ve letâfet katmış olur.⁶⁰

Câhız ise bu üsluba mizahî açıdan dikkat çekmekte ve eseri *el-Hayevân*'da hezlin bir mizah olduğunu belirtmektedir. Aynı zamanda bu mizahın, kabul edilmeyen, boş ve ciddiyetsiz sözler olmadığını; mizahın da ciddiyet için bir araç olarak kullanılması durumunda onu ciddi yapacağını vurgular ve eserinde *hezl* ve *cidd* örneklerini mezcettiğini zikreder.⁶¹ Câhız bir diğer eseri *el-Buhalâ'*da, hem ciddi hem de hezl türüne dâhil olan cimri nevâdirine eserinde örnekler verdiğini söyler ve hezl türünde aktardığı nevâdiri bir dinlenme ve gücü yeniden toplama fırsatı kıldığını, zira

sesetu'r-risâle, 1998), 1541; Muhammed A'lâ b. Ali et-Tehânevî, *Mevsû'atu keşşâfi ıstılâhâti'l-funûn ve'l-'ulûm*, thk. Alî Dahrûc (Beyrut: Mektebetu Lübnân Nâşirûn, 1996), 2/1741.

⁵⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 11/696.

⁵⁸ Ebu'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed İbn Mu'tez, *el-Bedî' fi'l-bedî'*, thk. Muhammed Abdulmu'in Hafâcî (Beyrut: Dâru'l-cil, 1990), 158; Hatîb Celâluddîn Muhammed b. Abdîrrahmân el-Kazvînî, *el-İzâh fi 'ulûmi'l-belâga*, thk. İbrâhîm Şemsuddîn (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2003), 258; Sa'duddîn Mes'ûd b. Fahriddîn et-Teftâzânî, *Muhtasarul-me'ânî* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1990), 286.

⁵⁹ Bedevî Tabâne, *Mü'cemü'l-Belâgati'l-'Arabîyye* (Cidde: Dâru'l-Menâra, 1988), 688-689; İsmail Durmuş, "Hezl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/304.

⁶⁰ Ali Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 125.

⁶¹ 'Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *el-Hayevân*, thk. Abdusselâm Hârûn (Beyrut: Dâru'l-cil, 1996), 1/37.

cidd türünde, işe yeniden başlamayı engelleyen bir yorgunluk ve zorluk olduğunu belirtir.⁶²

İbn Ebî 'Avn, *el-Ecvibetu'l-muskite*'de naklettiği anekdotları içerik olarak bölümlere ayırdığını belirtir ve bu tasnifi de şöyle yapar: Ciddi olanla hezl türünde olan, güldürenle nasihat eden, sağlam olanla zayıf olanın birbirine karışmaması için yaptığını vurgular.⁶³ Yapmış olduğu bu tasnifle İbn Ebî 'Avn, ecvibe-i müskite örneklerini karakter ve muhtevaya göre bölümlendiren ilk isim olmuştur.

Hezl türüne dâhil ecvibe-i müskite kullanımına şu örneği verilebilir: قَالَ نَعْلَبُ لِأَبِي الْعَبْرِ: الطَّيْبُ مَعْرِفَةٌ أَوْ نَكْرَةٌ؟ قَالَ: إِنْ كَانَ مَشْوِيًّا عَلَى الْمَائِدَةِ فَهُوَ مَعْرِفَةٌ، وَإِنْ كَانَ فِي الصَّحْرَاءِ فَهُوَ نَكْرَةٌ.

“Sa’leb bir gün Ebu’l-İber’e ‘Ceylan marife mi nekre mi?’ diye sormuştu. O da ‘Sofrada kızarmış bir şekilde ise marife; çölde geziyorsa nekredir’ yanıtını vermişti.”⁶⁴

Bu örnekte dil kuralının latif bir biçimde mizah malzemesi yapıldığını görülmektedir. Bilinirlik-bilinmezlik anlamını terimsel açıdan marifelik-nekrelik kastıyla soran Sa’leb’e Ebul-İber nükteli bir cevap vermiş ve bu kelimeleri terim anlamı dışında değerlendirerek konuyu bir mizah ürünü haline getirmiştir.

5. Ecvibe-i Müskite Üslubunun Öne Çıkan Özellikleri ve Örnekleri

Klasik kaynaklarda cevaplar ile ilgili naklettiğimiz bilgiler ve susturucu cevaplara ait kısmî tanımlamalara baktığımızda bu malumatların, kavram oluşturmaktan ziyade ecvibe-i müskite üslubuna ait özellikleri ve kullanım gayelerini kapsadığını görmekteyiz. Şimdi bu özellikleri ayrı başlıklar altında ele alacağız.

5.1. Cevapta Hızlılık ve İrticâl

İrticâl, şiiri (veya güzel sözü) önceden hazırlanmadan, düşünüp tasarlamadan içe doğduğu gibi söylemek anlamında edebiyat terimidir.⁶⁵

⁶² ‘Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *el-Buhalâ*, thk. Ahmed el-‘Avâmîrî, Alî el-Cârim (Beirut: Dâru’l-kutubi’l-ilmîyye, 2001), 17-18.

⁶³ İbn Ebî 'Avn, *el-Ecvibetu'l-muskite*, 3-5.

⁶⁴ İbn Ebî 'Avn, *el-Ecvibetu'l-muskite*, 203.

⁶⁵ İsmail Durmuş, “İrticâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/459.

İrticâl vasfı, ecvibe-i müskite üslubunu diğer ifade ve ikna araçlarından ayıran en temel ve bariz özelliği olup tüm örneklerinde yer almakta ve bu üslubun özünü oluşturmaktadır. Zira verilen cevaplar, kıymetini doğaçlama ve hızlıca verilmesinden almaktadır.⁶⁶ Belli bir düşünme aşaması ve ön hazırlık sonrası verilen cevaplar, bu üslupla ilişkili değildir. Çünkü cevap geciktiğinde veya belli bir düşünme sonrasında ifade edildiğinde edebî açıdan bir değer ifade etmemektedir.⁶⁷ Arapların “Aniden söylenen az bir söz, düşünüp de söylenen çok sözden daha hayırlıdır”⁶⁸ ve “Sözlerin en kötüsü ise ihtiyaç anından sonra söylenenidir”⁶⁹ ifadeleri de ecvibe-i müskite üslubunun bu özelliğini ortaya koymaktadır. Bu özelliği aksettirdiğini düşündüğümüz örneklerden birisi şu şekildedir:

نَظَرَ الإِصْفَهَانِي إِلَى أَبِي هِفَّانٍ يَسَارَ رَجُلًا، فَقَالَ: فِيمَ تَكْذِبَانِ؟ فَقَالَ أَبُو هِفَّانٍ: فِي مَدْحِكَ.

“İsfahâni bir gün adamın birisiyle fısıldaşan Ebû Hiffân’a bakıp ona ‘Hangi konuda yalan söylüyorsunuz?’ diye alaycı bir soru sormuştu. Ebû Hiffân da hemen şu karşılığı verdi: ‘Seni övme konusunda!’”⁷⁰

Örnekte görüldüğü şekliyle kendisine hakaret edilen Ebû Hiffân bu durum karşısında tepkisini düşünmeden, hızlı bir şekilde verdiği cevapla ortaya koymuş ve muhatabını susturmayı başarmıştır.

5.2. Manada İsabet ve Doğru İfade Kullanma

Muhataba verilen cevaplar, hızlı olduğu kadar muktezâ-yı hâle de uygun olmalıdır. Doğru zamanda, doğru yerde ve doğru bir hedef kitleye yönelik kullanılmayan kelimeler, belîğ ve fasih vasıflara sahip olsalar da maksadı ifade etmede yetersiz kalır ve yersiz bir söz olarak bir kıymeti haiz olmaz. İbn Veheb el-Kâtib (X. yüzyıl), beyân’ı dört kısma ayırmakta

⁶⁶ el-Câhız, *el-Mehâsin ve'l-ezdâd*, 15; el-İsfahâni, *Muhâdarâtu'l-udebâ*, 1/104.

⁶⁷ İbn Ebî 'Avn, *el-Ecvibetu'l-muskite*, 3-4; İbn 'Abdirabbih, *el-'İkdu'l-ferid*, 4/89; Alî b. Hüseyin el-'Alevî eş-Şerîf el-Murtezâ, *Emâli'l-Murtezâ; guraru'l-fevâid ve duraru'l-galâid*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm (Beyrut: Dâru ihyâi'l-kutubi'l-'Arabiyye, 1954), 1/273; Fâ'ûr, “Belâgatü'l-ecvibetu'l-muskite”, 116.

⁶⁸ Cemâluddîn Muhammed b. İbrâhîm el-Vatvât, *Ğuraru'l-hasâisi'l-vâziha ve 'uraru'n-nekâisi'l-fâziha*, thk. İbrâhîm Şemsuddîn (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 2008), 254.

⁶⁹ Muhammed Abdullah Kâsım, “Zekâu'l-beyân fi'l-ecvibetu'l-muskite fi't-turâsi'l-'Arabî”, *Mecelletu el-Ma'rife* 648 (Eylül 2017), 73.

⁷⁰ İbn Ebî 'Avn, *el-Ecvibetu'l-muskite*, 200.

ve bunlardan birisinin de “Beyânu’l-’ibâre” olduğunu belirterek sözün doğruluk vasfına sahip olmasını şu sözlerle açıklamaktadır:

“Sözde doğru ifade kullanma; konuşmanın ve susmanın vakitlerini, lafızların miktarını, manaların ufuklarını, sözün ve dinleyenlerin mertebelerini ve söz meclisi ile muhatapların hukukunu bilmektir. Böylece söz sahibi, her şeye hakkını verir, sözü şekline koyar ve vaktinde getirir. Kişi sözü vaktinde kullandığında istediğini elde eder, sözünün doğruluktaki menzili yücelir.”⁷¹

İbn Vehb’in ifadelerinde de görüldüğü şekliyle sözün kıymetini artırıp doğruluk vasfına sahip olmasını ve hedefine ulaşmasını sağlayan en önemli etmen sözün muktezâ-yı hâle uygun olması yani ifadede en doğru aracının tercih edilmesidir. Kişi; hedef kitleye, bulunduğu meclise ve maksadına en uygun ifade üslubunu seçmeli ve kullanmalıdır.

Ayrıca cevapların sahip olduğu bu özellik, *susturuculuk* vasfının da sebebidir. Cevap ne kadar dakik, bilgiye yönlendiren, derin tefekkür içeren, cevapta isabetli, ibarede doğru olursa o derece mecadele eden/cidalleşen kişiyi susturucu olur ve onun cevap vermesinin önünü keser. Bu da ancak muktezâ-yı hâle uygun üslubun ve konuya özel ifadenin seçilmesi ile gerçekleşir.⁷²

Seçilen kelime, tercih edilen delil metodu, üslubun akıcılığı ve naifliği, muhatapı olumlu yönde etkileyeceğinden hakikatin güçlü, zarif, latif ve en doğru üslupla ifade edilmesi gerekmektedir. Yeri geldiğinde sade anlatım yerine istiare veya teşbih üslubunun kullanılması muhatapta farklı etki bırakabilmekte ve verilen mesajın daha etkin rol üstlenmesine katkı sağlamaktadır. Bu da ifade aracı olarak en doğru belâgat üslubunun seçilmesi⁷³ demektir. Bu özelliği göstermesi bakımından şu anekdotu nakletmek yerinde olacaktır:

قَالَ رَجُلٌ لِإِبْنِ أَبِي دُوَادٍ: مَتَى كَانَ اللَّهُ؟ قَالَ: وَمَتَى لَمْ يَكُنْ؟

“İbn Ebî Duâd’a adamın biri ‘Allah ne zaman vardı?’ diye sorunca ‘Ne zaman yoktu?’ sorusuyla karşılık vermiştir.”⁷⁴

⁷¹ Ebu’l-Huseyn İshâk b. İbrâhîm b. İsmâ’il İbn Vehb el-Kâtib, *el-Burhân fî vucûhi’l-beyân*, thk. Ahmed Matlûb, Hatîce el-Hadîsî (Bağdat: Câmi’atu Bağdât, 1967), 255-256.

⁷² Fâ’ûr, “Belâgatu’l-ecvibeti’l-muskite”, 117; Fâ’ûr, *el-Ecvibetu’l-muskite*, 33.

⁷³ Fâ’ûr, “Belâgatu’l-ecvibeti’l-muskite”, 119.

⁷⁴ İbn Ebî ‘Avn, *el-Ecvibetu’l-muskite*, 146.

İbn Ebî Duâd kendisine sorulan bu soru karşısında muhatabını şaşırtan bir üslup seçerek soruya soruyla karşılık vermeyi tercih etmiş ve kelâmî bir mesele üzerinden kendisini zor duruma düşürmeye çalışan bu şahsı susturmuştur.

5.3. Lafızların Vecizliği

Ecvibe-i müskite örneklerinin bir diğer ortak özelliği ise lafızlarının kısa olmasıdır. Anlatılmak istenen duygu ve düşüncenin en etkili, en sade ve en kısa yoldan yapılması önemlidir. Lafı gereksiz uzatmak, söz ne kadar doğru da olsa muhatabı bıkkınlık ve usandırmaya sevk edeceği için değer ve önemini kaybettirmektedir. Buradaki vecizlik, lafın anlaşılmasına engel olacak gereksiz kısaltma veya baştan savma değil, belagî olarak îcâz üslubunun öne çıkmasıdır. Bir diğer ifadeyle kelâmın *haşv'den* (lüzumsuz sözcük ve tekrardan) arınmış⁷⁵ olmasıdır.

İfadenin veciz olması, cevapların hızlılık özelliğinin de bir gereğidir. Zira cevapta hızlı olmak; kişinin, muhatabına/hasmına karşı en hızlı ve sağlıklı bir yolla cevap verebilmesi için lafızların az, mananın çok olmasını gerektirir.⁷⁶ Örneğin;

قِيلَ لِأَعْرَابِيٍّ مَاتَ أَحْوَهُ: مَا كَانَ سَبَبَ مَوْتِهِ؟ قَالَ: كَوْنُهُ.

“Kardeşi vefat eden bedevinin birine ‘Kardeşinin ölüm nedeni neydi?’ diye sorulduğunda ‘Var olmasıydı’ yanıtını verdi.”⁷⁷

Kardeşinin ölüm nedenini soran şahsa bedevinin verdiği bu veciz cevap ders niteliğinde pek çok manaya hâvîdir. Âl-i İmrân suresi 185. âyet ve Ankebût suresi 57. âyette de buyrulduğu üzere her nefis mutlaka ölümü tadacaktır. Her doğan bir gün mutlaka ölür. Bedevi de verdiği bu cevapla dünyevî sebeplerden ziyade ölümün bir ilahi takdir olduğuna vurgu yapmıştır.

5.4. Nükte ve Letâfet

Taşıdığı nükte ve espri ile muhataba doğruyu daha latif ve eğlendirici bir şekilde sunmayı hedefleyen özellikle hezl türü cevaplarda temel

⁷⁵ Ebû Hayyân Ali b. Muhammed et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-muânese*, thk. Heysem Halîfe (Beyrut: el-Mektebetu'l-'asriyye, 2011), 380.

⁷⁶ Fâ'ûr, “Belâgatu'l-ecvibetu'l-muskite”, 116; Fâ'ûr, *el-Ecvibetu'l-muskite*, 35-36.

⁷⁷ İbn Ebî 'Avn, *el-Ecvibetu'l-muskite*, 163.

gaye güldürmek olmayıp, komiklik ve güldürü verilen cevap karşısında oluşan bir neticedir. Bu üslubun asıl hedefi güldürmekten ziyade makama uygunluk açısından doğruyu farklı bir formda muhataba deklare etmektir. Bu özelliğe sahip cevaplar; hakkı ispat veya hakarete karşılık vermeyi hedeflemeden, görülen bir yanlışın veya yapılacak irşadın nazik ve nükteli bir biçimde muhatabı incitmeden ifade edilmesini sağlar. Bu cevaplar neticesinde oluşan ortamda kişi daha özgüvenli ve rahat olur ve verilmek istenen mesaj da muhatabın inat veya inkârına sebebiyet vermeden icra edilmiş olur. Bu cevaplarda susturucu olma vasfı, cevabın içerdiği nükte veya cevap sonucu ortaya çıkan güldürüden ötürüdür. Kişi, aldığı cevap karşısında şaşırır, hoşuna gider ve cevap vermez. Örneğin;

قِيلَ لِلأُدْهَمِ المَضْحَكِ: إِنَّ الأَمِيرَ قد حَلَفَ أَنْ تُخْرِجَ إِلَى الصَّلَاةِ إِلا فِي سَوَادٍ. قَالَ: إِذَا أُخْرِجَ عُربَانَا.

‘Siyahi bir köle olan Edhem’e ‘Emir yağmur duasına sadece siyah kıyafetle çıkılmasını

emretti’ denildiğinde ‘O zaman ben çıplak çıkayım!’ yanıtını vermişti.’⁷⁸

Sahip olduğu ten renginden rahatsızlık duymayan Edhem, bu durumu alaya almak suretiyle konuya oldukça esprili bir yaklaşım göstermiştir.

5.5. İfhâm

Sözlükte إِفْهَام/İfhâm, husumet ve benzeri durumlarda söylenen söz ile muhatabı susturma anlamına gelmektedir.⁷⁹

Muhatabın sözüne veya hasmın sataşmasına hızlı bir şekilde düşünmeden verilen cevaplar, içerdiği reddi mümkün olmayan deliller vesilesiyle muhatabı cevaptan aciz bırakarak susturmaktadır. Bu tarz bir cevabı vermek de herkesin harcı değildir. Zira dar bir vakitte hızlıca kesin ve güçlü deliller getirmek sadece zeki, akıllı ve bilgin bir şahıstan sudûr edebilir. Bu cevaplar, aynı zamanda sahibinin güçlü kişiliğinin ve seçkin hitap becerileriyle donanmış olmasının bir göstergesidir. Örneğin;

قَالَ هِشَامُ بْنُ الحَكَمِ، وَكَانَ يَقُولُ بِالْجِسْمِ - لأبي الهذيل: مَا الدليل على أَنَّ الباري -جلّ وعزّ - لَيْسَ بِجِسْمٍ؟
قَالَ: أَنَّهُ لَا يُصَفُّ لَهُ.

⁷⁸ İbn Ebî ‘Avn, *el-Ecvibetu’l-muskite*, 191.

⁷⁹ Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu’l-‘ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâî (Beyrut: Dâr ve Mektebetu’l-Hilâl, ts.), 3/254; İbn Fâris, *Mu’cemu mekâyîsi’l-luğa*, 4/479; el-Ezherî, *Tehzîbu’l-luğa*, 5/79; ez-Zebîdî, *Tâcu’l- ‘arûs*, 33/198; er-Râzî, *Muhtâru’s- Sihâh*, 517; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, 12/448.

“Hişâm b. Hakem Allah Teâla’nın cismânî olup olmadığı konusunda Ebu’l-Hüzeyl’e ‘Yaratıcının cisim olmamasının delili nedir?’ diye sormuştu. Ebu’l-Hüzeyl de ‘Çünkü onun yarısı yoktur’ yanıtını verdi.”⁸⁰

Aklen ve mantıken yarımı olmayan, bölünemeyen bir şeyin dokunabilen ve hissedilebilen bir cisminin olmamasını gerektirir. Lâzım olan “yarımı olmama” batıl olduğu için melzûmu olan “vücudunun olması” da batıl olmaktadır. Böylece getirilen bu aklı delille muhatap ifhâm edilmiştir.

Cevapların taşıdığı ‘ifhâm’ özelliği diğer üç özelliğin bir neticesi olup muhatabın cevap vermesinin veya cevap vermeye hazırlanmasının önünü kesmektedir.⁸¹

Bazı durumlarda cevaplar, muhatabın alay ve hakaretine sertlikte mukabil olduğunda müstehcenlik barındırabilmektedir. Bu durumlarda da cevabın susturucu olması muhatabın kendi yaptığı hakaretin kendisine dönmesi yüzünden verilen cevaba diyecek söz bulamaması ve kendi silahıyla vurulmayı kabullenmesi sonucunda ortaya çıkmaktadır.

5.6. İkna

Arap dilinde, muhatabı ikna etmeye yönelik pek çok üslup bulunmakla birlikte hiç şüphesiz bu konudaki en etkin yollardan birisi de mantık ilminde bir delil çeşidi, felsefede retorikğin karşılığı olarak ele alınan, Arap edebiyatında ise nesir türlerinden birisi olan ‘hitâbet’ türüdür. Sözü en etkili biçimde kullanarak, muhatabı ikna edip gönüllerde etki bırakmaya dayanan hitâbet türünün bir yönü de ecvibe-i müskite üslubunun ilintili olduğu dilbilimsel açıdan hitâbetin bir aracı olan *hicâc* (*argümantasyon*) metodudur. Özellikle son dönemlerde ecvibe-i müskite üslubunu pragmatik dilbilimsel yönden ele alan çalışmalarda cevapların “hicâcî” özelliği üzerinde durularak, tartışmalarda verilen cevapların dilbilimsel özelliklerine değinilmiştir. Daha çok modern retorik üzerinden yapılan incelemelerde felsefe ve mantık temelli “argümantasyon” yani hicâc temelli değerlendirmelerde bulunulmuş ve cevabın; ikna aracı olarak kullanım şekilleri ele alınmıştır. Hitâbet stratejileri içerisinde en önemli yeri tutan

⁸⁰ İbn Ebî ‘Avn, *el-Ecvibetu’l-muskite*, 151.

⁸¹ Fâ’ûr, “Belâgatu’l-ecvibetu’l-muskite”, 119.

bu metot, dil açısından en etkili ikna aracı olan hicâc metodudur. Kişi, gi-dişata uygun argümanları seçerek muhatabının aklına hitap etmek üzere kullanacağı kelimeleri en uygun dil kalıbına sokarak iknayı amaçlamaktadır. Dilin de temel vazifesini oluşturan hicâc stratejisi, pek çok alanda mü-nakaşa ve mücadeleleri bitirmede en doğru strateji kabul edilmiştir.⁸²

Bu özelliğe şu anekdotu örnek olarak zikredebiliriz:

شَكَرَ رَجُلٌ إِلَى الْمُضَيَّبِ فَأُكْتِرَ الشُّكْوَى، فَقَالَ لَهُ: هَلْ مُدَبِّرٌ غَيْرَ اللَّهِ؟ قَالَ: لَا. قَالَ: فَارْضَ بِهِ.

“Adamın biri Fudayl’e gelip dertlerinden yakınmıştı. Şikâyetlerini iyice artırıncı Fudayl ona ‘Allah’tan başka müdebbir var mı?’ diye sordu. Adam da ‘Hayır’ karşılığını verince Fudayl ona şöyle dedi: ‘O zaman onun verdiklerine razı ol!’”⁸³

Fudayl, çektiği sıkıntılardan dert yanan bu şahsa cevap verirken, şahsın inkâr edemeyeceği bir kanıtla cümlesine başlamış ve doğrudan bir yargılamaya gitmeden gayet zarif ve güçlü bir argümanla onu doğru olan tevekküle yönlendirerek kadere razı olma konusunda tavsiyede bulunmuştur.

6. Ecvibe-i müskite Üslubunun Yer Aldığı Manzûm ve Mensûr Türler

Edebî bir ifade çeşidi olan evvibe-i müskite üslubuna ait örnekler başta Kur’ân-ı Kerîm ve hadisler olmak üzere edebî türler içerisinde manzûm ve mensûr farketmeksizin ahbâr, muhâdarât, emâlî/mecâlis gibi farklı tür ve içeriğe sahip olan eserlerde karşımıza çıkmaktadır. Bu tasnif türlerinden hangisinde yer alırsa alsın evvibe-i müskite üslubu hem manzûm hem de mensûr pek çok edebî türde kullanılan bir ifade aracıdır.

6.1. Manzûm Türlerden Şiir

İki kişi arasında gerçekleşen diyaloglar, nihayeti itibarıyla ya bir uzlaşma ya da ihtilafla sonuçlanabildiği gibi verilen bir cevapla taraflardan birisi lehine üstünlükle de sonuçlanabilmektedir. Verilen bu cevaplar, nesir türü şeklinde icra edilebildiği gibi şiir olarak da gerçekleşmektedir. Şairler arasındaki atışma ve nekâiz türü şiir örneklerinde sıklıkla rastladığımız şiir formundaki evvibe-i müskite örnekleri, Arap edebiyatında azımsanmayacak ölçüde yer edinmektedir. Örneğin;

⁸² ‘Abdulhâdî b. Zâfir eş-Şehrî, *İstirâtîciyyetu’l-hıtâb: mukârabe lugaviyye tedâouliyye* (Beirut: Dâru’l-kitâbi’l-cedîd el-muttehîde, 2004), 456-459.

⁸³ İbn Ebî ‘Avn, *el-Ecvibetu’l-muskite*, 142.

“Emevî dönemi vali ve komutanlarından Yezîd b. el-Mühelleb, mucûn şairi Hamza b. Bid’in kendisini hicvettiğini duyunca onu huzuruna getirtmiş, üzerindeki ipek elbisenin yırtılıp atılarak çıplak bir şekilde dövülmesini emretmişti. Üzerindeki elbisesi yırtılan Hamza ise bu esnada dudaklarını hareket ettirerek bir şeyler mırıldanmakta idi. Bunu gören Yezîd ona ‘Ne söylüyorsun?’ diye sorunca Hamza şu şiiri okudu:

لَعْمَرِكَ مَا الدِّيَاخُ خَرَّقَتْ وَحَدَّهُ وَلَكَيْتَمَا خَرَّقَتْ جِلْدَ الْمَهْلَبِ

Hayatına andolsun ki sen yalnızca ipek elbiseyi parçalamadın

Bilakis sen, Mühelleb’in cildini parçaladın!

Aldığı cevap karşısında Yezîd ona hak verdi ve onu serbest bıraktı.”⁸⁴

Kıssanın farklı nakillerinde şiirin Ziyâd el-A’cem adlı şaire ait olduğu ve şiire konu olan ipek elbisenin ise kendisine Yezîd b. Mühelleb’in babası olan Emevîler’in Horasan valisi ve Mühellebîler’in atası olan Mühelleb b. Ebî Sufre tarafından hediye edildiği anlaşılmaktadır.⁸⁵ Bu açıdan bakıldığında şair, inşat ettiği şiirle kendi yiyeceği kırbaçtan ziyade kendisine hediye edilen ipek elbiseyi öne çıkarmış ve Yezîd b. Mühelleb’e, babası ile olan samimiyetini ima ederek cezadan kurtulmuştur.

6.2. Mensûr Türler

Arap edebiyatında muhtevası farklı pek çok mensûr malzemedeki örnekleri yer alan ecvibe-i müskite üslubunun şiir inşadı şeklinde olduğu gibi ayrı bir çalışma gerektirecek hacimde olan kullanım şekilleri söz konusudur. Bunlar ise tevki’ ve hikem-emsâl şeklinde gerçekleşen cevaplardır. Bu bölümde ilk olarak ecvibe-i müskite üslubunun hem şifahi hem yazılı olarak kullanıldığını göstermek adına bu üslubun yazılı yönünü temsil eden tevki’ât türüne ait örneklerini göstermeye çalışacağız. Ardından ise ecvibe-i müskite üslubunun adeta sosyal hayata mal olmuş bir edebî değer olduğunu göstermek adına bu üslûba ait bazı örneklerin, bulunduğu şöhret sayesinde hikem ve emsâl haline dönüşmesine temas edeceğiz.

6.2.1. Tevkî’ât

⁸⁴ İbn Ebî ‘Avn, *el-Ecvibetu’l-muskite*, 21.

⁸⁵ Ebu’l-Ferec Alî b. el-Huseyn el-Isfahânî, *el-Eğânî*, thk. İhsân ‘Abbâs vd. (Beyrut: Dâr Sâdır, 2008), 15/262-263.

Halife, vali veya ilgili görevli tarafından şikâyet, arzu ve istekler gibi kendilerine sunulan yazılı metnin altına yazılan tevkî'ât⁸⁶ kısa ve özlü olmasıyla öne çıkmaktadır. Îcâz, belâgat ve ikna özelliklerine sahip⁸⁷ tevkî' sanatında sorulan veya istenilen şeye karşı verilen kısa cevaplar genelde bir âyet, bir hadis, bir hikmetli söz, bir şiir beyti veya bir meselden oluşmaktadır.⁸⁸ Sahip olduğu bu mazmunundan ötürü tevkî'ât, yeri geldiğinde yazının muhatabı için diyalogu sonlandıran birer susturucu cevap vazifesi görmüştür. Bu cevaplar, sorunun direkt cevabı olabildiği gibi bazen de muhatabı veciz bir ifade ile maslahatına en uygun olana yönlendirmek suretiyle irşat etmekte kimi zaman da yapılan yanlış noktasında tehdit içerikli uyarı gayesi taşımaktadır:

“Tevkiden amaçlanan şey, muhatabı yapmış olduğu yanlış işler karşısında uyarmak, yaptığı yanlışlardan dönmesini sağlamak ve en önemlisi de kendinden daha üst mevkide hesap vereceği birinin bulunduğunu ona hatırlatmaktır.”⁸⁹

Örneğin Abbâsîlerin önde gelen devlet adamlarından Ca'fer b. Yahyâ el-Bermekî, kendisinden şikâyet edilen bir valiye hitaben şöyle yazmıştır:⁹⁰

فَدَكَّرْتُ شَاكِرًا وَقَلَّ شَاكِرُونَ، فَإِنَّمَا اعْتَدَلْتُ وَإِنَّمَا اعْتَزَلْتُ!

“Şikâyetçilerin çoğaldı teşekkür edenlerin azaldı. Ya adil ol! Ya da emekli!”

Yazılı nesir çeşitlerinden kitâbet türüne dâhil olan tevkî'ât, örneklerde de görüldüğü şekliyle yazılı olarak ifade edilen şikâyet, talep ve sorulara verilen veciz cevaplar olup diyalogu ve mektuplaşma sürecini muhatap için sonlandırmaktadır. İrşat, tehdit, emir ve nasihat gibi içeriklere sahip bu yazılı cevaplar, ecvibe-i müskite üslubunun bir nesir sanatı olan tevkî'âtta kullanımına dair veciz örneklerdendir.

6.2.2. Hikem ve Emsâl

⁸⁶ el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ*, 11/114; Hannâ el-Fâhûrî, *el-Câmi' fi târihi'l-edebi'l-Arabî* (Beyrut: Dâru'l-cîl, 1986), 371; Târik Huseyn, “Fennu't-tevkî'ât”, 433-434.

⁸⁷ Muhammet Selim İpek, “Arap Edebiyatında Tevkî'ât ve Edebî Özellikleri”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 58 (2018), 91; Târik Huseyn, “Fennu't-tevkî'ât”, 433-434.

⁸⁸ Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi II: Sadru'l-İslam Dönemi* (Erzurum: Fenomen, 2013), 243; Târik Huseyn, “Fennu't-tevkî'ât”, 438-441.

⁸⁹ Mahmut Kafes, “Arap Edebiyatında Tevki”, *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2014), 113.

⁹⁰ İbn Ebî 'Avn, *el-Ecvibetu'l-muskite*, 7; el-İsfahânî, *Muhâdarâtu'l-udebâ*, 1/223.

Emsâl, Arapçada “mesel” kelimesinin çoğulu olup atalardan gelen ve onların yüzyıllar içindeki deneyim ve gözlemlerine dayalı düşüncelelerini değişmez kalıp ve klişeleşmiş özlü sözlerle öğüt ve hüküm içerecek biçimde yansıtan, lafzı ve anlamı beğenilerek nesilden nesile aktarılan, çoğunlukla aslî durumuna benzeyen halleri açıklamak ve örneklemek amacıyla kullanılan anonim mahiyetteki özdeyiştir. Türkçede vecize (özdeyiş, özlü söz) ve kelâmıkibar diye adlandırılan hikmet ise çoğunlukla öğüt ve ders vermek amacıyla peygamber, filozof, düşünür, şair, edip, hatip, âlim gibi seçkin zümreye mensup bir kişi tarafından söylenmiş olan, bir hayat tecrübesini dile getiren özlü sözdür.⁹¹

Cevapların kısa ve özlü olma özelliği aynı zamanda ecvibe-i müskite üslubunun hikem ve emsâl ile karıştırılması sonucuna götürebilir. Her ne kadar hikem ve emsâl türüne ait ifadeler de özünde vecizlik barındırsa da bunların her biri farklı kavram ve ifade şekilleridir. Sözde mesel kullanmak, “mantığı yüceltmekte ve sözün muhatap nezdinde kabulünü sağlayıp gönüllerde güzel bir etki bırakmaktadır.”⁹² Ayrıca, aklî ve naklî ilimlerin tamamında kullanılabilen mesel, hasmın iknası ve muterizin de konuyu saptırmasının önünü kesmektedir.⁹³ Ecvibe-i müskite de diyalogu mütekellim lehine sonuçlandırma adına duruma en uygun ikna metodunu ve ifade aracını kullanmaktadır. Bu araç, bazen halk arasında şüyu bulmuş bir hikmetli söz olabilirken, bazen de halk nezdinde beğenilip rağbet görerek kullanımı yaygın hale gelmiş ve sonrasında atasözü olarak varlığını devam ettirmiş olabilir ki bu kullanım tarzı da belâgatte kendisine yer bulan “irsâl-i mesel” sanatıdır.

Arap edebiyatında kullanılan mesellerin pek çoğunun ilk kullanıldığı olay ve durumda, söyleyen tarafından muhatabını susturan birer ec-

⁹¹ İsmail Durmuş, “Mesel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/293-297.

⁹² Ebû Hilâl Hasan b Abdullah b Sehl el-’Askerî, *Cemheretü’l-emsâl*, thk. Muhammed Ebu’l-Fazl İbrahim, Abdulmecîd Katâmîş (Beyrut: Dâru’l-cil, 1988), 1/4.

⁹³ Ebû Alî Nûruddîn Hasan b. Mes’ûd el-Yûsî, *Zehru’l-ekem fi’l-emsâl ve’l-hikem*, thk. Muhammed el-Haccî, Muhammed el-Ahdar (Fas: Dâru’s-sekâfe el-Mağrib, 1981), 1/31.

vibe-i müskite olarak kullanıldığını ve sonrasında insanlar arasında duyulup yaygınlaşmasıyla emsâl halini aldığı söylenebilir.⁹⁴ Bu da evcibe-i müskite üslubunun önemini ve değerini ortaya koymaktadır. Zira verilen cevap etkili ve susturucu olduğundan, benzer durumu yaşayan kimseler bu ifadeleri kullanmış, yaygın bir şöhret yakalayan bazı cevaplar da mesel haline gelerek varlığını sürdürmüştür. Örneğin Arap edebiyatında yer alan “الحَدِيثُ دُو شُجُونٍ” ve “سَبَقَ السَّيْفُ الْعُدْلَ” darb-ı meselleri aslında ilk söylendiği anda muhatabını susturan birer evcibe-i müskitedir. Daha sonraları bu sözler halk arasında belli bir şöhret yakalamış ve benzer durumlarda sıklıkla kullanılan birer mesel halini almıştır.⁹⁵

Kısaca söylemek gerekirse evcibe-i müskite olarak söylenmiş bir söz, genel kabul görüp herkes tarafından benzer durumlarda sözün etkisini artırmak amacıyla kullanıldığında *emsâl*; vaaz, irşat ve nasihat gibi durumlarda da *hikem* adını alabilmektedir. Zamanla kalıplaşmış ve hikem-emsâl adını almış bu sözler farklı bir zaman diliminde ve benzer bir durumda ilk muhatabı dışında farklı bir muhatap için susturucu birer cevap olarak kullanılabilir.

Sonuç

Şiir ve hitâbette ulaşabileceği en iyi noktaya varan Arap edebiyatı, İslâmiyet’le birlikte yeni bir kimlik kazanmış, içeriği, üslubu ve karakteri olumlu yönde değişmiştir. Kur’ân-ı Kerîm’in mucize olarak gönderilmesinin de bunda etkisi büyük olmuştur. Zira benzerini getirmekten aciz bırakan bir üsluba ve edebî içeriğe sahip olan Kur’ân-ı Kerîm, îcâz ve î’câz olarak Arap edipleri etkilemiş ve geliştirmiştir. Bu çalışma ile evcibe-i müskite üslubunun Arap edebiyatında öne çıkan îcâz ve î’câz ifade tarzlarından birisi olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Yapılan taramalar neticesinde bu üsluba ait günümüze ulaşan en eski müstakil eser sahibinin İbn Ebî ‘Avn olduğu belirlenmiştir.

Klasik eserler içerisinde bu üsluba dair bir kavramlaştırma yapılmadığı tespit edilmiş olup modern dönemde ise bu ifade tarzı hakkında farklı değerlendirmeler yapıldığı müşahade edilmiştir. Manzûm ve mensûr

⁹⁴ Kâsım, “Zekâu’l-beyân”, 76-77.

⁹⁵ el-‘Askerî, *Cemheretü’l-emsâl*, 1/377; el-Meydânî, *Mecme’u’l-emsâl*, 1/197-198; Kâsım, “Zekâu’l-beyân”, 76-77; Numan Yazıcı, *Arapça-Türkçe/Türkçe-Arapça Atasözleri ve Deyimler* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003), 103-104.

edebî türlerin pek çoğunda muhatabı susturma gayesiyle kullanılan ecvibe-i müskite üslubunu modern dönemde kimi müellifin sadece şifahi söyleme dayalı olarak değerlendirdiği kiminin ise sadece tartışma ve husumete dayalı diyaloglarla sınırlandığı görülmüştür. Elde edilen veriler ışığında biz, ecvibe-i müskite üslubunun; Arap dilinin çeşitli özelliklerini kullanan, edebiyat çeşitlerinin pek çoğunda kendisine yer edinmiş ve sözün ikna gücünü artırmada belâgat sanatlarının birçoğunu araç olarak kullanan bir *ifade üslubu* olduğu değerlendirmesini yapabiliriz. Zira ecvibe-i müskite, şiirin yanı sıra nesir açısından değerlendirildiğinde şifahi kültürde “hitâbet”; siyasi metinlerde “tevkî’ât”; özlü ifadelerde “hikem ve emsâl”; hakkı ispat mücadelesinde “muhâverât veya münâzara”; latif ve nükteli olması yönüyle de “mizah/nükte” olarak karşımıza çıkmaktadır.

Türkiye’de bu üsluba ait örneklerin mizah temelli yapılan çalışmalarda sıklıkla işlendiği ve bu çalışmaların bazılarında “hazırcevaplık” şeklinde bir alt başlık olarak ele alındığı tespit edilmiştir. Ancak araştırmamız neticesinde ecvibe-i müskite kavramının; hazırcevaplık, ironi, mizah gibi pek çok kavramı içine alan çatı bir kavram olduğu değerlendirmesinde bulunulmuş ve bu üslubu nitelemek üzere *ecvibe-i müskite* kavramının literatüre girerek bu şekilde yerleşmesi önerilmiştir.

Tespit ettiğimiz bir diğer husus ise, susturuculuk vasfına sahip cevapların; hızlılık, duruma uygun doğru ifade aracı tercihi, vezizlik, nükteli ve zarif anlatım, muhatabı susturma ve iknada güçlü argümanlara sahip olma özelliklerine sahip olduğudur.

İncelenen örneklerden çıkardığımız bir diğer sonuç ise ecvibe-i müskite üslubuna ait cevapların kullanım alanlarının oldukça geniş olmasıdır. Kimi zaman halife meclislerinde münâzara ve hoş sohbet ortamında gerçekleşen cevaplar, bazen mahkeme salonunda bir yargılamayı tasvir etmekte; bazen de pazarda alım-satım diyaloglarını yansıtmaktadır. Haya-tın her alanına temas eden bu örneklerde ana karakter kiminde bir öğret-men, din adamı veya hâkim iken kimisinde de bir meczup, efemine bir şahsiyet veya güçlü bir siyasi otoriteyi temsil etmektedir. İçeriği itibarıyla fikhî veya kelâmî bir meseleyi tartışan örnekler olduğu gibi hasta ziyareti, ilme ve âlime saygı, aile içi iletişim gibi ahlâkî pek çok konuya temas eden

anekdotlar da mevcuttur. Ayrıca bu üsluba ait örneklerin kullanım amaçları da karakter ve kullanıldığı alanlara göre çeşitlilik göstermektedir. Kimi örnekte muhatabın irşadı hedeflenirken kimi yerde ise uğranılan bir haksızlığa karşı serzeniş ve isyan dile getirilmekte bazı örneklerde ise güçlü argümanlar sunmak suretiyle hakkın ispatı gaye edinilmektedir. Uğranılan hakarete karşı misliyle mukabelede bulunma kastı taşıyan bazı cevaplar ise oldukça müstehcen şekillerde muhatabı için afallatıcı ve susturucu şekilde kullanılmaktadır.

Kaynakça

- 'Alevî, Kerîm 'Abîd el-. "el-Ecvibetu'l-muskite: dirâsetun fî dav'i'l-lisâniyyâti't-tedâvuliyye". *Mecelletu kulliyyeti't-terbeviyye li'l-benât* 1/31 (2020), 135-151.
- 'Askerî, Ebû Hilâl Hasan b Abdullah b Sehl el-. *Cemheretü'l-emsâl*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Abdulmecîd Katâmîş. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-cîl, 1988.
- 'Askerî, Ebû Hilâl Hasan b Abdullah b Sehl el-. *Kitâbü's-sinâ'ateyn el-kitâbe ve's-şî'r*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye, 1952.
- Bulut, Ali. *Belâgat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Câhız, 'Amr b. Bahr b. Mahbûb el-. *el-Beyân ve't-tebyîn*. thk. Abdusselâm Hârûn. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetu el-Hâncî, 1988.
- Câhız, 'Amr b. Bahr b. Mahbûb el-. *el-Buhalâ*. thk. Ahmed el-'Avâmirî, Alî el-Cârim. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubî'l-'ilmiyye, 2001.
- Câhız, 'Amr b. Bahr b. Mahbûb el-. *el-Hayevân*. thk. Abdusselâm Hârûn. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-cîl, 1996.
- Câhız, 'Amr b. Bahr b. Mahbûb el-. *el-Mehâsin ve'l-ezdâd*. Kahire: Mektebetu el-Hâncî, 1324.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-. *es-Sihâh: Tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'ilmi li'l-melâyîn, 1987.
- Curcânî, Seyyid Şerîf Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed el-. *Mu'cemu't-ta'rîfât*. thk. Muhammed Sıddîk Miñşâvî. Kahire: Dâru'l-fazîle, 2004.

- Çelik, Nurten. *Nergisî İksîr-i Sa'âdet (İnceleme-Metin-Dizin)*. Adıyaman: Adıyaman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi II: Sadru'l-İslam Dönemi*. Erzurum: Fenomen, 2013.
- Durmuş, İsmail. "Hezl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/304-305. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Durmuş, İsmail. "İrticâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/459-460. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Durmuş, İsmail. "Mesel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/293-297. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Ebşîhî, Bahâuddîn Ebu'l-Feth Muhammed b. Ahmed b. Mansûr el-. *el-Mustatraf fî kulli fennin mustazraf*. thk. İbrâhîm Sâlih. 3 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdır, 1999.
- Efendi, Aziz Ali. *Muhayyemat-ı Aziz Efendi*. İstanbul: Mekteb-i Harbiye-i Şahane Matbaası, 1284.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî el-. *Tehzîbu'l-luğa*. thk. Muhammed 'Avz Mur'ib. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsî'l-'Arabî, 2001.
- Fâhûrî, Hannâ el-. *el-Câmi' fî târihi'l-eğebi'l-'Arabî*. Beyrut: Dâru'l-cîl, 1986.
- Fâ'ûr, Munîra Muhammed. "Belâgatu'l-ecvibeti'l-muskite: el-Uslûbu'l-hakîm nemûzecen". *Mecelletu câmi'ati Dımeşk* 30/3-4 (2014), 113-139.
- Fâ'ûr, Munîra Muhammed. *el-Ecvibetu'l-muskite: fennu'l-iknâ' ve'l-ımtâ'*. Suriye: Menşûrâtu'l-hey'eti'l-âmmes-Sûriyye li'l-kitâb, 2019.
- Fâ'ûr, Munîra Muhammed. "el-Hudûru'l-belagî fi'l-ecvibeti'l-muskite: İcâz-Kinâye-Husnu't-ta'lîl-İktibâs". *İttihâdu'l-kuttâbi'l-'Arab* 32/134-135 (2014), 11-42.
- Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed el-. *Kitâbu'l-'ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Beyrut: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, ts.
- Fîrûzâbâdî, Ebu't-Tâhir Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb el-. *el-Kâmûsu'l-muhît*. thk. Mektebu tahkîki't-turâs fî muesseseti'r-risâle. Beyrut: Muessesetü'r-risâle li't-tıbbâ'a ve'n-neşr ve't-tevzî', 2005.

- Fuad, Ali. "Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa". *Tarih-i Osmani Encümeni Mecmuası* 19/96 (1928), 64-147.
- Funûnu'n-nesri'l-'Arabiyyi'l-kadîm*. Ramallah: Câmî'atu'l-Kuds el-Meftûha, 2007.
- Gökçek, Mehmet Fatih. *Behcetî Seyyid İbrahim Efendi "Târîh-i Sülâle-i Köp-rülû"* (Transkripsiyon ve Tahlil). İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Husrî, Ebû İshâk İbrâhîm b. 'Alî el-Kayrevânî el-. *Cem'u'l-cevâhir fi'l-mulah ve'n-nevâdir*. thk. 'Alî Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Dâru'l-cil, 1953.
- İsfahânî, Ebu'l-Ferec Alî b. el-Huseyn el-. *el-Eğânî*. thk. İhsân 'Abbâs vd. 25 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdır, 2008.
- İsfahânî, Râgıb Ebu'l-Kâsım Huseyn b. Muhammed el-. *Muhâdarâtu'l-udebâ: ve muhâverâtu's-şu'arâ ve'l-bulegâ*. thk. Ömer et-Tabbâ'. 2 Cilt. Beyrut: Şeriketu Dâri'l-Erkâm b. Ebî'l-Erkâm, 1999.
- İbn 'Abdilberr, Cemâluddîn Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî. *Behcetü'l-mecâlis ve unsu'l-mucâlis; ve şahzu'z-zâhini ve'l-hâcis*. thk. Muhammed Mursî el-Hûlî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1982.
- İbn 'Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed el-Endelusî. *el-'Ikdu'l-ferîd*. thk. Mufîd Muhammed Kumeyha, Abdulmecîd er-Rahînî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1983.
- İbn Ebî 'Avn, İbrâhîm b. Muhammed b. Ebî 'Avn. *el-Ecvibetu'l-muskite*. thk. Mey Ahmed Yûsuf. Kahire: 'Ayn li'd-dirâsât ve'l-buhûs el-insâniyye ve'l-ictimâ'iyye, 1996.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekerıyyâ. *Mu'cemu mekâyîsi'l-luğa*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Dâru'l-fikr, 1979.
- İbn Hamdûn, Muhammed b. Hasen. *et-Tezkiratu'l-Hamdûniyye*. thk. İhsân Abbâs, Bekr Abbâs. 10 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdır, 1996.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim ed-Dîneverî. *eş-Şi'r ve's-şu'arâ*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-me'ârif, 1982.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim ed-Dîneverî. *'Uyûnu'l-ahbâr*. thk. Münzir Muhammed Sa'îd Ebû Şî'ar. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî, 2008.

- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim b. Ali. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdır, 1414.
- İbn Mu'tez, Ebu'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed. *el-Bedî' fi'l-bedî'*. thk. Muhammed Abdulmu'în Hafâcî. Beyrut: Dâru'l-cîl, 1990.
- İbn Sellâm, 'Ubeyd el-Kâsım. *Kitâb'u'l-emsâl*. thk. 'Abdulmecîd Katâmîş. Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-turâs, 1980.
- İbn Sîde, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail en-Nahvî el-Lugavî. *el-Muhassas*. thk. Muhammed Bâsıl 'Uyûn es-Sûd. 5 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1996.
- İbn Vehb el-Kâtib, Ebu'l-Huseyn İshâk b. İbrâhîm b. İsmâ'îl. *el-Burhân fi vucûhi'l-beyân*. thk. Ahmed Matlûb, Hatîce el-Hadîsî. Bağdat: Câmi'atu Bağdât, 1967.
- İbnu'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb. *el-Fihrist*. Beyrut: Dâru'l- ma'rife, 1978.
- İpek, Muhammed Selim. "Arap Edebiyatında Tevkîât ve Edebî Özellikleri". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 58 (2018), 90-98.
- Kaddûrî, Muhammed. "el-Ecvibetu'l-muskite fi'l-edebi'l-'Arabiyyi'l-kadîm". *Mecelletu'l-hakîka* 17 (2018), 211-233.
- Kafes, Mahmut. "Arap Edebiyatında Tevki". *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2014), 111-118.
- Kalkaşendî, Ebu'l-'Abbâs Ahmed el-. *Subhu'l-a'sâ fi sinâ'ati'l-inşâ*. 14 Cilt. Kahire: Dâru'l-kutubi'l-Mısriyye, 1922.
- Kâsım, Muhammed Abdullah. "Zekâu'l-beyân fi'l-ecvibeti'l-muskite fi't-turâsi'l-'Arabî". *Mecelletu el-Ma'rife* 648 (Eylül 2017), 73-89.
- Kazvîni, Hatîb Celâluddîn Muhammed b. Abdirrahmân el-. *el-Îzâh fi 'ulûmi'l-belâga*. thk. İbrâhîm Şemsuddîn. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 2003.
- Kefevî, Ebu'l-Bekâ el-Hanefî el-. *el-Kulliyât: Mu'cemun fi'l-mustalahât ve'l-furûki'l-luğaviyye*. thk. Adnân Dervîş, Muhammed Mısrî. Beyrut: Muessesetu'r-risâle, 1998.
- Kelâ'î, Ebu'l-Kâsım Muhammed Abdulğafûr el-. *İhkâmu san'ati'l-keâm*. thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye. Beyrut: Dâru's-sekâfe, 1966.

- Meydânî, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Muhammed el-. *Mecme'u'l-emsâl*. thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu's-sunneti'l-Muhammediyye, 1955.
- Mikdâd, Mahmûd Fâris. "el-Ecvibetu'l-muskite fi'l-'asri'l-Emevî". *İttihâdu'l-kuttâbi'l-'Arab* 138-139 (2015), 27-48.
- Murtezâ, Alî b. Huseyn el-'Alevî eş-Şerîf el-. *Emâli'l-Murtezâ; guraru'l-fevâid ve duraru'l-galâid*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm. 2 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi'l-kutubi'l-'Arabiyye, 1954.
- Paşa, Bağdatlı İsmail. *Hediyetu'l-'ârifîn: fi esmâi'l-muellifîn ve âsâri'l-mu-sannifîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-'Arab, 1951.
- Râzî, Ebû Abdillâh Zeynuddîn Muhammed b. Ebî Bekr er-. *Muhtâru's-Sihâh*. thk. Mahmûd Hâtir. Beyrut: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 1995.
- Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybeg es-. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed Ar-naûd, Turkî Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâs, 2000.
- Şehrî, 'Abdilhâdî b. Zâfir eş-. *İstirâfîciyyetu'l-hitâb: mukârabe lugaviyye tedâvuliyye*. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-cedîd el-muttehide, 2004.
- Şemmerî, Habîb. *el-Cevâbatu'l-hâzıra*. Mısır: Mecme'u buhûsi'l-İslâmiyye, 2006.
- Tabâne, Bedevî. *Mü'cemü'l-Belâgati'l-'Arabiyye*. Cidde: Dâru'l-Menâra, 3. Basım, 1988.
- Târik Huseyn, 'Alî. "Fennu't-tevkî'ât fi'n-nesri'l-'Arabî". *Mecelletu ebhâsi kulliyeti't-terbiyeti'l-esâsiyye* 1/18 (2022), 432-452.
- Teftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Fahriddîn et-. *Muhtasaru'l-me'ânî*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1990.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali et-. *Mevsû'atu keşşâfi istilâhâti'l-funûn ve'l-'ulûm*. thk. Alî Dahrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu Lübnân Nâşirûn, 1996.
- Tevhîdî, Ebû Hayyân Ali b. Muhammed et-. *el-Besâir ve'z-zehâir*. thk. Vedâd el-Kâdî. 10 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdır, 1988.
- Tevhîdî, Ebû Hayyân Ali b. Muhammed et-. *el-İmtâ' ve'l-muânese*. thk. Heysem Halîfe. Beyrut: el-Mektebetu'l-'asriyye, 2011.
- Vatvât, Cemâluddîn Muhammed b. İbrâhîm el-. *Guraru'l-hasâisi'l-vâziha ve 'uraru'n-nekâisi'l-fâziha*. thk. İbrâhîm Şemsuddîn. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 2008.

- Yazıcı, Numan. *Arapça-Türkçe/Türkçe-Arapça Atasözleri ve Deyimler*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.
- Yûsî, Ebû Alî Nûruddîn Hasen b. Mes'ûd el-. *Zehru'l-ekem fi'l-emsâl ve'l-hikem*. thk. Muhammed el-Haccî, Muhammed el-Ahdar. 3 Cilt. Fas: Dâru's-sekâfe el-Mağrib, 1981.
- Zakzûkî, Ahmed Cemâl Nâcî ez-. "Belâgatu'l-cevâbi'l-muskit fi 'Uyûni'l-ahbâr li İbn Kuteybe". *Mecelletu's-Siyâkâti'd-Duveliyye* 2 (2018), 314-322.
- Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed ez-. *Tâcu'l-'arûs: min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. İbrâhîm et-Terzî. 40 Cilt. Kuveyt: Matba'atu hukûmeti Kuveyt, 2000.
- Zemahşerî, Cârullâh Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer ez-. *el-Mustaksâ fi emsâli'l-'Arab*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1987.
- Zemahşerî, Cârullâh Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer ez-. *Esâsu'l-belâga*. thk. Muhammed Bâsıl 'Uyûn es-Sûd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1998.
- Zemahşerî, Cârullâh Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer ez-. *Rebî'u'l-ebrâr ve nusûsu'l-ahbâr*. thk. 'Abdu'l-Emîr 'Alî Muhennâ. 5 Cilt. Beyrut: Muessesetu'l-âlemi'l-matbû'ât, 1992.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2023, 20: 346-372

Arap Dili Gramerinde Tahzîr Üslubunun Lafız ve İ'râb Problemi

Cumali BAYLU

Dr. Eğitim Görevlisi, Diyanet Akademisi, Kocaeli Dini Yüksek İhtisas Merkezi
Dr. Education Personnel, Diyanah Academy, Center of High Specialization in
Religious Studies Kocaeli
Kocaeli, Turkey
cumalibaylu@gmail.com
orcid.org/ 0000-0001-6454-2173

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article

Geliş Tarihi / Received: 15 Şubat / February 2023

Kabul Tarihi / Accepted: 16 Mayıs / May 2023

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2023

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Haziran / June

Sayı/ Issue: 20 Sayfa /Page: 344-372

Atıf / Cite as: Baylu, Cumali. "Arap Dili Gramerinde Tahzîr Üslubunun Lafız ve İ'râb Problemi [The Word and Irab Problem in The tahzîr Style in Arabic Grammar]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 20 (June 2023): 344-372

<https://doi.org/10.18498/amailad.1251478>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>.

The Word and Irab Problem in the Tahzîr Style in Arabic Grammar

Abstract

This article is about the debates toward the structure and i'râb of the tahzîr style that emerges with the use of certain words to warn the addressee against a dangerous thing or situation. Although the subject of tahzîr has been included in many syntax books from the first period to the present day, there is no consensus on matter which words can be used as tahzîr and the position of these words in the sentence because of either their words are semâh or their effective cause are ruled out. Since this style is widely used in both classical religious texts and modern texts, it has been considered that it would be beneficial to do an independent research on the subject. For this purpose, in this study, the tahzîr words quoted in the syntax texts were determined and the discussions on the use and i'râb of these words were addressed. In particular, the opinions and evidences of syntax scholars about the i'râb of the words in the tahzîr style and the words that are unwarrantable have been examined. In this way, all the tahzîr words that are scattered in the syntax works have been determined, the provisions regarding the use of the determined words have been defined, and finally, the i'râb status of these words has been revealed. The word tahzîr/تحذير means "to frighten", "to warn" and "to forbid" in the dictionary, as a syntax concept, it is defined as "appointing the noun with a displaced verb which expressing avoidance and warning". Although there are some tahzîr words that do not have all the elements together, there are five elements in the tahzîr style as the muhazzir, the muhazzer, the muhazzerun minh, the verb tahzîr, and the letter tahzîr. For example, in the sentence "إِيَّاكَ وَتَجْرَىٰ" /Protect yourself from the air currents", the muhazzir is the speaker, the muhazzer is the word إِيَّاكَ, and therefore the addressee, the muhazzerun minh is the word تَجْرَىٰ الهوى, the tahzîr verb is the secluded word أَحَذَّرُ and the letter tahzîr is the letter و. There are two issues in the tahzîr style that are controversial among the scholars of syntax. The first of these is the structural forms of tahzîr style and the other is the i'râb of the words in tahzîr style. Scholars of syntax have compiled the words of tahzîr used by Arabs and tried to explain the i'râb dimension of these words in their works of syntax. Discussions on the structural forms of the tahzîr style were not independent of the i'râb issue. Because whether the use of these words is permissible or not is directly related to the i'râb connection between the words in the tahzîr style. Accordingly, while the scholars of syntax considered as permissible to use tahzîr words in which they established an i'râb connection between their words, they did not consider as permissible to use some tahzîr words

in which this connection does not exist. For example, the phrases such as "إياك والأسد" / Stay away from the lion!", "إياك من التواني" / Stay away from the laziness!", "إياك أن تقرب النار" / Avoid approaching the fire!", "رأسك من السيف" / Keep your head away from the sword!", "الأسد الأسد" / Lion! Lion!" were deemed as permissible with the consensus of the scholars of syntax. However, some phrases such as "إياك الأسد" / Stay away from the lion!", "إياه والشتر" / Beware of evil" and "نفسك الشر" / Stay away from evil!" are not permissible because they do not have i'râb connections, and they are contrary to some rules of syntax, or are not in accordance with the logic of tahzîr. Another issue that scholars of syntax have discussed in the tahzîr style has been the i'râb status of words. While there has been almost consensus that the position of muhazzer in the sentence, which expresses the person who has been avoidance, is mef'ûl bih in the tahzîr style, different opinions have emerged about the position of muhazzer minh in the sentence. The reason why muhazzer is mef'ûl bih is the act of tahzîr, which is appreciated. Because these verbs are transitive verbs, the noun that follows them must be mef'ûlun bih. The i'râb status of the word that comes as muhazzer minh was addressed depends on the context. Here, the status of the letter tahzîr is especially important. Because the nature of the letter و, which is used as the letter tahzîr, also directly affect the i'râb status of the muhazzer minh. Some syntax scholars, such as al-Sibawayhî, are of the opinion that muhazzerun minhin is mef'ûl al-meah, since they accept this letter as و in the meaning of مع. However, according to those who argue that this letter is the letter of attribution, the i'râb of muhazzerun minhin and the i'râb of muhazzer are the same.

Keywords: Arabic Grammar, Nahiv, Amil, Tahzîr, Irab.

Arap Dili Gramerinde Tahzîr Üslubunun Lafız ve İ'râb Problemi

Öz

Bu makale, muhatabı tehlikeli bir şeye veya bir duruma karşı uyarmak için belli lafızlarının kullanılmasıyla ortaya çıkan tahzîr üslubunun yapısı ve i'râbına dair tartışmalar hakkındadır. Tahzîr konusu ilk dönemden günümüze kadar pek çok nahiv eserinde yer almış olmasına rağmen gerek lafızlarının semâî olması gerekse âmilinin hafzedilmesi sebebiyle hangi lafızların tahzîr olarak kullanılabileceği ve bu lafızların cümledeki konumları hususunda fikir birliği oluşmamıştır. Bu üslubun gerek klasik dini metinlerde gerekse modern metinlerde çokça kullanılması sebebiyle, konu hakkında bağımsız bir çalışma yapmanın yararlı olacağı müla-

haza edilmiştir. Bu amaçla bu çalışmada, nahiv eserlerinde aktarılan tahzîr lafızları tespit edilerek bu lafızların kullanımına ve i'râbına dair tartışmalar ele alınmıştır. Özellikle tahzîr üslubundaki lafızların i'râbına ve caiz görülmeyen lafızlara dair nahiv âlimlerinin görüşleri ve delilleri incelenmiştir. Bu şekilde nahiv eserlerinde dağınık halde bulunan bütün tahzîr lafızları tespit edilmiş, tespit edilen lafızların kullanımına dair hükümler belirlenmiş ve son olarak bu lafızların i'râb durumları ortaya koyulmuştur. Sözlükte “Korkutmak”, “uyarmak” ve “sakındırmak” gibi anlamlara gelen tahzîr/تحذير kelimesi bir nahiv kavramı olarak, “Sakındırma ve uyarma ifade eden mahzûf bir fiille ismin nasb edilmesi” şeklinde tanımlanmıştır. Bütün unsurlarının bir arada bulunmadığı bazı tahzîr lafızları olmakla birlikte tahzîr üslubunda, muhazzir, muhazzer, muhazzerun minh, tahzîr fiili ve tahzîr harfi olmak üzere beş unsur yer almaktadır. Örneğin “إِيَّاكَ وَمَجْرَى الْهُوَى/Kendini hava akımından koru” cümlesinde muhazzir konuşan kişi, muhazzer إِيَّاكَ lafzı ve dolayısıyla muhatap, muhazzerun minh الْهُوَى lafzı, tahzîr fiili mahzûf أَحَذَّرُ lafzı ve tahzîr harfi و harfidir. Tahzîr üslubunda nahiv alimleri arasında tartışmalı olan iki husus bulunmaktadır. Bunlardan birincisi tahzîr üslubunun yapısal formları diğeri ise tahzîr üslubundaki lafızların i'râbıdır. Nahiv alimleri Araştırmaların kullandığı tahzîr lafızlarını derlemiş ve nahiv eserlerinde bu lafızların i'râb boyutunu izah etmeye gayret etmiştir. Tahzîr üslubunun yapısal formları hakkındaki tartışmalar i'râb konusundan bağımsız olarak ele alınmamıştır. Zira bu lafızların kullanımının caiz olup olmaması, söz konusu tahzîr üslubunda bulunan kelimeler arasındaki i'râb bağlantısıyla doğrudan ilintilidir. Buna göre nahiv alimleri, kelimeleri arasında i'râb bağlantısı kurdukları tahzîr lafızlarının kullanımını caiz görürken, bu bağlantının var olmadığı bazı tahzîr lafızlarının kullanımını caiz görmemiştir. Örneğin “إِيَّاكَ وَالْأَسَدَ / Aslan'dan uzak dur!”, “إِيَّاكَ مِنَ الرَّأْسِ مَنْ / Ateşe yaklaşımdan kaçın!”, “إِيَّاكَ مِنَ التَّوَانِي / Tembellikten uzak dur!”, “إِيَّاكَ أَنْ تَقْرَبَ النَّارَ / Ateşe yaklaşımdan kaçın!”, “إِيَّاكَ مِنَ الرَّأْسِ مَنْ / Başını kılıçtan uzak tut!”, “إِيَّاكَ وَالْأَسَدَ / Aslan! Aslan!” gibi tahzîr lafızları nahiv alimlerinin ittifakıyla caiz görülmüştür. Ancak “إِيَّاكَ وَالْأَسَدَ / Aslandan uzak dur!”, “إِيَّاكَ مِنَ الشَّرِّ / Kötülükten sakınsın” ve “إِيَّاكَ وَالشَّرَّ / Kötülükten uzak dur!” gibi bazı lafızlar, i'râb bağlantılarının oluşmaması, bazı nahiv kurallarına aykırı olması veya tahzîrin mantığına uygun olmaması sebebiyle caiz görülmemiştir. Nahiv alimlerinin tahzîr üslubunda tartıştığı bir diğeri konu lafızlarının i'râb durumları olmuştur. Tahzîr üslubunda sakındırılan kişiyi ifade eden muhazzerin cümle içerisindeki konumunun mef'ûlün bih olduğuna dair neredeyse icma oluşmuşken, muhazzer minhin cümle içerisindeki konumu hakkında farklı görüşler oluşmuştur. Muhazzerin mef'ûlün bih olmasının sebebi takdir edilen tahzîr fiilidir. Zira takdir

edilen fiiller müteaddi fiiller olduğu için sonrasında gelen mansûb ismin mef'ûlün bih olması gerekmektedir. Muhazzer minh olarak gelen lafzın i'râb durumu ise bulunduğu bağlama göre ele alınmıştır. Burada özellikle tahzîr harfinin durumu önem arz etmektedir. Zira tahzîr harfi olarak kullanılan , harfinin mahiyeti aynı zamanda muhazzer minhin i'râb durumunu da doğrudan etkilemektedir. Sibeveyhî gibi bazı nahiv alimleri bu harfi ع manasındaki , olarak kabul ettikleri için muhazzerun minhin mef'ûlün meah olduğu görüşündedir. Ancak bu harfin atıf harfi olduğunu savunanlara göre muhazzerun minhin i'râbı ile muhazzerin i'râbı aynıdır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Nahiv, Âmil, Tahzîr, I'râb.

Giriş

Arap dilinde sözü kısa ve öz bir şekilde söylemeye önem verilmiş ve bu durum dilde îcâz olgusunu ortaya çıkarmıştır. Arap dilinde îcâz: Söylenilmek istenen şeyin kısa ve öz lafızlar kullanılarak ifade edilmesi veya cümlelerin öğelerinden bazılarının hafzedilmesi şeklinde gerçekleşir. Özellikle konuşma esnasında; vaktin darlığı, sözün uzatılmak istenmemesi ve başkalarından önce söylenmek istenmesi gibi sebeplerle cümlelerin bazı öğeleri hafzedilir.¹ Bu durumun yaygınlaşması dilde bazı farklı üslupların oluşması sonucunu beraberinde getirmiştir. Bu çalışmanın konusu olan tahzîr üslubu da bu şekilde oluşan ifade biçimlerindedir. Muhatabı, tehlikeli görünen ve sakınması istenilen bir şeye karşı uyararak için kullanılan tahzîr lafzı, klasik gramer eserlerinde âmili hafzedilen mef'ûllerden biri olarak zikredilir.²

Gerek âmilinin hafzedilmesi gerekse yapısal formuna dair farklı lafızların rivayet edilmiş olması, tahzîr üslubunun lafızlarına ve bu lafızların irabına yönelik farklı görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu görüş ayrılıklarının bir sonucu olarak, bazı tahzîr lafızları bütün gramer âlimleri tarafından kabul edilirken bazı lafızlar kabul edilmemiştir. Yapısında ittifak edilen tahzîr lafızlarının ise amel ve i'râbları hususunda ihtilaf edilmiştir. Bu ihtilafları, günümüze ulaşan ilk nahiv eseri olan Sîbe-

¹ Ali Cârîm - Mustafa Emin, *el-Belâğatu'l-vâdiha* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2012).

² Ebû Amr İbn Hâcib, *el-Kâfiye fi ilmi'n-nahv* (Kahire: Mektebetü'l-âdâb, 2010), 22.

veyhî'nin (öl. 180/796) *el-Kitâb* isimli eserinden itibaren pek çok nahiv eserinde görmek mümkündür.³ Örneğin Sîbeveyhî "إياك الأسد/Aslandan uzak dur!" şeklinde bir tahzîr kullanımını caiz görmezken İbn Mâlik (öl. 672/1274) bunun caiz olduğunu savunur.⁴ Modern dönemde yazılan nahiv eserlerinde dahi tahzîr'in lafzına ve i'râbına yönelik görüş ayrılıkları bulunmaktadır.⁵

Bu çalışmada öncelikle tahzîrin kavramsal çerçevesi izah edilmiş ve tahzîr üslubundaki unsurlar tespit edilmiştir. Sonrasında tahzîrle ilgili rivayet edilen bütün lafızlar bölümlere ayrılarak ele alınmış ve cevazında ihtilaf edilen lafızlarla ilgili nahiv âlimlerinin görüşlerine değinilmiştir. Tahzîrin i'râb probleminin incelendiği son bölümde ise tahzîr üslubunda geçen muhazzer ve muhazzer minh lafızlarının i'râbına ve cümle içerisindeki konumuna dair görüşler ele alınmıştır.

Ülkemizde Arap dili ve belâgatı alanında yapılan akademik çalışmalarda tahzîr konusuna yeterince yer verilmemiştir. Görüldüğü kadarıyla ülkemizde tahzîr konusunda yapılan iki akademik çalışma bulunmaktadır. Bunlardan birisi Habîp Uz tarafından yazılan, "Arap Şiirinde Tahzîr ve İğranın Üslup Bakımından İncelenmesi" isimli yüksek lisans tezidir. Bu tezde, tahzîr ve iğrâ üsluplarının şiirdeki kullanımları incelenmiştir. Bir diğeri ise Doç. Dr. Murat Sula tarafından yazılan "Abdülbâki Ârif Efendi ve "İmraan ve Nefsehû" Adlı Eseri" isimli makaledir. Bu makale Osmanlı döneminde yaşamış Abdülbâki Ârif Efendi'nin hayatı ve tahzîr konusuna dair yazdığı "İmraan ve Nefsehû" isimli eseri hakkındadır. Konu hakkındaki çalışmaların sayısı ve mevcut çalışmaların sınırları göz önünde bulundurulduğunda bu çalışmanın Arap dili gramer çalışmalarına katkı sunacağı umulmaktadır.

1. Tahzîr'in Kavramsal Çerçevesi

³ Ebû Amr b. Osman Sîbeveyhî, *el-Kitâb* (Kahire: Mektebetü'l-hancî, 1988), 1/343.

⁴ Muhammed b. Ali Sabbân, *Hâşiyetu's-sabbân* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997), 3/380.

⁵ Mustafa Galâyînî, *Câmi'u'd-durûsi'l-Arabiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2010), 493; Fâdil Salih Semerrâî, *Meâni'n-Nahv* (Amman: Daru'l-Fikr, 2000), 2/102.

1.1. Sözlük Anlamı ve İştikakı

Tahzîr kelimesi Arapça tef'îl/تفعيل babından masdar olup sülâsî mücerred beşinci baptan يَحْذِرُ – حَذِرَ fiilinden türetilmiştir.⁶ Bu fiil sözlükte: “Çekinmek, korkmak, uyanık olmak, tedbirli olmak ve sakınmak” anlamlarına gelmektedir.⁷ Bu anlamlara dair kullanım örneklerini şu şekilde sıralayabiliriz:

a- Çekinme ve korkma anlamında kullanımı:

"يَحْذِرُ الْمُنَافِقُونَ أَنْ تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُمْ بِمَا فِي قُلُوبِهِمْ قُلِ اسْتَخِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ مُخْرِجُ مَا تَحْذَرُونَ"

“Münafıklar, kendileri hakkında kalplerindeki ortaya çıkaracak bir sûrenin indirilmesinden korkuyorlar. De ki: “Alay edin bakalım! Allah mutlaka o çekindiğiniz/korktuğunuz şeyi ortaya çıkaracaktır.”⁸

Görüldüğü üzere bu ayette geçen تَحْذَرُونَ fiili, korkmak/çekinmek anlamındadır.

Arapçada bu kökten isim fiil olarak türetilen حَذَارِ kelimesi de “korkmak” anlamında (kork!) kullanılmaktadır. Şâir Ru'be b. Abdillâh el-Accâc (öl. 145/762) şu şiirinde حَذَارِ kelimesini iki defa bu manada kullanmıştır:

حَذَارِ مِنْ أَرْمَاجِنَا حَذَارِ - كَالْحَوْتِ لَمَّا عَسَّ فِي الْأَنْهَارِ

“Kork, kork bizim mızraklarımızdan – Ki onlar balina gibidir, nehirlere dalar”⁹

Sîbeveyhî'nin *el-Kitâb* isimli eserinde bu fiilin geçişli olmasına dair görüşü desteklemek için aktardığı şiirde, حَذِرِ kelimesi bu anlama gelmektedir:

حَذِرَ أُمُورًا لَا تُخَافُ وَأَمْرًا * مَا لَيْسَ مُنْجِيَهُ مِنَ الْأَقْدَارِ

“Korkulmaması gereken şeylerden korkar – Kaderden kendisini kurtarmayacak şeylere bel bağlar”¹⁰

b- Uyanık ve tedbirli olma anlamında kullanımı:

⁶ Ahmed Muhtar Ömer, *Mu'cemu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-mu'âsira* (Kahire: Dâru âlemi'l-kütüb, 2008), 1/461.

⁷ Ebû'l-Fazl İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beirut: Dâru Sader, 1994), 4/75.

⁸ Tevbe 9/64.

⁹ Ahmed b. Zekerriyya İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyîsi'l-luğa* (Şam: Dâru'l-fikr, 1979), 2/38.

¹⁰ Ebû Amr b. Osman Sîbeveyhî, *el-Kitâb* (Kahire: Mektebetü'l hancî, 1988), 1/113.

يَحذِرُ - حَذِرَ fiilinin ism-i fâil kalıbı (حاذِرٌ) “uyanık/müteyakkız” anlamına gelmektedir. Bu kelime “وَإِنَّا لَجَمِيعٌ حَاذِرُونَ / Ama biz uyanık bir topluluğuz”¹¹ ayetinde bu manada kullanılmıştır. Ayrıca Arapçada, işini bilen uyanık kim-seler için رَجُلٌ حَذِرٌ ifadesi kullanılmaktadır.

c- Sakınma anlamında kullanımı:

Bu fiilin emr-i hâzır kipi olan اِحْذِرْ fiili şu ayette sakınmak anlamınadadır:

"وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ"

“Bilin ki Allah içinizde olanları bilmektedir. Öyleyse O’ndan sakının.”¹²

Yukarıda aktarılan örneklerde tahzîr/تحذير kelimesinin türetildiği kök fiilin anlamlarına işaret edilmiştir. Görüldüğü üzere bu kök fiil hem geçişli/müteaddî hem de geçişsiz/lâzimî olarak kullanılmaktadır. Tahzîr/تحذير kelimesi bu kök fiilden tef’îl babına nakledilerek elde edilmiştir. Geçişsiz olan fiiller bu baba nakledildiğinde geçişli hale gelirken, zaten geçişli olan fiiller bu baba nakledildiğinde ettirgen anlam ortaya çıkar. Buna göre tahzîr/تحذير kelimesinin sözlük anlamının “Korkutmak, uyarmak ve sakındırmak” olduğunu söylemek mümkündür. Örneğin “وَيَحْذَرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ / Allah, kendisine karşı (gelmekten) sizi sakındırıyor” ayetinde bu kelime “sakındırmak/uyarmak” anlamında kullanılmıştır. Tahzîr kelimesinin bu anlamı, ileride de ela alınacağı üzere muhazzer ve muhazzer minhin i’râbını da etkilemektedir.

Tahzîr üslubunda tahzîr/تحذير kelimesinin zikredilmemesine rağmen bu üsluba tahzîr adının verilmesinin sebebi, bu üslubun genellikle kişiyi bir şeyden sakındırma amacıyla kullanılması ve takdir edilen âmilin حذر kökten bir fiil veya anlamca yakın bir fiil olmasıdır.

1.2. Tanımı

Halil b. Ahmed’e nisbet edilen *Kitabu'l-Cümel*¹³ ve öğrencisi Sîbeveyhî’ye ait *el-Kitab* isimli eserlerde, tahzîr konusu işlenmesine rağmen tahzîrin net bir tanımı yapılmış değildir. Sîbeveyhî tahzîr konusunu işlediği yerde tahzîre dair herhangi bir tanım yapmamış; doğrudan konuyu ele alarak âmiline dair birtakım takdirlerde bulunmuş ve hazfedilmesinin

¹¹ Suarâ 26/56.

¹² Bakara 2/235.

¹³ Bu kitap, Fahreddin Kabave tarafından üç nüshaya dayanılarak tahkik ve neşredilmiştir. Ancak kitabın Halil b. Ahmed’e ait olan *Kitâbu'l-Cümel* olması hususunda şüpheler bulunmaktadır.

gerekçesini izah etmiştir.¹⁴ “Emir ve Nehiyde Fiilin Hazfedilmesi” başlığı altında da tahzîr konusuna temas etmiş ve emirde fiilin hazfedilmesine örnek verdikten sonra nehiyde fiilin hazfedilmesinin tahzîr üslubunda gerçekleştiğini ifade etmek için “وأما النهي فإنه التحذير” ifadesini kullanmıştır.¹⁵ Bu bir tanım ifadesi olmayıp nehiy ifade eden fiilin tahzîr üslubunda hazfedilebileceğine yönelik söylenmiş bir sözdür. Dolayısıyla bu ifadeden Sîbeveyhî'nin tahzîri nehiy olarak tanımladığı sonucunu çıkarmak doğru olmaz. Zira Sîbeveyhî tahzîr için verdiği örneklerin çoğunda âmili takdir ederken nehiy fiilinden çok emir fiili kullanmıştır. Ayrıca bu ifadenin tahzîr'in tanımı olması için “وأما التحذير فإنه النهي” şeklinde olması gerekirdi.

Kûfe dil ekolünün önde gelen âlimlerinden olan Ferrâ (öl. 207/822) *Meâni'l-Kur'ân* isimli eserinde Şems Sûresi'nin on üçüncü ayetinde geçen “ناقة” kelimesinin irabını açıklarken tahzîr ifadesini açıkça kullanmasına rağmen tahzîre yönelik bir tanım yapmamıştır.¹⁶

Sonraki dönemlerde gelen nahiv âlimleri, tahzîr üslubunun tanımında iki farklı tanımdan birini tercih etmişlerdir. Bu tanımlardan en çok tercih edileni şu şekildedir: “التحذير تنبيه المخاطب على أمر مكروه ليحذره”/Tahzîr; muhatapı, istenmeyen bir tehlikeye karşı sakınması için uyarılmaktır.”¹⁷ Gerek klasik gerekse modern dönemde yazılmış nahiv eserlerinin çoğunda aynı şekilde tekrar edilen bu tanımda tahzîrin işlevinin ve kullanım amacının esas alındığı görülmektedir. Buna göre tahzîr üslubu dışında kalan ancak bu işleve sahip olan cümleler de tahzîrin tanımına girmektedir. Bu da tanımlarda istenmeyen bir durumdur.

Tahzîr için tercih edilen ikinci tanım şöyledir: “التحذير وهو معمول بتقدير اتق التحذير”/Tahzîr; sonrasındaki şeyden sakındırmak için mukadder/mahzûf “sakın/korun” fiilinin amel ettiği bir isimdir.”¹⁸ İbn Hâcib'in *el-Kâfiye* isimli eserinde aktardığı bu tanımda tahzîrin kullanım amacı ve âmili esas alınmıştır. Burada geçen tahzîr kelimesiyle tahzîr üslubunun değil, tahzîr üslubunda zikredilen mansûb kelimenin kastedildiği açıktır.

¹⁴ Sîbeveyhî, *el-Kitâb*, 1/273.

¹⁵ Sîbeveyhî, *el-Kitâb*, 1/253.

¹⁶ Yahya b. Ziyad Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân* (Kahire: Daru'l-Mısriyye, 1972), 3/274.

¹⁷ Muhammed b. Mustafa el-Hudari, *Hâşiye 'alâ Şerhi İbn Akil* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1991), 2/678.

¹⁸ Ebû Amr İbn Hâcib, *Kâfiye*, 22.

Buna rağmen kanaatimizce tahzîr üslubunu ifade etmede bu tanım yukarıda aktarılandan daha doğrudur. Zira burada tahzîr üslubunda olması zorunlu kabul edilen iki unsur da açıkça ifade edilmiştir. Bunlar âmilin hazfedilmesi ve sakındırma amacının bulunmasıdır. Bu tarifte eleştirilebilecek tek husus, tahzîrin irabına yönelik açık bir ifade olmamasıdır. Ancak kanaatimizce bu eleştiri haklı bir eleştiri olmayacaktır. Zira tanımda tahzîrin irabına da işaret edilmiştir. Çünkü tahzîrin, اتقى fiilinin mamulü olduğu söylenmiştir. Bu fiil geçişli bir fiil olduğu için fâil ve mef'ûlün bih alır. Failinin vucûben müstetir zamir olduğu düşünüldüğünde, tahzîr olarak zikredilen ma'mûl mefulün bih olmaktadır ki bu da tahzîr'in mansûb olduğuna işarettir.

Modern dönemde yazılmış bazı eserlerde klasik kaynaklardaki bu iki tercih birleştirilmiş ve tahzîr için şöyle bir tanım getirilmiştir: “التحذير: هو / نصب الاسم بفعل محذوف يفيد التنبيه والتحذير / Tahzîr, sakındırma ve uyarma ifade eden mahzûf bir fiille ismin nasb edilmesidir.”¹⁹ Burada sakındırma manası, âmilin hazfedilmesi ve tahzîr'in i'râb yönü ifade edilmekle birlikte tanımı yapılan şey tahzîr üslubundaki mansûb kelime değil, üslubun bizzat kendisi olmuştur. Bu sebeple tahzîr üslubunu tam anlamıyla ifade eden tanımın bu olduğu söylenebilir.

2. Tahzîr Üslubunda Yer Alan Unsurlar

Tahzîr üslubunda yer alan unsurlar/rükünler, tahzîr'in yapısal formuna göre değişkenlik gösterse de bütün yapısal formlar dikkate alındığında tahzîr üslubunda (mezkûr veya mahzûf) beş unsurun yer aldığı görülmektedir:

Muhazzir/مُحَذِّرٌ: Tahzîr üslubunu kullanarak muhatabı bir duruma karşı uyaran kişiye muhazzir denir. Tahzîrin bütün formlarında, muhazzir konuşan kişinin kendisidir.²⁰ Ancak tahzîr üslubunda âmille birlikte muhazzir de hazfedilir. Çünkü muhazzir aynı zamanda âmilin fâili olmaktadır. Bundan dolayı tahzîr üslubunda muhazzir zikredilmez ve hazfedilen âmilde “أنا/ben” zamiri olarak takdir edilir.

¹⁹ Mustafa Galâyîni, *Câmi'u'd-durûsi'l-Arabîyye* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2010), 493.

²⁰ Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi* (Kahire: Daru'l-Maârif, 1974), 4/126; Sabbân, *Hâşiye*, 3/278.

Muhazzer/مُحَذَّرٌ: Tahzîr üslubuyla uyarılan kişiye veya şeye muhazzer denir²¹ Örneğin, “إياك والجدار/Duvara dikkat et!” örneğinde muhazzer إياك zamiridir. Nahiv âlimlerinin çoğuna göre muhazzer, bu örnekte olduğu gibi mansûb munfasıl muhatap zamiri (إياك) olarak gelir.²² Tahzîr üslubunun kullanıldığı bazı örneklerde mütekellim ve gâib zamirinin kullanılması şaz²³ veya nadir²⁴ kabilinden görülmüştür.

Muhazzerin bir diğer formu da mecrur muttasıl muhatap zamirine muzâf isim olarak gelmesidir. Örneğin, “رأسك والجدار/Başını duvardan koru!” cümlesinde muhazzer olan رأسك kelimesi bu şekilde gelmiştir. Ancak bunun aslında muhazzer değil, muhazzer li eclih olduğu ve burada muhazzerin muhatabın şahsı olduğu da söylenmiştir.²⁵

Muhazzer Minh/مُحَذَّرٌ مِنْهُ: Tahzîr üslubunda muhatabın, hakkında uyarıldığı ve dikkatinin çekildiği şeye muhazzer minh denir. Nahiv eserlerinde bu unsur için daha çok muhazzer minh kavramı kullanılsa da²⁶ mahzur kavramını kullanan dilbilimciler de olmuştur.²⁷ Örneğin, رأسك والجدار/Başını duvardan koru!” cümlesinde “الجدار/duvar” kelimesi muhazzer minh/mahzûrdur.

Muhazzer minh, tahzîr üslubunun zaruri bir parçasıdır. Tahzîr'in yapısal formlarının incelendiği bölümde de görüleceği üzere, tahzîr üslubunda bazen muhazzerin hafzedilmesine rağmen muhazzer minh hafzedilmez. Zira tahzîr üslubunun faydası ve amacı dikkate alındığında, bu üslubun en önemli unsurunun muhazzer minh olduğu görülecektir.

Tahzîr Fiili/فِعْلُ التَّحْذِيرِ: Tahzîr üslubunda emir/nehîy fiil veya muzari fiil olarak takdîr edilen mahzûf âmîle tahzîr fiili/fi'lu't-tahzîr denir.²⁸ Na-

²¹ Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, 4/126.

²² Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, 4/130.

²³ Hâlid b. Abdullah el-Ezherî, *Şerhu't-Tasrîh ala't-Tavdîh* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2000), 2/273.

²⁴ Fâdıl Salih Semerrâî, *Meâni'n-Nahv* (Amman: Daru'l-Fikr, 2000), 2/105.

²⁵ Semerrâî, *Meâni'n-Nahv*, 2/105.

²⁶ Bedreddin İbn Cemâa, *Şerhu Kâfiyeti İbn el-Hâcib* (Kahire: Dâru'l-Menâr, 2000), 142.

²⁷ Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, 4/126.

²⁸ Semerrâî, *Meâni'n-Nahv*, 2/112.

hiv âlimlerine göre tahzîr üslubunda tahzîr fiilinin hazfedilmiş olması gerekir.²⁹ Bu hazif bazen vacip bazen de caiz olarak gerçekleşir. Ancak tahzîre yönelik verilen bazı örneklerde tahzîr fiilinin hazfedilmediği görülmektedir. Bu durum tahzîrin lügat ve ıstilah boyutuyla ilgilidir. Şöyle ki; daha önce de ifade edildiği gibi tahzîr kelimesi sözlükte “sakındırmak” anlamına gelmektedir. Sözlük anlamından hareketle sakındırmanın gerçekleştiği her türlü cümle yapısı için tahzîr kelimesi kullanılabilir. Ancak tahzîrin ıstilahî boyutu Araplardan işitmeye dayalı birtakım kalıplarla sınırlıdır. Bu kalıpların tamamında tahzîr fiili hazfedilmiştir. Bundan dolayı ıstilahî anlamdaki tahzîr’in oluşması için âmilin hazfedilmesi gerekir.³⁰

Tahzîr Harfi / حَزْفُ التحذير: Nahiv eserlerinde tahzîr konusuyla ilgili olarak “tahzîr harfi” şeklinde bir isimlendirme bulunmamaktadır. Ancak aşağıdaki bölümde de görüleceği üzere bazı tahzîr lafızlarında muhazzer ile muhazzerun minh arasında bir vav/, harfi kullanılmaktadır. Bu harfin mahiyeti hakkında ihtilaf edildiği için buna genel bir isimlendirme olarak tahzîr harfi denilmesinin uygun olacağı kanaatindeyiz.

3. Tahzîrin Yapısal Formları

Tahzîrin yapısal formları ifadesi, âmilin hazfedildiği; muhazzer ve muhazzer minhin mansûb olduğu ıstilahî tahzîr formlarını kapsamaktadır. Bu kalıpların dışında sakındırma ifade eden cümleler lugavî olarak tahzîr olarak değerlendirilse de bu çalışmanın konusu olan ıstilahî tahzîrin dışında kalmaktadır. İstilahî anlamdaki tahzîr formlarına dair aktarılan lafızların tamamında ittifak edilmiş değildir. Bazı tahzîr lafızlarının kullanımını nahiv âlimlerinin tamamı tarafından caiz görülürken diğer bazı tahzîr lafızlarının kullanımının caiz olup olmadığı hususunda nahiv âlimleri ihtilaf etmiştir. Bundan dolayı tahzîr lafızları; cevazında ittifak edilenler ve ihtilaf edilenler şeklinde iki kısma ayrılır.³¹

²⁹ Ebü'l-Bekâ el-Halebî İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufassal* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2001), 1/389.

³⁰ Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, 4/127.

³¹ Klasik nahiv eserlerinde bu şekilde bir taksimat bulunmamaktadır. Ancak bazı tahzîr lafızlarının cevazı hakkında farklı görüşlerin bulunması böyle bir taksimatı zorunlu kılmıştır.

3.1. Cevazında İttifak Edilen Lafızlar

Cevazında ittifak edilen tahzîr lafızları on kısım olup bunlardan beş tanesi إياك veya diğer mansûb munfasıl muhatap zamirlerinden biriyle başlar. Diğer beş tanesinde ise bu zamir bulunmaz. Bu sebeple bu kısımdaki lafızları da iki kısma ayırmak mümkündür:

3.1.1. Başında إياك Zamiri Bulunan Tahzîr Lafızları

Cevazında ittifak edilenlerden, başında إياك veya diğer mansûb munfasıl muhatap zamirlerinden biri bulunan tahzîr lafızları beş kısımdır.

Birinci Kısım: (إياك + و + منه)³² Bu kısımda mansûb إياك zamiri ile muhazzerun minh arasında vasita olarak و/vâv harfi kullanılmaktadır. Örneğin, “إياك والأسد / Aslan’dan uzak dur!” cümlesinde muhazzer olarak إياك zamiri kullanılmış, muhazzerun minh olan الأسد kelimesinden önce ise و/vav harfi gelmiştir.³³ Bu harfin mahiyeti ve i’râba etkisi daha sonra ele alınacaktır.

İkinci Kısım: (إياك + من + منه)³⁴ Bu kısımda mansûb إياك zamiri ile muhazzerun minh arasında vasita olarak من/min harfi kullanılmaktadır. Örneğin, “إياك من التواني/Tembellikten uzak dur!” cümlesinde muhazzer olarak إياك zamiri kullanılmış, muhazzerun minh olan الكذب kelimesinden önce ise من/min harfi gelmiştir.³⁵

Üçüncü Kısım: (إياك + (أن تفعل) منه)³⁶ Bu kısımda muhazzer minh أن + muzari fiil şeklinde müevvel masdar olarak gelir. “إياك أن تقرب النار/Ateşe yaklaşmaktan kaçın!” cümlesinde muhazzer minh müevvel masdar olarak gelmiş ve kendisinden önce herhangi bir harf kullanılmamıştır. Bu bölümde zikredilen diğer formlarda olduğu gibi bu kısmın caiz olması hususunda da bir ihtilaf söz konusu değildir. Çünkü burada muhazzer minhten önce من/min harfi takdir etmek mümkündür.³⁷

³² Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el - Ensârî, *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfîyyeti İbn Mâlik* (Şam: Dâru'l-fikr, ts.), 4/77.

³³ Sîbeveyhî, *el-Kitâb*, 1/337.

³⁴ Semerrâî, *Meâni'n-Nahv*, 2/103.

³⁵ Abdulganî ed-Dakar, *Mu'cemu'l-kavâidi'l-arabiyye* (Şam: Dâru'l-Kalem, 1986), 135.

³⁶ Muhammed b. Mustafa el-Hudârî, *Hâşiye*, 2/676.

³⁷ el-Ezherî, *Şerhu't-Tasrîh ala't-Tavdîh*, 2/275.

Dördüncü Kısım: (محذر منه (أن تفعل) + و + إياك)³⁸ Bu kısımda muhazzer minh أن + muzari fiil şeklinde müevvel masdar olarak gelir ve kendisinden önce و/vâv harfi bulunur. Bir önceki kısımdan tek farklı muhazzer minhten önce و/vâv harfi olmasıdır.³⁹

Beşinci Kısım: (محذر منه + و + إياك + إياك)⁴⁰ Bu kısımda إياك zamiri tekrar ederek gelmiş ve muhazzer minhten önce و/vâv harfi zikredilmiştir. “ إياك إياك/ Aman kötülükten uzak dur!” örneğinde ikinci إياك lafzı birincisini tekid amaçlı getirilmiştir.

Bu kısma örnek olarak zikredilen misallerden biri de “ إياك إياك المرء /Münakaşadan uzak dur!”⁴¹ cümlesidir. Burada muhazzer minhten önceki و/vâv harfi hazfedilmiştir. Ancak cevazında ihtilaf edilenler bölümünde aktarılan “ إياك الأسد /Aslandan uzak dur!”⁴² örneğinde olduğu gibi bu lafzın da caiz olmaması gerekirdi. Oysa bu hususta ihtilaf edilmemiştir. Cevaz tevillerinde ihtilaf edilse de ilk dönemden itibaren bu örneğin caiz olduğu savunulmuştur. Muhazzer minhten önce و/vâv harfinin hazfedilmesi ise şiir zaruretiyle izah edilmiştir.⁴³

3.1.2. Başında إياك Zamiri Bulunmayan Tahzîr Lafızları

Cevazında ittifak edilenlerden, başında إياك veya diğer mansûb munfasıl muhatap zamirlerinden biri bulunmayan tahzîr lafızları beş kısımdır.

Birinci Kısım: Bu kısımda muhazzer, muhatap mecrur zamirine muzâf olmuş bir isim olarak gelir ve muhazzer minhten önce و/vâv harfi bulunur. Örneğin, “ رأسك والسيف /Başını kılıçtan uzak tut!”⁴⁴ cümlesinde geçen رأس kelimesine muhazzer denilmesi lafzi bir durumdur. Zira anlam bakımından bu kelime muhazzer li ecli olarak isimlendirilmelidir. Burada muhazzer olan şey muhatabın kendisidir.⁴⁵

İkinci Kısım: Bu kısımda muhazzer, muhatap mecrur zamirine muzâf olmuş bir isim olarak gelir ve muhazzer minhten önce من/min harfi

³⁸ Muhammed b. Mustafa el-Hudârî, *Hâşiye*, 2/676.

³⁹ İbn Hâcib, *Kâfiye*, 22.

⁴⁰ Mustafa Galâyînî, *Câmi' u'd-durûs*, 495.

⁴¹ İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufassal*, 1/390.

⁴² İbn Hâcib, *Kâfiye*, 22.

⁴³ İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufassal*, 1/390.

⁴⁴ Sabbân, *Hâşiye*, 3/282.

⁴⁵ Semerrâî, *Meâni'n-nahv*, 2/105.

bulunur. “رأسك من السيف/Başını kılıçtan uzak tut!”⁴⁶ cümlesi buna örnek olarak zikredilebilir.

Üçüncü Kısım: Bu kısımda muhazzer zikredilmez. Muhazzer minh ise kendisine başka bir isim atfedilerek kullanılır. Örneğin “فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيِيهَا/Allah'ın elçisi onlara, “Allah'ın (mucize olarak) verdiği deveye ve onun su hakkına dokunmayın” demişti”⁴⁷ ayet-i kerimesinde geçen ناقة kelimesi muhazzer minh olmuş ve sonrasında gelen سقيا kelimesi de kendisine atfedilerek muhazzer minh hükmüne dahil olmuştur.⁴⁸

Dördüncü Kısım: Bu kısımda muhazzer zikredilmez. Muhazzer minh ise tekrar edilerek kullanılır. Örneğin “الأسد الأسد/Aslan! Aslan!”⁴⁹ cümlesinde muhazzer zikredilmemiş; muhazzer minh olan الأسد lafzı tekrar edilerek kullanılmıştır.

Beşinci Kısım: Bu kısımda muhazzer zikredilmez. Sadece muhazzer minh atıfsız ve tekrar edilmeden kullanılır. “الأسد/Aslan!”⁵⁰ örneğinde bu durum görülmektedir.

3.2. Cevazında İhtilaf Edilen Tahzîr Lafızları ve İhtilaf Sebepleri

Cevazında ihtilaf edilen tahzîr lafızları üç kısımdır:

Birinci Kısım: Muhazzerin إياك zamiri olarak gelmesi ve peşinden muhazzer minhin arada و/vâv veya من/min harfi olmadan sarih isim olarak gelmesi durumudur. Bu duruma örnek olarak “إياك الأسد/Aslandan uzak dur!”⁵¹ cümlesi zikredilebilir.

Bu lafızda ihtilaf edilmesinin sebebi muhazzer ile muhazzer minh arasında i'râb bağlantısının nasıl kurulacağı meselesidir. Sîbeveyhî başta olmak üzere nahiv âlimlerinin çoğuna göre bu şekilde bir tahzîr lafzının kullanımı dile uygun değildir.⁵² Zira bu lafızda muhazzer minh harf-i cer veya و/vâv harfi gibi bir vasıtayla i'râb bakımından geriye bağlanamamak-

⁴⁶ Semerrâî, *Meâni'n-nahv*, 2/103.

⁴⁷ Şems 91/13.

⁴⁸ el-Ezherî, *Şerhu't-Tasrîh ala't-Tavdîh*, 2/277.

⁴⁹ Muhammed b. el-Hasen Esterâbâdî, *Şerhu'l-Kâfiye* (Riyad: Camiâtu Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1996), 1/571.

⁵⁰ Sabbân, *Hâşiye*, 3/282.

⁵¹ Ebû Amr İbn Hâcib, *Kâfiye*, 22.

⁵² Sîbeveyhî, *el-Kitâb*, 1/343.

tadır. Bu da muhazzer minhin i'râb bakımından boşlukta kalması anlamına gelir. Çünkü muhazzer ve muhazzer minh aynı âmîl tarafından nasb edilmektedir. Tahzîr konusunda takdir edilen âmiller bir mef'ûle müteaddî olan fiiller olduğu için muhazzer ve muhazzer minhin birlikte zikredildiği örneklerde muhazzer minhin bir şekilde muhazzere bağlanması gerekmektedir. Tahzîr kalıplarında yer alan و/vâv ve من/min harfleri bu bağlantıyı sağlamaktadır. Ancak burada bahsi geçen إياك الأسد gibi lafızlarda bu bağlantıyı sağlayacak bir unsur olmadığı için bu lafız caiz görülmemiştir.⁵³

Zikredilenler, إياك أن تقرب النار gibi lafızların da caiz olmaması gerektiğini vehmettirdiğinden, nahiv âlimleri bu duruma açıklık getirmiş, burada muhazzer minh lafzından önce mahzûf bir harf-i cerin bulunduğunu söylemişlerdir.⁵⁴ Aynı durum yani harf-i cer takdiri burada bahsi geçen إياك الأسد gibi lafızlarda geçerli değildir. Çünkü harf-i cerin اُ ve أُ gibi lafızlardan kıyasen hafzedildiği bilinen bir durum iken isimden önce hafzedilmesi yaygın değildir.⁵⁵ Bunun gerçekleşmesi ise sema'î olup kıyasa konu edilemez.⁵⁶

“إياك الأسد/Aslandan uzak dur!” gibi lafızlarda mahzûf bir و/vâv harfinin bulunduğunu söylemek de mümkün değildir. Çünkü burada و/vâv harfinin hafzedilmesi, kıyasa aykırılık bakımından harf-i cerin hafzedilmesinden daha ileridedir. Zira harf-i cerin اُ ve أُ'den sonra hafzedilmesi kıyasi olarak vakidir. Oysa و/vâv harfinin hafzedilmesi nadiren gerçekleşen bir durumdur.⁵⁷ Yukarıda zikredilen “إياك إياك المرأة / Münakaşadan uzak dur!”⁵⁸ örneğinde و/vâv harfinin hafzedilmesi ise şiir zarureti olarak kabul edilmiştir.⁵⁹

⁵³ İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufassal*, 1/390.

⁵⁴ Ebû Amr İbn Hâcib, *Kâfiye*, 22.

⁵⁵ İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufassal*, 1/390.

⁵⁶ Muhammed b. Mustafa el-Hudârî, *Hâşiye*, 2/677.

⁵⁷ Esterâbâdî, *Şerhu'l-Kâfiye*, 1/575.

⁵⁸ İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufassal*, 1/390.

⁵⁹ Muhammed b. Yusuf Ebû Hayyân el-Endelüsî, *et-Tezyîl ve't-tekmûl fî şerhi kit'abi't-Teshîl* (Riyad: Daru Kunûz İşbilya, 2018), 4-97.

İbn Mâlik⁶⁰ ve bazı modern dönem dilcileri⁶¹ “إياك الأسد” gibi örneklerin caiz olduğunu savunmuştur. Bunu savunanlara göre bu gibi örneklerdeki إياك lafzı ile sonrasında gelen lafız, tahzîr manasına gelen ayrı fiiller tarafından nasb edilmiştir. Bu şekilde iki kelimenin birbiriyle bağlantısının olmadığı ve her birinin başka bir cümlenin ögesi olduğu ifade edilmiş olur. Her iki cümlede de tahzîr kastedildiğine göre bu kelimelerin ayrı ayrı ele alınıp değerlendirilmesi gerekmektedir. إياك lafzını tahzîr üslubu olarak ele aldığımız zaman bu üslupta sadece muhazzerin zikredildiğini görürüz. Ancak muhazzerin tek olarak zikredildiği bir tahzîr lafzı bulunmamaktadır. Zira bu durum tahzîrin mantığına aykırıdır. Çünkü tahzîrde muhataba tehlikenin kaynağı gösterilmek istenir ve bu da muhazzer minhin zikredilmesiyle olur. Oysa bu lafızda muhazzer minh zikredilmemiştir.

Sadece الأسد kelimesini tahzîr lafzı olarak ele aldığımız zaman bunun muhazzer minh olduğu görülür. Muhazzer minhin tek başına zikredilmesi ise vakidir.

İkinci Kısım: Muhazzerin gâib veya mütekellim zamiri olması durumudur. Örneğin “إياه والشر/Kötülükten sakınsın” ve “إياي والشر/Kötülükten sakınayım” cümleleri böyledir. Nahiv âlimlerinin çoğuna göre zamirle başlayan tahzîr lafızlarında, zamirin muhâtab zamiri olması gerekir. Buna göre tahzîr lafızlarının gâib veya mütekellim zamiriyle başlaması caiz değildir. Gâib zamirle başlamasının caiz olmaması, tahzîr üslubunun muhataba has kılınmış olması sebebiyle; mütekellim zamirle başlamasının caiz olmaması ise kişinin kendisini sakındırmasının makul olmaması sebebiyledir.⁶² Bu konuda aktarılan örnekler, görüş sahiplerince şaz veya nadir olarak değerlendirilmiştir.⁶³ İbn Mâlik, muhazzerin gâib zamir olmasının, mütekellim olmasından daha şaz olduğunu söyler.⁶⁴ Bu görüş sahiplerine göre şaz olarak gelen bu misaller kıyasa konu edilemez.⁶⁵

⁶⁰ Sabbân, *Hâşiye*, 3/380.

⁶¹ Seyyid Ahmed Hâşimî, *el-Kavâidu'l-esâsiyye* (Beyrut: Daru'l-fikr, ts.), 258.

⁶² Ezherî, *Şerhu't-Tasrîh ala't-Tavdîh*, 2/275.

⁶³ el-Ezherî, *Şerhu't-Tasrîh ala't-Tavdîh*, 2/273; Semerrâî, *Meâni'n-Nahv*, 2/105.

⁶⁴ Sabbân, *Hâşiye*, 3/284.

⁶⁵ Muhammed b. Mustafa el-Hudârî, *Hâşiye*, 2/678.

Sîbeveyhî, Ebû İshâk ez-Zeccâc (öl. 311/923), Zemahşerî (ö. 538/1144) ve Radiyyuddîn el-Esterâbâdî gibi bazı âlimler muhazzerin mütekellim zamiri olabileceğini savunur. Sîbeveyhî *el-Kitâb* isimli eserinde herhangi bir sebep zikretmeksizin mütekellim zamirini muhazzer olarak kullanır.⁶⁶ Zemahşerî de Sîbeveyhî'nin zikrettiği “إياي والشَّرِّ/ Kötülükten sakınayım” örneğini ve Hz. Ömer'in (r.a.) “أحدكم الأرنب بالعصا/ Ben veya sizden biri tavşanı sopayla öldürmesin sakın” sözünü aktarır.⁶⁷ Esterâbâdî de “إياي والشَّرِّ/ Kötülükten sakınayım” örneğini zikrederek bunun nadir olarak vaki olduğunu söyler.⁶⁸

Sîbeveyhî mütekellim zamirinin muhazzer olmasına örnek olarak aktardığı “إياي والشَّرِّ” örneğini açıklarken, bunun anlamının “Ben kötülükten kaçınayım” şeklinde olduğunu söylemiştir. Esterâbâdî'ye göre bunun tahzîr (sakındırma) değil, tahazzur (sakınma) olarak isimlendirilmesi gerekir.⁶⁹

Modern dönem dilbilimcilerinden Fâdıl Sâlih es-Semerrâî, “إياي والشَّرِّ” cümlesinde her ne kadar mütekellim zikredilmişse de bununla muhatapın kastedilmiş olabileceğini söyler.⁷⁰

Sîbeveyhî, gâib zamirinin muhazzer olmasına yönelik sadece hocası Halîl b. Ahmed'den bir rivayet aktarmakla yetinir ve bununla ilgili bir yorum yapmaz.⁷¹ Suyûtî ise başka bir muhazzere atfedilmiş olması şartıyla gâib zamirin muhazzer olabileceği görüşündedir.⁷²

Bu konuya dair aktarılan örneklerden anlaşıldığı üzere muhatap zamirle birlikte zikredildiği sürece tahzîr üslubunda gâib ve mütekellim zamirini muhazzer olarak kullanmak caizdir. Çünkü muhatap zamirle maksat hasıl olduktan sonra kişi kendisini veya üçüncü bir kişiyi uyarabilir. Ancak muhatap zamir zikredilmeksizin sadece gâib veya mütekellim zamirin kullanıldığı tahzîr lafızları tahzîrin mantığına aykırıdır. Bu sebeple

⁶⁶ Sîbeveyhî, *el-Kitâb*, 1/337.

⁶⁷ Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Mufasssal fi ilmi'l-Arabiyye* (Amman: Dâru Ammâr, 2004), 70.

⁶⁸ Esterâbâdî, *Şerhu'l-Kâfiyye*, 1/570.

⁶⁹ Esterâbâdî, *Şerhu'l-Kâfiyye*, 1/570.

⁷⁰ Semerrâî, *Meâni'n-Nahv*, 1/104.

⁷¹ Sîbeveyhî, *el-Kitâb*, 1/343.

⁷² Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi Cem'i'l-cevâmi'* (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1998), 2/18.

sadece gâib veya mütekellim zamirini muhazzer olarak kullanmak caiz değildir.

Üçüncü Kısım: Muhazzerin mecrûr muttasıl muhatap zamirine muzâf isim olması ve peşinden muhazzer minhin arada و/vâv veya من/min harfi olmadan sarîh isim olarak gelmesi halidir. “نفسك الشرُّ/Kötülükten uzak dur!”⁷³ örneğinde bu durum görünmektedir.

Bu kısım lafız olarak birinci kısımdan farklı olsa da muhazzer ile muhazzer minh arasındaki harfin hazfedilmesi bakımından, cevazında ihtilaf edilen lafızların birinci kısmıyla aynıdır. Sîbeveyhî de bu kısmı birinci kısım ile aynı yerde ele almıştır.⁷⁴ Dolayısıyla birinci kısımda anlatılanlar bu kısım için de geçerlidir. Modern dilbilimcilerden Fâdıl Sâlih es-Semerrâî de bu iki kısmı aynı yerde ele almıştır.⁷⁵

İbn Cinnî (öl. 392/1002), *el-Hasâis* isimli eserinde tahzîr üslubuna, sadece muhazzerin bulunduğu “إياك” lafzını örnek verir ve bunun “إحفظ إياك/Kendini koru” anlamında olduğunu söyler.⁷⁶ Çalışma kapsamında incelenen diğer eserlerde bu lafzın kullanıldığı görülmemiştir.

4. Tahzîr Üslubundaki Kelimelerin İ'râbı

Klasik veya modern dönemde yazılmış nahiv eserlerinde tahzîr üslubu genellikle mansûbât bölümünde; özellikle de mef'ûllerin ardından veya mef'ûlun bih konusunun hemen peşinden ele alınır. Buradan anlaşıldığı üzere tahzîr üslubundaki kelimeler i'râb bakımından mansûptur. Tahzîr üslubundaki kelimelerden i'râb alabilecek olanlar muhazzer ve muhazzer minhtir. Bu ikisinin arasında vasıta olarak gelen harfler i'râb almasalar da muhazzer minhin i'râbının belirlenmesinde etkili rol oynamaktadır. Bu sebeple muhazzer ve muhazzer minh arasındaki و/vâv harfinin mahiyeti hakkındaki tartışmalar muhazzer minhin irabını da doğrudan etkilemektedir. Bu nedenle tahzîr üslubunda kullanılan kelimelerin i'râbı muhazzer ve muhazzer minhin i'râbı olmak üzere iki başlıkta incelenecektir.

⁷³ Sabbân, *Hâşiye*, 3282.

⁷⁴ Sîbeveyhî, *el-Kitâb*, 1/343.

⁷⁵ Semerrâî, *Meâni'n-Nahv*, 2/102.

⁷⁶ Ebü'l-Feth İbn Cinnî, *el-Hasâis* (Kahire: Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, 1952), 2-344.

4.1. Muhazzerin İ'râbı ve Âmili

Tahzîr konusunda hakkında ihtilaf edilmeyen tek husus muhazzerin i'râbı konusu olmuştur. Bazı nahiv eserlerinde muhazzerin mef'ûlün bih olduğu ve bu yüzden mansûb olduğu açıkça ifade edilirken, bazı eserlerde muhazzerin âmiline ilişkin takdirlerden muhazzerin mefulün bih kabul edildiği anlaşılmaktadır. Muhazzerin irabına ilişkin ittifak oluşsa da âmiline ilişkin ihtilaf edilmştir.

Sîbeveyhî, إياك olarak gelen muhazzerin âmiline "نَحْ/uzaklaştır!", "باعد/uzaklaş!" ve "اتق/sakın!" olarak takdir etmiş ve muhazzerin mef'ûl olduğunu açıkça söylemiştir.⁷⁷ Buna göre "إياك والأسد" cümlesi "Aslandan uzaklaş/sakın" vb. anlamlara gelir. Sîbeveyhî tahzîr üslubunda âmiline hazfedilmesine gerekçe olarak kesretü'l-isti'mâl illetini zikreder.⁷⁸ Buna göre bu lafızlar kalıp halinde çok kullanıldığı için artık tahzîr fiilini zikretmeye gerek yoktur ve "إياك والأسد" lafzı tahzîr fiili olmadan sakındırma anlamını ifade etmektedir.

Kâfiye müellifi İbn Hâcib, tahzîr konusunu ele aldığı bölümde açıkça "mef'ûlün bih" ifadesini kullanmasa da onun muhazzeri mef'ûlün bih olarak kabul ettiğini söyleyebiliriz. Zira kendisi tahzîr konusunu, mef'ûlün bih konusunun hemen ardından, fiilleri hazfedilen mefulerin dördüncüsü olarak ele almıştır. İbn Hâcib de muhazzerin âmili olarak "اتق/sakın!" fiilini takdir etmiştir.⁷⁹ *Kâfiye* şârihi Radiyyuddîn el-Esterâbâdî, tahzîr konusunda sadece "اتق/sakın!" fiilinin takdir edilmesinin eksik kalacağını, buna ilaveten bazı lafızlar için "بَعْدَ/uzaklaştır!" fiilinin takdir edilmesi gerektiğini savunur.⁸⁰

Ali b. Muhammed el-Üşmûnî, İbn Mâlik'in *Elfiyye* isimli eserine yazdığı şerhte muhazzerin âmiline "احذر/sakın!" olduğunu ve "إياك والشر" cümlesinin aslında "احذر تلاقي نفسك والشر" şeklinde olduğunu söylemiştir. Bu yoruma göre muhazzer, kullanım esnasında mansûb olsa da aslında mecrûrdur. Ancak nahiv âlimlerinin çoğu muhazzeri doğrudan mahzûf âmiline mefulü olarak mansûb kabul etmiştir.

⁷⁷ Sîbeveyhî, *el-Kitâb*, 1/337.

⁷⁸ Sîbeveyhî, *el-Kitâb*, 1/338.

⁷⁹ Ebû Amr İbn Hâcib, *Kâfiye*, 22.

⁸⁰ Esterâbâdî, *Şerhu'l-Kâfiye*, 1/568.

4.2. Muhazzer Minhin İ'râbı

Kullanıldığı tahzîr lafzına göre muhazzer minhin i'râbı hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Bu sebeple muhazzer minhin i'râbı, kullanıldığı lafızlara göre ele alınacaktır.

4.2.1. /Vâv Harfinden Sonra Gelen Muhazzer Minhin İ'râbı

/vâv harfinden sonra gelen muhazzer minhin i'râbı, bu lafızlardaki /vâv harfinin mahiyetiyle doğrudan ilgilidir. /vâv harfinin açıkça zikredildiği beş tahzîr lafzı bulunmaktadır. Bu lafızlardan birinde /vâv harfinden önce ve sonra muhazzer minh zikredilir. Örneğin “ قَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيِيهَا /Allah'ın elçisi onlara, “Allah'ın (mucize olarak) verdiği deveye ve onun su hakkına dokunmayın” demişti”⁸¹ ayet-i kerimesinde geçen /harfinden önce ve sonra gelen her iki kelime de muhazzer minhtir. Bu gibi lafızlarda geçen /harfinin atf harfi olduğunda ittifak bulunmaktadır. Buna göre ayette geçen نَاقَةَ kelimesi doğrudan mahzûf âmil tarafından nasb edilerek mef'ûlün bih olarak mansûb olmuş; sonrasında gelen سَقِيَا kelimesi de kendisine atfedilerek mansûb olmuştur.⁸² Ferrâ, bu ayette geçen نَاقَةَ kelimesinin, mübteda takdir edilmek suretiyle haber olmasını ve merfû okunmasının caiz olduğunu söyler.⁸³ Ancak bunun tahzîr üslubu dışında kaldığı ve muhatabın dikkatini çekme amacıyla söylenmiş bir cümle olduğu açıktır.

/harfinin kullanıldığı diğer tahzîr lafızlarında /harfinden önce muhazzer zikredilir. Bu lafızlardaki /harfinin mahiyeti ve dolayısıyla sonrasında gelen muhazzer minhin i'râbı hakkında ihtilaf edilmiştir.

Nahiv âlimlerinin çoğuna göre “إِيَاكَ وَالْأَسَدَ” gibi tahzîr lafızlarındaki /harfi atf harfi olarak kullanılmıştır. Ancak bu harfin atf harfi olarak kabul edilmesi, beraberinde birtakım problemler getirmektedir. Çünkü burada anlamca bir atf söz konusu değildir. Örneğin, “إِيَاكَ وَالْأَسَدَ” cümlesindeki /harfi atf harfi olarak kabul edildiğinde, daha önce takdir edilen amillerle birlikte mana şöyle olur: “Kendini ve aslanı uzak tut!” Bu durumda her iki kelime de muhazzer konumunda olur. Bu görüşü savunan bazı nahiv âlimleri bu problemden kurtulmak için bu gibi cümlelerde kelimenin kelimeye değil, cümlenin cümleye atfedildiğini ve dolayısıyla

⁸¹ Şems 91/13.

⁸² el-Ezherî, *Şerhu't-Tasrîh ala't-Tavdîh*, 2/277.

⁸³ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 3/274.

و/harfinden sonra yeni bir tahzîr fiili takdir edilmesi gerektiğini savunmuştur.⁸⁴ Buna göre anlam şöyle olur: “Kendini sakın ve aslandan uzak dur!” Bu lafızda cümlelerin cümleye atfedildiğini savunanlardan bazıları ise çok daha uzun tevillerle atıf problemini çözmeye çalışmıştır.⁸⁵ Ancak konuyu bu şekilde izah etmek, buradaki atıf problemini tam olarak çözmektedir. Zira bu durumda her iki cümle iki ayrı tahzîr lafzı olmuş olur. Oysa bu cümle, yalnızca bir tahzîr lafzından ibaret olarak ele alınmaktadır.

Bu görüşte olanlardan bazıları ise bu gibi cümlelerde kelimenin kelimeye atfedildiğini ve bu durumun muhazzer minhin mahiyetine zarar vermediğini savunmuştur.⁸⁶ Dolayısıyla buna benzer lafızlardaki muhazzer minh lafzı muhazzer lafzına ma'tuf olarak mansûb olmuştur. Ancak muhazzer minh anlam açısından değil irab açısından muhazzere atfedilmiştir.

Kanaatimizce bu konudaki en isabetli ve probleminden en uzak görüş Sîbeveyhî'ye aittir. Sîbeveyhî'ye göre, “إياك والأسد” gibi cümlelerde geçen و/harfi atıf harfi değil, maiyyet/birliktelik harfidir ve dolayısıyla muhazzer minh mef'ûlün meah olmak üzere mansûptur.⁸⁷ Sîbeveyhî, “إياك والأسد” cümlesinde geçen الأسد kelimesi ile “كيف صنعت وأخاك” cümlesindeki أخوا kelimesi arasında mef'ûlün meah olmak bakımından bir fark olmadığını söyler ve bu durumu “arabiyyun ceyyid” olarak ifade eder.⁸⁸ el-Mufassal şârihi İbn Yaîş de aynı görüşü savunur ve mefulü meah örneği olan “امراً ونفسه/Adamı kendi haline bırak” cümlesi ile “إياك والأسد” gibi tahzîr lafızları arasında i'râb bakımından bir fark olmadığını söyler.⁸⁹ Buna göre “إياك والأسد” cümlesinin Türkçe tercümesi, “Aslan'a karşı kendini koru!” veya “Aslan yanındayken dikkat et!” şeklinde yapılabilir.

4.2.2. من/Min Harfinden Sonra Gelen Muhazzer Minhin İ'râbı

Muhazzer minhten önce من/min harfinin açıkça zikredildiği iki tahzîr lafzı bulunmaktadır. Bunlar “إياك من الشر” ve “نفسك من الشر” gibi lafızlardır.

⁸⁴ Zemahşerî, *el-Mufassal*, 70.

⁸⁵ Sabbân, *Hâşiye*, 3/281.

⁸⁶ Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzûbân es-Sîrâfi, *Şerhu kitâbi Sîbeveyhî* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2008), 2-170; Esterâbâdî, *Şerhu'l-Kâfiye*, 1-537.

⁸⁷ Sîbeveyhî, *el-Kitâb*, 1/338.

⁸⁸ Sîbeveyhî, *el-Kitâb*, 1/339.

⁸⁹ İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufassal*, 1/394.

Nahiv âlimleri bu şekilde gelen tahzîr lafızlarındaki muhazzer minhin, mahzûf tahzîr fiili tarafından nasb edilmiş mefulün bih gayri sarîh olduğu hususunda ittifak etmiştir. Ancak bu lafızda hazfedilen fiilin mahiyeti hususunda ihtilaf edilmiştir. Nahiv âlimlerinin çoğuna göre burada hazfedilen fiil, bir tane mefule müteaddi olan “بعد/uzaklaş!” fiilidir.⁹⁰ Bu fiil إياك veya نفسك kelimelerini mefulün bih sarîh olarak; sonrasında gelen muhazzer minhi ise mef’ûlün bih gayri sarîh olarak nasb eder. Ebû'l-Bekâ el-Ukberî (öl. 616/1219) ve diğer bazı nahiv âlimlerine göre ise burada iki mefule müteaddi olan “أحدِّثُ/Sakındırıyorum” fiili takdir edilir. Bu görüşü savunanlara göre أحدِّثُ fiili iki mefule doğrudan müteaddi olabilse de bu lafızda من/min harfi kullanılmıştır.⁹¹ Kanaatimizce vakit darlığından dolayı âmilin dahi hazfedilmesinin vacip olduğu tahzîr üslubunda, varlığı zorunlu olmayan bir harf-i cer getirilmesi tahzîr’in mantığına aykırıdır.

4.2.3. Müevvel Masdar Olarak Gelen Muhazzer Minhin İ'râbı

Müevvel masdar olarak kullanılan muhazzer minh lafzı, muhazzer olan إياك lafzından sonra gelir. Örneğin “إياك أن تفعل الشر/Kötülük etmekten kaçın!” cümlesinde muhazzer minh olarak müevvel masdar gelmiştir. Bu lafzın i'râbı ve tevili hakkında ihtilaf edilmiştir. Sîbeveyhî'ye göre bu lafzın tahzîr üslubuna dahil olabilmesi için من/min takdir edilmesi gerekir; و/vâv takdir edilmesi ise caiz değildir.⁹² Çünkü Sîbeveyhî'ye göre و/vâv takdir edildiği zaman muhazzer minh lafzı mef’ûlün meah olur. Oysa müevvel isim mef’ûlün meah olamaz.⁹³ Sîbeveyhî'ye göre bu gibi lafızlardan önce mef’ûlün leh olarak “مخافة” kelimesi de takdir edilebilir.⁹⁴ Buna göre anlam, “Kötülük yapmandan endişe ettiğim için seni uyarıyorum” şeklinde olur. Ancak bu durumda müevvel lafız tahzîr üslubunun dışında kalır ve bu takdir, tahzîr konusu kapsamında değerlendirilemez.

⁹⁰ Sabbân, *Hâşiye*, 3/280.

⁹¹ Ezherî, *Şerhu't-Tasrîh ala't-Tavdîh*, 2/274.

⁹² Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1/343.

⁹³ el-Ensârî en-Nahvî İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-sadâ* (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2004), 258.

⁹⁴ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1/343.

Nahiv âlimlerinin çoğu; Sîbeveyhî gibi müevvel muhazzer minh lafzından önce من/min takdir edilmesi gerektiği görüşünü savunmuştur.⁹⁵ Bu durumda müevvel lafız tıpkı kendisinden önce açıkça من/min harfi zikredilen muhazzer minh lafzı gibi mef'ûlün bih gayr-i sarîh olmak üzere mansûb olur. Bu durumda âmil “بَعْدَ” olacağı için⁹⁶ cümlenin anlamı “Kendini kötülükten uzak tut!” şeklinde olur.

Bazı nahiv âlimlerine göre müevvel muhazzer minh lafzından önce atıf harfi olarak و/vâv takdir edilir.⁹⁷ Bu durumda bu lafız ma'tuf olmak üzere tebeiyet yoluyla mansûb olur. Ancak atıf harfi olan و/vâv harfinin hazfedilmesi yaygın bir durum değildir. Oysa masdariye olan أُو ve أُو harflerinden önce من/min harfinin hazfedilmesi kıyasa uygundur.⁹⁸ Bu sebeple müevvel muhazzer minh lafzından önce من/min harfinin takdir edilmesinin daha uygun olacağı kanaatindeyiz.

4.2.4. Mükerrer Olarak Gelen Muhazzer Minhin İ'râbı

Muhazzer minhin mükerrer olarak geldiği tahzîr üslubunda muhazzer zikredilmeyip sadece muhazzer minh lafzı tekrar edilerek kullanılır. Örneğin “الأسد الأسد/ Aslan! Aslan!”⁹⁹ cümlesinde muhazzer minh olan الأسدlafzı mükerrer olarak gelmiştir. Bu tahzîr üslubunda ilk zikredilen lafız, vucûben mahzûf müteaddi bir fiil tarafından nasb edilmiş mef'ûlün bihtir. İkinci lafız ise tekid-i lafzî olarak gelmiştir.¹⁰⁰

Ferrâ tekrar edilen tahzîr lafızlarının merfu olarak okunabileceğini söyler.¹⁰¹ Ferrâ'ya göre bu durumda bu lafızlar mahzûf bir mübtedanın haberi olurlar ve kendileriyle tahzîr kastedilmiş olması mümkündür. Bu görüşüne delil olarak “السلاح السلاح/Silaha sarıl! Silaha sarıl!” cümlesini zikreden Ferrâ'nın örnek olarak verdiği bu cümle tahzîr değil, iğra üslubudur. Öyle görünüyor ki Ferrâ tahzîr üslubunu iğrâ üslubuna kıyas etmiştir. Ancak bu durumda bu lafzın uyarı amacıyla söylenmiş bir söz olduğu kabul edilse de bu lafız tahzîr üslubunun dışında kalmış olur.

⁹⁵ Sabbân, *Hâşiye*, 3/280; Ebû Amr İbn Hâcib, *Kâfiye*, 22; Esterâbâdî, *Şerhu'l-Kâfiye*, 1/574; Muhammed b. Mustafa el-Hudârî, *Hâşiye*, 2/676.

⁹⁶ Abdurrahman b. Ahmed Câmî, *el-Fevâidu'd-diyâiyye fi şerhi'l-Kâfiye* (İstanbul: Şifa Yayınları, 2015), 237.

⁹⁷ Zemahşerî, *el-Mufassal*, 70.

⁹⁸ Zeynuddîn Muhammed Birgivî, *İzhâru'l-esrâr fi'n-nahv* (Cidde: Dâru'l-minhâc, 2009), 8.

⁹⁹ Esterâbâdî, *Şerhu'l-Kâfiye*, 1/574.

¹⁰⁰ Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, 4/128.

¹⁰¹ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 274.

4.2.5. Tek Başına Kullanılan Muhazzer Minh'in İ'râbı

Bazen tahzîr lafzı sadece muhazzer minhten ibaret olabilir. Örneğin "الأسد/Aslan!"¹⁰² lafzında sadece muhazzer minh kullanılmıştır. Bu durumda bu lafız mahzûf bir اتق fiili tarafından nasb edilmiş mef'ûlün bih olur.¹⁰³ Ferrâ'nın mükerrer olarak gelen muhazzer minh lafzıyla ilgili raf' görüşü tek başına kullanılan muhazzer minh lafzı için de geçerli olabilir. Nitekim modern dönem dilcilerinden bazıları aynı görüşü buraya da uygulamıştır.¹⁰⁴ Ancak bu durumda bu lafzın da tahzîr üslubunun dışında kaldığı açıktır.

Sonuç

Bu makalede tahzîr üslubun lafız ve i'râb durumu ele alınmıştır. Ulaşılan sonuçlar sadedinde şu tespitlere yer vermek mümkündür: Tahzîr üslubunda nahiv âlimlerinin cevazında ittifak ettikleri caiz olan on farklı tahzîr lafzı bulunmaktadır. Bu lafızlarda ittifak edilmesinin sebebi öğeleri arasında i'râb bağlantısının kurulabilmiş olmasıdır. Muhazzer ile sarîh muhazzer minh arasında و/vâv veya من/min harfinin bulunmadığı lafızlarda ise i'râb bağlantısı kurulamadığı için ihtilaf edilmiştir.

Tahzîr üslubunda muhazzerin i'râbı hakkında ciddi bir görüş ayrılığı vaki olmamıştır. Bu sebeple muhazzerin, öncesinde veya sonrasında takdir edilen bir fiil tarafından nasb edilmiş mefulün bih sarîh olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

و/vâv harfinden sonra gelen muhazzer minh'in i'râbı hususunda ise ihtilaf edilmiştir. Bunun sebebi و/vâv harfinin mahiyeti hakkında oluşan görüş ayrılığıdır. Buradaki harfi, atıf harfi olarak görenlere göre muhazzer minh mef'ûlün bihe atfedilmiştir. Bu harfi, maiyyet harfi olarak görenlere göre ise muhazzerun minh mefulün meah olarak mansûptur. من/min harfinden sonra gelen muhazzer minh'in irabında ise ihtilaf edilmemiş ve mef'ûlün bih gayr-i sarîh olduğu hususunda görüş birliği oluşmuştur.

Kaynakça

Birgivî, Zeynuddîn Muhammed. *İzhârü'l-esrâr fi'n-nahv*. 1 Cilt. Cidde: Dâru'l-minhâc, 2009.

¹⁰² Sabbân, *Hâşiye*, 3/282.

¹⁰³ Câmî, *Fevâid*, 237.

¹⁰⁴ Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, 4/128.

- Câmî, Abdurrahman b. Ahmed. *el-Fevâidu'd-diyâiyye fi şerhi'l-Kâfiye*. 1 Cilt. İstanbul: Şifa Yayınları, 2015.
- Dakar, Abdulganî. *Mu'cemu'l-kavâidi'l-arabiyye*. 1 Cilt. Şam: Dâru'l-Kalem, 1986.
- Ebû Amr İbn Hâcib. *el-Kâfiye fi ilmi'n-nahv*. 1 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-âdâb, 2010.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yusuf. *et-Tezyîl ve't-tekmîl fi şerhi kit'abi't-Teshîl*. 6 Cilt. Riyad: Daru Kunûz İşbilya, 2018.
- Esterâbâdî, Muhammed b. el-Hasen. *Şerhu'l-Kâfiye*. 2 Cilt. Riyad: Camiâtu Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1996.
- Ezherî, Hâlid b. Abdullah. *Şerhu'l-Tasrîh ala't-Tavdîh*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiiyye, 2000.
- Ferrâ, Yahya b. Ziyad. *Meâni'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Kahire: Daru'l-Mısriyye, 1972.
- Hasan, Abbâs. *en-Nahvu'l-Vâfi*. 4 Cilt. Kahire: Daru'l-Maârif, 1974.
- Hâşimî, Seyyid Ahmed. *el-Kavâidu'l-esâsiyye*. 1 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.
- İbn Cemâa, Bedreddin. *Şerhu Kâfiyeti İbn el-Hâcib*. 1 Cilt. Kahire: Dâru'l-Menâr, 2000.
- İbn Cinnî , Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî. *el-Hasâis*. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, 1952.
- İbn Fâris, Ahmed b. Zekeriyya. *Mu'cemu mekâyîsi'l-luğa*. 6 Cilt. Şam: Dâru'l-fikr, 1979.
- İbn Hişâm, el-Ensârî en-Nahvî. *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. 4 Cilt. Şam: Dâru'l-fikr, ts.
- İbn Hişâm, el-Ensârî en-Nahvî. *Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-sadâ*. 1 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-asriyye, 1988.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl. *Lisânu'l-Arab*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Sader, 1994.
- İbn Yaîş, Ebü'l-Bekâ el-Halebî. *Şerhu'l-Mufasssal*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiiyye, 2001.
- Muhammed b. Ali Sabbân. *Hâşiyetu's-sabbân*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiiyye, 1997.
- Muhammed b. Mustafa el-Hudarî. *Hâşiyetü 'alâ Şerhi İbn Akîl*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1991.
- Galâyînî, Mustafa. *Câmi'u'd-durûsi'l-Arabiyye*. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2010.

- Ömer, Ahmed Muhtar. *Mu'cemu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-mu'âsira*. 1 Cilt. Kahire: Dâru âlemi'l-kütüb, 2008.
- Semerrâî, Fâdıl Salih. *Meâni'n-Nahv*. 4 Cilt. Amman: Daru'l-Fikr, 2000.
- Sîbeveyh, Ebû Amr b. Osman. *el-Kitâb*. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l hancî, 1988.
- Sîrâfî, Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzübân. *Şerhu kitâbi Sîbeveyhî*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2008.
- Süyûtî, Celaluddîn. *Hem'u'l-hevâmi' fî şerhi Cem'i'l-cevâmi'*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1998.
- Zemahşerî, Mahmûd Ebü'l-Kâsım. *el-Mufasssal fî ilmi'l-Arabiyye*. 1 Cilt. Amman: Dâru Ammâr, 2004.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2023, 20: 373-428

Arap Sözlük Biliminin Ekolleşen Sözlük Sistemleri

Nihat YALÇIN

Doktora, Hitit Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri

Ana Bilim Dalı, Temel İslâm Bilimleri

Doktorate, Çorum Hitit University, Graduate School of Education, Department
of Basic Islamic Sciences, Basic Islamic Sciences

Tokat/ Turkey

nihat6005@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-3115-8260

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article

Geliş Tarihi / Received: 11 Mart / March 2023

Kabul Tarihi / Accepted: 16 Mayıs / May 2023

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2023

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Haziran / June

Sayı/ Issue: 20 Sayfa /Page: 373-428

Atıf / Cite as: Yalçın, Nihat. “Arap Sözlük Biliminin Ekolleşen Sözlük Sistemleri [Schooling Dictionary Systems of Arabic Dictionary Science”. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 20 (June 2023): 373-428

<https://doi.org/10.18498/amailad.1263540>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>.

Schooling Dictionary Systems of Arabic Dictionary Science

Abstract

Lexicography, which deals with the practice and theory of dictionaries, is divided into two branches. The first is theoretical and dictionary research, which is called *ilmü'l-mufredât* or *ilmü'l-elfâz* or lexicology, whose field is vocabulary and idioms (phrasology). The second one is lexicography studies, whose field is practice or dictionary making and is called *es-sinâatü'l-mu'cemiyye* or lexicography. The phenomenon that meets the term lexicography in the West is dictionary making and writing, research and theorizing. In the philology of Arab/Islamic geography, lexicology (lexicology), which expresses the studies on the vocabulary of dictionaries, is mentioned with names such as "*ilmü'l-luga*, *ilmü'l-mu'cemât ve mu'cemiyât*" and Lexicography, which studies dictionary writing and dictionary types, is expressed with the phenomenon of "*Sinâatü'l-mu'cem*". Lexicology is mainly concerned with the derivation of words, their construction (patterns), their denotation in terms of meaning and *i'rab*, their terminological aspects, their synonyms, or cognates (synonym) and their polysemy (polysemy). Lexicography, on the other hand, deals with the collection of information and real data, the organization of data according to a certain system, transcribing the material, and publishing the final product, i.e., the *mu'cem*, *kâmûs*, or dictionary. It is possible to say that lexicography studies are as old as the creation of man. The first written dictionary works began in the Arab/Islamic geography after the middle of the second century Hijri. Lexicon, *mu'cem* or *Kâmûs* are studies that explain the meanings of the sounds in which individuals express certain needs, arranged in a special order, together with their *shawahit*, showing their affiliation, spelling and pronunciation, and places of use. Various dictionaries have been written in various fields in Arabic lexicography. Some of these dictionaries, which also point to the field of the dictionary, can be listed as follows; dictionaries with special and general themes, etymological or morphological, semantic, encyclopedic, pictorial, dialectological, terminological, systematic (procedural) and *fahvâ* (meaning), language and translation, synonyms, antonyms and many meanings, proverbs and idioms, town names and such as special name dictionaries, *taqlîb* and phonetic (sound), alphabetical, pronunciation, alphabetical order among themselves with their last and first letters, constructive (structural) and monographic (thematic) and dictionaries with the same meter and pattern system. While creating the infrastructure of Arabic lexicography, scholars dealing with dictionary copyright have used various methods. Some of these systems, such as *taqlîb* and phonetic,

special, and normal alphabetic, alphabetical order systems according to rhyme and pronunciation, have reached the level of schooling. Just as these systems have reached the level of schooling, some of the dictionaries written on these systems have become the representatives of the school. For example, "*Kitâbü'l-'Ayn*", "*Tehzîbü'l-Luga*", and "*el-Bâri' fi'l-Luga*" became the representatives of taqlîb and phonetic (sound) sequential system, "*el-Cemhere*" and "*Mu'cemü Mekâyîsi'l -Luga*" became the representatives of special alphabetical order system, "*Dîvânü'l-edeb*", "*es-Sihâh*", "*Lisânü'l-Arab*", and "*al-Ûmûsü'l-Muhît*" became the representatives of rhyme ordered system, "*Muhîtü'l-muhît*", "*al-Münjid*" and "*al-Mu'jamu'l-wasît*" became the representatives of in the normal alphabetical order system and "*al-Mücerred*", "*et-Ta'rîfât*", "*al-Merci*" and "*er-Râid*" became the representatives of the alphabetical system according to pronunciation. Lexicography is a subject with a wide range of theoretical dimensions and application areas. Again, Arabic lexicography, which is one of the most important factors in revealing some of the subtleties of Arabic, is a very comprehensive field with its dictionary systems, varieties, and application areas. For this reason, there may be problems in accessing Arabic lexicography materials and in using these materials effectively and efficiently. Scholars living in every century, successor, or predecessor, were able to have knowledge of both the theological science and the general knowledge of science with this science. Because in Arabic lexicography, it is possible to come across consumable, nahvî, eloquent and semantic findings. However, it is not possible for a person to fully comprehend this knowledge. With this study on this problematic, it is aimed to contribute to the development of Arabic lexicography, which is a discipline within the academic structure, to determine lexical activities and functions, and to increase lexical communication. In addition, it is thought that this study is an important study for dictionary users to understand the structures and systems of dictionaries and to reach the above findings more quickly so that they can use Arabic dictionaries effectively. In this study, the deductive method was applied as a basic rule. While applying this method, scanning, and sampling methods were used together. In order to benefit effectively from the material on the subject, first of all, real data were collected by making a literature review on the subject. Then, these collected data were analyzed by sampling method.

Keywords: Linguistics, Lexicography, Arabic lexicology, Lexicon, Mu'cem, Kamus.

Arap Sözlük Biliminin Ekolleşen Sözlük Sistemleri

Öz

Sözlüklerin uygulama ve teorisiyle ilgilenen sözlük bilimi iki dala ayrılır. Birincisi alanı, kelime dağarcığı ve deyim bilim (frazyoloji) olan ve ilmü'l-müfredât veya ilmü'l-elfâz ya da lexicology diye tabir edilen teorik ve sözlük araştırmalarıdır. İkincisi ise alanı, uygulama ya da sözlük yapımı olan ve es-sınâatü'l-mu'cemiyye ya da lexicography diye tabir edilen sözlükçülük araştırmalarıdır. Batı'da sözlük bilimi (lexicography) teriminin karşıladığı olgu, sözlük yapımı ve yazımı, araştırma ve kuramcılığıdır. Arap/İslam coğrafyası filolojisinde ise sözlüklerin söz varlığına ilişkin çalışmalarını ifade eden leksikoloji (sözlük bilimi), "ilmü'l-luga, ilmü'l-mu'cemât ve mu'cemiyyât" gibi isimlerle zikredilmekte, sözlük yazımı ve sözlük çeşitlerini araştıran lexicography ise "sınâatü'l-mu'cem" olgusuyla ifade edilmektedir. Lexicology esas itibariyle lafızların iştikâkları (türetimi), binaları (kalıpları), mana ve 'rab yönünden delaletleri, terimsel yönleri, eş anlamlıları ya da anlamdaşlarıyla (synonym) ve çok anlamlılıklarıyla (polysemy) ilgilenir. Lexicography ise bilgi ve reel verilerin toplanması, verilerin belirli bir sisteme göre düzenlenmesi, materyallerin yazıya geçirilmesi, hazırlanan nihai ürünü yani mu'cem, kâmûs veya sözlüğü yayınlamak ile ilgilenir. Leksikografi çalışmalarının, insanın yaratılışı kadar eski olduğunu söylemek mümkündür. İlk yazılı sözlük eserleri ise Arap/İslam coğrafyasında hicrî II. asrın ortalarından sonra başlamıştır. Lügat, mu'cem ya da kamus insan topluluklarının, bireylerin birtakım gereksinimlerini ifade ettikleri seslerin özel bir sıraya göre düzenlenmiş şekilde anlamlarını açıklayan, iştikâki, yazılış ve telaffuz şekilleri ve kullanım yerlerini gösteren şevâhiti ile birlikte sunan çalışmalardır. Arap sözlük biliminde çeşitli alanlarda çeşitli sözlükler yazılmıştır. Sözlüğün alanına da işaret eden bu sözlük çeşitlerinden bazıları şöyle sıralanabilir; özel ve genel konulu, etimolojik veya morfolojik, semantik, ansiklopedik, resimli, diyalektolojik, terimsel, sistemsel (usûl-sel) ve fehvâ (anlam) eksenli sözlükler, dil ve tercüme, eş, zıt ve anlamı çok kelime, atasözü ve deyim, belde isimleri ve özel isim sözlükleri, taklîb ve fonetik (ses), alfabetik, telaffuz, son ve ilk harfleriyle kendi aralarında alfabetik sıralı, konstrüktif (yapısal) ve monografik (tematik) ve aynı vezin ve kalıp sistemli sözlükler gibi. Arap sözlükçülüğünün alt yapısı oluşturulurken sözlük telifiyle uğraşan alimler çeşitli metotlar kullanmışlardır. Bu sistemlerden taklîb ve fonetik, özel ve normal alfabetik, kafiye ve telaffuza göre alfabetik sıralı sistemler gibi bazıları ekolleşme seviyesine kadar ulaşmışlardır. Bu sayılan sistemler nasıl ekolleşme seviyesine gelmişse bu sistemler üzerine yazılan sözlüklerden bazıları da ekolün

temsilcisi durumuna gelmişlerdir. Mesela “*Kitâbü’l-‘Ayn*”, “*Tehzîbü’l-Luga*” ve “*el-Bâri’ fi’l-Luga*” taklîb ve fonetik (ses) sıralı sistemin, “*el-Cemhere*” ve “*Mu’cemü Mekâyîsi’l-Luga*” özel alfabetik sıralı sistemin, “*Dîvânü’l-edeb*”, “*es-Sihâh*”, “*Lisânü’l-Arab*” ve “*el-Şâmûsü’l-Muhît*” kafiye sıralı sistemin, “*Muhîtü’l-muhît*”, “*el-Müncid*” ve “*el-Mu’cemü’l-vasît*” normal alfabetik sıralı sistemin ve “*el-Mücerred*”, “*et-Ta’rîfât*”, “*el-Merci*” ve “*er-Râid*” telaffuza göre alfabetik sıralı sistemin temsilcisi durumuna gelmişlerdir. Sözlük bilim, teorik boyutu ve uygulama alanı geniş yelpazeli bir konudur. Yine Arapça’nın bazı inceliklerini ortaya çıkarmada en önemli faktörlerden biri olan Arap sözlük bilimi de sözlük sistemleri, çeşitleri ve uygulama alanlarıyla çok kapsamlı bir alandır. Bu sebeple Arap sözlük bilimi materyallerine ulaşmakta ve ulaşılan materyallerin etkin ve verimli kullanılmasında problemler yaşanabilmektedir. Halef ya da selef her asırda yaşayan alimler gerek teolojik ilmin künhüne gerekse genel anlamda ilmin künhüne bu ilimle vakıf olabilmişlerdir. Çünkü Arap sözlük biliminde sarfî, nahvî, belâğî ve anlamsal bulgulara rastlamak mümkündür. Ancak insanın bu ilmi tamamen kavraması mümkün olmaz. Bu sorunsal üzerine yapılan bu çalışma ile akademik yapı içerisinde bir disiplin olan Arap sözlük biliminin gelişimine, sözlüksel faaliyetlerin ve işlevlerin belirlenmesine ve sözlüksel iletişimin artmasına katkı sağlamak amaçlanmaktadır. Ayrıca bu çalışmanın sözlük kullanıcılarının Arapça sözlükleri etkili bir şekilde kullanabilmeleri için sözlüklerin yapılarını ve sistemlerini anlamaları ve yukarıdaki bulgulara daha çabuk ulaşmaları noktasında önemli bir çalışma olduğu düşünülmektedir. Bu çalışmada temel kural olarak tündengelim yöntemi uygulanmıştır. Bu yöntem uygulanırken tarama ve örnekleme yöntemleri beraber kullanılmıştır. Konuyla ilgili materyalden etkin bir şekilde yararlanmak için önce konuyla ilgili literatür taraması yapılarak gerçek veriler toplandı. Sonra toplanan bu veriler örnekleme yöntemi ile analiz edildi.

Anahtar Kavramlar: Dil bilim, Sözlük bilim, Arap sözlük bilimi, Lügat, Mu’cem, Kamus.

Giriş

Sözlük biliminin sözlükleri araştırma, tasnif etme; sözlüğe dair yöntem, ilke ve kural belirleme gibi kuramsal ve teorik yönünün ön plana çıktığı görülmektedir. Sözlük biliminin çıktısı ise sözlük hazırlamadır. Ancak diğer bilim dallarında olduğu gibi sözlük biliminde de sözlük hazırlama gibi çıktılarını fiiliyâta döken değil çıktılarını hazırlayanlara yol gösteren konumunda ele alıp öyle değerlendirmek gerekir.

İnsan topluluklarının, bireylerin niyet, istek, ihtiyaç ve gereksinimlerini ifade ettikleri sesleri özel bir sıraya göre düzenlenmiş şekilde anlamalarını açıklayan, iştikâkı, yazılış şekilleri, telaffuz şekilleri ve kullanım yerlerini gösteren şevâhiti ile birlikte sunan çalışmalar olan lûgat, mu‘cem ya da kamus için Arap sözlük biliminde çeşitli alanlarda çeşitli sözlükler yazılmıştır. Sözlüğün alanına da işaret eden bu sözlük çeşitlerinden bazıları şöyle sıralanabilir; konstrüktif (yapısal) sözlükler, dil sözlükleri, tercüme sözlükleri, temalı veya konulu sözlükler, özel konulu sözlükler, genel konulu sözlükler, etimolojik veya morfolojik sözlükler, semantik sözlükler, ansiklopedik sözlükler, resimli sözlükler, diyalektolojik sözlükler, fehvâ (anlam) eksenli sözlükler, eş, zıt ve çok anlamlı kelime sözlükleri, deyim ve atasözü sözlükleri, yer adları ve özel isim sözlükleri, terimsel sözlükler, sistemsel ve usûlsel sözlükler, taklîb ve fonetik (ses) sistemli sözlükler, alfabetik sözlükler, telaffuz sistemli (ek ve kök harf ayrımının yapılmadığı) sözlükler, son ve ilk harfleriyle kendi aralarında alfabetik sözlükler, aynı vezin ve kalıp sistemli sözlükler, ve monografik (tematik) sistemli sözlükler gibi.

Arap sözlük bilimi bu sözlüklerin alt yapısını oluştururken sözlük telifiyle uğraşan alimler çeşitli metotlar kullanmışlardır. Kullandıkları bu metotların bazıları zamanla varlığını kaybedecek dereceye kadar devamı gelmemiştir. Bazıları ise bu çalışmaya konu edinildiği gibi ekolleşme seviyesine kadar gelmiştir. Bu sistemler nasıl ekolleşme seviyesine gelmişse bu sistem üzere yazılan sözlüklerden bazıları da ekolün temsilcisi duruma gelmiştir. Mesela *Kitâbü'l-'Ayn*, *Tehzîbü'l-Luga* ve *el-Bâri 'fi'l-Luga* taklîb ve fonetik (ses) sıralı sistemin, *el-Cemhere* ve *Mu‘cemü Mekâyîsi'l-Luga* özel alfabetik sıralı sistemin, *Dîvânü'l-edeb*, *es-Sihâh (Tâcü'l-luga ve sihâhu'l-'Arabiyye)*, *Lisânü'l-Arab* ve *el-Ķâmûsü'l-Muhît* kafiye sıralı (kökün son harfine göre alfabetik sıralı) sistemin, *Muhîtü'l-muhît*, *el-Müncid* ve *el-*

Mu'cemü'l-Vasât normal alfabetik sıralı (kökün ilk harfine göre sıralı) sistemin ve *el-Müccered, et-Ta'rîfât, el-Merci'* ve *er-Râid* telaffuz sistemli alfabetik sıralı (ek ve kök harf ayrımının yapılmadığı alfabetik sıralı) sistemin temsilcisi durumuna gelmiştir.

Arap leksikolojisi veya leksikografisi denince klasik anlamda ilmü'l-luga akla gelmektedir. Fakat ilmü'l-luganın ne Batılı anlamdaki leksikoloji ve leksikografi kelimeleriyle ne de Arap filolojisi ve sözlük bilimiyle ilgili belirleyici bir tanımı vardır. Zira ilmü'l-luga, Arap dil geleneğinde "sözlük bilimi"nden çok "dil bilimi"ni ifade etmektedir. Evrensel bir ortak terimde uzlaşma yolunda yapılan tartışmalar ve çalışmalar henüz yenidir.

Yapılan araştırmalar halef ya da selef her asırda yaşayan alimlerden bazılarının sözlük bilimle ilmî zenginliğe kavuştuklarını ve gerek genel anlamda ilmin künhüne gerekse teolojik ilmin künhüne bu ilimle vakıf olabildiklerini göstermektedir. Birçok ilmî hakikatı onunla ortaya çıkartabilmişlerdir. *el-Cevherî'nin* (öl. 400/1009) de ifadesiyle lügat ilmi, din ve dünya ilminin kendisini bilmeye bağlı kılındığı bir ilimdir.¹ Yine *es-Suyûtî'nin* (öl. 911/1505) ifadesiyle de lügat ilminin dinin bir parçası olduğundan şüphe yoktur. Çünkü Kur'an ve Sünnete dair kapalı lafızların anlamları ancak onunla bilinebilir.² Yine Hz. Ömer (r.a.) (öl. 23/644) "Kur'an-ı Kerimi ancak lügat ilmini bilen okuyabilir." buyurmaktadır.³ *el-Fârâbî'de* (öl. 350/961) "*Dîvânü'l-edebe*"inin önsözünde "Kur'an Allah'ın kelimidir ve onun vahyi ile kulların dünya geçimlerine dair birtakım maişetler ve birtakım faydalı şeyler ile aleyhlerine olan kaçındırılacak birtakım şeyler anlatılmaktadır. Bu manaları anlamak ve onu öğrenmenin yolu ancak lügat bilgisine dalarak bu ilimle ilgili yeterli bilgiye sahip olmakla mümkün

¹ Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Fârâbî *Cevherî, es-Sihâh tâcü'l-luga ve sihâhu'l-'Arabiyye*, thk. Muhammed Tâmir (Kahire: Dâru'l-Hadî, 1430/2009), 11.

² Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî Süyûtî, *el-Müzhîr fi 'ulûmi'l-luğa*, thk. Fuat Ali Mansur (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1998), 2/69.

³ Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî, *Nüzhîtu'l-elibbâ' fi tabakâti'l-üdebâ*, thk. İbrâhim es-Sâmerrâî (Ürdün-Zerkâ: Mektebetü'l-menâr, 1405/1995), 20.

olur.” diye söylemektedir.⁴ Hatta bazı alimler lügat ilmini öğrenmenin namaz gibi farz-ı ayn olduğunu söylemişlerdir.⁵

Giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşan bu çalışmanın bundan sonraki araştırmalara ve çalışmalara ilham kaynağı olması ve ışık tutması temenni edilmektedir. Birinci bölümünde lügat, mu’cem ve kâmûs ve sözlük bilimi kavramları ele alınmıştır. İkinci bölümünde telifi, Arap hece harfleri ve yazım sıraları hakkında bilgi verilmiştir. Üçüncü bölümünde Arap sözlük biliminin ekolleşen sözlük sistemleri ve bir tablo halinde en önemli sözlükleri ele alınmıştır. Sonuçta ise araştırma ile ulaşılan sonuçlardan bahsedilmiştir.

1. Sözlük Bilimi ve Kavramları

Terminolojide “sözlük bilimi”, “lügat”, “mu’cem” ve “kamus” kavramları ele alındı. Bu kavramların hiçbirisi tam olarak diğerrinin ifade ettiği manayı karşılamamaktadır. Sözlük biliminde kullanılan bu üç kavramın sözlük için kullanılır olması dikkat çekici sebeplerle bağlantılıdır. Bu sebeple konunun çıkış noktasını, özünü, gelişimini ve nihai evrelerini anlamada bu kavramların ortaya konulup ele alınmaları önemlidir.

1.1. Lügat (لغة)

Lügat, Arapça bir kelime olup vezin itibariyle nâkıs-ı vâvî olan – لَعَا fiilinden لَعُوْتُ vezninde masdardır. لَعُوْتُ – يَلْعُوْ، لَعُوْتُ şeklinde tasrîf olunur. لَعُوْتُ “söz söyledim” şeklinde kullanılır. لَعُوْتُ kelimesinin aslı كَرَّةٌ، فُلَّةٌ، نُبَّةٌ kelimelerindeki gibi لَعُوْتُdür.⁶ İ’lâl ve ta’vîzden sonra kelimenin yapısının لَعُوْتُ (lügat) şeklini aldığı görülmektedir.

Lügat genel olarak “İnsanların niyet, istek, ihtiyaç ve gereksinimlerini ifade ettikleri sesler” anlamında tanımlanır.⁷ Bilimsel olarak ise “Bir

⁴ Ebû İbrâhîm İshâk b. İbrâhîm Fârâbî, *Dîvânü'l-edebe*, thk. Ahmed Muhtâr Ömer (Kahire: Müessesetü Dâri's-Şuabi li's-Sahafeti ve't-Tabâati ve'n-Neşr, 1394/1974), 11.

⁵ Süyûtî, *el-Müzhir fi 'ulûmi'l-luğa*, 2/291.

⁶ Takıyyüddin (Birgivî Mehmed Efendi) Mehmed, *İm'ânü'l-enzâr ale'l-maksûd* (Bosna: Matbaatü'l-Hâcc Muharrem Efendi, 1876), 85; Ebu'l-Feth Osman el-Mevsilî İbn Cinnî, *el-Hasâis* (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kitab, ts.), 1/34; Ebu't-Tayyib Muhammed Sıddîk Han Hasan b. Ali İbn Lütfullah el-Hüseynî el-Buhârî Kınnevî, *el-Bülğa ila usûli'l-luğa*, thk. Sahâd Hamdân Ahmed es-Sâmarrâî (Tikrit: Risâletü Câmiyye-Câmiatü Tikrit, ts.), 67.)

⁷ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/34; Süyûtî, *el-Müzhir fi 'ulûmi'l-luğa*, 1/11.

anlam ifade eden sözcükleri anlam bakımından eşleştirerek, anlamlarına göre o sözcüklerin sözcük dağılımlarını araştıran bir bilimdir” diye tanımlanır.⁸ Bu ve İbn Haldûn’un (öl. 808/1406) *Mukaddime*’sindeki “Lügat ilmi dilsel konuları beyandır”⁹ tanımından anlaşıldığı üzere lügat ilminin konusunun hakiki sözcükler ve bu sözcükler ile ilgili dilsel konular olduğu, gayesinin ise sözcüklerin gerçek manalarını anlamada hataya düşmemek, Arapların sözlerinden anlatılmak istenene vukufiyet kazanmak olduğu söylenebilir. Faydası ise bu ilim sayesinde konuşma sanatında ustalaşıp, anlamlı ve güzel ifadelerle anlamları netleştirerek ifadenin akıcılığını ve zerafetini ortaya çıkarabilme gücünü elde etmektir.

İlk dört yüzyılda sözlük kavramını karşılayan bir kavram bulunmakla beraber bu ve daha sonraki dönemlerde lügat kelimesi “lehçe, dil” anlamına gelmekteydi. Abdullah b. Abbas’a (öl. 68/687-88) nisbet edilen “*Garîbü’l-Kur’an/el-Luğât fi’l-Kur’an*”da lügatü Kureyş, lügatü Hüzeyl ve lügatü Hazrec gibi çeşitli ifadelerde geçen “el-lüga” kelimesi lehçe anlamında kullanılmıştır.¹⁰

1.2. Mu’cem (معجم)

Mu’cem lafzı hece harflerini¹¹ ifade eden “hurûfü’l-mu’cem” ifadesinden alınmıştır. Tarih olarak mu’cem terimini taşıyan ilk eser Ebû Ya’lâ Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî’nin (öl. 307/919) “*Mu’cemu’s-sahâbe*” adlı eseridir.¹² Ebü’l-Kâsım Abdullah b. Muhammed b. Abdilazîz b. el-Merzübân el-Begavî’nin (öl. 317/929) “*el-Mu’cemu’l-kebîr*

⁸ Kınnevcî, *el-Bülğâ ila usûli’l-luğâ*, 66.

⁹ el-Allame Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, thk. Abdullah Muhammed ed-Derviş (Dimaşk: Dâru’l-Belhî, 1425/2004), 2/370.

¹⁰ Abdullah b. Hüseyin İbn Hasenûn - Ebû Ahmed es-Sâmirî, *el-Luğât fi’l-Kur’an*, thk. Salahattin el-Müncit (Kahire: Matbaatü’r-risale, 1365/1946), 3.

¹¹ Nokta sebebiyle kendilerinden başka harflerden ayrılan harflere hece harfleri denir. (bk. Dîzîrih Sakkâl, *Neş’etü’l-meâcimi’l-Arabiyyeti ve tetavvürühâ* (Beyrut: Dâru’s-sadâkati’l-Arabiyyeti li’t-tabâati ve’n-neşri ve’t-tevzî’, 1995), 9.)

¹² Abdü’s-Semî’ Muhammed Ahmed, *el-Meâcimi’l-Arabiyye* (b.y.: Dâru’l-fikri’l-Arabî, 1969), 1/16.

ve'l-Mu'cemu's-sagîr" adlı eseri de mu'cem terimini kullanan kadîm eserlerdendir.¹³

Kadim sözlüklere mu'cem isminin verilme sebepleri ve mu'cem kelimesinin anlam boyutu araştırıldığında Arapça sözlüklerde م ج ع maddesine geniş yer verildiği görülmüştür. Şöyle ki الْعَجْمُ و الْعَجْمُ kelimeleri anlam olarak الْعَرَبُ و الْعَرَبُ kelimelerinin karşıtlarıdır. الْعَجْمُ kelimesi yapı olarak "-Arap olsun ya da olmasın- sözü açık ve anlaşılır olmayan, sözü kapalı ve anlaşılmasız olan" anlamına gelen الْأَعْجَمُ kelimesinin cemisidir. الْأَعْجَمُ kelimesinin müennesi ise عَجْمَاءُ şeklinde gelir. الْعَجْمِي "sözü ister açık olsun ister kapalı olsun Arap olmayan" demektir. الْأَعْجَمُ ise "lisanında ucme olan yani sözü açık ve anlaşılır olmayan" anlamına gelir. أَعْجَمَ fiili أَجْمَ fiilinin anlamını taşımaktadır. Her ikisi de konuşmadığı içindir ki ahraza الْأَعْجَمُ, hayvana da الْعَجْمَاءُ denilmiştir. اسْتَعْجَمَ الرَّجُلُ demek سَكَتَ الرَّجُلُ (adam sustu) demek olur. Kısacası İbn Cinnî'nin (öl. 392/1002) de ifadesiyle م ج ع maddesi Arap kelimesinde anlaşılmasız ve gizli olan için kullanılır.¹⁴

Hicrî IV. asırdan itibaren mu'cem ismi kelimelerin ve ibarelerin belirsizliğini ve kapalılığını kaldırıp gizemini ve anlamlarını ortaya çıkarmak için kullanılan sözlüklere isim olarak verilmiştir. Ancak "*Sırru sinâ'ati'l-i'râb*", "*el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*", "*Lisânü'l-Arab* ve *el-Kamusu'l-muhîtu*" gibi eserlerde yapılan araştırmalarda mu'cem kelimesinin elde edilen anlamları mu'cem isminden maksatın ne olduğu noktasında

¹³ Ahmed Abdulgafûr Attâr, *Mukaddimetu's-sihâh* (Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1984), 38-39; Ahmed Muhtâr Ömer, *el-Bahsü'l-lügavî 'inde'l-'Arab ma'a dirâseti li-kadiyyeti't-te'sîr ve't-te'essür* (Kahire: 'Alema'l-Kütüb, 1988), 173.

¹⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. İsmail Temiz, "İbn Cinnî'de Savt, Harf, Hareke ve Hurûfu'l-Mu'cem Kavramları", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (15 Aralık 2020), 325-347.

işi çıkmaza götürüyor gibi gözükmektedir.¹⁵ Çünkü oralarda mu'cem kelimesinin anlamı anlaşılabilirlik ve belirsizlik yönündedir. Öyleyse akla şöyle bir soru gelmektedir; kelimelerin kapalılığını kaldırıp anlamlarını ortaya çıkarmak için kullanılan sözlüklere isim olarak verilen mu'cem ismi ile Arap kelamındaki م ج ع maddesi arasındaki anlam bağı nerede kalıyor? Sarf yönünden el-mu'cem kelimesi bir çok eserde أُعْجِمَ fiilinden ism-i mef'ûl ya da mimli masdar ve ismi mekan olduğu geçmektedir.¹⁶ Bazısına göre ise إِخْرَاجًا و إِدْخَالًا örneklerindeki gibi أُخْرِجْتُهُ مُخْرَجًا and أُدْخِلْتُهُ مُدْخَلًا örneklerindeki gibi أُخْرِجْتُهُ مُخْرَجًا anlamında i'câm anlamında sadece masdardır. Yani el-mu'cem kelimesi sülâsîsi م ج ع maddesi olan el-'ucmü kökünden türemiştir. İ'câm ya da mu'cem kelimelariyse if'âl babından türemiştir. Ef'ale vezni isbât ve îcâb anlamında gelir. Ancak bazı kere if'âl babının hemzesi¹⁷ sülâsîsinin anlamını izale ya da selb anlamına çevirerek ef'ale vezni ile olumsuzluk murat edilebilir.¹⁸ Hece harflerini hurûfü'l-mu'cem diye isimlendirmek buradan gelmektedir. Ayrıca bazı kelimeler ezdâd özelliğinden kaynaklı iki zıt anlamı bir arada toplar. Dolayısıyla i'câm mastarının diğer anlamının aksine

¹⁵ Ebû'l-Feth Osmân el-Mevsilî el-Bağdâdî İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2000), 1/49-53; Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-a'zam*, thk. Abdulhamit el-Hendâvî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1421/200), "el-acemü ve'l-ucmü", 1/341; İbn Manzûr el-Ensârî er-Rüveyfî el-İfrîkî, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1993), "aceme", 12/385-390; Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kamusü'l-muhît*, thk. Muhammed Naîm el-Arksûsî vd. (Beyrut: Müessesetü'r-risale li't-tabâti ve'n-neşri ve't-tevzî, 1426/2005), "el-'ucmu", 1135.

¹⁶ Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî el-Fârâbî, *es-Sihâh tâcü'l-luga ve sihâhu'l-'Arabîyye*, thk. Ahmed Abdu'l-Gafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlmî'l-Melâyîn, 1407/1987), "aceme", 5/1980-1982; İbn Manzûr el-Ensârî er-Rüveyfî el-İfrîkî, "aceme", 12/385-390.

¹⁷ İf'âl bâbının hemzesi on mânaya gelir: 1. Ta'diye, 2. Sayrûre, 3. Vicdân, 4. Haynûne, 5. İzâle (Selb), 6. Duhûl, 7. Kesret, 8. Talep, 9. Temkîn, 10. Tafdîl (bk. el-İmâmü'l-Âzam Ebû Hanîfe Nu'mân İbn Sâbit b. Zûtâ b. Mâh, *el-Maksûd* (İstanbul: Demir Kitabevi, ts.), 20; el-İmâmü'l-Âzam Ebû Hanîfe Nu'mân İbn Sâbit b. Zûtâ b. Mâh, *el-Matlûb şerhu'l-maksûd fi't-tasrif*, thk. Ahmed Saad Ali (Kahire: Şirketü mektebetü ve matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve evlâdühü, 1359/1940), 75-76.)

¹⁸ Örneğin أَشْكَلْتُ الْكِتَابَ denildiğinde bunun anlamı أَزَلْتُ إِشْكَالَهُ olur. إِعْجَامُ الْكِتَابِ derken de kitabı noktaladı, benzerlerine karışmayı engelledi anlamında izâle manası vardır.

kapalılığı ortadan kaldırmak anlamını ifade ettiği dolayısıyla mu'cemin, sözcüklerin lafzî ve manevî kapalılıklarının izale edildiği kitap yani sözlük demek olduğu ifade edilmiştir.¹⁹

Kelimelerin anlamlarının birbirlerine karışmasını engelleyerek anlaşılabilirliği ve gizliliği ortadan kaldırıp daha anlaşılır hale getirdiğinden böylesi bir anlamsal durumdan dolayı dil bilimciler eserlerine mu'cem adını koymuşlardır.²⁰ İbn Fâris'in (öl. 395/1004) "*Mu'cemu mekâyîsi'l-luğa*"sı ve Ebu Hilal el-Askerî'nin (öl. 400/1009) "*el-Mu'cem fi bakiiyeti'l-eşyâ*"sı ilk defa mu'cem ismi verilen sözlüklerdendir.²¹

Terim olarak mu'cem, bir dilin sözcük dağarcığını ve varlığını anlamlarının açıklanmasıyla birlikte ya hece harfleri ya da konularına göre özel bir sıraya göre düzenlenmiş şekilde açıklayan, istikâkı, yazılış şekilleri, telaffuz şekilleri ve şevâhiti ile beraber kullanım yerlerini gösteren çalışmalardır.²²

1.3. Kamus (قاموس)

Arap sözlüklerine bazen kamus ismi de verildiği görülmektedir. "قامس" kökünden türemiş olan "el-kâmûs" kelimesi "denizin dibi, denizin ortası, suya dalmak, daldırmak, engin deniz vb." manalarına gelmektedir.²³ el-Kamsü kelimesinin aslı derinlik anlamındadır. Araplar عَرَقَ فِي قَامُوسٍ sözleri ile "denizin dibinde boğuldu/boğulsun" anlamını murat etmektedirler. Sözlük telifiyle meşgul olan eski Arap alimlerinin eserlerine deniz isimlerinden birini veya denizle ilgili sıfatlardan birini ifade eden sözcükleri isim olarak verdikleri görülmektedir.

Arap dil bilim tarihinde telif ettiği eserine "kamus" adını veren ilk müellif el-Fîrûzâbâdî (öl. 817/1415)'dir. Fîrûzâbâdî, telif ettiği lügatının

¹⁹ Emîl Bedî' Yakûb, *el-Ma'âcimu'l-luğaviyyetu'l-Arabiyye Bedâetuhâ ve Tatavvuruhâ* (Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-melâyîn, 1985), 9-12.

²⁰ Abdulhamid Muhammed Ebû Sikkîn, *el-Me'âcimu'l-'Arabiyyetü medârisuhâ ve menâhicuhâ* (Kâhire: y.y., 1981), 10.

²¹ İsmail Durmuş, "Sözlük", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/398-401.

²² Yakûb, *el-Ma'âcimu'l-luğaviyyetu'l-Arabiyye Bedâetuhâ ve Tatavvuruhâ*, 9-12.

²³ el-Cevherî el-Fârâbî, "kamese", 3/966; İbn Sîde, "kamese", 6/250; İbn Manzûr el-Ensârî er-Rüveyfî el-İfrîkî, "kamese", 6/183.

bütün lügatları kapsayan çok geniş bir eser olduğunu ifade etmek için eserine “*el-Kâmûsü'l-muhît*” ismini vermiştir. es-Sâhib b. Abbâd (öl. 385/995) ile hicrî IV. yüzyılda Arap yazarların dil malzemelerine yer verdikleri eserlerine “deniz”, “okyanus” ismini kullanmaları yayılmıştır. Bu ismi kullanmalarının sebebi eserlerinin dil müfredatının tamamını kapsıyor olması ve önceden kaleme alınan eserlerdeki hataları düzeltmeleridir. İbn Sîde (öl. 458/1066)’nin “*el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*”ı bunların önemli olanlarından biridir.²⁴

Terim olarak kamus ise “Genellikle alfabetik sıraya göre düzenlenmiş, anlamlarının ve diğer ilgili bilgilerin bir açıklamasıyla beraber belirli kelimeleri içeren kitaptır.” demektir.²⁵

1.4. Sözlük Bilim (علمُ المُعْجَمَاتِ)

Sözlük bilim, karşılaştırmalı olarak metodolojisi de dahil her yönüyle dillerin sözcük yapılarını sözlük şeklinde sunan, bu doğrultuda metotlar oluşturan ve bu metotların uygulanış yöntemlerinden bahseden bilim dalıdır.²⁶ Çağdaş dilbilimin bir dalı olan sözlük bilim sözlükçülük için hazırlık sağlamak, herhangi bir dilin kelime dağarcığını analiz etmek, sözcüksel anlamlarını ve sözlüksel önemini açıklamakla beraber herhangi bir dilin veya sözlük birimlerinin kelime dağarcığını incelemek ve sınıflandırmakla ilgilenir.²⁷ Sözlük biliminin ön plana çıkan iki önemli yönünden birincisi sözlükleri araştırma, tasnif etme gibi kuramsal yönü; ikincisi ise sözlüğe ait yöntem, kural ve ilke tespiti gibi teorik yönüdür.²⁸

²⁴ Ceyhun Ünlüer, *İbn Sîde ve el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-a'zam Adlı Sözlüğü* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 59.

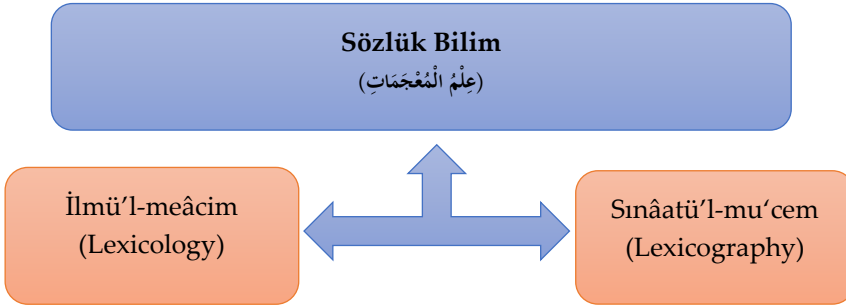
²⁵ Ali Kâsımî, *İlmü'l-lugati ve Smâatül-mu'cem* (Riyad: Câmîatü'l-melik suûd, 1991), 3.

²⁶ Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1998), 3/69; Kâmile İmer - vd., *Dilbilim Sözlüğü* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2011), “sözcükbilim”, 230.

²⁷ Hayat Leşheb, *el-Mu'cemü'l-Arabiyyü'l-hadîsü beyne't-taklîdi ve't-tecdîdi el-mu'cemü'l-vasîtü nemûzecen* (Cezâyir: Ferhât Abbâs Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 49-52.

²⁸ Mehmet Kaynak, “Ana Çizgileriyle Sözlük Bilimi ve Türk Sözlükçülüğü”, *Kafdağı* 6/1 (30 Haziran 2021), 79-101.

Mu'cem ve kamus "Genellikle alfabetik sıraya göre düzenlenmiş, anlamlarının ve diğer ilgili bilgilerin bir açıklamasıyla beraber belirli kelimeleri içeren kitaptır." demektir. Bu nedenle kesinlikle her ikisi aynı şey olmayan lexicography, lexicology'e dayanmaktadır.²⁹ Tartışmaların odağında olan sözlük bilimi çoğu sözlük bilimcinin de onayladığı gibi iki temel dala ayrılır. Sözlük bilimin bu iki temel dalı **Şekil 1.1**'de görüldüğü gibidir.



Şekil 1.1: Sözlük Bilimin Kısımları

Birincisine ilmü'l-müfredât, ikincisine de es-sınâatü'l-mu'cemiyye diyecek olursak; birincisi alanı kelime dağarcığı ve deyim bilim (frazyoloji) olan, ilmü'l-müfredât veya ilmü'l-elfâz ya da lexicology diye tabir edilen sözlük araştırmalarıdır. İlmü'l-müfredât bir dilde veya karşılaştırmalı birkaç dilde lafızların manalarının araştırılmasına denir. Lafızların birçok yönüyle ilgilenen ilmü'l-müfredât'ın ilgilendiği bu alanlar **Şekil 1.2**'de görüldüğü gibidir.³⁰

²⁹ Kâsimî, *İlmü'l-lugati ve Sınâatü'l-mu'cem*, 4.

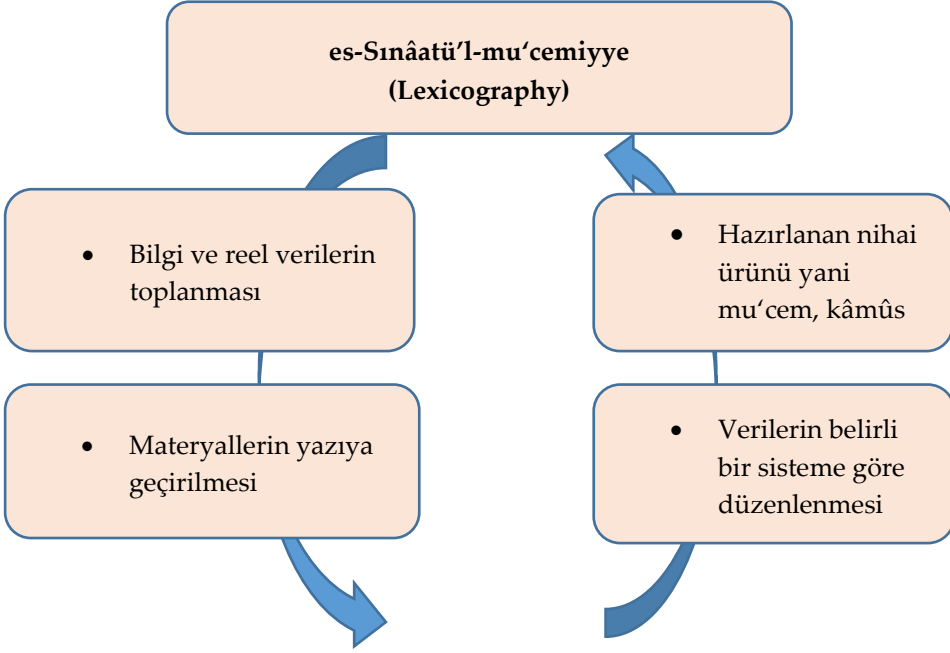
³⁰ Kâsimî, *İlmü'l-lugati ve Sınâatü'l-mu'cem*, 3.



Şekil 1.2: İlmü'l-müfredât'ın İlgili Alanları

İkincisi ise alanı uygulama olan ve es-sınâatü'l-mu'cemiyye ya da lexicography diye tabir edilen sözlükçülük araştırmalarıdır. Batı'da sözlük bilimi (leksikografi) terimini karşılayan olgu sözlük yapımı/yazımı, kuramcılığı ve araştırmacılığıdır. es-Sınâatü'l-mu'cemiyye'nin ilgi alanı ise Şekil 1.3'te görüldüğü gibidir.³¹

³¹ Kâsmî, *İlmü'l-lugati ve Sınâatül-mu'cem*, 3.



Şekil 1.3: es-Sinâatü'l-mu'cemiyye (Lexicography)'nin İlgili Alanları

Arap/İslam coğrafyası filolojisinde sözlüklerin söz varlığına ilişkin çalışmalarını ifade eden lexicology, “ilmü'l-luga, ilmü'l-mu'cemât ve mu'cemiyyât” gibi isimlerle zikredilmekte, sözlük yazımı ve alanı sözlük türlerinin araştırılması olan bilim dalı (lexicography) ise “sinâatü'l-mu'cem” olgusuyla ifade edilmektedir. Arap/İslam leksikografisi ya da leksikolojisi dendiğinde ise klasik manada lugat ilmi akla gelmektedir. Ancak lügat ilminin ne leksikografi ne leksikoloji ıstılahlarıyla ya da Arap sözlük bilimi ve dil bilimiyle alakalı tam bir tanımı vardır.³² Çünkü ilmü'l-

³² Durmuş, “Sözlük”, 37/398-401; Erdoğan Boz, “Leksikografi Teriminin Tanımı ve Türkçe Karşılığı Üzerine” 4/1 (Yaz 2015), 10.

luga, Arap dilciliğinde “sözlük bilimi”nden çok “dil bilimi”ni ifade etmektedir.³³

Yeryüzünde ilk sözlük hakkında kesin olmamakla beraber lexicography çalışmalarının, insanın yaratılışı kadar geriye gittiği söylenebilir. Hz. Allah (c.c.) “... Allah “Şüphe yok ki, ben sizin bilmediklerinizi bilirim” buyurdu.”³⁴ buyurduğunda, hilafetin bir gereği olarak ona bütün eşyanın isimlerini öğretti.³⁵ Hz. Adem'in (a.s.) bilipte meleklerin bilmedikleri şeylerin Hz. Âdem (a.s.) tarafından meleklerin huzurunda bir bir izah edilmesini leksikografinin tek dilli sözlü başlangıcı olarak kabul edebiliriz.³⁶

2. Arap Dili Sözlük Bilimi

2.1. Arap Dili Sözlük Biliminin Ortaya Çıkışı

Arap dili, tedvin safhasından evvel sözlü iletişim safhası geçirmiştir.³⁷ Arapların sözlüklere olan ihtiyacı ve Arap sözlükçülüğünün ortaya çıkışı noktasında şunlar söylenebilir; acaba Araplar cahiliye döneminde ve İslamiyet'in başlarında bütün Arapça kelimelerin anlamlarını biliyorlar mıydı? Cevaben şöyle söylenebilir; lafızlarını biliyorlardı ancak manalarını bilmiyorlardı. Nitekim Hz. Ebubekir'e (r.a.) “وَمَا كُنْتُمْ بِأَعْيُنِنَا”³⁸ âyeti sorulduğunda “Eğer Allah'ın kitabındaki bilmediğim şeydir, diye söylersem hangi sema beni gölgelendirirdi ve yeryüzü bana ne söylerdi.” diye söyledi. Yine Hz. Ömer (r.a.) minberde iken aynı âyeti okuyor ve sonra;

³³ R. R. K. Hartmann - Gregory James, *Dictionary of Lexicography* (Londra: Routledge, 2002), 85.

³⁴ *Kur'an-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: TDV Yayınları, 2018), el-Bakara 2/30.

³⁵ “Ve Âdem'e bütün isimleri öğretti. Sonra bunları meleklerle gösterip “Sözünüzde doğru iseniz şunların isimlerini bana söyleyin” (el-Bakara 2/31.)

³⁶ Galip Yavuz, “Sözlükbilim ve Arapça Sözlük Çalışmalarına Tarihsel Bir Yaklaşım”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (15 Haziran 2002), 113-122.

³⁷ Yakûb, *el-Ma'âcimu'l-luğaviyyetu'l-Arabiyye Bedâetuhâ ve Tatavvuruhâ*, 23; Nihad M. Çetin, “Arap”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/297-298.

³⁸ Abese 80/31.

“Fâkihe kelimesini biliyoruz fakat “ebbâ”³⁹ kelimesi nedir?” diye söylüyor. Yine Abdullah b. Abbâs (r.a.) (öl. 68/687)⁴³ وَأَوَاهُ⁴² و الرَّقِيمِ⁴³ و حَنَانًا⁴¹ و غَسْلِينَ⁴⁰ kelimeleri hariç Kur’anın tamamını biliyorum” diye söylemiştir.⁴⁴ Araştırmaların çoğu göstermektedir ki sözlüklerin oluşturulması Rasûlullah’ın (s.a.v.), Sahabenin (r.anhüm) ve Tabiînin “Garîbu’l-Kur’an” ve “Garîbu’l-

³⁹ وَأَبَاً (Abese 80/31.) Ayetindeki أَبَاً (ebbâ) kelimesi çiftlikte yetiştirilen besi hayvanlarının ve koyun, keçi gibi otlayan hayvanların yiyeceklerinden insanların ekmedikleri meralara verilen bir isimdir. Fâkihe insanlar içindir. el-ebb hayvanlar içindir diye söylenir. Bazıları da insanların yediğine el-hasîde ve el-hasîd denir, insanlardan başkalarının yediğine ise el-ebb denir demişlerdir. Yine bazıları da kendiliğinden yetişen ot, otlak, çayır, geniş ve düz yeşillik demişlerdir. (bk. Hasan İzzettin Cemal, *Mahtûtatü'l-cümeli mu'cemü tefsiri lügaviyyin li kelimâti'l-Kur'an* (Riyad: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmmeh li'l-Küttâb, 2003), 1/45-46.)

⁴⁰ وَأَبَاً (el-Hâkka 69/36.) ayetindeki غَسْلِينَ (ğıslîn) kelimesi cehennem ehlinin vücudunda toplanmış cerahat, irin ve iltihaplanmaya denir. (bk. Cemal, *Mahtûtatü'l-cümeli mu'cemü tefsiri lügaviyyin li kelimâti'l-Kur'an*, 3/202.)

⁴¹ وَأَبَاً (Meryem 19/13.) ayetindeki حَنَانًا (hanânen) kelimesi rahmet, merhamet, rızık ve bereket demektir. (bk. Cemal, *Mahtûtatü'l-cümeli mu'cemü tefsiri lügaviyyin li kelimâti'l-Kur'an*, 1/454.)

⁴² وَأَبَاً (Tevbe 9/114.) ayetindeki وَأَوَاهُ (evvâh) kelimesi şikâyet ve acı çekme halinde insanın söylediği bir kelimedir. Çok inlemek ve Allah’a ibadet ve yalvarmada üstün geldi demektir. (bk. Cemal, *Mahtûtatü'l-cümeli mu'cemü tefsiri lügaviyyin li kelimâti'l-Kur'an*, 1/128.)

⁴³ وَأَبَاً (Kehf 18/9.) ayetindeki الرَّقِيمِ (er-raqîm) kelimesi Kehf mağarasının kapısının üzerinde bulunan ve kendisinde Ashâb-ı Kehf’in kıssasının yazılı olduğu levha ve onların isimlerinin yazıldığı levhadır veya Ayla denen yere yakın ve içerisinde ashâb-ı Kehf’in bulunduğu vadinin ismidir. (bk. Cemal, *Mahtûtatü'l-cümeli mu'cemü tefsiri lügaviyyin li kelimâti'l-Kur'an*, 2/212.)

⁴⁴ Selami Bakırcı, *IV. Abbasi Asrında Dil Çalışmaları (Lügat-Nahiv-Sarf)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993), 8; Ömer Acar, *Arap Dilinde Ta'rib Olgusu Açısından Garîbu'l-Kur'an* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 268-273; Ayrıca ilk Garîbu'l-Kur'an'ın İbn Abbas'a aidiyetiyle ilgili bilgi için bk. Hüseyin Nassâr, *el-Mu'cemü'l-'Arabî neş'etühü ve tavvüruhü* (Kahire: Dâru Mısır li't-tabâa, 1988), 1/39-40; Attâr, *Mukaddimetü's-sihâh*, 48.

Hadîs” çerçevesinde sorulan sorulara vermiş oldukları cevapların oluşturmuş olduğu külliyâtın devamıdır.⁴⁵ Arap sözlük biliminin ortaya çıkışı bu şekildedir.⁴⁶ Ancak cahiliye döneminde Araplar arasında okuma yazma bilenlerin sayısının az, ümmîliğin ise oldukça yaygın olması,⁴⁷ Arapların istilaya ve göçebe yaşantısına dayalı bir hayat tarzı sürmeleri ve kendi dillerine hâkim olmaları gibi sebeplerden dolayı sözlük ihtiyacı ötelenmiştir.⁴⁸

2.2. Arap Hece Harfleri ve Yazım Sıraları

Arap hece harflerinin diğer isimleri hurûfü’l-elfabe, hurûfü’l-ebcediyye, hurûfü’l-mebânî ve hurûfü’l-mu’cem’dir. Büyük olasılıkla eski Arap hattı Nabatî hattından türetilmiştir. Nabatî hattı da aynı devirdeki Ârâmîce’den türetilmiştir. Ârâmîce’den etkilenecek oluşturulan Arap hece harfleri **Şekil 2.1**’deki gibidir.⁴⁹

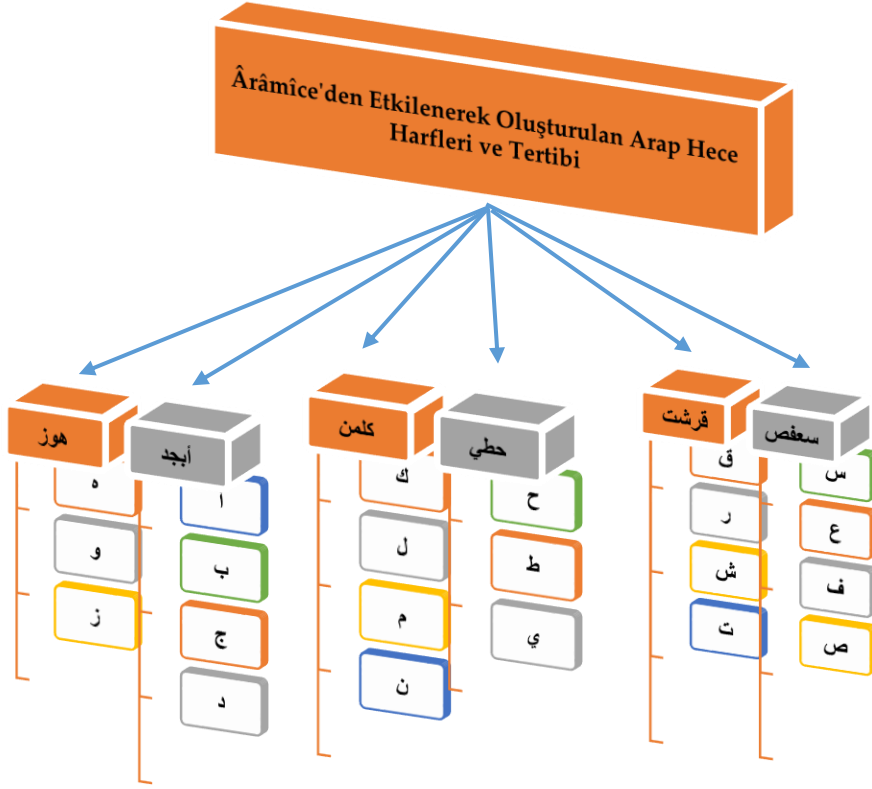
⁴⁵ Bu suallerin en meşhurları Nâfi’ b. el-Ezrak (öl. 65/685) ve Necde b. Âmir (Uveymir)’in Abdullah b. Abbâs’a sordukları sorular ve verilen cevaplardır. Ayrıntılı bilgi için bk. İbrahim es-Sâmârâî, *Suâlâtü Nâfi b. el-Ezrak ilâ Abdillâh b. Abbâs* (Bağdat: Matbaatü’l-meârif, 1968), 1-107.

⁴⁶ Yakûb, *el-Ma’âcimu’l-luğaviyyetu’l-Arabiyye Bedâetuhâ ve Tatavvuruhâ*, 24; Fevzi Yûsuf Hâbit, *el-Me’âcimu’l-Arabiyye mevdu’âtin ve elfâzan* (b.y.: el-Velâ li’t-tab’ı ve’t-tevzî’, 1992), 1/16; Kenan Demirayak, *Abbasi Edebiyatı Tarihi* (Erzurum: Şafak Yayınevi, 1998), 223; Yakup Civelek, *Arap Dilbilimine Giriş* (Van: y.y., 2004), 281-284.

⁴⁷ Belâzurî, İslam’ın başlarında Kureyş içinde okuma-yazma bilenlerin 17, Hz. Peygamber’in hicretinde ise yalnız 11 kişi olduğunu söylemiştir. (Bk. Ahmed b. Yahya b. Cabbâr Dâvûd el-Bağdâdî el-Belâzurî, *Futûhu’l-buldân*, çev. Mustafa Fayda (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987), 690-691.)

⁴⁸ Yakûb, *el-Ma’âcimu’l-luğaviyyetu’l-Arabiyye Bedâetuhâ ve Tatavvuruhâ*, 24.

⁴⁹ Yakûb, *el-Ma’âcimu’l-luğaviyyetu’l-Arabiyye Bedâetuhâ ve Tatavvuruhâ*, 33.



Şekil 2.1: Ârâmîce'den Etkilenerek Oluşturulan Arap Hece Harfleri ve Tertibi

Araplar bunlara altı harf ilave ettiler. Bu şekilde yirmi sekiz harfe ulaştı. Bunlar sekiz kelimeyle birleştirilerek, قرشت, سغفص, كلمن, حطي, هوز, أبجد, أَلْجَدِيَّةُ الْعَرَبِيَّةُ kelimeleriyle ifade edilmiştir. Sonra ilk kelimeye nispetle (Arap alfabesi) veya Hurûfü'l-ebcediyye ismi verilmiştir.⁵⁰

İslam'ın yayılmasıyla mevâlî unsuru fazlalaşınca haliyle Kur'an tilavetinde lahn olgusu da kendisini göstermekteydi. İslam'ın başında hoş görülme noktalama işi Kur'an'ın muhafazası için artık zaruret haline

⁵⁰ Yakûb, *el-Ma'âcimu'l-luğaviyyetu'l-Arabiyye Bedâetuhâ ve Tatavvuruhâ*, 33.

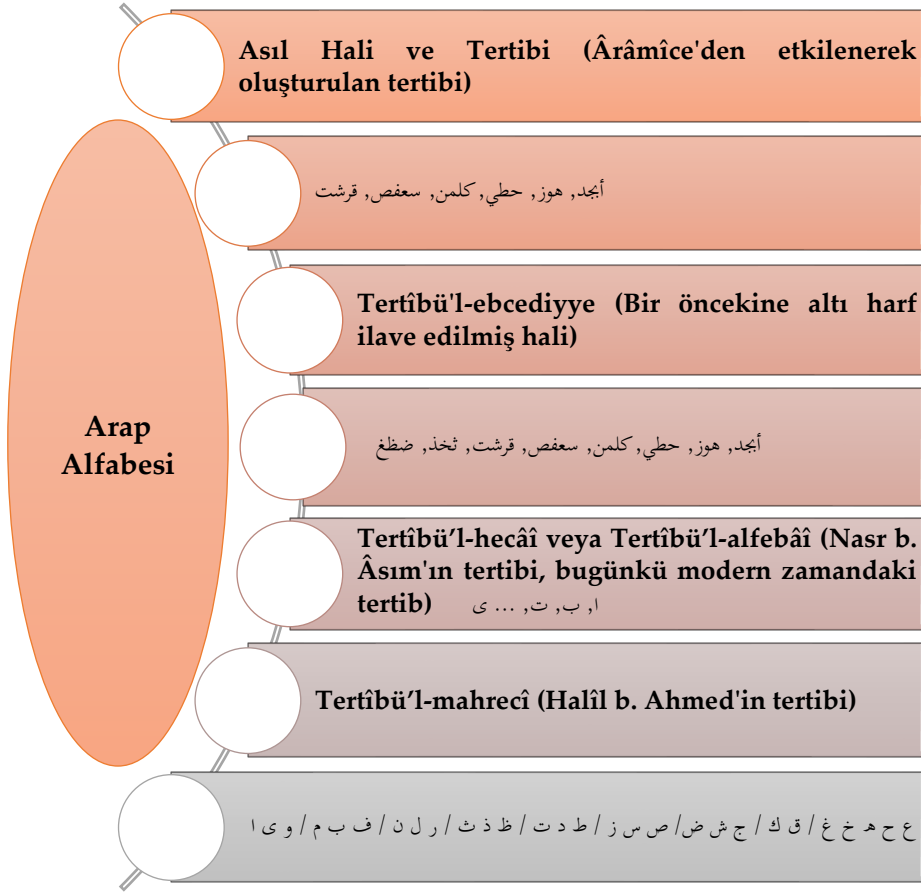
gelmişti. Bunun üzerine Basra valisi Ziyâd b. Sümeyye (öl. 53/673) Ebu'l-Esved ed-Düelî'den (öl. 69/688) yeni bir usûl koymasını istemişti. Sesli harflere bedel olarak hareke yerine nokta konması usulü Ebu'l-Esved ile başlamışsa da hareketlerin mücîdinin Halîl b. Ahmed olduğunu da söyleyenler vardır. Arap harfleri başta noktasızdı ve bazıları hariç birçoğu birbirine karıştırılıyordu. Zamanla Kur'an okuyuşlarındaki karıştırmalar, hicrî I. asrın ikinci yarısına doğru Arap alfabesindeki birbirine karışan harflerin noktalanmasını gerektirdi. Bu görevi üstlenen ilk kişi Nasr b. Âsım (öl. 89/708 [?])'dır. Başka bir kaynakta Yahyâ b. Ya'mer (öl. 89/708 [?]) olarak da geçmektedir.⁵¹ Nasr b. Âsım şu an ki noktalama işini yapmakla beraber eski tertîbü'l-ebcedî'ye ve tertîbü'l-mahrecî'ye ters, bugün birçok mu'cemin kullandığı, tertîbü'l-ebcedî'yi de içine alan ilk iki harfine atfen tertîbü'l-hecâî veya tertîbü'l-alfebâî isminde yeni bir tertîb ortaya koymuştur. Bu sistemde harfler, bugünkü modern anlamda ا, ب, ت, ... س şeklinde sıralanmaktadır.⁵²

Halîl b. Ahmed'in ortaya koymuş olduğu tertîbü'l-alfebâî'den çok daha farklı tertîbü'l-mahrecî'de ise harfler mahreçlerine göre sıralanmıştır.⁵³ Dolayısıyla klasik dönemden modern döneme gelinceye kadar Arap alfabesinde birkaç türlü tertipten söz etmek mümkündür. Arap alfabesindeki bu tertipler, bunların bânileri ve harflerin sıralanışı Şekil 2.2'de görüldüğü gibidir.

⁵¹ Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-İrbilî el-Bermekî, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân mimmâ sebete bi'n-nakl evi's-semâ' ev esbetehü'l-'ayân'*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru sâdir, 1398), 2/32; İbrahim Cum'a, *Kıssatü'l-kitâbeti'l-Arabiyye* (Mısır: Dâru'l-maarif, 1947), 50-55; Yakûb, *el-Ma'âcimu'l-luğaviyyetu'l-Arabiyye Bedâetuhâ ve Tatavvuruhâ*, 34.

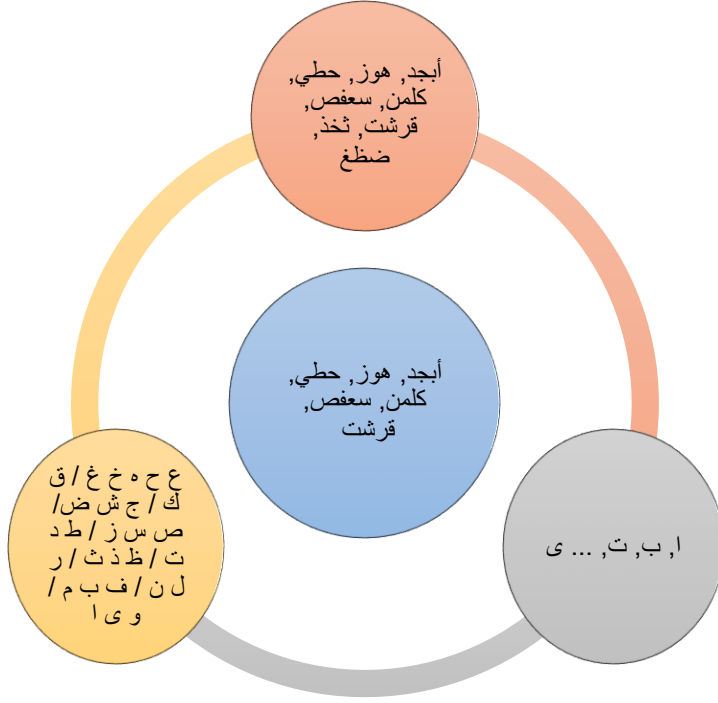
⁵² Yakûb, *el-Ma'âcimu'l-luğaviyyetu'l-Arabiyye Bedâetuhâ ve Tatavvuruhâ*, 35.

⁵³ Yakûb, *el-Ma'âcimu'l-luğaviyyetu'l-Arabiyye Bedâetuhâ ve Tatavvuruhâ*, 46.



Şekil 2.2: Arap Alfabetesindeki Tertipler, Bunların Bânileri ve Harflerin sıralanışı

Arap alfabesinin İslamiyet öncesi, İslamiyetin başları ve klasik dönemdeki tertipler arasındaki ilişkiyi olayın merkezindeki olguyla yani Ârâmîce'den etkilenerek oluşturulan tertip ile ilişkilendirildiğinde bu tertiplerin Arap alfabesinin aslına olan katkıları ve tertibindeki değişimler Şekil 2.3'teki gibidir.



Şekil 2.3: Farklı Dönemlerdeki Tertiplerin Arap Alfabesinin Aslına Olan Katkıları ve Arap Alfabesinin Tertibindeki Değişimler

3. Arap Sözlük Biliminin Ekolleşen Sözlük Sistemleri ve Önemli Sözlükleri

Bu bölümde Arap sözlük biliminin aynı zamanda gelişim safhalarını gösteren ekolleşmiş sözlük sistemleri ve bu sistemlerin yirmi önemli kadim sözlüğü ele alınacaktır. Bu gelişim safhaları, Arapça sözlüklerin hangi evrelerden geçerek ekolleşen bir sisteme kavuştuğunu ve evrensel bir boyut kazandığını göstermesi açısından önemlidir. Ahmed eş-Şerkâvî İkbâl'in (öl. 1423/2002), "Mu'cemü'l-Meâcim"inin mukaddimesinde ifade

ettiğine göre yaklaşık olarak 1500 adet Arapça sözlük ele almıştır.⁵⁴ Bu da Arapça sözlüklerin sayısının bir hayli fazla olduğunu göstermektedir. Bu sebeple çalışma bu beş sistem ve safhanın önemli sözlüklerinin ele alınması ile sınırlandırıldı.

Ekolleşen bu beş sistem ve gelişim safhaları şunlardır:

1. Halil b. Ahmed ve takipçilerinin sistemleştirdiği taklîb ve fonetik sıralı sistem.

2. Özel alfabetik sıralı sistem.

3. el-Cevherî tarafından icat edilen kafiye sıralı sistem.

4. Normal alfabetik sıralı sistem.

5. Telaffuza göre alfabetik sıralı sistem.⁵⁵

3.1. Arap Sözlük Biliminin Ekolleşen Sözlük Sistemleri

3.1.1. Taklîb ve Fonetik Sıralı Sistem

Taklîb ve fonetik sıralı sistemde, harflerin, halk (boğaz) harflerinden bi'l-itibar şefe (dudak) harfleriyle devam eden ve mahreci olmayan (havâ) harflerle son bulan dizilimi baz alınmaktadır. Bu sıralamaya riayet edilmek şartıyla kelimenin kök harflerinin kendi içerisinde yer değiştirilmesi yöntemi ile de taklîb sistemi oluşturulmaktadır. İşte bu sistemde bu sistemi esas alan sözlükler incelenmektedir.⁵⁶

Halil b. Ahmed zamanında dil bilimciler, bizzat fasih Araplardan işitilerek derlenen ve geliştiği güzel bir şekilde toplanan farklı kelimeleri düzensiz bir biçimde küçük kitapçıklar halinde bir araya getirmişlerdir. Öyle görünüyor ki Halil b. Ahmed bu şekilde bin kitap yazılmış olsa bir maddenin tekrar etmediğinden veya bütün maddelerin zikredildiğinden emin olunmaz diye öngörmüştür. Tertibe riayet etmek tekrarı ortadan kaldırıp

⁵⁴ Ahmed eş-Şerkâvî İkbâl, *Mu'cemü'l-Meâcim* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 1.

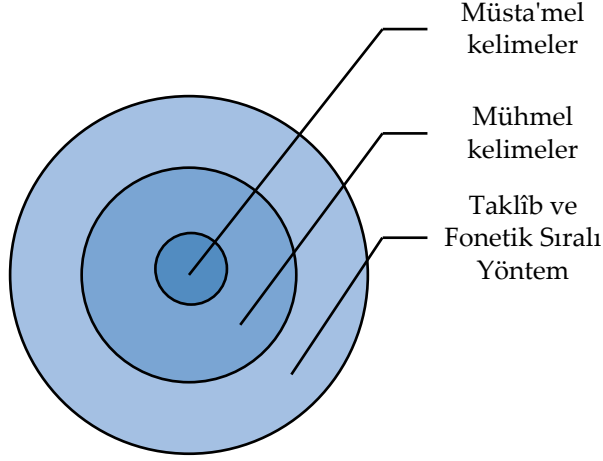
⁵⁵ Yakûb, *el-Ma'âcimu'l-luğaviyyetu'l-Arabîyye Bedâetuhâ ve Tatavvuruhâ*, 31-32; İsmail Güler (ed.), *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 52.

⁵⁶ Yakûb, *el-Ma'âcimu'l-luğaviyyetu'l-Arabîyye Bedâetuhâ ve Tatavvuruhâ*, 40; Hâbit, *el-Me'âcimu'l-'Arabîyye mevdu'âtin ve elfâzan*, 1/83; Abdullah Dervîş, *el-Meâcimü'l-'Arabîyyetü maa i'tinân hâssın bimu'cemi'l-ayni li'l-Halîl ibn Ahmed* (Kahire: Mektebetü's-şebâb, 2021), 9; Ebû Sikkîn, *el-Me'âcimu'l-'Arabîyyetü medârisuhâ ve menâhicuhâ*, 30; Şaban Reşit - Zeğad Leyla, *el-Meâcimü'l-'Arabîyyetü'l-kadîme* (Cezayir: Bouira Üniversitesi, Arap Dilleri ve Edebiyatı Fakültesi, Lisans Tezi, 2013), 29.

bütün maddelerin zikredilmesini sağlar. En önemlisi de araştırmacının aradığı kelimenin anlamını kolayca bulmasını ve anlamasını sağlar. İşte bu sisteme dayalı sözlükler tertibe dayalı sözlüklerin ilklerini oluşturmaktadır. Bu sistem, ilk defa, tam manada Arapça ilk sözlük olan Halil b. Ahmed'in "*Kitâbu'l-ayn*" adlı eserinde uygulanmıştır.

Bu sistemi benimseyen Arap sözlükçüleri kelimeleri dıştan içe doğru kapsama alanı daralan, evrensel küme yöntemli sınıflandırma yönteminde olmuşlardır. Bu yöntemin en iç kısmında musta'mel, hem kapsayan hem de kapsanan dış kısmında ise kullanılma potansiyeli olan mühmel kelimeler bulunur. Bu kelimeler asıl kökün ilk harfi dikkate alınmak suretiyle bir çeşit permütasyon kuralıyla türetilmişlerdir. Örneğin kelime küme, harfleri de kümenin elemanı kabul edilecek olursa üç elemanlı bir kümenin birbirinden farklı elemanlarının her defasında farklı konumda farklı elemanlarla eşleşerek oluşturulan bu diziliş bize o kümenin permütasyonunu vermektedir. Taklîb sisteminde de permütasyon yöntemindeki gibi harflerin kombinasyonu sağlanarak kelimenin permütasyonu oluşturulmuş olmaktadır. Buna göre sülâsî fiillerin permütasyonu altı farklı kelimeyi, rubâî fiillerinki yirmi dört farklı kelimeyi, humâsî fiillerinki ise yüz yirmi farklı kelimeyi vermektedir. Halil b. Ahmed sözlüğünü, bir kelimedeki harflerin en fazla ikili kullanım dağılımıyla yeni kelimeler oluşturduğu taklîb teorisiyle yazmıştır.⁵⁷ Taklîb ve fonetik sıralı yöntemdeki kelime gruplandırma şekli **Şekil 3.1'**deki gibidir.

⁵⁷ Abit Yaşar Koçak, *Handbook of Arabic Dictionaries* (Berlin: Verlag Hans Schiler, 2002), 19.



Şekil 3.1: Taklîb ve Fonetik Sıralı Yöntemde Kelime Gruplandırma Şekli

Taklîb ve fonetik sistemi permütasyon yöntemiyle harflerin kendi aralarındaki kombinasyonu tespitiye yönelik fonetik ve semantik çalışma yöntemidir.⁵⁸

Arapçanın bütün kelimelerine yer veren bu sistemle kelimelerin semantik-sözlüksel terkihi arasındaki ilişkiye dikkat çekilmektedir. Bu kombinasyonda bütün harfler, -sonraki kullanımda bir sonraki harf değişmek şartıyla- bir yerde sadece iki defa kullanılabilir. Bu kombinasyonda genellikle sülâsî mudaafalarda 2, diğer sülâsîlerde 6, rubâilerde 24 ve humasîlerde 120 türevelere ulaşılabilir. İbn Düreyd (öl. 321/933), Ezherî (öl.

⁵⁸ Ahmed Muhtâr Ömer, *el-Bahsü'l-lugavî 'inde'l_Arab* (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 178; Hafâcî (öl. 1069/1659), Arapça'daki harf bağdaşıklığının geniş bir haritasını çıkartan önemli bir isimdir. Harf bağdaşıklığı ile ilgili bk. Nasuhi Ünal Karaarslan, *Câmi'at-ta'rîb ve Arapçada Yabancı Kelimeler Meselesi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Yayınları, 1982), 36-37.

370/980), Kâlî ve İbn Sîde de aynı metodu benimseyenlerdendir.⁵⁹ Burada “*Kitâbü'l-Ayn*”, “*el-Bâri ‘fi’l-Luga*”, “*Tehzîbü’l-Luga*” ve “*el-Muhkem ve’l-muhîtü’l-â’zam*” ele alınacaktır.⁶⁰

3.1.2. Özel Alfabetik Sıralı Sistem

Özel alfabetik sıralı sistemde sözlükler usûl ve esas yönünden taklîb ve fonetik sistemli sözlüklerle aynı şekilde oluşturulmuşlardır. Ancak aynı zamanda onlardan farklılık gösterirler. Bu tür sözlükler genel olarak üç temel esasa dayanmaktadırlar.⁶¹

Bu üç temel esas şunlardır:

1. Özel alfabetik sıralama sistemi: Bu tür sözlükler sese göre değil, hurûf-u ebcediyye harf sırasına göre (elif, bâ) sıralıdırlar. Bu sözlüklerin sahih mudâaf bablardan ilk maddesi ب أ ب, sonra أ ت ت, ... ی ی diye devam eder. Bundan sonra sahih mudâaf bablardan ب (be) ile başlayan gelir. İlk maddesi ت ت ب sonra ث ث ب, ج ج ب diye devam eder. Bu şekil sıralama sistemi bu tür sözlüklere özeldir.

2. Taklîbât ve Tasrîfât: Bir konu hakkındaki kelimenin maddesi ve sîgalanışının getirilmesi. Bu yönüyle taklîb sistemi ile aynıdır.

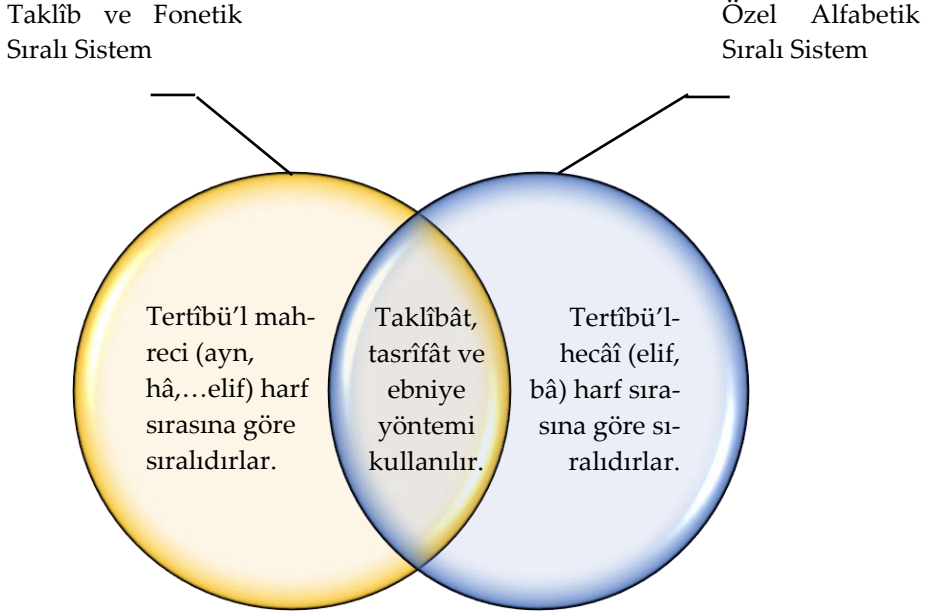
3. Ebniye: Taklîb ve fonetik sıralı sistemde olduğu gibi kelimelerin yapılarına göre oluşturulmuşlardır. 11 çeşit yapıdan söz etmek mümkündür. Bunlar ikili sahih mudâaf, mu’tel mudâaf yapı, üçlü sahih yapı, iki harfi aynı olan üçlü yapı, mükerrer rubâîye mülhak yapı, dörtlü sahih, mu’tel yapı, beşli ve kendisinde zâid harf bulunan yapı ve aynel fiili harfi

⁵⁹ Dervîş, *el-Meâcimü’l-Arabiyyetü maa i’tinâin hâssın bimü’cemi’l-ayni li’l-Halîl ibn Ahmed*, 12. Halîl b. Ahmed Türk sözlükçülüğünün önemli ismi Kâşgarlı Mahmud’u dahi etkilemiştir. Kâşgarlı Mahmud “Türk lügatlarının Arap lügatlarıyla aynı hedefe koşan iki at başı gibi başabaş olduğunun bilinmesini sağlamak için kitabı Halîl b. Ahmed’in *Kitâbu’l-Ayn*’daki usulünce yazmak ve musta’mel ve mühmeli beraber zikretmek gönlünden geçti.” diye ifade etmektedir. (bk. Mahmûd b. el-Hüseyn b. Muhammed el-Kâşgârî, *Dîvânü lügâti’-Türk* (b.y.: Dâru’l-Hilâfeti’l-ilmîyye, 1915), 5.)

⁶⁰ Yakûb, *el-Ma’âcimu’l-luğaviyyetu’l-Arabiyye Bedâetuhâ ve Tatavvuruhâ*, 44.

⁶¹ Dervîş, *el-Meâcimü’l-Arabiyyetü maa i’tinâin hâssın bimü’cemi’l-ayni li’l-Halîl ibn Ahmed*, 52; Ömer, *el-Bahsü’l-lüğavî ‘inde’l-Arab ma’a dirâseti li-kadiyyeti’t-te’sîr ve’t-te’essür*, 203; Reşit - Leyla, *el-Meâcimü’l-Arabiyyetü’l-kadîme*, 31.

lîn olan ve mehmûz olan yapıdır.⁶² Taklîb ve fonetik sıralı sistem ile özel alfabetik sıralı sistemin örtüşükleri karşılıklı bağlantı ilişkileri ve ayrılıkları özellikler Şekil 3.2’de görüldüğü gibidir.



Şekil 3.2: Taklîb ve Fonetik Sıralı Sistem ile Özel Alfabetik Sıralı Sistemin Ortak ve Farklı Yönleri

Bu tür sözlüklerde yapılacak olan iyi bir kelime araştırması üç şeye dayanmaktadır:

1. Kelimenin zâid harflerini atmak
2. Sonra maddenin harflerini ebcedî⁶³ sıraya göre tertip etmek

⁶² Sakkâl, *Neş'etü'l-meâcimi'l-Arabîyyeti ve tetavvüruhâ*, 44-53; Ebû Sikkîn, *el-Me'âcimu'l-Arabîyyetü medârisuhâ ve menâhicuhâ*, 60.

⁶³ Maddeyi ebcedî sıralama hakkında bilgi için çalışmanın kendisinin "Arap Hece Harfleri ve Yazım Sıraları" başlığına bakınız.

3. Maddenin yapısı, harf sayısı, nevi ve statü olayına bakmak⁶⁴

İbn Düreyd'in *el-Cemhere'*siyle başlayan bu sözlük üslûbu İbn Fâris'in "*Mücmelü'l-luga*"sı ve "*Mekâyîsi'l-luga*"sı ile daha da şekillenmiştir.⁶⁵

3.1.3. Kafiye Sıralı (Kökün Son Harfine Göre Alfabetik Sıralı) Sistem

Kâfiye üslûbuna göre maddeler önce kelimenin son harflerine göre bâblara, sonra kökün ilk harfine göre fasıllara ayrılarak sıralanır.⁶⁶ Kafiye sıralı sisteme geçmeden önce Araplar, sözlüklerinin maddelerini sıralamada çeşitli sistemler kullanmışlardır. Kendilerine has bir üslûb ortaya koymak, kafiye olgusuna ihtiyaç duyan şiir üslûbuna ve en önemli özelliklerinden biri sec'li söyleyiş olan sanatsal düz yazıya katkı sunmak, Arap dilinin etimolojik doğası gereği kelimenin lâme'l-fiilinin diğer harflerine nazaran kanıt ve delil yönünden çok daha önemli olması ve şiirlerdeki zor kelimelerin anlamlarını bulmayı kolaylaştırması Arapların sözlüklerinde kafiye sıralı üslûbu kullanmalarının sebeplerinden bazılarıdır.⁶⁷

Bu üslûbun kurucusu "*es-Sihâh*" ile el-Cevherî'dir. İbn Manzûr'un "*Lisânü'l-Arab*", el-Fîrûzâbâdî'nin "*el-Kâmûsü'l-muhît*"i, el-Fârâbî'nin "*Dîvânü'l-edeb*"i, Radıyyüddin Sâgânî'nin "*el-'Ubâbü'z-zâhir ve'l-lübâbü'l-fâhir*"i ve ez-Zebîdî'nin "*Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*"u bu üslûbla yazılan sözlüklerin önemli olanlarıdır.⁶⁸

⁶⁴ Sakkâl, *Neş'etü'l-meâcimi'l-Arabiyyeti ve tetavvürühâ*, 53.

⁶⁵ Sakkâl, *Neş'etü'l-meâcimi'l-Arabiyyeti ve tetavvürühâ*, 77.

⁶⁶ Örneğin bu tür sözlüklerde اِشَارَةٌ kelimesini bulmak için önce "الراء" bâbı bulunur sonra bu bâb içerisinde اِشَارَةٌ kelimesinin asıl kökü شَوَّرٌ kelimesi olup bunun birinci harfi de "الشين" olduğundan- "الشين" faslına bakılır. (Bk. Sakkâl, *Neş'etü'l-meâcimi'l-Arabiyyeti ve tetavvürühâ*, 103.)

⁶⁷ Sakkâl, *Neş'etü'l-meâcimi'l-Arabiyyeti ve tetavvürühâ*, 102; Dervîş, *el-Meâcimü'l-Arabiyyetiü maa i'tinâin hâssın bîmu'cemi'l-ayni li'l-Halîl ibn Ahmed*, 40; Ömer, *el-Bahsü'l-lügavî 'inde'l-Arab ma'a dirâseti li-kadiyyeti't-te'sîr ve't-te'essür*, 221; Reşit - Leyla, *el-Meâcimü'l-Arabiyyetü'l-kadîme*, 31.

⁶⁸ Sakkâl, *Neş'etü'l-meâcimi'l-Arabiyyeti ve tetavvürühâ*, 104.

3.1.4. Normal Alfabetik Sıralı (Kökün İlk Harfine Göre Sıralı) Sistem

Sözlük sistemleri içerisinde kullanılışı en kolay olan ve muâsır sözlükçülerin takip ettikleri sistem bu sistemdir. el-Alfabe veya elif, bâ (abc), alfabe anlamına gelen Fransızca l'alphabet kelimesinin Arapçalaştırılmış şeklidir. Alfabe, yazılarının harflerini Fenike alfabesinden alan tüm dilleri kapsayan ve yazımdaki tüm harfleri belirtmek için kullanılan ortak bir terimdir.⁶⁹ Normal alfabetik sıralı sistemden maksat kelimeler kökleri baz alınmak suretiyle Nasr b. Âsım'ın tertip ettiği, bildiğimiz ا ب ت ث ... ی sırasına göre olan sıralama sistemidir.⁷⁰ Bu sisteme çağdaş ekol denilmekle birlikte bu sistemin temelleri çok eskilere dayanmaktadır.⁷¹

Sistemi ilk tasarlayan Ebu'l-Meâlî Muhammed b. Temin el-Bermekî (öl. 398/1007), kendisi yeni bir sözlük yazmamıştır. Fakat bu sistemin öncüleri arasında sayılır. Çünkü el-Bermekî modern çağda bilindiği gibi kelimelerin ilk harflerine göre düzenlenmesi olan modern sözcüksel yaklaşımı icat etmiş ve bunu çok az şey ilave yaparak el-Cevherî'nin *es-Sihâh'*na uygulamıştır. Bu sebeple el-Bermekî bugünkü anlamda sistemin kurucularının ilki sayılır. ez-Zemahşerî de (öl. 538/1144) "*Esâsü'l-belâga*"nda bu tertibi icra ederek el-Bermekî'ye tabi olmuştur.⁷²

Ahmed b. Fâris (öl. 395/1004) de *el-Mücmel* ve *el-Mekâyîs* isimli eserlerini bu tertibe göre hazırlamıştır.⁷³ "*Lisânü'l-Arab*", "*es-Sihâh*", "*el-*

⁶⁹ Yakûb, *el-Ma'âcimu'l-luğaviyyetu'l-Arabiyye Bedâetuhâ ve Tatavvuruhâ*, 35.

⁷⁰ Hâbit, *el-Me'âcimu'l-'Arabiyye mevdu'âtin ve elfâzan*, 1/141.

⁷¹ Bazı araştırmacılar bu sistemin temellerini tabakât kitabı sahibi hadisçilerin attıklarını söylerler. Hatta buna Muhammed b. İsmâil Buhârî'nin (öl. 256/870) hadis ravilerinin isimlerini isimlerin ilk harfine göre yani bu normal alfabetik sisteme göre sıraladığını şahit olarak gösterirler. Yine İbn Kuteybe'nin (öl. 276/889) *Garîbü'l-hadîs* isimli eserini bu sisteme göre tertip ettiğini söylerler. Ancak kaynaklar Ebû Amr İshâk b. Mirâr eş-Şeybânî'nin (öl. 213/828 [?]) *el-Cîm* isimli eserinde normal alfabetik sıralı sistemi Buhârî ve İbn Kuteybe'den daha önce kullandığını göstermektedir. (Yusuf İş, "Evveliyyetü tedvîni'l-meâcim", *Mecelletü mecmâi'l-ilmîyyi'l-Arabiyyi* 16/9 (Ekim 1941), 422-428; Dervîş, *el-Meâcimü'l-Arabiyyetü maa i'tinâin hâssin bimu'cemi'l-ayni li'l-Halîl ibn Ahmed*, 121; Yakûb, *el-Ma'âcimu'l-luğaviyyetu'l-Arabiyye Bedâetuhâ ve Tatavvuruhâ*, 135.)

⁷² Attâr, *Mukaddimetu's-sihâh*, 89, 104.

⁷³ Nassâr, *el-Mu'cemu'l-'Arabî neş'etühü ve tetavvuruhü*, 1/65.

Kâmûsu'l-muhît", "*Muhîtü'l-muhît*", "*el-Müncid ve el-Mu'cemü'l-vasît*" bu tertibin en önemlileri olup üzerinde durulması gereken eserlerdendir.⁷⁴

3.1.5. Telaffuz Sistemli Alfabetik Sıralı (Ek ve Kök Harf Ayırımı-nın Yapılmadığı Alfabetik Sıralı) Sistem

Hiç şüphe yok ki hangi sisteme riayet edilirse edilsin sözlüğün maddelerini düzenlerken kelimelerin köklerini göz önünde bulundurmada, ileri seviyede olanlar için bile çok zorluklar vardır.

Ek ve Kök Harf Ayırımı dikkate alınarak hazırlanan sözlüklerde araştırma yapan herkesin şu üç beceriye hâkim olması gerekmektedir:

1. Kelimeyi zâid herflerden⁷⁵ arındırarak kelimenin aslını bulabil-mek,
2. İ'lâl ve idgâm sonrasında dönüşüme uğrayan harfleri asıllarına geri döndürebilmek,
3. İ'lâl ve idgâm sonucunda hafz olunan harfleri tespit edebilmek becerilerine sahip olmak gerekmektedir.

Örneğin *نَسَاءٌ* kelimesi için *مَرْؤٌ* maddesine, *ثَنَاتٌ* kelimesi için *وَتُنُقٌ* madde-sine bakılması gerektiğini bilmek gibi. Kürâunneml (öl. 310/922) *el-Mücer-red'* de ve *el-Münecced'*in bazı bölümlerinde bu sistemi uygulamıştır. Sey-yid Şerîf el-Cürçânî'nin (öl. 816/1413) "*et-Ta'rîfât*"ı, Ebü'l-Bekâ el-Ke-fevî'nin (öl. 1095/1684) "*el-Külliyât*"ı söz konusu sisteme göre yazılmıştır. Abdullah el-Alaylî'nin (öl. 1417/1996) "*el-Merci*"i, Cübân Mes'ûd'un "*er-Râid*"i, Fuâd Efram el-Bustânî'nin "*el-Müncidü'l-ebcedî*"si ve Halîl el-Cerr'in "*el-Lârûs*"u da aynı sistemle telif edilen sözlüklerdir.⁷⁶

3.2. Ekolleşen Sistemlerin Önemli Sözlükleri

Arap sözlük biliminin ekolleşen sözlük sistemlerinin en önemli söz-lükleri, müellifleri ve önemli özellikleri **Tablo 3.1**'de gösterildiği gibidir.

⁷⁴ Yakûb, *el-Ma'âcimu'l-luğaviyyetu'l-Arabiyye Bedâetuhâ ve Tatavvuruhâ*, 137.

⁷⁵ İsimlere ve fiillere zâid olan harfler *اليوم تنسأه* kelimelerindeki harflerdir. (Mehmed, *İm'ânü'l-enzâr ale'l-maksûd*, 77.)

⁷⁶ Yakûb, *el-Ma'âcimu'l-luğaviyyetu'l-Arabiyye Bedâetuhâ ve Tatavvuruhâ*, 165.

Tablo 3.1. Ekolleşen Sistemlerin Önemli Sözlükleri

EKOLLEŞEN SİSTEMLERİN ÖNEMLİ SÖZLÜKLERİ LİSTESİ ⁷⁷						
SÖZLÜĞÜN				MÜELLİFİN		
SIRA N.	M E T O D U	İSMİ	BELİRGİN ÖZELLİKLERİ	İSMİ	DOĞUM YERİ	DOĞUM VE VEFAT TARİHİ (MÎLÂDÎ)
1	Taklîbât ve Fonetik Sıralı Sistem	Kitâbü'l-'ayn (el-'Ayn)	Bize ulaşan ilk sözlüktür. Binâlara ayrılmış olan sözlük harflerin sayısınca kitaplar üzerine kuruludur. Şevâhitlidir. Kelimenin köküne riayet edilerek taklîbât ve ses sistemine göre düzenlenen kelimeler kombinasyon halinde türetilmiştir. Türetilen kelimelerin mühmel ve	Halîl b. Ahmed	Ummân	718-786

⁷⁷ Yakûb, *el-Ma'âcimu'l-luğaviyyetu'l-Arabiyye Bedâetuhâ ve Tatavvuruhâ*, 195-199.

		<p>musta'mel olanları belirtilmiştir. Boğaz harflerinden başlayarak harflerin çıkış yerlerine göre tertibi baz alınmıştır.</p>			
2	el-Bâri'	<p>Sözlük altı binaya ayrılmıştır. Lafzın söylenişine önem verilmiştir. Maddelede daha önceki sözlüklerde bulunan bilgileri bir arada toplamıştır. Anekdotlardan (kısa hikayelerden) ve haberlerden bahsetmeye özen göstermiştir. Nakil zinciri kısaltılmıştır. Şevâhitlidir.</p>	Ebû Ali el-Kâfî	Malazgirt	893-967
3	Tehzîbü'l-luga	<p>Sözlükte her kök bâb olarak adlandırılmış olup sözlük altı binâya ayrılmıştır. Her harfi bablara, bâblar da</p>	Ebû Mansûr Muhammed el-Ezherî	Herat (Endülüs)	895-981

		kitaplara ayrılmıştır. Arap diline girmiş yanlış öğeler çıkartılmaya çalışıldığı için bu isim verilmiştir. Şevâhîtinin Kur'an-ı Kerimden ve Hadîs-i Şeriften olmasına diğerlerine göre daha çok önem verilmiştir.			
4	el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-â'zam	On iki ciltlik ansiklopedi türü bir sözlüktür. Sözlük altı bâba ayrılmıştır. Hemze ayrıca zikredilmiş, elif ise vâvî ya da yâî olması durumuna göre aslına göre zikredilmiştir. Şevâhitlidir. Kurallı türevler terk edilerek kuralsız türevlere yer verilmiştir. Sözlükte yoğun biçimde sarf ve nahiv bilgisine yer verilmiştir.	İbn Sîde	Mürsiye (Endülüs)	1007-1066

5	Özel Alfabetik Sıralı Sistem el-Cem- here	el-'Ayn ve el-Cîm'den sonra yazılmış üçüncü sözlüktür. Eserde sadece taklîbât sistemi benimsenmiştir. Fonetik sıralama yerine kelimeler önce ikili, üçlü, dördü, beşli, mankûs, nevâdir vb. bablara bölünmüş sonra bunlardaki sözcükler "hemze"den başlayıp "yâ" harfine kadar özel alfabetik olarak sıralanmıştır. Farklı nüshaları bulunan eserin tertîbi biraz karışıktır. On iki bölümü sözlüğe ayrılmış, son bir bölümü de dil kurallarına ayrılmıştır. Arapçaya giren ve Arapçalaşan kelimelere işaret edilmiştir.	İbn Düreyd	Bağdat	837-933
---	---	--	------------	--------	---------

6	el-Mücmel	<p>Eserde musta'mel kelimelere yer verilmiştir. Köklerin bütün harflerinde alfabetik sıralamaya dikkat edilmiştir. Sözlük yirmi sekiz kitaptan oluşmaktadır. Her kitap, iki harfli, üç harfli ve daha fazla harfli kelime şeklinde üç bâbtan oluşmaktadır. İkili muzâaflar ile iki harfin tekrar etmesiyle oluşan dörtlüler, ikili muzâaf (mutâbık) kısmında ele alınmıştır. Müştaklarla (türemişlerle) şahitlere çok az yer verilerek özlü ve kısa bir sözlük oluşturulması hedeflenmiştir.</p> <p>Şevâhit olarak Kur'an, hadis, mesel ve ediblerin sözlerine yer verilmiştir. En çok işaret edilen lehçe Yemen lehçesidir. En</p>	İbn Fâris (Ahmed)	Kazvin	941-1004
---	-----------	---	-------------------	--------	----------

		çok kullanılan kaynak <i>el-Cemhere'</i> dir.			
7	el-Mekâyîs	Kök ve türevleri arasında anlam ilişkisinden hareketle eserde üç harflilerin temel kelimeler (mekâyîs/iştikâk-ı kebîr), ⁷⁸ üçten fazla harflilerin ise yapay kelimeler olduğu olgusu isbât edilmeye çalışılmıştır. Eserin iki temel kaynağı kitâbeyn yani <i>el-'Ayn</i> ve <i>el-Cemhere</i> kitaplarıdır. Eser yirmi sekiz kitaba, her kitapta ikili, üçlü ve daha fazla harfli kökler diye bâblara ayrılmıştır.	İbn Fâris (Ahmed)	Kazvin	941-1004

⁷⁸ Mekâyîs ile kök sözcüklerin bir ya da daha fazla asıl anlamı kastedilmiştir.

		Normal muzâaflar ikili, rubâî muzâaflar ikililer kapsamında ele alınmıştır. Muzâaflar alfabetik sıralanmış, dört, beş ve altı harfli asıllar ana bölümlerin akabinde rastgele konulmuştur. Sıralamada açıklaması yapılacak olan kökün ilk harfinden önceki harfler sona konulmuştur. Eserde taklîb sisteminin yerine etimolojik sistem uygulanmıştır.			
8	Kafîve Sıralı Sistem es-Sihâh	Harfler bâb, bâblar yirmi sekiz fasla ayrılmıştır. Vâv ve Yâ bir bâbda toplanmıştır. Yalnızca musta'mel kelimelere yer verilmiştir. Köke ait son harf "bab", ilk harf "fasıl" başlığını taşır. Kelimelerin sahih, zayıf, mühmel, metrûk, redî,	İsmâil el-Cevherî	Fârâb (Türkiye)	?-1003

	<p>mezmûm şeklinde sıhhat derecelerini belirttiği gibi müvelled/muhdes, müşterek, muarreb, dahîl, ezdâd ve müterâdif gibi kelime kategorilerine de yer verilmiştir. Ayrıca müellif, grameri iyi bilen biri olarak çok önemli sarf ve nahiv meselelerine de değinmiştir.</p>			
--	---	--	--	--

9	Lisânü'l -Arab	Tasnif bakımından güzel ve hacimce büyük bir eserdir. Köke ait son harfin “bab”, ilk harfin “fasıl” başlığını taşıması “ <i>es-Sıhah</i> ” ekolüne göre hazırlandığını göstermektedir. Ortadaki harflerde de alfabetik sıra takip edilmiştir. Bazı yönleriyle eleştiriye tabi tutulmuştur. Şevâhitlidir.	İbn Manz ûr	Mısır	1232-1311
---	-------------------	--	-------------------	-------	-----------

10	el-Kâmûs ü'l-muhît	<p>Eser meşhur olduktan sonra “kâmûs” kelimesi sözlük anlamında da kullanılmaya başlamıştır. Eserde Cevherî ekolü takip edilmiştir. İlk defa bazı kısaltmalar kullanılmıştır. Şerh ve haşiyelerinin en önemlilerinden birisi ez-Zebîdî'nin “<i>Tâcü'l-'Arûs (min cevâhiri'l-kâmûs)</i>” isimli eseridir. Eserin birçok muhtasarı da vardır. Şevâhitlidir. Eleştirenlerden birisi de “<i>el-Câsûs ale'l-kâmûs</i>” isimli eserin müellifi olan Fâris eş-Şidyâk (öl. 1305/1887)'tir. Eser kelimelerin ilk harfine göre yeniden basılmıştır.</p>	Fîrûz âbâdî	Kâzerûn (İran)	1329-1415
----	--------------------	---	-------------	----------------	-----------

11	Tâcü'l-'arûs	Geniş hacimli bir sözlüktür. <i>el-Kâmûs</i> 'un şerhidir. Onun metnine bağlı kalmıştır. Ayrıca eserde <i>Kâmûs</i> tarafından atlanan maddelere ve şevâhite yer verilmiştir.	ez-Zebîdî (Muhamed Mur-tazâ)	Zebîd (Yemen)	1732-1790
12	Normal Alfabetik Sıralı Sistem Esâsü'l-belâga	Eserin maksatı lafızların mecâzî manası ile hakîkî manası arasını ayırt edebilmektir. Eserde kelimeler kök harflerinin birincisinden başlamak üzere bütün harflerine göre alfabetik sıralama yapılmıştır. Her harf bir bâb kabul edilmiştir. Eserde bolca şevâhit ve anlam kaymaları sonucunda yeni anlamlar kazanan sözcük ve özel ıstılahlar bulunmaktadır.	ez-Zemahşerî	Zemahşer (Türkmenistan)	1075-1144

13	Muhîtu 'l-muhît	Eser Arapça'dan Arapça'ya ilk modern sözlüktür. Metod olarak el-Fîrûzâbâdî'nin " <i>el-Kâmûsü'l-muhît</i> "i baz alınmıştır. Sistem olarak <i>Esâsü'l-belâga</i> 'nın sisteminin aynısıdır. Köklerde önce mücerred fiillerin sonra da mezîd fiillerin mâzi, muzâri ve masdarları daha sonra da o kökten türeyen isimler kaydedilmiştir. <i>el-Kâmûs</i> 'tan daha kapsamlı olduğu için bu isim verilmiştir. Şevâhitlidir.	Butrus el-Bustânî	Dibbiye (Lübnan-Beyrut)	1819-1883
----	--------------------	---	-------------------	-------------------------	-----------

14	Ak- rebü'l- mevâri d	Eserde Zemah- şerî'nin " <i>Esâsü'l- belâga</i> "sındaki ter- tibe uyularak keli- meler, "hemze"den başla- yıp "yâ"da bitir- mek üzere kökleri- nin bütün harfle- rine göre sıralan- mış ve müştakları da bu köklerin al- tında toplamıştır. Maddeler kendi içerisinde sırasıyla fiil, isim ve sıfat tertibinde düzen- lenmiş, önce mü- cerred fiillerin sonra mezîd fiille- rin mâzi, muzâri ve masdarının, sonra- sında da aynı kök- ten türeyen isimler ve sıfatların yine aynı sıraya göre mana ve kullanılış- ları verilmiştir.	Saîd eş- Şertû nî	Şertûn (Lüb- nan)	1849-1912
----	-------------------------------	--	----------------------------	----------------------	-----------

15	el-Bustân	<p>Eser <i>Muhîtü'l-Muhît</i> esas alınarak hazırlanmıştır. Eserde Zemahşerî'nin <i>Esâsü'l-belâga</i>'sındaki usule uyularak kelimelerin mana ve kullanılışları verilmiştir. Eser teknik terimler, dahîl kelimelerle müvelled kelimeleri de kapsamaktadır. Muh-tasarı el-Bustânî tarafından yapılan <i>Fâkihetü'l-Bustân</i>'dır.</p>	Ab-dul-lah el-Bustânî	Dibbiye (Bey-rut)	1854-1930
----	-----------	--	-----------------------	-------------------	-----------

16	e-Mün-cid	<p>Eserin baş tarafında yöntemi, sözlük bilimi yakından ilgilendiren bazı gramer kaidelerine de yer verildiği gibi kısaltma ve işaretler de açıklanmıştır. el-Mün-cid, Batı sistemine uygun olarak az hacme çok kelime sığdırılması, ilk defa resim, levha ve haritaların kullanılması, madde başlarıyla açıklanan kelimelerin renkli yazılması, kelimelerin Zemahşerî'nin <i>Esâsü'l-belâga'</i>ındaki gibi alfabetik sıralanması, kullanım kolaylığı ile aranan kelimenin kolay bulunması gibi bazı sebeplerle en çok baskıya sahip Arapça sözlüğüdür. Eser hristiyan bakışı yansıtması ve İslâm inançlarıyla ilgili</p>	Luvîs Ma'lûf el-Yesûî	Zahle (Lübnan)	1867-1946
----	-----------	--	-----------------------	----------------	-----------

		yanlış bilgi ver- mesi sebebiyle çok eleştiri görmüştür.			
--	--	--	--	--	--

17	el-Mu'ce mü'l-vasît	<p><i>"el-Mu'cemü'l-vasît"</i>te kelimeler kökün ilk harfine göre alfabetik sıralanmıştır. Muarreb olanlarda da alfabetik tertibe riayet edilmiştir. Arapça câmid kelimelerde türetme yapılmıştır. Yaygın olan sahih, fasih kullanımlara yer verilmiştir. Eserde maddeler şevâhitlendirilmiştir. Eserde ilmî ve teknik terimlere de yer verilmiştir. Müvelled, dahîl, muhdes ve lahn sayılan lafız ve kullanılışlara da yer verilmiştir. Kökten türeyen kelimeler özel dizime tabi tutulmuştur.</p>	Kahire Arap Dil Kurumu		
18	el-Mu'cem	Eserde lafızların farklı ilimlerdeki ıstılâhî anlamlarına yer verilmiştir. Müvelled, kadîm, hadîs, muarrab ve	Abdullah el-'Alaylî	Beyrut	1914-

			dahîl olan lafızlar belirtilmiştir. Müellif tarafından bilinen yeni kelimeler ilave edilmiştir.			
19	Telaffuz Sistemli Alfabetik Sıralı Sistem	el-Mer-ci'	Eserde terimler telaffuza dayalı sisteme göre sıralanmıştır. Ancak fiillerde bu tertibe riayet edilmemiştir. Yalnızca kelimele- rin köklerinin iş- tikâk-ı kübrâ veya asli manalarından bahsedilmiştir. Müvelled, kadîm, hadîs, muarrab ve dahîl olan lafızlar belirtilmiştir. İlk defa bunlar için ru- muzlar kullanıl- mıştır. Eser bir söz- lük içerisinde beş sözlük varmış gibi düzenlenmiştir. Yine eserde lafızla- rın mecazi, hakiki, tenzili ve naklî an- lamları ayırt edil- miştir.	Ab- dul- lah el- 'Alayl î	Beyrut	1914-

20	er-Râid	<p>Mukaddimesinde ifade edildiğine göre eser eğitimcilerin alfabetik sıralı sözlüklerdeki zorlukları gidermek için telaffuza dayalı sisteme göre yazılan bir eserdir. Eserde kelimeler köklerine göre değil de ilk harflerine göre fiiller ve isimler diye sınıflandırılmıştır. Kelimelerin manalarından ehem olan mühim olan üzerine takdim edilmiştir. Esere çeşitli ilim ve sanat dallarıyla ilgili kelimeler ve terimler ilave edilmiştir.</p>	Cüb-rân Mes'ûd	Lübnan	1930-
----	---------	--	----------------	--------	-------

Sonuç

Bir dilin bazı dilsel özelliklerini ortaya koyabilmek o dili iyi bilmekle mümkün olabilir. Bu da o dilin kadim eserlerinden yeterli ve verimli bir şekilde istifade edebilmeye bağlıdır. Klasik eserlerinden yeterli derecede

istifade edebilmek ise o dilin sözlük ilmine ve onun dallarına ihtimam göstererek iyi öğrenmekle mümkün olabilmektedir.

Bu çalışmada sözlük biliminin iki ana dalının olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bunlardan birincisi alanı, kelime dağarcığı ve frazyoloji (deyim bilim) olan ve ilmü'l-müfredât veya ilmü'l-elfâz ya da lexicology diye tabir edilen teorik ve kuramsal sözlük araştırmalarıdır. İkincisi ise alanı, uygulama ya da sözlük yapımı olan ve es-sınâatü'l-mu'cemiyye ya da lexicography diye ifade edilen sözlükçülük araştırmalarıdır. Lexicology esas itibariyle lafızların türetimi, kalıpları, mana ve i'rab yönünden delaletleri, terimsel yönleri, eş anlamlıları ya da anlamdaşlarıyla ve çok anlamlılıklarıyla ilgilenir. Lexicography ise bilgi ve reel verilerin toplanması, verilerin belirli bir sisteme göre düzenlenmesi, materyallerin yazıya geçirilmesi, hazırlanan nihai ürünü yani mu'cem, kâmûs veya sözlüğü yayımlamak ile ilgilenir.

Yürütülen çalışma ile sözlü leksikografi çalışmalarının insanın yaratılışı kadar eski olduğu, yazılı sözlük çalışmaları döneminin ise hicrî II. asrın ortalarında başladığı sonucuna ulaşılmıştır. Yine bu çalışma sözlük bilimin sözlükleri araştırıp tasnif etme; sözlükçülüğe ait yöntem, ilke ve kuralları belirleme gibi yapısal ve teorik yönlerinin ön plana çıktığı sonucuna ulaşılmıştır.

Sözlük biliminin en önemli üretimi sözlük hazırlamadır. Yazılı sözlük hazırlama Arap/İslam coğrafyasında hicrî II. asrın ortalarından sonra başlamıştır. Lügat, mu'cem ya da kamuslar insanların niyet, istek ve gereksinimlerini ifade ettikleri sesleri özel bir sıraya göre düzenleme, anlamlarını açıklama, istikâk, yazılış, telaffuz ve kullanım yerlerini gösterme odaklıdır. Arap sözlük bilimindeki bu tür eserler çeşitli alanlarda yazılmışlardır. Bu alanlar konstrüktif (yapısal) alan, dil alanı, tercüme alanı, özel ya da genel konu temalı alan, etimolojik veya morfolojik alan, semantik alan, görsel alan, diyalektolojik alan, anlam eksenli alan, ıstlâhî alan, sistemsel ve usûlî alanlardır.

Ulaşılan sonuçlardan bir tanesi de Arap sözlük bilimiyle meşgul olan alimlerin bu sözlüklerin alt yapısını oluştururken çeşitli metotlar uygulamalarıdır. Diğer ulaşılan bir sonuçta bu metotlardan bazılarının bu çalışmaya konu edindiğimiz gibi ekolleşme seviyesine kadar gelmiş olmasıdır. Bu sistemler içinde ekolleşme seviyesine gelenler şunlardır: Taklîb

ve ses sıralı sistem, özel alfabetik sıralı sistem, kafiye sıralı sistem, normal alfabetik sıralı sistem ve telaffuza göre alfabetik sıralı sistemdir.

Elde edilen bulgulardan biri de bu sayılan sistemler nasıl ekolleşme seviyesine ulaşmışsa bu sistem üzere yazılan sözlüklerden bazılarının da bu ekollerin temsilcisi durumuna gelmiş olmasıdır. Mesela “*Kitâbü'l-‘Ayn*”, “*Tehzîbü'l-Luga*” ve “*el-Bâri‘ fi'l-Luga*” taklîb ve fonetik (ses) sıralı sistemin, “*el-Cemhere*” ve “*Mu‘cemü Mekâyîsi'l-Luga*” özel alfabetik sıralı sistemin, “*Dîvânü'l-‘edeb*”, “*es-Sihâh (Tâcü'l-luga ve shâhu'l-‘Arabiyye)*”, “*Lisânü'l-‘Arab*” ve “*el-‘Kâmûsü'l-Muhît*” kafiye sıralı (kökün son harfine göre alfabetik sıralı) sistemin, “*Muhîtü'l-muhît*”, “*el-Müncid*” ve “*el-Mu‘cemü'l-vasît*” normal alfabetik sıralı (kökün ilk harfine göre sıralı) sistemin ve “*el-Mücerred*”, “*et-Ta‘rifât*”, “*el-Merci*” ve “*er-Râid*” telaffuz sistemli alfabetik sıralı (ek ve kök harf ayrımının yapılmadığı alfabetik sıralı) sistemin temsilcisi durumuna gelmişlerdir.

Kaynakça

- Acar, Ömer. *Arap Dilinde Ta‘rîb Olgusu Açısından Garîbu'l-Kur‘an*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007. <https://acikerisim.uludag.edu.tr/bitstream/11452/15606/1/210136.pdf>
- Ahmed, Abdü’s-Semî Muhammed. *el-Meâcimü'l-‘Arabiyye*. 1 Cilt. b.y.: Dâru'l-fikri'l-‘Arabî, 1. Basım, 1969.
- Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1. Basım, 1998.
- Attâr, Ahmed Abdulgafûr. *Mukaddimetu’s-sihâh*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-‘İlm li'l-Melâÿîn, 3. Basım, 1984.
- Bakırcı, Selami. *IV. Abbasi Asrında Dil Çalışmaları (Lügat-Nahiv-Sarf)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993. https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=jkv4mSdvkkBMAvU6E_zNkQ&no=jkv4mSdvkkBMAvU6E_zNkQ
- Belâzurî, Ahmed b. Yahya b. Cabbâr Dâvûd el-Bağdâdî el-. *Futûhu'l-buldân*. çev. Mustafa Fayda. 1 Cilt. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1. Basım, 1987.

- Bermekî, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-İrbilî el-. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân mimmâ se-bete bi'n-nakl evi's-semâ' ev esbetehü'l-'ayân'*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru sâdır, 1. Basım, 1398.
- Boz, Erdoğan. "Leksikografi Teriminin Tanımı ve Türkçe Karşılığı Üzerine" 4/1/10 (Yaz 2015). <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/714370>
- Cemal, Hasan İzzettin. *Mahtûtatü'l-cümeli mu'cemü tefsiri lügaviyyin li kelimâti'l-Kur'an*. 5 Cilt. Riyad: el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-âmme li'l-Küttâb, 2003.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Fârâbî. *es-Sihâh tâcü'l-luga ve sihâhu'l-'Arabiyye*. thk. Muhammed Tâmir. Kahire: Dâru'l-Hadî, 1. Basım, 1430.
- Civelek, Yakup. *Arap Dilbilimine Giriş*. Van: y.y., 2004.
- Cum'a, İbrahim. *Kıssatü'l-kitâbeti'l-Arabiyye*. Mısır: Dâru'l-maarif, 1947.
- Çetin, Nihad M. "Arap". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 3/297-298. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Demirayak, Kenan. *Abbasi Edebiyatı Tarihi*. 1 Cilt. Erzurum: Şafak Yayınevi, 1. Basım, 1998.
- Dervîş, Abdullah. *el-Meâcimü'l-Arabiyyetü maa i'tinâin hâssın bimu'cemi'l-ayni li'l-Halîl ibn Ahmed*. 1 Cilt. Kahire: Mektebetü'ş-şebâb, 2021.
- Durmuş, İsmail. "Sözlük". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 37/398-401. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Ebû Sikkîn, Abdulhamid Muhammed. *el-Me'âcimu'l-'Arabiyyetü medârisuhâ ve menâhicuhâ*. 1 Cilt. Kâhire: y.y., 2. Basım, 1981.
- Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-. *Nüzhetü'l-elibbâ' fi tabakâti'l-üdebâ*. thk. İbrâhîm es-Sâmerrâî. Ürdün-Zerkâ: Mektebetü'l-menâr, 3. Basım, 1405.
- Fârâbî, Ebû İbrâhîm İshâk b. İbrâhîm. *Dîvânü'l-edeb*. thk. Ahmed Muhtâr Ömer. Kahire: Müessesetü Dâri's-Şuabi li's-Sahafeti ve't-Tabâati ve'n-Neşr, 1394.
- Fârâbî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî el-. *es-Sihâh tâcü'l-luga ve sihâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdu'l-Gafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 1987 1407.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-. *el-Kamusü'l-muhît*. thk. Muhammed Naîm el-Arksûsî vd. Beyrut: Müessesetü'r-risale li't-tabâti ve'n-neşri ve't-tevzî, 2005 1426.

- Güler, İsmail (ed.). *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*. 1 Cilt. İstanbul: İSAM Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Hâbit, Fevzi Yûsuf. *el-Me'âcimu'l-'Arabiyye mevdu'âtin ve elfâzan*. b.y.: el-Velâ li't-tab'ı ve't-tevzî', 1. Basım, 1992.
- Hartmann, R. R. K. - James, Gregory. *Dictionary of Lexicography*. Londra: Routledge, 2. Basım, 2002.
- İş, Yusuf. "Evveliyetü tedvîni'l-meâcim". *Mecelletü mecmai'l-ilmiyyi'l-Arabiyyi* 16/9 (Ekim 1941), 422-428.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman el-Mevsilî. *el-Hasâis*. 3 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kitab, 4. Basım, ts.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân el-Mevsilî el-Bağdâdî. *Sırru smâ'ati'l-i'râb*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1. Basım, 2000.
- İbn Haldûn, el-Allame Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *Mukaddimetü İbn Haldûn*. thk. Abdullah Muhammed ed-Derviş. Dımaşk: Dâru'l-Belhî, 1. Basım, 1425.
- İbn Hasenûn, Abdullah b. Hüseyin - Sâmirî, Ebû Ahmed es-. *el-Lügât fi'l-Kur'an*. thk. Salahattin el-Müncit. Kahire: Matbaatü'r-risale, 1. Basım, 1365.
- İbn Manzûr el-Ensârî er-Rüveyfî el-İfrîkî. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1993.
- İbn Sâbit b. Zûtâ b. Mâh, el-İmâmü'l-Âzam Ebû Hanîfe Nu'mân. *el-Maksûd*. 1 Cilt. İstanbul: Demir Kitabevi, ts.
- İbn Sâbit b. Zûtâ b. Mâh, el-İmâmü'l-Âzam Ebû Hanîfe Nu'mân. *el-Matlûb şerhu'l-maksûd fi't-tasrîf*. thk. Ahmed Saad Ali. Kahire: Şirketü mektebetü ve matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve evlâdühü, 1359.
- İbn Sîde, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-a'zam*. thk. Abdulhamit el-Hendâvî. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1421.
- İkbâl, Ahmed eş-Şerkâvî. *Mu'cemü'l-Meâcim*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1993.
- İmer, Kâmile - vd. *Dilbilim Sözlüğü*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 1. Basım, 2011.
- Kur'an-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: TDV Yayınları, 2018.
- Kâsimî, Ali. *İlmü'l-lugati ve Smâatül-mu'cem*. 1 Cilt. Riyad: Câmiatü'l-melik suûd, 2. Basım, 1991.

- Kâşgârî, Mahmûd b. el-Hüseyn b. Muhammed el-. *Dîvânü lügâti'-Türk*. 3 Cilt. b.y.: Dâru'l-Hilâfeti'l-ilmîyye, 1. Basım, 1915.
- Kaynak, Mehmet. "Ana Çizgileriyle Sözlük Bilimi ve Türk Sözlükçülüğü". *Kafdağı* 6/1 (30 Haziran 2021), 79-101. <https://doi.org/10.51469/kafdagı.755708>
- Kınnevci, Ebu't-Tayyib Muhammed Sıddîk Han Hasan b. Ali İbn Lütfullah el-Hüseynî el-Buhârî. *el-Bülğa ila usûli'l-luğa*. thk. Sahâd Hamdân Ahmed es-Sâmarrâî. Tikrit: Risâletü Câmîyye-Câmiatü Tikrit, ts.
- Koçak, Abit Yaşar. *Handbook of Arabic Dictionaries*. 1 Cilt. Berlin: Verlag Hans Schiler, 1. Basım, 2002.
- Leşheb, Hayat. *el-Mu'cemü'l-Arabiyyü'l-hadîsü beyne't-taklîdi ve't-tecdîdi el-mu'cemü'l-vasîtü nemûzecen*. Cezâyir: Ferhât Abbâs Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011. <http://mohamedrabee.net/library/pdf/435faad2-c52d-495b-94e9-ddeb3402cb78.pdf>
- Mehmed, Takiyyüddin (Birgivi Mehmed Efendi). *İm'ânü'l-enzâr ale'l-maksûd*. Bosna: Matbaatü'l-Hâcc Muharrem Efendi, 1876.
- Nassâr, Hüseyin. *el-Mu'cemu'l-'Arabî neş'etühü ve tetavvürühü*. 2 Cilt. Kahire: Dâru Mısır li't-tabâa, 4. Basım, 1988.
- Ömer, Ahmed Muhtâr. *el-Bahsü'l-lügovî 'inde'l-'Arab ma'a dirâseti li-kadiyyeti't-te'sîr ve't-te'essür*. 1 Cilt. Kahire: 'Alemlü'l-Kütüb, 6. Basım, 1988.
- Reşit, Şaban - Leyla, Zeğad. *el-Meâcimü'l-Arabiyyetü'l-kadîme*. Cezayir: Bouira Üniversitesi, Arap Dilleri ve Edebiyatı Fakültesi, Lisans Tezi, 2013. <http://dspace.univ-bouira.dz:8080/jspui/bitstream/123456789/806/1/%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B9%D8%A7%D8%AC%D9%85%20%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D9%8A%D8%A9%20%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%AF%D9%8A%D9%85%D8%A9.pdf>
- Sakkâl, Dîzîrih. *Neş'etü'l-meâcimi'l-Arabiyyeti ve tetavvürühâ*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru's-sadâkatü'l-Arabiyyeti li't-tabâati ve'n-neşri ve't-tevzî', 1. Basım, 1995.
- Sâmârâî, İbrahim es-. *Suâlâtu Nâfi b. el-Ezrak ilâ Abdillâh b. Abbâs*. 1 Cilt. Bağdat: Matbaatü'l-meârif, 1968.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *el-Müzahir fi 'ulûmi'l-luğa*. thk. Fuat Ali Mansur. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmîyye, 1. Basım, 1418.

- Temiz, İsmail. "İbn Cinnî'de Savt, Harf, Hareke ve Hurûfu'l-Mu'cem Kavramları". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (15 Aralık 2020), 325-347. <https://doi.org/10.17120/omuifd.811264>
- Ünlüer, Ceyhun. *İbn Sîde ve el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-a'zam Adlı Sözlüğü*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020. https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=In7wOZWRsfF13V_shPjmBA&no=n8ai1HOXPM-uFYVKIC0BVg
- Yakûb, Emîl Bedî'. *el-Ma'âcimu'l-luğaviyyetu'l-Arabiyye Bedâetuhâ ve Tatavvuruhâ*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-melâyîn, 2. Basım, 1985.
- Yavuz, Galip. "Sözlükbilim ve Arapça Sözlük Çalışmalarına Tarihsel Bir Yaklaşım". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (15 Haziran 2002), 113-122.

Klasik Fıkıh Eserlerinde Niyetin Talâka Etkisi*

Ramazan ARAZ

Dr. Öğrencisi, Karabük Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü,
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
PhD student; Karabuk University, Institute of Graduate Programs,
Department of Basic Islamic Sciences
Karabuk/Turkey
2038232024@ogrenci.karabuk.edu.tr
orcid.org/0000-0002-6818-8914

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article

Geliş Tarihi / Received: 08 Mart / March 2023

Kabul Tarihi / Accepted: 03 Haziran / June 2023

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2023

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Haziran / June

Sayı/ Issue: 20 Sayfa /Page: 429-457

Atıf / Cite as: Araz, Ramazan. “Klasik Fıkıh Eserlerinde Niyetin Talâka Etkisi [The Impact of Intention on Divorce in Classical Jurisprudential Works]”. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 20 (June 2023): 429-457

<https://doi.org/10.18498/amailad.1262288>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>.

* Bu makale 2021 yılında Sivas Cumhuriyet Üniversitesi'nde, Prof. Dr. Sabri Erturhan danışmanlığında tamamlanan *Fıkhi Açından Kinayeli (Kinai) Lafızların Tasarruflara Etkisi* adlı yüksek lisans tezinden istifade edilerek hazırlanmıştır.

The Impact of Intention on Divorce in Classical Jurisprudential Works

Abstract

The impact of intention on divorce, its feature and its number in classical jurisprudential works is approached from different perspectives. The explicit or allusive usage of divorce words directly affects three aforesaid issues. While there are exceptions among *madhhabs*, intention is generally not considered legal judgement in explicit divorce words, but it is taken into account as religious judgement under certain conditions. It is widely accepted among *madhhabs* that divorcing a wife who has sexual intercourse with her husband through explicit words is a revocable divorce. However, there are some disagreements regarding the legal consequences of using such words without intending divorce. As for the number of divorces resulting from explicit words, intention is generally considered with exceptions and some certain details.

The impact of intention in divorce through allusive words has been subject to a considerable disagreement among *madhhabs*. Fuqahā see the marriage contract as an agreement through which husband has the legitimate right to benefit from his wife. Husband can immediately annul this right if he wishes based on a general principle that "a person can dispose of his property rights as he wishes. When we analyze divorce as an annulment transaction, divorces through explicit terms before sexual intercourse or through *mukhāla 'a* are considered irrevocable and consequently, immediate termination occurs between spouses, which is in line with this general principle. Nonetheless, it is established by textual evidence that divorce through *ṭalāq* word after sexual intercourse is revocable. Considering that revocable divorce grants some certain rights such as husband's ability to return to his wife without a new contract, it appears to contradict this general principle. If we look at this issue from the viewpoint of the divorces through allusive words many of which imply *baynūna*, it becomes apparent that there is both a general principle that can be applied to these words and a textual evidence. More clearly, if these words are compared to the general principle, they should be considered revocable divorces, whereas if they are compared to the textual evidence, they should be considered irrevocable divorces. Some jurists have evaluated divorce through explicit word according to its number and have compared allusive words to the general principle rather than *ṭalāq* word. Some jurists have depended on the textual evidence and compared allusive words to *ṭalāq* word. Some scholars have taken a different approach by increasing the number of divorces to three to resolve this contradiction. Therefore, intention only serves the function of expressing the ambiguity in divorces through allusive words, and the features of divorce are determined by the meanings of the words themselves. The consideration of

intention in determining the number of divorces is a highly detailed and disputed issue. Intention also plays a significant role in *mukhāla 'a* through allusive words. This study relies on classical sources by considering the authoritative views of the four schools and the Zahiri school. It briefly addresses the divorce words and their types mentioned in classical works and attempts to illustrate the impact of intention on divorce, its attributes, and number through examples. Moreover, it aims to correct some certain misconceptions that have become prevalent regarding the features of divorce through allusive words in recent works on Islamic Family Law.

Keywords: Fiqh, Divorce, *Mukhāla 'a*, Intention, Allusion.

Klasik Fıkıh Eserlerinde Niyetin Talâka Etkisi

Öz

Gerek klasik mezhepler arasında gerekse bu mezheplerin kendi içinde niyetin talâka etkisi çeşitli açılardan tartışmalara konu olmaktadır. Bu ihtilafların başında niyetin hangi şartlarda talâka etki edeceği ve bu talâkın sıfatının ne olacağı meselesi gelmektedir. Diğer bir ihtilaf konusu da niyetin talâkın sayısına hangi şartlarda ve ne şekilde etki edeceği ile ilgilidir.

Talâk manasında kullanılan lafızların sarıh veya kinâyeli olması, zikri geçen üç ihtilaflı meseleye doğrudan etki etmektedir. Mezhepler arasında istisnaları bulunmakla beraber, genel olarak niyet sarıh talâk lafızlarında kazâen itibara alınmazken belli şartlarda diyâneten itibara alınmaktadır. Zifafta bulunulmuş zevce-lerin sarıh lafızlarla boşandığında gerçekleşen talâkın ric'î sıfatlı olacağı mezhepler arasında genel kabul görmüştür. Bununla beraber talâkı niyet etmeden kullanılan bu ifadelerin fıkhi sonuçları hakkında bazı ihtilaflar bulunmaktadır. Sarıh lafızlarla vaki olan talâkın adedinde ise niyet, istisnalar ve bazı ayrıntılar olmakla beraber genel olarak itibara alınmaktadır.

Kinâyeli lafızlar kullanılarak yapılan talâkta niyetin etkisi mezhepler arasında oldukça fazla ihtilafa konu olmuştur. Fıkıh alimleri evlilik akdini kocanın, karısından meşru ölçüde istifade etme hakkına malik olduğu bir akit olarak görmektedir. 'Kişi sahip olduğu bir hak mülkiyeti üzerinde istediği gibi tasarrufta bulunabilir' genel kaidesine göre koca sahip olduğu bu hakkı isterse derhal ıskat edebilir. Bir ıskat tasarrufu olarak talâkı incelemeye aldığımızda; zifaftan önce veya muhâlea yoluyla sarıh lafızlarla gerçekleşen talâkın bâin olması ve bu sebeple eşler arasında derhal beynûnetin gerçekleşmesi bu genel kaideye mutabıktır. Bununla beraber zifaftan sonra talâk lafzıyla yapılan talâkın ric'î olması nass ile sabittir. Ric'î talâkta kocanın karısına tekrar nikah akdine gerek olmaksızın geri

dönmesi gibi bazı hakların sağlandığı dikkate alındığında bunun söz konusu genel kıyasa muhalif olarak vaz' edildiği gözükmektedir. Bu meseleye birçok beynûnet manası taşıyan kinâyeli lafızlarla yapılan boşama açısından bakıldığında, bu lafızların kendisine kıyas edilebileceği bir genel kaidenin bir de nassın olduğu ortaya çıkmaktadır. Daha açık bir ifadeyle bu lafızlar genel kaideye kıyas edilirse bâin talâk, nassa kıyas edilirse ric'î talâk olması gerekecektir. Fıkhî hükümlerde tutarlılık adına bu tenakuzun belli bir usûl dahilinde açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Bunu açıklığa kavuşturmak adına bazı fıkıh alimleri talâk lafzıyla yapılan boşamayı kendi miktarınca takdir etmişler ve kinâyeli lafızları talâk lafzına kıyas etmeyerek genel kaideye kıyas etmişlerdir. Bu ictihatta nass sebebiyle istihsanın ön plana çıktığı gözükmektedir. Bazı fıkıh alimleri ise nassı esas alarak kinâyeli lafızları talâk lafzına kıyas etmişlerdir. Birinci durumda bâin talâk söz konusu olurken ikinci durumda ric'î talâk vaki olmaktadır. Bazı alimler ise daha farklı bir metod uygulayarak talâk sayısını üçe çıkartarak bu tenakuzu giderme yoluna gitmişlerdir. Dolayısıyla kinâyeli lafızlarla yapılan boşamada niyetin, yalnızca söylenen sözdeki mahallin kapalılığını izhar etme fonksiyonu bulunmaktadır; talâkın sıfatını lafızların kendi manaları belirlemektedir. Talâk sayısında ise niyetin hangi durumlarda itibara alınması gerekeceği oldukça ayrıntı ve ihtilaf içeren bir konudur.

Talâkta olduğu gibi muhâleada da kinâyeli lafızlar niyetin etkin olduğu mahaldir. Ancak muhâleada talâk hakkını zevceye veren kocanın kullandığı lafızlar ve kocanın niyetinin, talâk hakkını elde eden zevcenin kullandığı lafızlar ve zevcenin niyetinin ayrı ayrı değerlendirilmesi gerekmektedir.

Bu çalışma özellikle klasik fıkıh kaynaklarından istifade edilerek, dört mezhep ve Zahirî mezhebinin muteber görüşleri dikkate alınarak hazırlanmıştır. Bu çalışmada genel anlamda klasik fıkıh eserlerinde geçen talâk lafızlarının ve çeşitlerinin neler olduğuna kısaca değinilmiş olup; niyetin talâka, talâkın sıfatına veya sayısına nasıl etki ettiği örneklerle ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ayrıca son dönemlerde İslam Aile Hukuku alanında kaleme alınmış eserlerde kinâyeli lafızlarla gerçekleşen talâkın sıfatı hakkında yaygınlaşan bazı yanlış kanaatlerin düzeltilmesi amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Talâk, Muhâlea, Niyet, Kinâye

Giriş

İslam aile hukukunda talâk konusu oldukça ihtilafli konudur. Bu ihtilafın önemli bir bölümü talâkın gerçekleştiği lafızlarla alakalıdır. Şöyle ki lafızlarda zamanla anlam daralması, anlam genişlemesi, anlam

kayması gibi değişimler söz konusu olabilmektedir.¹ Herhangi bir lafzın mana değişimlerine uğradığı dönemlerde, bazen söylenen bir sözün hangi manaya delalet ettiği kapalı kalmaktadır. Bununla beraber *kelâmın i'mâli ihmâlinden evlâdır*² genel kaidesine istinaden fıkıh alimleri mümkün olduğunca bu tarz sözlerin fıkhi sonuç doğuracağını savunmuşlardır. Kapalılığın izalesi için ise genel olarak çeşitli karinelere veya sözü söyleyen kişinin niyetine itibar etmişlerdir. Bu konuda her bir mezhebin birbirinden farklı kendine has öncülleri ve şer'î dedillerden hüküm istintac edilen usûl sistematiği bulunabilmektedir. Ayrıca verilen hükümler diyânî ve kazaî olmak üzere iki kategoride değerlendirilmektedir. Lafızların anlamlarında zamanla değişimlerin olabilmesi ve/veya bölgelere göre (örfi) farklı manalarda kullanılabilmesi sebebiyle verilecek fetvanın değişebileceği kaçınılmaz olacağından, verilecek hükümde hangi esaslar üzerine temerküz edilmesi gerektiği önemli bir husus olmaktadır. Özellikle bu diyânî açıdan daha elzem bir durumdur.

Modern dönemde aile hukuku üzerine yapılan çalışmalarda genelde eklektik sistem hâkimdir. Buna da bağlı olarak mezheplerin kendi içindeki tutarlılığı kapsam dışı bırakılarak günümüz şartlarının merkeze alındığı maslahatçı tercihler yapıldığı gözlemlenmektedir. Bunun artı ve eksilerinin neler olduğu ayrı bir konu olmakla beraber burada dikkat çekilmek husus *talâk* konusu üzerine yapılan bazı akademik çalışmalarda bir takım eksik veya hatalı genellemelerin yapılıyor olabilmektedir. Bu eserler kaynak alınarak yapılan yeni çalışmalarda da mevcut durum istikrar kazanmaktadır. Örneğin, bazı çalışmalarda kinâyeli lafızlarla vaki olan talâkın Hanefi mezhebine göre bâin, diğer üç mezhebe göre ise ric'i talâk olduğu ifade edilmektedir.³ Bu genel değerlendirme bazı klasik eserlerde de geç-

¹ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2015), 3/213-216.

² Mecelle 60. Madde. Bk. Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkam şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (Beirut: Daru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1439/2018), 1/54-55.

³ Örnek olarak bk. Vehbe b. Mustafâ ez-Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühü* (Dimaşk: Dâru'l-fıkr, ts.), 1/221; H. İbrahim Acar, *İslâm Aile Hukuku* (İstanbul: Ensar, 2019), 243 (Aynı müellif te'lif etmiş olduğu DİA "Talâk" maddesinde de benzer ifadeyi kullanmıştır. Bk. H. İbrahim Acar, "Talâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/498); Halime Korkut, *İslâm Aile Hukukunda Boşama ve Boşama*

mektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bunu ilk olarak ifade eden Hanefî fıkıh âlimi Ali el-Kârî'dir (öl. 1014/1605).⁴ Bazı çalışmalarda kinâyeli lafızlarla vuku bulan talâkın Hanefîlere göre bâin Şafiî ve Hanbeli mezhebine göre ric'î talâk olduğu şeklinde bilgi verilmekle, Maliki mezhebi görüşüne yer verilmemektedir.⁵ Bazı çalışmalarda ise kapsamın genişletmek adına konu sadece ya sadece Hanefî mezhebi özelinde ele alınmakta ya da kısmen Şafiî mezhebiyle kıyaslama yapılmakta, diğer mezheplere ait bir bilgiye yer verilmemektedir.⁶ Bir diğer husus olarak kısmen doğru olsa da ayrıntıya inildiğinde diyânî açıdan pek tutarlı olmayan *sarih lafızlarla yapılan talâkın niyete itibar edilmeksizin vuku bulması* gibi bir takım genellemelerin yaygınlık kazandığı da söylenebilir.

İfade edilen gerekçelere binaen *niyetin* talâka, talâkın sıfatına ve sayısına etkisini detaylı şekilde ortaya koyan, ileri çalışmalar yapacak olan kişilere konuyu bütünlüklü şekilde tefakkuh etmelerini kolaylaştıracak müstakil bir çalışmanın hazırlanmasına gerek duyulmuştur.

Bu çalışmada -İslam aile hukuku alanında yapılan son dönem çalışmalardan ziyade- mezheplerin klasik eserlerinden istifade edilecektir. Böyle bir yönteme başvurulmasının sebebi fıkıh âlimlerinin benimsediği görüşlerin arka planında yer alan usûlün (metodun) tespit edilmesi ve bu sayede mezhepler arasında karşılaştırma yapma imkânı elde etmektir. Bu nedenle zaman zaman bazı klasik usûl-i fıkıh eserlerinden de istifade edilecektir. Talâkta kullanılan lafızların neler olduğuna kısaca değinilerek;

İradesinin Kullanım Şekilleri (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 32; M. Fatih Turan, "Hanefîlerin Kinâyeli Sözlerle Yapılan Boşamaları Bâin Talâk Sayması Üzerine Bir Analiz", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 27 (2016), 431.

⁴ Bk. Alî el-Kârî, *Fethu bâbi'l-'înâye fi şerhi kitâbi'n-nükâye* (Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2009), 2/251.

⁵ Örnek olarak bk. Ahmet Yaman, *İslâm Aile Hukuku* (İstanbul: Marifet yayınları, 1999), 89-91; Nuri Kahveci, *İslâm Aile Hukuku* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014), 203-206; Sabri Erturhan, *Temel Fıkıh Bilgileri* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2018), 102;

⁶ Örnek olarak bk. İbrahim Yılmaz, *Yetki ve Sistem Açısından İslâm Hukukunda Boşanma* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 28-30; Serap Erarslan, *Bir Mecliste Verilen Üç Talâkın İslâm Hukuku Açısından Tahlili* (Erzincan: Binali Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 16-21; Fatih Yakar, "İslâm Hukukunda Ağırlandırılmış Lafız ve Kinâyeli Lafızlarla Gerçekleştirilen Talâka Dair Bir İnceleme", *Temel İslam Bilimleri Araştırmaları -I-*, (2019), 132-142.

niyetin talâka, talâkın sıfatına veya sayısına nasıl etki ettiği örneklerle ortaya konulmaya çalışılacaktır. Türkçe talâk lafızlarında niyetin etkisine *Hanefi Mezhebi* başlığı altında ayrıca değinilecektir. Bununla beraber talâk bahsiyle iç içe olması sebebiyle hul'bahsine de kısaca değinilecektir. Aynı bir çalışmayı gerektirecek derinlikte mevzular içermesi nedeniyle *yazı vasıtasıyla talâk ve dilsizin işaretiyle talâk* konularına bu çalışmada yer verilmeyecektir.

1.Kavramsal Çerçeve

Lügat manası itibariyle 'serbest bırakmak, bağını çözmek, bağından kurtulmak, serbest kalmak' gibi manalara gelen talâk kelimesi⁷ fıkıh terimi olarak 'nikâh akdini talâka mahsus/özel lafızlarla belli bir süreye bağlı olarak veya derhal ortadan kaldırmak' manasındadır.⁸ Türkçede talâk karşılığı sarîh lafız olarak 'boşama ve boşanma' kelimeleri kullanılmaktadır.⁹ Boşamayı gerçekleştiren kocaya/erkeğe 'mutallik', boşanan kadına ise 'mutallâka' denir.¹⁰

Talâkın meşruiyeti Kitap,¹¹ sünnet¹² ve icmâ' ile sabittir.¹³ Fıkıh âlimleri talâk lafızlarını iki grupta ele almaktadır; *sarîh lafızlar* ve *kinâyeli lafızlar*. Bir fıkıh terimi olarak *sarîh* isti'mal cihetiyle (kullanım yönünden) manası açık olan lafız demektir.¹⁴ *Kinâye* ise sarîhin zıddı olup, manası kapalı olan ve kendisinden murad edilen mananın anlaşılması için harici bir karineye ihtiyaç duyulan lafız¹⁵ olarak tarif edilir.¹⁶ Kinâyeli lafızlarla talâkın

⁷ Necmuddin Ebû Hafs Ömer b. Muhammed en-Nesefî, *Tilbetu't-talebe fi'l-istilâhâtî'l-fıkhiyye* (Beyrût: Dâru'n-nefaes, 1436/2015), 144.

⁸ Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr li ta'lîlî'l-muhtâr* (Beyrût: Dâru'l-alkam, ts.), 2/150; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-i İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2018), 2/175; Acar, "Talâk", 39/496.

⁹ Bilmen, *Istilâhât*, 2/175; Acar, "Talâk", 39/496.

¹⁰ Bilmen, *Istilâhât*, 2/176-177.

¹¹ el-Bakara 2/228-232, 236-237, 241; et-Talâk 65/1-2.

¹² Buhârî, "Talâk", 1-4

¹³ Acar, "Talâk", 39/496.

¹⁴ Mehmet b. Ferâmuz b. Alî Molla Hüsvrev, *Mir'âtu'l-usûl fi şerhi Mirkâtu'l-vusûl* (Beyrût: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.), 152.

¹⁵ Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, thk. Ebû'l-vefa el-Afgânî (Beyrût: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.), 1/187.

¹⁶ Mezheplerdeki uygulamaya bakıldığında, kendileriyle talâkın vaki olması konusunda bir kısım kinâyeli lafızların sarîh lafızlardan bile daha etkili/açık olduğu görülmektedir.

meşruiyeti hadisle sabittir: Hz. Peygamber'in (s.a.s), Bintü'l-Cevn'i (r.a) kinâyeli lafız olan 'ailene katıl' (الحقي بأهلك) lafzıyla¹⁷ ve Sahabîlerden Rukâne b. Ebû Yezîd'in (r.a) karısını bir çeşit kinâyeli lafız olan 'bette' (بنت) lafzıyla boşadığı rivayet edilmektedir.¹⁸

Mezhepler arasında sarîh ve kinâyeli lafızlarla talâkın vuku bulmasına yönelik herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Buna rağmen talâkta, talâkın cinsinde ve talâkın âdetinde niyetin itibara alınıp alınmaması gibi meselelerde her mezhebin kendine has farklı görüşleri bulunmaktadır.

2.Niyetin Talâka Etkisi

Hukuki anlamda muameleden/tasarruftan söz edebilmek için, *bir şeyin yapılmasına ilişkin iradenin sözle ifade edilmesi -veya yazı ve dilsizin işareti gibi söz yerini tutan şeylerle dışarıya yansıtılması-* manasına gelen 'irade beyânı'na ihtiyaç duyulmaktadır.¹⁹ Peygamber Efendimizin (s.a.s) "Üç şeyin ciddisi de ciddidir, şakası da ciddidir; nikâh, talâk, i'tak (bazı rivayetlerde ric'at)."²⁰ hadisinin işaretinden anlaşıldığı üzere aile hukukunda tasarruflarda kullanılan sîgalar müeyyideleri açısından önem arz etmektedir. Ayrıca 'Ameller niyetlere göredir.'²¹ hadisinin sarîh ifadesinden anlaşıldığı gibi İslam dininde *niyet* son derece önemlidir. Fıkî mezhepler lafız/sîga-niyet ilişkisini tutarlı/sistemik bir şekilde ayrıntılı şekilde ortaya koymaya çalışmışlardır. Ayrıntıların daha iyi tahlili açısından bu konunun her bir mezhep özelinde müstakil başlıklar altında ele alınacaktır.

Bu durum talâk sayıları için de geçerlidir. Bu çalışmada bu ayrıntılar *talâk* özelinde/bağlamında ele alınacaktır. Ayrıca -bu meselenin/tenakuzun daha iyi anlaşılması adına- fıkıh usulünde kinâyenin kapsamıyla alakalı detaylı bir tahlil için bk. Ramazan Araz, "Hanefî Mezhebi Literatüründe Kinâye ve Mecâzla İlişkisi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/2 (2020), 256, vd.

¹⁷ Buhârî, "Talâk", 3; Aynı babda bir diğer hadiste Peygamber Efendimiz'in (s.a.s) Ümeyye binti Şerâhîl'i (r.a) 'ailene katıl' (الحقي بأهلك) lafzıyla boşadığı rivayet edilmektedir.

¹⁸ " أن ركائة بن عبد يزيد طلق امرأته سهيمة البتة فأخبر النبي -صلى الله عليه وسلم- بذلك وقال والله ما أردت إلا واحدة. فقال رسول الله -صلى الله عليه وسلم- « والله ما أردت إلا واحدة ». فقال ركائة والله ما أردت إلا واحدة. فردها إليه رسول الله..." Ebû Dâvûd, "Talâk", 14

¹⁹ H. Yunus Apaydın, "İrâde Beyânı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/ 387.

²⁰ Ebû Dâvûd, "Talâk", 9; Tirmizî, "Talâk", 9; Bu hadise bağlı fıkî ihtilaflar için bk. H. Yunus Apaydın, "Hezl" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/ 308.

²¹ Buhari, Bedü'l-vahy, 1

2.1. Hanefî Mezhebi

Hanefîlere göre talâk için şer'î hakikat olan 'talâk' (الطلاق) lafzı *talâk/boşama* manasında sarîh lafızdır. Bu lafızdan müştak birçok lafız sarîh lafızlar içerisine dâhil edilmiş olup, niyete ve herhangi bir karineye itibar edilmeksizin kazâen talâkın gerçekleşeceği ifade edilmiştir.²² Ancak -sarîh lafızlar başka manalara ihtimali ise- kocanın başka manayı kastettiği şeklindeki ifadesi diyâneten kabul edilir.²³ Bu lafızlardan bir kısmıyla birden fazla talâka niyet edilse dahi yalnızca bir ric'î talâk²⁴ gerçekleşir. 'Enti tâlik' (أنت طالق), 'enti mutallaka' (أنت مطلقة), 'tallaktuki' (طلقتك) gibi lafızlar bu sınıftandır. Bir kısım sarîh lafızlarda ise üç talâka veya üçten fazla talâka niyet edilirse üç talâk gerçekleşir. Örneğin, 'Enti et-tâlik' (أنت الطالق), 'enti tâlikun et-talâka' (أنت طالق الطلاق) ve 'enti tâlikun talâkan' (أنت طالق طلاقا) lafızları bu gruba girmektedir. Bu örneklerde lafızlar mastar halinde kullanıldığından ism-i cins olması hasebiyle umuma ve/veya bire (en aza) ihtimallidir. Hanefîlere göre mastar mutlak olarak kullanıldığında en aza hamledilir. Çünkü bu kesinlik içerir; daha fazlasında ise şüphe vardır. Üç talâka niyet edildiğinde şüphe ortadan kalkacağı için üç talâk vaki olur. İki talâka niyet edilmesi halinde niyet itibara alınmaz. Bunun gerekçesi *iki* sayısının cinse şamil olmaması üç sayısının ise cinse şamil olmasıdır. Başka bir ifadeyle, talâkın cinsine şamil olan bir lafızla, niyetle beraber talâkın bütün sayıları ifade edilmiş olur. Ancak İmam Züfer (öl. 158/775) ikiye niyetin muteber olduğu görüşündedir.²⁵

Hanefî mezhebi eserlerinde niyetin itibara alınıp alınmamasıyla ilgili bahisler daha çok kinâyeli lafızlar babı/konusu içerisinde geçmektedir. Bu lafızlar her ne kadar ilk dönemlerde *kinâyeli lafızlar* olarak isimlendirilmemiş olsalar da daha sonraki dönemlerde bu şekilde isimlendirilmesi yaygınlık kazanmıştır. Muhammed eş-Şeybanî (öl. 189/805) *el-Asl* adlı eserinde, bu lafızları "Tâlaka Benzer Lafızlarla Ayrılığın Gerçekleştiği Du-

²² Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 2/156.

²³ Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, 152.

²⁴ Yeni bir nikah akdine gerek duyulmaksızın kocaya, eşine dönme hakkı tanıyan talâk çeşididir. Ric'î talâk Kitap ve sünnetle sabittir. Ayrıntılı bilgi için bk. Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 2/156.

²⁵ Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 2/156; Alî el-Kârî, *Fethu bâbi'l-Înâye*, 2/236-239.

rinde veya talâkı müzakere hâlinde hâlin delaletine istinaden talâkın kastedildiği kesinlik kazanacağından, niyete bakılmaksızın kazaen bir bâin talâk gerçekleşir.²⁹ ‘Haliyye’, ‘berîe’, ‘bette’, ‘bâin’ ve ‘harâm’ lafızları kızgınlık, kavga gibi hallerde söylene dahi kocanın talâk niyetiyle söylemediği şeklindeki ifadesi tasdik edilir. Çünkü bu lafızlar tahkir, hakaret, küçümseme vs. için söylenebilen lafızlardır. Ancak talâkı müzakere hâlinde kocanın niyeti hakkındaki beyanına bakılmaksızın kazaen bir talâk gerçekleşir.³⁰ Ebû Yûsuf ‘benim için sana yol yok’ (لا سبيل لي عليك), ‘senden ayrıldım’ (فارتك), ‘sana malik değilim’ (لا ملك لي عليك), ‘yolunu serbest bıraktım’ (خليت سبيلك) ve ‘benden ayrıldın’ (بنت مني) lafızlarını da bu gruba dâhil etmiştir.³¹ Diğer kinâyeli lafızlarda ise yalnızca niyet esas alınır, hâlin delaletine itibar edilmez.³² Hâlin delaletine bağlı olarak kazaen talâkın gerçekleşeceği bütün kinâyeli lafızlarda kocanın, talâkı kastetmediği şeklindeki sözü diyâneten tasdik olunur.³³

Hanefilere göre talâk manası taşımayan herhangi bir lafızla niyet olsa dahi talâk gerçekleşmez.³⁴ Bununla beraber bazı lafızların talâk niyetiyle söylenmesi durumunda talâkın gerçekleşip gerçekleşmeyeceğinde ihtilaf vardır. Örneğin, talâk kastıyla koca ‘benim karım yok’ demiş olsa Ebû Hanîfe’ye göre bu sözle talâk vaki olur; Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybanî’ye göre bu ifade yalan haber olarak addedilir ve talâk gerçekleşmez.³⁵ Talâk niyetiyle ‘git ve elbise al’ gibi talâk manası taşıyan bir sözle bu manayı taşımayan başka bir söz arka arkaya söylenmiş olsa Ebû

²⁹ Ahmed b. Alî Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, thk. Sâid Bekdâş v.dğr. (b.y.: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye – Dâru's-sirâc, 1431/2010), 5/58; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 4/239.

³⁰ *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnâmesi*'nde 109. Maddede, kinâyeli lafızlarla talâk konusunda yalnızca niyetin esas alınması gerekeceğini belirtilerek Şâfiî mezhebinin görüşü benimsenmiştir. Bk. Heyet, *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnâmesi*, haz. Orhan Çeker (Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 1016), 49, 97.

³¹ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 4/240.

³² Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 5/58-59; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 4/240; Abdurrahman b. Muhammed b. Süleymân Şeyhzâde Dâmâd, *Mecmau'l-enhur*, thk. Muhammed Hasan Talu (İstanbul: Mektebetü't-tereki, 1436/2010), 2/155.

³³ Dâmâd, *Mecmau'l-enhur*, 2/155.

³⁴ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 4/242.

³⁵ Şeybânî, *el-Asl*, 4/456; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 4/249.

Yûsuf'a göre bu ifade bir sözmüş gibi değerlendirilir ve bu haliyle talâk manası taşımadığından dolayı talâk gerçekleşmez. İmam Züfer'e göre bu söz tefrik edilerek iki kısma ayrılır; ilk kısmıyla talâk gerçekleşir, diğer kısım ise geçersiz olur.³⁶

Herhangi bir kinâyeli lafız talâk niyetiyle söylendiği durumda ayrıca üç talâka da niyet edilmiş olsa üç talâk vaki olur. Bu lafızlardan 'say' (اعتدي), 'sen birsin' (أنت واحدة), 'rahmini temizle' (استبرئي رحمك) ve 'seç' (اختاري) lafızları istisna edilmiştir. Bu lafızların ilk üçü talâk niyetiyle söylene dahi bir ric'î talâk gerçekleşir. Bu lafızların istisna edilmesinin gerekçeleri şu şekilde ifade edilmektedir: Hz. Peygamber'in (s.a.s) Sevde binti Zem'a (r.a) adlı zevcesini (öl. 23/644) 'say' lafzıyla boşadığı ve daha sonra rücu ettiği rivayet edilmektedir.³⁷ Yine bu lafzın beynûnet manası taşıması bir diğer neden olarak zikredilmektedir. 'Rahmini temizle' lafzı da mana itibarıyla 'say' lafzı gibidir. 'Sen birsin' (أنت واحدة) lafzındaki 'واحدة' kelimesi hazf edilmiş mastara (طلاقة) sıfat olarak söylendiği kabul edilerek bu haliyle birden başka talâka ve beynûnete ihtimali olmadığından diğer lafızlardan istisna edilmiştir. Bu sebeple zikri geçen üç lafızla diğer kinâyeli lafızlardan istisna olarak ric'î talâk gerçekleşir. İstisna edilen lafızlardan dördüncüsü olan 'seç' lafzı ise kocanın iktidarsız/innîn veya mecbub (avret mahalli kesik) olması gibi nedenlerden dolayı kadına yöneltilen seçme hakkı manası taşıması sebebiyle kıyasen talâk manasında kullanıldığı kabul edilmiştir. Bu gerekçeyle birden fazla talâka ihtimali yoktur. Dolayısıyla kadının talâkı seçmesi halinde sayıda niyete bakılmaksızın bir bâin talâk vaki olur.³⁸

Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nde -özet ifadeyle- "herhangi bir lafzın halk arasında talâk için kullanımı maruf hale gelmişse, o lafzın artık talâk manasında sarîh lafız olarak itibara alınması gerekir"³⁹ denilerek, lafızların halk arasında kullanımına bağlı olarak sarîh olabileceği esas

³⁶ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 4/242.

³⁷ Cessas, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 5/54-55.

³⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Cessas, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 5/51-56; Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsu'l-Eimme es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1414/1993), 6/75; Abdullatîf İbn Melek İbn Firişte, *Şerhu'l-Menâr*, thk. İlyas Kaplan (İstanbul: Dâru İbn Hazm, 1435/2014), 2/960-964; Alî el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 2, 251.

³⁹ Heyet, *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi*, 49.

alınmıştır. Benzer ifadeler Ömer Nasuhi Bilmen tarafından da zikredilmiştir.⁴⁰ Ancak şu husus unutulmamalıdır ki lafızların sarih olmaları onların beynûnet manası taşımaları halinde bâin talâk gerçekleşmesini değiştirmeyecektir. Çünkü Hanefîler kinâyeli lafızlarla gerçekleşen talâkın bâin talâk olmasını iki esasa dayandırmaktadırlar: Birincisi, kinâyeli lafızlar- 'talâk' lafzından farklı olarak- nikâhı nefyeden manalara sahiptirler ve nikâh bağına geri dönüşümsüz olarak derhal ortadan kaldırmaktadır.⁴¹ İkinci sebep ise, Hanefîlere göre koca, evlilik akdiyle -*milk-i mut'a* diye ifade edilen- zevcesinden meşru ölçüde cinsel olarak istifade etme hakkını elde etmektedir. Bilindiği üzere herhangi bir kişi kendisine ait bir hak üzerinde tasarrufta bulunabilir veya bu hakkı meşru ölçüde derhal ıskat edebilir. Milk-i mut'a da asıl itibarıyla derhal ıskat edilebilen bir haktır. Zifaf-tan önce yapılan ve/veya muhâlea yoluyla yapılan talâkta beynûnetin vuku bulması buna delalet etmektedir. Bununla beraber 'talâk' lafzıyla yapılan boşamada ric'î talâk gerçekleşmesi (dönüşün mümkün olması sebebiyle) bu genel kıyasa/kabule muhaliftir. Hanefîler bunu nass sebebiyle istihsan olarak değerlendirmektedirler. Ayrıca Hanefîlere göre bir hüküm genel kıyasa istisna olarak geldiği zaman o hükme benzer başka meselelere asıl (makîsun aleyh) olamaz.⁴² Dolayısıyla kinâyeli lafızlar -istisna edilen lafızlar hariç- *kişi malik olduğu şeyde dilediği gibi tasarrufta bulunabilir* genel kaidesine kıyas edilir. Yukarıda da ifade edildiği gibi bâin talâk lafızlarının (kinâyeli lafızların) manalarının farklı olmaları sebebiyle *talâk* lafzına kıyas edilmeleri zaten mümkün değildir. Sonuç olarak -zifaf-tan önce boşamada ve hul' da olduğu gibi- koca bu lafızları kullanarak nikâh bağından -derhal- kurtulur.⁴³ Bu meselenin inceliklerine vurgu yapan bazı Hanefî usûlcüleri beynûnet manası taşıyan lafızların *kinâyeli lafızlar* olarak

⁴⁰ Bilmen, *Istîlâhât*, 2/184.

⁴¹ Bu sebeple ric'î talâkla (*talâk* lafzıyla) boşanan bir kadın 'mutallaka ve menkûha' (مطلقة ومنكوحه) olarak isimlendirilebilirken bâin talâkla boşanan bir kadın -zıt manaların cem edilememesi sebebiyle- 'mübâne ve menkûha' (مبانه ومنكوحه) olarak isimlendirilemez.

⁴² "Alâ hilâfi'l-kıyâs sâbit olan şey sâire makîsun aleyh olamaz." Bk. Mecelle 15. Madde; Ayrıca bu konu hakkında ayrıntılı bilgi için usûl-i fıkıh eserlerinin 'nass sebebiyle istihsan' bölümlerine bakılabilir.

⁴³ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/74-75; Alâaddîn Abdulazîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*, thk. Abdullâh Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrût: Dâru'l-kutubî'l-ilmîyye, ts.), 2/306-316; Ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Ramazan Araz,

isimlendirilmesini eleştirmektedir.⁴⁴ Burada *Hanefilerin delillerden hareketle istikra yöntemiyle genel kıyasa (kaideye) ulaştıkları ve tikel meseleleri buna kıyas ettikleri; genel kıyasa aykırı durumlarda ise istihsan delilini kullanıp bunu da kendi miktarınca takdir ettikleri* şeklindeki usûl anlayışı bir kez daha tebellür etmektedir.

Ülkemizde kullanılan Türkçe lafızları değerlendirdiğimizde sarih talâk lafızlarının ‘talâk’, ‘boşamak/boş olmak’ kelimelerinin kullanıldığı lafızlardan oluştuğu görülmektedir. ‘Seni boşadım’, ‘sen boşsun’, ‘talâkın bana vaciptir’ ifadeleri bu tür lafızlara örnek verilebilir.⁴⁵

Talâk manasında kullanılan kinâyeli lafızlar ise kendi içerisinde ric’î ve bâin talâk gerçekleşmesi yönünden iki kısma ayrılmaktadır. Ric’î talâkın gerçekleştiği (beynûnet manası taşımayan) lafızlara ‘îtidat et’ (id-detini say), ‘rahmini temizle’ ‘sen birsin’, ‘talâkını diledim’, ‘Allah talâkını

Fıkhi Açıdan Kinâyeli (Kinai) Lafızların Tasarruflara Etkisi (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 53-55.

⁴⁴ Serahsî bu lafızların “kinâyeli lafızlar” olarak isimlendirilmesini *kinâyenin bir şeyin başka bir şeyden istiare olması* gerekçesiyle eleştirmektedir. Çünkü bu lafızlar -talâk lafzından ayrı olarak- kendi hakikat manalarında kullanılmaktadır. Serahsî bu konuda şöyle demektedir:

“... Müteahhir alimlerimizden bazıları bu lafızları kinâyeli lafızlar olarak isimlendirmektedirler. Bu isimlendirme mecazdır; hakikati yoktur. Bize göre bu lafızlar mucibi (gereği) üzere hakikat olarak kullanılmaktadır. Kinâye, bir şeyin başka bir şeyden istiaresidir. Lafızların kinâyeli olarak isimlendirilmesi -Şâfiî’nin rahîmehu’llâhu Teâlâ- aslı (usûlü) üzere doğrudur. Çünkü O, bu lafızları talâk manasında kinâye olarak kullanmaktadır. Bu yüzden Şâfiî’ye göre bu lafızlarla ric’î talâk gerçekleşmektedir...”

Serahsî ayrıca İmam Muhammed’in bu konunun bâb başlığını ‘Talâka Benzer Lafızlarla Talâkın Gerçekleştiği Durumlar’ olarak isimlendirmesinin hikmetinin de buna işaret olduğunu ifade etmektedir. Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 6/73.

Abdulaziz el-Buhârî ve İbn Melek ise bu konu hakkında özetle şunları söylemektedir: “Bu lafızlar hakiki manada kinâye olmayıp bu isimlendirme mecazdır. Çünkü bu lafızların manaları işiten için gizli değil, açıktır. Ancak bu kullanımlarda lafızlara bitişik müphemlik bulunmaktadır. Örneğin; “beynûnet” (ayrılık) lafzının kullanımı için bir mahal gereklidir ve o mahalde bu lafzın manasının karar kılması gerekmektedir. Bu mahal nikâh veya nikâhtan başka bir şey olabilir. Mahal açısından şüphe oluşması sebebiyle bu lafızlar mecazen ‘kinâye’ olarak isimlendirilmiştir. Talâkın niyet edilmesi halinde mahaldeki bu müphemlik zail olacak ve bu lafzın manasının eseri olan beynûnet gerçekleşecektir.” Ayrıntılı bilgi için bk. Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 2/306; İbn Melek, *Şerhu’l-Menâr*, 2/957.

⁴⁵ Bilmen, *İstılâhât*, 2/186.

diledi', 'Allah talâkına hükmetti', 'ben senin zevcin değilim' lafızları örnek verilebilir. Kendileriyle bâin talâk gerçekleşen (beynûnet manası taşıyan) talâk lafızlara 'seni bıraktım', 'benden uzak ol', 'git', 'kalk git', 'çık', 'defol', 'cehenneme git' gibi lafızlar örnek verilebilir.⁴⁶

Ric'î veya bâin talâk lafızları olması farkı aranmaksızın koca bu lafızları söylediği anda üç talâka niyet etmişse üç talâk gerçekleşir. Yalnız bu lafızlardan 'i'tidad et', 'rahmini istibra et', 'sen birsin/vahidesin', 'nefsini ihtiyar et' lafızları istisna edilmiştir. Çünkü bu lafızlar mana olarak birden fazla talâk manasına delalet etmezler.⁴⁷

Hanefîlere göre hul'da⁴⁸ sarîh olarak kullanılan 'talâk', 'bey'/satmak' (البيع),⁴⁹ 'şirâ'/satın almak' (الشراء) lafızlarında niyetin hiçbir etkisi yoktur. Bu lafızlarla diyâneten ve kazâen hul' gerçekleşir.⁵⁰

'Muhâlea/ hul'' (الخلع), 'mübârae' (المباراة), 'müfâreka' (المفارقة) gibi hul' manasında kullanılabilen diğer lafızlarda ise bedel mukabili yapılan hul' niyete bakılmaksın kazâen vaki olur. Çünkü bedelin zikredilmesi bu lafızlarla talâkın kastedildiğine açık bir delildir. Bu lafızların bedel zikredilmeksizin kullanılması durumunda hul'a delalet eden başka bir karine yoksa kocanın, başka manaları kastettiği yönündeki beyânı tasdik edilir. Çünkü bu lafızlar ayrıca talâkta kullanılan kinâyeli lafızlardır.⁵¹

⁴⁶ Bilmen, *Istılâhât*, 2/186-187.

⁴⁷ Bilmen, *Istılâhât*, 2/186-187; Ülkemizde kullanılan talâk lafızlarının hükmü hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Pehlul Düzenli, "Türkçe Talâk Tabirleri ve Fıkhî Sonuçları", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2018): 115-123.

⁴⁸ Lügat manası itibariyle sökmek, izale etmek, çıkarmak gibi manalara gelen *Hul'* kelimesi terim olarak *kadının kocasına vereceği bir bedel karşılığında, kocasının kendisini boşamasına razı olması* manasındadır. Bk. Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 2/190; Fahrettin Atar, "Muhâlea", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/399.

⁴⁹ Milk-i yeminin zevaline delalet eden *bey'* mutlak olarak milk-i mut'anın zevaline delalet eden talâkı gerektirir. Bu sebeple 'bey'' lafzı hul'da sarîh lafız sayılmıştır. Bk. İbn Abidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 5/94.

⁵⁰ İbn Abidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 5/92.

⁵¹ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 4/329, vd; İbn Abidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 5/92-95.

2.2.Şâfiî Mezhebi

Şâfiî mezhebinde benimsenen görüşe göre Kur'ân-ı Kerîm'de talâk manasında kullanılan 'talâk' (الطلاق),⁵² 'firâk' (الفراق)⁵³ 'serâh' (السراح)⁵⁴ ve -talâk için kullanımı yaygınlık kazanmış olma şartına bağlı olarak- bu kelimelerden müştak lafızlar sarîh lafızlar sınıfındadır. Bu lafızlarla niyete itibar edilmeksizin talâk gerçekleşir. Sarîh lafızlara 'sen taliksin/boşanmışsın' (أنت طالق), 'seni boşadım' (طلقتك), 'senden ayrıldım' (فارقتك), 'seni bıraktım' (سرحتك) lafızları örnek verilebilir. Şâfiî mezhebine göre sarîh lafızlarda talâk adedinde ikiye veya üçe niyet şer'î sonuç açısından muteberdir.⁵⁵

Şâfiî mezhebinde muteber görüşe göre 'talâk', 'firâk' ve 'serâh' lafızları mastar halinde kullanılmaları durumunda başka manalara delalet edebileceği gerekçesiyle kinâyeli lafızlar olarak kabul edilir.⁵⁶ Aynı şekilde bu lafızların meşhur olmayan değişik şekillerdeki kullanımı da kinâyeli lafızlara dâhil edilmiştir.⁵⁷ Bu lafızlarla beraber 'boş', 'uzak', 'kesin', 'say', 'rahmini temizle', 'ipin boynunda' gibi talâk manası taşıyan bütün lafızlar kinâyeli lafızlar olarak değerlendirilir ve talâka niyetle söylenmişse talâk gerçekleşir; ayrıca iki veya üç talâka niyet edilmişse niyet itibara alınır.⁵⁸ Hâlin delaleti ise kendi zatında şüphe içermesi sebebiyle itibara alınmaz.⁵⁹

Şâfiî âlimleri kinâyeli lafızları sarîh lafızlara kıyas etmektedirler. Ayrıca Rukâne hadisini⁶⁰ hem kinâyeli lafızlarla ric'î talâkın gerçekleşmesine

⁵² et-Talâk 65/1

⁵³ et-Talâk 65/2

⁵⁴ el-Bakara 2/231

⁵⁵ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1393), 5/259-261.

⁵⁶ İmam Şâfiî, *el-Ümm* isimli eserinde bu lafızları "talâka benzer lafızlar" diye isimlendirmiştir. Yaşadığı dönemde -muhtemelen- 'kinâyeli' teriminin kullanımı yaygınlık kazanmamış olabilir. Sonraki dönemlerde te'lif edilmiş -ve bizim istifade ettiğimiz- kaynaklarda bu lafızlar "kinâyeli lafızlar" olarak isimlendirilmiştir.

⁵⁷ Şemsudîn b. Muhammed b. el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, thk. Abdurrezzâk Şuhûdu'n-necm (Dimeşk: Dâru'l-fahyâ - Dâru'l-menhel Nâşirûn, 1430/2009), 4/456-459.

⁵⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, 5/259; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/460-463; İbrâhîm b. Ahmed el-Beycûrî, *Hâşiyetu's-Şeyh İbrâhîm el-Beycûrî alâ Şerhu'l Gazzî alâ metni Ebi Şucâ'*, thk. Muhammed Abdusselâm Şâhîn (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 2/264-265.

⁵⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, 5/259.

⁶⁰ Rukâne b. Ebî Yezîd (r.a) karısını 'bette' lafzıyla boşamış ve daha sonra bu olayı Hz Peygamber'e (s.a.s) haber vermiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s) Rukâne'ye eşini kaç talâkla boşadığını sormuş, Rukâne'nin yemin ederek tek talâka niyet ettiğini

hem de talâkta ikiye ve üçe niyetin muteber olduğuna delil addetmişlerdir.⁶¹

Şâfiî mezhebinde ‘hul’ (الخلع) ve ‘mufâdât’ (المفاداة)⁶² lafızları hul’ için sarîh lafızlardır. Bu lafızlarla beraber bedel zikredilip zikredilmemesine bakılmaksızın hul’ gerçekleşir.⁶³ Bir görüşe göre ise bedel zikredilmezse kinâyeli lafız olurlar. Bu durumda yalnızca hul’ niyetiyle söylenmiş ise hul’ gerçekleşir.⁶⁴

Şâfiî mezhebinde muteber görüşe göre ‘fesh’, ‘bey’/satmak’, ‘şîrâ’/satın almak’ lafızları hul’ için kinâyeli lafızlardır. Kocanın ve kadının niyetinin bulunması halinde bu lafızlarla ve talâkta kullanılan bütün kinâyeli lafızlarla hul’ gerçekleşir.⁶⁵

2.3.Mâlikî Mezhebi

Mâlikîlere göre ‘talâk’ lafzı ve bundan müştak olan lafızlar sarîh lafızlardır. Ancak bu lafızlar boşama kastıyla söylenmediği durumlarda karinenin ve talâk niyetinin olmaması halinde diyâneten ve kazaen talâk gerçekleşmez. Şöyle ki koca zincirle veya iple bağlı olan karısını çözüp ‘أنت طالق’ demiş olsa, hâlin delaletine istinaden talâk gerçekleşmez. Burada talâk lafzı barındırmış olduğu farklı manada ve başka bir amaçla kullanılmıştır. Mâlikîler sarîh talâk lafızlarında ikiye veya üçe niyetin şer’i sonuçları açısından itibara alınacağı görüşündedir.⁶⁶

beyan etmesi üzerine kendisine, eşine dönmesini söylemiştir. Bk. Ebû Dâvûd, “Talâk”, 14

⁶¹ Şâfiî, *el-Ümm*, 5/261; Turan, “Hanefîlerin Kinâyeli Sözlerle Yapılan Boşamaları Bâin Talâk Sayması Üzerine Bir Analiz”, 432-433; İhtilaf hakkında geniş bilgi için bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 6/73-75; Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 2/306-316.

⁶² Mufâdât; kurtuluş fidyesini (fidye-i necati) kabul etmek manasına gelir.

⁶³ Bedel zikredilmediği durumlarda *mehr-i misil* karşılığında hul’ gerçekleşir. Bk. Bilmen, *Istilâhât*, 2/279.

⁶⁴ Şîrbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 4/426-427.

⁶⁵ Şîrbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 4/428; Ebû’l-Kâsım Abdulkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm er-Râfiî el-Kazvînî, *el-Muharrar fî fîkhi’l-İmami’s-Şâfiî*, thk. Ebû Ya’kûb Neş’ât Kemâl el-Misrî (Kâhire: Dâru’s-selam, 1434/2013), 2/1048,1049.

⁶⁶ Ebû’l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd el-Endülûsî, *Bidâyetu’l-müctehid ve nihâyetu’l-muktesid*, (b.y.: ed-Dâru’l-İlmiyye, 1438/2016), 591-592; Ahmet Aydın, *İslam Boşanma Hukukunda Beyanın Değerlendirilmesinde Etkili Unsurların Subjektif Nazariye Açısından Analizi* (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2016), 57.

Mâlikîler kinâyeli lafızları zâhir ve kapalı olmak üzere iki kısma, bu kısımları da kendi içlerinde fikhî sonuçları bakımından birçok bölümlere ayırmışlardır:

Zâhir (açık) kinâyeli lafızlar; barındırdığı ayrılık manasının kuvvetine ve sayıya niyet edilip edilmemesine bağlı olarak farklı gruplara ayrılmaktadır. Örneğin; 'ipin boynunda' ve 'bette/kesin' ifadeleri ser'î ve örfî kullanımda talâk manası ağır basan lafızlardır. Bu lafızlarla zifaf gerçekleşmiş ve/veya zifaf gerçekleşmemiş zevceleri için talâk sayısı konusunda kocanın niyetine itibar edilmeksizin üç talâk vaki olur. 'Sen haramsın', 'sen boşsun' (أنت خلية) gibi sözlerde zifaf gerçekleşen kadınlarda mutlak olarak üç talâk gerçekleşir. Zifafa girilmemiş kadınlarda üçe niyet edilmişse veya sayıya niyet edilmemişse üç talâk gerçekleşir; bir veya iki talâka niyet edilmişse niyete itibar edilir.⁶⁷

Kocanın sarih boşama lafzını bâin lafzıyla kayıtlamasıyla veya bâin talâka niyet etmesiyle ya da 'bir bâin talâkla boşsun' gibi açık ifadesiyle zifaf gerçekleşmiş kadın için mutlak olarak üç talâk gerçekleşir. Bu lafızları hul 'lafzıyla kayıtlarsa veya boşama karşılığında kadından bir bedel talep ederse yalnızca bir talâk gerçekleşir. Çünkü Mâlikî mezhebinde bedel zikredilmeksizin gerçekleşen bâin talâk üç talâk kabul edilir. Bu sözlerle zifaf gerçekleşmemiş zevce için sayıya niyet edilmemişse veya bir talâka niyet edilmişse bir talâk gerçekleşir; birden fazla sayıya niyet edilmişse niyete itibar edilir.⁶⁸

Kocanın zikri geçen lafızlarla *talâka niyet etmediği* sözüne itibar edilmez. Ancak bu sözlerin hal karinesiyle başka manada kullandığı anlaşılırsa kocanın, talâkı kastetmediğine dair sözü yeminiyle beraber kazâen itibara alınır.⁶⁹ Şunu da belirtmek gerekir ki bu lafızların fikhî sonuçlarının

⁶⁷ Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh el-Haraşî, *Şerhu Muhtasari'l-Halîl li'l-Haraşî*, (Beyrût: Dâru'l-fikr li't-tabâa, ts.), 4/43-44; Muhammed b. Ahmed b. Arafe ed-Desûkî, *Hâşiyetu'd-Desûkî ale's-Şerhi'l-kebîr* (b.y.: Dâru'l-fakr, ts.), 2/379; Abdurrahman b. Muhammed el-Cezîrî, *el-Fıkhu alâ'l-mezâhibi'l-erbea'* (Beyrût: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1424/2003), 4/291-293; "Kinâye", *el-Mevsûatu'l-fikhiyye* (Kuveyt: Vezâratu'l-evkaf ve's-şûni'l-İslâmî, 1416/1995), 35/139; Aydın, *Beyanın Değerlendirilmesinde Etkili Unsurlar*, 58.

⁶⁸ Haraşî, *Şerhu Muhtasari'l-Halîl li'l-Haraşî*, 4/44; Cezîrî, *el-Fıkhu alâ'l-mezâhibi'l-erbea'*, 4/291-293; "Kinâye", *el-Mevsûatu'l-fikhiyye*, 35/139.

⁶⁹ Haraşî, *Şerhu Muhtasari'l-Halîl li'l-Haraşî*, 4/44; Cezîrî, *el-Fıkhu alâ'l-mezâhibi'l-erbea'*, 4/291-293; "Kinâye", *el-Mevsûatu'l-fikhiyye*, 35/139.

bu şekilde olması için insanların örfen zevcelerini bu lâfızlarla boşuyor olması gerekir. Eğer bu lafızlar örfte boşama manasında kullanılmıyorsa o zaman bu lafızlar zahir kinâyeli lafızlardan sayılmazlar; niyet olmaksızın boşanmanın vâki olmayacağı gizli kinâyeli lafızlardan olurlar. Bu durumda bu lafızlar *talâk* niyetiyle söylenirse talâk gerçekleşir; ancak beynûnet manası taşımaları sebebiyle talâk sayısında bir değişiklik olmayacaktır.⁷⁰

Hafî (gizli) kinâyeli lafızlar; zâhir kinâyeli lafızların dışında kalan ve kendilerinden talâk manası anlaşılan lafızlardır. Kocanın bu sözleri talâk niyetiyle söylemediği yönündeki beyânının kazâen itibara alınması bu lafızları açık kinâyeli lafızlardan ayıran en belirgin özelliktir. Bu lafızların bir kısmıyla zifaf gerçekleşmiş kadınlar için mutlak olarak üç talâk gerçekleşir. Zifaf gerçekleşmemiş kadınlar içinse kocanın *bire* veya *ikiye* niyet ettiği şeklindeki beyanı itibara alınır. Sayıya niyet edilmemişse üç talâk vaki olur. Bu lafızlara 'git', 'terk et', 'ayrıl' gibi lafızlar örnek verilebilir. Diğer grup gizli kinâyeli lafızlarda ise zifaf gerçekleşsin veya gerçekleşmesin sayıya niyet edilmemişse bir talâk gerçekleşir. 'Say', 'senden ayrıldım' gibi lafızlar ve 'talâk' lafzının örfen boşamada kullanılmayan çekimleri gizli kinâyeli lafızlara dâhil edilmiştir.⁷¹

Mâlikî mezhebine göre herhangi bir lafzın boşama kastıyla söylenmesi durumunda, bu lafız boşama manası taşımaya bile talâk gerçekleşmektedir. Bunu *niyetin lafza takaddüm etmesi* şeklinde ifade etmektedirler.⁷² Örneğin, kocanın talâk niyetiyle 'eve gir' gibi boşamada kullanılmayan (ve boşama manası da taşımayan) sözüyle talâk gerçekleşir. Bu lafızlarla gerçekleşen talâkın sayısında mezhep içerisinde ihtilaf vardır.⁷³

Mâlikîler, kinâyeli lafızların beynûnet manası taşıdığı ve bu manaya göre amel edilmesi gerekeceği görüşleriyle Hanefîlerle ittifak halindedirler. Ancak sayı konusunda Hanefîlerden farklı bir usûl benimsemişlerdir.

⁷⁰ Cezîrî, *el-Fıkhu alâ'l-mezâhibi'l-erbea'*, 4/293.

⁷¹ Desûkî, *Hâşiyetu'd-Desûkî ale's-Şerhi'l-kebîr*, 2/381-383; "Kinâyeye", *el-Mevsûatu'l-fıkhiyye*, 35/140; Bilmen, *Istîlâhât*, 2/189.

⁷² İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-müctehid*, 594-595.

⁷³ Haraşî, *Şerhu Muhtasari'l-Halîl li'l-Haraşî*, 4/48; Desûkî, *Hâşiyetu'd-Desûkî ale's-Şerhi'l-kebîr*, 2/379; "Kinâyeye", *el-Mevsûatu'l-fıkhiyye*, 35/140; Bilmen, *Istîlâhât*, 2/189; Aydın, *Be-yanın Değerlendirilmesinde Etkili Unsurlar*, 59.

Zâhir kinâyeli lafızlarla üç talâkın gerçekleşmesinin nedenini İbn Rüşd (öl. 520/1126) şu şekilde açıklamaktadır:

“Zâhir kinâyeli lafızlar gâlibiyetle talâk için kullanılmaktadır. Bu manayı ise lugavî ve şer’î örf desteklemektedir. Dolayısıyla bu lafızların talâk manasında kullanılmadığı bir karineyle ispat edilmedikçe talâk gerçekleşir. Kinâyeli lafızlar beynûnet manası taşımaktadır. Beynûnet ise ya hul’ yoluyla veya üç talâk yoluyla gerçekleşmektedir. Bu sözlerle hul’ gerçekleşmediğinden dolayı üç talâk gerçekleşerek beynûnet vaki olur.”⁷⁴

Bu ifadeler şu şekilde yorumlanabilir; Mâlikî mezhebinde benimsenen esasa göre kinâyeli lafızlar beynûnet manası taşırlar ve bu manaya göre sonuç doğurması gerekir. Bununla beraber bir talâkla ric’î talâkın gerçekleşeceği nassla sabittir ve beynûnet manası taşıyan kinâyeli lafızlarla bir bâin talâkın gerçekleşeceğini iddia etmek nassla tearuzu gerektirir. Bundan kurtuluş talâk sayısını üçe çıkarmakla mümkün olmaktadır. Bu şekilde hem nassa muhalefet edilmemiş olur hem de kinâyeli lafızlar kendi manalarında (beynûnet) kullanılmış olurlar.

Ebû Abdullâh el-Haraşî de zahir kinâyeli lafızların manalarını tek tek ele almış ve bu lafızların evlilik bağına direkt ortadan kaldıran lafızlar olduğunu söyleyerek aynı doğrultuda ifadeler kullanmıştır.⁷⁵

Mâlikî mezhebinde muteber görüşe göre sarîh lafız olan ‘hul’ lafızıyla bedel mukabili veya niyetle beraber bedelsiz hul’ akdi yapılabilir. Bunun dışında kendileriyle hul’ gerçekleştirebilen ‘sulh’, ‘ibrâ’ (الإبراء) ve ‘iftidâ’ (الافتداء) lafızlarıyla bedelsiz hul’ akdi yapılamaz.⁷⁶ Hul’ sonucunda bir bâin talâk gerçekleşir; ric’î talâk şartıyla/niyetiyle yapılması sonucu değiş-tirmez.⁷⁷

2.4. Hanbelî Mezhebi

⁷⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetu’l-müctehid*, 594.

⁷⁵ “الألفاظ الخمسة فإنه يلزمه الطلاق الثلاث لأن البت هو القطع فكأن الزوج قطع العصمة التي بينه وبين زوجته ولم يبق بيده منها شيء ولا ينوي بني بها أو لم بين ومن هنا إلى قوله ونوي فيه وفي عدده كنايةات ظاهرة (ص) وحبلك على غاربك أو واحدة بائنة (ش) يعني أن الزوج إذا قال لزوجته: حبلك على Bk. ”غاربك أي كتفك فإنه يلزمه الثلاث ولا ينوي فيما دونها بني بها أو لا فهي مثل البتة في عدم التنوية فإن الحبل كناية عن العصمة التي بيد الزوج Haraşî, *Şerhu Muhtasari’l-Halîl*, 4/44.

⁷⁶ Osman b. el-Mekkî, *Tavdîhu’l-ahkâm alâ tuhfeti’l-hükkâm* (b.y.: el-Matbaatu’t-Tunusiyye, 1339/1921), 2/129; Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslâmî*, 9/7010.

⁷⁷ Ebû’l-Berakât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed ed-Derdîr, *Şerhu’s-sağîr alâ akrabi’l-me-salik ilâ mezhebi’l-İmam Mâlik*, tsh. Abdalbâki b. İbrâhîm eş-Şeyh el-Mübârek (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1434/2013), 4/167.

Hanbelî mezhebinde muteber görüşe göre şer'î örfte boşama lafzı olarak vaz' edilen 'talâk' lafzı ve bu lafızdan müştak lafızlar, sarîh lafızlar olarak kabul görürler.⁷⁸ Sarîh lafızlarla gerçekleşen talâkta sayıya niyet itibara alınır.⁷⁹

Hanbelî kaynaklarında kinâyeli lafızlar Mâlikîlerde olduğu gibi zâhir ve hafî olmak üzere iki kısma ayrılır. Zâhir lafızlar beynûnet manası taşıyan lafızlardır. Tercih edilen görüşe göre bu lafızlarla talâka ve sayıya niyet edilip edilmemesine bakılmaksızın her hâlükârda kazâen üç talâk gerçekleşir. Hz. Ali'nin (öl. 40/661), Zeyd b. Sâbit'in (öl. 45/665), Ebû Hurayre'nin (öl. 58/678), İbn Abbas'ın (öl. 68/687-688) ve İbn Ömer'nin de (öl. 73/693) (r.a) bu görüşte olduğu nakledilmiştir. Bu lafızlara 'sen boşsun', 'sen berisin', 'sen bâinsin', 'sen hürsün', 'ipin boynunda' gibi lafızlar örnek verilebilir.⁸⁰

Hafî lafızlar ise açık kinâyeli lafızların haricinde kalan lafızlardır. Bu lafızlarla talâk niyetiyle söylenmesi şartıyla veya delalet-i halin olması durumunda talâk gerçekleşir. Sayıya niyet muteberdir. Sayıya niyet edilmemiş ise zifaf gerçekleşmiş kadın için bir ric'î talâk, zifaf gerçekleşmemiş

⁷⁸ Mansûr b. Yûnus b. Salâhaddîn b. Hasen b. İdrîs el-Behûtî, *Keşşâfu'l-kimâ' an metni'l-iknâ'* (Beyrût: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.), 5/245.

⁷⁹ Abdulkâdir b. Ömer b. Abdulkâdir b. Ömer b. Ebî Tağlib b. Sâlim et-Tağlibî, *Neylu'l-meârib bi-şerhi Delîli't-tâlib*, thk. Muhammed Süleymân Abdullâh el-Eşkar (Kuveyt: Mektebetü'l-fellâh, 1403/1983), 2/235.

⁸⁰ Behûtî, *Keşşâfu'l-kimâ'*, 5/250-251; "Kinâye", *el-Mevsûatu'l-fikhiyye*, 35/140; Bilmen, *Istîlâhât*, 2/191.

Bazı çalışmalarda Hanbelîlere göre kinâyeli lafızlarla ric'î talâk gerçekleşir şeklinde bir değerlendirme yapılmaktadır. Kaynak olarak genelde İbn Kudâme'nin *el-Mugnî* adlı eserine atıf yapılmaktadır. Söz konusu eserde geçen ifade " والطلاق الواقع بالكتابات رجعي، ما لم يقع " في ظاهر المذهب. وهو قول الشافعي " şeklindedir. İfadeden de anlaşıldığı üzere üç talâk olmadığı durumlarda kinâyeli lafızlarla yapılan talâkın ric'î olduğu ifade edilmektedir. Ancak söz konusu ifadeden önce konu ele alınırken bir kısım açık/zahir kinâyeli lafızların hükmünün üç talâk olduğu bazı lafızlar hakkında ise bir talâk ile üç talâk şeklinde iki farklı rivayetin olduğu ifade edilmektedir. Bk. Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed el-Makdîsî İbn Kudâme, *el-Mugnî*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî - Abdulfettâ Muhammed el-Halev (Riyâd: Dâru âlimi'l-kütüb, 1994), 10/367-307;

kadın için bir bâin talâk vaki olur. Bu lafızlara ‘çık’, ‘git’, ‘seni serbest bıraktım’, ‘sen birsin’, ‘ailene katıl’ gibi lafızlar örnek verilebilir.⁸¹

Hanbelî mezhebinde benimsenen sahih görüşe göre hul’ fesihtir. Dolayısıyla talâk sayısında eksilme olmadan eşler arasında nikâh bağı ortadan kalkar.⁸² Hanbelî mezhebinde niyete bakılmaksızın hul ‘un gerçekleştiği ‘hul’, ‘mufâdât’ ve ‘fesh’ lafızları sarih lafızlardır. Ancak bu lafızlar, ayrıca talâk manasında kinâyeli lafızlar olmaları sebebiyle talâk niyetiyle söylenilirlerse talâk gerçekleşir. Bu lafızlarla yapılan bedelsiz hul’ geçersiz olur/lağvedilir.⁸³ ‘Seninle ibralaştım’ (بارأتك), ‘seni ibra ettim’ (أبرأتك) ve ‘seni bâin ettim’ (ابتك) gibi hul’ da kullanılan kinâyeli lafızlarda ise niyet veya delalet-i halin olması halinde hul’ gerçekleşir.⁸⁴

2.5.Zâhirî Mezhebi

Zâhirî mezhebine mensup İbn Hazm’a göre Kur’ân-ı Kerim’de talâk manasında kullanılan ‘talâk’, ‘serâh’, ve ‘firâk’ lafızlarından -ve bu lafızlardan müştak lafızlardan- başka hiçbir lafızla boşama gerçekleşmez. Bu lafızlardan ‘talâk’ lafzı sarih, diğer ikisi ise kinâyeli lafızlardır. ‘Talâk’ lafzıyla boşamaya niyet edilsin veya edilmesin kazâen talâk gerçekleşir. Kinâyeli lafızlarda ise talâkta ve talâk sayısında niyet muteberdir.⁸⁵

İbn Hazm’a göre hul’, koca ve eşinin rızasının olması şartına bağlı olarak ve kadının, kocasının hakkını koruyamayacağından korkması durumunda yalnızca bedel mukabili caizdir.⁸⁶ Ancak niyetin hul’a etkisiyle ilgili kendisine ait bir görüşe rastlayamadık.

⁸¹ Behûtî, *Keşşâfu'l-kınâ',* 5/250-252; İbn Kudâme, *el-Muğnî,* 10/370; “Kinâye”, *el-Mevsûatu'l-fıkhiyye,* 35/140; Bilmen, *Istîlâhât,* 2/191; Hanbelî mezhebi fakihlerinden İbn Teymiyye (öl. 728/1328) ve İbn Kayyim el-Cevziyye (öl. 571/1350) bir mecliste üç talâk hakkının aynı anda kullanılmasıyla bir talâkın vaki olacağı görüşündedirler. Günümüzde bazı âlimler ve akademisyenlerle beraber *Din İşleri Yüksek Kurulu* bu fetvayı benimsemiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb Şemsseddîn İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-meâd fi hedyi hayri'l-ibâd* (Beyrût: Muessesetu'r-risâle - Kuveyt: Mektebetü'l-menâi'l-İslâmiyye, 1415/1994), 5/227, v.d; Acar, *İslâm Aile Hukuku,* 260-266; Heyet, *Din İşleri Yüksek Kurulu Fetvalar* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019) 434-435.

⁸² İbn Ebî Tağlib, *Neylu'l-meârib,* 2/225

⁸³ İbn Ebî Tağlib, *Neylu'l-meârib,* 2/225

⁸⁴ İbn Ebî Tağlib, *Neylu'l-meârib,* 2/225-226; Cezîrî, *el-Fıkhu alâ'l-mezâhibi'l-erbea',* 4/347.

⁸⁵ Ebû Muhammed b. Alî b. Saîd b. Hazm el-Endulusî el-Kutubî, *el-Muhallâ bi'l-âsâr* (Beyrût: Dâru'l-fikr, ts.), 9/437-438; Bilmen, *Istîlâhât,* 2/191.

⁸⁶ İbn Hazm, *el-Muhallâ,* 9/511.

Sonuç

Bu çalışmada klasik fıkıh eserlerinden istifade edilerek *niyetin talâka etkisi* örneklerle ve gerekçeleriyle ortaya konulmaya çalışıldı. Son dönem çalışmalarda yapılan bazı genellemelerin eksik veya yanlış olduğu, söz konusu meselelerin klasik fıkıh kaynaklarında ne şekilde ele alındığına değinerek ortaya konulmaya çalışıldı. Bu çalışmada ayrıca şu sonuçlar elde edildi:

İslâm hukukunda *niyet* mükellefin hukuki tasarruflarında dikkate alınması gereken bir husustur. Ancak niyet batınî bir durum olduğundan hukuki işlemlerde irade beyanını ortaya koymak için lafızlar kullanılmaktadır. Lafızlar zamanla istiare yoluyla vaz edildikleri manalardan farklı olarak başka manalarda da kullanılabilir. Geçiş dönemlerinde örfen bu manalardan hangisinin/hangilerinin yaygın olarak kullanılıyor olması büyük öneme sahiptir. Çünkü mükellefin bir lafzı hangi maksatla/niyetle söylediği kadar o lafzın toplum nezdinde ne ifade ettiği ya da hangi manayı daha ziyade vurguladığı son derece önemlidir.

Talâk konusunda niyet konusu diğer tasarruflara oranla daha girift bir vaziyettir. Çünkü talâkın vuku bulması, talâkın sıfatı ve sayısında niyetin ve/veya halin delaletinin etkisi büyüktür. Kazâî olarak daha çok zahire itibar edilmekle beraber diyânî olarak genellikle niyet esas alınmaktadır. Malikîler dışarda bırakılırsa niyetin esas alınmasında dikkate alınan en önemli husus kullanılan lafızların muhtemel manalarından birisinin boşamaya/ayrılığa delalet etmesidir. Niyet, söylenilen sözün boşama manasında söylendiği durumda talâka etki ettiği gibi, bazen -sarih lafızlarda görüldüğü üzere- lafzın başka bir manasına niyetle kullanıldığında talâkın vuku bulmamasına etki etmesi bakımından da işlevsel olabilir. Aynı durum kısmen talâk sayıları için de geçerli olabilir.

Talâkın ıskat tasarrufu olarak kabul görmesi ve böyle olmakla beraber *talâk* lafzıyla gerçekleşen boşamanın ric'î sıfatlı olması, beynûnet manası taşıyan kinâyeli lafızların genel kaideye veya nassa kıyas edilmesi konusunda âlimleri farklı içtihatlar yapmaya sevk etmiştir.

Türkçe talâk lafızları hakkında yapılan değerlendirmenin Hanefî mezhebi âlimlerinin Arapça talâk lafızları hakkında yaptıkları değerlendirmeleriyle son derece uyduğu gözükmektedir. *Boşama* lafzı *talâk* lafzının mukabili sarih lafız olarak kabul görmüş ve fıkhi sonuçları buna göre

takdir edilmiş, kinâyeli olarak değerlendirilmeye alınan lafızlar ise ayrılık manası (beynûnet) taşıyıp taşımamasına göre Arapça lafızlara benzer bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

Zâhirîler hariç tutulursa mezhepler arasında hul'da niyetin belli şartlar altında itibara alınması yönünde ittifak vardır. Hul' icab-kabul gerektiren bir akit olduğu için bir kısım lafızlarda belli şartlarda iki tarafın da niyeti şer'î hükmü etkileyebilmektedir.

Bu genel bilgilerden yola çıkarak şu sonuca rahatlıkla varılabilir: Niyetin talâka, talâkın sıfatında ve talâkın adedinin belirlenmesinde oldukça işlevsel bir fonksiyonu bulunmaktadır. Niyetin fikhî sonuçları açısından Kazâî-diyânî ayırımına ayrıca dikkat edilmesi gerekmektedir. Bununla beraber yaşadığımız dönemde lafızların manaları da dâhil olmak üzere her şey çok hızlı bir şekilde değişmektedir. Dolayısıyla klasik eserlerde talâk lafızlarının fıkhi hükümlerin ne olduğundan ziyade neden bu şekilde olduğunun daha çok dikkate alınması gerekmektedir. Aynı gerekçe ve duyarlılıkla fıkhi sonuçları açısından talâka kullanılan Türkçe lafızların zaman zaman gözden geçirerek ta'dîl/revize edilmesi gerekmektedir. Bu, ancak âlimlerin/müftülerin/hocaların bölge düzeyinde halkın örfünü göz önünde bulundurarak; lafızlarda vuku bulması muhtemel mana kayması, mana genişlemesi, mana daralması gibi etkenleri hesaba katarak; ayrıca mezheplerin usûllerini dikkate alarak verecekleri fetvalarla mümkün gözükmemektedir.

Bu teorik değerlendirmelerle beraber pratik hayatta dini hassasiyetin zayıfladığı, ilmî nitelikten yoksun bireylerin oluşturduğu aile sayılarının her geçen gün arttığı, lafızların gerekli gereksiz hoyratça kullanımının teamül halini aldığı, ailenin kutsallığının ahlaki erozyonla törpülediği günümüzde fetva verecek kişi ya da kurumların lafızların manaları kadar harici etki/etkenler ve/veya olması muhtemel maslahat-zarar konusunda daha da duyarlı olmaları kaçınılmazdır. Bu nedenle ezbere fetvalar vermek yerine şart ve koşulların iyi değerlendirilmesi gerekmektedir.

Kaynakça

- “Kinâye”. *el-Mevsûatu'l-fıkhiyye*. 35: 135-142. Kuveyt: Vezâratu'l-ev-kaf ve'ş-şûni'l-İslâmî, 1416/1995.
- Acar, H. İbrahim. “Talâk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/496-500. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Acar, Halil İbrahim. *İslâm Aile Hukuku*. 3. Baskı. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2015.
- Alî el-Kârî. *Fethu bâbi'l-înâye fî şerhi kitâbi'n-nükâye*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2009.
- Apaydın, H. Yunus. “Hezl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/306-311. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Apaydın, H. Yunus. “İrâde Beyânı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/387-391. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Araz, Ramazan. “Hanefi Mezhebi Literatüründe Kinâye ve Mecâzla İlişkisi”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/2 (2020), 246-264.
- Araz, Ramazan. *Fıkhi Açından Kinayeli (Kinai) Lafızların Tasarruflara Etkisi*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Atar, Fahrettin. “Muhâlea”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/399-402. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Aydın, Ahmet. *İslam Boşanma Hukukunda Beyanın Değerlendirilmesinde Etkili Unsurların Subjektif Nazariye Açısından Analizi*. İzmir: Tıbyan Yayıncılık, 2016.
- Behûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhaddîn b. Hasen b. İdrîs. *Keşşâfu'l-kınâ' an metni'l-ikna'*. Beyrût: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.
- Beycûrî, İbrâhîm b. Ahmed. *Hâşiyetu's-Şeyh İbrâhîm el-Beycûrî alâ Şerhu'l Gazzâ alâ metni Ebî Şucâ'*. thk. Muhammed Abdusselâm Şâhîn. 10. Baskı. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, ts.

- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-i İslâmiyye ve Istilâhâtı Fikhiyye Kamusu*. 2. Baskı. İstanbul: Ravza Yayınları, 2018.
- Buhârî, Alâaddîn Abdulazîz b. Ahmed. *Keşfu'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*. thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer 2. Baskı. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, ts.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhyiddîn el-Hatîb. Kâhire: el-Matbatü's-Selefiyye, 1400/1980.
- Cessâs, Ahmed b. Alî Ebû Bekir er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, thk. Sâid Bekdâş v.dğr. b.y.: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye – Dâru's-sirâc, 1431/2010.
- Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb Şemsseddîn İbn Kayyım. *Zâdü'l-meâd fi hedyi hayri'l-ibâd*. 27. Baskı. Beyrût: Muessesetu'r-risâle – Kuveyt: Mektebetü'l-menâi'l-İslâmiyye, 1415/1994.
- Cezîrî, Abdurrahman b. Muhammed. *el-Fıkhu alâ'l-mezâhibi'l-erbea'*. Beyrût: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1424/2003.
- Dâmâd, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleymân Şeyhzâde. *Mecmau'l-enhur*. thk. Muhammed Hasan Talu. İstanbul: Mektebetü't-tereke, 1436/2010.
- Derdîr, Ebû'l-Berakât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed ed-Derdîr. *Şerhu's-sagîr alâ akrabi'l-mesalik ilâ mezhebi'l-İmam Mâlik*. tsh. Abduldâki b. İbrâhîm eş-Şeyh el-Mübârek. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1434/2013.
- Desûkî, Muhammed b. Ahmed b. Arafe. *Hâşiyetu'd-Desûkî ale's-Şerhi'l-kebîr*. b.y.: Dâru'l-fakr, ts.
- Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle Aile İlmihali*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.
- Düzenli, Pehlul. "Türkçe Talâk Tabirleri ve Fıkîhî Sonuçları". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2018): 107-140.
- Ebû Dâvûd, Süleymân bin Eş'as es-Sicistânî. *Sunenu Ebî Dâvûd*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.

- Erarslan, Serap. *Bir Mecliste Verilen Üç Talâkın İslâm Hukuku Açısından Tahlihi*. Erzincan: Binali Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Erturhan, Sabri. *Temel Fıkıh Bilgileri*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Haraşî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh el-Mâlikî. *Şerhu Muhtasari'l-Halîl li'l-Haraşî*. Beyrût: Dâru'l-fikr li't-tabâa, ts.
- Haydar Efendi, Ali. *Düreru'l-hükkam şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. 2. Baskı. Beyrût: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1439/2018.
- Heyet, *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnâmesi*. Haz. Orhan Çeker. 3. Baskı. Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 1016.
- Heyet. *Din İşleri Yüksek Kurulu Fetvalar*. 5. Baskı. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilazîz ed-Dimeskî. *Reddu'l-mutâr âlâ'd-Durri'l-muhtâr*. thk. Abdulmecîd Ta'me Halebî. 4. Baskı. Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1436/2015.
- İbn Ebî Tağlib, Abdulkâdir b. Ömer b. Sâlim et-Tağlibî. *Neylu'l-meârib bi-şerhi Delîli't-tâlib*. thk. Muhammed Süleymân Abdullâh el-Eşkar. Kuveyt: Mektebetü'l-fellâh, 1403/1983.
- İbn el-Mekkî, Osman. *Tavdîhu'l-ahkâm alâ tuhfeti'l-hükkâm*. b.y.: el-Matbatatu't-Tunusiyye, 1339/1921.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Muhallâ*. Beyrût: Dâru'l-fikr, ts.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed el-Makdîsî. *el-Mugnî*. thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî - Abdulfettâ Muhammed el-Halev. Riyâd: Dâru âlimi'l-kütüb, 3. Basım, 1994.
- İbn Melek, Abdullatîf İbn Firişte. *Şerhu'l-Menâr*. thk. İlyas Kaplan. İstanbul: Dâru İbn Hazm, 1435/2014.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Endülüsî. *Bidâyetu'l-müctehidi ve nihâyetu'l-muktesit*. b.y.: ed-Dâru'l-İlmîyye, 1438/2016.

- Kahveci, Nuri. *İslâm Aile Hukuku*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014.
- Kârî, Alî. *Fethu bâbi'l-înâye fi şerhi kitâbi'n-nükâye*. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2009.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi'ş-Şerâi'*. thk. Ali Muhammed Muavvad - Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 2. Baskı. Beyrût: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2010.
- Korkut, Halime. *İslam Aile Hukukunda Boşama ve Boşama İradesinin Kullanım Şekilleri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Mevsîlî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*. Beyrût: Dâru'l-alkam, ts.
- Molla Hüsrev, Mehmet b. Ferâmuz b. Alî. *Mir'âtu'l-usûl fi şerhi Mirkâtu'l-vusûl*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, ts.
- Necmuddin en-Nesefî, Ebû Hafs Ömer b. Muhammed. *Tilbetu't-talebe fi'l-istilâhâti'l-fikhîyye*. 3. Baskı. Beyrût: Dâru'n-nefaes, 1436/2015.
- Râfiû, Ebû'l-Kâsım Abdulkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm el-Kazvînî. *el-Muharrar fi fikhî'l-İmami'ş-Şâfiû*. thk. Ebû Ya'kûb Neş'ât Kemâl el-Mısrî. Kâhire: Dâru's-selam, 1434/2013.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl Şemsu'l-Eimme. *Usûlu's-Serahsî*. thk. Ebû'l-vefa el-Afgânî, 2. Baskı. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, ts.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsu'l-Eimme. *el-Mebsût*. Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1414/1993.
- Şâfiû, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1393.
- Şeybânî, Ebû Abdullah Muhammed b. El-Hasan b. Ferkad. *el-Asl*. thk. Muhammed Boynukalın. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.
- Şirbînî, Şemsudîn b. Muhammed b. El-hafîb. *Muğni'l-muhtâc*. thk. Abdur-rezzâk Şuhûdu'n-necm. Dimeşk: Dâru'l-fahyâ- Dâru'l-menhel Nâşirûn, 1430/2009.
- Turan, M. Fatih. "Hanefîlerin Kinâyeli Sözlerle Yapılan Boşamaları Bâin Talâk Sayması Üzerine Bir Analiz". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 27 (2016): 421-442.

Yakar, Fatih. "İslâm Hukukunda Ağırlandırılmış Lafız ve Kinayeli Lafızlarla Gerçekleştirilen Talâka Dair Bir İnceleme". *Temel İslam Bilimleri Araştırmaları -I-*, 122-145.

Yaman, Ahmet. *İslâm Aile Hukuku*. İstanbul: Marifet yayınları, 1999.

Yılmaz, İbrahim. *Yetki ve Sistem Açısından İslâm Hukukunda Boşanma*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.

Zuhaylî, Vehbe b. Mustafâ. *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletühü*. Dımaşk: Dâru'l-fıkr, ts.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2023, 20: 458-496

Ebeveynlerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarından Memnuniyet ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma: Muş İli Örneği

Gülcan KASAR

Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve
Din Bilimleri Bölümü/Din Eğitimi Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi
Graduate Student at Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, De-
partment of Philosophy and Religious Sciences
Muş, Turkey
gulcanacaroglu@gmail.com
orcid.org/0000-0002-8300-1628

Yusuf AYDIN

Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve
Din Bilimleri Bölümü/Din Eğitimi Anabilim Dalı
Assistant Professor Dr., Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Philosophy and Religious Sciences
Muş, Turkey
yusufaydin19@hotmail.com
orcid.org/0000-0002-1907-0100

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi /Research Article

Geliş Tarihi / Received: 04 Mart / March 2023

Kabul Tarihi / Accepted: 15 Haziran / June 2023

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2023

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Haziran / June

Sayı/ Issue: 20 Sayfa /Page: 458-496

Atıf / Cite as: Kasar, Gülcan - Aydın, Yusuf. "Ebeveynlerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarından Memnuniyet ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma: Muş İli Örneği [A Research on the Satisfaction and Expectations of the Parents from the Quran

459 | G. KASAR & Y. AYDIN/ Ebeveynlerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarından Memnuniyet ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma: Muş İli Örneği

Courses for the 4-6 Age Group: The Case of Muş]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 20 (June 2023): 458-496

<https://doi.org/10.18498/amailad.1260171>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>.

A Research on the Satisfaction and Expectations of the Parents from the Quran Courses for the 4-6 Age Group: The Case of Muş

Abstract

Our country has institutions where non-formal education activities are carried out in many fields to meet the educational needs of individuals from various age groups. When the field of education is religious education, non-formal religious education activities are officially carried out by the Presidency of Religious Affairs (DIB) through various institutions. One of the institutions where non-formal religious education activities are carried out is the Qur'an courses. There are many categories according to the age groups and characteristics of the people addressed by the Qur'an courses. The preschool period is very important in terms of education, as it is the period in which development takes place the fastest and the foundation of various knowledge, skills, and mental abilities is laid. Due to the importance given to preschool education, the Presidency of Religious Affairs launched Qur'an courses for the 4-6 age group in 2013. These courses, which have been put into action by considering many parameters, aim to enable preschool students to learn the basic values of Islam in accordance with their own level and to meet the Qur'an in a healthy environment. For this purpose, DIB has prepared a half-day and a full-day education program of 25 and 30 hours each for the 4-6 age group. The program has five basic learning areas: Religious Studies, Values Education, the Qur'an, Complementary Acquisitions, and Nutrition and Cleaning.

Since the age group being educated is in a critical period in terms of development, the Directorate General of Education Services of the Presidency of Religious Af-

fairs attaches importance to restructuring these courses in line with changing conditions and needs. For this purpose, it carries out monitoring and evaluation activities. To support these activities, many academic studies have been carried out and are still being carried out to improve the educational quality of the Qur'an courses for the 4-6 age group since the day they were put into practice and to identify and eliminate the deficiencies that may exist over time. This study, which was carried out in the Muş province, was shaped on the teacher, student, and parent, which is defined as the pillar of education, and was fulfilled to determine the satisfaction-expectation levels of the parents about the Qur'an courses for the 4-6 age group and to make evaluations in line with these views. In the research, parents' views on the issues such as: the reasons for choosing the courses, the physical and educational equipment of the courses, the religious education given in the courses, and the professional qualifications of the course instructors are included. For this reason, it is foreseen that the study is important in terms of increasing the quality of the education given in the Qur'an courses for the 4-6 age group and identifying and eliminating the existing deficiencies and problems. The study was prepared with the case study pattern, which is one of the qualitative research approaches. A semi-structured interview form was used as a data collection tool. While preparing the interview form, a literature study was conducted, and the questionnaire questions prepared on the subject were examined and 4 academicians were consulted in the field of religious education. The study group consists of 20 people determined by convenience sampling method among 197 people who send their children to Qur'an courses in the 4-6 age group in the province of Muş. In the study, the data obtained after the interview with the parents were transferred to the computer, analyzed one by one in accordance with the purpose of the research and coded, and the data with the same meaning were combined under the same code. To increase the validity and reliability of the research, the generated codes were interpreted by reaching the frequencies and percentages that were categorized under common themes with the Nvivo 12 program.

As a result of the research, it was found that the expectations of the parents from the course were met to a large extent, the courses were physically suitable for education, the teachers' religious education, pedagogy, etc. It has been concluded that the course is equipped in all areas, the activities in the course are sufficient in terms of time and content, the parents willingly send their children to the course,

and they will recommend the courses to the people around them. Ethical permission for the study was obtained with the approval of the Scientific Research and Publication Ethics Committee of Muş Alparslan University, dated 10.11.2022-70302.

Key Words: Religious education, Non-formal religious education, Qur'an course for 4-6 age group, Presidency of Religious Affairs, Parental satisfaction.

Ebeveynlerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarından Memnuniyet ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma: Muş İli Örneği

Öz

Ülkemizde çeşitli yaş grubundan bireylerin eğitim ihtiyaçlarının giderilmesi amacıyla pek çok alanda yaygın eğitim faaliyetlerinin yürütüldüğü kurumlar mevcuttur. Söz konusu eğitim alanı din eğitimi olduğunda, yaygın din eğitimi faaliyetleri resmi olarak Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) tarafından çeşitli kurumlar aracılığıyla yürütülmektedir. Yaygın din eğitimi faaliyetlerinin gerçekleştirildiği kurumlardan biri de Kur'an kurslarıdır. Kur'an kurslarının hitap ettiği kişilerin yaş gruplarına ve özelliklerine göre pek çok kategori bulunmaktadır. Gelişimin en hızlı gerçekleştiği, çeşitli bilgi, beceri ve zihinsel yeteneğin temelini atıldığı dönem olması sebebiyle okul öncesi dönem eğitsel açıdan oldukça önemlidir. Okul öncesi eğitime verilen önemden ötürü Diyanet İşleri Başkanlığı 2013 yılında 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarını uygulamaya koymuştur. Birçok parametre göz önünde bulundurularak faaliyete geçirilen bu kurslar, okul öncesi öğrencilerinin kendi seviyelerine uygun olarak İslam dininin temel değerlerini öğrenmeleri ve Kur'an-ı Kerim ile sağlıklı ortamlarda tanışabilmelerini amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda DİB 4-6 yaş grubu için 25 ve 30'ar saatlik alternatifli yarım gün ve bir tam günlük öğretim programını hazırlamıştır. Programda Dini Bilgiler Alanı, Değerler Eğitimi Alanı, Kur'an-ı Kerim Alanı, Tamamlayıcı Kazanımlar Alanı, Beslenme ve Temizlik Alanı olmak üzere beş temel öğrenme alanı bulunmaktadır. Eğitim verilen yaş gurubunun gelişimsel açıdan kritik bir dönemde olmaları sebebiyle Diyanet İşleri Başkanlığı Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü bu kursların, değişen şartlara ve ihtiyaca yönelik yeniden yapılandırılmasına önem vermektedir. Bu amaç doğrultusunda izleme ve değerlendirme faaliyetleri yürütülmektedir. Bu faaliyetlerin desteklenmesi amacıyla 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarının uygulamaya konulduğu günden bugüne eğitsel açıdan niteliğinin geliştirilmesi, var olan ve zamanla ortaya çıkabilecek eksikliklerin tespit edilip giderile-

bilmesi için bu alanda pek çok akademik çalışma yapılmış ve halen yapılmaktadır. Muş ili özelinde yapılan bu çalışma ise eğitimin sacayağı olarak nitelendirilen öğretici, öğrenci ve veli üzerinde şekillenmiş olup 4-6 yaş grubu Kur'an kursları hakkında velilerin memnuniyet-beklenti düzeylerini belirlemek ve bu görüşler doğrultusunda değerlendirmelerde bulunmak amacıyla yapılmıştır. Araştırmada; kursların tercih edilme nedenleri, kursların fiziksel ve eğitsel donanımı, kurslarda verilen dini eğitim, kurs öğrencilerinin mesleki yeterlilikleri vb. konular hakkında velilerin görüşlerine yer verilmiştir. Bu sebeple 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarında verilen eğitimin kalitesinin artırılması, var olan eksiklik ve aksaklıkların tespit edilerek giderilebilmesi açısından çalışmanın önem arz ettiği öngörülmektedir. Çalışma, nitel araştırma yaklaşımları içerisinde yer alan durum çalışması deseni ile hazırlanmıştır. Veri toplama aracı olarak ise yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Görüşme formu hazırlanırken literatür çalışması yapılmış, konuyla ilgili hazırlanan anket soruları incelenerek din eğitimi alanında 4 akademisyen ile istişare edilmiştir. Araştırmanın çalışma grubunu Muş ilinde çocuklarını 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarına gönderen 197 kişi içerisinde kolayda örnekleme metodu ile belirlenmiş 20 kişi oluşturmaktadır. Çalışmada veliler ile gerçekleştirilen görüşme sonrası elde edilen veriler bilgisayara aktarılmış araştırmanın amacına uygun olacak biçimde tek tek incelenerek kodlanmış aynı anlamı taşıyan veriler aynı kod altında birleştirilmiştir. Oluşturulan kodlar araştırmanın geçerlilik ve güvenilirliğini arttırmak amacıyla Nvivo 12 programıyla ortak temalar altında toplanıp kategorize edilmiş frekans ve yüzdelerine ulaşılarak yorumlanmıştır.

Araştırma sonucunda, velilerin kurstan beklentilerinin büyük ölçüde karşılandığı, kursların fiziki açıdan eğitim-öğretime uygun olduğu, öğreticilerin din eğitimi, pedagoji vb. alanlarda donanımlı olduğu, kursta yapılan etkinliklerin süre ve içerik açısından yeterli olduğu, velilerin çocuklarını kursa severek isteyerek gönderdikleri ve etrafındaki kişilere kursları tavsiye edecekleri sonucuna ulaşılmıştır. Çalışmanın etik izni Muş Alparslan Üniversitesi Bilimsel Araştırmalar ve Yayın Etiği Kurulunun 10.11.2022-70302 tarih ve sayılı onayı ile alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din eğitimi, Yaygın din eğitimi, 4-6 yaş grubu Kur'an kursu, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ebeveyn memnuniyeti.

Giriş

Eğitim bireyin doğduğu an itibariyle başlayan ve hayat boyu devam eden bir süreçtir. Eğitimin en önemli parçalarından biri olan din eğitimi için de aynı şeyi söylemek mümkündür. Bir bebek dünyaya geldiğinde kulağına okunan ezan sayesinde din ile tanışmış olur ve bu tanışıklık hayat boyu devam eder. Bu devamlılığı sağlayacak olan ilk kurum elbette ki ailedir. Allah, Peygamber, Kur'an sevgisi; ahlaki değerler gibi din eğitimi için sacayağı vazifesi gören konulara dair bilgilerin temeli aile tarafından atılır. Fakat din eğitiminde sadece aile ve çevre tarafından gerçekleştirilecek bir sosyal öğrenme yeterli olmayacaktır. Bu sebeple temelin üzerine bina inşa etme görevini yaygın ve örgün eğitim kurumları üstlenmektedir.

Özellikle okul öncesi dönem öğrenmenin hızlı ve etkin biçimde gerçekleşerek zihinsel gelişimin büyük oranda tamamlandığı bir dönemdir.¹ Bu nedenle din eğitiminde de en çok önem verilmesi gereken kademeyi oluşturmaktadır. Ayrıca dini gelişim üzerine araştırma yapan bilim insanları 4-6 yaş aralığında başlayan sorgulama döneminin dini tecrübe ve deneyim için kritik olduğunu ifade etmektedirler.² Bu yaşlardaki çocuklar pek çok şeyi olduğu gibi dini konuları da merak etmekte ve öğrenmek istedikleri konularla ilgili çeşitli sorular sormaktadırlar.³ Fakat yaşları gereği söylenenleri analiz etme kabiliyetleri henüz tam olarak gelişmediği için sordukları sorulara verilen cevaplara olduğu gibi inanmaya hazırdırlar. Bu dönemde dini soruların yanıtız kalması veya geliş güzel yanıtlanması ise ilerleyen yıllarda çocuğun dine karşı olumsuz tutum ve davranış geliştirmesine sebep olabilmektedir. Bu sebeple özellikle dini konularla il-

¹ Engin Aslanargun - Filiz Tapan, "Okul Öncesi Eğitim ve Çocuklar Üzerindeki Etkileri", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 11/2 (2011), 220.

² Mustafa Köylü - Cemil Oruç, *Çocukluk Dönemi Din Eğitimi* (Nobel Akademik Yayıncılık, 2020), 51-52.

³ Mustafa Tavukcuoğlu, "Okulöncesi Çocuğunun Eğitiminde Din Duygusu ve Din Eğitimi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/14 (01 Mart 2002), 51-63,54,55.

gili sordukları sorular doğru, net, yalın ve gelişim dönemlerine uygun olarak cevaplanmalıdır.⁴ Ebeveynler ne kadar bilgili olurlarsa olsunlar, çocukların gelişim düzeylerine uygun bir biçimde din eğitimi almalarını sağlayacak kurumlar aracılığıyla da bilgilendirilmeleri önemlidir. Bu durum okul öncesi din eğitiminin bu alanda eğitim görmüş profesyoneller aracılığıyla verilmesi ihtiyacını doğurmaktadır. Ayrıca cami ve Kur'an kurslarına devam eden hanımların okul öncesi grubu çocuklarını kendi din eğitimleri sürecinde emanet edecekleri bir yer bulamayışları ve DİB' in her yaş grubundan öğrenciye hitap etmek istemesi de kursların açılmasına birer sebep olarak gösterilebilir.⁵ Bu ihtiyacı karşılamak amacıyla din eğitiminde yaş sınırlandırılmasının kaldırılmasıyla birlikte⁶ Diyanet İşleri Başkanlığınca (DİB) 4-6 yaş grubu Kur'an kursları eğitim faaliyetlerine başlamıştır.

DİB 2013 yılında bu alandaki açığı kapatmak amacıyla 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarını 10 ilde pilot olarak uygulamaya koymuştur. Olumlu sonuçlar alınmasıyla birlikte 2014-2015 eğitim öğretim yılında talebe bağlı

⁴ Mualla Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler* (Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 75; Cemal Tosun - Fatma Çapcıoğlu, "4-6 Yaş Kur'an Kursları Öğretim Programının Dini Gelişim Kuramları Çerçevesinde İncelenmesi", *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi* 5/5 (14 Temmuz 2016), 711.

⁵ Ayşenur Şen, *4-6 Yaş Kur'an Kurslarında Uyum Süreci İçerisinde Karşılaşılan Problemler: İstanbul Örneği* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021, ts.), 15.

⁶ Kaldırılan K.H.K. kararname metni: (Yaş sınırlaması getiren K.H.K.): Kanun no: 4415/22.07.1999

"İlk ve ortaöğretim kurumlarında okutulan zorunlu din kültürü ve ahlak bilgisi dersleri dışında, Kur'an-ı Kerim ve mealini öğrenmek, hafızlık yapmak ve dini bilgiler almak isteyenlerden ilköğretimi bitirenler için Diyanet İşleri Başkanlığınca Kuran kursları açılır. Bu kurslardaki din eğitim ve öğretimi kişilerin kendi isteğine, küçüklerin de kanuni temsilcilerinin talebine bağlıdır. Ayrıca ilköğretimin 5'inci sınıfını bitirenler için tatillerde ve Milli Eğitim Bakanlığının denetim ve gözetiminde yaz Kuran kursları açılır. Kuran kurslarının açılış, eğitim öğretim ve denetimleriyle bu kurslarda okuyan öğrencilerin barındığı yurt veya pansiyonların açılış ve çalışmalarına dair hususlar yönetmelikle düzenlenir."

Yaş sınırlamasını kaldıran Kanun hükmünde kararname: 633 sayılı kanunun ek 3. maddesi/17.09.2011

olarak bütün il ve ilçelerde açılmaya başlamıştır.⁷ Bu sayede okul öncesi dönemde çocuklarının din eğitimi almalarını isteyen aileler, DİB çatısı altındaki 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarına başvurmuşlardır.

Bu araştırmada 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarında eğitim gören çocukların velilerinin kurs ile ilgili memnuniyetleri ve kurstan beklentileri üzerine gerçekleştirilen veli görüşmeleri değerlendirilecektir. Veli görüşmelerinin değerlendirildiği bu çalışmanın 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarında verilen eğitimin kalitesinin artırılması, var olan eksiklik ve aksaklıkların tespit edilerek giderilebilmesi açısından önem arz ettiği düşünülmektedir.

Araştırmamızın ana problem durumu "Velilerin 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarına ilişkin görüşleri nelerdir?" şeklinde belirlenmiştir. Bu temel problem çerçevesinde oluşturulan alt problem durumları da aşağıdaki şekilde belirlenmiştir.

- 4-6 yaş grubu Kur'an kursları velilerinin bu kursu tercih etme nedenleri nelerdir?
- Velilere göre, 4-6 yaş grubu Kur'an kursları öğretmenleri din eğitimi bakımından yeterli donanıma sahip midir?
- Velilere göre, 4-6 yaş grubu Kur'an kursları fiziki şartlar bakımından çocukların ihtiyaçlarını karşılayabilecek niteliğe sahip midir?
- Velilerin 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarının verimliliğini artırmaya yönelik önerileri nelerdir?

1. Kur'an Kursları

Yeryüzünde eğitim faaliyeti ilk insan Hz. Âdem'le başlamıştır. Daha sonra gelen Peygamberler de Allah'tan aldıkları mesajları insanlara aktararak içinde buldukları toplumu eğitmeye çalışmışlardır. "Oku" emrinin gelmesiyle birlikte Hz. Muhammed de, tebliğ çerçevesinde eğitim faaliyetlerine başlamıştır. Bu faaliyetler, zamanla çeşitlenip gelişerek günümüze değin devam etmiştir. Kur'an okumanın ve dini bilgilerin öğretildiği yaygın din eğitimi kurumlarından olan Kur'an kurslarının faaliyetleri 1924 yılında başlatılmışsa da 1971 yılında yayımlanan Kur'an kursları yönetmeliğiyle yasal dayanak oluşturularak kursların sayıları ve nitelikleri

⁷ Muhammed Ali Yazıbaşı, "Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticisi, Öğrencisi ve Öğrenci Velisinin İhtiyaç ve Beklentileri (Kırıkkale Örneği)", *Dini Araştırmalar* 23/57 (15 Haziran 2020), 95-116.

hızla arttırılmıştır.⁸ Bugün Türkiye’de yaygın din eğitimi ve Kur’an öğretimini resmi olarak planlayıp yürüten kurum Diyanet İşleri Başkanlığı’dır. DİB’ in bu fonksiyonunu yerine getirdiği, yaygın din eğitimi ve Kur’an öğretimi faaliyetlerinin en aktif ve etkili kısmını Kur’an kursları oluşturmaktadır.⁹ Kur’an kursları genel olarak aşağıdaki gibi sınıflandırılmıştır:

1. 4-6 yaş grubu Kur’an kursları
2. 7-10 yaş grubu Kur’an kursları
3. Gençliğe yönelik yaz Kur’an kursları
4. Yaz Kur’an kursları
5. İşitme engellilere yönelik Kur’an kursları
6. İhtiyaç odaklı Kur’an kursları
7. Mültecilere yönelik Kur’an kursları
8. Yatılı yaz Kur’an kursları.¹⁰

1.1. 4-6 Yaş Grubu Kur’an Kursları Açılış Amaçları ve Yasal Dayanağı

2006 yılında gerçekleştirilen XVII. Milli Eğitim Şurası ile okul öncesi eğitim zorunlu olmuştur. Fakat okul öncesi eğitimi ile sadece çocuğun sosyal gelişimine katkı sağlayacak bazı ahlaki kuralların verilmesi amaçlanmış, dini eğitime yönelik bir amaca yer verilmemiştir.¹¹ Ayrıca MEB’e bağlı okul öncesi kurumlardaki eğitimcilerin lisans dönemindeki müfredatlarında, çocukların dini gelişimlerine katkı sağlayacak bir ders de yer almamaktadır.¹² Bu durum dini gelişim açısından kritik dönem olan okul öncesi eğitimde din eğitiminin verilmesine yönelik olarak DİB’i bir takım çalışmalar yapmaya yöneltmiştir.

⁸ Halis Ayhan, *Türkiye’de Din Eğitimi* (Dem Yayınları, 2014), 466-470.

⁹ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “Faaliyet Raporları, 2022 Yılı Faaliyet Raporu” (Erişim 28 Mayıs 2023), 298.

¹⁰ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “2022-2023 Eğitim-Öğretim Yılı Kur’an Kursları Uygulama Esasları” (Erişim 27 Mayıs 2023), 2-11.

¹¹ “Milli Eğitim Bakanlığı (MEB) Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı”, *17. Milli Eğitim Şurası* (Erişim 09 Mayıs 2023), 61.

¹² Teceli Karasu, “Kur’an Kursu Öğreticilerine Göre Okul Öncesi Dönemde Din Eğitimi: Muş İli Örneği”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 51 (30 Haziran 2019), 482.

17.09.2011 tarih ve 653 sayılı Kanun Hükmünde Kararnamedeki yaş sınırlandırmasının kaldırılmasından sonra 26 Ocak 2012 tarihinde DİB 4-6 yaş grubundaki çocuklara yönelik "Kur'an Kursları Okul Öncesi Din Eğitimi Projesi başlatmıştır. Bu proje ile 4-6 yaş grubu çocukların; Allah'ı ve Peygamber Efendimizi sevgi temelli tanımaları, İslami değerleri fark etmeleri ve İslam'ın temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'i ses ve şekil olarak tanıyarak kendi seviyelerine uygun sağlıklı bir din ve ahlak gelişimi gösterebilmeleri amaçlanmıştır.¹³ Proje 2013-2014 eğitim-öğretim yılında 10 pilot ilde (Ankara, İstanbul, İzmir, Kayseri, Diyarbakır, Gaziantep, Adana, Samsun, Erzincan ve Rize) uygulamaya konulmuştur. Pilot illerde olumlu sonuçlar alınmasıyla birlikte sonraki senelerde talebe bağlı olarak DİB'in uygun gördüğü bütün il ve ilçelerde açılmaya başlamıştır.¹⁴

Kursların öğretim programı değişen-gelişen şartlar, ihtiyaçlar, beklentiler ve kazanımlar göz önünde bulundurularak alan uzmanı akademisyenlerin oluşturduğu bir komisyon tarafından hazırlanmıştır.¹⁵ Söz konusu program Türk Milli Eğitimi'nin genel amaçları ve temel ilkelerine uygun olarak çocukların kendi seviyelerinde;

- 1) İslam dininin değerlerini insan hayatına anlam kazandıran unsurlardan biri olarak fark etmelerini,
- 2) Kazanacakları değerleri gündelik hayatta kullanmalarını,
- 3) İslam'ın temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'i ses ve şekil olarak tanımalarını,
- 4) Allah'ı sevgi temelinde tanımalarını ve yaratılıştaki düzeni fark etmelerini,
- 5) Peygamber Efendimizin kişiliğini ve karakterini tanımalarını, sevmelerini ve model almalarını,
- 6) Sağlıklı bir din ve ahlak gelişimi göstermelerini,
- 7) Dini kavramlar, dini davranışlar ve değerler ile ilgili olumlu deneyimler yaşamalarını,

¹³ İbrahim Kurt, "Velilerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarından Memnuniyet Düzeyleri ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma (Ankara Örneği)", (2017), 11.

¹⁴ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretim Programları" (Erişim 11 Ocak 2023), 4.

¹⁵ DİB, "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretim Programları", 4.

8) Bilişsel, sosyal-duygusal, motor, dil ve öz bakım gelişim alanlarını çeşitli etkinliklerle destekleyecek nitelikte öğrenim görmelerini sağlayacak uygun bir ortam sunmayı amaçlamaktadır.¹⁶

1.2. 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarının Öğrenme Alanları

DİB 4-6 yaş grubu öğretim programı, 25 ve 30'ar saatlik alternatifli yarım gün ve bir tam günlük öğretim programlarından oluşmaktadır. Programda Dini Bilgiler Alanı, Değerler Eğitimi Alanı, Kur'an-ı Kerim Alanı, Tamamlayıcı Kazanımlar Alanı, Beslenme ve Temizlik Alanı olmak üzere beş temel öğrenme alanı bulunmaktadır.¹⁷ Her öğrenme alanı, programın içeriği ile üniteler şeklinde düzenlenmiştir. Dini Bilgiler Alanı; Temel Bilgiler, Allah'ı Tanıyorum, Peygamberimizi Tanıyorum, Kitabımı Tanıyorum, Dua, Namaz, Oruç, Dini Mekânlarımızı Tanıyorum olmak üzere sekiz üniteden oluşmaktadır. Değerler Eğitimi Alanı; Saygı, İş birliği, Doğruluk ve Dürüstlük, Sorumluluk, Yardımlaşma/Paylaşma, Empati, Adalet, Adab-ı Muaşeret, Sabır, Sevgi/Merhamet, Milli/Dini Değerler olmak üzere 11 üniteden oluşmaktadır. Kur'an-ı Kerim Alanı; Kur'an- Kerim'i Tanıma, Harflerini Tanıma ve Ezber, Harekeleri Tanıma, Harfleri Harekeler İle Okuma ve Ezber, ح، خ، ح Harflerini Tanıma ve Ezber, ذ، ر، ز، ط،ظ، س، ش، ص، ض Harflerini Tanıma ve Ezber، ع، غ، ف، ق، ك، ل Harflerini Tanıma ve Ezber، ن، ه، و، ی Harflerini Tanıma ve Ezber, Med Harflerini Tanıma ve Ezber, Cezm İşaretini Tanıma, Şedde İşaretini Tanıma, Tenvin İşaretini Tanıma, Lafzatullahı Tanıma, Kur'an-ı Kerim'i Okuma olmak üzere 16 üniteden oluşmaktadır. Tamamlayıcı Kazanım Alanı; Renkler, Geometrik Şekiller, Boyut, Miktar, Yön/mekân/konum, Sayılar, Duyular, Duygular, Zıt Kavramlar, Zaman, Semboller olmak üzere 11 üniteden oluşmaktadır. Beslenme ve Temizlik Alanı ise günlük konuşmalar ve kursta gerçekleştirilen etkinlikler çerçevesinde öğrenciye kazandırılması gereken ilkeleri içermektedir.¹⁸

¹⁶ DİB, "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretim Programları", 6.

¹⁷ DİB, "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretim Programları", 6-7.

¹⁸ DİB, "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretim Programları", 12-47.

2. Araştırmanın Yöntemi

Çalışma nitel araştırma yaklaşımları içerisinde yer alan “durum çalışması” deseni ile hazırlanmıştır. Nitel araştırma insan deneyimlerini, sosyal olayları ve olguları doğal ortamlarında birden fazla metot kullanarak anlamayı ve yorumlamayı hedefleyen bir araştırma türüdür.¹⁹ Durum çalışması deseniyle de sınırlı bir sistemin derinlemesine betimlenerek ve incelenmesi hedeflenmektedir.²⁰ Bu çalışma ile 4-6 yaş grubu Kur'an kursları ile ilgili veli görüşlerinin derinlemesine incelenmesi amaçlandığı için bu yöntem tercih edilmiştir.

2.1. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubunu Muş ilinde çocuklarını 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarına gönderen 197 kişi içerisinde kolayda örnekleme metodu ile belirlenmiş 20 kişi oluşturmaktadır. Çalışma grubunda elde edilen veriler açısından doygunluk oranına ulaşıldığı düşünüldüğünden 20 kişi ile sınırlandırılmıştır. Ancak, örneklemin ana kütleyi iyi temsil etmesi gerektiği göz önünde bulundurularak mümkün olduğunca katılımcıların farklı eğitim düzeylerine sahip olmasına, farklı sosyo-ekonomik özellikte ve farklı cinsiyette olmalarına dikkat edilmiştir.

Velilere ait demografik verileri elde edebilmek adına çalışma grubuna sorular yöneltilmiştir. Bu veriler neticesinde Tablo 1 oluşturulmuştur.

¹⁹ Nesrin Işıkoğlu, “Eğitimde Nitel Araştırma”, *Eğitim Araştırmaları* 20 (01 Ocak 2005), 160.

²⁰ Münevver Subaşı - Kübra Okumuş, “Bir Araştırma Yöntemi Olarak Durum Çalışması”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21/2 (20 Haziran 2017), 8.

Tablo 1. Görüşme Gerçekleştirilen Velilerin Demografik Özellikleri

	Cinsiyet	Öğrenim Durumu	Çalışma Durumu
K1	Kadın	Lise	Çalışıyor
K2	Kadın	Lise	Ev Hanımı
K3	Kadın	Ortaokul	Ev Hanımı
K4	Kadın	Ortaokul	Ev Hanımı
K5	Kadın	Ortaokul	Ev Hanımı
K6	Kadın	Lisans	Ev Hanımı
K7	Kadın	İlkokul	Ev Hanımı
K8	Kadın	Lise	Ev Hanımı
K9	Erkek	Yüksek Lisans	Çalışıyor
K10	Kadın	Lisans	Çalışıyor
K11	Kadın	Lise	Ev Hanımı
K12	Kadın	İlkokul	Ev Hanımı
K13	Kadın	Lise	Ev Hanımı
K14	Kadın	Lise	Ev Hanımı
K15	Erkek	Lisans	Çalışıyor
K16	Kadın	Lise	Ev Hanımı
K17	Kadın	Ön Lisans	Ev Hanımı
K18	Kadın	Lise	Ev Hanımı
K19	Kadın	Lise	Ev Hanımı
K20	Erkek	Lisans	Çalışıyor

Çalışma grubuna ait demografik bilgiler incelendiğinde araştırmaya katılan velilerin 17'si kadın 3'ü erkektir. Öğrenim durumuna göre ise velilerden 2 kişi ilkokul, 3 kişi ortaokul, 9 kişi lise, 1 kişi ön lisans, 4 kişi lisans, 1 kişi ise yüksek lisans mezunudur. Çalışma durumlarına bakıldığında ise velilerin çoğunluğunun (15) ev hanımı olduğu görülmektedir. Araştırmada katılımcıların bilgileri gizli tutularak K1, K2, K3...şeklinde kodlanmıştır.

2.2. Veri Toplama Aracı

4-6 yaş grubu Kur'an kursları ile ilgili veli görüşlerinin tespit edilmesi amacıyla yapılan bu çalışmada veri toplama aracı olarak yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Yarı yapılandırılmış görüşme ile araştırmacı önceden belirlenen sorular çerçevesinde görüşmeyi yönlendirir.²¹ Görüşme formu hazırlanırken öncelikle literatür çalışması yapılmış, konuyla ilgili hazırlanmış anket sorularından yararlanılmış ve din eğitimi alanında 4 akademisyen ile istişare edilerek form oluşturulmuştur. Çalışmada birebir görüşmelere gerçekleştirilmiş olup görüşme formunda yer alan sorular iki ayrı din eğitimi uzmanı tarafından değerlendirilmiştir. Uzmanlardan gelen öneriler ve görüşme formunda yer alan soruların amaca hizmet edebilirliği tespiti için dört veli ile gerçekleştirilen pilot uygulamada alınan cevaplar doğrultusunda araştırmacının amacına uygun olmayan sorular elenmiş, soruların anlaşılabilir ve amaca hizmet edebilir olmasına dikkat edilerek görüşme formuna son şekli verilmiştir.

2.3. Veri Toplama Süreci

Çalışmada veliler ile birebir görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Görüşme öncesinde katılımcılarla ön görüşme yapılarak görüşme esnasında katılımcıların kendilerini rahat ve güvende hissetmeleri amacıyla araştırma hakkında, araştırmacının gizliliği ve etik izni konusunda görüşmecilere bilgi verilmiştir. Görüşme öncesinde görüşmeyi kayıt altına almak amacıyla ses kayıt cihazı hazır bulundurulmuş fakat katılımcıların ses kaydına izin vermemeleri sebebiyle velilerin cevapları not alınmıştır. Görüşmeler Kasım-Aralık 2022 tarihleri arasında her katılımcı ile takribi 15-20 dakika birebir ve yüz yüze gerçekleştirilmiştir.

2.4. Verilerin Analizi

Görüşme sorularının analizinde nitel veri analizinde kullanılan içerik analizi kullanılmıştır. Gerçekleştirilen görüşme sonucu elde edilen veriler bilgisayara aktarılmış araştırmacının amacına uygun olacak biçimde tek tek incelenerek kodlanmıştır. Kodlama işlemi sırasında aynı anlamı taşıyan veriler aynı kod altında birleştirilmiştir. Oluşturulan kodlar araştır-

²¹ Fatma Çapcıoğlu-Öznur Kalkan Açıkgöz, *Bilimsel Araştırma Süreçleri Yöntem, Teknik ve Etiğe Giriş*, ed. Özcan Güngör (Grafiker Yayınları, 2018), 210.

manın geçerlilik ve güvenilirliğini arttırmak amacıyla Nvivo 12 programıyla ortak temalar altında toplanıp kategorize edilerek frekans ve yüzdelere ulaşılarak yorumlanmıştır.

3. Bulgular ve Yorum

Bu bölümde çocukları 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarında eğitim gören 20 veliye tarafımızca hazırlanan ve Ek 1'de maddeler halinde yer alan sorular yöneltilerek velilerin kurs hakkındaki görüş ve önerilerine ilişkin elde edilen bulgular tablolaştırılarak açıklanmış ve yorumlanmıştır.

3.1. Velilerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarını Tercih Etme Sebepleri

Araştırmaya katılan velilerle gerçekleştirilen görüşme de katılımcılara "4-6 yaş grubu Kur'an kursuna çocuğunuzu gönderme sebepleriniz nelerdir?" sorusu yöneltilerek velilerin kurstan beklentileri tespit edilmiştir. Elde edilen veriler kodlanarak Tablo 2 oluşturulmuştur.

Tablo 2. Velilerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarını Tercih Etme Sebepleri

Tema	Kodlar	f
4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarını Tercih Etme Sebebi	Kur'an-ı Kerim'i Öğrenmesini İsteme	9
	Dini Doğru-Güvenilir Bir Kaynaktan Öğrenmesini İsteme	8
	Dini Değerleri Öğrenip Uygulamasını İsteme	7
	Dini Erken Yaşta Öğrenmesini İsteme	3
	Dini Ritüelleri Öğrenip Uygulamasını İsteme	2
	Peygamberimizin Hayatını Öğrenmesini İsteme	1
	Toplam*	30

*Bir veli birden fazla neden belirttiği için frekansların toplamı çalışmaya katılan veli sayısından (20) fazladır.

Belirlenen tema altında 6 farklı kod tespit edilmiştir. Bu kodlardan en sık tekrar edileni, "Kur'an-ı Kerim'i öğrenmesini isteme" dir. Velilerin büyük kısmı (9), çocuklarının erken yaşta Kur'an-ı Kerim'i öğrenmelerini istedikleri için bu kurslara gönderdiklerini ifade etmişlerdir.

"Ben Kur'an okumayı çok geç yaşta zorlanarak öğrendim istedim ki çocuğum erken yaşta Kur'an okuyabilsin İslam'ın gereklerini öğrensün o yüzden bu kursa gönderdim." K13

Sık tekrarlanan kodlar arasında "Dini doğru-güvenilir bir kaynaktan öğrenmesini isteme" (K3, K4, K5, K10, K14, K17, K19, K20) yer almaktadır. Çocuklarının dini doğru kaynaktan öğrenmelerini istemeleri sebebiyle DİB çatısı altında yer alan 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarını tercih eden veli görüşlerine şu cümle örnek gösterilebilir:

"Dinimizi doğru ve güvenilir bir kaynaktan uzman kişiler tarafından en güzel şekilde öğrenebilsin diye gönderdim. Çünkü dini eğitimin temeli bu yaşlarda atılır ve temel ne kadar sağlam olursa üzerine yeni bilgiler eklemek o kadar kolay olur." K17

Dikkat çeken bir diğer kod ise "Dini değerleri öğrenip uygulamasını isteme" dir. Velilerin bir kısmı (K2, K6, K9, K11, K13, K14, K15) çocuklarının dini değerleri öğrenip hayatlarında uygulamalarını istedikleri için bu kursları tercih etmişler ve K9 görüşünü şu şekilde açıklamıştır:

"Sağlıklı bir din ve ahlak eğitimini erken yaşlarda alıp öğrendikleri dini değerleri davranış haline getirmesini istediğim için gönderdim."

Velilerin bir kısmı ise yukarıda değinilen sebeplerle birlikte çocuklarının dini erken yaşta öğrenmesi (K1, K9, K10) için bu kurslara gönderdiğini belirtmiştir. Sayıca az da olsa bazı veliler de çocuklarının dini ritüelleri (K7, K16), Peygamberimizin hayatını (K6) öğrenmelerini istedikleri için bu kursları tercih ettiklerini belirtmiştir.

Yukarıda belirtilen görüşler neticesinde velilerin 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarını tercih sebeplerinin çocuklarına erken yaşlarda dini bilgi ve değerlerin kendilerine güven veren kimseler tarafından öğretilmesini isteme olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Nitekim bu konu üzerine yapılan bazı araştırmalarda da veliler 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarını kendilerine güven verdikleri için tercih ettiklerini belirtmişlerdir.²² Ayrıca velilerin kursları tercih etme nedenlerinde dini eğitim ve Kur'an öğretimi ifadeleri

²² Kurt, "Velilerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarından Memnuniyet Düzeyleri ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma (Ankara Örneği)", 80; Salih Aybey, "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarının Eğitim-Öğretim Faaliyetleri ve Problemleri (Zonguldak İli Örneği)", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2019), 218.

de sıkça yer almaktadır.²³ Bu konudaki benzerlikler çalışmamızın sonuçlarını destekler mahiyettedir.

3.2. Velilere Göre Çocuklarının Kursta Öğrenip Günlük Hayatlarında Uyguladıkları Bilgiler

Velilere göre çocuklarının 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarında öğrenip günlük hayatlarında uyguladıkları bilgilere ait görüşlerine yer verilmiştir. Araştırmaya katılan velilere "Çocuğunuz kursta öğrendiği bilgileri günlük hayatında uygulayabiliyor mu? Uygulayabiliyorsa bunlar neler?" sorusu yöneltilerek görüşleri tespit edilmiştir. Elde edilen veriler kodlanarak Tablo 3' de sunulmuştur.

Tablo 3. Velilere Göre Çocuklarının Kursta Öğrenip Günlük Hayatlarında Uyguladıkları Bilgiler

Tema	Kodlar	f
Çocukların Kursta Öğrenip Günlük Hayatlarına Uyguladıkları Bilgiler	İbadetler	7
	Yeme-İçme Adabı	6
	Değerler	5
	Selamlaşma	3
	Toplam*	21

Katılımcıların verdikleri cevaplar neticesinde "Çocukların kursta öğrenip günlük hayatlarına uyguladıkları bilgiler" teması altında 4 farklı kod belirlenmiştir. Veliler, çocuklarının kursta öğretilen bilgilerden en çok ibadetlerle ilgili olanlarını hayatlarına uygulayabildiklerini ifade etmişlerdir. (K1, K3, K5, K6, K14, K16, K18).

"Yaşının küçük olması sebebiyle eksik ya da yanlış yaptığı şeyler olabiliyor ama elinden geldiğince yapıyor. Bizimle birlikte namaz kılıyor sonrasında dua ediyor sabahları kalkıp abdest alıp Kur'an okumaya çalışıyor." K14

²³ Ömer Demir - Rabia Camadan, "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Ebeveyn Memnuniyeti: Bayburt İl Örneği", *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (30 Haziran 2019), 16; Kevser Tüfekçi, *Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 yaş Kuran kursları eğitiminin öğretici ve veli görüşlerine göre incelenmesi* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020, ts.), 67.

Sık tekrarlanan kodlardan biri olan “Yeme-içme adabı” katılımcıların çocuklarında gözlemledikleri; su içmeden önce besmele çekme, yemeğe besmele ile başlayıp ve sonrasında dua etme, yemekleri Peygamberimizin sünnetine uygun olarak yeme gibi davranışlarını ifade etmeleri sonucu oluşturulmuştur. (K2, K4, K5, K7, K8, K12) Veli görüşlerine şu cümle örnek gösterilebilir:

“Uyguluyor. Mesela yemekten önce besmele çekiyor sonra yemek duasını okuyor. Su içerken yemek yerken sünnete uyuyor.” K2

Velilerden bazıları ise kursların öğrenme alanları içerisinde yer alan sevgi, saygı, merhamet, yardımlaşma, sorumluluk, özür dileme, şükretme gibi değerlerin çocukları tarafından günlük hayatlarında uygulandığını belirtmiştir. (K9, K10, K13, K17, K20) Bu konuda bir katılımcı şu ifadeleri kullanmıştır:

“Evet, sorumluluklarının daha çok farkına vardı. Dışarı çıkınca etrafındakilere ‘Çevremizi temiz tutalım, yere çöp atmayalım’ diyor. Yanlış davranışlar görünce ‘Ayıp, öyle yapılmaz!’ diye, ‘Özür dilemelisin’ diyerek bizleri uyandırıyor.” K9

Velilerden 3 kişi de çocuklarının kursta öğrendiği bilgiler neticesinde selamlaşmalarında değişiklik meydana geldiğini ifade etmişlerdir. (K11, K15, K19).

“Uyguluyor selamlaşması bile değişti. Biriyle karşılaşınca selamünaleyküm diyerek ona selam veriyor. Akşam eve geldiğimde bana karşılık olarak aleyküm selam diyor.” K15

4-6 yaş grubu Kur'an kursları ile ilgili veli görüşlerinin yer aldığı diğer çalışmalarda da veliler çocuklarının kursta öğrendiği pek çok bilgiyi günlük hayatlarına aktarabildiklerini belirtmişlerdir.²⁴ Aktarılabilen bilgiler içerisinde ibadet ve değerler kavramının sıkça tekrarlanıyor olması çalışmamızı destekler niteliktedir.²⁵

²⁴ Kurt, “Velilerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarından Memnuniyet Düzeyleri ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma (Ankara Örneği)”, 61.

²⁵ Demir - Camadan, “4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Ebeveyn Memnuniyeti”, 21.

3.3. Velilere Göre Çocuklarının Kursta İstekli/İsteksiz Gitme Nedenleri

Velilere göre çocuklarının 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarına istekli/isteksiz gitme nedenlerine ait görüşlerine yer verilmiştir. Araştırmaya katılan velilere "Çocuğunuz kursta severek ve isteyerek gidiyor mu? Sizce neden?" sorusu yöneltilerek görüşleri tespit edilmiştir. Elde edilen veriler kodlanarak Tablo 4'te sunulmuştur.

Tablo 4. Velilere Göre Çocuklarının Kursta İstekli/İsteksiz Gitme Nedenleri

Tema	Kodlar	f
Çocukların Kursta İstekli Gitme Nedenleri	Eğlenceli Vakit Geçirmesi	8
	Arkadaşlarını Sevmesi	4
	Öğretmenlerini Sevmesi	3
Çocukların Kursta İsteksiz Gitme Nedenleri	Uyum Sorunu Yaşaması	3
	Erken Uyanmakta Zorlanması	2
	Toplam	20

Veliler ile gerçekleştirilen görüşme neticesinde elde edilen veriler öğrencilerin çoğunluğunun (15) 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarına severek ve isteyerek gittiğini göstermektedir. Katılımcılar çoğunlukla çocukların kursta eğlenceli vakit geçirdikleri için kursta isteyerek gittiklerini ifade etmişlerdir. (K2, K4, K7, K10, K12, K18, K13, K20)

"Evet, çünkü kursta çok eğleniyor. Evde olunca çok sıkılıyor kursta ise gün boyu oyun oynayıp etkinlik yapıyorlar o yüzden çok isteyerek gidiyor." K10

Velilere göre çocuklarının kursta severek/isteyerek gitme nedenlerinden bir diğeri ise çocukların kurstaki arkadaşlarını sevmeleridir (K1, K3, K9, K14, K16, K17). Bu neden sıklıkla çocukların öğretmenlerini sevme kodu ile birlikte kullanıldığı için burada bir arada değerlendirilecektir. Konu ile ilgili veli görüşleri şu şekildedir:

"Evet, severek gidiyor geçen sene abisini de göndermiştik oda çok istekli gidiyordu. Evde abisiyle de oyunlar oynuyor ama kursta yaşlıları ile bir arada olmaktan daha mutlu." K3

"Kursa isteyerek gidiyor çünkü oradaki öğretmenlerini ve arkadaşlarını çok seviyor." K9

Kursa isteksiz giden öğrencilerin sayısı ise azınlıkta olup (5) bu durumun sebeplerinin çocukların kursa uyum sağlamada (K6, K11, K15) ve sabah erken kalkmakta zorlanmaları (K8, K13) olduğu ifade edilmiştir.

"Başlarda uyum sağlamakta zorlandığı için pek gitmek istemedi alışması epey zaman aldı ama artık eskisi kadar zorlanmıyor." K15

"Kursa başlamadan önce çok hevesliydi ilk günler çok istekli gidiyordu ama son zamanlarda sabah erken kalkıp gitmekte zorlanıyor." K13

Konu ile ilgili olarak yapılan diğer araştırmalarda da veliler çoğunlukla çocuklarının 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarına severek isteyerek gittiğini belirtmiştir.²⁶ Bu durumun sebeplerinin ise çoğunlukla kursta keyifli vakit geçirmeleri, arkadaşlarını ve öğretmenlerini sevmeleri olarak belirtilmesi çalışmamızın sonuçlarını destekler mahiyettedir.²⁷

3.4. Velilerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında Verilen Eğitim ile İlgili Görüşlerine Ait Bulgular

DİB tarafından hazırlanan 4-6 yaş grubu Kur'an kursları öğretim programı beş öğrenme alanından oluşmaktadır. Bunlar: Dini Bilgiler Alanı, Değerler Eğitimi Alanı, Kur'an-ı Kerim Alanı, Tamamlayıcı Kazanımlar Alanı, Beslenme ve Temizlik Alanı. Bu alanlara her ait bir ünite içerisinde yer alan konu ve kazanımların öğrencilere nasıl aktarılacağına ise DİB tarafından hazırlanan Kur'an Kursları Öğretici Kitabı 1 ve Kur'an Kursları Öğretici Kitabı 2' de yer verilmiştir.²⁸ Örneğin öğrenme programı içerisinde gruplar halinde yer alan harflerin öğretimi kazanımı için harfler ile ilgili drama, oyun, boyama, çizgileri birleştirme gibi etkinlikler planlanmıştır. Etkinliklerin desteklenmesi amacıyla ise DİB 4-6 yaş grubu Kur'an kursu öğrencilerine yönelik Kur'an Kursları Öğretici Kitabı I-II,

²⁶ Kurt, "Velilerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarından Memnuniyet Düzeyleri ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma (Ankara Örneği)", 56; Demir - Camadan, "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Ebeveyn Memnuniyeti", 17.

²⁷ Demir - Camadan, "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Ebeveyn Memnuniyeti", 16-17.

²⁸ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Materyaller" (Erişim 08 Mayıs 2023).

Elif-Ba Öğretimi Etkinlik Örnekleri, Kur'an Kursları Etkinlik Kitabı I-II, 4-6 Yaş Grubu Etkinliklerle Elif-Ba kitaplarını hazırlamıştır.²⁹

Katılımcılara "4-6 yaş grubu Kur'an kursunda verilen eğitimi yeterli buluyor musunuz? Neden?" sorusu yöneltilerek velilerin 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarında verilen eğitim ile ilgili görüşleri tespit edilmiştir. Katılımcıların verdikleri cevaplar neticesinde "4-6 yaş grubu Kur'an kurslarında verilen eğitimin yeterli bulunan yönleri" ve "4-6 yaş grubu Kur'an kurslarında verilen eğitimin eksik bulunan yönleri" alt temaları oluşturularak kodlamalar yapılmıştır. Elde edilen veriler Tablo 5'te sunulmuştur.

Tablo 5. Velilerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında Verilen Eğitim ile İlgili Görüşleri

Tema	Kodlar	f
Kursta Verilen Eğitimin Yeterli Bulunan Yönleri	Sure/Dua Ezberi	6
	Gelişim Dönemine Uygunluk	4
	Kur'an-ı Kerim Öğretimi	3
	Eğitim İçin Kullanılan Materyaller	2
Kursta Verilen Eğitimin Eksik Bulunan Yönleri	Kur'an-ı Kerim Öğretimi	2
	Eğitime Ayrılan Süre	2
	Eğitim İçin Kullanılan Metot ve Yöntemler	1
	Toplam	20

Velilerin büyük bir kısmı kurslarda verilen eğitimin yeterli olduğu görüşündedir. Özellikle kursların öğrenim alanları içerisinde ve DİB tarafından öğrencilere sunulan yazılı materyallerde yer alan sure ve dua ezberleri veliler tarafından yeterli bulunmakta ve pek çok velinin kurslardan memnun olmasını da sağlamaktadır. (K1, K7, K12, K13, K16, K17) Bu görüşte olan bir veli memnuniyetini şu şekilde ifade etmiştir.

"Evet. Pek çok duayı ve namaz surelerini ezberledi gün içinde kursta öğretilenleri birlikte tekrar ediyoruz. Kurs sayesinde hayatı boyunca hep kullanıp unutmayacağı kalıcı bilgiler edinmiş oluyor." K16

²⁹ DİB, "2022-2023 Eğitim-Öğretim Yılı Kur'an Kursları Uygulama Esasları", 7.

Kurslarda verilen eğitimin yeterli bulunan bir yönü de 4-6 yaş grubu çocukların gelişim dönemi özelliklerine uygun olmasıdır. (K2, K10, K11, K18) Kurslarda öğretici olarak görev yapanlarının pek çoğunun pedagoji alanında eğitim almış olmaları ve kurslarda kullanılan eğitim materyallerinin uzman kimseler tarafından hazırlanması 4-6 yaş grubuna verilen eğitimin onların gelişim dönemine uygunluğunu sağlayan önemli etkenlerdendir. Bu sebeple veliler eğitim için kullanılan materyalleri de yeterli bulmaktadır. (K9, K10) Bu konu ile ilgili olarak katılımcı görüşleri şu şekildedir.

"Evet, yeterli buluyorum hatta evde öğrendiklerinden daha fazla şey öğreniyor ve kursta eğitimler alanında uzman kişiler tarafından verildiği için hem oyunlarla eğlenerek daha kolay öğreniyor hem de öğrendikleri kalıcı oluyor." K2

"Kur'an kursunda verilen eğitimden çok çok memnunum. Özellikle kullanılan materyalleri ve ders kitaplarını bir eğitimci olarak çok beğeniyorum yaş grubu için uygun ve yeterli buluyorum." K9

4-6 yaş grubu Kur'an kurslarında verilen Kur'an-ı Kerim eğitimi ise bazı katılımcılar tarafından yeterli olarak bazıları tarafından eğitimin eksik yönü olarak değerlendirilmiştir. Kurslarda verilen Kur'an-ı Kerim eğitiminin yeterli olduğunu düşünen katılımcı görüşleri ise şu şekildedir:

"Evet, yeterli buluyorum hocalarımız bu konuda çok ilgili sağ olsunlar.

Onların sayesinde oğlum çok kısa sürede Kur'an okumayı öğrendi." K1

"Yeterli buluyorum. Çocuklarımız bütün Kur'an harflerini çok kısa sürede ezberleyip Kur'an okumayı öğrendiler." K13

Kurslarda verilen Kur'an eğitimi eksik olarak değerlendiren katılımcı görüşleri şu şekildedir:

"Kursta verilen eğitim biraz eksik kalıyor çocuğum Kur'an okumaya henüz başlamadı." K6

"Açıkçası ben çocuğumun ilerde hafız olmasını istiyorum bu kursa da temeli olsun diye gönderdim ama pek yeterli olacağını düşünmüyorum." K8

Kurslarda verilen eğitimin eksik bulunan bir yönü de eğitime ayrılan süredir. DİB tarafından yayınlanan 2022-2023 eğitim-öğretim yılı Kur'an kursları uygulama esaslarında 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarında

verilen yarım gün eğitimlerde 25 ve 30 saatlik programlardan biri uygulanacağını belirtmiştir.³⁰ Fakat veliler tarafından kurs süresinin eğitim için yetersiz olduğu düşünülmektedir. Bu konu ile ilgili olarak katılımcılar şu ifadeleri kullanmışlardır:

"Hayır, bu yaşlarda ne kadar çok dini bilgi öğrense o kadar iyi olur. Ağaç yaşken eğilir büyüdüğünde bunları öğretmek daha zor olacak." (K5)

"Yeterli buluyorum fakat dini eğitime daha çok vakit ayırsalar daha iyi olur." (K15)

4-6 yaş grubu Kur'an kursları ile ilgili veli görüşlerine yer verilen diğer araştırmalarda kursta verilen eğitimden velilerin büyük oranda memnun oldukları tespit edilmiştir.³¹ Velilerin memnuniyet nedenleri arasında kurslarda Kur'an-ı Kerim öğretiminin, sure ve dua ezberinin çeşitli materyaller aracılığıyla çocukların gelişim dönemlerine uygun biçimde gerçekleştirilmesi bulunmaktadır. Bu yönüyle çalışmamız literatürle örtüşmektedir.

3.5. Velilerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında Yapılan Etkinliklerden Haberdar Olma Durumu

Katılımcılara "4-6 yaş grubu Kur'an kursunda yapılan etkinlikler nelerdir? Bu etkinliklerden ne kadar haberdarsınız?" sorusu yöneltilerek velilerin 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarının yapılan etkinliklerden haberdar olma durumları tespit edilmiştir. Elde edilen veriler Tablo 6'da sunulmuştur.

³⁰ DİB, "2022-2023 Eğitim-Öğretim Yılı Kur'an Kursları Uygulama Esasları", 6.

³¹ Kurt, "Velilerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarından Memnuniyet Düzeyleri ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma (Ankara Örneği)", 59. Tüfekçi, *Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kursları Eğitiminin Öğretici ve Veli Görüşlerine Göre İncelenmesi*, 54; Demir - Camadan, "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Ebeveyn Memnuniyeti", 19.

Tablo 6. Velilerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında Yapılan Etkinliklerden Haberdar Olma Durumu

Tema	Kodlar	f
Kursta Yapılan Etkinliklerden Velilerin Haberdar Olma Durumu	Haberdar	16
	Haberdar Değil	4
Kurslarda Yapılan ve Velilerin Haberdar Olduğu Etkinlikler	Dini Bilgiler	8
	Okul Önc. Etk.	7
	Sure/Dua Ezberi	3
	Değerler	2
	Bilgi Yarışmaları	2
	Belirli Gün ve Haftalarla İlgili Etkinlikler	1
	Toplam	23

Görüşme sonucu velilerin çoğunlukla (16) 4-6 yaş grubu Kur'an kursularında yapılan etkinliklerden kurs öğreticisi tarafından oluşturulan ve günlük bilgi paylaşımının yapıldığı sanal sınıf grupları aracılığıyla haberdar oldukları tespit edilmiştir. Velilerin ifadeleri sonucu haberdar oldukları etkinlikler ile ilgili olarak sure/dua ezberi, okul öncesi etkinlikleri, değerler, belirli gün ve haftalar, dini bilgiler, bilgi yarışmaları kodları oluşturulmuştur.

Katılımcılar tarafından sıkça tekrarlanan kodlardan biri dini bilgilerdir. (K1, K4, K9, K12, K13, K15, K17, K19) 4-6 yaş grubu Kur'an kursuları öğrenme alanları göz önünde bulundurulduğunda dini bilgiler ile ilgili etkinliklerin sayıca fazla olması olağandır. Konu ile ilgili olarak veli görüşlerine şu cümle örnek gösterilebilir:

"Sınıf öğretmenleri tarafından açılan grupta günlük olarak dersleri ve yaptıkları etkinlikleri paylaşıyorlar. Mesela din dersleri ile ilgili etkinlikler yapıyorlar Kur'an harflerini boyuyorlar, peygamberlerle ilgili ilahiler dinleyip söylüyorlar." K4

Sık tekrarlanan kodlardan biri de okul öncesi etkinlikleridir. (K1, K3, K5, K6, K9, K16, K20) DİB tarafından kurs öğreticilerine rehber olması

amacıyla hazırlanan öğretici kitapları incelendiğinde kurslarda yapılacak olan etkinlikler, kazandırılmak istenilen bilgi ve becerilerde öğrenim gören öğrencilerin yaş gruplarının dikkate alındığı tespit edilmiştir. Bu bağlamda 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarında yapılan etkinliklerle MEB bünyesinde okul öncesi hizmeti veren kurumlarda yapılan etkinlikler biçimsel olarak benzerlik taşımaktadır. Bu konu hakkında veliler şu ifadeleri kullanmışlardır:

“Öğretmenimizin açtığı grup sayesinde kursta yapılanlardan haberdar oluyoruz. Tıpkı anaokulunda yapılan etkinlikler gibi sayılar, mevsimler, kavramlar, renkler ile ilgili şeyler yapıyorlar, oyunlar oynuyorlar.” K5

Velilerin 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarında yapılan diğer etkinlikler ile ilgili ifadelerine şu cümleler örnek verilebilir:

“Yaptıkları etkinlikleri eve getiriyor ya da gün içinde neler yaptıklarını anlatıyor. Kur'an harflerini, duaları, saygı, sevgiyi öğrendi. Temizlikle ilgili deney yapmışlar el yıkamasına özen göstermeye başladı.” K14

“Evet, oyuncakları var oyun odalarında masaları falan var orada etkinlik yapıyorlar, kitap okuyorlar bilgi yarışmaları yapıyorlarmış bilince çok seviyor bize de gelince heyecanla anlatıyor.” K18

“Kızım eve geldiğinde ne yaptıklarını anlatıyor. Mesela geçenlerde Kızılay haftasını kutladılar kreşlerle aynı şeyleri yapıyorlar genelde boyama, kesip birleştirme falan.” K20

4-6 yaş grubu Kur'an kursları ile ilgili veli görüşlerine yer verilen diğer araştırmalarda da velilerin büyük çoğunluğunun kursta yapılan etkinliklerden ve dolayısıyla kursların öğretim programlarından haberdar oldukları tespit edilmiştir.³² Yapılan araştırmalar karşılaştırıldığında velilerin kursta yapılan etkinliklerden haberdar olma durumunun öğretici-veli ve öğrenci-veli iletişimine bağlı olarak değişiklik gösterebileceği göz ardı edilmemelidir.

³² Gün, “Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitimi”, 46; Kurt, “Velilerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarından Memnuniyet Düzeyleri ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma (Ankara Örneği)”, 60; Demir - Camadan, “4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Ebeveyn Memnuniyeti”, 21; Tüfekçi, *Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 yaş Kuran kursları eğitiminin öğretici ve veli görüşlerine göre incelenmesi*, 71.

3.6. Eğitim Ortamına İlişkin Bulgular

4-6 yaş grubu Kur'an kursları fiziki mekân ve donanım şartları DİB tarafından her eğitim öğretim yılı için hazırlanan uygulama esasları ile belirlenmiş olup il ve ilçelerde açılan kursların bu şartlara uygun olarak hazırlanması il ve ilçe müftülüklerinin sorumluluğuna bırakılarak gerekli denetimlerin yapılacağı belirtilmiştir.³³

Bu bölümde velilerin 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarının fiziki koşullarına ilişkin görüşlerine yer verilmiştir. Araştırmaya katılan velilere "4-6 yaş grubu Kur'an kursunun fiziki koşullarından memnun musunuz? Neden?" sorusu yöneltilerek görüşleri tespit edilmiştir. Katılımcıların verdikleri cevaplar neticesinde "Kursların fiziki koşullarının yeterli bulunan yönleri" ve "Kursların fiziki koşullarının eksik bulunan yönleri" alt temaları oluşturularak kodlamalar yapılmıştır. Elde edilen veriler Tablo 7'de sunulmuştur.

Tablo 7. Velilerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarının Fiziki Koşullarına İlişkin Görüşleri

Tema	Kodlar	f
Kursların Fiziki Koşullarının Yeterli Bulunan Yönleri	Oyun Alanı/Odaları	6
	Araç-Gereçlerin Yaş Grubuna Uygunluğu	4
	Ortak Kullanım Alanlarının Temizliği	2
	Toplam	24
Kursların Fiziki Koşullarının Eksik Bulunan Yönleri	Araç-Gereç Yetersizliği	3
	Yemek Alanı Yetersizliği	3
	Binada Bulunan Merdivenlerin Tehlike Oluşturması	3
	Isıtma Yetersizliği	3
	Toplam	24

Katılımcılar tarafından kursların fiziki koşullarının yeterli bulunan yönlerinde en sık tekrarlanan kod "Oyun alanı/odaları" dır. DİB tarafından belirlenen 4-6 yaş grubu Kur'an kursları fiziki mekân ve donanım

³³ DİB, " 2022-2023 Eğitim-Öğretim Yılı Kur'an Kursları Uygulama Esasları ", 6-8.

şartlarına göre oyun/hobi alanı-bahçesi birtakım kıstaslara göre düzenlenir. Bu kıstaslardan bazıları şunlardır;

- a) Öğrenci başına en az 2,5 m² alan olması,
- b) Bahçe çevresinin duvar veya benzeri bir yapı ile ayrılması,
- c) Bahçenin çocukların fiziksel gelişimlerini olumlu etkileyecek park oyuncakları, denge alanları, tırmanma araçları vb. ile desteklenmesi,
- d) İklimsel şartlar düşünülerek soğuk havalar için bina içinde kapalı oyun alanları oluşturulması,
- e) Zeminin, çocukların düşmeleri halinde tehlike oluşturmayacak şekilde yumuşak özellikte olması.³⁴

Ortak bir uygulama esası olsa dahi her kursun birebir aynı imkânları taşıdığı elbette ki düşünülemez. Araştırmamızın gerçekleştiği Muş ilinde bulunan kurslar ile ilgili olarak ise katılımcıların çoğunluğu tarafından kursların oyun alanlarının yeterli bulunduğu tespit edilmiştir. (K3, K5, K6, K12, K18, K19) Konu ile ilgili bir katılımcı şu ifadeleri kullanmıştır:

“Kursun fiziki koşulları bence yeterli. Sınıflar oldukça geniş ayrıca büyük bir oyun odası var orada da çocukların yaşlarına uygun pek çok oyuncak var kreşlerden hiçbir farkı yok.” K6

Katılımcılar tarafından yeterli bulunan bir diğer husus ise kursta bulunan araç-gereçlerin yaş grubuna uygunluğudur. (K4, K6, K16, K17) 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarının fiziki mekân ve donanım şartlarında kurslarda yer alan araç ve gereçlerin; masa, sandalye, kitaplık, ayakkabı/giysi dolapları vs. çocukların fiziksel özelliklerine uygun boyutlarda olması ve kullanılan malzemelerde kimyasal vb. bulundurmaması gerekmektedir.³⁵ Görüşme gerçekleştirilen velilerden bir kısmı kursta bulunan araç-gereçlerin yaş grubuna uygun olduğunu şu ifadelerle belirtmiştir.

³⁴ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “2016-2017 Eğitim Öğretim Yılı Kur'an Kursları Uygulama Esasları ” (Erişim 08 Mayıs 2023), 13-16.

³⁵ DİB “2016-2017 Eğitim Öğretim Yılı Kur'an Kursları Uygulama Esasları ”, 13-16.

"Gayet memnunum. Sınıf ortamı eğitim ve öğretime gayet elverişli. Masa sandalyeler lavabolar çocukların yaşlarına ve kullanımına uygun boyutlarda." K4

Kursların fiziki koşullarının yeterli bulunan bir diğer yönü de ortak kullanım alanlarının temizliğidir. (K8, K18) Görüşme gerçekleştirilen velilerden biri bu konuya ilişkin şu ifadeleri kullanmışlardır:

"Memnunum. Sınıflar ve oyun alanları oldukça geniş, ortak kullanım alanları mesela lavabolar çocukların yaşlarına uygun en önemlisi kurs oldukça temiz." K18

Katılımcılar tarafından kursların fiziki koşullarının eksik bulunan yönleri ise; araç-gereç yetersizliği, yemek alanı yetersizliği, binada bulunan merdivenlerin tehlike oluşturması, ısıtma yetersizliği şeklinde kodlanmıştır. En sık tekrarlanan kod ise araç-gereç yetersizliğidir. (K12, K13, K14) Katılımcılardan bazıları kurslardaki araç-gereç eksikliğini kursların faaliyete yeni geçmiş olmasından kaynaklandığını bunu bir eksiklik olarak değerlendirmeyip zamanla düzeleceğini düşündüklerini ifade eden bir katılımcı şu ifadeleri kullanmıştır.

"Kurs binası çok geniş ama içi boş oyuncak vs. çok az. Mesela kursun büyük bir bahçesi var ama çocuklar için kullanılacak araç gereci yok." K12

Sık tekrarlanan diğer bir eksiklik ise yemek alanı yetersizliğidir. DİB tarafından yayınlanan 2022-2023 eğitim-öğretim yılı Kur'an kursları uygulama esaslarında belirtilen 4-6 yaş grubu Kur'an kursları öğretim programı 3 şekildedir. Bunlar:

- 1- 4-6 yaş grubu Kur'an Kursları Öğretim Programı-1 (30 saat) yarım gün eğitim yapılacak sınıflar
- 2- 4-6 yaş grubu Kur'an Kursları Öğretim Programı-2 (25 saat) yarım gün eğitim yapılacak sınıflar
- 3- 4-6 yaş grubu Kur'an Kursları Öğretim Programı-3 (60 saat) tam gün eğitim yapılacak sınıflardır.

Yemek için ayrı bir alanın varlığı tüm kurslar için zorunlu olmakla birlikte araştırmanın gerçekleştiği kurslar ile ilgili olarak veliler bu kurslarda da çocukların beslenme saatlerinin olduğunu ancak yemek için

yeterli alan ve araç-gereç olmadığını belirtmişlerdir. (K1, K2, K14) Konu ile ilgili olarak katılımcılar şu ifadeleri kullanmışlardır:

“Hayır, yeterli masa sandalye bile yok yemek zamanı sınıflardan toplanıp getiriliyor yemek bitince sınıflara geri götürülüyor.” K1

“Sınıf ortamı güzel... Oyun alanları da yeterli fakat yemekhane yeri çok dar yeterli sandalye masa yok ve tuvaletlere çok yakın.” K2

Binası çok katlı olan kurslarda çocuğu eğitim gören veliler, kursların fiziki koşullarının eksik bulunan yönlerinden biri olarak kurs binasının çok katlı olması sebebiyle kursta bulunan merdivenlerin çocuklar için tehlike oluşturduğunu belirtmişlerdir. (K7, K8, K10) Bir katılımcı konu ile ilgili görüşlerini şu cümlelerle ifade etmiştir:

“Çocuğumu şu an yolladığım Kur’an kursu çocuklar için yapılmış bir kurs gibi değil. Yüksek katlı merdivenlerden korkuyor çocuğum.” K7

Araştırmanın gerçekleştirildiği Muş ilinin iklimsel özellikleri sebebiyle katılımcılar tarafından kursların fiziki koşullarının eksik bulunan yönlerinden bir diğeri ise ısıtma yetersizliğidir. (K9, K10, K15) Veli görüşlerine şu cümle örnek gösterilebilir:

“Kursun fiziki ortamı iyi ama bina yeni olduğu için ısıtma yetersiz kalıyor kış aylarında çok soğuk oluyor.” K10

4-6 yaş grubu Kur’an kurslarına yönelik görüşlere yer verilen yapılan diğer çalışmalarda bazı veli ve kurs öğretmenlerinin kursların fiziki şartlarından memnun olmadıkları tespit edilmiştir.³⁶ Memnun olunmayan

³⁶ Süleyman Karacelil, “Kur’ân Kursu Öğreticilerine Göre Kur’an Kurslarının Eğitim Problemleri: Şırnak İli Örneği”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (01 Haziran 2013), 283-284; Demir - Camadan, “4-6 Yaş Grubu Kur’an Kursları Ebeveyn Memnuniyeti”, 35-36; Aybey, “4-6 Yaş Grubu Kur’an Kurslarının Eğitim-Öğretim Faaliyetleri ve Problemleri (Zonguldak İli Örneği)”, 234; Hatice Bayka, *Öğretici ve Veli Görüşleri Açısından Kur’an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu)’nın Değerlendirilmesi* (Samsun: On dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019, ts.), 47-48; Samet Yağcı, “Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı ve Müftülüklerin 4-6 Yaş Grubu Kur’an Kursu Çalışmaları”, *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 11 (30 Haziran 2020), 205-206; Münir Ecer - Ahmet Çakmak, “Bir Meta-Sentez Çalışması: Öğreticilerin Gözünden 4-6 Yaş Kur’an Kursları”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/2 (30 Aralık 2021), 824.

unsurların binaların çocukların yaş grubuna uygun olmaması, bazı kursların yeni açılması sebebiyle araç-gereçlerin yetersiz olması, kurs binasının soğuk olması şeklinde belirtilmesi çalışmamızın sonuçlarını destekler mahiyettedir.

3.7. Öğretici Yeterliliklerine İlişkin Bulgular

Araştırma kapsamında velilerin 4-6 yaş grubu Kur'an kursu öğretmenlerinin yeterliliklerine ilişkin görüşlerine yer verilmiştir. Araştırmaya katılan velilere "4-6 yaş grubu Kur'an kursu öğretmenlerinin yetkinliklerinden (pedagojik formasyon, iletişim vb.) memnun musunuz? Neden?" sorusu yöneltilerek görüşleri tespit edilmiştir. Katılımcıların verdikleri cevaplar neticesinde "Kurs öğretmenlerinin yeterli bulunan yönleri" ve "Kurs öğretmenlerinin eksik bulunan yönleri" alt temaları oluşturularak kodlamalar yapılmıştır. Elde edilen veriler Tablo 8'de sunulmuştur.

Tablo 8. Velilerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğreticilerinin Yeterliliklerine Yönelik Görüşleri

Tema	Kodlar	f
Kurs Öğreticilerinin Yeterli Bulunan Yönleri	Rol Model Olabilme	4
	Veli-Öğretici İletişimi	3
	Alan Bilgisi	2
	Pedagojik Formasyon	2
Kurs Öğreticilerinin Eksik Bulunan Yönleri	Gelişim Dönemi Özelliklerine Göre Etkinlik Yapamama	6
	Veli Öğretici İletişimsizliği	3
	Toplam	20

Katılımcıların bir kısmı, kurs öğretmenlerini belli alanlarda yeterli bulurken velilerin bir kısmı da öğretmenlerin gelişim özelliklerine göre etkinlikleri düzenleme ve veli ile iletişim kurma bakımından yetersiz olduklarını düşünmektedir.

Kurs öğretmenlerinin yeterli bulunan yönlerinden en sık tekrarlananı, öğretmenlerin öğrenciler için rol model olabilmesidir. (K1, K2, K8, K12) Kurs öğrencilerinin yaş için en etkili öğrenme biçiminin taklit ve özdeşim kurma olması sebebiyle öğretmenlerin her konuda öğrencilere doğru rol

model olabilmeleri oldukça önemlidir. Bir katılımcı bu konunun önemini şu ifadelerle vurgulamıştır;

“Kurs öğretmenlerinden memnunum. Bu yaşlardaki çocuklar anne baba olarak biz aksini söylesek bile öğretmenlerinin söyledikleri ve yaptıkları her şeyi doğru kabul ediyorlar. Kurs hocasının dindar biri olduğunu biliyorum o yüzden bu kursu tercih ettim.” K12

Kodlardan biri de öğretmenlerin pedagojik formasyon açısından yeterliliğidir. (K9, K20) DİB tarafından yayınlanan 2022-2023 eğitim-öğretim yılı Kur'an kursları uygulama esaslarında 4-6 yaş grubu Kur'an kursu öğretici ihtiyacının öncelikle İlahiyat fakültesi mezunlarından ihtiyaç halinde ise çocuk gelişimi ve eğitimi alanında sertifikaya sahip olan personelden karşılanacağı bildirilerek kurs öğretmenlerinin pedagojik formasyon açısından yetkin olmaları gerektiğine vurgu yapılmıştır. Nitekim velilerde öğretmenlerin pedagojik formasyon açısından yeterli olduklarını şu cümlelerle ifade etmişlerdir:

“Memnunum çocuğumu kendi çocuğu gibi gözetiyor eğitiyor. Dini bilgileri çocuğun yaş seviyesine uygun etkinliklerle oyunlaştırarak anlatıyor.” K9

Veliler tarafından öğretmenlerin yeterli bulunan bir diğer yönü ise alan bilgisidir. (K14, K20) DİB 4-6 yaş grubu Kur'an kursu öğretmenleri için kılavuz olması için Kur'an Kursları Öğretici Kitabı I ve Kur'an Kursları Öğretici Kitabı II'yi hazırlamıştır. Öğreticilerin başarılarında DİB tarafından hazırlanan bu kitapların da etkisi olduğu düşünülebilir. Konu ile ilgili olarak bir veli şu cümleleri aktarmıştır:

“Hocalar alanlarında uzmanlar çocuklar için elinden gelenin fazlasını yapıyorlar. Hem dini bilgileri öğretiyorlar hem de çocukların eğlenmesini sağlıyorlar.” K20

Kurs öğretmenlerinin eksik bulunan yönleri ile ilgili olarak sık tekrarlanan ifadeler arasında çocukların gelişim dönemi özelliklerine göre etkinlik hazırlamaya ilişkin bilgi/beceri yetersizliği bulunmaktadır (K5, K6, K11, K15, K17, K18). Bu konu ile ilgili olarak bir veli öğretmenleri eksik bulunduğunu şu cümlelerle ifade etmişlerdir:

“Öğretmenler de yardımcıları da çocuk gelişiminde daha donanımlı olmalı. Çocuklarla onların seviyelerine uygun olarak iletişim kurmalı Dini bilgileri daha çok oyunlaştırarak anlatılmalı.” K17

Veli ile iletişim konusunda ise araştırma grubunun farklı kurs velileri tarafından oluşturulmuş olması sebebiyle bazı veliler öğreticiyi kendileriyle iletişim noktasında yeterli olarak değerlendirirken (K4, K16, K20) kimi veliler de öğretici-veli iletişiminin yetersiz olduğunu ifade etmişlerdir (K10, K13, K19). Bu anlamda, her iki görüşe örnek oluşturacak şekilde iki katılımcının ifadeleri şöyledir:

“Öğretmenimiz sınıf grubu oluşturdu oradan bizimle iletişime geçiyor ayrıca istediğim zaman kursa gidip öğretmenlere soru sorabiliyorum.” K4

“İletişim açısından eksiklik var bence dönem başından bu yana çocukları bırakırken ve alırken sadece yardımcı ablalarını görüyoruz öğretmenlerle çok iletişim kuramıyoruz. Ayda bir veli toplantısı yapsalar daha iyi olur.” K10

Velilerin öğretmenler ile ilgili görüşlerini ele alan bazı çalışmalarda da öğretmenler ile ilgili yeterli bulunan kısımlarda ortak sonuçlara ulaşılmıştır. Gün ve Kurt tarafından yapılan çalışmalarda da veliler öğretmenleri pedagojik formasyon alanında yeterli bulmuştur.³⁷ Fakat iletişim konusunda ortak bir sonuç elde edilememiş bazı çalışmalarda öğretici-veli iletişimi yeterli bulunurken³⁸ bazı çalışmalarda da veliler iletişim konusunda öğretmenlerin yeterli olmadıklarını ifade etmişlerdir.³⁹

3.8 Velilerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarının Verimliliklerini Arttırmaya Yönelik Önerileri

Bu bölümde velilerin 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarını tavsiye etme nedenlerine yer verilmiştir. Araştırmaya katılan velilerle gerçekleştirilen görüşmede katılımcılara “4-6 yaş grubu Kur'an kurslarının verimliliklerinin artırılması için önerileriniz var mı, varsa bunlar neler?” sorusu yöneltilmiştir. Elde edilen veriler kodlanarak Tablo 9 oluşturulmuştur.

³⁷ Gün, “Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitimi”, 42; Kurt, “Velilerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarından Memnuniyet Düzeyleri ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma(Ankara Örneği)”, 59.

³⁸ Kurt, “Velilerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarından Memnuniyet Düzeyleri ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma (Ankara Örneği)”, 58.

³⁹ Bayka, *Öğretici ve Veli Görüşleri Açısından Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu)'nın Değerlendirilmesi*, 58.

Tablo 9. Velilerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarının Verimliliklerini Arttırmaya Yönelik Önerileri

Tema	Kodlar	f
Kursların Verimliliklerinin Arttırılmasına Yönelik Tavsiyeler	Kursların Fiziki Şartlarının İyileştirilmesi	6
	Öğretici Sayısının Arttırılması	5
	Kurs Süresinin Uzatılması	4
	Etkinlik Sayısı ve Süresinin Arttırılması	2
	Veli ile İletişimin Arttırılması	1
	Çalışan Yeterliliklerinin Arttırılması	1
	Çalışanların Ücretlerinin Arttırılması	1
	Toplam	20

Veliler 4-6 yaş grubu Kur'an Kurslarından genel anlamda memnun olduklarını dile getirmekle birlikte kursların daha iyi hizmet verebilmesi adına bazı tavsiyelerde bulunmuşlardır. Bu tavsiyeler arasında çalışan ücretlerinin, öğretici sayısının, veli ile olan iletişimin, çalışan yeterliliklerinin, kurslarda yapılan etkinlik sayısı ve süresinin arttırılması, kurs süresinin uzatılması ve kursların fiziki şartlarının iyileştirilmesi yer almaktadır. Velilerin tavsiye niteliğinde olan cümleleri şu şekildedir:

"Kurs çalışanlarının ücretleri çok az o yüzden severek isteyerek çalışmıyorlar ücretleri arttırılsa daha verimli çalışırlar." K1

"Öğrenci sayısı fazla öğretmen sayısı az ya az öğrenci alsınlar ya da öğretmen sayısını arttırsınlar." K14

"Saatin biraz daha arttırılmasını, kurstaki araç-gereçlerin tam olmasını istiyorum. Eksiklikler tamamlanırsa çocuklarımız için daha iyi olacağını düşünüyorum." K4

"Veli ile öğretmenin iletişimi arttırılmalı mesela düzenli olarak veli toplantıları yapılabilir." K9

"Kurs tam gün olmalı. Böylece çalışan anne babalarda kreş arayışına girmeden bu kursları tercih edebilirler." K15

"Öğretmenler iyi ama yardımcıları da keşke eğitimli kişiler olsaydı daha iyi olurdu." K11

"Kurs daha yeni olduğu için pek çok malzeme eksik fiziki imkânlar iyileştirilmeli." K18

Sonuç ve Öneriler

Yapılan görüşme sonrası elde edilen sonuçlara göre veliler çocuklarının özellikle dini bilgileri doğru biçimde öğrenme, Kur'an-ı Kerim'i doğru ve güzel okuyabilme, ahlaki değerleri öğrenip benimseyebilme amacıyla 4-6 yaş gurubu Kur'an kursuna gönderdikleri sonucuna ulaşmıştır. Velilerin kurstan beklentilerinin de kursa gönderme sebepleri ile birebir uyduğu görülmektedir. Beklentilerin karşılanma noktasında öğrencilerin de tatmin olduğu sonucuna, velilerin çocuklarının kursa seveerek isteyerek gittiğini belirtmelerinden ulaşılabılır.

Velilerin kursların fiziki koşulları ile ilgili görüşlerinden yola çıkılarak kursların genel olarak merkezi konumlarda yer aldığı bu sebeple ulaşımlarının kolay olduğu, bazı binaların yeni olması sebebiyle ısı ve yalıtımının iyi olduğu, kursta hitap edilen yaş grubuna uygun olarak park ve oyun alanının bulunduğu, kurstaki araç-gereçlerin öğrencilerin gelişim özellikleri dikkate alınarak tercih edildiği sonuçlarına ulaşılmıştır. Bu velilerin yanı sıra, kursların yeni açılması sebebiyle araç-gereç eksikliğinin bulunması ve bazı binalarda yer alan merdivenlerin tehdit oluşturması, ısınma probleminin olması gibi durumların yaşandığını ifade eden veliler de olmuştur

Kurslarda görevlendirilen öğretmenleri (iletişim, pedagoji, formasyon vb. alanlarda) veliler çoğunlukla yeterli olarak değerlendirmişlerdir. Kimi veliler kurs öğretmenlerini yeterli görürken kimi veliler de öğretmenlerin yetkin olmadığı ve kendini geliştirmesi gereken yönleri olduğundan bahsetmiştir. Ancak öğretmenler ile ilgili genel bir memnuniyet söz konusudur. Kursta verilen din eğitimi de velilerin çoğunluğu tarafından yeterli bulunmuştur. Bu memnuniyeti öğretmen-veli iletişimini destekleyen sosyal iletişim ağları aracılığıyla oluşturulan sınıf grubunun aktif olarak kullanılması, öğrencilerin kursta öğrendiklerini günlük hayata aktarabilmeleri ve öğrencilerin ebeveynleri ile günlük aktivitelerini paylaşmalarının desteklediği kanaatindeyiz.

4-6 yaş grubu için din eğitiminin devlet eliyle veriliyor olması ve DİB' in bu alanda iyileştirmeler için çalışmalarına hız kesmeden devam ediyor olması son derece önemlidir. İyileştirme çalışmalarına katkı sağlamak adına yapılan bu çalışmada gerçekleştirilen görüşmeler sonucu bu

alandaki eksikliklere yönelik öneriler geliştirilmiştir. Bu öneriler şu şekilde sıralanabilir;

- Kurslarda öğretici olarak görevlendirilecek kimseler en az İlahiyat lisans mezunu, bu alanda çalışmak için gerekli donanıma (formasyon vb.) ve isteğe sahip olmalıdır.

- Öğreticilere yardımcı olmak ve sürece katkı sağlamak amacıyla kurslarda çocuk gelişim uzmanı, psikolog gibi yardımcı personel görevlendirilmelidir.

- Öğreticilerin eksikliklerinin giderilmesi, soru ve sorunlarına cevaplar bulunabilmesi amacıyla öğretmenlere belirli aralıklarla alanında uzman kişiler tarafından seminerler verilmelidir.

- 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarının varlığı, amaçları, hizmetleri gibi konularda bilgilendirici afiş, broşürler, kısa film vb. hazırlanıp kurslar halka tanıtılmalıdır.

- Kursların niceliğinden ziyade niteliğine önem verilmeli çok sayıda kurs açmak adına uygun fiziki şartları taşımayan binalar kullanılmamalıdır. Kursların verimliliği, eksikliği gibi durumların değerlendirilebilmesi için açılan kurslar denetlenmelidir.

- Kurslar 4-6 yaş grubuna hitabı kolaylaştırmak adına sesli ve görsel eğitim materyalleri ve teknolojik imkân (projeksiyon, akıllı tahta vb.) açısından donanımlı hale getirilmelidir.

- Kursların çoğunlukla yarı zamanlı olması sebebiyle özellikle anne ve babanın çalıştığı aileler bu kursları tercih edememektedirler. Bu aileler göz önünde bulundurularak yarı zamanlı kurs süresi uzatılmalı ya da var olan tam zamanlı 4-6 yaş grubu Kur'an kursları yaygınlaştırılmalıdır.

Kaynakça

Aslanargun, Engin - Tapan, Filiz. "Okul Öncesi Eğitim ve Çocuklar Üzerindeki Etkileri". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 11/2 (2011). <https://arastirmax.com/en/publication/abant-izzet-baysal-universitesi-egitim-fakultesi-dergisi/11/2/okul-oncesi-egitim-cocuklar-uzerindeki-etkileri/arid/2685409a-01e8-419d-b9c0-caa8160ba506>

- Aybey, Salih. "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarının Eğitim-Öğretim Faaliyetleri ve Problemleri (Zonguldak İli Örneği)". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2019), 207-240. <https://doi.org/10.33460/beuifd.598401>
- Ayhan, Halis. *Türkiye'de Din Eğitimi*. Dem Yayınları, 2014.
- Bayka, Hatice. *Öğretici ve Veli Görüşleri Açısından Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu)'nın Değerlendirilmesi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019, ts.
- Çapcıoğlu, Fatma - Kalkan Açıkgöz, Öznur. *Bilimsel Araştırma Süreçleri Yöntem, Teknik ve Etiğe Giriş*. ed. Özcan Güngör. Grafiker Yayınları, 2018.
- Demir, Ömer - Camadan, Rabia. "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Ebeveyn Memnuniyeti: Bayburt İl Örneği". *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (30 Haziran 2019), 7-38.
- Ecer, Münir - Çakmak, Ahmet. "Bir Meta-Sentez Çalışması: Öğreticilerin Gözünden 4-6 Yaş Kur'an Kursları". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/2 (30 Aralık 2021), 803-831. <https://doi.org/10.33420/marife.999853>
- Gün, Ayşegül. "Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitimi: Samsun İli Örneği". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (27 Aralık 2016), 33-66. <https://doi.org/10.18498/amauid.282862>
- Işıkoğlu, Nesrin. "Eğitimde Nitel Araştırma". *Eğitim Araştırmaları* 20 (01 Ocak 2005), 158-165.
- Karacelil, Süleyman. "Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Kur'an Kurslarının Eğitim Problemleri: Şırnak İli Örneği". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (01 Haziran 2013), 274-295.
- Karasu, Teceli. "Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Okul Öncesi Dönemde Din Eğitimi: Muş İli Örneği". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 51 (30 Haziran 2019), 479-500. <https://doi.org/10.29288/ilted.495961>
- Köylü, Mustafa - Oruç, Cemil. *Çocukluk Dönemi Din Eğitimi*. Nobel Akademik Yayıncılık, 2020.

- Kurt, İbrahim. "Velilerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarından Memnuniyet Düzeyleri ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma(Ankara Örneği)".
- Selçuk, Mualla. *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*. Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.
- Subaşı, Münevver - Okumuş, Kübra. "Bir Araştırma Yöntemi Olarak Durum Çalışması". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21/2 (20 Haziran 2017), 419-426.
- Şen, Ayşenur. *4-6 Yaş Kur'an Kurslarında Uyum Süreci İçerisinde Karşılaşılan Problemler: İstanbul Örneği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021, ts.
- Tavukcuoğlu, Doç Dr Mustafa. "Okulöncesi Çocuğunun Eğitiminde Din Duygusu Ve Din Eğitimi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/14 (01 Mart 2002).
- Tosun, Cemal - Çapcıoğlu, Fatma. "4-6 Yaş Kur'an Kursları Öğretim Programının Dini Gelişim Kuramları Çerçevesinde İncelenmesi". *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi* 5/5 (14 Temmuz 2016), 705-720.
- Tüfekçi, Kevser. *Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kursları Eğitiminin Öğretici ve Veli Görüşlerine Göre İncelenmesi*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020, ts.
- Yağcı, Samet. "Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı ve Müftülüklerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Çalışmaları". *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 11 (30 Haziran 2020), 195-221.
- Yazıbaşı, Muhammed Ali. "Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticisi, Öğrencisi ve Öğrenci Velisinin İhtiyaç ve Beklentileri (Kırıkkale Örneği)". *Dini Araştırmalar* 23/57 (15 Haziran 2020), 95-116. <https://doi.org/10.15745/da.749609>
- 2022-2023 Eğitim-Öğretim Yılı Kur'an Kursları Uygulama Esasları. "Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB)". Erişim 27 Mayıs 2023. <https://bolu.diyadinet.gov.tr/gerede/sayfalar/contentdetail.aspx?ContentId=1955&MenuCategory=Kurumsal>
- 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Öğretim Programları. "Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB)". Erişim 11 Ocak 2023. <https://egitimhizmetleri.diyadinet.gov.tr/sayfa/489>

495 | G. KASAR & Y. AYDIN/ Ebeveynlerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarından Memnuniyet ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma: Muş İli Örneği

Materyaller. "Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB)". Erişim 08 Mayıs 2023.

<https://egitimhizmetleri.diyamet.gov.tr/kategoriler/materyaller>

2016-2017 Eğitim Öğretim Yılı Kur'an Kursları Uygulama Esasları. "Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB)". Erişim 08 Mayıs 2023. <https://hukukmu-savirligi.diyamet.gov.tr/Detay/76/kur'an-kurslar%C4%B1-uygulama-esaslar%C4%B1>

2022 Yılı Faaliyet Raporu. "Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) Faaliyet Raporları". Erişim 28 Mayıs 2023. <https://stratejigelistirme.diyamet.gov.tr/sayfa/22/Faaliyet-Raporlari>

17. Milli Eğitim Şûrası. "Milli Eğitim Bakanlığı (MEB) Talim Ve Terbiye Kurulu Başkanlığı". Erişim 09 Mayıs 2023. https://ttkb.meb.gov.tr/dosyalar/suralar/dokumanlar/17_sura.pdf

Ek 1: 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Veli Memnuniyeti Görüşme Formu

- 1) 4-6 yaş grubu Kur'an kursunu tercih etme sebepleriniz nelerdir?
- 2) 4-6 yaş grubu Kur'an kursu öğretmenlerinin yetkinliklerinden (pedagojik formasyon, iletişim vb.) memnun musunuz? Neden?
- 3) 4-6 yaş grubu Kur'an kursunun fiziki koşullarından memnun musunuz? Neden?
- 4) 4-6 yaş grubu Kur'an kursunda verilen eğitimi (dini bilgiler, Kur'an öğretimi vb.) yeterli buluyor musunuz? Neden?
- 5) 4-6 yaş grubu Kur'an kursunda yapılan etkinlikler nelerdir? Bu etkinliklerden ne kadar haberdarsınız?
- 6) Çocuğunuz kursa seveerek ve isteyerek gidiyor mu? Sizce neden?
- 7) Çocuğunuz kursta öğrendiği bilgileri günlük hayatında uygulayabiliyor mu? Uygulayabiliyorsa bunlar neler?
- 8) 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarının verimliliklerinin artırılması için önerileriniz var mı, varsa bunlar neler?

Bidâyetü'l-Müctehid Bağlamında İbn Rüşd'ün (öl. 595/1198) Hadisçiliği ve Hadislerle İlgili Değerlendirmeleri*

Muhammet Fatih DEMİRTÜRK

Doktora Öğrencisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı

PhD, Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Department of Hadith
Samsun/Turkey

mfdemirturk@gmail.com

orcid.org/0000-0001-9569-8162

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article **Geliş Tarihi / Received:** 3 Mart / March 2023

Kabul Tarihi / Accepted: 15 Haziran / June 2023

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2023

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Haziran / June

Sayı / Issue: 20 **Sayfa / Page:** 497-526

Atıf / Cite as: Demirtürk, Muhammet Fatih. "Bidâyetü'l-Müctehid Bağlamında İbn Rüşd'ün (öl. 595/1198) Hadisçiliği ve Hadislerle İlgili Değerlendirmeleri [The Role of Ibn Rushd (d.595/1198) in Hadîth and Rulings within the framework of Bidâyat al-Mujtahid]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 20 (June 2023): 497-526

<https://doi.org/10.18498/amailad.1259559>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

* Bu çalışma, Ondokuzmayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Hüseyin Akgün'ün danışmanlığında hazırlanmaya devam eden "Mezheplerin İhtilafında Hadis Kültürünün ve Usûlünün Etkisi -Bidâyetü'l-Müctehid Örneği-" isimli doktora tezinden üretilmiştir.

The Role of Ibn Rushd (d.595/1198) in Hadîth and Rulings within the framework of Bidâyat al-Mujtahid*

Abstract

There is a strong relationship between hadîth and fiqh (jurisprudence) in terms of being the source of fiqh rules, and hadîth is one of the main sources of fiqh. Mujtahids (striving scholars) put forward their jurisprudential views on the basis of the Qur'an and the Sunnah, however, due to their methods of using evidence, they agreed on some jurisprudential issues while disagreeing on others. Some of these disagreements are based on Hadîth. Due to the different approaches in the analysis of hadîths in terms of its chain of narrators and texts caused the mujtahids to disagree about acting on the related hadîths, and as a result, the doors of jurisprudential disagreements have been widely opened. It is a widely accepted principle that there is no real contradiction between hadîths and other religious texts. The science of Muhtelifu'l-hadîth, which examines the hadîths that seem to be in contradiction with each other in terms of authority, and such discrepancies between hadîths, is concerned with all religious sciences, but is mostly focused on the literature of hadîth method and fiqh method. In the works of fiqh method, the subject of muhtelif al-hadîth is not examined as a separate title in which the contradictions between the hadîths are discussed, but also as a sub-title of the contradictions between all the religious texts. The scholars of hadîth have dealt with the subject in terms of "subût (origin)", and the scholars of fiqh in terms of "dalâlat (understanding)". In the "khillâfiyyât" type works that deal with the disagreements of the fuqahâ (scholars), the opinions of them are usually given without providing the reasons for the disagreements. However, Ibn Rushd's work named *Bidâyat al-mujtahid wa nihâyat al-muqtasid* has an important place in terms of explaining the backgrounds of these disagreements, as well as talking about the issues itself. Ibn Rushd is a multiple scholar who has written works in many different fields such as politics, religion, law, medicine and philosophy. He started his education in Cordoba, was educated in religious sciences, history and Arabic literature, deepened in fiqh and the method of jurisprudence. This work, which is

* This study was produced from the (expected) doctoral thesis titled "The Effect of Hadîth Culture and Methodology in the disagreement of the schools -The Example of Bidâyat al-Mujtahid", which was prepared at the Social Sciences Institute of Ondokuz Mayıs University under the supervision of Professor Doctor Hüseyin Akgün.

an important reference source in terms of analyzing the disagreements of the schools alongside with its reasons, how they were interpreted by the mujtahids is extremely important in terms of knowing the hadîths that the disagreements are based upon. The author, who compiled the book with the aim of improving the science of ijtihâd, mentioned the famous issues in which mujtahids agreed and disagreed, and the reasons behind the legal disagreements, and also mentioned some issues related to the science of hadîth, and included his views on the methodology in general in his introduction. Although the author is a member of the Malîkî sect, the fact that the author does not have sectarian fanaticism further increases the originality of the work. In this article, Ibn Rushd's (d.595/1198) handling with the hadîths in the context of his work named *Bidâyat al-mujtahid wa nihâyat al-muqtasid*, his interpretation of the hadîths, the solution methods for the disagreements of the hadîths will be outlined and evaluated and special terms will be mentioned. In the last chapter, his analysis and rules on the Hadîths will be provided. Ibn Rushd's views on the regionality and unknowing the hadîths, which were determined based on the reasons for the contradiction he mentioned in his work, the determination of the authenticity of the hadîths, the understanding of the hadîths, the contradiction of hadîths with other texts, and the solution methods of the contradicting hadîths will be included with examples related to these issues. Through these examples, his handling and interpretation of the hadîths and the solution methods for the contradicting hadîths will be outlined and evaluated, and some of the rules he mentioned about the science of hadîth will be mentioned. In this way, it is aimed to determine Ibn Rushd's views on hadîth and hadîth methodology, and to observe the effect of hadîths on jurisprudential contradictions with concrete information.

Key words: Hadîth, ikhtilâf al-hadîth, ikhtilâf al-fuqahâ, Ibn Rushd, Bidâyat al-mujtahid.

Bidâyetü'l-Müctehid Bağlamında İbn Rüşd'ün (öl. 595/1198) Hadisçiliği ve Hadislerle İlgili Değerlendirmeleri

Öz

Fikhî hükümlere kaynaklık etmesi bakımından, hadis ve fıkıh arasında kuvvetli bir bağlantı vardır ve hadis, fıkıh ilminin temel kaynaklarından biridir. Müctehidler, fikhî görüşlerini Kur'ân'ı Kerîm ve Sünnet-i Seniyye'yi esas alarak ortaya koymuş, bununla birlikte delilleri kullanma yöntemlerinden dolayı bazı fikhî meselelerde ittifâk etmişken bazılarında ise ihtilâf etmişlerdir. Söz konusu ihtilâfların bir kısmı hadis kaynaklıdır. Zira hadislerin sened ve metin açısından

değerlendirilmesindeki farklı yaklaşımlar, müctehidlerin, ilgili hadislerle amel etme konusunda ihtilaf etmelerine neden olmuş ve neticede fikh ihtilaflara kapı aralamıştır. Hadislerin hadislerle veya diğer şer'î delillerle arasında gerçek bir aykırılığın bulunmayacağı hususu büyük ölçüde kabul gören bir esastır. Sıhhat açısından birbirlerine denk kuvvette olup aralarında çelişki varmış gibi görünen hadisleri ve hadisler arasındaki bu tür aykırılıkları inceleyen Muhtelifü'l-hadîs ilmi, bütün dinî ilimleri ilgilendirmekle beraber daha çok hadis usulü ve fıkıh usulü literatüründe ele alınmıştır. Fıkıh usulü eserlerinde muhtelifü'l-hadîs konusu sadece hadisler arasındaki çelişkilerin ele alındığı müstakil bir başlık olarak değil bütün şer'î deliller arasındaki teâruzun bir alt başlığı olarak incelenir. Hadis usulü âlimleri konuyu büyük ölçüde "sübût", yani hadislerin kaynağına aidiyeti bakımından, fıkıh usulü âlimleri ise "delâlet", yani hadislerin anlaşılması bakımından ele almışlardır. Fukahânın ihtilaflarını ele alan "Hilâfiyyât" türü eserlerde genellikle fukahânın görüşleri verilmekte; onların farklı kanaatlerde olmasının arkaplanındaki sebepler zikredilmemektedir. Bu bağlamda İbn Rüşd'ün (öl. 595/1198) *Bidâyetü'l-müctehid ve Nihâyetü'l-muktesid* isimli eseri ise fukahânın ittifak ve ihtilaf ettiği meselelerden bahsetmesinin yanı sıra bu görüş ayrılıklarının arka planını açıklaması bakımından önemli bir yere sahiptir. Siyaset, din, hukuk, tıp ve felsefe gibi çok farklı alanlarda eser veren İbn Rüşd çok yönlü bir alimdir. İlim tahsiline Kurtuba'da başlayan İbn Rüşd, dinî ilimlerde, tarih ve Arap edebiyatında, fıkıhta ve fıkıh usulünde derinleşmiş, kırk yaşlarında iken ders ve fetva vermeye başlamış, döneminin önde gelen fakihleri arasında yer almıştır. İbn Rüşd'ün ilmi birikimini yansıttığı bu eseri mezheplerin ihtilaf ettiği konuları ve sebeplerini görme, ihtilafın temelinde yer alan delilleri bilme ve bunların müctehidler tarafından nasıl yorumlandığını öğrenme açısından önemli bir müracaat kaynağıdır. İctihad melekelerini geliştirmek gayesi ile kitabı telif eden müellif eserinde müctehidlerin ittifak ve ihtilaf ettiği meşhur meselelerden ve fikhî ihtilafların arkaplanındaki sebeplerden bahsedip, hadis ilmi ile ilgili bazı meselelere değinmiştir ve mukaddimesinde de genel olarak usule dair görüşlerine yer vermiştir. Müellifin Mâlikî mezhebine mensup olmasına rağmen yer yer farklı mezheplerin görüşünü tercih edebilmesi, mezhep taassubu olmadığını göstermekte ve bu durum eserin orijinalliğini daha da artırmaktadır. Bu makalede, öncelikle İbn Rüşd'ün (öl. 595/1198) ilmî hayatı ve hadisçiliği ele alınacak, ardından *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* isimli eseri hadis ve hadis usulü açısından irdelenecektir. Son kısımda ise İbn Rüşd'ün hadislerle alakalı zikrettiği değerlendirmelerinden ve kurallardan bahsedilecektir. İbn Rüşd'ün eserinde zikrettiği ihtilâf sebeplerinden hareketle tespit edilen hadislerin bölgeselliği ve bilinmemesi, hadislerin sıhhatinin

tespiti, hadislerin anlaşılması, hadislerin delillerle teâruz ve teâruz eden hadislerin çözüm yöntemleri ile alakalı görüşlerine bu konularla ilgili örneklerle birlikte yer verilecektir. Bu örnekler üzerinden onun hadisleri ele alışı, yorumlaması ve ihtilaflı hadislerle ilgili çözüm yöntemleri ana hatlarıyla açıklanıp değerlendirilecek, hadis ilmi ile ilgili zikrettiği birtakım kurallardan bahsedilecektir. Bu sayede İbn Rüşd'ün hadis ve hadis usulü ile alakalı görüşlerini tespit etmenin yanı sıra hadis ilminin fikhî ihtilaflardaki etkisinin somut verilerle gözlemlenmesi amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadîs, İhtilâfü'l-hadîs, İhtilâfü'l-fukahâ, İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid.

Giriş

İbn Rüşd (öl. 595/1198), farklı alanlarda çalışmaları olan çok yönlü bir âlimdir. Bu çalışmalarından birisi de *Bidâyetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesid* isimli eseridir. Mezheplerin ihtilaf sebeplerini görmek açısından çok önemli bir yere sahip olan bu eserde İbn Rüşd, müctehidlerin hadisleri kullanma yöntemlerinden bahsetmiş ve hadislerle ilgili bazı değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu makalenin amacı mezkûr eser bağlamında İbn Rüşd'ün hadis anlayışını, hadisler hakkındaki yorumlarını, ihtilaflı hadislerle ilgili çözüm yöntemlerini, değerlendirmelerini, hadis usulü anlayışını ve hadislerle ilgili zikrettiği birtakım kuralları tespit etmek olacaktır.

Bu makalede daha önceki çalışmalardan farklı olarak İbn Rüşd'ün eserindeki hadislerle ilgili ihtilaf sebepleri tespit edilecek ve tespit edilen bu başlıklarda öncelikle başlık ile alakalı zikrettiği kurallar irdelenecek, ardından konu ile alakalı tespit edilen örnekler zikredilecektir. Bu sayede somut örneklerle İbn Rüşd'ün hadis anlayışı ve ihtilaflı hadisleri çözmedeki yöntemi tespit edilmeye çalışılacaktır.

1. İlmî Hayatı

Tam ismi Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Rüşd el-Kurtubî'dir. 520/1126 yılında dedesinin vefatından bir ay önce Kurtuba'da doğmuştur.¹ Dedesi olan Muhammed b. Ahmed b. Rüşd ile karışmaması için torun anlamına gelen "el-Hafîd" lakabı ile tanınır.

¹ Ebü'l-Abbâs Muvaffakuddîn Ahmed b. el-Kâsım b. Halife İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ fî şabakâti'l-eṭṭebbâ*, thk. Nizâr Rızâ (Beirut: Mektebetü'l-Hayat, ts.), 530; Şemsüddîn

Ailesi Endülüs'ün en büyük ve en meşhur ailelerindedir. Dedesi hem Kurtuba kadılığı hem de Kurtuba Camii'nin imamlığını yapmıştır.²

Fıkıhta Mâlikî, akidede Eş'arî olan İbn Rüşd fıkıh, felsefe, mantık, psikoloji, siyaset, ahlâk, tıp gibi farklı alanlarda yaklaşık elli tane eser vermiş Kurtuba kadılığı yapmış çok yönlü bir âlimdir.³

İbn Rüşd, Halife Ebû Yûsuf el-Mansûr'un (öl. 595/1199) daveti üzerine Merakeş'e gitmiş ve aynı yıl içerisinde vefat etmiştir.

İbn Rüşd'ün ilmi müktesebatına bakıldığında farklı alanda birçok âlimin bulunduğu bir çevrede yaşadığı anlaşılmaktadır. Küçüklüğünden itibaren birçok hocadan dersler almış, temel dinî ilimleri babasından öğrenmiştir. Endülüs'te İmam Mâlik'in *el-Muvatta*' adlı eserini ezberlemiş ve babasına okumuştur.⁴ Ebû Muhammed b. Rızk'tan (öl. ?) fıkıh dersleri, Ebû'l-Kâsım İbn Beşkûvâl'tan (öl. ?) hadis ve usûl-i fıkıh dersleri almıştır.⁵

Dönemin önemli âlimlerinden Ebû Abdullah el-Mâzerî'den⁶ (öl. 536/1141) kendisiyle görüşmeden icâzet almıştır. Mazerî'nin yazmış olduğu *Şerhu't-Telkîn* hilâfiyyât türünde bir eser olup üslûbu açısından başta İbn Rüşd olmak üzere birçok Mâlikî fakihini etkilemiştir.⁷

2. Eserleri ve *Bidâyetü'l-Müctehid* ve *Nihâyetü'l-Muktesid*

İbn Rüşd'ün eserleri eski filozofların yazmış olduğu kitaplara şerhler ve kendi telif etmiş olduğu kitaplar olmak üzere iki kısma ayrılır. Felsefe, mantık, tabiat ve ilahiyatla ilgili 120, tıpla ilgili 20, kelamla ilgili 6, fıkıhla ilgili 11 olmak üzere toplamda 157 eseri bulunmaktadır.⁸ *Bidâyetü'l-*

Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 11/426.

² Bekir Karlığa, "İbn Rüşd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/257.

³ Hayreddin Zirikî, *el-A'lam* (Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 7/318.

⁴ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 21/307.

⁵ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 21/307.

⁶ Muhammed Lütfi Cuma, *Târîhu felâsifeti'l-İslâm* (Kahire: Müessesetü'l-Hendâvî, 2012), 136.

⁷ Eyyüp Said Kaya, "Mâzerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/194.

⁸ Benli, *İbn Rüşd ve Bidâyetü'l-Müctehid Adlı Eserinin Tahlili*, 27-35.

M. F. DEMİRTÜRK / The Place of Ibn Rushd (d.595/1198) in Hadîth Scholarship and His Rulings on Ahâdîth within the Framework of Bidâyat al-Mujtahid | 503
müctehid' in hadislerini tahric eden Gumârî (öl. 1993), 92 eserini zikretmiştir.⁹

İbn Rüşd, fıkıh alanında *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* isimli eseri yazmıştır.¹⁰ Eserin yazılması yaklaşık yirmi yıl sürmüş, vefatından yaklaşık on yıl önce (584/1188) tamamlamıştır.¹¹

Fukahânın ihtilafından bahseden eserler, genellikle bu ihtilafı zikretmekle yetinirler. *Bidâyetü'l-müctehid'*i bu eserlerden ayıran en önemli özellik, mezheplerin temel görüşlerini usûl konularıyla birlikte verip, ihtilaf sebeplerini açıklamasıdır. Bu yönüyle eser hem fûrû hem de usûl konularını barındırmaktadır.

İbn Rüşd, kitabın giriş kısmında kitabı yazma amacının ittifâk ve ihtilaf edilen temel fikhî meseleleri delilleriyle birlikte zikretmek ve ihtilaf sebeplerine dikkat çekmek olduğunu belirtmiş,¹² kitabını kısa tuttuğunu ve konuların ayrıntısına girmediğini,¹³ temel amacının asıl olan konuları zikretmek olduğunu ifade etmiştir.¹⁴ Kitabında ayrıntıya girmeden bu asıl ve kaideleri zikretmesi meselelerin daha iyi bir şekilde anlaşılmasını sağlamıştır.

İbn Rüşd'ün, bazı kimselerin sadece fikhî meseleleri ezberleyip bunu maharet saymalarından muzdarip olması; *Bidâyetü'l-müctehid'*i bu zihniyete karşı olduğunu göstermek amacıyla yazdığının göstergesidir. Ezberciliğe karşı olan İbn Rüşd, meselelerin aslını anlamamanın önemine dikkat çekmiş¹⁵ ve bu sayede ictihâd melekesinin gelişeceğini belirtmiştir.

Eser içerik yönünden zengindir. Diğer fıkıh kitapları ile kıyaslandığında daha fazla bölüm içermektedir. Hanefîlerin *Hidâye* isimli eserinde 57, Şafiîlerin *Ravdatü't-tâlibîn* isimli eserinde 47, Hanbelîlerin *Mukni'* isimli

⁹ Ahmed b. Muhammed Gumârî, *el-Hidâye fî tahrîci ehâdîsi'l-Bidâye*, (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987), 1/32-44.

¹⁰ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 21/308.

¹¹ H. Yunus Apaydın, "İbn Rüşd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/288.

¹² Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, thk. Mâcid Hamevî (Beirut: Daru İbn Hazm, 2012), 1/17.

¹³ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/55.

¹⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/336.

¹⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/1164.

eserinde 37 kitap bulunurken *Bidâyetü'l-müctehid*'de 69 kitap bulunmaktadır.

Meseleleri öncelikle İmam Mâlik'in (öl. 179/795) mezhebine göre sunmakta ve akabinde İmam Ebû Hanîfe (öl. 150/767), İmam Şâfiî (öl. 204/820), İmam Ahmed (öl. 241/855), İshâk b. Râhûye (öl. 238/853), Hasan el-Basrî (öl. 110/728), Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778), Dâvûd ez-Zâhirî (öl. 270/884), Evzâî (öl. 157/774) gibi muteber müctehidlerin görüşlerine yer vermektedir. Ardından ulemânın görüşlerini tahlîl etmekte, ittifâk ve ihtilaf edilen noktaları açıklamakta ve nihayetinde kendi görüşünü tarafsız bir şekilde ifade etmektedir. Bazı meselelerde delillerini daha güçlü bulduğu için kendi mezhebinden olmayan müctehidlerin görüşlerine katıldığını ifade etmektedir.¹⁶

Yeri geldiğinde aklî ve tıbbî¹⁷ açıklamalar yaparak meseleleri izah etmekte, tecrübe ile bilinebilecek bir konuda tecrübeyi esas almanın öneminden bahsetmektedir. Güneşin ve ayın durumu ile ilgili astronomik bilgilerden,¹⁸ kible tayini meselesinde mühendislik bilgilerinden bahsetmektedir.¹⁹ Felsefe ile dinin çelişmediğini felsefenin de doğru yola götüreceğini, şerî hükümlerin illetinin akılla anlaşılabilirliğini dile getirmektedir.

Eserde kaynak olarak çoğunlukla İbn Abdülber'in (öl. 463/1071) *el-İstizkâr* isimli eserinden faydalandığını ifade etmiştir.²⁰ Buhârî (öl. 256/870), Müslim (öl. 261/875), Tahâvî (öl. 321/933) ve Mâlik b. Enes'den (öl. 179/795) çokça nakillerde bulunmuştur. Mâlikîler ve İmam Mâlik'e 2453, Şafiîler ve İmam Şafiî'ye 1469, Hanefîler ve Ebû Hanîfe'ye 1252, Zâhirîlere 175, Hanbelîlere ve Ahmed b. Hanbel'e 251 kez atıfta bulunmuştur.²¹

İbn Rüşd fıkıh ekollerinden sıkça bahsetmiştir. Tespit ettiğimiz kadarıyla Ehl-i Kufe 79, Ehl-i Medîne 70, Ehl-i Hicâz 21, Ehl-i Basra 13, Ehl-i Mekke 2, Ehl-i Şâm 1, Ehl-i Mısır 1 defa zikredilmiştir.

¹⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/135; 150; 151; 3/985; 1065.

¹⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/61-62; 394.

¹⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/498.

¹⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/201.

²⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/161.

²¹ Muhammed Buluz, *Terbiyetü meleketi'l-ictihâd min hilâli Bidâyeti'l-müctehid* (Riyad: Dâru Künuzi'l-İşbiliye, 2012), 139-141.

İbn Rüşd fukahânın görüşlerini aktarırken yeri geldiğinde bir âlimin diğerlerine karşı itiraz edebileceği ve delil olarak kullanabileceği noktaları da söylemektedir.²²

*Bidâyetü'l-müctehid'*deki hadisleri tahric eden Gumârî, İbn Rüşd'ün açıkça, dolaylı olarak, tamamını ve bir kısmını zikrettiği, tekrarları da dahil olmak üzere 1799 tane merfu hadis tespit etmiştir. Abdullatîf İbrâhîm ise 1513 hadis tespit etmiştir.²³ Abdullah Benlî'nin hazırladığı hadis fihristine göre merfû hadis sayısı tekrarlarıyla 1403 tekrarsız 1241, mevkûf hadis sayısı 191, maktû hadis sayısı 13'tür.²⁴ Aşağıdaki tabloda²⁵ her bir kitapta zikredilen hadis sayıları verilmiştir:

Kitap Adı	Hadis Sayısı	Kitap Adı	Hadis Sayısı
1. Kitabü't-tahâreti mine'l-hades	97	36. Kitabü'l-Müsâkât	12
2. Kitabü'l-Gusl	42	37. Kitabü's-Şerike	1
3. Kitabü't-Teyemmüm	21	38. Kitabü's-Şüfa'	13
2. Kitabü't-Tahâreti mine'n-necis	45	39. Kitabü'l-Kısmet	4
5. Kitabu's-Salât	353	40. Kitabü'r-Rehin	6
6. Kitabü's-Salâtî's-Sânî	89	41. Kitabü'l-Hacr	1
7. Kitabü Ahkâmi'l-meyyit	68	42. Kitabü't-Teflîs	12
8. Kitabü'z-Zekât	48	43. Kitabü's-Sulh	1
9. Kitabü Zekâtî'l-fitr	12	44. Kitabü'l-Kefâle	7
10. Kitabü's-Savm	81	45. Kitabü'l-Havâle	2
11. Kitabü'l-İ'tikaf	13	46. Kitabü'l-Vekâle	0

²² İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/116; 180; 352; 388; 399;

²³ Bkz. Abdullatîf b. İbrâhîm, *Tarîku'r-rüşd ilâ tahrîci ehâdisi Bidâyeti İbn Rüşd* (Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, ts.).

²⁴ Bkz. Benlî, *İbn Rüşd ve Bidâyetü'l-Müctehid adlı eserinin tahlili*, 112-169.

²⁵ Tablo Gumârî'nin yaptığı çalışma esas alınarak oluşturulmuştur.

12. Kitabü'l-Hac	14 9	47. Kitabü'l-Lükatâ	15
13. Kitabü'l-Cihâd	64	48. Kitabü'l-Vedâ	0
14. Kitabü'l-Eymân	12	49. Kitabü'l-Âriye	4
15. Kitabü'n-Nüzür	14	50. Kitabü'l-Gasb	9
16. Kitabü'd-Dahâyâ	28	51. Kitabü'l-İstihkâk	0
17. Kitabü'z-Zebâih	17	52. Kitabü'l-Hibât	9
18. Kitabü's-Sayd	13	53. Kitabü'l-Vesâyâ	11
19. Kitabü'l-Akîka	11	54. Kitabü'l-Ferâiz	27
20. Kitabü'l-Etime ve'l-Eşribe	39	55. Kitabü'l-I'tk	16
21. Kitabü'n-Nikâh	71	56. Kitabü'l-Kitâbet	5
22. Kitabü't-Talâk	30	57. Kitabü't-Tedbîr	2
23. Kitabü'l-Îlâ	0	58. Kitabü Üm-mihâti'l-Evlâd	5
24. Kitabü'z-Zihâr	3	59. Kitabü'l-Cinâyât	0
25. Kitabü'l-Liân	15	60. Kitabü'l-Kısas	12
26. Kitabü'l-İhdâd	4	61. Kitabü'l-Cirâh	4
27. Kitabü'l-Buyu	103	62. Kitabü'd-Diyât fi'n-nüfus	16
28. Kitabü's-Sarf	8	63. Kitabü'd-Diyât fi ma dune'n-nüfus	13
29. Kitabü's-Selem	14	64. Kitabü'l-Kasâme	13
30. Kitabü Beyi'l-Hiyâr	4	65. Kitabü Ahkâmi'z-Zina	19
31. Kitabü Beyi'l-Murâbâha	0	66. Kitabü'l-Kazf	10
32. Kitabü Beyi'l-Arâyâ	7	67. Kitabü'l-Sirkât	22
33. Kitabü'l-İcârât	29	68. Kitabü's-Hirâbe	2
34. Kitabü'l-Cu'l	0	69. Kitabü'l-Akdiye	22
35. Kitabü'l-Kirâz	0	TOPLAM HADİS SAYISI	1799

3. Hadislerle İlgili Değerlendirmeleri

İbn Rüşd, eserinde müctehidlerin hadislerle dair değerlendirmeleri aktarırken şahsî kanaatlerini de açıklamıştır. Hadislerin sıhhati, râvilerin cerh ve tadil yönünden durumları, hadislerin anlaşılması ve yorumlanması, hadislerdeki ihtilafın giderilmesi üzerine yorumlar yapmıştır. İbn Rüşd'ün hadisler ile ilgili zikrettiği ihtilaf sebeplerini genel olarak şu başlıklar altında toplayabiliriz:

1. Hadislerin bilinmemesinden kaynaklanan ihtilaflar
2. Hadislerin sıhhatinin tespitinden kaynaklanan ihtilaflar
3. Hadislerin farklı anlaşılmasından kaynaklanan ihtilaflar
4. Hadislerin delillerle teâruzundan kaynaklanan ihtilaflar
5. Teâruz eden hadislerin çözüm yöntemlerinden kaynaklanan ihtilaflar

İbn Rüşd'ün *Bidâyetü'l-müctehid*'deki hadis ilimleri ile alakalı görüşleri tespit edebildiğimiz kadarıyla yukarıda zikredilen başlıklara göre taksim edip maddeler halinde birer örnekle zikredeceğiz.

3.1. Hadislerin Bilinmemesinden Kaynaklanan İhtilâflar

Hadislerin müctehide ulaşıp ulaşmadığını tespit etmek zordur. Çünkü müctehidin hadisle amel etmemesinin birçok gerekçesi olabilir. İbn Rüşd, eserinde bazı hadislerin müctehitlere ulaşmadığını zikretmiştir. İbn Rüşd'ün bu konudaki değerlendirmelerinde hadislerin yaşadığı bölgede bilinmeme ihtimali göz önünde bulundurulmalıdır. İbn Rüşd, tespit edebildiğimiz kadarıyla kitabında hadislerin bilinmemesinden kaynaklanan on tane ihtilaf sebebi zikretmiştir. Aşağıda İbn Rüşd'ün hadislerin bilinmemesi ile alakalı tespit ettiğimiz görüşleri ele alınacaktır.

3.1.1. Hadislerin Bilinmemesi Fıkhî İhtilâflara Neden Olabilir

İbn Rüşd, fıkhî bir görüşü inkâr edenin, kendisine mesele hakkındaki hadis ulaşmadığı için inkâr etmiş olabileceğini ifade ederek müctehidlerin hadis bilgilerinin farklı olmasının ihtilaf sebebi olabileceğine işaret etmektedir.²⁶ Mesela çoraplar üzerinde mesh etme konusunda ihtilaf sebeplerinden birinin konu ile ilgili hadisin bazı âlimlere ulaşmaması

²⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/400.

olduğunu ifade etmiştir.²⁷ Develerin zekâtı,²⁸ şevval orucu²⁹ ve şeytan taşlama³⁰ ilgili meselelerde konuyla ilgili hadislerin İmam Mâlik'e ulaşmaması ihtimalinden dolayı farklı kanaatte bulunduğunu ifade etmiştir.

Deve zekâtı verecek kişinin vermesi gereken hayvan elinde bulunmazsa daha küçük veya daha büyüğünün kıymet farkı ile verilmesi konusunda ulemâ ihtilaf etmiştir. İbn Rüşd, konu ile ilgili hadisin İmam Mâlik'e ulaşmamış olabileceğini ifade etmiştir.³¹ Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için rivayetin tespit edebildiğimiz senedlerini zikretmek istiyoruz.

Hz. Ebû Bekir, Enes b. Mâlik'e haber verdiği; Allah'ın, Rasûlü'ne emretmiş olduğu zekât miktarlarını belirten rivayet şu senedle gelmiştir: Muhammed b. Abdullah (Basra) < Abdullah b. Müsenna (Basra) < Sümame b. Abdullah b. Enes (Basra) < Enes b. Mâlik (Basra)³²

Muhammed b. Abdullah b. Mübarek (Bağdat) < Muzaffer b. Müdrîk (Bağdat) < Hammad b. Seleme (Basra) < Sümame b. Abdullah b. Enes (Basra) < Enes b. Mâlik (Basra)³³

Muhammed b. Beşşâr (Basra), Muhammed b. Yahya (Nisabur) ve Muhammed b. Merzûk (Basra) < Muhammed b. Müsenna (Basra) < Abdullah b. Müsenna (Basra) < Sümame b. Abdullah b. Enes (Basra) < Enes b. Mâlik (Basra)³⁴

Ahmed b. Hanbel Rivâyeti: Ebû Kamil (Bağdat) < Hammad b. Seleme (Basra) < Sümame b. Abdullah b. Enes (Basra) < Enes b. Mâlik (Basra)³⁵

Hadisin râvilerine bakıldığında Enes b. Malik'ten rivayet edildiği için Basralı râviler tarafından rivayet edilmiştir. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün iddia ettiği gibi hadisin İmam Mâlik'e ulaşmama ihtimali vardır. Bu örnekte olduğu gibi hadislerin bilinmemesinin sebeplerinden biri de hadisin

²⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/44.

²⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/457.

²⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/539.

³⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/609.

³¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/457.

³² Buhârî, *Sahîh*, "Zekât", 36 (Hadis No: 1385); Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Zekât", 4 (Hadis No: 1567).

³³ Nesâî, *Sünen*, "Zekât", 5 (No. 2447).

³⁴ İbn Mâce, *Sünen*, "Zekât", 10 (No. 1800).

³⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/232 (No. 72).

belirli bir bölgede bilinmesidir. Bu bağlamda İbn Rüşd hadislerin rivâyet coğrafyasından da bahsetmiştir. Ümmü Seleme'den (öl. 62/681) gelen hadis hakkında "Hadisun Medeniyyun"; Enes b. Mâlik'ten gelen bir hadis hakkında da "Hadisun Basriyyun" değerlendirmesi yapmıştır. Ardından Medinelilerin Basralıların rivâyet ettiği hadisle amel ettiğini, Kufelilerin ise Medinelilerin rivâyeti ile amel ettiğini ifade etmiştir.³⁶ Netice itibariyle hadislerin bilinmemesi fukahanın ithilafına sebep olan durumlardan biridir.

3.1.2. Hükümün Bilinmesi Gerekli Olan Konularda Sükût Olmaz

Şârî, bilinmesi gerekli olan konularda hükmü açıklamıştır. Açıklanmaya ihtiyaç duyulan bir durum hakkında delil gelmemesi o durumun yapılmasının uygun olmadığına bir işarettir. Bu manada İbn Rüşd, hükümün bilinmesi herkesi ilgilendiren bir konuda delil bulunmaması halinde söz konusu amelin yapılmasının sakıncalı görüleceğini ifade etmiştir. Kadınların erkeklere imam olması meselesinde bu kuraldan bahsetmiştir. Cumhur ulemaya göre kadınların erkeklere imam olması caiz değildir. İbn Rüşd bu görüşü farklı delilleri zikrettikten sonra "Kadınların imam olması caiz olsaydı ilk nesilden bize nakil gelirdi." şeklinde açıklamıştır.³⁷

3.2. Hadislerin Sıhhatinin Tespitinden Kaynaklanan İhtilâflar

Hadislerin sıhhatinin tespiti amel açısından önemlidir. İbn Rüşd, amel olgusunun hadisin sıhhatini tespit etmede önemli bir karine olduğunu, ravînin ziyadesi sahîh ise itibara alınması gerektiğini ifade etmiştir. Sıhhatinde ihtilaf edilen bir hadisle amel etmenin vacip olmadığını, Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'inde olmayan bir hadisin amel ile şöhret kazanabileceğini belirtmiştir. Tevâtür kavramının amelden ziyade sözlü aktarımlarda kullanılmasının daha isabetli olacağından bahsetmiş; herkesi ilgilendiren bir durumun tevâtüre veya tevâtüre yakın bir şekilde nakledilmesi gerektiğini, sahâbe râvisinin meçhul olsa da âdil kabul edildiğini ifade etmiştir.

³⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/926-927.

³⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/258.

3.2.1. Amel, Hadisin Tespitinde Önemli Bir Karinedir

İbn Rüşd, Mâlikî ulemâsından mütekaddim olanların amel-i ehl-i Medîne'yi icmâ saymalarına itiraz etmiştir. Çünkü ona göre belli bölgelerdeki icmâları delil olarak kullanmak doğru değildir. Kendisine göre en uygun olan, amel-i ehl-i Medîne'nin İmam Ebû Hanîfe'nin dediği umûmü'l-belvâ (bir durumun insanlar arasında yaygın olması) kabilinden sayılmasıdır. İbn Rüşd, şartları sık sık meydana geldiği halde yapılmayan sünnetlerin nesh edilip edilmediğini Medinelilerin bilmemesinin mümkün olamayacağını, bu yüzden amel-i ehl-i Medîne'nin İmam Ebû Hanîfe'nin umûmü'l-belvâ görüşünden daha kuvvetli olduğunu ifade etmiştir. Çünkü Medineliler sünneti Ebû Hanîfe'nin itibar ettiği kimselerden daha iyi bilmektedir. Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre amelin hadisi destekleyen bir karine olmasında şüphe yoktur. Ancak sıhhati tespit edilmek istenilen hadisin amele uygunluk derecesine göre bilgi değeri değişmektedir. İbn Rüşd, sabit olan haber-i vâhidin amele teâruz etmesi konusu üzerinde durulması gerektiğini ifade etmiştir.

Umûmü'l-belvâ açısından bakıldığında insanların sünnete ihtiyacı ve sünnetle karşılaşma durumları çoğalmasına rağmen sözlü veya fiilî olarak yaygınlık kazanmayan haber-i âhâdın kuvveti o nisbette azalır. İbn Rüşd, haber-i vâhid'in insanlar nezdinde karşılık bulmamasının o haberin mensûh olduğunun ya da rivâyet yolunda bir hata olduğunun göstergesi olacağını ifade etmiştir.³⁸

3.2.2. Râvinin Ziyadesi Sahîh ise Amel Edilmesi Gerekir

İbn Rüşd, cuma günü minberde hutbe okunurken camiye giren kişinin namaz kılması ile alakalı müctehidlerin ihtilaf ettiğini, ihtilafın sebebinin ise kıyasın konu ile ilgili hadisteki umum ile çelişmesi olduğunu ifade etmiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.v) "Biriniz camiye geldiği zaman iki rekât namaz kılın!"³⁹ emrinin ifade ettiği umumî mana, camiye girenin iki rekât namaz kılmasını, hutbeyi dinleme ile alakalı emir ise hutbeyi dinlemeye engel olacak şeylerle meşgul olunmamasını gerektirmektedir. "Sizden birisi imam hutbe verirken camiye gelecek olursa hafifçe iki rekât

³⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/309.

³⁹ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beirut: Dâru İhyâi Tûrâsî'l-Arabî, 1954), "Cuma", 14 (No. 875); Ebû Dâvûd, "Salât", 237 (No. 1117).

namaz kılsın!" hadisi bu umûmu teyit etmektedir. Müslim'in de kaydettiği bu hadisin çoğu, Hz. Peygamber'in hutbe verirken camiye giren kişiye namaz kılmasını emrettiğini bildirirse de "imam hutbede iken..." ziyadesi bu rivâyetlerde bulunmamaktadır. Buradaki ihtilaf, bir hadisin rivâyetleri arasında tek bir râvinin rivâyet ettiği bir ziyadenin kabul edilmesi meselesi ile alakalıdır. İbn Rüşd, ziyadenin sahîh olması halinde kendisi ile amel etmenin gerekli olduğunu ve nassa kıyas ile karşı çıkmanın doğru olmadığını ifade etmiştir. Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre râvinin ziyadesi sahîh ise amel edilmesi gerekir.⁴⁰

3.2.3. *Sahîhayn'* da Olmayan Bir Hadis Amel ile Şöhret Kazanabilir

Ulemânın bir hadisle amel etmesi, hadisi destekleyen önemli bir kârinedir. İbn Rüşd, İbn Abbâs'tan gelen: "Rasûlullah (s.a.v.), başını, kulakların içini ve dışını meshetti." rivâyeti⁴¹ hakkında "*Sahîhayn'* da olmasa bile bunla amel şöhret bulmuştur." değerlendirmesini yaparak bir hadisin ulemânın amel etmesiyle şöhret kazanabileceğini ifade etmiştir.⁴²

3.2.4. *Tevâtür; Haber ile Olur, Amel ile Olmaz*

İbn Rüşd, müteahhirun Mâlikî ulemâsının sa' denilen ölçüğün miktarı ile ilgili Medine'de nesilden nesile aktarılan şeyleri mütevâtir saymalarını doğru bulmamıştır. Ona göre amel fiilî bir olgudur. Fiil ise söz ile beraber olmadıkça tevâtür olamaz. Çünkü mütevâtir haberin mahiyeti haberdir, amel değildir. Fiillerin mütevâtir oluşunu iddia etmek zordur, hatta belki imkânsızdır." demiştir.⁴³

3.2.5. *Sıhhatinde İhtilâf Edilen Bir Hadisle Amel Etmek Vacip Değildir*

Râvilerin cerh ve tadili ictihâdî olduğu gibi hadisin tashihi ve tadîfi de ictihâdîdir. Tirmizî İlel'inde *Râvilerin tadîfinden ihtilaf* başlığında bu durumu şöyle ifade etmektedir: "Ulemâ diğer ilimlerde ihtilaf ettiği gibi râvilerin tadîfinden de ihtilaf etmişlerdir."⁴⁴ Dolayısıyla bir alime göre sahih olan bir hadis başka bir alime göre zayıf olabilir. Bunun yanısıra bir alime göre sahih olan bir hadis başka bir alime göre sahih olmak zorunda

⁴⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/289-290.

⁴¹ Ebû Dâvûd, "Tahâret", 48 (No. 108).

⁴² İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/36.

⁴³ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/308.

⁴⁴ Tirmizî, *İlel*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Daru İhya Turâs, Beyrut, s. 756.

değildir. Bu durum müctehidlerin hadislerin tashîhinde ve tadîfinde ihtilaf etmesine, dolayısıyla farklı ictehadların ortaya çıkmasına neden olmuştur. İbn Rüşd, bu bağlamda sıhhatinde ihtilaf edilen bir hadisle amel etmenin gerekli olmadığını belirtmiştir. Hz. Âişe'den (öl. 58/678) nakledilen "Velinin izni olmadan akdedilen nikahın batıl olacağına" dair rivâyetin⁴⁵ sıhhatinde ihtilaf olduğunu, sıhhatinde ittifak edilmeyen hadisle amel etmenin vacip olmadığını ifade etmiştir.⁴⁶

3.2.6. Herkesi İlgilendiren Bir Olayın (Umûmü'l-Belvâ) Tevâtüren veya Tevâtüre Yakın Bir Şekilde Nakledilmesi Gerekir

İbn Rüşd, nikahta veli olmasını şart koşanların delilleri ile veliyi şart koşmayanların delillerinin kesin olmadığını ifade etmiştir. Ardından tarafların görüşlerini zikrederek şöyle bir değerlendirmede bulunur:

"Böyle gerekli olan bir şeyi, açıklama gerektiği halde mübhem bırakmak caiz değildir. Umûmü'l-belvâ olan bir meseleyi mübhem bırakmak caiz olmadığı halde, Hz. Peygamber'den nikahta velayetin şart olduğuna dair tevâtüren veya tevâtüre yakın bir şey nakledilmediği için 'yakın veli bulunduğu zaman uzak velinin akdi fasiddir.' diyenlerin görüşü zayıftır."

Bu değerlendirmeden hareketle İbn Rüşd, nikah akdi ile ilgili bu durumun umûmü'l-belvâ olduğunu, bundan dolayı konu ile ilgili rivâyetlerin akdin sıhhatini belirleyecek derecede tevâtüre yakın bir bilgi ifade etmemesinden dolayı nikah akdinin sıhhatini etkilemeyeceğini ifade etmiştir.⁴⁷

3.2.7. Bir Râvi Diğerinden Daha Âdil Olsa da Her İki Râvinin Rivâyetiyle Amel Etmek Gerekir

Bir hadisle amel edilebilmesi için râvilerinin adil olması şart koşulmuştur. Sahabe cumhur ulemaya göre adil kabul edilmektedir. İbn Rüşd, iki rivâyetin râvilerinin adalet seviyeleri farklı olsa da her iki rivâyetle amel etmenin gerekli olduğunu ifade etmiştir. Bu bağlamda hem Muaz b.

⁴⁵ Ebû Dâvûd, "Nikâh", 19 (No. 2083); İbn Mâce, "Nikâh", 15 (No. 1879).

⁴⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/848.

⁴⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/846-851.

Cebel'den (öl. 17/638) hem de Enes b. Mâlik'ten (öl. 93/711) gelen hadis⁴⁸ ile amel edilmesi gerektiğini ifade etmiş ve her iki rivayeti cemetmiştir.

Enes b. Mâlik'in rivayeti şu şekildedir: "Rasûlullah (s.a.v), güneş meyletmeden evvel yola çıktığı zaman, öğle namazını ikindi vaktine kadar geriye bırakır, sonra inip her iki namazı cemedirdi. Eğer yola çıkmadan evvel güneş meylederse, öğle namazını kaldırır, sonra bineğine binerdi."

Muaz b. Cebel rivayeti ise şu şekildedir: "Muaz b. Cebel (r.a)'den rivâyet edildiğine göre, Tebük savaşı senesinde Rasûlullah (s.a.v) ile yola çıkmıştık. Rasûlullah (s.a.v) öğle ile ikindiye, akşam ile yatsıyı bir araya getirerek kılardı. Bir gün öğleyi geciktirdi ve ikindiyle birlikte kıldı. Daha sonra yolculuğa devam edip bir süre gittikten sonra akşam ile yatsıyı da birlikte kıldı."

İbn Rüşd, her ne kadar râvilerin adaleti farklı olsa bile iki rivâyetle de amel etmenin gerekli olduğunu belirtmiş, İmam Mâlik'in de bu görüşte olduğunu bildirmiştir.⁴⁹

3.2.8. Sahâbe Râvisi Meçhul Olsa da Âdildir

Sahâbe'nin âdil olması ulemânın genel kabulüdür. İbn Rüşd, sahabînin meçhul olsa da (ismi bilinmese de) âdil olduğunu ifade etmiştir.⁵⁰ Konu ilgili hadisin senedi şu şekildedir: Müsedded b. Müserhed (öl. 228/843) ve Halef b. Hişâm (öl. 229/844) < Ebû Avâne el-Yeşkûrî (öl. 176/794) < Ebû Attâb Mansûr b. el-Mu'temir (öl. 132/750)) < Rib'î b. Hırâş (öl. 101/719) < Sahâbeden bir kimse

Sahâbe ramazanın son gününün tayininde ihtilaf ettiğiinde iki be-devî gelip Hz. Peygamber'in huzurunda önceki akşam hilali gördüklerine dair yemin ettiler. Allah Rasûlü (s.a.v) oruçlarını bozmalarını ve sabahleyin bayram namazı için mescide gelmelerini emretti.⁵¹

İbn Rüşd, hadisin senesinde geçen meçhul sahâbînin kim olduğu bilinmese de sahâbenin tamamının adil olduğunu ifade etmiştir.⁵²

⁴⁸ Buhârî, "Taksîrû's-Salât", 16 (No. 1111).

⁴⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/306.

⁵⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/381.

⁵¹ Ebû Dâvûd, "Savm", 13 (No. 2339).

⁵² İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/381.

3.3. Hadislerin Farklı Anlaşılmasından Kaynaklanan İhtilâflar

İbn Rüşd, hadisleri anlama ve yorumlama noktasında ulemânın görüşlerine yer vermiştir. Hz. Peygamber'in fiillerinin farklı yorumlanması, hadislerdeki illetlerin tespitindeki farklı yaklaşımlar, emir ve nehyin farklı yorumlanması, mutlakın mukayyede hamledilmesi, umumî hükmün tahsis edilmesi, müşterek lafızların yorumlanması ve hadisin umum-hususundan kaynaklanan meselelerden bahsetmiş ve bunları fukahânın ihtilaf sebebi olarak zikretmiştir.

İbn Rüşd hadisleri anlama ile alakalı değerlendirmeler yapmıştır. Mesela namazda imamın hata yapmasından dolayı erkeklerin tesbih etmesi, kadınların ise el çırpması ile alakalı hadisin anlaşılması konusunda ihtilaf edilmiş,⁵³ İmam Şafiî, Ebû Hanîfe, Ahmed b. Hanbel rivayete göre amel ederken İmam Mâlik tesbih getirmenin hem erkekler hem de kadınlar için geçerli olduğunu kabul etmiştir.

İbn Rüşd, buradaki ihtilafın hadiste geçen "El çırpma yalnız kadınlara mahsustur." ifadesinin manasının farklı yorumlanmasından kaynaklandığını, el çırpmanın kadınlara ait bir durum olduğunun hadisten açıkça anlaşıldığını zikretmiştir. Kadınların namazla ilgili hükümlerde erkeklerden farklı olduğu hususlar olduğundan dolayı burada kadınların erkeklerle kıyaslanmasının doğru olmadığını ifade etmiştir.⁵⁴ Burada İmam Mâlik'in görüşünü benimsememiştir.

3.3.1. Mutlak Mukayyede Hamledilir

İbn Rüşd, mutlak ve mukayyedin birbirlerine yorumlanması meselesinde ihtilaf olduğunu, İbn Hazm'ın ise, mutlakın mukayyede hamledilmesi görüşünde olduğunu nakletmiştir. Çünkü mutlakta, mukayyede nazaran fazla bir bilgi vardır.⁵⁵

İbn Rüşd, toprakla teyemmüm alma meselesinde bu kuraldan bahsetmiştir. Bu konudaki ihtilafın konu ile ilgili hadisin bazı tariklerinin mutlak olarak yeryüzü, bazı tariklerinin ise mukayyed olarak yeryüzünün toprağı şeklinde zikredilmesi olduğunu açıklamış ve "Yeryüzü benim için

⁵³ Ebû Dâvûd, "Salât", 172 (No. 940).

⁵⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/347.

⁵⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/131.

namazgah ve temizleyici kılınmıştır.”⁵⁶ şeklindeki mutlak rivâyet ile “Yeryüzü benim için namazgah ve yeryüzünün toprağı da temizleyici kılınmıştır.”⁵⁷ şeklindeki mukayyed rivâyete işaret etmiştir.

İbn Rüşd, fukahâya göre mukayyed in mutlaka hamledilmesinin meşhur olduğunu ifade ettikten sonra bu görüşü eleştirmiştir. Bu meselede mukayyed olan hadisi mutlaka hamledenler sadece toprakla teyemmüm alınabileceğini söylerken mutlak olan hadisi mukayyede hamledenlerin toprak ve toprak türü şeylerle teyemmüm almaya müsaade ettiklerini ifade etmiştir.⁵⁸

3.3.2. Peygamber Fiillerinin Farklı Anlaşılma İhtimali Sözlerinin Farklı Anlaşılma İhtimalinden Daha Fazladır

Söz manayı ifade etmede fiile göre daha açık bir mana ifade eder. Bu yönüyle fiilin farklı anlaşılma ihtimali daha fazladır. Örneğin ulemanın Arafat ve Müzdelife’de namazın cemedilmesinin sünnet olduğu konusundaki ihtilafı üzere İbn Rüşd, söz konusu ihtilafın namazın cemedilmesi ile alakalı rivâyetlerin Hz. Peygamber’in fiili olarak aktarıldığı için farklı anlaşılmasından kaynaklandığını ifade etmiştir. İbn Rüşd bu bağlamda, namazın cemedilmesi ile ilgili rivâyetleri değerlendirirken “fiillerin farklı anlaşılma ihtimali sözlerin farklı anlaşılma ihtimalinden daha fazladır.” değerlendirmesini yapmıştır.⁵⁹

3.3.3. Hadisin Tahsis Edilmesi İçin Delil Gereklidir

İki hadis arasında ihtilaf bulunduğu zaman, herhangi birini tahsis etme yoluna gitmek ancak delil ile vacip olur. İbn Rüşd, “Sizden biriniz mescide geldiği zaman iki rekât namaz kılın.” hadisi ile “Fecr doğduktan sonra sadece sabah namazının sünneti kılınır.” hadisi arasında teâruz olduğunu ifade etmiştir. Ancak ona göre ikinci hadis, sabit olan birinci hadis ile teâruz edecek kadar kuvvetli bir hadis değildir.⁶⁰

⁵⁶ Buhârî, “Teyemmüm”, 7 (No. 335); Tirmizî, “Salât”, 236 (No. 317); Müslim, “Mesâcîd”, 1 (No. 521).

⁵⁷ Müslim, “Mesâcîd”, 1 (No. 522).

⁵⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/132.

⁵⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/304.

⁶⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/365.

3.3.4. Hz. Peygamber'in Hac Fiilleri Vücûbiyete Yorumlanır

İbn Rüşd; herhangi bir rivâyet, icmâ ve kıyas olmadığı sürece Hz. Peygamber'in hac fiillerinin vücubiyete hamledilmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁶¹ Bu meseleyi sa'yın hükmü ile alakalı olarak zikretmiştir. İmam Mâlik ve İmam Şafî'ye göre sa'y rükun iken Ebû Hanîfe'ye göre sünnettir. Bunu vacip görenlerin delili şu hadistir: "Sa'y yapınız. Allah size sa'y yapmayı yazdı."⁶² İbn Rüşd, bu hadisin vücubiyet ifade ettiğini zikrettikten sonra ayrıca Hz. Peygamber'in hac fiillerinin başka bir delil ve kıyas olmadığı sürece vücûbiyete yorumlanmasının asıl olduğundan bahsetmiştir.⁶³

3.4. Hadislerin Hadislerle ve Diğer Delillerle Teâruzundan Kaynaklanan İhtilâflar

İbn Rüşd'ün ifade ettiği ihtilaf sebeplerinin büyük çoğunluğunu hadislerin hadislerle ve diğer delillerle teâruzu oluşturmaktadır. Hadislerin Kur'an-ı Kerim ile, hadislerin hadislerle, hadislerin genel ilkelerle, hadisin amel ile teâruzu gibi ihtilaf sebeplerinden bahsetmiştir. Tespit ettiğimiz kadarıyla konu ile alakalı zikrettiği ihtilaf sebepleri şunlardır:

3.4.1. Sahîh Hadis Ayetin Hükmüne İstisna Getirebilir

Dinimiz "Hayırlı işlerde birbirinizle yarışın!"⁶⁴ ayetinden dolayı hayırlı işlerde acele etmeyi emretmektedir. Ancak Hz. Peygamber'den nakledilen "Namaza geleceğiniz zaman yürüyerek (normal adımlarla) gelin. Sekinet ve vakarı elden bırakmayın. Yetiştığınız kadarını (imamla) kılar, kaçırdığınızı tamamlarsınız."⁶⁵ rivayeti namaza giderken koşarak gidilmemesini ifade etmektedir. İbn Rüşd, mesele hakkında sahîh hadis bulunmasından dolayı bu durumun ayetin hükmünden istisna edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁶⁶

3.4.2. Bir Mesele Hakkında Hadis Yoksa Asla Uygun Şekilde Amel Edilmelidir

Bayramın cuma gününe denk gelmesi durumunda bayram namazının Cuma namazı yerine geçmesi konusunda ihtilaf edilmiştir. İbn Rüşd,

⁶¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/599.

⁶² İbn Huzeyme, *Sahîhu İbn Huzeyme*, el-Mektebü'l-İslâmî, 2/1306 (No. 2764).

⁶³ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/599.

⁶⁴ el-Bakara 2/148.

⁶⁵ Buhârî, "Teyemmüm", 7 (No. 636); Müslim, "Mesâcid", 288 (No. 602).

⁶⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/266.

bir konu hakkında hadis yoksa usule göre hareket edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁶⁷ Meseleye dair herhangi bir hadis gelmediğinden dolayı usule göre bayram namazının ve Cuma namazının ayrı ayrı kılınması gerekir.

3.4.3. Sahih Hadis Kıyasa Tercih Edilir

İbn Rüşd, “Kıyasın semâya (sahîh hadise) tercih edilmesi zayıftır.” diyerek sahîh hadisin kıyastan üstün olduğunu ifade etmiştir.⁶⁸ Bununla birlikte hadis ile kıyasın teâruz etmesi halinde durumda hadisin kıyas ile telif edilmesi veya hadisi zahir olan manasında bırakıp onu kıyasa tercih edilmesi ihtimalleri ortaya çıkmaktadır. Bu ihtimallerden hangisinin tercih edileceği lafzın delâleti ile bu delâlet ile çelişen kıyasın kuvvet ve zayıflık derecelerine göre değişir. Bu durum sözün manasını anlamayı sağlayan bir meleke ile ayırt edilebilir. Sözdən anlayan kimseye göre bazen bu iki sözün dereceleri eşit kuvvette olursa o zaman ihtilaf çoğalır. İbn Rüşd, böyle bir durumda ihtilaf eden her iki müctehidin yanlış yapmadığını nakletmiştir.⁶⁹ Ayrıca kendisi kaide olan yaygın meselelerin yani usulün şöhret bulmamış nadir hadislerle reddedilemeyeceğini ifade etmiştir.⁷⁰

İbn Rüşd bu meseleyi Berva’ binti Vâşık hakkında gelen rivayetin değerlendirmesinde zikretmiştir. Hiçbir mehir tayin etmeden evlenen ve eşiyile zifafa girmeden ölen bir adam hakkında Abdullah b. Mesud “O kadının tam bir mehir alma hakkı vardır, iddet beklemesi gerekir. Mîras (alma hakkı) vardır.” dediğinde, Ma’kîl b. Sinân “Ben Resûlullah’ı (s.a.v) Berva’ binti Vâşık hakkında böyle hüküm verirken işittim.” demiştir.⁷¹

İbn Rüşd, bu hadisin kıyasla teâruz ettiğini ancak Müzen’in (öl. 264/878), İmam Şafiî’den, “Eğer bu meselede Berva’ binti Vâşık’ın hadisi sabit ise, sabit hadis dururken kıyasa yol yoktur.” sözünü naklederek hadisin sabit olması durumunda kıyasa itibar edilmeyeceğini söylemiştir.⁷²

⁶⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/382.

⁶⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/1217.

⁶⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/825.

⁷⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/897.

⁷¹ Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 30 (No. 2114)

⁷² İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/876-877.

3.5. Teâruz Eden Hadislerin Çözümüne Dair İhtilâflar

Bir anlamda muhtelifü'l-hadîs, fıkühü'l-hadîs ve müşkilü'l-hadîs karşılaşması olan *Bidâyetü'l-müctehid*'in müellifi İbn Rüşd, fukahânın farklı görüşlere yönelmelerine neden olan çelişkili hadisleri konular içerisinde ele alırken hem şahsî kanaatlerini hem de müctehidlerin bu rivâyetleri anlamada nasıl bir yöntem izlediklerini açıklar.

Hz. Peygamber'den nakledilen ihtilâflı hadisleri cemederek tamamıyla amel edilmesi İslam âlimlerinin genel tercihidir. Ancak bu uygulanırken zorlama tevillerden kaçınılmalıdır. Bu nedenle Hz. Peygamberden gelen hadislerin telif edilme imkânı olanlarını telif etmek ne kadar önemliyse telif edilme imkânı olmayan hadisleri tevil etmemek de o kadar önemlidir.

İbn Rüşd ulemânın ihtilaf sebeplerini açıklarken kendi tercihlerini de zikretmektedir. Eserde toplamda 2789 tane ihtilaf sebebi tespit edilmiştir.⁷³ Teâruza getirdiği bazı çözümler şunlardır:

3.5.1. Hadisleri Cem Etmek, Tercihden Evladır

İbn Rüşd'e göre "hadisler sahîh olduğu zaman hadisleri cemetmek tercih yapmaktan evladır."⁷⁴ Bu değerlendirmeden İbn Rüşd'ün hadisçilerin hadisler arasındaki teâruzü gidermedeki temel yöntemlerini benimsediği anlaşılmaktadır. Hadisçiler, cem yöntemini tercih yönteminden önce uygulamaktadırlar.

İbn Rüşd, Ebû Salebe'nin rivâyet ettiği "Hz. Peygamber (s.a.v) azı dişleri uzun ve sivri olan yırtıcı hayvanların etini yemeyi yasak etti."⁷⁵ rivâyeti ile "De ki: "Bana vahyolunanda, leş, akıtılmış kan, domuz eti ya da günah işlenerek Allah'tan başka kimselerin adına kesilen hayvandan başka yasaklanmış bir şey bulamıyorum."⁷⁶ ayet-i kerimesinin ihtilaf ettiğini zikretmiştir. İbn Rüşd, hadisteki nehyi mekruhluğa hamletmek suretiyle ayet ile hadisin cemedilebileceğini ifade etmiştir.⁷⁷

İbn Rüşd, küsuf namazı meselesinde de bu mevzuya değinmiştir. Mâlik, Şafîi ve Ahmed b. Hanbel'e göre, küsûf namazı iki rekât olup, her

⁷³ Buluz, *Terbiyetü meleketi'l-ictihâd min hilâli Bidâyeti'l-müctehid*, 129-130.

⁷⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/129.

⁷⁵ Ebû Dâvûd, "Et'ime", 32 (No. 3802); Müslim, "Sayd", 3 (No. 1932).

⁷⁶ el-En'âm 6/145.

⁷⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/816.

rekâtta iki kıyâm, iki kırâat, iki rükû ve iki secde bulunur. Ebû Hanîfe'ye göre küsuf namazı, bayram ve Cuma namazı gibi iki rekât olup her rekâtta bir rükû vardır.⁷⁸ İbn Abdülber de küsuf namazı ile ilgili rivâyetler konusunda herkesin kendi selefinden gelen rivâyetleri aldığını, Taberî (öl. 310/923) ve bazı âlimlerin bu hadisleri muhayyerliğe yorumladığını ifade etmiştir.

Her rekâtta iki rükû olduğunu ifade eden Hz. Aîşe rivayetinde ise her rekâtta iki ruku olduğu ifade edilmektedir.⁷⁹ İbn Rüşd, küsuf namazının bir rekatında on rükû, sekiz rükû, altı rükû ve dört rükû olduğunu ifade eden farklı rivâyetleri değerlendirip cemedilebileceklerini; cem yönteminin tercih yönteminden üstün olduğunu ifade etmiştir.⁸⁰ Ona göre konuyla ilgili rivayetler sahihtir ve bunlardan biriyle amel etmek yeterlidir.

3.5.2. Farklı Gibi Görülen Olayları Aynı Olaya Yorumlamak Daha Doğrudur

İbn Rüşd, Hz. Peygamber'den nakledilen fiiller arasında teâruz görmeyip bunları aynı olaya yorumlamanın daha uygun olduğunu belirtmiştir. İbn Rüşd, kurbanın başlama vakti ile alakalı meselede ihtilaf sebebinin, bu mevzuda gelen hadislerin teâruz etmesinden kaynaklandığını ifade etmiştir. Bu hadislerin birinde Hz. Peygamber'in, kurbanını namazdan önce kesene, diğerinde ise Hz. Peygamber'den önce kesene bir daha kurban kesmesini emrettiği zikredilmiştir. Bu iki hadisin farklı olaylar ile alakalı olduğunu söyleyenler, kesilen kurbanın caiz olması için bayram namazının kılınmış olmasının yanı sıra imamın kurbanını kesmiş olmasını da şart koşmuşlardır. Bu iki hadisin aynı olay ile alakalı olduğunu söyleyenler ise sadece bayram namazının kılınmasını kurbanın caiz olması için yeterli görmüşlerdir. Ebû Bürde'nin hadisi hakkındaki rivâyetler de değişiktir. Zira bu hadisin bir rivâyeti, "Ebû Bürde kurbanını namazdan önce kesmişti. Hz. Peygamber (s.a.v) kendisine bir daha kurban kesmesini emretti."⁸¹ şeklindedir. Diğer rivâyeti de "Ebû Bürde kurbanını Hz. Peygamber'den önce kesmişti. Bundan dolayı Hz. Peygamber (s.a.v) kendisine bir

⁷⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/367.

⁷⁹ Buhârî, "Küsûf", 2 (No. 1044); Müslim, "Küsûf", 1 (No. 901); Ebû Dâvûd, "Salât", 4 (No. 1180); Tirmizî, "Sefer", 6 (No. 561).

⁸⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/368.

⁸¹ Buhârî, "Edâhî", 12 (No. 5563); Müslim, "Edâhî", 1 (No. 1961).

daha kurban kesmesini emretti." şeklindedir. İbn Rüşd, "Bu iki rivâyeti aynı olaya hamletmek daha uygundur." demiştir. Ona göre kurbanını namazdan önce kesen adam, aynı zamanda Hz. Peygamber'den de önce kesmiştir. Ona göre bu adamın kestiği kurbanın caiz olmaması, onu Hz. Peygamber'den önce kestiğinden dolayı değil bayram namazından önce kesmiş olmasından dolayıdır.⁸²

3.5.3. İhtilâflı Kabul Edilen Deliller Arasında İhtilâf Görmek Daha Güzeldir

İbn Rüşd, deliller arasındaki teâruz olmayacak şekilde her biri ile amel etmenin güzel bir yaklaşım olduğunu ifade etmiştir. Bu noktada İmam Şafiî, bayram hilali ile alakalı İbn Abbâs ve Rib'î b. Hırâş rivâyetlerini cem ederken İmam Mâlik, kıyastan dolayı Abdurrahman b. Zeyd hadisini tercih etmiştir. İbn Rüşd, Abdurrahman b. Zeyd ile İbn Abbâs'ın hadisleri arasında çelişki olmadığını, sadece Abdurrahman b. Zeyd'in hadisindeki delilü'l-hitab yani mefhum-u muhâlif ile İbn Abbâs'ın hadisi arasında çelişki olduğunu ifade etmiştir.

Abdurrahman b. Zeyd'in rivâyeti şu şekildedir: Ramazan mı yoksa Şaban mı diye şüphe edilen bir günde halka hitap ederek şöyle der: "Beni dikkatlice dinleyin! Ben Rasûlullah (s.a.v)'in ashabıyla beraber oturup konuştum ve onlara sordum. Rasûlullah (s.a.v)'in şöyle buyurduğunu naklettiler: "Hilali görünce oruca başlayın tekrar bir hilali daha görünce oruca bırakın, bu usule devam edin hava bulutlu olur da göremez iseniz Ramazan'ı otuz güne tamamlayın. İki kişi hilali gördüklerini söylerlerse, oruca başlayın ve orucu bırakın."⁸³

İbn Abbas'tan (r.a) gelen rivâyete göre ise Bir bedevi Rasûlullah (s.a.v)'e gelerek hilali gördüğünü iddia eder. Rasûlullah (s.a.v): "Allah'tan başka gerçek ilâh olmadığına ve Muhammed'in de O'nun kulu ve Rasûlü olduğuna şahitlik eder misin?" deyince Bedevî "Evet" diye karşılık verir. Rasûlullah (s.a.v), Müslümanların oruca başlamalarını ilân eder.⁸⁴

Rib'î b. Hırâş, Ramazanın son günü, insanların bayram konusunda şüpheye düştüklerini İki bedevînin Hz. Peygamber'in huzuruna gelip Allah'a yemin ederek önceki akşam üzeri hilali gördüklerine şahitlik ederler.

⁸² İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/755-756.

⁸³ Nesâî, "Sıyâm", 8 (No. 2116).

⁸⁴ Ebû Dâvûd, "Savm", 14 (No. 2340); Nesâî, "Sıyâm", 8 (No. 2113).

Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.v) halka, oruçlarını açmalarını emrettiğini haber verir.”⁸⁵

İbn Rüşd, hilali gördüğünü söyleyeni hadis râvisine benzetmenin, dava şahidine benzetmekten daha uygun olduğunu, bir davaya şahitlik yapacak kişilerin sayısının iki kişiden aşağı olmaması şartı akılla anlaşılması mümkün olmayan (taabbüdü) bir durum olabileceğini bu durumda hilâli gören kişiyi dava şahidine kıyas etmek doğru olmayacağını belirtmiştir. Diğer bir ihtimal ise davalar anlaşmazlıktan dolayı açıldığı için ve bir tarafın diğer tarafa haksızlık yaptığı şüphesi bulunduğu için şahidin iki kişiden aşağı olmaması şart koşulmasıdır. Bu durumda hâkim, kanaat elde edebilmek ve taraflar arasındaki anlaşmazlığı çözebilmek için birden çok kimsenin ifadelerini dinleyebilir. Netice itibariyle İbn Rüşd, Ebû Sevr’in (öl. 240/854) benimsediği bu görüşü kabul etmiştir.⁸⁶

İbn Rüşd, Hz. Âişe’den gelen rivayette de aynı kuraldan bahsetmiştir. Rivayet şu şekildedir: “Hangi kadına velisinin izni olmaksızın nikah kıyılırsa onun nikahı batıldır onun nikahı batıldır onun nikahı batıldır. Şayet bu izinsiz nikahlanan kişi o kadınla beraber olursa kadın için mehir verilmesi gerekir. Bu kadının velileri işi halledemeyip ihtilafa düşerlerse, yetkili devlet adamı bu tür velisi olmayan kimselerin velisidir.”⁸⁷ Bu hadisin İbn Abbas’tan gelen “Dul kadın kendisi nikah kıyma konusunda velisinden daha çok hak sahibidir. Kıza ise sorulur; onun izni susmasıdır.”⁸⁸ rivayetine muvafık olacak şekilde anlaşılmasının daha uygun olduğunu ifade etmiştir.⁸⁹

3.5.4. Tahyîr Yöntemi Teâruzdan Kurtulmak Adına Güzeldir

Tahyîr, iki yada daha fazla delilden herhangi biri ile amel etmenin caiz olması demektir. İbn Rüşd’e göre mütearız olarak nakledilen peygamber fiillerini teâruz görmek yerine onların muhayyerliğe yorumlanması evladır. İbn Rüşd, teâruzun daha çok peygamber sözü ile fiili arasında veya peygamber sözleri arasında olduğunu ifade etmiştir.⁹⁰ İbn

⁸⁵ Ebû Dâvûd, “Savm”, 13 (No. 2339).

⁸⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 2/502.

⁸⁷ Tirmizî, “Nikâh”, 14 (No. 1102); Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 19 (No. 2083).

⁸⁸ Müslim, “Nikâh”, 9 (No. 1421).

⁸⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 3/849

⁹⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 1/242.

Rüşd namazda oturuş şekilleri ile alakalı farklı rivayetleri değerlendiren bu meseleden bahsetmiştir. Konu ile ilgili rivayetler şu şekildedir:

Ebû Humejd es-Sâidî rivâyeti: “Hz. Peygamber ikinci rekâta oturduğunda sağ ayağını dikip sol ayağı üzerine oturdu. Son rekâta ise sol ayağını öne alıp sağ ayağını dikti ve kalçası üzerine oturdu.”⁹¹

Vâil b. Hücr rivâyeti: “Hz. Peygamber namazda oturduğunda sağ ayağını dikip sol ayağı üzerine otururdu.”⁹²

Abdullah b. Ömer rivâyeti: “Namazda oturma sünneti sağ ayağını dikip sol ayağını bükündür.”⁹³

İbn Rüşd, namazda oturma şekilleri ile alakalı rivâyetler arasındaki ihtilafı tahyir yöntemi ile çözümlenmiş güzel olduğunu söylemektedir.⁹⁴

3.5.5. Peygamber Fiili ile Sözü Teâruz Ederse Cem Edilir veya Peygamber Sözü Fiiline Tercih Edilir

İbn Rüşd'e göre Peygamber fiili ile sözü teâruz ederse cemedilir veya Peygamber sözü fiiline tercih edilir.⁹⁵ Çünkü ona göre fiillerin farklı anlaşılma ihtimali sözlerin farklı anlaşılma ihtimalinden daha fazladır.⁹⁶

İbn Rüşd, ihramlının evlenmesi konusunda bu meseleye değinmiştir. İbn Abbas'tan rivayet edilen “Hz. Peygamber (s.a.v) Meymûne (r.anha) ile ihramlı iken evlendi.”⁹⁷ hadisi Hz. Peygamber'in fiili olarak nakledilirken, Hz. Osman'dan rivayet edilen “İhramlı evlenemez, evlendiremez ve kız isteyemez.”⁹⁸ rivayeti Hz. Peygamber'in sözü olarak nakledilmiştir. İbn Rüşd bu iki hadisin cemedilip ihramlı kişinin evlenmesinin mekruh edilebileceğini veya Hz. Peygamber'in sözü olarak aktarılan Hz. Osman rivayetinin tercih edilebileceğini ifade etmiştir.

⁹¹ Buhârî, “Ezan”, 144 (No. 828)

⁹² Ebû Dâvûd, “Salât”, 179 (No. 957).

⁹³ Buhârî, “Ezan”, 144 (No. 827)

⁹⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/242.

⁹⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/908.

⁹⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/304.

⁹⁷ Nesâî, “Nikâh”, 37 (No. 3273).

⁹⁸ Müslim, “Nikâh”, 5 (No. 1409).

3.5.6. Sahâbe'nin Hadislere Muhâlif Gibi Görünen Fiillerini Hadislere Muhâlif Olmayacak Şekilde Yorumlamak Daha Uygundur

İbn Rüşd'ün naklettiğine göre İbn Mes'ud (öl. 32/652), İbn Abbâs, Ubâde b. Sâmit (öl. 34/654), Huzeyfe b. Yemân (öl. 36/656), Ebü'd-Derdâ (öl. 32/652) ve Hz. Âişe (r. anhâ) fecr-i sâdık doğduktan sonra ve sabah namazından önce vitir namazını kılarak diğer sahâbe ile ihtilaf etmişlerdir. İbn Rüşd, bazı âlimlerin "Diğer sahâbenin onlara muhâlefet etmeyişi icmâ sayılır." görüşünün yanlış olduğunu ifade etmiştir. İbn Rüşd'e göre bir kimsenin herhangi bir şeyi söyleyip de başkalarının susup ona karşı ses çıkarmamaları, onların da o görüşte olduğu manasına gelmez. Bu bir yana sahâbe arasında sözle de onlara muhâlefet eden olmuştur. Bu hadisleri rivâyet eden sahâbenin, bu hadisleri rivâyet etmeleri onlara sözle muhâlefettir. Buradaki sahâbe ihtilafını ise şöyle yorumlamıştır: "Fecr-i sâdık doğduktan sonra vitir namazını kılan sahâbe bu hadislerin manasına muhâlefet etmiş olmayıp, o vakitten sonra vitir namazlarını kaza etmişlerdir. Şayet fecr-i sâdıktan sonra vitir namazını kılmaları eda niyeti ile olsaydı, o zaman hadislere muhâlefet etmiş sayılırlardı. Sahâbe arasındaki bu ihtilaf, "Belli bir vakit içinde yapılması emredilen ibadet, o vakit içinde yapılmadığı takdirde kaza edilir mi, edilmez mi?" şeklindeki ihtilafla ilgilidir. Meseleyi bu şekilde anlamak, sahâbenin bu fiili ile hadislerin manası arasında uyuşmazlık görmekten daha uygundur." Bu meselede İbn Rüşd, sahâbenin hadislere muhâlif gibi görünen tavırlarını hadislere muhâlif olmayacak şekilde yorumlayıp ihtilafı çözmüştür.⁹⁹

Sonuç

Bidâyetü'l-müctehid'i, mezheplerin görüşlerinden bahseden mukâren fıkıh kitaplarından ayıran en önemli özellik, mezheplerin temel görüşlerinin arka planındaki sebeplerini açıklamasıdır. Bu yönüyle eser hem fûrû hem de usûl konularını barındırmaktadır. Ezberciliğe karşı olan İbn Rüşd, meseleleri mantıksal bir örgü içinde anlatmış ve bu sayede konuların aslının daha iyi anlaşılmasına vesile olduğu seçtiğimiz örnekler üzerinde görülmüştür.

Kendi alanındaki eserlere nispetle daha zengin bir içeriğe sahip olup 69 bölümden oluşan eserinde İbn Rüşd, meseleleri açıklarken önce

⁹⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/355-356.

müctehidlerin görüşünü özet olarak aktarmış, ardından ihtilaf sebeplerini zikretmiş sonra müctehidlerin kullandıkları delillerden bahsetmiştir. Ardından mesele ile ilgili kendi görüşüne yer vermiş, hadis ve hadis usulüne dâir meselelerde önemli değerlendirmeler yapmıştır.

Çalışmamızda İbn Rüşd'ün hadislerle alakalı tercihleri ve ona ait görüşler *Bidâyetü'l-müctehid'* den tespit edilip bunlardan birkaç örnek verilmiş ve bu sayede hadislerle ilgili değerlendirmeleri ve hadis anlayışı tespit edilmeye çalışılmıştır. İbn Rüşd'ün eserindeki hadislerle ilgili değerlendirmelerini incelememiz neticesinde onun değerlendirmelerini hadislerin bilinmemesinden, sıhhatinin tespitinden, hadislerin farklı anlaşılmasından, hadislerin delillerle teâruzundan ve teâruz eden hadislerin çözüm yöntemlerinden kaynaklanan ihtilaflar olmak üzere beş kısma taksim edilmiştir.

Hadislerin sıhhatinin tespitinden kaynaklanan ihtilaflar bahsinde fukahanın hadisle amel etmesinin hadisin sıhhatini tespit etmede önemli bir karine olduğunu, râvinin ziyadesi sahîh ise amel edilmesi gerektiğini, *Sahîhayn'* da olmayan bir hadisin amel ile şöhret kazanabileceğini, sıhhatinde ihtilaf edilen bir hadisle amel etmenin gerekli olmadığını, tevâtürün haber ile olacağını, amel ile olmayacağını ifade etmiştir. Herkesi ilgilendiren bir olayın (umûmü'l-belvâ) tevâtüren veya tevâtüre yakın bir şekilde nakledilmesi gerektiğini, bir râvi diğerinden daha âdil olsa da her iki râvinin rivâyetiyle amel etmek gerektiğini belirterek sahâbe râvisi meçhul olsa dahi âdil kabul edileceğini belirtmiştir.

Hadislerin farklı anlaşılmasından kaynaklanan ihtilaflar bahsinde mutlak hadisin mukayyed hadise hamledilmesinin daha uygun olacağını, Hz. Peygamber'in hac fiillerinin aykırı bir delil olmadığı sürece vücûbiyete yorumlanacağını ifade etmiştir. Söz manayı ifade etmede fiile göre daha açık olduğundan dolayı Hz. Peygamber'in fiillerinin farklı anlaşılma ihtimalinin sözlerinin farklı anlaşılma ihtimalinden daha fazla olduğunu belirtmiştir.

Hadislerin delillerle teâruzundan kaynaklanan ihtilaflarla alakalı olarak ise sahîh hadisin ayetin hükmüne istisna getirebileceğini, bir mesele hakkında hadis yoksa asla uygun şekilde amel edilmesinin gerekli olduğunu ve sahîh hadisin kıyasa tercih edileceğini savunmuştur.

Çalışmada İbn Rüşd'ün teâruz eden hadislerin çözümüne dair değerlendirilmelerine yer verilen kısımda, hadisleri cemetmenin, tercihten evla olduğu bu konudaki yaklaşımının hadisçilerin teâruz eden hadisleri çözmedeki yöntemlerini yansıttığı tespit edilmiştir.

İbn Rüşd farklı gibi görülen olayları aynı olaya yorumlamanın ve ihtilafı kabul edilen hadisler arasında ihtilaf görmemenin daha uygun olacağını ifade ederek hadisleri işlevsel hale getirmenin iptal etmekten daha uygun olacağını belirterek hadislerden herhangi birini öncelemeyi ifade eden tahyîr yönteminin teâruzdaki kurtulmak adına tercih edilebileceğini savunmuştur. Hz. Peygamberin fiili ile sözü teâruz ederse cemedilme imkânı varsa cemedilmesinin, eğer cemedilemiyorsa Hz. Peygamber'in sözünün fiiline tercih edilmesini önclemiştir.

Kaynakça

- Abdullatîf b. İbrâhîm. *Tarîku'r-rüşd ilâ tahrîci ehâdisi Bidâyeti İbn Rüşd*. Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, ts.
- Apaydın, H. Yunus. "İbn Rüşd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Benli, Abdullah. *İbn Rüşd ve Bidâyetü'l-Müctehid Adlı Eserinin Tahlili*. Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî, *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Mustafa Buğâ. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987.
- Buluz, Muhammed. *Terbiyetü meleketi'l-ictihâd min hilâli Bidâyeti'l-müctehid*. Riyad: Dâru Künuzi'l-İşbiliye, 2012.
- Cuma, Muhammed Lütfi. *Târîhu felâsifeti'l-İslâm*. 1 Cilt. Kahire: Müessesetü'l-Hendâvî, 2012.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Gumârî, Ahmed b. Muhammed. *el-Hidâye fî tahrîci ehâdisi'l-Bidâye*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987.
- İbn Ebû Usaybia, Ebû'l-Abbâs Muvaffakuddîn Ahmed b. el-Kâsım b. Halîfe. *Uyûnü'l-enbâ fî tabakâti'l-etıbbâ*. thk. Nizâr Rızâ. 1 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Hayat, ts.

- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnaût. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâle el-Âlemiyye, 2009.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid*. thk. Mâcid Hamevî. 4 Cilt. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2012.
- Karlığa, Bekir. "İbn Rüşd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kaya, Eyyüp Said. "Mâzerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, 1954.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen*. thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. 9 Cilt. Halep: Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, 1986.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî. *Şerhu meâni'l-âsâr*. thk. Muhammed Zührî Neccâr. 5 Cilt. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1994.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *es-Sünen*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb Arnaût. 25 Cilt. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1985.
- Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lam*. Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.