

ISSN 1300-8498 • e-ISSN 2822-2261

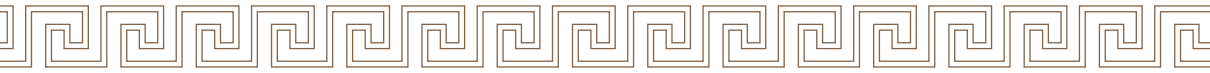
DIYANET İLMİ DERGİ

CİLT: 59 • SAYI: 3 • TEMMUZ-AĞUSTOS-EYLÜL 2023



DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI





ISSN 1300-8498 e-ISSN 2822-2261

DIYANET İLMİ DERGİ

CİLT: 58 - SAYI: 3 - TEMMUZ-AĞUSTOS-EYLÜL 2023



DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI



DIYANET İLMİ DERGİ

DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI ADINA
SAHİBİ VE GENEL YAYIN YÖNETMENİ
Publisher & Chief Editor

SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ
Managing Editor

BAŞ EDITÖR
Chief Editor

EDİTÖR KURULU
Editorial Board

EDİTÖR YARDIMCILARI
Assistant Editors

YAYIN TÜRÜ
Type of Publication

YÖNETİM MERKEZİ
Head Office

GRAFİK TASARIM
Graphic & Design

BASIM
Publication

BASIM TARİHİ
Publication Date

Cafer Tayyar Doymaz

Dr. Lamia Levent Abul

Prof. Dr. Huriye Martı

Cafer Tayyar Doymaz, DİB, Ankara
Doç. Dr. Fatih Kurt, DİB, Ankara
Dr. Fatih Mehmet Aydın, DİB, Ankara
Doç. Dr. Mehmet Nur Akdoğan, DİB, Ankara
Dr. Yaşar Seracettin Baytar, DİB, Ankara
Dr. Abdulkadir Erkut, DİB, Ankara
Dr. Mustafa Çakır, DİB, Ankara
Dr. Mehmet Mutlu, DİB, Ankara
Dr. Rukiye Aydoğdu Demir, DİB, Ankara
Dr. Kübra Çiçekli, DİB, Ankara

Ahmet Dede
Savaş Özdemir

Üç Aylık, Yaygın, Süreli Yayın

Diyanet İşleri Başkanlığı Süreli Yayınlar ve
Kütüphaneler Daire Başkanlığı
Üniversiteler Mahallesi Dumlupınar Bulvarı
No: 147/A 06800 Çankaya - ANKARA
Tel: (0312) 295 86 61 - 62
Faks: (0312) 295 61 92
E-mail: ilmidergi@diyanet.gov.tr
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/did>

Hasan Yıldırım

25.09.2023

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Ali Erbaş
Prof. Dr. Huriye Martı, Ankara Hacı Bayram Veli Ü. İslami İlimler Fak.
Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Kocaeli Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Adnan Bülent Baloğlu Ankara Hacı Bayram Veli Ü. İslami İlimler Fak.
Prof. Dr. Ali Çelik, Eskişehir Osmangazi Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Gürbüz Deniz, Ankara Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Hülya Alper, Marmara Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu, Ankara Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. İlyas Çelebi, İstanbul 29 Mayıs Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. İsmail Karagöz, Düzce Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Mehmet Ünal, Ankara Yıldırım Beyazıt Ü. İslami İlimler Fak.
Prof. Dr. Muammer Cengil, Hitit Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Mürteza Bedir, İstanbul Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Ömer Kara, Atatürk Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Sami A. Al-Arian, İstanbul Sabahattin Zaim Ü.
İslam ve Küresel İlişkiler Merkezi (CIGA) Direktörü
Prof. Dr. Suat Cebeci, Yalova Ü. İslami İlimler Fak.
Prof. Dr. Şehmus Demir, Gaziantep Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Ayşe Esra Şahyar, Marmara Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Mohd Asri bin Zainul Abidin, Malezya Perlis Müftüsü
Dr. Naeem Baig, Kuzey Amerika İslam Camiası (ICNA) Eski Başkanı

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Huriye Martı, Ankara Hacı Bayram Veli Ü. İslami İlimler Fak.
Prof. Dr. Ali Avcu, Ankara Sosyal Bilimler Ü. İslami İlimler Fak.
Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu, Ankara Ü. İlahiyat Fak.
Cafer Tayyar Doymaz, DİB, Ankara

İnceleme Komisyonu /

Review Committee

Doç. Dr. Mehmet Nur Akdoğan, DİB, Ankara
Dr. Abdulkadir Erkut, DİB, Ankara
Dr. Mustafa Çakır, DİB, Ankara
Dr. Salih Şengezer, DİB, Ankara
Dr. Kübra Çicekli, DİB, Ankara
Mustafa Çuhadar, DİB, Ankara
Savaş Özdemir, DİB, Ankara

DİYANET İLMÎ DERGİ YAYIN İLKELERİ VE YAZIM KURALLARI

A) YAYIN İLKELERİ

1. Diyanet İlmî Dergi; dinî, sosyal alanlarda yapılan araştırma ve derleme makalelere yer veren, Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait bilimsel ve hakemli bir dergidir. Dergimiz; Ocak-Şubat-Mart, Nisan-Mayıs-Haziran, Temmuz-Ağustos-Eylül ve Ekim-Kasım-Aralık dönemlerinde yılda dört sayı olarak yayımlanır.
2. Diyanet İlmî Dergi; Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, "Toplumu din konusunda aydınlatma" amacına mutabık, dinî ilimlere katkı sağlayıcı vasıfta, özgün, ilmî standartlara uygun ve daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ilmî çalışmalara yer verir. Belirtilen bu hususlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına ise Yayın Kurulu karar verir. Dergiye gönderilen yazılar yayımlansın-yayımlanmasın yazara veya bir başkasına verilmez.
3. Diyanet İlmî Dergi'ye gönderilen makaleler, Editör Kurulu tarafından ön incelemeye alınır. Ön incelemede neticesinde "yayımlanabilir" kararı verilen makalelere çift taraflı kör hakem sistemi uygulanır.
4. Makaleler en az iki hakem tarafından bilimsel yöntemlerle incelenir. Makalenin yayımlanabilmesi için iki hakemden de "yayımlanabilir" görüşü alınması gerekmektedir. İki hakemden de "yayımlanamaz" mütalaası alan makaleler yayımlanmaz. Bilimsel hakem raporuna dayalı değerlendirme sonucunda her iki hakemden de "yayımlanabilir" görüşü alan makalelerin yayımlanmasına ve/veya hakemlerden birisi tarafından olumsuz görüş belirtilen makalenin 3. bir hakeme gönderilip gönderilmemesine Yayın Kurulu karar verir.
5. Hakem süreci tamamlanmış makalelerin hakem düzeltme talepleri doğrultusunda revize edilip edilmediği; dil ve Dini Yayınlar Genel Müdürlüğü yayın ilkelerine uygunluğu İnceleme Komisyonu tarafından kontrol edilir. Makalelerin bilimsel incelemesinin olumlu olması durumunda yayın önceliği ve planlamasına Yayın Kurulu karar verir.
6. Bilimsel araştırma ve yayın etiğine aykırı eylemler, intihal, sahtecilik, çarpıtma, tekrar yayım, dilimleme, haksız yazarlık gibi fiiller suç unsuru sayılmaktadır. Bu tür durumlarda yazıların bilimsel ve yasal sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergimiz herhangi bir mesuliyet kabul etmemektedir.
7. Derginin yayın dili Türkçe, desteklediği diller ise Arapça ve İngilizcedir. Yabancı dillerdeki çalışmaların yayımlanması Yayın Kurulu kararıyla mümkün olur.
8. Dergimize makale gönderen yazarlar, doktora öğrencisi ve üstü akademik unvana sahip olmalıdırlar. Makalede ismi yazılacak olan diğer yazarların araştırmaya katkı sağladığından emin olunmalıdır. Akademik katkısı olmayan kişilerin ilave yazar olarak gösterilmesi veya katkı sırası gözetilmeksizin, unvan, yaş ve cinsiyet gibi bilim dışı ölçütlerle yazar sıralaması yapılması bilim etiğine aykırıdır.
9. Dergiye gönderilen yazıların daha önce başka bir yayın organında yayımlanmamış olması veya yayımı için değerlendirme aşamasında bulunmaması gerekir.
10. Dergimizde yayımlanmak üzere gönderilen makalelerin intihal raporlarının PDF formatında DergiPark sistemiyle dergimize iletilmesi gerekmektedir. iThenticate ve Turnitin ile yapılan benzerlik taramalarında "Exclude Small Sources(optional)/ Word count" tercihi "9 kelime" ve "alıntı ve kaynakça çıkart" şeklinde ayarlanmalıdır. İntihal raporlarında kabul edilebilir benzerlik oranı %15'tir.
11. Makalelerin yayımlanmamış tebliğ metni ile yüksek lisans veya doktora tezinden üretilmeleri durumunda çalışmanın ilk sayfasında bu husus belirtilmelidir.

12. Gönderilecek makalelerde yazı türlerine (derleme/araştırma/yorum) vb. ilk sayfada yer verilmelidir.
13. Makaleler, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/did> Dergipark makale takip sistemine gönderilir. Makale yazarının adı, unvanı, kurum bilgisi yanında telefon numarası, mail adresi ve ORCID numarasına da ilk sayfada yer verilmelidir.
14. Bilimsel bir çalışma kapsamında yapılan anket ve tutum araştırmalarında katılımcıların açık rızası ya da araştırma bir kurumda yapılacaksa ayrıca kurumun izni alınmalı ve bu izinler ilk sayfada yer verilmelidir.
15. Makale gönderiminde DergiPark sayfamızda bulunan TÜBİTAK Telif Hakkı Formu doldurulup, ıslak imzalı bir şekilde sisteme yüklenmelidir.
16. Yazarlar Yükseköğretim Kurulu'nca belirtilen Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi'ni dikkate almalıdır.
17. Diyanet İlmî Dergi'de makale yazarlarının yılda sadece bir makelesi yayımlanabilir.

B) YAZIM İLKELEİ

1. Dergimize gönderilen makaleler, Microsoft Office Word programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen makaleler bütün ekleriyle birlikte dergi formatında olmalı ve toplamda 30 sayfayı aşmamalıdır.
2. Makalelere 150 kelimelik Türkçe Öz, Öz ile uyumlu 200 kelimelik Abstract, 750 kelimelik Summary, İngilizce başlık, en az beş en fazla sekiz kelime olmak üzere Türkçe-İngilizce anahtar kelimeler ve yararlanılan eserleri gösteren "Kaynakça" eklenmelidir. Yabancı dildeki makalelere 150 kelimelik Türkçe Öz ve bununla uyumlu 200 kelimelik Abstract; 750 kelime-lik Türkçe Geniş Özet ve Summary eklenmelidir.
3. Summary eklenmelidir. Sayfa düzeni A4 boyutunda olmalı, kenar boşlukları ise her dört kardan 2,5 cm olacak şekilde ayarlanmalıdır.
4. Yayımlanması talep edilen makalelerde ana metin Times New Roman yazı tipinde, 12 punto olacak şekilde ve 1,15 satır aralığıyla yazılmalıdır. Ana metinde kullanılacak başlıklar ise aynı yazı tipi ile 12 punto büyüklüğünde kalın (bold) olmalıdır.
5. Yayımlanması talep edilen makalelerde Arapça metin kullanılacaksa bu metin de Traditional Arabic yazı tipinde 12 punto olarak yazılmalıdır.
6. Kitap adı ve kavramların yazımında *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nin kullanımına uyulmalıdır. İngilizce metninde yer alan özel isimler, kitap adları ve kavramların yazımında ise Encyclopaedia of Islam'ın 3. edisyonu dikkate alınmalı ve Çeviri Yazı/Transkripsiyon Alfabetesi kullanılmalıdır.
7. Tablo ve şekiller, telif hakkı içeriyorsa, telif hakkı sahibinden basılı ve elektronik kullanım için yazılı izin alınması ve tablo veya şekil altında "Kaynak" ibaresi ile kaynağın belirtilmesi gereklidir.
8. Çalışmada kullanılacak şekil ya da tablo sayısı en fazla 10 adet ile sınırlandırılmalıdır.
9. Dipnotlar, Times New Roman yazı tipinde 9 punto ve 1,0 satır aralığıyla eklenmelidir.
10. Yazım kuralları, dipnotlar ve kaynakça için "İSNAD Atf Sistemi 2. Edisyon (The Isnad Citation Style 2'nd Edition)" esas alınmalıdır.

İÇİNDEKİLER

EDİTÖRDEN / From the Editor	779
KUR'AN'I İNDİRİLDİĞİ GİBİ OKUMAK: TİLÂVET ÜSLÛBUNUN ASLÎ KAYNAĞI ÜZERİNE / ARAŞTIRMA MAKALESİ RECĪTING THE QUR'AN AS IT WAS REVEALED: ON THE ORIGINAL SOURCE OF STYLE OF TĪLAWAT / RESEARCH ARTICLE MUHAMMED COŞKUN	781
BİR KIRAATÇI OLARAK EBÛ CA'FER ET-TAHÂVÎ VE MÜŞKİLÛ'L-ÂŞÂR'DA KIRAATLER / ARAŞTIRMA MAKALESİ ABU JA'FAR AL-TAHÂVÎ AS A RECĪTER (QÂRĪ) AND RECĪTATIONS İN MUSHKĪL AL-ÂŞÂR / RESEARCH ARTICLE LOKMAN YILMAZ	817
İSLÂM ARAŞTIRMALARINDA KULLANILAN ELEKTRONİK KAYNAKLARLA İLGİLİ PROBLEMLER / ARAŞTIRMA MAKALESİ PROBLEMS RELATED TO ELECTRONIC RESOURCES USED IN ISLAMIC STUDIES / RESEARCH ARTICLE MUHAMMET ABAY	849
KUR'AN'DA SÛKÛT ORUCU VE KONUŞMA AHLÂKI / ARAŞTIRMA MAKALESİ FASTING OF SILENCE AND ETHICS OF SPEECH IN THE QUR'AN / RESEARCH ARTICLE ABDULLAH TURHAN	881
KUR'AN'DA "LÂ TEKÛNÛ KELLEZĪNE/MİN..." İFADESİ ÇERÇEVESİNDE KENDİLERİ GİBİ OLUNMAMASI EMREDİLEN GRUPLAR / ARAŞTIRMA MAKALESİ PEOPLE WHO ARE ORDERED NOT TO BE ENGAGED İN THE SAME BEHAVİORS AS THEM WITHİN THE FRAMEWORK OF THE STATEMENT "LÂ TAKÛNÛ KALLADHĪNĀMİN ..." İN THE QUR'ĀN / RESEARCH ARTICLE ZÛLFĪKAR DURMUŞ - HAWVA ÖZATA	903
TERCÛME YÖNTEMLERİ BAĞLAMINDA KUR'AN'DA YER ALAN KİNAYELİ İFADELERİN TERCÛME USULÛ / ARAŞTIRMA MAKALESİ TRANSLATION METHOD OF ALLEGORY EXPRESSIONS İN THE QUR'AN İN THE CONTEXT OF TRANSLATION METHODS / RESEARCH ARTICLE CUMALİ BAYLU	925
BUHÂRÎ'DE MÜŞÂKELE SANATI: İBN HACER ÖRNEĞİ / ARAŞTIRMA MAKALESİ THE ART OF MUSHAKALA İN BUKHARĪ: THE EXAMPLE OF İBN HAJAR / RESEARCH ARTICLE HIZIR YAĞCI	941
HZ. ALİ İÇİN GÜNEŞİN GERİ DÖNDÜRÜLMESİ RİVAYETİ BAĞLAMINDA SENED TENKİDİNİN İCTİHÂDLİĞİ / ARAŞTIRMA MAKALESİ IJTIHADİ İNTERPRETATION OF SANAD CRITICISM İN THE CONTEXT OF THE NARRATION ABOUT THE RETURN OF THE SUN FOR 'ALĪ B. ABÛ TĀLĪB / RESEARCH ARTICLE ŞULE YÜKSEL UYSAL	967

- İMAM GAZZÂLÎ'NİN KİMYÂ-YI SA'ÂDET ADLI ESERİNDE KULLANDIĞI HADİSLERİN MANEVİ DESTEK AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ / ARAŞTIRMA MAKALESİ 1001
AN EVALUATION OF THE HADITHS USED BY İMAM AL-GHAZALİ IN HIS WORK KİMYA AL-SA'ADAT IN TERMS OF SPIRITUAL SUPPORT / RESEARCH ARTICLE
GARİP AYDIN
- ZİYADE MİKTAR KAVRAMI VE TOPTAN FİYATLI MALLAR BAĞLAMINDA SATIM AKDİNE ETKİSİ / ARAŞTIRMA MAKALESİ 1041
THE CONCEPT OF EXCESS QUANTITY AND ITS EFFECT ON THE CONTRACT OF SALE IN THE CONTEXT OF WHOLESALE PRICED GOODS / RESEARCH ARTICLE
ABDULLAH ÇAKIR
- MECELLE ES-BÂB-I MÜCİBE MAZBATASI BAĞLAMINDA MECELLE'NİN KÜLLÜ KÂİDELERİNİN KAYNAKLARININ TESPİTİ MESELESİ: KRONOLOJİK VE ANALİTİK BİR İNCELEME / ARAŞTIRMA MAKALESİ 1073
THE ISSUE OF THE IDENTIFICATION OF THE SOURCES OF THE UNIVERSAL PRINCIPLES OF THE MAJALLA IN THE CONTEXT OF THE MAZBATA OF ASBÂB AL-MÜCİBA OF THE MAJALLA: A CHRONOLOGICAL AND ANALYTICAL ASSESSMENT / RESEARCH ARTICLE
NECMETTİN AZAK
- İBN ATÂULLAH EL-İSKENDERÎ'NİN HİKEM-İ ATÂİYYE ADLI ESERİNDE KALBİN DÖNÜŞÜMÜ / ARAŞTIRMA MAKALESİ 1127
THE TRANSFORMATION OF THE HEART IN THE AL-HİKAM-İ ATÂİYYE OF İBN ATAUULLAH AL-İSKANDARİ / RESEARCH ARTICLE
LAMİA LEVENT ABUL
- KİMYA İLMİNİN ÖNCÜSÜ OLARAK KABUL EDİLEN BİR EMEVİ VELİAHTI: HÂLİD B. YEZİD / ARAŞTIRMA MAKALESİ 1157
AN UMAYYAD HEIR, CONSIDERED AS THE PIONEER OF THE SCIENCE OF CHEMISTRY: KHALİD B. YAZİD / RESEARCH ARTICLE
NADİR KARAKUŞ - MUHAMMED İHSAN HACİSMAİLOĞLU
- MAKAM-KABİR BAĞLAMINDA HZ. FÂTİMA'NIN DEFNİ VE "EHL-İ BEYT TÜRBESİ" MİMARİSİ / ARAŞTIRMA MAKALESİ 1179
THE BURIAL OF HAZRAT FÂTİMAH AND THE TOMB ARCHITECTURE OF THE AHL AL-BAYT IN THE CONTEXT OF THE MAQAM AND GRAVE / RESEARCH ARTICLE
ALİYE ÖTEN
- MEKSİKA'DA İSLÂM: TARİHÇE, VAZİYET VE FIRSATLAR / ARAŞTIRMA MAKALESİ 1205
İSLAM IN MEXİCO: HISTORY, CURRENT STATE, AND OPPORTUNITIES / RESEARCH ARTICLE
ÖMER KEMAL BUHARİ

EDİTÖRDEN / From the Editor

Diyanet İlmî Dergi'nin değerli okurları!

Alanına katkı sağlayacak on beş makaleyi dergimizin 59/3. sayısıyla istifadenize sunuyoruz. “Kur’ân’ı İndirildiği Gibi Okumak: Tilâvetin Aslı Kaynağı Üzerine” isimli makalesiyle Muhammed Coşkun, Kur’an’ın özel bir okuma biçimi olan tilâvet tarzının üslûbundan ne kastedildiğini, tilâvetin unsurları çerçevesinde kısaca ortaya koymaya çalışmaktadır. Lokman Yılmaz, “Bir Kıraatçi Olarak Ebû Ca’fer et-Tahâvî ve *Müşkilü’l-âsâr*’da Kıraatler” adını taşıyan çalışmasıyla çok yönlü bir âlim ve kıraat-i aşere imamlarından Âsım, Hamza, Kisâi ve Halef, şâz kıraat imamlarından ise A’meş’in râvilerinden olan Tahâvî’yi kıraatçi kimliğiyle irdelemekte ve kıraat meselesine yaklaşımını tespit etmektedir. Muhammed Abay, “Kur’an ve Tefsir Araştırmalarında Kullanılan Elektronik Kaynaklarla İlgili Bazı Problemler” adlı makalesiyle teknolojik gelişmelere paralel olarak elektronik ortamda ilmî araştırmalar yapılırken araştırmacıların karşılaşabileceği problemleri kendi alanı özelinde gündeme getirmekte ve çözüm yolları sunmaktadır. “Kur’ân’da Sükût Orucu ve Konuşma Üslûbu” isimli çalışmayla Abdullah Turhan, Hz. Zekeriyya ve Hz. Meryem kıssaları üzerinden sükût orucunun mahiyetini ortaya koyarken, İslâm’da konuşma üslubunun niteliğini irdelemektedir. Zülfikar Durmuş ve Havva Özata, “Kur’an’da ‘Lâ Tekûnû Kellezîne/Min...’ İfadesi Çerçevesinde Sakınılması Gereken Gruplar” adlı makaleleriyle Allah Teâlâ’nın müminler için yol gösterici kıldığı Kur’an’ın dokuz âyetinde geçen bu ifade üzerinden ilgili davranışlar ve bu davranışları gösteren kişileri tetkik ederek Kur’an bütünlüğü içerisinde konuyu aktarmaya çalışmıştır. “Tercüme Yöntemleri Bağlamında Kur’ân’da Yer Alan Kinayeli İfadelerin Tercüme Usulü” isimli çalışmasıyla Cumali Baylu tercüme çalışmalarında dikkat edilmesi gereken hususlarda alana katkı sunmaktadır.

Hızır Yağcı, “Buhârî’de Müşâkele Sanatı: İbn Hacer Örneği” adlı makalesiyle hadislerde geçen müşâkele sanatı örnekleri üzerinde durmuş, kaynak olarak Buhârî’nin *el-Câmi’u’s-şâhîh* adlı eseri ve bu esere İbn Hacer’in yazdığı *Fethu’l-bârî* adlı şerhinden istifadeyle müşâkele sanatına yönelik tespitleri konu etmiştir. “Hz. Ali İçin Güneşin Döndürülmesi Rivayeti Bağlamında Senet Tenkidinin İctihâdîliği” çalışmasıyla Şule Yüksel Uysal,

hadis tenkidinin gerek râvi değerlendirmesi anlamına gelen sened tenkidi gerekse hadis metninin içeriğinin diğer veriler ışığında değerlendirilmesinde münekkidin bakışına göre gösterdiği farklılığı/ictimâdîliği sıhhat değeri bakımından çokça tartışılmış olan bir rivayet üzerinden ortaya koymayı amaçlamaktadır. “İmam Gazzâlî’nin *Kimyâ-yı Sa’âdet* Adlı Eserinde Kullandığı Hadisler ve Bunların Manevi Destek Açısından Değerlendirilmesi” makalesiyle Garip Aydın, Gazzâlî’nin ilgili eserinde hadisleri nasıl yorumladığını ve bu hadislerin manevi destekle ilişkisini tespit etmeye çalışmakta ve hadislerin sıhhat derecelerini kaynak merkezli değerlendirmektedir.

Abdullah Çakır, “Ziyade Miktar Kavramı ve Toptan Fiyatlı Mallar Bağlamında Ziyade Miktarın Satım Akdine Etkisi” isimli makalesiyle alıcı-satıcı arasındaki sözleşme sonrasında ortaya çıkan ziyade miktarın taraflar için doğurduğu problemleri fikhî müktesebattan istifadeyle çözüme kavuşturacak açılım sunmaktadır. Necmettin Azak, “*Mecelle* Esbâb-ı Mûcibe Mazbatası Bağlamında *Mecelle*’nin Küllî Kâidelerinin Kaynaklarının Tespiti Meselesi: Kronolojik ve Analitik Bir İnceleme” çalışmasıyla İbn Nüceym, Nâzırzâde, Hâdimî gibi İslâm hukukçularının ve fikhî kitaplarının *Mecelle* üzerindeki etkisini Esbâb-ı Mûcibe Mazbatası çerçevesinde ele almaktadır.

Lamia Levent Abul, “İbn Atâullah el-İskenderî’nin *Hikem-i Atâiyye* Adlı Eserinde Kalbin Dönüşümü” adlı makalesiyle tasavvufun başat ilgi alanlarından olan kalbi, ilgili eser bağlamında seyr ü sülûk yoluyla geçirdiği aşamaları dikkatlere sunmaktadır. Nadir Karakuş ve İhsan Hacısmaioğlu “Kimya İlminin Öncüsü Olarak Kabul Edilen Bir Emevî Emiri: Hâlid b. Yezîd” isimli çalışmalarıyla İslâm bilim tarihinden örnek bir şahsiyeti konu edinmiştir. “Makam-Kabir Bağlamında Hz. Fâtıma’nın Defni ve ‘Ehl-i Beyt’ Türbesi Mimarisi” adlı çalışmasıyla Aliye Öten, Hz. Fâtıma’nın kabri ve makamı meselesini İslâm mimarisi boyutuyla ele almaktadır. Ömer Kemal Buhari, “Meksika’da İslâm: Tarihçe, Vaziyet ve Fırsatlar” isimli makalesiyle Latin Amerika ülkelerinden olan Meksika’da İslâm varlığını, tarihî süreçte Müslümanların atlattığı badireler üzerinden ortaya koymakta ve İslâm’ın günümüzdeki iz düşümlerini irdelemektedir. Ayrıca bu ülkede hâlihazırda bulunan imkân ve fırsatları Müslümanlar açısından değerlendirme konusu yapmaktadır.

Bu sayımızın akademi dünyasına ve okurlarımıza fayda sağlaması duasıyla...

Prof. Dr. Huriye Martı

KUR'AN'I İNDİRİLDİĞİ GİBİ OKUMAK: TİLÂVET ÜSLÛBUNUN ASLÎ KAYNAĞI ÜZERİNE

RECITING THE QUR'AN AS IT WAS REVEALED: ON THE ORIGINAL SOURCE OF STYLE OF TILAWAT

Geliş Tarihi: 26.04.2023 Kabul Tarihi: 19.09.2023

✉ MUHAMMED COŞKUN

DR.

DİB

BURSA DİNİ İHTİSAS MERKEZİ

orcid.org/0000-0002-8894-6858

muhammedcoskun@hotmail.com

ÖZ

Bu çalışmada Kur'an metninin bir okuma biçimi olan tilâvet üslûbunun ontolojik kaynağı üzerinde durulmaktadır. Kur'an'ın özel bir okuma biçimi olan tilâvet tarzının, kaynağı itibariyle münezzel mi yani doğrudan Allah'a (c.c.) mı dayandığı, yoksa bu üslûbun daha sonra Hz. Peygamber (s.a.s.) veya sonraki Müslümanlar tarafından mı oluşturulduğu sorgulanmaktadır. Bu sorgulamada önce, tilâvet üslûbundan ne kastedildiği, tilâvetin unsurları çerçevesinde kısaca ortaya konmuştur. Konuyu incelerken merkeze alınan argümanlar tilâvetin özellikle Kur'an'ın nüzûl keyfiyeti ile ilişkisi ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Kur'an okuyuşudur. Bu iki temel argümana ilaveten iddiamıza kaynak teşkil edecek başka bazı gerekçeler ve tarihi olgular da dikkate alınmıştır. Bu bağlamda Kur'an'ın metinsel özellikleri ile uyumu, bu tarzda okunan Kur'an'ın dinleyiciler üzerinde bıraktığı tesir, Kur'an dışındaki söz veya metinlerin bu şekilde okunmaması gibi çeşitli delillerden yola çıkılarak mesele izah edilmeye çalışılmıştır. Netice itibariyle tilâvet tavrının kaynak bakımından münezzel olduğu kabul edildiğinde tilâvet üslûbu ile okumanın ehemmiyeti de ortaya çıkmış olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Tefsir, Kıraat, Tilâvet, Tilâvetin Unsurları, Tilâvetin Kaynağı, Hz. Peygamber'in Tilâveti.

ABSTRACT

This study focuses on the ontological source of the style of tilawat as a way of reciting the Qur'anic text. This study examines whether the style of reciting the Qur'an, which is a special way of reading the Qur'an, is munazzal in terms of its source, that is, whether it is directly attributed to Allah (swt), or whether this style was created later by the Prophet (pbuh) or later Muslims. In this analysis, first of all, what is meant by the style of the tilawat is briefly presented within the framework of the elements of the tilawat. The central arguments in examining the issue are the relationship between tilawat and the nature of the revelation of the Qur'an and the Prophet's (pbuh) tilawat of the Qur'an. In addition to these two main arguments, a number of other reasons and historical facts have also been taken into account. In this context, an attempt is made to explain the issue on the basis of various evidences, such as its compatibility with the textual features of the Qur'an, the effect of the Qur'an recited in this style on the listeners, and the fact that words or texts other than the Qur'an should not be recited in this way. As a result, when it is assumed that the style of recitation is unique in terms of its source, the importance of recitation with a style becomes evident.

Keywords: Qur'an, Tafsiir, Qira'at, Tilawat, Elements of Tilawat, Source of Tilawat, Tilawat of Prophet.

SUMMARY

From the moment of its revelation, the Qur'an was not only an exceptional text in terms of content but also in terms of recitation, and it was a first in this respect. This new way of recitation emerged as a completely new and original style, different from all the literary genres that had existed among the Arabs until then. Those who listened to this recitation could not help but be fascinated by an aesthetic effect; although they rejected the principles taught by the Qur'an, they had to accept the beauty and impressiveness of its recitation. Though this impression is directly proportional to the personal abilities of the readers, it has been accepted that this is the essence and basis of the text to a certain extent, and that the readers enhance this impression with their beautiful voices and abilities.

As to when and how this different way of reciting the Qur'an first appeared, there are different opinions. Some have understood this way of recitation as a phenomenon that has developed in parallel with the development of music and other arts over the course of time. In general, the recitation of the Qur'an with melodic elements is opposed by those who understand the subject in this way. However, they also differed among themselves, some of them saying that the tilawat style came later, but also accepting that the Qur'an could be recited in this way. Some researchers say that this way of reciting the Qur'an was not invented later, even that this style was introduced by the Prophet. They said that it was not created by the Prophet (pbuh), but was found with the revelation of the Qur'an, that is, the Qur'an was revealed in this way. However, since this view needs explanation in some aspects, it could not be sufficiently understood if these explanations were not made and a lack of understanding persisted on the subject.

This research was written with the argument that the tilawat style was transmitted in terms of its source and that reciting the Qur'an in this way is based on the will of Allah (swt). In our opinion, Allah (swt) wants this text to be read this way (to increase its impact). Of course, this statement does not

mean that “every verse of the Qur’an can only be recited in this way, it is not permissible to recite it in a straight speech style.” It should be emphasized here that the way of reciting the Qur’an that comes about when the Qur’an is recited with the style of recitation is also of divine origin, is based on various wisdoms, and is related to the miraculous and literary fluency of the Qur’an. It is even understood that this way of reciting the Qur’an is encouraged by Allah (swt) and the Prophet (pbuh) and that this way of reciting appeals to the mind and soul together.

When we analyze the style of recitation that is understood as the style of tilawat, it is understood that this form is a special attitude in itself, and that it emerged as an original genre that had no precedent in the Arab nation. One of the main pillars of this style is the musical factor, the other is some vocal applications (prolonged or nasal voices) specific to the reading of the Qur’an and some other vocal accents that feed them. Others have explained that this particular way of recitation is based on the textual features of the Qur’an. Whatever the reason may be, in the end, we believe that this style is not just a human reading of any text, but is based on a special divine touch.

The relationship between the Qur’an and the way it was revealed is the main reason for believing that the tilawat style was transmitted. The Prophet (pbuh) transmitted the Qur’an to the Muslims as it was revealed to him, without making any changes. This narration was not only in the sense of the text, but also in the sense of the way he had been taught the recitation of this text. In the course of time, there have been successful examples in this regard, and there have also been people who have won the esteem of the Prophet (pbuh). This quest for pleasant recitation may have evolved in parallel with the development of Islamic civilization (especially music and other sound-related arts), and may have eventually become more elaborate than it was at the beginning. It seems possible to accept a historical development in this regard. However, this acceptance should not mean that the tilawat style is an invented style that emerged later.

GİRİŞ

Kur'an metninin, İslâm geleneği içerisinde iki tür okuma biçimi gelişmiştir. Bunlardan birisi, sıradan bir metni okur gibi mutlak okuma üslûbuyla, sese herhangi bir özellik kazandırılmadan, daha çok konuşma tavrına benzer bir tarzda makamsız ve tavırsız okumadır. Bu şekildeki okuma çalışma içerisinde Kıraat kavramıyla ifade edilmiştir. İkinci tür okuma ise, konuşma tavrının dışına çıkılarak ve sese bazı özellikler kazandırılarak, edâ-sedâ ve makâm özelliklerine dikkat edilerek, mûsiki özellikleri kullanılarak, teganni unsurları katılarak ve bazı uzatma, kısaltma, ğunne ve geniz sesleri gibi özel uygulamaları işleterek ezgisel bir tarzda okumadır. Bu tür okumalar ise çalışma içerisinde tilâvet kavramıyla ifade edilmiştir. Bu ikinci tür okumada, temel olarak öne çıkan özellik Kur'an'ın etkileyici bir tarzda ve tezyin edilerek/süslenerek okunmasıdır. Birinci tür okuma daha çok ders ortamlarında, vaaz, sohbet esnasında ve konuşma içerisinde tercih edilirken tilâvet üslûbuyla okuma daha özel bir nitelik arzetymekte, genellikle namazlarda, namaz sonrası veya farklı sebeplerle okunan mihrâbiyelerde, mukâbelelerde ve her türlü Kur'an dinletisi yapılan ortamlarda kendini göstermektedir.

Kur'an'ın tilâvet üslûbuyla okunmasının murâd-ı ilâhîye tealluk eden bir yönü bulunup bulunmadığı, başka bir tabirle bu tür bir okumanın ilâhî kaynaklı olup olmadığı zaman zaman tartışma konusu olmuştur. Bazıları bu tavrın, Hz. Peygamber (s.a.s.) zamanında olmadığını ve sonradan oluşturulduğunu söylerken bir takım araştırmacılar da Hz. Peygamber (s.a.s.) zamanında bu şekildeki okumanın varlığından hareketle en azından Hz. Peygamber'in (s.a.s.) onay verdiği bir okuma tarzı olduğunu söylemişlerdir. Bu çalışmada tilâvet üslûbu ile Kur'an okumanın tarihsel başlangıcının hangi döneme ait olduğu üzerinde durulmayacaktır. Bu çalışma, özünde bir farklılık barındıran bu tavrın kaynağını tespit etmeye ve anlamaya yöneliktir. Meselenin tarihsel başlangıcına temas, ancak bu hususu tespitte çalışırken zorunlu olarak değinilmiş tali bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Tilâvet üslûbunun kaynağını tespit etmeye çalışırken zorunlu olarak cevap verilmesi gereken soruların başında bu tavrın mahiyetinin ne olduğu, ne tür bir okumanın tilâvet olgusu içerisinde değerlendirilebileceği, bir okumayı tilâvet kılan şey/şeylerin neler olabileceği gibi hususlar gelmektedir. Diğer yandan bu tavrın, Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminden itibaren nasıl bir varlık gösterdiği, ashâbın okuyuş biçimleri, Hz. Peygamber (s.a.s.) ve ashâb arasındaki Kur'an öğretim/öğrenim usûlü gibi tarihsel olgular gündeme gelecektir. Bunlar ekseninde ve bunların ötesinde asıl cevabı aranacak soru ise, Kur'an'ı bu şekilde okumanın doğrudan Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kendi tasarrufu veya tercihinine mi dayandığı, yoksa onun, bu okuma şeklini Cebraîl'den (a.s.) mi öğrendiğidir. Buradan hareketle, son tahlilde tilâvet tavrının kaynağının ilâhî mi beşerî mi, muhdes mi münezzel mi olduğu sorgulanmaktadır. Bu sorulara cevap verebilmek için konu çeşitli alt başlıklar altında farklı yönlerden ele alınarak mantıksal bir sonuca ulaşılmaya çalışılmaktadır.

1. Tilâvetin Anlamı ve Mahiyeti

'Tilâvet' kelimesi Arapçada تَلَا (تلا) kökünden gelmektedir. Sözlükte *bir şeye uymak, tabi olmak, onu izlemek, peşpeşe olmak veya arkasından gelmek* anlamlarına geldiği gibi *birinden ayrılmak, terk etmek, uzaklaşmak* anlamını da barındırmaktadır. Kur'an'da âyetlerin birbirini takip etmesine nispetle 'Kur'an okumak' da aynı fiille ifade edilmiştir. Masdarı تلاوة şeklidir.¹

Tilâvet kavramı genellikle sıradan bir okuma anlamında değil kutsal kitapları okuma anlamında kullanılmıştır.² Hatta Tevrat ve İncil'i okumak da Kur'an'da bu kavramla ifade edilmiştir.³ İslâm geleneği içerisinde bu kavrama yalnızca okuma değil okunan şeye tabi olma ve onunla amel etme anlamı da yüklenmiştir.⁴ Ancak zamanla daha teknik bir alanı

¹ Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *eş-Şihâh tâcü'l-luğa ve şihâhu'l-'Arabîyye*, thk. Ahmed Abdulgafûr 'Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1990), "tlv", 4/2289; İbn Fâris Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1979), "tlv", 1/351; Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), "tlv", 1/443-445.

² Seyyid Ahmed Abdülvahid, "Kur'ân-ı Kerim'de Okuma (Kıraat) Lafızları", çev. Ali Akpınar, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1998), 2/200.

³ en-Neml 27/92, Âl-i İmrân 3/93.

⁴ Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât fî gâribi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 75; İrfan Çakıcı, "Kur'ân Tilâvetinde Nitelik Sorunu", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi Turkish Journal of Religious Studies* 18/1 (2018), 160; Müntheha Maşalı, "Kur'ân Okumanın Keyfiyeti ve Okuma Düzeyleri Üzerine Bir Tahlil Denemesi", *Usûl: İslam Araştırmaları* 15 (2011), 80; Ebû'l-Kâsım (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ*

ifade etmek üzere ‘Kur’an âyetlerinin özel bir tavrıyla ve Tecvid ilminin kaidelerine uygun olarak okunması’ anlamında kullanımı yaygınlaşmıştır. Özellikle İbnü’l-Cezerî’nin (ö. 833/1429) bu kavrama hadr, tedvir, tahkik gibi klasik okuyuş usüllerinden hareketle yüklediği icrâ eksenli anlam, sonraki zamanlarda belirleyici hale gelmiştir.⁵ Günümüzde tilâvet kavramı ‘Kur’ân-ı Kerîm’i tecvid kurallarını uygulamak suretiyle ve kendine has üslûbuyla okumak/sunmak’ şeklinde anlaşılmaktadır.

Kur’an okuma eylemini ifade etmek üzere başka kavramlar da kullanılmıştır. Bunlardan en çok kullanılanı, *Kıraat* kavramıdır. Kıraat sözlükte *birşeyi okumak, bir şeyi toplamak, bir yerden çıkmak, kadının doğurması* gibi farklı anlamlara gelmekle birlikte bunlardan en yaygın kullanılanı *okumak* anlamıdır.⁶ Terim olarak ise *Kıraati* ‘bir okuyucunun Kur’an’ı kendisine veya bir başkasına duyuracak şekilde okumasıdır’ şeklinde tarif edebiliriz.⁷ En çok kullanılan diğer bir kavram ise *tertil* kavramıdır. Tertil sözlükte *bir şeyi düzenlemek, sıralamak, bir şeyi itinalı yapmak, bir sözü güzel, açık ve düzgün söylemek* demektir.⁸ Kavramsal olarak ise ‘Kur’an’ı tane tane ve üzerinde tefekkür ederek okumak’ şeklinde anlaşılmıştır.⁹ Dikkat edilirse bu kavramda yalnızca teknik bakımdan okuma değil, tefekkür boyutu da ön plana çıkmaktadır. Fakat şunu da ifade etmek gerekir ki hem tilâvet kavramı, hem de Kıraat ve tertil kavramları yalnızca teknik bakımdan okumayı değil üzerinde tefekkür etme ve hatta amel etmeyi de kapsayacak şekilde en geniş kapsamıyla da kullanılmışlardır. Bu sebeple de genellikle bu kavramlar arasında bir anlam karışıklığı da yaşanmıştır diyebiliriz.

Bu çalışmada yukarıda kısaca temas edilen okuma biçimleri içerisinde özellikle tilâvet üslûbunun seçilmesi tesadüfî değildir. Kanaatimizce tilâvet tarzı diğer iki okuma biçimine nazaran daha özel bir alanı ifade etmektedir. Bu çalışmanın temelinde tilâvetin bu özel durumu koyulmuştur. Buna göre ‘tilâvet üslûbu ile okumak’ yalnızca Kur’an âyetlerini, kendine has üslûbu

‘*ulûm tete ‘alleku bi’l-Kitâbi’l-‘Azîz*, haz. İbrahim Şemseddin (Beirut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2003), 143-157.

⁵ Ebü’l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü’l-Cezerî, *en-Neğr fi’l-krâ’âti’l-‘aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâğ (Beirut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, ts.), 205.

⁶ Cevherî, “kr’e”, 1/64; İbn Manzûr, “kr’e”, 5/3563-3565.

⁷ Yavuz Fırat, “Kıraat, Tertil ve Tilâvet Kavramlarının Anlamsal Araştırma ve Karşılaştırması”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi = Erciyes University Journal of the Institute of Social Sciences* 13 (2002), 262.

⁸ Cevherî, “rtl”, 4/1704; İbn Manzûr, “rtl”, 3/1574.

⁹ Ebü Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ‘ulûmi’l-‘Kur’ân*, thk. Muhammed Ebü’l-Fadl İbrahim (Kahire: Mektebetü Dâru’t-Türâs, 1404), 1/449; Abdülkayyûm b. Abdülgafûr Sindî, *et-Teshil fi kavâ ‘idi t-tertil* (Mekke: Mektebetü’l-Esedî, 1427), 21.

içerisinde, Kur'an okunuşuna has bazı tecvid kurallarını uygulayarak, ayrıca bu okumaya mutlaka teganni (musikî/ezgisel/melodik) unsuru katarak okumak demektir. Aşağıda da açıklanacağı üzere, bir okuyuşun tilâvet olabilmesi için olmazsa olmaz unsurlardan birincisi tecvid kuralları, ikincisi de musikî yönüdür. Bu iki yönün bulunmadığı, sıradan, düz ve genellikle konuşma üslûbuyla yapılan okumalar daha çok kıraat kavramıyla ifade edilir. Bir kıraatin tilâvete dönüşebilmesi için sese bazı edâ/sedâ özellikleri katılmalı, özel bir okuma tavrı içerisinde melodik unsurlar kullanılmalı ve bazı özel tecvid kurallarına riayet edilerek okunmalıdır. Kısacası tilâvet dediğimiz şey sıradan bir okuma değil özel bir tavrıla okumadır. Bu yönüyle her tilâvet bir kıraattir ancak her kıraat bir tilâvet değildir. Bu çalışmada yukarıda sözünü ettiğimiz bu özel tavrın muhdes bir uygulama değil temeli vahye dayanan münezzel bir okuma tavrı olduğu izah edilmeye çalışılmaktadır.

2. Tilâveti Oluşturan Temel Unsurlar

Tilâvet üslûbunun en bariz vasfı şüphesiz musikî yönüdür. Bir okuyuşun (bu çalışmada esas alınan anlamıyla) tilâvet olabilmesi için temel şart teganni/musikî unsuru barındırmasıdır. Tegannisiz bir okuyuşta tilâvet tavrından söz edilemez. Bu tür bir okuyuş daha çok hitabet üslûbunu yansıtır. Âlimlerin teganni konusunda farklı görüşleri olmakla beraber konumuzu ilgilendiren yönü daha çok 'okurken nağmeli okumak' şeklindeki yaklaşımdır.¹⁰ Hz. Peygamber (s.a.s.), pek çok hadisinde Kur'an'ın ses güzelleştirilerek okunmasını kuvvetle tavsiye etmiştir. Bu konudaki rivayetlere aşağıda değinilecektir. Kur'an-ı Kerîm dinleyicileri manevî yönden doyurmak, onlara dinî duyguyu yaşatmak ve manayı anlayıp anlamamaktan bağımsız olarak sadece 'Kur'an dinletmek' için okunacağı zaman soğuk, sıradan, tavırsız, düz, konuşma üslûbuyla, hiçbir nağme özelliği katılmadan ve etkileycilik unsurları kullanılmadan okunmaz. Dolayısıyla tilâvet tavrının olmazsa olmazlarından birisi tegannidir diyebiliriz. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, bu tavrın, Kur'an'a özel uhrevî tarzdan çıkıp şarkı-türkü formatına kaymamasıdır. Bu şekildeki bir okuma zaten hiçbir şekilde hoş görülmemiş ve buna cevaz verilmemiştir.¹¹

Tilâveti oluşturan ikinci temel unsur, konuşma dilinde bulunmayıp yalnızca Kur'an tilâvetine has olan bazı özel tecvid uygulamalarıdır, denebilir. Bunlar içerisinde özellikle fer'î medler zikredilebilir. Bu tür medler tilâvet-te özel bir konuma sahip olup bir kısmı hüküm bakımından da zorunluluk

¹⁰ Konu hakkında detaylı değerlendirmeler için bk. Mustafa Hocaoglu, "Okuma ve Anlama Üzerine: Kur'an Tilavetiyle İlgili Bazı Kavram ve Rivayetlerin Değerlendirilmesi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/2 (2012), 221-226.

¹¹ Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 149-150; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, thk. Abdül'alî Abdülhamid Hâmid (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423), 1/429.

ifade etmektedir. Örneğin konuşma dilinde ولا الضالين kelimesindeki ض harfi tabî haliyle uzatılıp geçilebilir, ancak Kur'an tilâvetinde bunu ilave bir uzatmayla okumak zorunludur. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) okuyuşunda da medlere özel vurgu yaptığı rivayet edilmiştir.¹² Bu gibi konularda ölçüler değişkenlik arz etmekle beraber, ziyade bir uzatma durumu bütün kıraatlerde vardır. Buna ilâveten bazı geniz sesleri de (idgam ve gunne) tilâvette bariz bir vasıf olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu tür konular, Tecvid ilmi içerisinde sistematize edilmiş ve Kur'an'ın tecvidsiz okunamayacağı söylenmiştir.¹³ Bu konu yalnızca basit ses uygulamalarından ibaret olmayıp meselenin Kur'an'ın îcâz yönüyle irtibatı bulunmaktadır. Ayrıca bu husus tilâvetin etkileyiciliğini artıran detaylardan biri olarak göze çarpmaktadır.¹⁴ Dolayısıyla bir okuyuşun tilâvet olabilmesi için, bu tür fonetik kuralların uygulandığı bir icrâ olması zorunludur.

Tilâvet üslûbunun önemli bileşenlerinden birisi de *temsîlî okuma*dır. Temsîlî okuma ses düzeyinin ve ses vurgularının manayı yansıtacak şekilde ayarlanması ve uygulanmasıdır. Bu tarz incelikler mahir Kur'an okuyucuları tarafından bilinçli şekilde uygulandığında, özellikle manayı anlayan dinleyiciler üzerinde önemli bir etki oluşturur. Yalın bir okumada bu tür vurgular ya olmaz veya çok basit şekilde gerçekleşir. Ancak tilâvet boyutuyla okunduğunda bu gibi uygulamalara geniş bir alan kalmakta ve Kur'an'ın müessir yönü daha çok ön plana çıkmaktadır. Bazı alan uzmanları bu konuya büyük önem atfetmişlerdir.¹⁵

3. Tilâvetin İlâhî Kaynaklı Olduğunu Düşündüren Bazı Hususlar

Tilâvetin ana unsurlarını bu şekilde ortaya koyduktan sonra, çalışmanın mihverini teşkil eden konuya geçebiliriz. Bu çalışmanın temel iddiası, tilâvet üslûbunun sonradan ortaya çıkan muhdes bir tavır değil, Kur'an'ın özünde var olan ve Cebrail (a.s.) vasıtasıyla Hz. Peygamber'e (s.a.s.) öğretilen özel bir okuma formu olduğu, dolayısıyla temel tavır ve üslûp bakımından ilâhî kaynaklı olduğu düşüncesidir. Aşağıda bu iddiayı desteklediği düşünülen bazı temel argümanlara değinilecektir.

¹² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Şaîh*, thk. Muhibbüddin Hatîb (Kahire: Matba'atü's-Selefiye, 1400), "Fezâilü'l-Kur'an", 29; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. İzzet Abdüdde'âs - Adil Seyyid (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1997), "Şalât", 8.

¹³ Mehmed Zihni Efendi, *el-Kavlü's-sedîd fî 'ilmi't-tecvîd* (İstanbul: Dâru't-Tabâ'ati'l-Amire (Matba'a-i Amire), 1328), 21; Ömer Aslan, "Kur'an Tilâvetinde Tecvid'in Gerekliliği ve Lahn (Okuyuş Hataları)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2003), 360.

¹⁴ Alican Dağdeviren, "Kur'an'ın Fonetik İ'câzı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2009), 8.

¹⁵ Ali Rıza Sağman, *İlaveli Yeni Sağman Tecvidi* (İstanbul: Bahar Yayınları, 1958), 36; Alican Dağdeviren, "Kur'an Tilâvetinde Temsil", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* 12/35 (2008), 49-62.

3.1. Kur'an'ın Nüzûl Keyfiyeti İle İlişkisi Açısından Tilâvet Unsuru

Kur'an-ı Kerim'in Hz. Peygamber'e (s.a.s.) nüzûlünün keyfiyetini tam olarak kavrayabilmek ancak tecrübeyle mümkündür. Bu tecrübe imkânına da Hz. Peygamber'den (s.a.s.) başka hiç kimse sahip olmamıştır. Vahyin geliş şekillerini ifade eden rivayetlerde konu bir takım teşbihlerle anlatılmaya çalışılmıştır. Çalışmanın kapsamını aşacağı düşüncesiyle bu rivayetlerin tahliline girilmeyecektir. Ancak sonuç olarak şurası kesindir ki Hz. Peygamber (s.a.s.) Kur'an'ı Cebrail'den (a.s.) aldığı gibi bizlere nakletmiştir. İmam Alemüddin es-Sehâvî'den (ö. 643/1245) nakledildiğine göre Cebrail (a.s.) Kur'an'ı Allah'tan (c.c.) nasıl aldıysa Hz. Peygamber'e (s.a.s.) öyle iletmış, Hz. Peygamber (s.a.s.) de Cebrail'den (a.s.) aldığı şekilde ashâbına iletmıştır.¹⁶ M. Abdülazîm Zürkânî'ye (ö. 1367/1948) göre de bu intikal semâ yoluyla gerçekleşmiştir.¹⁷ Bu müşafehe kültürü, Hz. Peygamber'den (s.a.s.) sonraki dönemlerde daha sistematik ve disiplinli bir şekilde ulaşılmıştır. Kıraat ilmi içerisinde gelenek haline gelen ve “القرائة سنة متبعة يأخذها الآخر عن الأول Kıraat ilmi sonra gelenin öncekinden alarak tabi olduğu bir sünnet/uygulamadır” ifadesiyle belirtilen bu uygulama günümüze kadar korunarak devam ettirilmiştir. Bu uygulama içerisinde tilâvet formunun da nakli sağlanmış olduğundan, tilâvetin Kur'an'ın metni gibi tevkîfi olduğu ifade edilmiştir.¹⁸

H. Peygamber (s.a.s.) Cebrail'den (a.s.) aldığı âyetleri insanlara iletirken mecburen sesli bir şekilde okumak durumundaydı. Bu okuma iki türlü olabilir: Ya tavırsız ve düz bir edayla, yani konuşma üslûbuyla okumak ya da konuşma üslûbunun yanında zaman zaman tilâvet unsurunu da katarak okumak. Kanaatimize göre ikinci yol daha makul görünmektedir. Zira Peygamber (s.a.s.) Kur'an'ı ashâbına yalnızca öğretmekle kalmamış, çeşitli vesilelerle kendisi de okumuştur. Özellikle cehrî kılınan namazlar ve ibadet maksadıyla Kur'an tilâvet edilen ortamlar bu vesilelerin başında gelmektedir. Bu gibi durumlarda Hz. Peygamber'in (s.a.s.), kendisinde var olan musikî kabiliyetiyle bir tavır ortaya koymadığı, okuma üslûbunu Cebrail'den (a.s.) öğrendiği şekilde gerçekleştirdiği düşünülmektedir. Bu ifadeden, Cebrail'in, (a.s.) getirdiği her âyeti Hz. Peygamber'e (s.a.s.) tilâvet üslûbunda okuduğu anlaşılmalıdır. Kastımız, bu üslûbun öğretilmesi bakımından Cebrail'in (a.s.) Hz. Peygamber'i (s.a.s.),

¹⁶ Necati Tetik, “Kur'an Tilâvetinin veya Kıraat İlminin Öğretilmesi Usülleri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1990), 240.

¹⁷ Muhammed Abdülazîm Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Fevâz Ahmed Zümerli (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1995), 1/45; H. Mehmet Soysaldı, “Kur'an Vahyinin Oluşum Şekli”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/1 (2000), 179.

¹⁸ Mustafa Atilla Akdemir, “Yöresel Tavrı Bağlamında Sahih Tilâvet Kriterleri”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2018), 13.

ayrıntısını bilmediğimiz bir şekilde müstakillen eğittiği düşüncesidir. Cebrail'in (a.s.), bu tavrı ilk olarak ne zaman öğretmeye başladığı konusunda herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Ancak vahyin başlangıcı ile ilgili rivayetlerden¹⁹ bunun ilk vahiyde yaşanmadığı anlaşılmaktadır. Esasında zaten bu bir eğitim sürecidir. Daha sonraki zamanlarda bu metnin nasıl okunacağına dair bir eğitimin, Cebrail (a.s.) tarafından Hz. Peygamber'e (s.a.s.) verildiği ve bunun da çok geç bir zamanda değil ilk dönemlerde gerçekleştiği daha mantıklı görünmektedir. Örneğin, Hz. Ömer'in (r.a.) Müslüman olmasında, Hz. Peygamber'i (s.a.s.) öldürmek amacıyla yola çıkmışken, kız kardeşinin de Müslüman olduğunu öğrenince yolunu değiştirip kız kardeşi Fâtıma'nın evine geldiğinde duyduğu Kur'an sesinin etkisi olduğundan bahsedilmektedir.²⁰ Bu hadise risaletin 5. yılında gerçekleştiğine ve zaten ilk vahiyden sonra bir süre fetret dönemi yaşandığına göre, bahsettiğimiz bu tilâvet tavrı, daha İslâm'ın ilk yıllarından itibaren yavaş yavaş öğretilmeye ve uygulanmaya başlanmıştır. Bu da tilâvet tavrının temelini beşerî olmayıp münezzel bir yöne taaaluk ettiğini göstermektedir denilebilir. Araştırmacıların tespitine göre, kıraat ve tilâvet kavramlarının Kur'an-ı Kerim'deki kullanımları vahyin nüzul süreci ekseninde incelendiğinde, Allah'ın (c.c.), ilk hitaplarda okuma ve anlamayı ifade eden kıraat ve tertil kavramlarını kullandığı, daha sonraki süreçlerde ise tilâvet kavramının türevlerini kullandığı görülmektedir.²¹ Buradan hareketle Kur'an âyetlerinin sunumunda belli bir maharet ve eğitime ihtiyaç duyulduğu, tilâvet boyutunun daha sonraki süreçlerde öğrenme, gelişme ve ilerlemeye bağlı olarak yerleşik hale geldiği söylenebilir.

Diğer yandan, tilâvet üslûbunun, hitabet dilinden farkı dikkate alındığında Tecvid ilmi ile güçlü bir irtibatının olduğu görülmektedir. Nitekim Muhammed İbnü'l-Cezerî'nin konuyla ilgili ifadeleri şöyledir: "Tecvîdi öğrenmek, kesin bir farzdır. Kim, Kur'an'ı tecvitsiz okursa günahkâr olur. Çünkü Allah, Kur'an'ı tecvitte indirmiş, O'ndan bize kadar da böylece gelmiştir."²² İbnü'l-Cezerî bu yönüyle tecvide ilâhî bir yön de kazandırmaktadır. Tecvidin böyle bir durumu olduğuna ve tilâvetin bazı temel dinamikleri de tecvid kurallarına dayandığına göre, tilâvet olgusunun zımnen Kur'an'ın nüzulüyle irtibatlı olduğunu söylemek de mümkün görünmektedir.

¹⁹ Buhârî, "Bed'ü'l-Vahy", 3.

²⁰ Ebû Muhammed Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekâ - İbrahim el-Ebyârî (Mısır: 1375), 1/336.

²¹ Fırat, "Kıraat, Tertil ve Tilâvet Kavramlarının Anlamsal Araştırma ve Karşılaştırması", 269.

²² Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Manzûmetü'l-mukaddime*, thk. Eymen Rüşdî Süveyd (Suudi Arabistan: Dâru'n-Nûri'l-Mektebât, 2006), 3.

Hız. Peygamber (s.a.s.) Kur'an öğretimi konusuyla bizzat kendisi ilgilenmiştir. Müslümanların sayısı artınca yeni Müslüman olan bölgelere kendi yetiştirdiği sahâbileri göndererek Kur'an öğretilmesini titizlikle takip etmiştir.²³ İlk ve temel formu Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından ortaya konan tilâvet tavrının, asr-ı saâdetten sonraki süreç içerisinde mûsikinin etkisinde daha çok kalmaya başladığı kabul edilebilir. Bunda özellikle Abbâsîler dönemindeki sanatsal gelişmenin önemli etkisi olduğu söylenmektedir. Özellikle Bizans ve İran melodilerinin/nağmelerinin bu dönemlerde Kur'an tilâvet tavrına da zaman zaman yansıdığı rivayet edilmektedir. Aradan zaman geçtikçe, bazı okuyucular mahallî şarkı ve müzik nağmelerini Kur'an okuyuşuna da taşıyarak tilâvetin uhrevî tavrını bozmuşlar ve işi elhâna/teganniye/ses gösterisine çevirmişlerdir. Hatta bu şekilde elhânla tilâvet etme işinin tâbiûn dönemine kadar indiği de rivayet edilmiştir. Ancak bu işin en baskın ve belirgin haliyle 3/9. yüzyılda revaç bulunduğu ifade edilmiştir. Bazı âlimlerin Kur'an'ın teganni ile okunmasına yönelik eleştirileri ve bunun kerahiyetine dair fetvaların ortaya çıkması da genellikle bu döneme denk gelmektedir. Fakat bu eleştirilerin tabîi ve fitrî bir musikî ile okuyuşa hamledilmesi doğru değildir. Hemen bütün mezheplerde harflerin mahreç ve sıfatlarını tahrif etmeden, kural ve kaideleri çiğnemenen, fitrî bir istidat ve kabiliyetle, tabîi ses ve nağmelerle makamlı Kur'an ve ezan okumanın cevazına hükmedildiği görülür. Kur'an'ın kendi içerisinde var olan eşsiz fonetik ahenk ve insicam da bizi bunu kabul etmeye zorlamaktadır.²⁴ Kur'an'ı Arap elhânı ile (özellikle Arapçaya mahsus ha (ح), 'ayn (ع), se (ث), dâd (ض) gibi bazı harflerin telaffuz ve diksiyonu bakımından aslî sıfatlarına uygun olarak) okumak teşvik ve hatta emredilmiş, fîsk ehlinin okuduğu gibi şarkı-türkü nağmelerine benzeterek okumak da yasaklanmıştır.²⁵ Dolayısıyla Kur'an tilâvetinde musikinin yepyeni bir uygulama anlamında hicrî 2-3./9-10. asırlarda ortaya çıktığına dair rivayetleri bu minvalde değerlendirmek gerekmektedir. Gerek Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Kur'an tilâvetine dair daha önce aktarılan rivayetler, gerek ashâbın Kur'an okuyuşu dikkate alındığında bu melodik tavrın daha nüzûlünden itibaren uygulamada var olduğu anlaşılmaktadır. Bu tavrın muhdes olduğuna dair rivayetler mutlak doğru kabul edilecek olursa, ilgili rivayetlerde kastedilen şeyi ya diğer mahallî şarkılardan etkilenerek okuma, veya meselenin teknik olarak ele alındığı bir dönemin ifade edilmesi şeklinde anlamak gerekecektir.²⁶

²³ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/434.

²⁴ Ali Yılmaz, "Nüzûl Döneminde Kur'ân Tilâvet Biçimi ve Modern Dönemle Mukayesesi", *Geçmişten Günümüze Uluslararası Dinî Mûsikî Sempozyumu Bildiriler Kitabı, 03-04 Kasım 2017* (Amasya: 2017), 239-242.

²⁵ Tayyip Okiç, *Kur'ân-ı Kerîm'in Üslûb ve Kıraati* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963), 21.

²⁶ Ömer Aslan, "Kur'ân Tilâvetinde Mûsikinin (Ses Sanatının) Mesnedi", *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası* 5 (2006), 86-88.

3.2. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Kur'an Tilâveti

Kur'ân-ı Kerîm nazil olduğu günden zamanımıza kadar metin yönünden hiçbir değişikliğe uğramadan, tüm özelliklerini muhafaza ederek gelmiştir.²⁷ Bu metnin seslendirilmesi de ilk kez Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından gerçekleştirilmiştir. Onun okuyuş tarzı sahâbeye ve sonraki nesillere kaynak olma özelliğine sahiptir.²⁸ Asr-ı saâdetde Kur'an öğretiminde inen âyetleri önce erkeklerin sonra kadınların Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ağzından bizzat dinleyerek öğrendikleri ifade edilmiştir.²⁹

Hz. Peygamber (s.a.s.) Kur'an'ı kendisi okuduğu gibi arkadaşlarına da öğretmiş ve onlardan geri dönüş almıştır.³⁰ Mesele hayatın olağan akışı içerisinde düşünüldüğünde, Hz. Peygamber'in (s.a.s.), zaten Arap olan bir kavme Arapça bir metni özelliksiz, düz bir şekilde yalnızca seslendirmeyi öğretmesi sıradan görünmektedir. Bu öğretme işinde daha teknik ve özel bir yön bulunmalıdır. Konuyla ilgili aşağıda da verilecek bazı rivayetleri dikkatli değerlendirdiğimizde Hz. Peygamber'in (s.a.s.), yalnızca metni/elfâzı değil tilâvet yönüyle okumayı da konu edindiğini söylemek mümkündür. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.s.), Kur'an okurken dinleyenler üzerinde tesir etmesini gözönünde bulundurmuş, bunun için de ses özelliklerini daima kullanmıştır.³¹

İnen Kur'an âyetlerinin ilk muhatabı ve onları okuyup öğreten ilk kişi Hz. Peygamber (s.a.s.) olduğuna göre, onun Kur'an okuyuşu veya nasıl okunacağına dair emir ve teşvikleri bizim için esas alınacak kriterlerdir. Kaynaklarda bu konuyla ilgili bazı rivayetler yer almaktadır. Örneğin Hz. Peygamber (s.a.s.) bir hadisinde "Kur'an'ı seslerinizle güzelleştirin, zira güzel ses Kur'an'ın güzelliğine güzellik katar." buyurmaktadır.³² Aynı anlamdaki diğer bir rivayet kaynaklarımızda "Kur'an'ı seslerinizle süsleyin" şeklinde geçmektedir.³³ Daha teknik bir okumayı ifade eden başka bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.s.) "Kur'an'la teganni edin,

²⁷ Akif Aydın, "Kur'ân-ı Kerim Okumanın ve Dinlemenin Fazilet ve Âdâbı", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2002), 127.

²⁸ Yılmaz, "Nüzûl Döneminde Kur'ân Tilâvet Biçimi ve Modern Dönemle Mukayesesi", 234.

²⁹ Necati Tetik, "Kur'ân Tilâvetinde Bedelli Medlerin Hikmet Kavramıyla İltisî -'Âteynâ ve Ütiye' Örneği-", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* - 11/30 (2007), 104.

³⁰ Yavuz Fırat, "Kur'ân Tilâvetinde Arap ve Türkler Arasındaki Farklılıklar", *Bilimname: Düşünce Platformu* 1/26 (2014), 26.

³¹ Aydın, "Kur'ân-ı Kerim Okumanın ve Dinlemenin Fazilet ve Âdâbı", 139.

³² Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *Müsnedü' d-Dârimî el-ma'rûf bi Sünenü' d-Dârimî*, thk. Hüseyin Salim Esed ed-Dârânî (Suudi Arabistan: Dâru'l-Muğnî li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2000), "Fezâilü'l-Kur'ân" 34.

³³ Ebû Davûd, "Şalât", 355.

Kur'an'ı teganni ile okumayan bizden değildir"³⁴ buyurmaktadır. Yine güzel sesle okuma konusunda başka bir hadis "Allah'ın Kur'an'ı açıktan okuyan adamın sesini dinlemesi, efendisinin sesi güzel cariyesinin sesini dinlemesinden daha iyidir" şeklindedir.³⁵ Benzer bir hadiste "Kur'an'ı gereği gibi güzel okuyan kişi vahiy getiren şerefli ve itaatkâr meleklerle beraberdir." buyrulmuştur.³⁶ Başka bir hadiste ise okuyuş uslubu "Kur'an'ı Arap lahni ve onların seslendirmeleri ile okuyun" şeklinde tarif edilmektedir.³⁷ Yine bu konudaki meşhur hadislerden biri "Kur'an hüznüne indi, onu okuduğunuz zaman ağlayın, ağlayamazsanız ağlar gibi okuyun. Onunla teganni yapın, Kim onunla teganni yapmazsa bizden değildir." şeklindedir.³⁸ Tilâvet üslûbuyla okuma konusundaki diğer bir hadis ise "Allah Teâla hiçbir şeyi, peygamberin teganni ederek Kur'an'ı açıktan güzel sesiyle okumasını dinlediği kadar dinlememiştir." şeklindedir.³⁹ Başka bir hadiste ise Hz. Peygamber (s.a.s.) "Her şeyin bir süsü vardır. Kur'an'ın süsü ve ziyetiyse onun güzel nidası ve sesidir." diye buyurmuştur.⁴⁰ Bu hadislerde Hz. Peygamber'in (s.a.s.), Kur'an'ın nasıl okunmasını istediği aktarılmaktadır. Diğer yandan kendisinin de Kur'an okurken tane tane ve nağmeli okuduğu rivayet edilmiştir.⁴¹ Mekke'nin fethinde devesi üzerinde nağmeli bir okuyuşla Kur'an okuduğu hadis kaynaklarda yer almaktadır.⁴² Özellikle Hz. Âişe'den (r.a.) gelen rivayetlerde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Kur'an okurken yukarıdaki uygulamaların tamamını kullandığı, sesini güzelleştirdiği ve nağmeli okuduğu, sesini alçaltıp yükselttiği gibi hususlara işaret edilmiştir.⁴³

³⁴ Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 19, "Tevhîd", 44; Ebû Dâvûd, "Şalât", 355; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid (Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1995), 3/75.

³⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünenü İbni Mâce*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Dâru'r- risâleti'l-âlemiyye, 2009), "İkâmetü's-şalavâti ve's-sünneti fihâ", 176.

³⁶ Buhârî, "Tevhîd" 52; Ebû Dâvûd, "Şalât" 8.

³⁷ Ebû'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Câmi'u'l-eĥâdiş el-câmi'u's-şagîr ve zevâidühü el-câmi'u'l-kebir*, thk. Abbas Ahmed Sakar - Ahmed Abdülcevad (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 2/40.

³⁸ Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân" 37, "İtişâm" 26; Dârimî, "Fezâilü'l-Kur'ân" 7; İbn Mâce, "İkâmetü's-şalavâti ve's-sünneti fihâ" 176.

³⁹ Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân" 19, "Tevhîd" 32; Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî, *Şahihi'l-Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Matba'atu İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şurakâuhû, 1955), "Şalâtü'l-Müsâfirin" 34.

⁴⁰ Ebû'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî, *Mecma'u'l-bahreyn fi zevâ'idü'l-Mu'cemeyn*, thk. Abdülkuddûs b. Muhammed Nezîr (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1992), 6/123.

⁴¹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî, *et-Tibyân fi âdâbi ĥameleti'l-Kur'ân*, thk. Muhammed el-Cebbâr (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1996), 89.

⁴² Müslim, "Şalâtü'l-Müsâfirin", 35.

⁴³ İbn Hacer Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-bâri şerĥu Şahihi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî - Muhibbüddin el-Hatîb (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 13/519.

Âlimler Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Kur'an okuyuşunda *tercî'*, *tertil* ve *teressül* özelliklerinin bir arada bulunduğunu ifade etmişlerdir.⁴⁴ Tertil kavramının ne anlama geldiği daha önceki bölümlerde açıklanmıştı. *Tercî'* kelimesinin kaynaklarda çeşitli tarifleri yapılmakla birlikte temel manası bir şeyi melodik unsur katarak ezgisel tavırla okumak, nağme yapmak demektir.⁴⁵ *Teressül* ise tahkik manasında, yani okurken acele etmeden harf harf, tane tane okumak anlamında kullanılmaktadır.⁴⁶ Kaynaklarda verilen benzer bilgiler doğrultusunda Hz. Peygamber'in (s.a.s.) okuyuşunun tilâvet üslûbuyla olduğu anlaşılmaktadır.

Kaynaklarda Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Kur'an okuyuşuna dair anlatılanlar aslında tilâveti ifade etmektedir. Zira gerek Hz. Peygamber (s.a.s.) gerek Dâvûd (a.s.) ve diğerleri için rivayetlerde geçen 'güzel sesle okuma' işi aslında ezgisel bir tavırla okumayı içerir. Örneğin Berâ b. Âzib'den [ö. 71/690(?)] rivayet edilen bir hadiste kendisi şöyle demektedir: "Resûlullah'ı (s.a.s.) akşam namazında "ve't- tîni ve'z- zeytûni" sûresini okurken işittim. Hiçbir kimseden ondan daha güzel bir ses işitmedim".⁴⁷ Burada işitilen sesin fitrî bir güzelliği de mümkün olmakla birlikte asıl vurgulanan şey okuyuş biçimindeki güzelliştir. Zira Hz. Peygamber (s.a.s.) sesinin güzelliğiyle ön plana çıkmış bir insan değildir. Bu anlamda örneğin Bilâl-i Habeşî'nin (r.a.) sesi ondan daha güzel olabilir. Dolayısıyla rivayetlerde geçen güzel sesle okuma işinin tilâvete teşvik şeklinde anlaşılması daha doğrudur. Hatta bu anlamda Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kendisi de: "İnsanların sesleri ve okuyuşları muhtelifdir. Bazıları diğerlerinden daha güzel, daha ziynetli, daha tatlı, daha mürettel, daha maharetli, daha alçak, daha yüksek, daha yumuşak ve daha medlidir ..." diye buyurmuştur.⁴⁸

3.3. Kur'an'ın Nüzûlünden Önce Hz. Peygamber'den (s.a.s.) Bu Tarz Bir Okuyuş Duyulmaması

Hz. Muhammed (s.a.s.) Mekke'de doğup büyümüş, herkesin çocukluğundan beri kendisini tanıdığı bir insandı. Onun herhangi bir üst düzey mektep/medrese eğitimi almadığı, toplumun bu günkü anlamda entelektüel diyebileceğimiz kesiminden olmadığı, hatta okuma yazmayı

⁴⁴ Abdülmecit Okçu, "Kur'ân Tilâvetinde Ezgi/Makam", *Dimî Araştırmalar* 10/28 (2007), 233; Aydın, "Kur'ân-ı Kerim Okumanın ve Dinlemenin Fazilet ve Âdâbı", 143; Halîm Sâbit Şibây, "Kur'ân-ı Kerim Tilaveti Hakkında Sünnet-i Nebeviyye", haz. Ali Çiftçi, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi Turkish Journal of Religious Studies* 12/1 (2012), 217.

⁴⁵ İbn Manzûr, "rc'a", 3/1591.

⁴⁶ İbn Manzûr, "rsl", 3/1643.

⁴⁷ Buhârî, "Şalât" 20; Müslim, "Şalât" 36.

⁴⁸ Bedrüddîn Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed el-Aynî, *'Umdetü'l-kâri şerhu Şahihi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 25/182.

bile klasik bir eğitimle öğrenmediği bilinen bir husustur.⁴⁹ Hz. Peygamber (s.a.s.), güzel sanatların herhangi bir dalıyla ilgilenmemiştir. Onun, yetiştiği ortamda çokça rağbet gören şiir ve musikî konusunda ön planda olduğu veya bunlarla sanatsal anlamda ilgilendiği de söylenmemiştir. Kendisinin - özellikle peygamberlikten önce - bu tür meşguliyetlerinin olmadığı pek çok âlim ve araştırmacı tarafından bildirilmiştir.⁵⁰ Kendisinin vezinli tam bir beyit hiç söylemediği, söylediği şeylerin de kelimeleri değiştirilmiş veya eksik şiir sözleri olduğu rivayet edilmiştir.⁵¹ Batılı araştırmacılardan Henry George Farmer (ö.1965), bu hususu “Muhammed halkın şiirsel duyuru türlerinin genel biçimlerinin taklidinden kaçınmıştı ve bu ona muazzam bir sıkıntı vermişti. Yine de o, ürcûze (recez vezinli⁵²) formu olan ‘mâni’lerden kaçmayı başarsa da, seci‘den (kafiyeli düz yazı) kaçamadı.” sözleriyle dile getirmektedir.⁵³ Hz. Peygamber’in (s.a.s.) şiir ve musikî ile meşgul olmamasının hikmeti, ileride Kur’an nazil olduğu zaman kendisinin şairlik veya musikîşinâslıkla itham edilememesi içindir. Buna işaret edilmek üzere Kur’ân-ı Kerîm’de “*Biz Peygamber’e şiir öğretmedik. Zaten ona şiir yakışmaz da...*”⁵⁴ âyeti yer almıştır. Elbette ki bu durum, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) dünyasında bu tür meselelerin hiç olmadığı anlamına gelmez. Bilakis Hz. Peygamber’in (s.a.s.), Medine’ye hicretinde kendisini müzikal şarkı ve övgülerle karşılayan halktan hoşnut olduğu, zaman zaman yanında söylenen şarkı ve müzik eserlerine ölçülü bir serbestlikle rıza

⁴⁹ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî, *İ‘câzu’l-Kur’ân*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakar (Mısır: Dâru’l-Me‘ârif, 1971), 38; Ahmet Önkal, “Hz. Peygamber’in Ümmiliği”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 2 (1986), 259; Zeynel Abidin Aydın, “Hz. Peygamber’in Ümmiliği Meselesi”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Şubat 2012), 303.

⁵⁰ Konu hakkında geniş bilgi için bk. Hamzeh al-Bakrî, “eş-Şî‘r ‘alâ lisâni’n-nebî (s.a.s.) dirâse fi işkâliyyeti ‘ademi istiqrâ‘i’r-rivâye ve nağdiha fi taşavvuri’l-veka‘i‘i’l-hadışiyye: Hz. Peygamber’in Lisaniyla Şiir: Hadislerdeki Olayların Tasavvurunda Rivayetlerin Tümevarımsal Olarak İncelenmemesi Problemine Dair Eleştirel Bir Araştırma”, *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi [Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 7/1 (Haziran 2021), 431-497.

⁵¹ Mustafa Sâdık er-Râfî, *İ‘câzu’l-Kur’ân ve’l-belâgatü’n-nebeviyye* (Beyrut: Mektebetü’l-‘Asriye, 2003), 247.

⁵² Recez: Kelime manası itibariyle, develerin sağrısında beliren ve kalkarken ayaklarının titremesine sebep olan bir hastalık adıdır. Kadim manasıyla *recez* nazm ve musiki ile alakalı bir terim olup eski Arap şiirinde belirli konulara tahsis edilmiş şiir türlerinden birinin adıdır. Daha geniş bilgi için bk. Tevfik Rüştü Topuzoğlu, “Recez”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007).

⁵³ Henry George Farmer, “İslam ve Müzik”, çev. İsmail Odabaşı, *Turkish Academic Research Review* 3/1 (Haziran 2008), 20.

⁵⁴ Yâsîn 36/96.

gösterdiği⁵⁵, ayrıca şiir ve şairleri önemseydiği, hatta kendisinin övdüğü ve şiirlerinden İslâm'ı savunmada istifade ettiği Abdullah b. Revâha (ö. 8/629), Kâ'b b. Zühayr [ö. 24/645 (?)], Hassân b. Sâbit [ö. 60/680(?)] gibi meşhur şairlerinin bulunduğu bilinmektedir.⁵⁶ Burada dikkat çekilmek istenen husus, kendisinin teknik anlamda böyle bir bilgisinin olmadığı, ne şiir ne musikî konusunda herhangi bir eğitim almadığı, yani bir şair veya bestekâr olmadığıdır. Ancak halk düzeyinde herkesin bilip anladığı kadar sıradan ve vasat bir bilgisi olması da doğaldır.

Daha önce tilâvet üslûbunun mutlak bir müzikal yönü bulunduğu, melodik/ezgisel tarzda okuma biçiminin tilâvetin aslı unsuru olduğu vurgulanmıştı. Bu bilgi ile Hz. Peygamber'in (s.a.s.) makam/musikî eğitimi almadığı ve bir bestekâr olmadığı gerçeği yan yana getirildiğinde, tilâvet tavrının Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kendi tasarrufuyla oluşturduğu bir okuma biçimi olmadığı aklen de ortaya çıkmaktadır. Bu noktada bir metni melodik tavırla okumak için profesyonel anlamda müzik eğitimine ihtiyaç duyulmayacağı iddia edilebilir. Sıradan insanların da en azından belli bir düzeyde müzik/melodi yeteneğinin olabileceği ve bunun son derece normal olduğu, hele fetânet sıfatını hâiz bir peygamberin, herhangi bir sözü melodik olarak da söylemekten aciz olmasının gerçekçi görülemeyeceği söylenebilir. Ancak Kur'an tilâveti, bu anlamda o kadar amatörce bir üslup veya tavır değildir. Bu başlı başına bir tarz ve yeni bir biçimdir. Bu yeni biçim, temel dinamikleri itibariyle amatörlükten uzak, sanki çok usta bir müzisyenin elinde şekillenmiş gibi son derece estetikdir. Mükemmel bir ritmi içerisinde barındıran, özellikle mütemediyen devam eden uzatmalar (medler) ve uğultulu sesler (gunne) ile müthiş bir etkileyicilik oluşturan, dinleyicileri o atmosfer içerisine hemen alan bir yapısı vardır. Öyle ki bu üslup ve tavır profesyonel anlamda müzik bilgisi olanların da hayretle karşıladığı ve hiçbir uyumsuzluk görmediği şahane bir yapıdadır. Dolayısıyla daha önce hiçbir şekilde şarkı/ağıt söylememiş, şiir yazmamış veya sanatsal anlamda okumamış/sunmamış, nota ve beste bilgisi de olmayan bir insanın, bu şekilde melodik tavırla bir metni seslendirmesi ve hem de daha önce olmayan yepyeni bir tarz oluşturması mantıken uzak, tarihen de yanlıştır. Buradan anlaşıldığına göre Hz. Peygamber (s.a.s.), Cebraîl'in (a.s.) talim ve öğretilerleriyle daha ilk zamanlardan itibaren bu yeni tavrı öğrenmiş ve Müslümanlara da öğretmiştir.

⁵⁵ Farmer, "İslam ve Müzik", 20.

⁵⁶ Bu konuda geniş bilgi için bk. Mehmet Yalar, "İslamî Arap Şiiri ve Hz. Peygamber", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2009), 61-88; Osman Nedim Yektar, "Hadîs Rivayetleri ve Hz. Peygamber'in Şiire Bakışı", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* - 20/65 (2016), 405-432; Kadri Yıldırım, "Hz. Peygamber ve Şiir", *Diyânet İlmî Dergi [Diyânet İşleri Reisliği Yıllığı] Peygamberimiz Hz Muhammed (SAV) Özel Sayısı* (2000, 2003), 547-558.

3.4. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Kur'an'ı Başkasından Dinlemek İstemesi

Hz. Peygamber (s.a.s.), kendisi Kur'an-ı Kerim'i sürekli okuduğu gibi zaman zaman başkalarına da okutup onlardan dinlemiş ve bundan hoşnut olduğunu ifade etmiştir. Abdullah b. Mes'ûd (r.a.) bu konuda bir hatırasını şöyle nakletmektedir: 'Hz. Peygamber (s.a.s.) bir gün bana kendisine Kur'an-ı Kerim'den bir şey okumamı emretti. Ben de kendisine: 'Ey Allah'ın Resûlü! Kur'an-ı Kerim sana nazil olduğu halde ben sana onu nasıl okuyayım?' diye cevap verdim. Bunun üzerine Allah Resûlü (s.a.s.): "Onu başkasından dinlemeyi de seviyorum" diye buyurdu. Ben de bu talep üzerine Nisâ Sûresini sesli olarak okumaya başladım. Kırk birinci âyete geldiğimde bana "yeter" diye işarette bulundu. Okumayı kestim. Dönüp baktığımda Hz. Peygamber'in (s.a.s.) gözlerinden yaşlar aktığını gördüm.'⁵⁷ Hz. Peygamber'in (s.a.s.) duygulanması her ne kadar manaya vurgu yapan bir içeriğe sahipse de, onun, bir sahâbiden Kur'an dinlemeyi istemesi, şüphesiz ki bu geleneğin başlamasına güçlü bir destek vermiştir.⁵⁸ Hz. Peygamber (s.a.s.) Abdullah b. Mes'ûd (r.a.) ile ilgili olarak: "Kim Kur'an'ı indirildiği gibi taze bir şekilde okumayı arzu ederse İbn Mes'ûd'un okuduğu gibi okusun!" buyurmuştur.⁵⁹ Buradan anlaşıldığına göre Abdullah b. Mes'ûd Kur'an'ı etkileyici bir tavrıyla okuyordu. Bu etkileyici tavrın düz bir hitabet üslûbundan ibaret olmadığı açıktır. Bu ifadelere göre her okuyuş Kur'an için uygun olmayıp onun tilâveti için belli bir üslûbun olması gerekmektedir.⁶⁰ Eğer öyle olsaydı İbn Mes'ûd'un "...size indirildiği halde ben nasıl okuyayım" cevabı anlamsız olurdu. Çünkü düz bir hitabet üslûbu, normalde herkesin becerebileceği bir konuşma şeklidir ve bunu yapabilmek o gün için övülmeyi gerektirecek bir üstünlük olarak görülmez. Ayrıca Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "Onu başkasından dinlemeyi de seviyorum" sözü de okuma şeklinin tavrılı bir tilâvet tarzı olduğuna işaret eder. Çünkü Kur'an tilâvetinde her ağzın kendine göre farklı bir nağmesi, rengi, üslûbu, tarzı, farklı bir güzelliği ortaya çıkmaktadır. Kur'an sabit bir besteyle okunmadığı için her okuyuş yeni ve orijinal bir okuyuş olmaktadır. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) başkasından dinlemeyi sevdiği yön biraz da bu farklı okuma tavırları olmalıdır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in (s.a.s.) İbn Mes'ûd (r.a.) için söylediği "Kur'an'ı nazil olduğu gibi okuyor"

⁵⁷ Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'an", 33; Müslim, "Şalâtü'l- Müsâfırın", 39; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre Tirmizî, *el- Câmi'u's-Şaḥîḥ (Sünenü'l-Tirmizî)*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdühü, ts.), "Tefsîr", 5.

⁵⁸ Mehmet Akif Koç, "Kur'an Kıraatinde Türklere Özgü Mahalli Okuyuş Sorunu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (2010), 81.

⁵⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 14/178; İbn Mâce, "Fezâilü's-Şaḥâbe", 11.

⁶⁰ Aslan, "Kur'an Tilâvetinde Tecvîd'in Gerekliliği ve Lahn", 362.

sözünü bu bilgilerle birleştirdiğimizde anlaşılıyor ki Kur'an bu özel sunum biçimiyle birlikte nazil olmuştur.

Konuyla ilgili diğer bir rivayette Hz. Aişe (r.a.) şöyle anlatmaktadır: “Resûlullah (s.a.s.) zamanında bir defa yatsıdan sonra eve gelmekte geç kalmıştım. Eve geldiğimde, Resûlullah (s.a.s.): ‘Neredeydin?’ diye sordu. Ben de: ‘Arkadaşlarından birinin kıraatini dinliyordum. Onun kıraati gibi bir kıraat şu ana kadar hiç kimseden duymadım.’ dedim. Bunun üzerine kalktık ve beraber o şahsın okuyuşunu dinlemeye gittik. Resûlullah (s.a.s.) onu dinledikten sonra bana dönerek şöyle dedi: ‘Bu, Ebû Huzeyfe’nin kölesi Sâlim’dir. Ümmetim içerisinde böylesini bulunduran Allah’a (c.c.) hamdolsun!’”⁶¹ Bu rivayetten Sâlim’in (r.a.) okuyuşunun hem Hz. Peygamber (s.a.s.) hem de Hz. Âişe (r.a.) tarafından çok beğenildiği anlaşılmaktadır. Eğer bu okuyuş konuşma formunda düz bir kıraat şeklinde olsaydı her halde etkileyicilik yönüyle o zamana kadar kimseden duyulmamış bir özellik arzemez, Hz. Peygamber (s.a.s.) de bu okuyuşu dinlemek için kalkıp oraya kadar özellikle gitmezdi. Ayrıca Hz. Peygamber’in (s.a.s.) sözünden de bu okuyuşla okuyan birisinin övgüye layık üstün bir kişi olduğu anlaşılmaktadır ki bu durum oradaki okumanın sıradan bir okuma değil tilâvet tarzıyla okuma olduğunu açıkça hissettirmektedir.

Başka bir rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.s.), bir gece güzel Kur'an okumasıyla bilinen Ebû Mûsâ el-Eş'arî'yi (r.a.) dinledikten sonra ertesi gün kendisine şöyle buyurmuştur: “Ey Ebû Mûsâ! Şüphesiz sana Dâvûd Peygamber'in (a.s.) mizmarlarından bir mizmar (okuyuşunun güzelliğinden, makâmâtından, etkileyiciliğinden bir yön) verilmiştir.” Bunun üzerine Ebû Mûsâ (r.a.) da “Eğer sizin beni dinlediğinizi bilseydim okuyuşumu sizin için daha da güzelleştirirdim, süslerdim.” diye cevap vermiştir.⁶² Buradan anlaşıldığına göre Ebû Mûsâ (r.a.), temelini Hz. Peygamber'den (s.a.s.) öğrendiği ve Kur'an'ın kendine özgü yapısı içerisinde zaten var olan bir müzikaliteyi kendi yetenekleri ile birleştirerek güzel bir tilâvet gerçekleştirmiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.): “Kur'an'ı şu dört kişiden alın: Abdullah b. Mes'ûd, Sâlim, Mu'âz ve Übeyy b. Kâ'b.”⁶³ hadisi de adı geçen sahâbilerin Kur'an okuyuşlarındaki bu tilâvet tavrının güzelliğine atıftır. Yine ashâbdan Üseyd b. Hudayr (r.a.) da güzel Kur'an okumasıyla bilinmektedir. Bu sahâbî bir gün Kur'an okuduğu esnada atının ürktüğünü, okumayı kesince atın sakinleştiğini fark edip bunu üç kez tekrarlayınca atın yanına gitmiş, o esnada bulutların içerisinde kandile

⁶¹ İbn Mâce, “İkâmetü'ş-şalât”, 176.

⁶² Buhârî, “Fezâilü'l-Kur'an”, 31; Müslim, “Şalâtü'l-müsâfirîn”, 236; Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer eş-Şâfiî, *Fezâilü'l-Kur'an*, thk. Ebû İshak el-Huveynî (Mektebetü İbn Teymiye, 1416), 191.

⁶³ Buhârî, “Fezâilü'l-Kur'an”, 8.

benzer şeylerin göğe doğru yükseldiğini görmüştür. Sabah bu olayı Hz. Peygamber'e (s.a.s.) anlattığında Hz. Peygamber (s.a.s.): "O gördüklerin, okuduğun Kur'an'ı dinlemeye gelen meleklerdi. Okumaya devam etseydin sabaha kadar seni dinleyeceklerdi ve diğer insanlar da onları görecektlerdi" buyurmuştur.⁶⁴

Yukarıdaki örnek rivayetlere göre Hz. Peygamber (s.a.s.) Kur'ân-ı Kerîm'i başkalarından dinlemeyi de sevmektedir. Bu durum farklı sebeplerle izah edilebilir. Örneğin bu isteğin altında Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sahâbeyi Kur'an okuma konusunda eğitime metodu ve Kur'an okumaya teşvik etmek gibi sebepler sayılabilir. Ancak burada en çok göze çarpan husus, Kur'an okumadaki tavrın, farklı sesler ve yeteneklerle çeşitli güzellikler oluşturması ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) de bundan hoşlanması, memnun olmasıdır. Bu da tilâvet üslûbunun, daha Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminde ve bizzat onun teşvikiyle öğretilmeye çalışıldığını göstermektedir.

3.5. Kur'an'daki Harf ve Kelimelerin Özel Diziliminden Kaynaklanan Metinsel Uygunluk

Tilâvet üslûbunun ilâhî bir temele dayandığı kanaatini oluşturan önemli argümanlardan birisi de Kur'an'ın nazmındaki eşsiz îcâzın, tilâvet üslûbuyla harika uyumudur. Bilindiği üzere Kur'an âyetlerini oluşturan kelime ve harflerin seçimi ve bunların bir araya getirilmesi (nazmı, tertibi) doğrudan Allah'a (c.c.) aittir. Bu olguya klasik tefsir literatüründe *nazmü'l-Kur'ân* denir. Nazm kavramıyla âyetlerin hangi kelimelerden ve harflerden oluştuğu ve bu kelimelerin cümle içerisindeki sıralanışı kastedildiği gibi birbirini takip eden cümlelerin (âyetlerin) sıralanışı da nazm olgusu içerisinde değerlendirilmektedir.⁶⁵ Kur'ân-ı Kerîm'in baştan sona kadar bütün harfleri, kelimeleri, cümleleri ve bunların sıralanışı tesadüfî değil özel bir tertiple indirilmiştir. Bu tertip Allah'ın (c.c.) Kur'an âyetlerine özel olarak yerleştirdiği eşsiz bir îcâzı ifade etmektedir. Nazm olgusu İslâm âlimleri tarafından özel bir hassasiyetle ele alınmış ve üzerine pek çok eserler yazılmıştır. Erken dönemlerden itibaren Abdullah İbnü'l-Mukaffâ' (ö. 142/759), Câhiz (ö. 255/869), Hattâbî (ö. 319/931), Ali er-Rummânî (ö. 384/994), Ebû Bekr el-Bâkılânî (ö. 403/1013), Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025), İbn Hazm (ö. 456/1064), İbn Sinân Hafâcî (ö. 466/1073), Abdülkâhir el-Cürçânî (ö. 471/1078), Zemahşerî (ö. 538/1144), Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî (ö. 626/1229) ve modern dönemde de Mustafa Sâdık er-Râfî (ö. 1937), Seyyid Kutub (ö. 1966) ve Âişe Abdurrahman (ö. 1998) gibi önemli âlimler nazm konusuna büyük

⁶⁴ Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 15.

⁶⁵ Sedat Şensoy, "Nazmü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006).

önem vermişlerdir.⁶⁶ İbn Kuteybe (ö. 276/889), Kur'an'ın nazmına itiraz edenleri mühlid diye niteler ve kendisinin Kur'an'a yöneltilen itirazlara cevap vermek için *Te'vilü müşkili'l-Kur'an* adıyla bir eser yazdığını söyler.⁶⁷ Özellikle Abdülkâhir el-Cürçânî *Delâilü'l-i'câz* isimli özgün eserinde nazm konusunu, detaylı olarak ele almış ve neticede Kur'an mucizesinin, onun nazm özelliklerine dayandığını pek çok örnekle ispat ve izah etmeye çalışmıştır.⁶⁸

Nazmü'l-Kur'an hakkında bu bilgileri verdikten sonra meselenin konumuzla irtibatına gelince, burada üzerinde durulacak husus, Kur'an metnindeki özel dizaynın tilâvet üslûbunun temelini oluşturan musikî yönüyle olan güçlü irtibatı, yani nazmın oluşturduğu doğal/içsel musikîdir. Şöyle ki, Kur'an kelimeleri, iki ile beş arasında değişen harflerden oluşur. Bu harflerin farklı mahreclerden çıkması ve kırka kadar farklı sıfatlarla tezahür etmesi fonetik bakımdan büyük bir zenginlik oluşturur ve nazmdaki îcâzî destekler.⁶⁹ Hatta harflerin sıfatlarının dahi manaya etkisi olduğu söylenir. Bunun pek çok örneği verilmiştir.⁷⁰ Diğer yandan Kur'an'daki kelimeler müfred veya terkip halinde bulunurlar. Kelimeyi meydana getiren harfler arasında bir insicam vardır. Buna *harflerin nazmı* denir. Bu harflerin nazm güzelliğiyle kelimeler meydana gelir. Kelimelerin nazmindan âyetler, âyetlerin nazmindan sureler, surelerin nazmindan ise bütün Kur'an'ın nazmı (insicamı) meydana gelir. Hatta bu dört esas Kur'an nazmının tümü olmayıp nazmı ilgilendiren başka unsurlar da vardır.⁷¹ Elbette ki bu harfler ve kelimeler son tahlilde mevcut Arapça lisanında bulunan sıradan unsurlardır. Ancak îcâz, bu harfleri ve bunlardan oluşan kelime havuzundan hangi kelimelerin seçileceği, ayrıca bu kelimelerin nasıl bir sıralanışla dizileceğinde gizlidir. Nazm olgusunu kelimelerin dizilişi olarak ortaya

⁶⁶ Bazı örnekler için bk. Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hattâbî vd., *Şelâşü resâil fi i'câzi'l-Kur'an li'r-Rummânî ve'l-Hattâbî ve 'Abdülkâhir el-Cürçânî*, thk. Muhammed Halefullah - M. Zağlûl Sellâm (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.); Necdet Çağıl, "Klasik Anlayışla Bilimsel Bulguların Kesiştiği Noktada Kur'an Nazmı", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* - 6/11 (2002), 71-72; Şensoy, "Nazmü'l- Kur'an".

⁶⁷ İbn Kuteybe Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî, *Te'vilü müşkili'l-Kur'an*, thk. Ahmed Sakar (Kahire: Mektebetü Dâru't- Tûrâs, 1973), 22-23.

⁶⁸ Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdîrahmân b. Muhammed el-Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz*, thk. Mahmud Muhammed Şakir (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1983), 83.

⁶⁹ Dağdeviren, "Kur'an'ın Fonetik İ'câzı", 86.

⁷⁰ Konuyla ilgili çok sayıda örnek için bk. Bahattin Dartma, "Kur'an'ın Mana Zenginliği ve Fonetik Anlam Yansıması Üzerine Bazı Örneklemeleler", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 11 (2018), 302-311.

⁷¹ Necatî Tetik, "Ses ve Anlam İlişkisi Bakımından Kur'an", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an ve Dil: Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu (17-18 Mayıs 2001)* (Erzurum: Bakanlar Matbaası, 2002), 298; Okçu, "Kur'an Tilâvetinde Ezgi/Makam", 76.

koyduğumuzda bazı müellifler Kur'an nazmı ile Arabın tanıdığı diğer nazm türleri arasındaki farklılığı, elmasın atom dizilimiyle grafitin atom dizilimi arasındaki farka benzetmişlerdir. Bu iki madenin, atomları aynı olmakla beraber yalnızca dizilişlerinde bir farklılık oluşmakta, bu farklılık sebebiyle biri elmas olurken diğeri grafit olmaktadır. İşte Kur'ân-ı Kerîm de Arapça kelimeleri öyle bir dizilişle bir araya getirilmiştir ki, Arapların kendilerinin bile hayran kaldığı ve benzerini getirmekten aciz düştükleri bir kelâm ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla Kur'an, Arapların alışkın oldukları edebî türlerin dışında yeni ve orijinal bir tür olarak ortaya çıkmıştır.⁷²

Kelime seçimi ve dizilimindeki îcâz, neticede hem harflerin hem kelimelerin kulakta bırakacağı ses armonisini oluşturur. Örneğin Kur'an'da kulağa en güzel gelen nûn (ن) harfinin fasılalarda 3152 defa kullanılması ve en ağır gelecek ğayn (غ) harfinin ise yalnızca bir kez kullanılması bize bu seçimin tesadüfen olmadığını göstermektedir.⁷³ Harflerin dizilişi ihtiva ettikleri sıfatlarla birlikte değerlendirildiğinde bu îcaz ortaya çıkmaktadır. Harekelerin ve sıfatların farklı gelmeleri, kelimelerin birbirleriyle olan bağlantıları, âyetler arasındaki hece yapıları, âyetlerdeki içsel musikî, kullanılan ses sanatlarının çeşitliliği, kelime tekrarları, cümle tekrarları, âyet sonu fasılları vb. unsurların tamamı bu etkileyiciliğe katkı sunan temel faktörlerdendir.⁷⁴ İşte bütün bu îcâz ve güzelliğin okuyuşta ortaya çıkarılabilmesi için tilâvet üslûbu ile okumak şarttır. Düz ve sıradan bir metin okuma edasıyla okunduğunda îcâz yönü tam olarak ortaya çıkmaz.

Tilâvet ve nazm ilişkisini bir müzik eseri üzerinden örneklendirecek olursak, klasik anlamda bir müzik eseri iki temel şekilde ortaya çıkmaktadır: Birinci ve en çok uygulanan yöntemde genellikle önce güfte vardır, sonra bu güfte üzerine bir beste yazılır. İkinci yöntemde ise önce beste (melodi) bulunur ve bu melodiye ses dalgalanmaları, açık-kapalı heceler, vurgular, nağme yapmaya uygun yerler, kelimelerin dizaynı vs. gibi bakımlardan münasip düşecek bir güfte yazılır. Dolayısıyla özellikle ikinci yöntemle yapılan müzikal eserlerde, önceden bulunan melodiye uygun sözlerin yazılması önemlidir ve bu da genellikle daha zor olmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'e gelince, tabir yerinde ise Kur'an'da güfte ve beste birbiri ile mükemmel bir uyum içerisindedir. Kur'an'ın nazm özellikleri dikkate alındığında lafızlar tilâvet üslûbu ile okunmaya öylesine uygundur ki, bu okuma esnasında musikî açısından hecelerinde en ufak bir uygunsuzluk, seslerinde en küçük bir tenakuz, kısa veya uzun heceleri uzatmalarda estetiği bozan herhangi bir ölçü, birbiri ardına gelen harflerin insicamında

⁷² Çağıl, "Klasik Anlayışla Bilimsel Bulguların Kesiştiği Noktada Kur'ân Nazmı", 71-72.

⁷³ Dağdeviren, "Kur'ân'ın Fonetik İ'câzı", 86.

⁷⁴ Düz bir sözün teganni ile nasıl etkileyici bir hal aldığına dair örnekler için bk. Dağdeviren, "Kur'ân'ın Fonetik İ'câzı", 76 vd.

herhangi bir bozukluk hiçbir zaman yaşanmaz. Başka bir ifade ile Kur'an âyetleri tilâvet üslûbu ile okunmaları için özel tasarlanmış ses ve hece yapılarına sahiptir. Harflerin ve kelimelerin buldukları yer tesadüfî değildir. Bu harfler ve kelimelerin birbirleri ile olan ilişkilerinden doğan bazı özel tecvid uygulamaları vardır ve bu uygulamalar da tilâvete ayrı bir hususiyet katar. Her bir harf bu örgü içerisinde adeta önceden tasarlanarak yerine konmuştur. Okuma, tilâvetin kendine has unsurlarına (tecvid kuralları ve temsili okumaya dair bazı hususlar) riayet edilerek yapıldığında ortaya çıkan ses grafiği/kareografisi rastlantısal bir estetik/güzellik değil büyük fotoğrafı oluşturan ve önceden tertip edilmiş mükemmel sonuçtur. Dolayısıyla Kur'an nazmındaki bu eşsiz dizayn/tertip tilâvet üslûbu için en uygun zemini oluşturmakta, deyim yerindeyse bu üslûp için yazılabilecek en uygun güfteyi meydana getirmektedir. Sözkonusu bu güfede herhangi bir oynama büyük fotoğraftaki estetiği bozmakta, bir harfin yerinin değiştirilmesi bile bu insicamı olumsuz yönde etkilemektedir.

Kur'an âyetleri musikîdeki güfteye, tilâvetteki müzikal yön de besteye benzetilecek olursa, Kur'an-ı Kerim'de güfte ile bestenin birbirini mükemmel şekilde tamamladığı söylenebilir. Güfte, onun içsel musikîsini oluşturur ki bu Kur'an'ın cümleleri, kelimeleri ve hatta harfleri arasındaki uyum ve insicamdır. Dışsal musikî ise bunların birbirleriyle olan münasebetlerinden doğan bazı tecvid kuralları [ihfa, izhar, idgam, med-kasr (uzun ve kısa heceler) vs.] ve uygulamalarının oluşturduğu musikî yönüdür. Bu ikisinin birleşmesiyle müessir bir icrâ yönü ortaya çıkar. Başka deyişle tilâvet işte bu müessir tarzın ortaya çıkmasındaki zemin, muharrik güç ve altyapıyı oluşturur.⁷⁵ Bu konuda Muhammed Hamidullah'ın (ö. 2002) anlattığı bir olay ilgi çekicidir. Hamidullah, Avrupalı bir müzik profesörünün kendisine geldiğini ve Kur'an'ın taşıdığı içsel musikîden etkilenecek Müslüman olduğunu, ancak daha sonra Bakara Sûresindeki لا تَوَاحِشْنَا kelimesindeki tâ harfinin uzatılmasının bu musikiyi bozduğu gerekçesiyle inancının sarsıldığını, çünkü bir tek harfteki yanlışlık bile mucizeyi bozacağı için hayal kırıklığına uğradığını, bunun üzerine Hamidullah'ın, oradaki tâ harfi zaten uzatılmaz uyarısıyla imanının yeniden tazelendiğini ifade etmektedir.⁷⁶ Benzer bir olayı Seyyid Kutub da nakletmiştir. Kendisi ve beş arkadaşının gemiyle New York'a gitikleri bir seyahat esnasında, gemide Cuma namazı kıldıklarını, namazı izleyen Yugoslavyalı bir bayanın anlamadığı bir dille okunan şeylerden çok etkilendiğini kendilerine söylediğini anlatmaktadır. Kadın, ibadeti yöneten kişinin okuduğu şeyler içerisinde aradaki bazı cüm-

⁷⁵ Necdet Çağıl, "Kur'an Kıraatinde Mûsiki: Ses Uyumu, Ezgilendirme/Teğannî ve Kıraatlerde Fonoloji/Ses-Anlam İlişkisi", *Uluslararası Kıraat Sempozyumu 16-18 Kasım 2012 İstanbul* (DİB Yayınları, 2015), 358.

⁷⁶ Süleyman Ateş, *İslâm'a İtirazlar ve Kur'an-ı Kerim'den Cevaplar* (Ankara: Kevser Yayınları, 1972), 201-202.

lelerin (Kur'an âyetlerini kastederek) diğer cümlelerden farklı olduğunu, bu cümlelerin çok tatlı ve etkileyici bir ahenge sahip olduğunu, cazip bir musikî tonu ihtiva ettiğini ve daha derin etkileri olduğunu, dinlerken göz-yaşlarını tutamadığını ifade etmiştir.⁷⁷ Netice itibarıyla şunu açıkça söyleyebiliriz ki her musikî eserinde kısmen bulunması gerekmele beraber Kur'an'da zirve noktasında var olan ritmik uyumun, tilâvetteki musikiye önemli katkısı vardır.⁷⁸

3.6. Kur'an Dışındaki Söz veya Metinlerin Tilâvet Üslûbuyla Okunmaması

Kur'an'ın nazil olduğu dönemde Araplar arasında edebiyat ve şiir çok gelişmişti. Araplar, hayatın her alanında özellikle şiire mutlaka yer veriyor ve şairleri toplumun en şerefli kişileri arasında sayıyorlardı. Mekke bölgesinde her yıl düzenlenen panayırarda şiir şenlikleri yapılıyor, çok beğendikleri şiirleri de Kabe'nin duvarına asıyorlardı. Bu dönemdeki şairlerden pek çoğunun şiiri de şarkı olarak bestelenmiştir.⁷⁹ Ayrıca güzel ve etkileyici konuşmalar yapan hatiplerin konuşmaları ilgi çekiyor ve beğenilerek dinleniyordu. Bunun yanında şarkı, mersiye ve ağıt kültürü de çok yaygındı. Bu edebî türler içerisinde özellikle şarkı, bünyesinde söz bakımından kafiye, sunum bakımından da müzik barındırması yönüyle ve insanlık tarihinden beri var olan bir tür olarak Araplarda da yer alıyordu. Özellikle Ukaz vb. panayırarda dünyevî müzik ön plandayken Mekke gibi dinî merkezlerde dinî müzikler de icra ediliyordu. Kaynakların verdiği bilgilere göre bu dönemde Arapların '*naşb, hüda ve inşâd*' olmak üzere üç temel müzik türü vardı. Bunlardan *naşb* ve *hüda* deve çobanlarının koyunları ve develeri güderken kullandığı basit melodik icralar olarak bilinmekte, *inşâd* ise belli bir eda ve tavırla şiir okumayı ifade etmekteydi. Arapların müziği bu üç temel formda icra edilmekteydi.⁸⁰ Sevinç ve hüzün ortamlarında insanın duygularına tercüman olması bakımından musikînin eşsiz bir fonksiyon icra ettiği bilinen bir gerçektir. Hemen bütün toplumlarda musikî vardır ve hayatın ayrılmaz bir parçasıdır. Bu durum, Araplarda da varlığını çok keskin bir şekilde hissettiriyordu.

⁷⁷ Seyyid b. Kutb b. İbrâhîm b. Hüseyin eş-Şâzilî, *Fî Zılâli'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru's-Şuruk, 1980), 3/1786-1787.

⁷⁸ Konu hakkında geniş bilgi ve örnekler için bk. Ahmet Yüksel, "Kur'an'da Ritmik Uyum", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar* (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi Kur'an ve Tefsir Araştırmaları: 2, 2010), 47-65; Abdullah Emin Çimen, "Kur'an'da Ritmik Yapı: Fâsıla ve Üslûp Açısından Bir Deneme", *Dinî Araştırmalar* 10/29 (2007), 189-236.

⁷⁹ Şevkî Dayf, *eş-Şi'r ve'l-ginâ fi'l-Medine ve Mekke li 'aşri Benî 'Ümeyye* (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1976), 40-41.

⁸⁰ Ahmet Hakkı Turabi, "İlk Dönem İslâm Dünyasında Musikî Çalışmalarına Bakış", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-14-15 (1995, 1997), 226-227.

Kur'ân-ı Kerîm bu vb. diğer türlerin hepsinden bir nebze barındırmakla birlikte tamamen farklı ve yeni bir tür olarak ortaya çıkmış, bu yönüyle alışılmışın dışında bir harikalık (*naķzu'l-'âde*) ortaya koymuştur.⁸¹ Kabe duvarına asılmaya layık görülen ve *Mu'alleka-i seb'a* diye bilinen şiirlerin, Kur'an'ın üslûbu karşısında bizzat kendi yazarları tarafından oradan indirilmesi, onun sahip olduğu eşsiz metin yapısını ve fonetik yönünü ortaya koyar.⁸² O, en çok nesire benzemekle birlikte tam olarak nesir özelliği de göstermemektedir. Örneğin: Muhammed Hamidullah arkadaşı A. Gilbert'in konu hakkındaki görüşlerini aktarırken Dünyanın bütün dillerinde şiirde ritm duygusunun bulunduğunu ancak nesirde böyle bir özellik bulunmadığını, fakat Kur'an'da - nesir olmakla birlikte- böyle bir özellik de bulunduğunu hayranlıkla karşıladığını ifade eder.⁸³ Seyyid Kutub'a göre de Arapçanın kavramlarını ölçü aldığımızda Kur'an'ın bir nesir olduğu kendiliğinden ortaya çıkar. Yalnız bu nesrin eşsiz ve üstün özellikleri bulunmaktadır ve benzersiz bir edebî güzelliğe sahiptir.⁸⁴

Kur'an nazil olduğu zaman Hz. Peygamber (s.a.s.) Kur'an'ı tilâvet üslûbuyla okumaya başlayınca müşrikler bu tavır karşısında çok şaşırıldılar. Çünkü bu yeni bir tavidir ve daha önce kimse Arapça bir metni bu şekilde terennüm etmemişti. Araplarda şarkı vardı ve formu belliydi. Okunduğu veya söylendiği zaman onun şarkı olduğunu herkes bilir ve anlardı. Ayrıca şarkıların bestesi sabit olur, herkes o şarkıyı aynı şekilde söylerdi. Diğer yandan ağıt ve kaside gibi türler de biliniyor ve zaman zaman meşhur sarkıcı ve sanatçılardan dinleniyordu. Bundan daha da önemlisi, her iki türün de okunuş amacı genellikle ya övme veya hicvetme yahut eğlence ortamlarını şenlendirmeye matuftu. Ancak Hz. Peygamber (s.a.s.) bu basit ve süflî amaçlardan uzak olan Kur'an vahyini sunarken, onlarla tamamen aynı tarzı uygulamıyordu. Batılı araştırmacı Farmer, Kur'an'ın bu yeni formda ortaya çıkışına şu sözlerle dikkat çekmektedir:

“O (Hz. Muhammed), paganizm ideallerinin övüldüğü şiirler eşliğinde yapılan müzik türünden kaçınmak zorundaydı. Vahiylerini ulaştırmak için kendisi güzel sesle kutsanmamış olabilirdi. Fakat O güzel sesin değerinin farkındaydı. Ebu Manzure'yi güzel sesinden dolayı tercih ederken Ebu Musa el-Eş'ari'nin okumasını, 'Davud'un mizmarlarından bir mizmara' benzetti. Hz. Muhammed (s.a.s.) dinleyicilerinin zihinlerini, pagan düşüncelerinden uzak tutacaksa, Kur'an terennümü şiirlerin terennüm ediliş tarzından farklı

⁸¹ Ebü'l-Hasen Alî b. İsâ b. Alî er-Rummânî, *en-Nüket fi i'câzi'l-Kur'ân (şelâşü resâil fi i'câzi'l-Kur'ân li'r-Rummânî ve'l-Haţţâbî ve 'Abdülkâhir el-Cürçânî)*, 111.

⁸² Dağdeviren, “Kur'an'ın Fonetik İ'câzı”, 70.

⁸³ Muhammed Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2000), 94.

⁸⁴ Seyyid b. Kutub b. İbrâhîm b. Hüseyin eş-Şâzilî, *Kur'an'da Edebi Tasvir*, çev. Mehmet Yolcu (İstanbul: Çizgi Yayınları, 1991), 130-131.

olmalıydı ve böylece meşru bir olgu olarak Kur'an tilâvetinin belirlenmiş terennümleri ortaya çıktı. Bu terennüm tıpkı müzikteki gibi öğrenilen ya da öğrenilmeden (formal-informal) bir kişi tarafından kavranabilen, bir profesyonel müzisyene ait olan şarkıdan veya ğınâdan farklı bir tarz olan bir ses modülasyonu. Kur'an tilâvetinin Sicistân'ın valisi Ubeydullah b. Ebubekir (697 yılında atandı) tarafından uygulandığı söyleniyor, fakat daha erken bir dönemde uygulandığı aşikârdır.⁸⁵

Arapların karşısına yeni bir tavır olarak çıkan bu üslup, biraz şarkıya benziyor ama şarkı değil, biraz kasideye benziyor ama kaside değil, biraz ağıt/gazel gibi melodik bir tavrıyla okunuyor ama onlar da değildi. Bu, o güne kadar örneği olmayan yepyeni bir sunum biçimiydi. Bu yeni sunum biçimi, güzel sanatlara - özellikle şiir ve musikiye - meftun olan Arapları oldukça etkiliyor, onu merakla dinlemeye çalışıyorlardı. Burada yeri gelmişken İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) Kur'an tilâvetinin şarkıdan farklı bir tür olduğunu ortaya koyan görüşlerine de yer vermekte fayda görülmektedir. İbn Haldûn'a göre bazı mezhep imamlarının Kur'an okunuşunda melodiyi cazî görmemelerinden maksat, Kur'an'a has nağmeler olmayıp klasik musikî eserlerindeki nağmeleri ifade eder. Kur'an'ın bu tarz melodilerle okunamayacağı hususunda zaten bir ihtilaf olamaz. Çünkü hangi şekilde olursa olsun musikî melodileri ile Kur'an okunamaz. Bununla birlikte Kur'an okurken, harflerin hareketleriyle doğru olarak okunmaları, bazen uzatılmaları, bazen kısaltılmaları ve diğer unsurların uygulanabilmesi için seslerin belli bir ölçü içinde çıkartılmasına ihtiyaç vardır. Aynı şekilde musikîdeki nağme ve makamlar için de seslerin belli ölçülerde çıkarılmaları gerekir. Herhangi bir çakışma durumunda birinin tercih edilmesi diğerini bozabilir. İşte böyle bir çakışma durumunda, Kur'an okunmasındaki ölçüye öncelik verilmesi zorunlu olur. Aksi takdirde Hz. Peygamber (s.a.s.) ve ashâbdan nakledilen tilâvet tavrı ve kuralları bozulmuş olur.⁸⁶ Dolayısıyla İbn Haldûn'un bu görüşlerinden, Kur'an'ın tilâvet tarzından doğan tabii ve fitrî müzikalitenin, temeli ve aslı itibarıyla klasik şarkı/elhân/gina biçiminden tamamen farklı bir şey olduğunu söylediği anlaşılmaktadır.

Tilâvet üslûbu, Kur'an dışında hiçbir metin için sözkonusu olmamıştır. Bazen dua veya bazı zikirler/tesbihler Kur'an okur gibi okunuyor olsa da başlangıcı itibarıyla tilâvet tavrı dua veya zikirden alınmamış, aksine dua ve zikirler daha sonraları tilâvet tavrıyla okunmaya başlanmıştır. Arap edebiyatında bilinen diğer türler için ise zaten böyle bir durum sözkonusu olmamıştır.⁸⁷ Kısacası örfî açıdan bakıldığında tilâvet üslûbu yalnızca

⁸⁵ Farmer, "İslam ve Müzik", 20.

⁸⁶ Ebû Zeyd Velîyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn el-Mağribî, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2007), 758.

⁸⁷ Mustafa Kara - Mehmet Çolakoğlu, "Kur'ân-ı Kerîm'den Aşır-ı Şerîf Seçimi ve Tilâvet Esnasında Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar", *Yakın Doğu Üniversitesi*

Kur'an okumak için kullanılmış olup Kur'an dışında kullanılmamıştır.⁸⁸ Dolayısıyla yalnızca Kur'an metninin bu tavırla okunuyor olması da tilâvetin orjinalitesini ve bu üslûbun murad-ı ilâhîye tealluk eden bir yönü olduğunu işaret etmektedir diyebiliriz. Bazı araştırmacılar, Araplarda daha önce var olan eğlence merkezli musikî kültürünün, Hz. Peygamber (s.a.s.) ve dört halife döneminde dinî bir kimliğe kavuşmaya başladığını ve bunun ilk örneğinin de Kur'an-ı Kerim tilâveti olduğunu ifade etmektedirler. Kur'an âyetlerinin gizli ve genellikle serbest (belli bir notaya uymak zorunda olmadan) bir biçimde icra edilmesinin İslâm kültürü içerisindeki ses sanatlarının özelliklerinin belirlenmesinde önemli rol oynadığı ifade edilmiştir. Bu açıdan bakıldığında Kur'an'ın tilâvet tavrının İslâm'da dinî musikînin temellerini oluşturduğu da anlaşılmaktadır.⁸⁹

3.7. Tilâvet Üslûbuyla Okunan Kur'an'dan Müşriklerin Etkilenmesi

Tilâvet üslûbuyla okunan Kur'an'ın insan psikolojisi üzerindeki etkisinin daha fazla olduğunu gösteren diğer önemli bir husus da, bu tavırla okunan Kur'an'dan yalnız Müslümanların değil müşriklerin de etkilenmesidir. Bilindiği üzere müşrikler Kur'an'ın getirdiği ilkeleri zaten kabul etmiyor, ortaya koyduğu hakikatleri inkâr ediyorlardı. Ancak onlar, Kur'an okunduğunda onu dinlemekten de kendilerini alkoyamıyorlardı. Müşriklerin etkilendiği şey ne sadece lafız, ne sadece mana, ne de bu ikisini birleştirerek en güzel şekilde telif eden nazm idi. Onlar, hem lafza, hem manaya, ama en çok da nazma şaşkınlık duyuyorlardı.⁹⁰ Bu eşsiz nazmın üzerine bir de ezgisel sunum eklenince etkileyiciliği daha da artıyordu. Böyle olunca da müşrikler, Kur'an'ın, üslûbu, üstün îcâzı, ahengi ve şiirselliği karşısında hayrete düşüyor ve onu gizlice dinliyorlardı.⁹¹ Bunun sebebi bazen ne dediğini merak etmek, bazen reddetmek için argüman toplamak ama çoğu zaman da üslûbunun çekiciliği oluyordu.⁹² Çünkü bu ezgisel okuma tarzı, daha önce duymadıkları çok etkileyici bir tavidir. Nitekim birçok gayrimüslim, Kur'an'ın bu etkisi sayesinde Müslüman

İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi = Journal of the Near East University Islamic Research Center 7/1 (2020), 115.

⁸⁸ Muhammed Aydın, "Kur'an Tilavetiyle İlgili Bazı Temel Esaslar", *Kur'an ve Kıraati Sempozyumları Kitabı (Abdurrahman Gürses Anısına I. Kur'an ve Kıraati Sempozyumu: 12 Kasım 2000, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi; M. Rüştü Aşıkutlu Anısına II. Kur'an ve Kıraati Sempozyumu: 25 Mayıs 2003 (Sakarya: 2006), 98.*

⁸⁹ Turabi, "İlk Dönem İslâm Dünyasında Musikî Çalışmalarına Bakış", 229.

⁹⁰ Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hattâbî, *Beyânu i'câzi'l-Kur'an (selâsü resâil fi i'câzi'l-Kur'an li'r-Rummâni ve'l-Hattâbî ve 'Abdülkâhir el-Cürcânî fi 'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye ve'n-nakdi'l-edebî)*, 21.

⁹¹ Okçu, "Kur'an Tilâvetinde Ezgi/Makam", 232.

⁹² G. H. A. Juynboll, "İslâm'ın İlk Döneminde Kur'an Kıraati(=Okuma)nın Durumu", çev. Yusuf Alemdar, *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi 4/12 (2004), 80.*

olmuştur. Hz. Ömer (r.a.), Ebû Zer (r.a.) ve Tufeyl (r.a.) gibi birçok kişinin bu eşsiz üslûb ve fonetikten etkilenerek Kur'an'ı merak ettikleri ve sonunda Müslüman oldukları bilinmektedir. Yine Kur'an'ın ilk nazil olduğu dönemlerde amansız düşmanlar arasında yer alan Ebû Cehil ve Ebû Süfyan gibi Mekke'nin aristokrat kesiminin öncülerinin, Kur'an hayranlığı nedeniyle gizli gizli Resûlullah'ın (s.a.s) tilâvetini dinlemeleri de aynı olguyu teyit eder.⁹³ İbn Hacer (ö. 852/1449), insanların ezgisel/makamlı okunan Kur'an'a düz şekilde okunandan daha çok rağbet ettiklerini ve bu tür okumanın kalbin yumuşayıp gözyaşı dökmesine daha çok katkı sunduğunu söylemektedir.⁹⁴ Kur'an tavrındaki bu etkileyciliği Tayyib Okıç (ö. 1977) de dile getirerek, Sorbon Üniversitesi profesörlerinden Régis Blachère'in Arapça bilmeyen bir Avrupalının bile bazı Kur'an âyetlerinin tilâvetinden etkilendiğini, Arapların bundan etkilenmemesinin mümkün olmayacağını söylediğini nakletmektedir.⁹⁵

Kur'an'ın bu tavrının dinleyiciler üzerinde oluşturduğu etkiyi kırabilmek ve insanların bu yolla ona yönelmelerini engellemek için müşriklerin çeşitli taktiklere başvurduğu da rivayet edilmektedir. Bu taktiklerden birisi şarkı söyleyen kadınlar tutarak Kur'an dinleyenlerin ilgisini kendilerine yöneltmeye çalışmalarıdır. Nitekim Lokmân Süresi 6. âyetin sebab-i nüzûlü ile ilgili rivayetlerden birine göre sözkonusu âyet şarkı söyleyen bir cariye satın alıp bu kadının şarkılarıyla insanları oyalayan ve bu şekilde kasıtlı olarak onları Kur'an dinlemekten alıkoyan Nadr b. el-Hâris veya diğerleri hakkında nazil olmuştur.⁹⁶ Buradan anlaşıldığına göre müşriklerden bazıları Kur'an'ın bu ezgisel tavrından etkilenerek dinlemeye meylediyorlar fakat ileri gelen diğerleri kadınlara şarkı söylettirerek bu ilgiyi kesmeye çalışıyorlardı.⁹⁷

Arap edebiyatında var olan şiir, hitabet, şarkı, ağıt gibi formlar zaten biliniyordu. Fakat Kur'an, bunlardan farklı tamamen yeni bir formla karşılımlarına çıkmıştı. Sözleri şiir tadında akıcı bir üslûba sahip olmakla beraber sunumu şiir gibi değildi. Şarkı gibi de okunmuyordu. Klasik bir notaya bağlı olarak her zaman aynı sesler veya notalarla devam etmiyor, her defasında irticalen farklı bir ses kombinasyonu ile okunabiliyordu. Ağıt ve kaside gibi değildi. Bu tarz okumalarda bazı sesler (özellikle nidâ kelimeleri ve kelimelerin son hecelerindeki medler) serbest formda istenilen

⁹³ İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 1/337; Dağdeviren, "Kur'an'ın Fonetik İcâzı", 71.

⁹⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî şerhu Şahihi'l-Buhârî*, 9/72.

⁹⁵ Okıç, *Kur'ân-ı Kerîm'in Üslûb ve Kıraati*, 1-2.

⁹⁶ Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî el-Vâhidî, *Esbâbü'nüzûli'l-Kur'ân*, thk. Kemal Besyûnî Zeğlûl (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991), 356; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Esbâbü'n-nüzûl el-müsemmâ Lübâbü'n-nükûl fî esbâbi'n-nüzûl* (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 2002), 202.

⁹⁷ Aslan, "Kur'ân Tilâvetinde Müsikinin Mesnedi", 83.

ve yakıştırılan uzunlukta çok fazla uzatılabilirken, Kur'an'da bunların hepsinin belli bir ahengi ve sınırı oluyor, bütün uzatmalar belli bir nizam ve intizam içerisinde bir kurala bağlanmış olarak ölçülü şekilde devam ediyordu. Bu da büyük fotoğrafta etkileyici bir ses harmonisi oluşturuyor, ancak tamamen sanatsal şova dönüşerek verilmek istenen mesajı da gölgelemiyor, ikisi arasında mutedil bir noktada cereyan ediyordu. Bu yeni sunum biçiminde amacın salt ses gösterisi olmadığı, belli bir düzeyde sesle ilgi çekildikten sonra asıl mana ve mesajın verilmesi şeklinde cereyan ettiği görülüyordu. İşte bu eşsiz tavrın müşriklerin daha önce tanımadıkları, bilmedikleri bir sunum yöntemi olması da tilâvet üslûbunda ilâhî bir dokunuş olduğu kanaatini uyandıran önemli bir argüman olarak karşımıza çıkmaktadır.

3.8. Kur'an Tilâvetinin, Kutsal Olduğu Düşünülen Diğer Metinlerin Okunuş Biçimleriyle Mukayesesi

İlâhî olsun veya olmasın neredeyse her dinin kutsal bir metni bulunur. Bu metinler genellikle konuşma üslûbu gibi düz bir tavırla okunmayıp belli bir müzikalite katılarak terennüm edilir. Bunda müziğin gücünden faydalanarak insanların duygusal etki altına alınması ve bu yolla o dinin müntesiplerine dinî duygunun yaşatılması, manevî bir atmosfer oluşturulması ve ibadet haznının daha derinden hissettirilmesi hedeflenir. Kadim tarihlerden bu yana önemli kutsal metinlerde bu hususiyet göze çarpmaktadır. Örneğin Hindistan'da dünyanın en eski dinî kültürlerinden biri sayılabilecek *Vedalar* bu şekilde ezgisel üslupla okunmaktadır. Aynı şekilde kadim İran kültürünün dini olan Zerdüştlükte temel dinî metinlerden sayılan *Avestalar* aslında bir takım ezgisel ilahilerden oluşmaktadır.⁹⁸ Geçmiş hak dinler açısından meseleye bakıldığında, dinî metinlerin etkileyici bir üslupla terennüm edilmesine en bariz örnek olarak Dâvûd (a.s.) gösterilir. Kur'an-ı Kerîm'de Dâvûd'un (a.s.) Zebûr'u etkileyici bir üslupla okuduğu, bütün canlıların bu okuyuşu dinlediği ve etkilendiği anlatılır.⁹⁹ Dolayısıyla Allah (c.c.) kelâmı olan Zebûr da makamla okunmuştur. Hatta Dâvûd'un (a.s.), bu okuyuşunda mahiyeti tam olarak bilinmeyen neye benzer nefesli bir çalgı aleti olan *mizmar* isimli bir enstrümandan yardım aldığı da rivayet edilmektedir.¹⁰⁰ Ayrıca mizmar 'güzel ve etkileyici okuyabilme' anlamında da kullanılmıştır.

⁹⁸ Necdet Çağıl, "Kutsal Metinler ve Müzik", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2013), 9.

⁹⁹ "Andolsun, Dâvûd'a tarafımızdan bir üstünlük verdik ve 'Ey dağlar ve kuşlar! Onunla beraber siz de tespih edin!' dedik" Sebe' 34/10; "Doğrusu biz, akşam sabah onunla birlikte tespih etsinler diye dağları ve toplu halde kuşları Dâvûd'un emrine vermiştik" Sâd 38/18-19.

¹⁰⁰ Mehmet Nuri Uygun, "Kur'an ve Musiki", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları – II* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2001), 51.

Vahye dayalı dinlerin - özellikle Musevîlik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet – mevcut kutsal metinleri üzerinde genel bir değerlendirme yapıldığında, nazm ve fesahat bakımından, Kur'ân-ı Kerîm'in Tevrat ve İncil'den çok ileride olduğu görülmektedir. Bakillânî (ö. 403/1013) ve Rummânî (ö. 834/994) gibi âlimler Kur'an dışındaki semavî kitapların nazmında i'câzın bulunmadığını, nazm yönüyle mucize özelliğinin sadece Kur'an'a mahsus olduğunu belirtmektedirler.¹⁰¹

Diğer yandan Kur'ân-ı Kerîm, tilâvet üslûbu bakımından diğer kitaplarla muzikal yönden benzerlik arzete de onlara kıyasla eşsiz bir üstünlüğü de bulunmaktadır. O da Kur'an'ın belli bir nota sınırlaması içerisinde değil serbest şekilde okunmasıdır. Örneğin *Mezmûrlarda* sözler belli kalıplarda bestelenmiş ve herkes bu besteye göre okumayı esas almıştır. Yani nota bellidir. Okuyan herkes bu notaya göre okumakta, dolayısıyla serbest bir nota veya makam ile okunmamaktadır.¹⁰² Ancak Kur'an'da böyle bir durum olmayıp serbest okuma esastır. Kur'an metinlerinin Hz. Peygamber'den (s.a.s.) günümüze kadar bestelenmiş herhangi bir sabit notası yoktur ama müzikalite o zamandan beri hep vardır. Bu da Kur'an'ın diğer metinlerden ayrı ve orijinal yönünü göstermektedir ki, Kur'an'a bu yönü kazandıran unsur da tilâvet üslûbunun bizzat kendisidir. Her ne kadar musikî bu metinler arasında ortak unsur olsa da Kur'an'ın diğer kutsal metinler gibi okunmaması gerektiğine de her zaman vurgu yapılmıştır. Bu anlamda “Benden sonra birtakım kimseler gelip, Kur'an'ı şarkıcılar ve ruhbanlar gibi okuyacaklar; böylelerinin okumaları boğazlarından aşağı gitmeyecek ve onlarla kendilerini dinleyenlerin kalpleri fitne içinde olacaktır.”¹⁰³ rivayetindeki ikaz dikkat çekicidir. Buradan hareketle Müslümanlar, Kur'an okuma tavırlarını sıradan şarkı ve diğer müzikal tavırlara benzetmemek için azami gayret göstermişler ve şarkı şeklinde okumamak gerektiği gibi diğer kutsal kitapların okunuşlarına da benzetmemek gerektiğini ifade etmişlerdir.¹⁰⁴

SONUÇ

Kur'ân-ı Kerîm, nazil olduğu andan itibaren yalnızca muhteva bakımından mucize bir metin olarak ortaya çıkmamış, bu metnin okunuşu da icâz yönüyle dikkatleri üzerine çekmiştir. Bu yeni okuma şekli Arap milleti içerisinde o güne kadar var olan bütün edebî türlerden farklı olarak yepyeni ve orijinal bir tarz şeklinde ortaya çıkmıştır. Bu okuyuşu

¹⁰¹ Bâkîllânî, *I'câzü'l-Kur'an*, 58, 260; Rummânî, *en-Nüket fi i'câzi'l-Kur'an*, 80.

¹⁰² Çağıl, “Kur'an Kıraatinde Musiki”, 355.

¹⁰³ Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân* 4/208.

¹⁰⁴ Ahmet Gökdemir, “el-Mürşidü'l-vecîz ve en-Neşr Bağlamında Ebû Şâme İle İbnü'l-Cezerî'nin Kur'ân Tilâvetine Bakışı, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi = Journal of Theology Faculty of Bülent Ecevit Universty* 6/1 (2019), 109-110.

dinleyenler farklı ve duygusal bir atmosfer içerisinde büyülenmekten kendilerini alamamışlar, Kur'an'ın getirdiği ilkeleri inkâr etseler de, okunuşundaki güzelliği ve etkileyiciliği kabul etmek zorunda kalmışlardır.

Kur'an'ın bu farklı okuma şeklinin ilk olarak ne zaman veya nasıl ortaya çıktığı konusunda farklı görüşler söylenmiştir. Bazıları bu şekilde okumayı zaman içerisinde musikî ve diğer sanatlarda yaşanan gelişmeye paralel olarak zuhur eden, sonradan ortaya konulmuş bir olgu olarak anlarken, bazıları da bu okuma biçiminin Kur'an'ın kendi içsel mûsikisine dayandığını ifade etmişlerdir. Yukarıdaki değerlendirmelerden anlaşıldığına göre bu tavrı her hangi bir metnin, insan eliyle basitçe süslü bir şekilde okunmasından ibaret olmayıp özel bir ilâhî dokunuşa tealluk etmektedir. Tilâvet meselesi, daha ileri boyutta anlamlandırılması ve değerlendirilmesi gereken, doğrudan murâd-ı ilâhîye tealluk eden bir konu olup Allah'ın (c.c.), bu metnin özel bir şekilde okunmasını istemesini ifade etmektedir.

Tilâvet üslûbunun münezzel olduğunu düşündüren sebeplerin başında Kur'an'ın nüzûl keyfiyeti ile ilişkisi gelmektedir. Hz. Peygamber (s.a.s.), Müslümanlara Kur'an'ı, kendisine verildiği şekilde hiçbir değişikliğe uğratmadan nakletmiştir. Bu intikal yalnızca metinsel bağlamda olmayıp bu metnin nasıl okunacağına dair kendisine talim edilen temel tavrı da öğretmeye çalışmıştır. Öyle ki, zaman içerisinde bu konuda başarılı örnekler de ortaya çıkmış, ashâb içerisinde Kur'an okuyuşuyla Hz. Peygamber'in (s.a.s.) takdirini toplayan sahâbîler olmuştur. Diğer yandan Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kendisinin Kur'an'ı nasıl okuduğuna dair rivayetler bize bu tavrın ana ilkelerini vermektedir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) geçmiş hayatı da göz önüne alındığında kendisinden bu şekilde okuyuşların sadır olmadığı, bu tür okuyuşun yalnızca Kur'an için sözkonusu olduğu anlaşılmaktadır. Kur'an'ın kendine has metinsel özellikleri (nazm) dikkate alındığında, tilâvet tavrıyla okunabilmesi için özel olarak tasarlandığı da teknik bir konu olarak karşımızda durmaktadır. Ayrıca tilâvet tavrının özel bir üslûb olduğunu hissettiren en önemli argümanlardan birisi de, Kur'an dışındaki hiçbir sözün bu şekilde okunmamasıdır. Diğer yandan geçmiş büyük dinlerin kutsal metinlerinin de benzer bir tavrıla ezgisel şekilde okunması esasen bu tür bir tavrın yalnızca Kur'an'a has olmayıp kutsal metinlerin pek çoğunda bulunduğunu göstermektedir. Kutsal metinlerin okunuşunda bu şekilde ezgisel bir tavrın bulunması, genel anlamda o dinin müntesiplerinin kendi metinlerini okurken manevî haz duymalarına ve dinî motivasyonlarının artırılmasına katkı sağlamakta açıklanabilir.

KAYNAKÇA

Abdülkâhir el- Cürçânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Delâilü'l-i'câz*. thk. Mahmud Muhammed Şakir. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1983.

Abdülvahid, Seyyid Ahmed. "Kur'ân-ı Kerim'de Okuma (Kıraat) Lafızları". çev. Ali Akpınar. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1998), 199-235.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid. 50 Cilt. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1995.

Akdemir, Mustafa Atilla. "Yöresel Tavrı Bağlamında Sahih Tilâvet Kriterleri". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2018), 9-43.

Aslan, Ömer. "Kur'ân Tilâvetinde Mûsikinin (Ses Sanatının) Mesnedi". *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası* 5 (2006), 75-89.

Aslan, Ömer. "Kur'ân Tilâvetinde Tecvîd'in Gerekliliği ve Lahn (Okuyuş Hataları)". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2003), 357-372.

Ateş, Süleyman. *İslâm'a İtirazlar ve Kur'ân-ı Kerim'den Cevaplar*. Ankara: Kevser Yayınları, 1972.

Aydın, Akif. "Kur'ân-ı Kerim Okumanın ve Dinlemenin Fazilet ve Âdâbı = The Regular Customs and Cirtue of Reading and Listening to the Qur'an". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2002), 127-152.

Aydın, Muhammed. "Kur'ân Tilavetiyle İlgili Bazı Temel Esaslar". *Kur'ân ve Kıraati Sempozyumları Kitabı (Abdurrahman Gürses Anısına I. Kur'ân ve Kıraati Sempozyumu: 12 Kasım 2000, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi; M. Rüştü Aşıkkuşlu Anısına II. Kur'ân ve Kıraati Sempozyumu: 25 Mayıs 2003. 94-115. Sakarya: 2006.*

Aydın, Zeynel Abidin. "Hz. Peygamber'in Ümmiliği Meselesi". *Gümüshane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Şubat 2012), 288-307.

Aynî, Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed. *'Umdetü'l-ğârî şerhu Şaîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *İ'câzü'l-ğur'ân*. thk. es-Seyyid Ahmed Sakar. Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1971.

Bakrî, Hamzeh. "eş-Şî'r 'alâ lisâni'n-nebî (s.a.v.) dirâse fî işkâliyyeti 'ademi istikrâ'i'r-rivâye ve nağdihâ fî taşavvurî'l-veçâ'i'i'l-ğadısiyye= Hz. Peygamber'in Lisaniyla Şiir: Hadislerdeki Olayların Tasavvurunda Rivayetlerin Tümevarımsal Olarak İncelenmemesi Problemine Dair Eleştirel Bir Araştırma". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi [Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 7/1 (Haziran 2021), 431-497.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Şuabü'l-îmân*. thk. Abdül'alî Abdülhamid Hâmid. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-şâhih*. thk. Muhibbüddin Hatîb. 7 Cilt. Kahire: Matba'atü's-Selefiye, 1400.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *eş-Şihâh tâcü'l-luğâ ve şihâhu'l-'Arabîyye*. thk. Ahmed Abdulğafûr 'Attâr. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l- 'İlmi li'l-Melâiyîn, 4. Basım, 1990.

Çağıl, Necdet. "Klasik Anlayışla Bilimsel Bulguların Kesiştiği Noktada Kur'ân Nazmı". *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* - 6/11 (2002), 59-74.

Çağıl, Necdet. "Kur'an Kıraatinde Mûsiki: Ses Uyumu, Ezgilendirme/Teğannî ve Kıraatlerde Fonoloji/Ses-Anlam İlişkisi". *Uluslararası Kıraat Sempozyumu 16-18 Kasım 2012 İstanbul*. DİB Yayınları, 327-361.

Çağıl, Necdet. "Kutsal Metinler ve Müzik". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2013), 1-42.

Çakıcı, İrfan. “Kur’ân Tilâvetinde Nitelik Sorunu”. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi Turkish Journal of Religious Studies* 18/1 (2018), 147-175.

Çimen, Abdullah Emin. “Kur’ân’da Ritmik Yapı: Fâsıla ve Uslûp Açısından Bir Deneme”. *Dinî Araştırmalar* 10/29 (2007), 189-236.

Dağdeviren, Alican. “Kur’ân Tilâvetinde Temsil”. *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler - 12/35* (2008), 49-62.

Dağdeviren, Alican. “Kur’ân’ın Fonetik İ‘câzı”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2009), 69-88.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdірrahmân b. el-Fazl. *Müsnedü’l-Dârimî el-ma’rûf bi Sünenü’l-Dârimî*. thk. Hüseyin Salim Esed ed-Dârânî. 6 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru’l-Muğnî li’n-Neşri ve’t-Tevzî‘, 2000.

Dartma, Bahattin. “Kur’ân’ın Mana Zenginliği ve Fonetik Anlam Yansıması Üzerine Bazı Örneklemeler”. *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 11 (2018), 293-313.

Dayf, Şevkî. *eş-Şi‘r ve’l-ginâ fi’l-Medine ve Mekke li ‘aşri Benî ‘Ümeyye*. Mısır: Dâru’l-Me‘ârif, 1976.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş‘as b. İshâk es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. İzzet Abdüdde‘âs - Âdil Seyyid. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1997.

Ebû Şâme el-Makdisî, Ebû’l-Kâsım (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm. *el-Mürşidü’l-vecîz ilâ ‘ulûm tete’alleku bi’l-Kitâbi’l-‘Azîz*. haz. İbrahim Şemseddin. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 2003.

Farmer, Henry George. “İslam ve Müzik”. çev. İsmail Odabaşı. *Turkish Academic Research Review* 3/1 (Haziran 2008), 11-24.

Fırat, Yavuz. “Kıraat, Tertîl ve Tilâvet Kavramlarının Anlamsal Araştırma ve Karşılaştırması”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi = Erciyes University Journal of the Institute of Social Sciences* 13 (2002), 257-273.

Fırat, Yavuz. “Kur’ân Tilâvetinde Arap ve Türkler Arasındaki Farklılıklar”. *Bilimname: Düşünce Platformu* 1/26 (2014), 25-50.

Gökdemir, Ahmet. “el-Mürşidü’l-vecîz ve en-Neşr Bağlamında Ebû Şâme İle İbnü’l-Cezerî’nin Kur’ân Tilâvetine Bakışı”. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi = Journal of Theology Faculty of Bülent Ecevit University* 6/1 (2019), 103-122.

Hamidullah, Muhammed. *Kur’an-ı Kerim Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2000.

Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm. *Beyânu i‘câzi’l-‘Kur’ân, (şelâşü resâil fi i‘câzi’l-‘Kur’ân li’r-Rummânî ve’l-‘Hattâbî ve ‘Abdülkâhîr el-Cürcânî fi’l-dirâsâti’l-‘Kur’ânîyye ve’n-nakdi’l-‘edebî)*. thk. Muhammed Halefullah - M. Zağlûl Sellâm. Mısır: Dâru’l-Me‘ârif, 1968.

Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm vd. *Şelâşü resâil fi i‘câzi’l-‘Kur’ân li’r-Rummânî ve’l-‘Hattâbî ve ‘Abdülkâhîr el-Cürcânî*. thk. Muhammed Halefullah - M. Zağlûl Sellâm. Kahire: Dâru’l-Me‘ârif, ts.

Heysemî, Ebû’l-Hasen Nürüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Mecma’u’l-bahreyn fi zevâ’idi’l-Mu‘cemeyn*. thk. Abdülkuddûs b. Muhammed Nezîr. 9 Cilt. Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1992.

Hocaoğlu, Mustafa. "Okuma ve Anlama Üzerine: Kur'ân Tilavetiyle İlgili Bazı Kavram ve Rivayetlerin Değerlendirilmesi". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/2 (2012), 207-235.

İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî. *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikir, 1979.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-bârî şerhu Şaḫîhi'l-Buḫârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî - Muhibbüddin el-Hatîb. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed el-Mağribî. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2007.

İbn Hişâm, Ebu Muhammed Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebevîyye*. thk. Mustafa es-Sekâ - İbrahim el-Ebyârî. Mısır: 3. Basım, 1375.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddin İsmâîl b. Şihâbiddin Ömer eş-Şâfiî. *Fezâilü'l-Kur'ân*. thk. Ebû İshak el-Huveynî. Mektebetü İbn Teymiye, 1416.

İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Sakar. Kahire: Mektebetü Dâru't-Türâs, 2. Basım, 1973.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenü İbni Mâce*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemîyye, 2009.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. *Lisânu'l-'Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.

İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-aşr*. thk. Ali Muhammed ed-Dabbâğ. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Manzûmetü'l-mukaddime*. thk. Eymen Rüşdî Süveyd. Suudi Arabistan: Dâru'n-Nûri'l-Mektebât, 4. Basım, 2006.

Juynboll, G. H. A. "İslâm'ın İlk Döneminde Kur'ân Kırâatı(=Okuma)nın Durumu". çev. Yusuf Alemdar. *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 4/12 (2004), 77-88.

Kara, Mustafa - Çolakoğlu, Mehmet. "Kur'ân-ı Kerîm'den Aşr-ı Şerîf Seçimi ve Tilâvet Esnasında Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi = Journal of the Near East University Islamic Research Center* 7/1 (2020), 101-148.

Koç, Mehmet Akif. "Kur'ân Kırâatinde Türklere Özgü Mahalli Okuyuş Sorunu". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (2010), 79-91.

Maşalı, Munteha. "Kur'ân Okumanın Keyfiyeti ve Okuma Düzeyleri Üzerine Bir Tahlil Denemesi". *Usûl: İslam Araştırmaları* 15 (2011), 75-89.

Mehmed Zihni Efendi. *el-Kavlü's-sedîd fi 'ilmi't-tecvîd*. İstanbul: Dâru't-Tabâ'ati'l-'Amire (Matba'a-i Amire), 1328.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî. *Şaḫîh-i Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: Matba'atu İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şurakâuhû, 1955.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *et-Tibyân fi âdâbi ḫameleti'l-Kur'ân*. thk. Muhammed el-Cebbâr. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1996.

Okçu, Abdülmecit. “Kur’ân Tilâvetinde Ezgi/Makam”. *Dini Araştırmalar* 10/28 (2007), 213-248.

Okiç, Tayyip. *Kur’ân-ı Kerim’in Üslûb ve Kıraati*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963.

Önkâl, Ahmet. “Hz. Peygamber’in Ümmîliği”. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 2 (1986), 249-262.

Râfî, Mustafâ Sâdık. *Îcâzu’l-Kur’ân ve’l-belâgatü’n-nebeviyye*. Beyrut: Mektebetü’l-‘Asriye, 2003.

Râgıb el-İsfahânî, Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts.

Rummânî, Ebü’l-Hasen Alî b. İsâ b. Alî. *en-Nüket fî i’câzi’l-Kur’ân (selâsü resâil fi i’câzi’l-Kur’ân li’r-Rummânî ve’l-Hattâbî ve ‘Abdülkâhir el-Cürçânî)*. thk. Muhammed Halefullah - M. Zağlûl Sellâm. Kahire: Dâru’l-Me’ârif, ts.

Sağman, Ali Rıza. *İlaveli Yeni Sağman Tecvidi*. İstanbul: Bahar Yayınları, 1958.

Seyyid b. Kutb, İbrâhîm b. Hüseyin eş-Şâzilî. *Fî Zılâli’l-Kur’ân*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’ş-Şuruk, 1980.

Seyyid b. Kutb, İbrâhîm b. Hüseyin eş-Şâzilî. *Kur’an’da Edebî Tasvir*. çev. Mehmet Yolcu. İstanbul: Çizgi Yayınları, 1991.

Sindî, Abdülkayyûm b. Abdülgafûr. *et-Teshîl fî kavâ’idi’t-tertil*. 2 Cilt. Mekke: Mektebetü’l-Esedî, 3. Basım, 1427.

Soysaldı, H. Mehmet. “Kur’ân Vahyinin Oluşum Şekli”. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/1 (2000), 169-187.

Süyûtî, Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Câmi’u’l-eğâdîs el-câmi’u’ş-şagîr ve zevâidühü el-câmi’u’l-kebîr*. thk. Abbas Ahmed Sakar - Ahmed Abdülcevad. 21 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.

Süyûtî, Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Esbâbü’n-nüzûl el-müsemmâ Lübâbü’n-nükûl fî esbâbi’n-nüzûl*. Beyrut: Müessesetü’l-Kütübi’s-Sekâfiyye, 2002.

Şensoy, Sedat. “Nazmü’l-Kur’ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/464-466. İstanbul: TDV Yayınları, 2006. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nazmul-kuran>

Şîbâ, Halîm Sâbit. “Kur’ân-ı Kerim Tilaveti Hakkında Sünnet-i Nebeviyye”. haz. Ali Çiftçi. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi Turkish Journal of Religious Studies* 12/1 (2012), 216-219.

Tetik, Necatî. “Kur’ân Tilâvetinde Bedelli Medlerin Hikmet Kavramıyla İltisatı -‘Âteynâ ve Ütiye’ Örneği-”. *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* - 11/30 (2007), 102-116.

Tetik, Necatî. “Kur’ân Tilâvetinin veya Kıraat İlminin Öğretilmesi Usülleri”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1990), 238-244.

Tetik, Necatî. “Ses ve Anlam İlişkisi Bakımından Kur’ân”. 297-312. Erzurum: Bakanlar Matbaası, 2002.

Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *el-Câmi’u’ş-şahîh (Sünenü’l-Tirmizî)*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 5 Cilt. Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdühü, ts.

Topuzoğlu, Tefvik Rüştü. "Recez". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/509-510. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Turabi, Ahmet Hakkı. "İlk Dönem İslâm Dünyasında Musikî Çalışmalarına Bakış". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-14-15 (1995, 1997), 225-248.

Uygun, Mehmet Nuri. "Kur'ân ve Musikî". *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları – II*. 49-56. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2001.

Vâhidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî. *Esbâbü nüzûli'l-*Qur'ân**. thk. Kemal Besyûnî Zeghlûl. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.

Yalar, Mehmet. "İslâmî Arap Şiiri ve Hz. Peygamber". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2009), 61-88.

Yektar, Osman Nedim. "Hadîs Rivayetleri ve Hz. Peygamber'in Şiire Bakışı". *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler - 20/65* (2016), 405-432.

Yıldırım, Kadri. "Hz. Peygamber ve Şiir". *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Reisliği Yıllığı] Peygamberimiz Hz Muhammed (SAV) Özel Sayısı*, 547-558.

Yılmaz, Ali. "Nüzûl Döneminde Kur'ân Tilâvet Biçimi ve Modern Dönemle Mukayesesi". *Geçmişten Günümüze Uluslararası Dinî Müsiki Sempozyumu Bildiriler Kitabı, 03-04 Kasım 2017*, Amasya: 233-246.

Yüksel, Ahmet. "Kur'ân'da Ritmik Uyum". *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*. 47-65. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kurân ve Tefsir Akademisi Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları: 2, 2010.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-*Qur'ân**. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü Dâru't-Türâs, 2. Basım, 1404.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fî 'ulûmi'l-*Qur'ân**. thk. Fevâz Ahmed Zümerli. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1995.

BİR KIRAATÇI OLARAK EBÛ CA'FER ET-TAHÂVÎ VE MÜŞKİLÜ'L-ÂSÂR'DA KIRAATLER

ABU JA'FAR AL-TAHÂWÎ AS A RECİTER (QÂRÎ) AND RECITATIONS IN MUSHKIL AL-ÂSÂR

Geliş Tarihi: 23.03.2023 Kabul Tarihi: 19.09.2023

✉ LOKMAN YILMAZ

DR. ÖĞR. ÜYESİ

İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0002-4619-0159

lkmyilmaz@gmail.com

ÖZ

Mısırlı fıkıh ve hadis âlimi Ebû Ca'fer et-Tahâvî, kıraat ilminde de önemli bir müktesebata sahiptir. Henüz kıraatlerin teşekkül döneminde yaşamış olması ve birçok kıraat imamının râvileri arasında isminin zikredilmesi, onun kıraatçi yönünün ihmal edilemez bir konumda olduğunu göstermektedir. Ancak onun bu yönü üzerinde pek çalışma yapılmamıştır. Tahâvî, kıraat-i aşere imamlarından Âsım, Hamza, Kisâ'i ve Halef'in, şâz kıraat imamlarından ise A'meş'in râvilerindedir. Küçük yaşlarda başladığı kıraat eğitimini genelde Mısır'daki hocalarından almıştır. Kıraatte birçok hocasının ismi bilinmekle birlikte kendisinden kıraat alan sadece bir kişi zikredilmektedir. Birbiriyile çelişkili görünen ya da anlaşılması güç rivayetleri açıklamak üzere yazılan eserlerin en önemlilerinden olan Müşkilü'l-âsâr, Tahâvî tarafından kaleme alınmıştır. Müellifin bu eserinde, kıraat ilminin alanına giren bazı meseleleri müstakil başlıklarda ele almıştır. Bazen de problemleri meselelerin çözümünde kıraat ihtilaflarından istifade etmiştir. Bu çalışmada Tahâvî'nin kıraat alanındaki yetkinliği ele alınacak ve Müşkilü'l-âsâr özelinde kıraat ilminin kapsamına giren konulara yaklaşımı tespit edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Tahâvî, *Müşkilü'l-âsâr*, Âsım, Mısır.

ABSTRACT

Abu Ja'far al-Tahawi, the Egyptian fiqh and hadith scholar, also had an important acquaintance in the science of qiraat. The fact that he lived in the period of the formation of the qiraat and that his name is mentioned among the narrators of many qiraat imams shows that his qiraatist-related aspect cannot be neglected. However, this aspect has not been the subject of much research. Tahawi is one of the narrators of Asim, Hamza, Kisa'i, and Khalaf among the imams of qiraat al-asharah, and A'mash among the imams of qiraat al-shadh. He started his education in qiraat at a young age and received it mainly from his teachers in Egypt. Although the names of many of his teachers in qiraat are known, only one person from whom he received qiraat education is mentioned. Mushkil al-Athar, one of the most important works that was written to explain the narrations that seem to be contradictory or difficult to understand, was written by Tahawi. In this work, the author covers some of the topics which fall within the scope of the science of qiraat under different headings. Sometimes he used differences related to qiraat to solve problematic issues. This study will discuss Tahaw's competence in the field of qiraat and try to determine his approach to the issues that fall within the scope of the science of qiraat in the special case of Mushkil al-Athar.

Keywords: Qiraat, Tahawi, *Mushkil al-Athar*, Asim, Egypt.

SUMMARY

The recitation of the Holy Qur'an has been a form of oral teaching and learning since the time of the Prophet Muhammad. Many people have been part of the continuous progress of this chain of teachings. One of them is Abu Ja'far al-Tahawi. Although he is most famous in the field of Fiqh and Hadith, he also has an important accumulation in the science of recitation. This accumulation is mentioned in the biography books that deal with the recitation and is very well understood from his own books. Tahawi was born in Egypt and was a student of the Qur'an and its recitation from an early age. As his family has a science interested background and tradition, especially on the science of recitation, this has been effective in developing his knowledge in the field. He benefited mostly from the teachers in his hometown, and now and then from the scholars there through travel to different regions. The fact that he lived during the time of the formation of qiraat is also one of the points that should be emphasized. Because, he is one of the imams of qiraat al-asharah: Asim (d. 127/745), Hamza (d. 156/773), Kisai (d. 189/805) and Khalaf (d. 228/844), in addition to imams of qiraat al-shadh, he is counted among the narrators of A'mash (d. 148/765). He also has a student who learns qiraat from him. Despite this, his recitation is not mentioned much. Perhaps it would be more accurate to say that his reputation in the science of fiqh and hadith overshadowed his competence in qiraat. Therefore, those who wrote Tahawi's biography always emphasize his aforementioned aspects.

Despite the fact that he studied qiraat under the supervision of many qurra and is regarded as the narrator of many imams, Tahawi preferred to recite according to Asim's qiraat. He bases this choice on the strength of Asim's recitation style and also mentions the names of some of his teachers who were of the same opinion. Tahawi mentions many times that he followed Asim's qiraat letter by letter to his teacher, Rawh ibn al-Faraj. However, it should be noted that the qiraat that Tahawi studied through his teacher is the narration of Asim's second narrator Abu Bakr Shu'ba. Despite this, it is also seen that he sometimes prefers the pronunciation style narrated by Hafis. We can also see

that Tahawi, relying on the narrations that reached him from time to time, went beyond the qiraat style of Asim and preferred the qiraat styles of other imams.

Although Tahawi authored many works, no stand-alone work is known in the field of qiraat. *Mushkil al-Athar* is the work in which his qiraat style is clearly manifested. The purpose of this work is to be a clarification of narratives that are contradictory or difficult to understand. *Mushkil al-Athar*, one of the most important of this genre, which is called *Mukhtalif al-hadith*, often makes use of qiraat transmissions as well as other branches of science in solving difficult issues. In fact, he sometimes brings up the basic issues of the science of qiraat as a complicated subject and makes in-depth evaluations.

Tahawi, who deals with the issues in *Mushkil al-Athar*, does not prioritize either the imams' qiraat preferences or the narrations on the subject. On the contrary, he processes the data that reach him in both ways and thus reveals his personal opinion. He presents his position on this issue under many headings, first by giving the narrations, then the preferences of the qiraat imams, and finally his own opinion.

In the work, both the differences in qiraat and some of the issues that fall within the field of the science of qiraat are dealt with separately. In headings, the question is usually asked in which word the recitation conflict is, and how the Prophet Muhammad read the related word, or how to reconcile the pronunciation differences that seem to contradict each other in the related word. Topics such as the spelling of the *Mushaf*, the problem of the Seven Letters, etc. which belong to the science of qiraat, also find a place in the chapter titles of Tahawi. This study also examines Asim's views on the superiority of qiraat.

In conclusion, Tahawi, with his accumulation of knowledge in qiraat, is in a position that cannot be ignored. He would take the differences in the qiraat styles of various teachers verbally, and would narrate these qiraat styles to others. It distinguishes him from others in the field because he combines the evidence that forms the basis of the qiraat differences with the evidence he has received orally. In his work *Mushkil al-Athar*, which he wrote at the end of his life, Tahawi deals with the problems of qiraat differences and other issues in the field of qiraat in a different and deeper way, and also makes important contributions to the solution of these problems.

GİRİŞ

Kur'ân-ı Kerîm kıraatine dair hususlar çoğunlukla Hz. Peygamber'e dayandırılmaktadır. Bu hususların bir kısmı kıraatlerin intikalini bir kısmı da kıraatle alakalı problemleri ihtiva etmektedir. Hz. Peygamber henüz hayattayken başlayan bazı kıraat problemleri onun vefatından sonra yayılarak ve artarak devam etmiştir. Neticede hem telaffuz şekilleri bağlamında kıraatlerin nakledilmesi hem de buna müteallik meselelerdeki anlaşılmayan ya da yanlış anlaşılan konular Müslümanların önemli gündemleri arasına girmiştir.

Mısır, 21/642 yılında fethedilmiş olmasına rağmen belki de yüzlerce yıl kıraat için bir merkez olmaktan uzak kalmıştır. Bölgenin meşhur ilim merkezlerine uzaklığı ve buradaki ilim taliplerinin ilmî seyahatlerinin azlığı, kıraat-i seb'a düzeyinde bile yeterli birikimin bulunmaması sonucunu doğurmuştur. Mevcut ilim adamlarının çoğunun İsmâîlîler tarafından gerçekleştirilen katliamda can vermiş olması da cabasıdır.¹

Medine'de İmam Nâfi'in kıraatini öğrenen Verş (ö. 197/812), memleketi Mısır'a döndüğünde uzun yıllar Endülüs'e kadarki coğrafyada tek ekol olarak varlığını devam ettirmiştir.² Tabii ki bu durum Mısır'da farklı kıraatlerin bazı âlimlerce münferiden bilindiği gerçeğini nakzetmez. Verş'in en önemli talebelerinden biri de -ileride zikredileceği üzere- Tahâvî'nin kıraat hocaları arasında da yer alan ve mezkûr kıraatin yayılmasında etkisi büyük olan Yûnus b. Abdüla'lâ'dır.³

¹ Bk. Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukri'in ve müşşidü'l-tâlibîn* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1999), 26; Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmî* (Ankara: Otto, 2016), 69-71.

² Bk. Abdulhalim Başal, *Endülüs'te Kıraat İlmî* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021), 132.

³ Verş'in diğer tarikleri ve bu kıraatin yayılmasında katkısı olan diğer isimler için bk. Nur Kübra Demirci, *Kıraat İlmînin Endülüs'e İntikalinde Mısır Kıraat Âlimlerinin Etkisi* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 80-103.

Tahâvî, *muhtelifü'l-hadîs* olarak isimlendirilen ve hadislerin anlaşılmasındaki problemleri ele alan ilim dalındaki en hacimli eser olan *Müşkilü'l-âsâr*'ın müellifidir. O, kıraat ilmini ilgilendiren hadisler de dâhil olmak üzere birçok rivayetin sahih şekilde anlaşılması için önemli bakış açıları ortaya koymuştur. *Müşkilü'l-âsâr*'ın mevzubahis problemleri meselelere dair çözüm yöntemleri asırlarca konuşulmuş, günümüz akademik çalışmalarına da konu olmuştur.

Tahâvî'nin söz konusu eserindeki ihtilaflı rivayetlere dair çözüm yöntemi Şuayip Seven tarafından makale düzeyinde ele alınmıştır. Ancak bu çalışmada Tahâvî'nin kıraatlere dair tertip ettiği bab başlıklarından ve müşküllerin çözümünde kıraatlerden istifade etmesinden hiç bahsedilmemiştir.⁴ Fatma Hazar'ın Tahâvî'nin usûl anlayışını ele aldığı doktora tezinde, “Kıraat Farklılıklarının Hükme Etkisi” şeklinde bir başlık açılmış ve bu başlık altında Tahâvî'nin kıraatlerle ilgili temas ettiği hususlardan birkaçı kısaca değerlendirilmiştir. Ancak yazarın “Kıraat ihtilaflarının farklı nüshalardan kaynaklandığı”, “Kur'an'ın yazılması esnasında oluşan kıraat farklılıklarını Cibrîl tarafından düzeltilindiği” vb. iddiaları Tahâvî'ye nispet etmesi ciddi şekilde tashihe muhtaçtır.⁵ Arap dünyasında yapılan çalışmalar arasında ise Bedr b. Muhammed'in *Mecellütü'd-dirâsâti'l-lügaviyye* dergisinde yayınlanan “İhtiyârâtü Ebî Ca'fer et-Tahâvî fi'l-kırââti ve'l-ihcâcû lehâ” isimli makalesi dikkat çekmektedir. Burada müellif özellikle Kâsım b. Sellâm'ın kıraat tercihlerine muvafakat ve Arap dili açısından Tahâvî'nin görüşlerini değerlendirmektedir.⁶

Bu çalışmada öncelikle Tahâvî'nin kıraat alanındaki yetkinliği ele alınacak daha sonra onun *Müşkilü'l-âsâr* adlı eserinde, genel olarak kıraat ilminin alanına giren yedi harf ve mushaf imlası gibi bazı konulara ve özelde de kıraat ihtilaflarına ne şekilde yer verdiği incelenecektir.

1. Tahâvî'nin Hayatı ve Kıraat İlmindeki Yeri

1.1. Hayatı

Hanefî fıkhnın önemli isimlerinden olan Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî 239/853 tarihinde Mısır'da dünyaya gelmiştir. Aile olarak ilmî faaliyetlerle temayüz etmiş bir gelenekten gelmesi münasebetiyle o da ilim yolculuğuna erken yaşlarda başlamıştır. Kur'an-ı Kerîm ve temel eğitimini İbn Amrûs'tan (ö. 308/921) almıştır. İmam Şafî'nin (ö. 204/820) talebesi ve müctehid olan dayısı Müzenî'nin (ö. 264/878) yanında tedrisine devam ederken Hanefî mezhebine geçmiş

⁴ Bk. Şuayip Seven, “Tahâvî'nin Şerhu Müşkili'l-Âsâr'ında İhtilaflı Rivayetleri Çözüm Yöntemi”, *Eskiye* 43 (Mart 2021), 27-54.

⁵ Bk. Fatma Hazar, *Tahâvî'nin Usûl Anlayışı* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 133-135.

⁶ Bk. Bedr b. Muhammed, “İhtiyârâtü Ebî Ca'fer et-Tahâvî fi'l-kırââti ve'l-ihcâcû lehâ”, *Mecellütü'd-dirâsâti'l-lügaviyye* 16/4 (2014/1435), 31-144.

ve Mısır'daki Hanefî fakihlerinin ders halkalarına katılmıştır. Nispeten yakın mesafelere kısa süreli yolculuklar yapmış ve gittiği bölgelerdeki âlimlerden istifade etmiştir. Mahkemelerdeki görevleri sebebiyle sürekli farklı fikhî meselelerde müracaat mercii olmuştur. Özellikle akaid, hadis ve fıkıh ilimlerinde sonraki nesillere ışık olacak birçok eser telif eden Tahâvî, 321/933 yılında Kahire'de vefat etmiştir.⁷

1.2. Kıraat İlmindeki Yeri

Hem rivayet hem de fıkıh ilminde mümtaz bir yeri olan Tahâvî aynı zamanda iyi bir kâridir. Nitekim İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) *Gâyetü'n-nihâye*'de onun adını kârifler arasından zikreder.⁸ Ona kaynaklık eden ve kıraatlerin sayısına dair en kapsamlı eserin yazarı Hüzeli (ö. 465/1073), kıraatlerin tariklerini sıralarken Tahâvî'nin de adına yer vermektedir.⁹ Tahâvî'nin, eserlerinde zaman zaman kıraatlere ve kendisinin kıraatlere dair müktesebatına yer verdiği görülmektedir.¹⁰ Babası ile *hamietin/hâmiyetin*

⁷ Biyografisi için bk. Ebû Saîd Abdurrahman b. Ahmed es-Sadeî el-Mısırî İbn Yûnus, *Târîhu İbn Yûnus es-Sadeî*, thk. Abdülfettah Fethî Abdülfettah (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1421), 1/20-21; Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dimaşkî eş-Şâfî İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, thk. Muhibbüddin Ebî Saîd Ömer b. Garâme el-Amravî (Beyrut: Dâru'l-fikir, 1995), 5/367-370; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehbî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1985), 15/27-33; Ebü'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru sâdir, 1398), 1/71-72; Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Lisânü'l-mizân*, thk. Abdülfettâh Ebû Guddê (Beyrut: Mektebü'l-matbuati'l-İslâmiyye, 2002), 1/619-630; Ebü'l-Adl Zeynüddin Kasım b. Abdullah İbn Kutluboğa, *Tâcü'l-terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf (Dimaşk: Dâru'l-kalem, 1413), 102; Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ* (Mektebetü İbn Teymiyye, 1351), 1/116; Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahhâri men zeheb*, thk. Abdülkadir el-Arnaût - Mahmûd el-Arnaût (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986), 4/105-106; Muhammed Zahid el-Kevserî, *el-Hâvî fî sîreti'l-İmâm Ebî Ca'fer et-Tahâvî* (Kahire: Matbaatü'l-envâr, 1368), 3-44; Fritz Krenkow, "Tahâvî", *İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: MEB Yayınları, 1978), 11/628-630; Davut İltaş, "Tahâvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/385-388; Abdülmecid Mahmûd, *Ebû Ca'fer et-Tahâvî ve eseruhû fî'l-hadîs* (Kahire: el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1975), 9-372; Abdullah Nezîr Ahmed, *Ebû Ca'fer et-Tahâvî* (Dimaşk: Dâru'l-kalem, 1991), 11-268; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 25-26; Ahmet Karadut, "Ebu Ca'fer et-Tahâvî Hayatı ve Eserleri", *Diyanet İlmî Dergi* 19/2 (1983), 53-64.

⁸ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, 1/116.

⁹ Ebü'l-Kâsım Yûsuf b. Alî b. Cübâre el-Hüzeli, *el-Kâmil fî'l-kurrâat ve'l-erbaîne'z-zâide aleyhâ*, thk. Cemâl b. es-Seyyid b. Rifâi Şâhib (Kahire: Müessesetü semâ, 2007), 269.

¹⁰ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1994), 1/262; Ebû Ca'fer Ahmed b.

kıraatlerinden hangisinin evla olduğuna dair müzakereleri¹¹ her ikisinin de kıraat ihtilaflarına vukûfiyetleri hakkında fikir vermektedir. Tahâvî'nin meşhur kıraat imamlarından Âsım (ö. 127/745), Hamza (ö. 156/773), Kisâî (ö. 189/805), Halef (ö. 229/844) ve A'meş'in (ö. 148/765) râvileri arasında ismi zikredilmektedir. Ancak o kıraat tercihini Âsım kıraatinden yana kullanmıştır.¹² Bu tercihinin sebebini ise Âsım kıraatının kaynak itibariyle diğerlerine göre daha sahih olmasına bağlamıştır.¹³ Tahâvî aynı kanaate dair hocalarından da nakillerde bulunduktan sonra kendisinin Ravh İbnü'l-Ferec'e (ö. 282/892) Âsım kıraatini harf harf okuduğunu vurgulamakta ve Âsım kıraatinin Hz. Peygamber'e kadar uzanan isnadını sıralamaktadır.¹⁴

1.3. Tahâvî'nin Kıraattteki Hoca ve Talebeleri

Tahâvî'nin ilk kıraat hocası Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Muhammed b. Amrûs'tur. Mısır'da Tahâvî'den önce *şuhûd*¹⁵ vazifesini icra eden en önemli isimlerden olan İbn Amrûs, âkil, saygın, çok ibadet eden, kâriplerden ve çok Kur'an okuyan biri olması yönleriyle Mısır'ın önde gelen ilim adamları arasında sayılmaktadır.¹⁶ Hakkında "Mescitte hiçbir sütun yoktur ki, Ebû Zekeriyâ onun altında hatim yapmış olmasın!" sözü meşhur olmuştur.¹⁷ Tahâvî'nin hafızlığını onda ikmal ettiği söylenmektedir.¹⁸ Abdülmecid Mahmûd ise o devrin âdeti olduğu üzere Tahâvî'nin de hafızlığını kendi evinde tamamladığına dair zann-ı gâlibini ifade etmektedir.¹⁹

Ravh İbnü'l-Ferec el-Kattân Ebû'z-Zinbâ' el-Mısrî, Tahâvî'nin kendisinden Âsım kıraatini aldığını birçok defa ifade ettiği hocalarındandır. 204/820 senesinden dünyaya gelen Ravh'ın ailesi/ataları sahâbeden Zübeyr b. Avvâm'ın azatlılarından ve birçok hadis rivayet etmiş ve birçok hadis âlimine hocalık yapmıştır. Mâlikî fakihlerindedir. "İnsanların en

Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Sadettin Ünal (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1995), 1/178, 418-419, 2/93, 222, 267-268, 399.

¹¹ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 1/259; Ayrıca bk. Mahmûd, *Ebû Ca'fer et-Tahâvî ve eseruhû fi'l-hadis*, 57-58.

¹² Mahmûd, *Ebû Ca'fer et-Tahâvî ve eseruhû fi'l-hadis*, 112.

¹³ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 1/262-263.

¹⁴ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 1/263.

¹⁵ Yargılama sürecinde kadıların kendileriyle istişare ettikleri ilmiye sınıfına mensup kişiler için kullanılan bir kavramdır. Detaylı bilgi için bk. Sabri Erturhan, *Temel Fıkıh Bilgileri*, ed. Adem Çiftçi (İstanbul: Hikmetevi, 2018), 182-183.

¹⁶ Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Târîhü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1424), 7/128.

¹⁷ İbn Hacer, *Lisânü'l-mizân*, 1/628.

¹⁸ Esra Güleğül, *Hanefîliğin Mısır'a Girişi ve İmam Tahâvî* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019), 67.

¹⁹ Mahmûd, *Ebû Ca'fer et-Tahâvî ve eseruhû fi'l-hadis*, 61.

güvenilir olanı ve Allah'ın kendisini ilim ve doğrulukla yücelttiği kişi" gibi cümlelerle taltif ve tezkîye edilmiştir.²⁰ İbnü'l-Cezerî onun ismini kârifler arasında saymıştır. Âsım'ın râvisi Ebû Bekir Şu'be'nin tariklerinden olan²¹ Yahya b. Süleyman'dan (ö. 237/852) kıraat almış ve başkalarına aktarmıştır.²²

Ali b. Abdülaziz b. el-Merzûbân Sâbûr el-Beğavî el-Mekkî (ö. 287/900) de Tahâvî'nin kıraatteki hocalarındandır. Aslen Horasan bölgesinden olup Mekke'ye yerleşmiştir. Kâsım b. Sellâm'ın vefatına kadar onun yanında kalmış, kâtipliğini yapmış ve kıraatleri de ondan almıştır.²³ Tahâvî, Âsım, Hamza, Kisâi ve A'meş kıraatlerini Ali b. Abdülaziz'den icazet yoluyla almıştır.²⁴ *Müşkilü'l-âsâr*'da başta kıraatlere dair hususlarda ondan birçok nakilde bulunmuş,²⁵ zaman zaman da Ali b. Abdülaziz'den yaptığı nakilleri -rivayet sıhhat kriterlerine uymaması sebebiyle- eleştirmiştir.²⁶

Ali b. Abdülaziz'in Mısır'a uğradığına dair bir kayda rastlanılmamıştır. Tahâvî'nin Mekke'ye seyahati ise sadece hac farızası sebebiyledir. Dolayısıyla bu ikilinin buluşması sadece burada gerçekleşmiş olmalıdır. Klasik kaynaklarda onun hac yolculuğunun tarihine ve detaylarına hatta hacca gittiğine dair bir bilgiye ulaşılamamaktadır. Modern dönem müelliflerinden Abdülmecid Mahmûd da bu konudaki bilgi kıtlığına dikkat çekmekte ve bu durumu şöyle açıklamaktadır: "Zira bu sıradan bir yolculuktur (rihletün âdiyetün). Hac, imkânı olana farzdır ve bu rihle menakıptan sayılmaz."²⁷ Ali b. Abdülaziz'in fakir birisi olduğu ve özellikle hac mevsimlerinde ücretli eğitim yaptığı²⁸ göz önünde bulundurulduğunda Tahâvî ile onun arasında uzun süreli bir tedrisin mümkün olamayacağı

²⁰ Biyografisi için bk. İbn Yûnus, *Târîhu İbn Yûnus es-Sadeî*, 1/180; Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf Ebû'l-Haccâc el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*, thk. Beşâr Avvâd Marûf (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1400), 9/250-251; Zehebî, *Târîhü'l-İslâm*, 6/750-751; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzîbü'l-tehzîb* (Haydarabad: Meclisü dâirati'l-maârif, 1325), 2/297-298; Ebû'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara fi târihi Mısır ve'l-Kâhire*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabî, 1387), 1/448.

²¹ Bk. Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman ed-Dânî, *Câmi'u'l-beyân fi'l-kirâati's-seb'i'l-meşhûre*, ed. M. Kemal Atik (Ankara: DİB Yayınları, 1420), 1/139.

²² Bk. İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*, 2/87, 90, 373.

²³ Zehebî, *Târîhü'l-İslâm*, 6/782; İbn Hacer, *Lisânu'l-mizân*, 5/559; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*, 1/549-550.

²⁴ Kevserî, *el-Hâvî fi sîreti'l-İmâm Ebî Ca'fer et-Tahâvî*, 10.

²⁵ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 1/37, 294, 6/170, 8/146.

²⁶ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 2/379.

²⁷ Mahmûd, *Ebû Ca'fer et-Tahâvî ve eseruhû fi'l-hadis*, 82.

²⁸ Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, thk. Şeyh Zekeriyya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1418), 2/147.

ancak belli eserlerin/varakların nakli konusunda kendisine izin verildiği kanaati hâsıl olmaktadır. Tahâvî'nin Ali b. Abdülaziz'den yaptığı nakillerde sürekli *icâzet* vurgusu yapması da bunu işaret etmektedir. Kâsım b. Sellâm'ın kurrâ arasında büyük bir önemi haiz mefkûd eseri *Kitâbu'l-kirâât* da bu icazete dâhildir.²⁹

Mısır Hanefî ekolünün önemli isimlerinden olan ve Tahâvî'nin kendisine 20 yıl talebelik yaptığı Ebû Ca'fer Ahmed b. Ebû İmrân Mûsâ b. İsâ el-Bağdâdî (ö. 280/893) aynı zamanda Tahâvî'nin kıraat hocalarındandır.³⁰ İbnü'l-Cezerî *Gâyetü'n-nihâye*'de onun adını kârîler arasında zikretmiş, Halef'ten kıraat aldığını ve Tahâvî'nin de Halef kıraatini ondan naklettiğini söylemiştir.³¹ Tahâvî *Müşkilü'l-âsâr*'da kıraate dair hususlarda ondan birçok nakilde bulunmuştur. Mûsâ b. İsâ'dan yaptığı nakillerde Halef ve Kâsım b. Sellâm gibi kıraat ilminin sembol isimlerinin varlığı dikkat çekmektedir.³² Hayatının sonlarına doğru gözlerini kaybettiği halde hafızasından naklettiği rivayetler ve farklı ilim dallarındaki yetkinliği sebebiyle birçok övgüye mazhar olmuştur.³³

Tahâvî'nin kıraat hocalarından bir diğeri de Muhammed b. Sinân b. Serh (bazı kaynaklarda Serc) b. İbrahim Ebû Ca'fer et-Tennûhî eş-Şeyzerî'dir (ö. 273/887).³⁴ Tahâvî, Kisâî kıraatini ona okuduğunu, onun ise Ebû Mûsâ eş-Şeyzerî'den bu kıraati aldığını söylemiştir.³⁵ Zehebî (ö. 748/1348) Muhammed b. Sinân'ı kârîler arasında saymış, *sadûk* olarak tavsif etmiş ve ahir ömründe gözlerini kaybettiğini söylemiştir.³⁶ İbnü'l-Cezerî de onun adını kârîler arasında zikretmiş, Şeyzer kadılığına, sağlam bir mukri olduğuna ve Tahâvî'nin Hanefî fikhını ondan öğrendiğine dikkat çekmiştir.³⁷ Tahâvî'nin kıraatteki hocaları ve talebelerine dair birçok isim zikredilmektedir.³⁸ Tahâvî *Müşkilü'l-âsâr*'da ondan birçok

²⁹ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 12/403.

³⁰ Kevserî, *el-Hâvî fî sîreti'l-İmâm Ebî Ca'fer et-Tahâvî*, 11.

³¹ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, 2/322.

³² Bk. Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 1/262, 305, 5/162, 7/465, 8/114, 456-457, 9/345, 346, 14/231, 252.

³³ Biyografisi için bk. Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd ev Medîneti's-selâm*, thk. Mustafa Abdülkadir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1417), 5/349; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 6/503; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 13/334; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara fî târihi Mısır ve'l-Kâhire*, 1/463.

³⁴ Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 6/1029; Kevserî, *el-Hâvî fî sîreti'l-İmâm Ebî Ca'fer et-Tahâvî*, 10.

³⁵ Dâni, *Câmi'ü'l-beyân fî'l-kirâati's-seb'i'l-meşhûre*, 1/155.

³⁶ Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr 'ale't-tabakâti ve'l-a'sâr*, thk. Tayyar Altukulaç (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1995), 2/517-518.

³⁷ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, 2/150.

³⁸ Bk. İbn Asâkir, *Târihu medîneti Dimâşk*, 53/150-152; Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr 'ale't-tabakâti ve'l-a'sâr*, 2/517.

nakilde bulunmuştur.³⁹ Bunların bir kısmında *icâzet* ve *vicâde* vurgusu yer almaktadır.⁴⁰

İmam Nâfi‘in râvisi Verş‘e talebelik yapmış olan Ebû Musa Yûnus b. Abdüla‘lâ es-Sadeî (ö. 264/878) de Tahâvî‘nin kıraat hocaları arasında ismi geçenlerdendir.⁴¹ Tahâvî birçok kez kendisinden nakilde bulunmuştur. Bu nakillerin arasında kıraat ihtilaflarına dair hususlar yer almamakla birlikte kıraat ilminin alanına giren rivayetlere tesadüf edilmektedir.⁴²

Tahâvî‘nin kıraatte talebesi olarak sadece bir isim zikredilmektedir. O da Ebü‘l-Kâsım Hişâm b. Muhammed b. Kurre b. Ebî Halife er-Ru‘aynî el-Mısırî‘dir (ö. 376/987).⁴³ *Müşkilü‘l-âsâr*‘ın matbu nüshasında bazı rivayetlerin başında Hişâm b. Muhammed‘in Tahâvî‘den tahdîs ettiği kaydedilerek⁴⁴ tahkik esnasında mahtût nüshaya sadık kalındığı görülmüştür. Bu durum Tahâvî ile Hişâm arasındaki hoca-talebe ilişkisinin en önemli delilleri arasında sayılabilir. Muhakkike göre Tahâvî‘nin mezkûr eserini ve diğer eserlerini Batı Afrika beldelerine taşıyan o olmuştur.⁴⁵ Hişâm b. Muhammed, Tahâvî‘den aldığı kıraati Muhammed b. Ahmed b. Şâkir el-Mısırî‘ye (ö. ?) aktarmıştır.⁴⁶

2. *Müşkilü‘l-âsâr*‘da⁴⁷ Kıraatler

2.1. *Müşkilü‘l-âsâr*‘a Genel Bir Bakış

Tahâvî kitabın ismini müsemmasına uygun olarak koymuş ve hadislerde bir şekilde sorunlu ya da birbiriyle çelişik gibi görünen rivayetleri açıklama gayesi gütmüştür. Nitekim eserin mukaddimesinde bu hususu teyit eden şu cümlelere yer vermiştir:

“Hz. Peygamber‘den makbul senetlerle sağlam, güvenilir ve hüsnü edâ sahibi kişilerce nakledilmiş rivayetlere baktım. İnsanların çoğunun onları bilme ve anlama hususunda bazı şeyleri gözden kaçırdıklarını gördüm. Kalbim onlar hakkında düşünmeye, kudretince onlardaki müşkilleri beyan

³⁹ Bk. Tahâvî, *Şerhu müşkili‘l-âsâr*, 1/162, 2/88, 3/17, 406, 6/254, 10/100, 11/76, 334, 14/360, 15/462.

⁴⁰ Tahâvî, *Şerhu müşkili‘l-âsâr*, 4/410, 12/357.

⁴¹ Biyografisi için bk. İbnü‘l-Cezerî, *Gâyetü‘n-nihâye fî tabakâti‘l-kurrâ*, 2/406-407; Hasan b. Abdülhamid b. Abdülhakim Buhârî, *Menhecü‘l-imâm et-Tahâvî* (Mekke: Ümmü‘l-kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 1422), 23.

⁴² Bk. Tahâvî, *Şerhu müşkili‘l-âsâr*, 3/122, 199, 4/11, 66, 5/379, 6/63, 8/111, 112.

⁴³ Zehebî, *Târihu‘l-İslâm*, 8/434; İbnü‘l-Cezerî, *Gâyetü‘n-nihâye fî tabakâti‘l-kurrâ*, 1/116.

⁴⁴ Bk. Tahâvî, *Şerhu müşkili‘l-âsâr*, 4/96, 5/6, 99, 6/360, 8/71, 9/126, 267.

⁴⁵ Tahâvî, *Şerhu müşkili‘l-âsâr*, 1/15 (Muhakkikin mukaddimesi).

⁴⁶ İbnü‘l-Cezerî, *Gâyetü‘n-nihâye fî tabakâti‘l-kurrâ*, 2/64.

⁴⁷ Eser, *Şerhu müşkili‘l-âsâr* ve *Müşkilü‘l-âsâr* olarak isimlendirilebilmektedir. *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*‘nde ikinci ismin tercih edilmesi sebebiyle metin içinde bu şekilde ifade edilecektir.

etmeye, hükümleri çıkarmaya, onlara ters düşen anlayışlardan nehyetmeye meyletti.⁴⁸

Tahâvî daha sonra eserindeki üslûbunun nasıl olacağına dair okuyucuyu bilgilendirmektedir. Buna göre o, her bir müşkil için bir bab tahsis edecek ve kendi ilmî kudretince bunları çözmeye çalışacaktır. İçerikte nakiller incelense de -ileride görüleceği üzere- bab başlıklarına isim verilirken sadece hadislerden değil zaman zaman âyetlerden de bölümler tercih edilmiştir.

Müşkilü'l-âsâr, Tahâvî'nin ömrünün sonlarına doğru yazdığı eserlerden⁴⁹ olması yönüyle ayrı bir önemi haizdir. Böylece o, hem halk hem de ulemâ arasında sürekli karşı karşıya kaldığı *rivayetleri doğru anlama* sorununa dair birikimlerini mütebahhir olduğu kıraat, rivayet ve fıkıh müktesebatı ile çözme yoluna gitmiştir.

Söz konusu eser çoğunlukla hadis ilimleri arasında sayılan *ihtilâfî'l-hadis*'in (diğer adıyla *muhtelifî'l-hadis*) alanına giren konuları ihtiva etmektedir. Bu türdeki eserler, özünde Hz. Peygamber'den sahih yollarla nakledildiği halde aralarında çelişki görünen rivayetleri uzlaştırma gayesi gütmektedir.⁵⁰ Görüldüğü kadarıyla Tahâvî'nin uzlaştırmaya çalıştığı rivayetler, ihtiva ettiği konular itibariyle İslâmî ilimlerin belli bir dalına tahsis edilmiş değildir. O, ilgili rivayetlerin hangi ilim dalı ile alakalı olduğuna değil aralarında *işkâlin* bulunup bulunmadığına bakmaktadır. Toplamda 1002 başlığın yer aldığı *Müşkilü'l-âsâr*'da bab başlıklarının bir sistem içinde dizayn edildiğini söylemek zordur. Nitekim eserdeki ilk bab “Kıyâmet günü azabın büyüğü...”, ikinci bab “Âl-i İmrân Sûresinin son on âyeti...”, üçüncü bab ise “(belli) Duaları okuyan kimselere zarar gelmeyeceği” hakkındadır.

Tahâvî'nin rivayetler arasındaki teâruzların giderilmesinde çoğunlukla *cem* ' yöntemine başvurduğu görülmekle birlikte o, zaman zaman *nesh* ve *tercîh* metoduna da müracaat etmektedir.⁵¹ Onun bu tavrı Hanefî mezhebinin usûl anlayışına uygun düşmemektedir. Zira delillerin teâruzu durumunda Hanefîler *neshi* önelemekte, bunun mümkün olmaması durumunda sırasıyla *tercîh* ve *cem* /*te'lîf* yöntemleriyle teâruzu giderme yoluna gitmektedirler. Mütakellim usûlcülere göre ise öncelikle *cem* ' yoluyla teâruzun giderilmesine çalışılmalıdır. Bunun mümkün olmaması halinde rivayetlerden biri *tercîh* edilir. Bu da mümkün olmazsa *nesh* yoluyla teâruz giderilir.⁵² Rivayetlere verdiği ehemmiyet ile ön plana çıkan Tahâvî'nin teâruzu giderme yollarının

⁴⁸ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 1/6.

⁴⁹ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 1/6 (Muhakkikin mukaddimesi).

⁵⁰ Mezkûr ilim dalıyla ilgili detaylı bilgi için bk. Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: TDV, 1992), 147, 265-266.

⁵¹ Seven, “Tahâvî'nin Şerhu Müşkili'l-Âsâr'ında İhtilâfî Rivayetleri Çözüm Yöntemi”, 28.

⁵² Detaylı bilgi için bk. Muhsin Koçak vd., *Fıkıh Usûlü*, ed. Osman Şahin (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 418-421.

icrasındaki tutumu Hanefilerin değil cumhûrun metoduna muvafakat etmektedir. Çalışmamıza esas olan eserinde 127 babda cem⁵³, 28 babda tercih, 54 babda da nesh ile teâruzları giderdiğine dair tespitler⁵³ Tahâvî'nin bu husustaki usûlünü net bir şekilde ortaya koymaktadır. Müşkillerin çözümünde birçok yerde kıraatlere başvurması hatta kıraat ihtilaflarına dair bazı hususları müstakil bablarda ele alması onun kıraat ihtilaflarının çözüme katkısını ve kıraat ihtilafları sebebiyle oluşan teâruzların çözümünü önemseydiğine işaret etmektedir.

Müşkilü'l-âsâr müellifin vefatından sonra talebeleri aracılığıyla farklı beldelere taşınmış ve buralarda okutulmuştur. Eserin birçok yazma nüshası bulunmaktadır. Bunların en meşhurlarından birisi Tahâvî'nin kıraattaki talebesi Hişâm b. Muhammed b. Kurre b. Ebî Halife rivayetidir. Bu rivayetin yedi ciltlik Millet Ktp. Feyzullah Efendi (no: 273-279) yazma nüshası son derece temiz ve okunaklıdır. Eserin muhakkiklerinden Şuayb el-Arnaût bu nüshayı esas almış ve 16 ciltlik bir çalışma yapmıştır.⁵⁴ *Müşkilü'l-âsâr*'ın iki matbu nüshasından diğeri ise Haydarâbâd'da (1333) dört cilt olarak basılmıştır. Ancak bu nüshada bazı bölümlerin eksik olduğu görülmektedir. Bu sebeple çalışmada eserin Arnaût tarafından yapılan tahkiki esas alınmıştır.

2.2. *Müşkilü'l-âsâr*'da Kıraatler

Müellif mevzubahis eserde kıraat ilminin alanına giren farklı konulara temas etmektedir. Bundan hareketle *Müşkilü'l-âsâr*'da kıraat ilmiyle alakalı olan konuların farklı başlıklar altında ele alınması uygun görülmüştür. Kıraat imamlarını referans göstermesi, kıraat ihtilaflarına dair açtığı bab başlıkları, mushaf hattına vurguları, Yedi Harf meselesine dair görüşleri ve Âsım kıraatinin üstünlüğüne yönelik tespitleri gibi hususlar aşağıda başlıklar halinde ele alınacaktır.

2.2.1. Kıraat İmamlarını Referans Göstermesi

Tahâvî eserin henüz ikinci babında Âl-i İmrân Sûresinin son on âyetinden kastedilenin ne olduğunu başlığa taşımaktadır.⁵⁵ Mevzubahis rivayetlere göre Âl-i İmrân Sûresinin son âyetleri nazil olduğunda Hz. Peygamber geceyi ibadet ve tefekkürle ihya etmiş,⁵⁶ bu âyetler üzerinde tefekkür etmeyenleri ise “Vay onların haline!..” diye uyarmıştır.⁵⁷

⁵³ Buhârî, *Menhecü'l-imâm et-Tahâvî*, 132.

⁵⁴ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 1/20 (Muhakkikin mukaddimesi).

⁵⁵ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 1/14.

⁵⁶ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001), 4/291; Ebû'l-Âlâ Hasen b. Ahmed b. Hasen el-Attâr el-Hemedânî, *et-Temhîd fî ma'rifeti'l-tecvîd*, thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed (Amman: Dâru Ammâr, 1420), 171-172.

⁵⁷ Ebû'l-Hasan Emir Alaeddin Ali b. Abdullâh İbn Balabân, *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1408), 2/387.

Bu mevzuda Tahâvî birbirine tezat teşkil eden rivayetleri değil kurrâ imamların görüşlerini merkeze almaktadır. Onun ifadesine göre Medine ve Kûfe ehlinin kârîleri *son on âyeti*, ilgili surenin 191. âyetinden, Şâm kârîleri ise sureyi 190. âyetten başlatmaktadır.⁵⁸ Müellif bu bağlamda kendine ulaşan rivayetleri sıralamakta ve İbn Abbâs rivayetine muvafakat sebebiyle Şam kurrâsının tercihini daha kabule şayan bulmaktadır.⁵⁹ Tahâvî'nin bir Kûfeli olan Âsım'ın kıraatini tercih ettiği bilinmektedir. Buna rağmen onun görüşünü değil de Şamlı kârîlerin görüşünü tercih etmesi Tahâvî'nin, kıraatte müntesibi olduğu mezhebe mutlak bir teslimiyet anlayışı içinde olmadığını göstermektedir.

Müşkilü'l-âsâr'ın 54. bab başlığı ise Ahkâf Sûresi 10. âyette kastedilenin Abdullah b. Selâm olup olmadığı ile ilgilidir.⁶⁰ Tahâvî burada Ra'd Sûresi 43. âyeti de mevzuya dâhil etmekte ve buradaki kıraat ihtilaflarına yer vermektedir. İlgili âyeti sadece İbn Abbâs ve İbn Cübeyr'in *ومن عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ* şeklinde *min*'i esre ile okuduğunu vurgulamaktadır. Burada kendisine kıraat nispet edilen imamların hepsinin *ومن عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ* olarak okuduğuna dikkat çeken Tahâvî, rivayeti mutlak olarak kıraatin önünde tutmadığını da göstermektedir. Müellifin hangi kıraatin sahih olduğuna dair delillendirmeleri üzerinde de durulması gerekmektedir. Eserde sahih kıraatlerden Âsım, Hamza, Nâfi, İbn Kesîr ve Ebû Amr'ın, şâz kıraatlerden ise A'meş'in ilgili âyeti üstün hareke ile okuduğu ifade edildikten sonra adı geçen kıraat imamlarının Hz. Peygamber'e ulaşan kıraat senetleri uzun uzadıya sıralanmaktadır.⁶¹ Anlaşıldığı kadarıyla Tahâvî, müşkillerin çözümünde kıraatlerin de sahih senetleri sebebiyle itibara alınması gerektiğini ortaya koymaya çalışmaktadır.

2.2.2. Kıraat İhtilaflarına Dair Açtığı Bab Başlıkları

Eserde kıraat ihtilafına konu olan birçok âyet, bab başlığı olarak incelemeye tabi tutulmuştur. Söz konusu bab başlıkları kitaptaki sıralama gözetilerek aşağıda ele alınacaktır.

Nisa Sûresinin birinci âyetini bab başlığına koyan Tahâvî, başlığı şu şekilde ifade etmiştir: “Hz. Peygamber'in Nisâ Sûresinin ilk âyetindeki Cenâb-ı Hakk'ın *والأَرْحَامَ* kavlini nasıl okuduğuna dair müşkilin beyanı babı. O, üstün müdür yoksa esre mi?”⁶² Öncelikle konu hakkında üç rivayete yer verilmiştir. Bu rivayetlerin birinde ilgili kelimenin yer aldığı kısmı Hz. Peygamber'in okuduğu ifade edilmektedir. *Müşkilü'l-âsâr*'ın

⁵⁸ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 1/15.

⁵⁹ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 1/17.

⁶⁰ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 1/302.

⁶¹ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 1/307-308.

⁶² Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 1/223.

matbu nüshasında mevzubahis hareke üstün olarak yer almaktadır.⁶³ Aynı rivayet farklı kaynaklarda da üstün hareke ile verilmiştir.⁶⁴ Âyetteki والأُحَامَ kelimesi üstün hareke ile okunduğunda *akrabalık bağlarının gözetilmesi* emredilmekte, esre hareke ile okunduğu takdirde ise *akrabalık bağları öne sürülerek insanların birbirinden temennide buldukları* anlamı oluşmaktadır.⁶⁵

Kıraat-i aşere imamlarından Hamza ile şâz kıraat sahiplerinden A‘meş’in râvisi Muttavî ilgilili kelimeyi والأُحَامَ şeklinde *mîmin* esresiyle, diğer kıraat imamları ise üstün ile okumaktadır.⁶⁶ Tahâvî mevzu ile ilgili rivayetleri sıraladıktan sonra âdeti üzere “Ebû Ca‘fer dedi ki:” diye başlayarak öncelikle kendi görüşünü söylemektedir. Onun buradaki tercihini delillendirme yöntemi alışlagelmişin dışındadır. Zira o, zikrettiği hadisin metninde yer alan ve Hz. Peygamber’in akrabalara ihşanda bulunmayı emrettiğine dair cümlelere istinaden Hz. Peygamber’in ilgili kelimeyi üstün hareke ile okuduğunu, birbirinden ricada bulunmaya hamedilecek şekilde esre hareke ile okumadığını ifade etmektedir.⁶⁷ Üstün okuyan kıraat imamlarının, İbn Abbâs’ın ve Hasan-ı Basrî’nin isimlerinin geçtiği rivayetleri de delillerine ekleyen Tahâvî, Âsım kıraatini harf harf öğrendiğine, onun da üstün hareke ile okuduğuna hususen vurgu yapmaktadır. İbn Abbâs rivayetinin senedinde A‘meş’in, Hasan-ı Basrî’ninkinde ise Katâde’nin bulunması ayrıca dikkat çekicidir. Mezkûr isimlerin dördünün de -Tahâvî’nin iddiasının aksine- والأُحَامَ şeklinde okuduğu nakledilmektedir.⁶⁸ Burada Tahâvî’nin ilgili harekeyi, zaptında tashîfe meydan vermeyecek şekilde (*mensûbeten, nesabe ve bi’n-nasbi* gibi) kaydettiğinin de belirtilmesi gerektiği kanaatindeyiz.

Müşkilü’l-âsâr’da Kehf Sûresi 86. âyet hakkındaki bab başlığı şu şekil-

⁶³ Tahâvî, *Şerhu müşkili’l-âsâr*, 1/226.

⁶⁴ Bk. İbn Balabân, *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*, 8/101; Ebû’l-Kâsım Müsnidü’l-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-kebîr*, thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1984), 2/329.

⁶⁵ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur‘ân Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 2/1276; Abdurrahman Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 141.

⁶⁶ Ebû’l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-kirâati’l-‘aşr*, thk. Şeyh Zekeriyya Umeyrât (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 2011), 2/186; Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Bennâ ed-Dimyâfî, *İthâfu fudalâi’l-beşer bi’l-kirâati’l-erba‘ate ‘aşer*, thk. Enes Mehre (Lübnan: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1427), 1/470.

⁶⁷ Tahâvî, *Şerhu müşkili’l-âsâr*, 1/226.

⁶⁸ Bk. Ahmed Muhtâr Ömer - Abdül‘âlî Sâlim Mükrem, *Mu‘cemü’l-kirâati’l-Kur‘âniyye ma‘a mukaddimeti fi’l-kirâat ve eşheri’l-kurrâ* (Kuveyt: Câmî‘atü Kuveyt, 1988), 2/104; Abdüllatif el-Hatîb, *Mu‘cemü’l-kirâat* (Dımaşk: Dâru Sa‘deddin, 2000), 2/5-6.

dedir: “Hz. Peygamber’den güneşin nerede battığına dair rivayet edilenlere dair müşkilin beyânı.”⁶⁹ Kitapta bu âyete 11 sayfa yer ayrılmış, konuyla ilgili âyetler, hadisler, sahâbe tartışmaları, şiirler, kozmolojik deliller ve kıraatler marifetiyle teâruz giderilmeye çalışılmıştır. Zaman zaman da Tevrat metinlerine müracaat edilmiştir. Âyette Zülkarneyn’in güneşin battığı yere ulaştığı ve güneşi balçıkta ya da kızgın bir suda batarken bulduğu ifade edilmiştir.⁷⁰ Bu babda başlığa konu olan kelimenin حَمِيَّة mi yoksa حَامِيَّة mi şeklinde okunduğu tartışılmıştır.

Tahâvî, İmam Nâfi ve Medine kurrâsının çoğunun حَمِيَّة şeklinde okumasının, zikrettiği bazı hadislerde geçen *muhaññefeten* ifadesini teyit ettiğine vurgu yapmakta ve Âsım, Hamza, A‘meş gibi isimlerin de bu şekilde okuduğunu söylemektedir. Kâsım b. Sellâm’ın da حَمِيَّة şeklinde okuyan kârîlerin sayısının fazla olması sebebiyle bu kıraati tercih ettiğini hocalarından nakillerle aktaran Tahâvî, Âsım kıraatinin sıhhatini ayrıca vurgulamaktadır.⁷¹ Tahâvî’ye göre bu iki kıraattteki ihtilaf kârî için genişlik sağlayan çok basit bir ihtilafdır. Zira güneşin battığı kaynağın *çamurlu* mu yoksa *sıcak* mı olduğu anlamlarından biri tercih edilebileceği gibi mezkûr sıfatların cemi de mümkündür.⁷² Dolayısıyla bu mevzudaki kıraat ihtilaflarına dair rivayetlerde görülen işkâlin *te’lif/cem* yoluyla giderilebileceği kanaatine varmıştır.

Kıraat imamlarının ilgili kelime ile alakalı tercihleri şu şekildedir: Nâfi, İbn Kesîr, Ebû Amr, Yakûb ve Âsım’ın râvisi Hafs حَمِيَّة, diğer kıraat imamları ise حَامِيَّة şeklinde okumaktadır.⁷³

Rûm Sûresinin 54. âyetinde üç defa geçen ضَعْف kelimesinin ilk harfinin üstün ya da ötre ile okunması hususundaki tercihler hakkında bir bab açan Tahâvî, Hz. Peygamber’den bu konuda nakledilen rivayetleri incelemiştir.⁷⁴ Haddizatında ona göre Hz. Peygamber’den bu babda sadece bir rivayet nakledilmiştir. Mevzubahis rivayete göre İbn Ömer (ö. 73/693) ilgili kelimeyi ötre ile okumuş, Hz. Peygamber ise ona müdahale edip üstün hareke ile okumasını istemiştir.⁷⁵ Ebû Dâvûd (ö. 275/889), Tahâvî’nin de zikrettiği bu rivayetin hemen ardından Ebû Saîd el-Hudrî’den (ö. 74/693-94) ötreli okuyuşa dair merfû bir rivayet nakletmektedir. Dolayısıyla rivayet kaynaklarında Hz. Peygamber’den her iki telaffuza dair deliller bulmak mümkündür. Ancak müellif, rivayet temelli değerlendirmelerini tek rivayet

⁶⁹ Tahâvî, *Şerhu müşkili’l-âsâr*, 1/254.

⁷⁰ Kıraat farklılığından kaynaklanan anlam çeşitlilikleri için bk. Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 5/3283-3284.

⁷¹ Tahâvî, *Şerhu müşkili’l-âsâr*, 1/257, 262-263.

⁷² Tahâvî, *Şerhu müşkili’l-âsâr*, 1/264.

⁷³ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-kırââti’l-‘aşr*, 2/236.

⁷⁴ Tahâvî, *Şerhu müşkili’l-âsâr*, 8/158-160.

⁷⁵ Ebû Dâvûd, “Hurûf ve’l-kırâât”, 1; Tirmizî, “Kırâât”, 4.

üzerinden yürütmekte diğer kıraatin sübutunu ise imkân ve ihtimal cümleleri ile ifade etmektedir.

Tahâvî'ye göre kurrâ arasında her iki telaffuzu tercih edenlerin bulunması her ne kadar kıraatte genişlik sağlasa da evla olan Hz. Peygamber'den menkûl okuyuş şeklidir. Diğer kıraati reddetmeyen Tahâvî şöyle demektedir: “Zira onların kendileri için cevaz verilenin dışında bir telaffuzla okumaları bize göre muhaldir.” Hz. Peygamber insanlara okumakta onlar da kendilerine okunan şekliyle öğrenmektedir. Cebrâil ile mukabele esnasında tebdil/nesh mümkündür. Ancak buna dair bir nas varit olmaması her iki kıraate göre okuma genişliği sağlamıştır.⁷⁶ Tahâvî bu babı mezkûr iki kıraati tercih eden kâriflerin isimlerini zikrederek tamamlamaktadır.

Kıraat imamlarından Âsım ve Hamza, Tahâvî'nin tercihi gibi kelimeyi ضَعْف, diğer kıraat imamları ise ضَعْف şeklinde okumuştur.⁷⁷ İbnü'l-Cezerî'nin naklettiğine göre Âsım'ın râvisi Hafs “Bu kıraat hariç Kur'an'dan hiçbir yerde Âsım'a muhalefet etmedim.” demiştir. Onun hocasına muhalefet etmesinin sebebi de başlıktaki rivayettir. Ancak Hafs'tan her iki kıraat de sahih yolla nakledilmiştir. Elimizdeki Hafs mushaflarındaki zapt da Âsım'ın tercihi doğrultusundadır.⁷⁸

Kehf Sûresindeki Hz. Musa ve Hızır kıssasında geçen مِنْ لَدُنِّي kelimesinin bazı kıraat imamları tarafından şeddeli bazıları tarafından ise şeddesiz olarak okunması da bir müşkil olarak *Müşkilü'l-âsâr*'in bab başlıklarında yer almaktadır.⁷⁹ Tahâvî söz konusu kelimenin Hz. Peygamber tarafından şeddeli olarak okunduğuna dair üç rivayete yer verdikten sonra bu konuda farklı rivayet gelmediğine vurgu yapmaktadır. Daha sonra senetli nakillerle kıraat imamlarının ilgili kelimeyi nasıl okuduklarına yer vermekte, Kâsım b. Sellâm'ın naklî ve lügavî değerlendirmelerine özel olarak temas etmektedir. Nihai olarak kendi kanaatini dile getiren Tahâvî, Kur'an'da geçen *le-dûn* kelimelerinin nefsi mütekellim meal-gayr zamiriyle birleştiği durumlarda şeddeli olarak لَدُنَّا okunduğuna, kıraat imamlarının şeddeli okumasına ve hadislerin de bu kıraati desteklemesine istinaden evla olan kıraatin لَدُنِّي olması gerektiğine kanaat getirmiştir.⁸⁰

Tahâvî çok defa Âsım kıraatini tercih ettiğini dile getirmesine rağmen burada Hafs'ın okuyuşuna değinmemesi dikkat çekicidir. Âsım'ın *dâl* harfini *işmâm*, Nâfi'in ise *tahfif* ile okuduğunu söylemektedir. İşmâmlı okuyuş

⁷⁶ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 8/159.

⁷⁷ Ahmed İsa el-Ma'sarâvî, *el-Kâmilü'l-mufassal fi'l-kirââti'l-erba'ate 'aşer* (Kahire: Dâru'l-İmâm eş-Şâtibî, 1430), 410.

⁷⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirââti'l- 'aşr*, 2/259.

⁷⁹ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 12/401.

⁸⁰ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 12/403-404.

Âsım'ın diğer râvisi Şu'be tarafından nakledilmiştir. Hafs ise hem kıraatü'n-nebi rivayetine hem de kıraat imamlarının çoğunluğunun tercihine muvafık olarak; *لَدُنِّي* okumaktadır.⁸¹ Dolayısıyla Tahâvî, zikredilen kelime de kendisinin Âsım kıraati dışına çıktığı intibamı uyandırsa da haddizatında evla gördüğü kıraat yine Âsım'ın kıraatidir.

Fâtiha Sûresinin 4. âyetindeki *مَالِكٍ/مَلِكٍ* kıraatine dair ihtilafları bab başlığına taşıyan Tahâvî, bu müşkilin beyanına fazlaca yer ayırmış, konuyla ilgili 16 merfû rivayet zikretmiştir.⁸² Zikredilen rivayetlerle ilgili değerlendirmelerde bulunan Tahâvî, tespit ettiği sorunları dile getirmekten imtina etmemiştir. O, bu konuda Ümmü Seleme'den gelen ve Fâtiha Sûresi özetinde Hz. Peygamber'in kıraatini tavsif eden rivayetlerin maksadı dışına çıkarılarak ilgili kelimenin kıraatine delil olarak kullanılmasının doğru olmadığı kanaatinde dir.⁸³ Özellikle aynı metin ve senetle geldiği halde rivayetlerin bazılarında Hz. Peygamber'in *مَلِكٍ*, bazılarında ise *مَالِكٍ* okuduğunun ifade edilmesi onun tarafından eleştirilmiştir.⁸⁴ Zikrettikleri arasında en güzel gördüğü rivayet ise *مَالِكٍ* kıraatine işaret etmektedir.⁸⁵ Bu mevzuda merfû rivayetler hakkındaki genel kanaatini ise “*مَالِكٍ/مَلِكٍ* kıraatleri hususunda gelen bu rivayetler birbirine denktir. Biri diğerinden evla değildir.” cümlesiyle ifade etmekte,⁸⁶ sonra diğer delillere geçmektedir. Bu bölümde sıraladığı/değerlendirdiği delillerin çoğu *مَالِكٍ* kıraatini destekler mahiyettedir.⁸⁷

Ancak Kâsım b. Sellâm'ın buradaki kıraat tercihi Tahâvî'nin tercihinde etkili olmuştur. Kâsım b. Sellâm, Allah Teâlâ'nın birçok âyette⁸⁸ kendisini *Melik* olarak isimlendirmesinden yola çıkarak evla olan kıraatin *مَلِكٍ* kıraati olduğunu söylemektedir. Tahâvî her fırsatta Âsım kıraatinin üstünlüğüne dikkat çekse de burada ondan ayrılarak diğer görüşe katılmaktadır.⁸⁹

Kıraat imamlarının ve tabînin önde gelenlerinin söz konusu kelimedeki telaffuz tercihlerine dair nakledilenlere bu bab başlığı altında özel bir bölüm ayrılmıştır. Zikredilen isimlerin kıraat tercihlerinin Hz. Peygamber'e ulaşan senetleri ve bu senetlerin sıhhati, özellikle de Âsım kıraatinin evleviyeti vurgulanmıştır.⁹⁰

⁸¹ Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirââti'l-'aşr*, 2/235-236; Ma'sarâvî, *el-Kâmil*, 302.

⁸² Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 14/5-24.

⁸³ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 14/10.

⁸⁴ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 14/14.

⁸⁵ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 14/11.

⁸⁶ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 14/12.

⁸⁷ Bk. Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 14/12-20.

⁸⁸ el-Haşr 59/23, el-Cuma 62/1, en-Nâs 114/2.

⁸⁹ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 14/24.

⁹⁰ Bk. Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 14/20-24.

Âl-i İmrân Sûresinin 161. âyeti bab başlığına alınırken hem kurrâ imamların ihtilafları hem de ilgili âyetin nüzûl sebebinin ele alınacağı belirtilmiştir.⁹¹ Münafıkların Hz. Peygamber'in ganimet mallarından hırsızlık yaptığına dair iddialarının⁹² imkânsızlığının anlatıldığı âyette, **يُغَلِّ** kelimesinin malum ya da meçhul siyga ile okunması hususundaki kıraat ihtilafları değerlendirilmiştir. **يُغَلِّ** okunduğunda *Peygamber'in hıyanet yapmayacağı*, **يُغَلِّ** okunduğunda ise *Peygamber'e hıyanet ithamında bulunulamayacağı* anlamı oluşmaktadır.⁹³

Bu başlıkta ilgili âyetin sebab-i nüzûlünü ihtiva eden ve **يُغَلِّ** kıraatine işaret eden iki rivayete yer veren Tahâvî, hem tefsirî hem de lügavî delillerle, zikredilen kıraat şekillerini değerlendirmektedir. Hadislerin râvisi olan İbn Abbâs'ın, "Aksine, peygambere hainlik ithamı yapılır hatta öldürülür bile!" ifadesine dikkat çeken Tahâvî, onun **يُغَلِّ** kıraati ile okuduğunu nakletmektedir.⁹⁴

Yukarıda zikredilen örneklerde görüldüğü üzere Tahâvî bab başlığına taşıdığı kıraat ihtilaflarında kıraat imamlarının tercihlerine sıkça müracaat etmektedir. Ele aldığı kıraat ihtilaflarında çoğunlukla kendi tercihini de ortaya koymaktadır. Onun ilgili kelimelerdeki kıraat tercihlerini etkileyen en önemli faktörün rivayetler olduğu söylenebilir. Genelde Âsım kıraati doğrultusunda tercihlerde bulunsa da zaman zaman farklı okuyuşları tercih ettiği de görülmektedir. Kâsım b. Sellâm'a sık sık başvuran Tahâvî onun tercihlerine ve tercih gerekçelerine ayrı bir önem atfetmektedir. Her halükârda o, farklı telaffuz şekillerinde zuhur eden müşkil durumları çözmeye gayreti gütmektedir.

2.2.3. Mushaf Hattına Vurguları

Bir kıraatin sahih kabul edilmesi için olmazsa olmaz şartlardan birisi de o kıraatin Hz. Osman tarafından yazdırılan mushaflardan birinin hattına muvafakatidir.⁹⁵ *Müşkilü'l-âsâr*'da zaman zaman *resmü'l-mushaf*'ın oluşum sürecine ve ehemmiyetine zaman zaman da farklı kıraatlerin bu mushaflara uygunluğuna temas edilmekte böylece ihtilafa mahal olan kıraatin sıhhati ortaya konulmaktadır.

⁹¹ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 14/249.

⁹² Bk. Ebû Dâvûd, "Hurûf", 1; Tirmizî, "Tefsîr", 4.

⁹³ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Berdûnî - İbrahim İtfayyîş (Kahire: Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, 1964), 5/388; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Nasr b. Alî b. Muhammed eş-Şîrâzî el-Fesevî İbn Ebû Meryem, *el-Mûdah fî vücûhi'l-kirâati ve 'ilelihâ*, thk. Ömer Hamdân el-Kübeysî (Cidde: el-Cemââtü'l-hayriyye, 1414), 402-403; Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi*, 152.

⁹⁴ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 14/253.

⁹⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-kirâati'l-'aşr*, 1/15.

Tahâvî, Hz. Ebû Bekir ile başlayan mushaf kitabeti sürecini kendisine ulaşan rivayet senediyle anlatmaktadır. Hz. Ebû Bekir'in derlediği mushaf, Mervân'ın Hz. Hafsa'dan alıp imha etmesine⁹⁶ kadar onda kalmaya devam etmiştir.⁹⁷ Hz. Osman, Şam ve Irak ehlinin kıraat farklılıklarından dolayı birbirlerini tekfir etmeleri sebebiyle istinsah faaliyetine girişmiş ve iade etmek şartıyla Hz. Hafsa'daki mushafı almıştır. Kendi yazdırdığı mushaf ile Hz. Ebû Bekir mushafını karşılaştırmış onlar arasında hiçbir fark olmadığını görünce gönül rahatlığıyla mushafların çoğaltılmasını emretmiştir.⁹⁸

Hz. Osman'ın kendisinden önceki râşit halifelerin yolundan giderek ortaya koyduğu mushaf üzerinde oluşan sahâbe icmâına dikkat çeken Tahâvî, İslâm'ın (*farz*) *namazların sayısı* da dahil olma üzere birçok emrinin aynı yolla sabit olduğunu söylemektedir. *Âhâd* haberlere tabi olanlar hariç, o mushaftan bir harfi inkar etmeyi itikâdî bir mesele olarak görmektedir.⁹⁹ Hz. Peygamber'e indirilen Kur'an, Hz. Osman mushafındaki gibidir. Bu sebeple mana açısından aynı olsa da mushaftakinden farklı lafızlarla okunmasına müsaade yoktur. İlk dönemdeki Yedi Harf ruhsatlı okumalar ise sadece zaruret ve harfleri birebir ezberleyememe durumlarında gerçekleşmiştir.¹⁰⁰ Tahâvî başka vesilelerle de mushaf hattına ittibanın zaruretine temas etmekte, Hz. Osman'ın bu mushaf marifetiyle insanları *tek harf* etrafında toplaması sayesinde Allah'ın İslâm ümmetini ehl-i kitabın durumuna düşmekten koruduğunu ifade etmektedir.¹⁰¹

Mushaf hattının böylece inşa edilmesinin kıraat ihtilaflarını bitirmediği bir hakikattir. Bunun bir sorun olduğunun farkında olan Tahâvî, "Hattında İttifak Edildiği Halde Lafzında İhtilaf Edilen Harfler (Kıraatler) İle İlgili Rivayet Edilenlere Dair Müşkillerin Beyanı" adıyla müstakil bir bab başlığı açmıştır. Bu başlık altında üç rivayete yer verilmektedir. İbn Abbâs'tan gelen bu rivayetlerin üçünde de *arza-i âhireye* şahit olanın İbn Mes'ûd olduğundan bahsedilmektedir.¹⁰² Bab başlığı ve müellifin bu babdaki yorumları birbirine muvafık olmakla birlikte bahsi geçen rivayetlerin burada zikredilme sebebi net olarak anlaşılamamıştır. Tahâvî'nin buradaki

⁹⁶ Bk. Abdullah b. Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, thk. Muhammed b. 'Abde (Kahire: el-Fârûk el-Hadîse, 1423), 103; Mevzubahis Mushaf'ın imha edilmesi ve imha şekline dair tartışmalar için bk. Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî - Muhibbüddin el-Hatîb (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1379), 9/20-21.

⁹⁷ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 8/128.

⁹⁸ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 8/130.

⁹⁹ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 8/131-132.

¹⁰⁰ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 8/241.

¹⁰¹ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 10/259.

¹⁰² Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 8/138-139.

tavrını, kıraat imamlarının İbn Mes‘ûd yoluyla Hz. Peygamber’e ulaşan isnadlarını diğerlerine göre daha evla gördüğünü ifadeye yormak en makul ihtimal görünmektedir.

Tahâvî bu babda -mushafın nokta ve harekeden hâlî olduğu düşünül-
dü- yazılışları aynı olsa da telaffuzları kıraat imamları arasında farklı
olan لِنُبُوَّتِهِمْ ¹⁰³, فَنَبَّئُوا ¹⁰⁴ ve نُنَشِّرُهَا ¹⁰⁵ kelimelerini örnek olarak ele almaktadır.
Kıraat imamlarından Hamza, Kisâi ve Halef فَنَبَّئُوا kelimesini فَنَبَّئُوا şeklin-
de,¹⁰⁶ لِنُبُوَّتِهِمْ kelimesini ise لِنُبُوَّتِهِمْ şeklinde okumuştur.¹⁰⁷ Nâfi‘, İbn Kesîr,
Ebû Amr, Ebû Ca‘fer ve Ya‘kûb ise نُنَشِّرُهَا kelimesini نُنَشِّرُهَا şeklinde oku-
maktadır.¹⁰⁸ Tahâvî’ye göre kıraat imamları ilgili kelimelerde farklı telaf-
fuzları tercih etmiş olsalar da birbirlerini kendi kıraatlerine göre okumaya
zorlamamışlardır.¹⁰⁹

Yukarıda zikredilen kıraat ihtilafları üzerinden genel anlamda kıraat ih-
tilaflarının nasıl oluştuğu ihtimalini sade bir anlatımla açıklayan Tahâvî
özetle şunları söylemektedir: Sahâbeden bir kısmı Hz. Peygamber’den bir
okuyuşu duymuş ve ezberlemiştir. Daha sonra bir başka *arzada* Cebrâil
ilgili kelimeyi farklı şekilde okumuştur. Sonraki okuyuş şekline vâkıf
olanlar öncekinden, önceki telaffuza vâkıf olanlar ise sonrakinden haberdar
olmamışlardır. Dolayısıyla her iki grubun da kendi öğrendikleri şekilde
okumaları kendilerine farzdır. Bu noktada varit olan telaffuz şekillerinin
hepsi övülmeye değerdir. Zikredilen kıraatlerin hepsi Allah’tandır. Bunlar-
dan biri ile okuyanın, kendi okuyuşuna muhalif diye diğerini tercih edene
baskı yapması gereksizdir.¹¹⁰

Müşkilü’l-âsâr’ın 494. bab başlığı da mushaf hattına taalluk eden
mushaf hattında harf ilavesi/eksiltmesi konusunu ele almaktadır. Müellif,
Kehf Sûresinin 74. âyetindeki زَكِيَّة kelimesinin¹¹¹ okunuşuna dair rivayet-
leri aktardıktan sonra soru-cevap yöntemiyle konuyu değerlendirmektedir.
Tahâvî’nin *Mushaf hattında harf ilavesi nasıl caiz olur?* sorusuna cevabı
ise “(İlgili kelimelerdeki ihtilaf) Kur’an’ın anlatımı değil Hz. Musa’nın
Hızır’a konuşmasının anlatımıdır.” şeklindedir. Bu sebeple hâdisenin farklı

¹⁰³ en-Nisâ 4/94, el-Hucurât 49/6.

¹⁰⁴ el-Ankebût 29/58.

¹⁰⁵ el-Bakara 2/259.

¹⁰⁶ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-kirâati’l-‘aşr*, 2/189.

¹⁰⁷ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-kirâati’l-‘aşr*, 2/258.

¹⁰⁸ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-kirâati’l-‘aşr*, 2/174.

¹⁰⁹ Tahâvî, *Şerhu müşkili’l-âsâr*, 8/141.

¹¹⁰ Tahâvî, *Şerhu müşkili’l-âsâr*, 8/142.

¹¹¹ Kıraat imamlarından İbn Âmir, Âsım, Hamza, Kisâi, Ravh ve Halef ilgili kelimeyi
 زَكِيَّة , diğerleri ise زَاكِيَّة şeklinde okumaktadır. Bk. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-
kirâati’l-‘aşr*, 2/235.

dillerde farklı lafızlarla tahkiye edilmesi caizdir.¹¹² Ona göre, mevzubahis kelimenin Hz. Osman mushaflarının bazılarında *elifin* ıspatı, bazılarında ise ıskatı ile yer alması bu konuda genişliğe müsaade edildiği, iki telaffuzdan birini tercihe zorlama niteliği taşımadığı anlamına gelmektedir.¹¹³ Ancak Tahâvî'nin ilgili kelimenin Hz. Osman mushaflarında farklı şekillerde (زَكِيَّةٌ/زَاكِيَّةٌ) yazıldığı iddiası teyide muhtaçtır. Zira mushaf imlasına dair kaleme alınan eserlerde böyle bir bilgiye yer verilmemiş, aksine ilgili eserlerde bahsi geçen kelimenin *elifsiz* (زَكِيَّةٌ) yazıldığı özellikle belirtilmiştir.¹¹⁴

Mushaf imlasıyla alakalı problemlerden biri de Tekvîr Sûresinin 24. âyetinde geçen بِضَيْنٍ ibaresinin bazı kıraatlerde بِطَيْنٍ şeklinde telaffuz edilmesidir. Burada zahiren mushaf hattına muhalefet olduğu aşikârdır. Tahâvî de bu meseleyi bir müşkil olarak gördüğü için konuyu müstakil bir bab başlığıyla ele almayı uygun bulmuştur. Müellif zikredilen okuyuş şekillerini tercih edenleri ve özellikle de Hz. Peygamber'in kavmi arasında *töhmət altında olan biri (zanîn)* olmadığına dair delilleri sıraladıktan¹¹⁵ sonra mushaf hattıyla ilgili iki paragrafa yer vermektedir. Bunlardan birinde Kâsım b. Sellâm'ın şu ifadelerini nakletmektedir: “Bana göre burada *zı* harfî ile okunan kıraat tercih edilmelidir. *Dâd* ve *zı* harflerinin yazılışında birine göre diğersinin başının kaldırılması (harfin ilk mushaflardaki yazımında var olan dik çizgisinin uzatılması) dışında bir farklılık yoktur. Bu ikisi mushaf hattında birbirine benzer ve yakındır.” İkinci paragrafta ise kendi görüşünü dile getiren Tahâvî hiçbir çizginin (elif benzeri) mushaf hattında boşuna konmadığına dikkat çekmekte ve şöyle demektedir: “Gördüğümüz bütün mushaflarda *dâd* ile بِضَيْنٍ yazılmaktadır; *zı* ile بِطَيْنٍ değil. Bu babda zikrettiklerimiz bu harfin (kıraatin) بِضَيْنٍ şeklinde okunmasının gereğine kâfidir.”¹¹⁶

Kıraat imamlarından İbn Kesîr, Ebû Amr, Kisâî ve Ya'kub'un râvisi Ruveys, söz konusu kelimeyi بِطَيْنٍ, diğersleri ise بِضَيْنٍ şeklinde okumak-

¹¹² Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 8/148-149.

¹¹³ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 8/149.

¹¹⁴ Bk. Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman ed-Dâni, *el-Mukni' fi ma'rifeti mersûmi mesâhifi ehli'l-emsâr ma'a Kitâbi'n-Nakd*, thk. Muhammed es-Sâdik Kamhâvî (Kahire: Mektebetü'l-külliyâtü'l-Ezheriyye, ts.), 21; Ebû Dâvûd el-Kurtubî el-Ümevî Süleyman b. Necâh, *Muhtasarü't-tebyîn li-hecâi't-tenzîl*, thk. Ahmed b. Ahmed b. Muammer Şarşâl (Medine: Mektebetü'l-Melik Fehd, 1421) (Müellif burada sadece Tahâvî'nin iddiasını aktarmaktadır); Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *el-Beyân fi hattı mushafi Osmân*, thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed (Dımaşk: Dâru'l-Gavsânî, 1438), 148; Tayyar Altıkulaç, *el-Mushafu's-Şerif (Medine 1)* (İstanbul: IRCICA-İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 2020), 1/47 (Mukaddime).

¹¹⁵ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 14/237-247.

¹¹⁶ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 14/248.

tadır.¹¹⁷ İbnü'l-Cezerî'ye göre yaygın ve kabul görmüş kıraatlerde bulunan ve birbirine yakın olup benzer manaya gelen bu tür harf farklılıkları mazur görülür. Bunlar merdûd olan “resmü'l-mushafa muhalefet” türünden değildir. Bahsi geçen örnek de buna dâhildir.¹¹⁸

Müteradif kelimelerin birbirinin yerine kullanılması gibi mushaf hattına muhalefeti açık olan bazı kıraatlere de *Müşkilü'l-âsâr*'ın bab başlıklarında tesadüf etmek mümkündür. Vâkıa Sûresinin 82. âyetinin وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ وَيَجْعَلُونَ شُكْرَكُمْ şeklinde okunması gibi örnekler bu kabildendir. Tahâvî bu kıraat şekline dair nakilleri sıraladıktan sonra her ikisinin mana açısından doğru olduğuna değinmekte ancak bu telaffuzun mushaf hattına muhalefeti sebebiyle merdûd sayılacağına dair bir ifadeye yer vermemektedir.¹¹⁹ Müellifin bu konudaki tavrı *hatta muhalefet* hususunu dillendirmeyi bile zait gördüğü şeklinde yorumlanabilir.

Sonuç olarak mushaf hattı Tahâvî için ayrı bir önem arz etmektedir. Ona göre *resmü'l-mushaf* a en ufak detaylarda bile riayet edilmelidir. Mushaf hattı icmâ ile oluşan kesin delillerdendir ve buna aykırı kabuller küfrü gerektirir. Bu kabuller -kendisine sürekli atıfta bulunduğu- Kâsım b. Sellâm'dan gelse bile onları kabul etmemiştir.

2.2.4. Yedi Harf Meselesine Dair Görüşleri

Kur'ân-ı Kerîm'in farklı şekillerde okunabileceğine dair hususları barındıran Yedi Harf meselesinin mahiyeti kesin çizgilerle tespit edilebilmiş değildir. Bununla birlikte Yedi Harf meselesi hakkında varit olan ve tevatür derecesine ulaşan¹²⁰ rivayetlerin *Kur'an kıraatinde kolaylık sağlama* bağlamında birleştiği söylenebilir.¹²¹ Tahâvî hem konuyla ilgili rivayetlere yer vermiş hem de bu rivayetler hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur.

Yedi Harf hadislerinin -başında ya da sonunda farklı eklemeler bulunsa da- birçoğunun kesişim noktası olan “Kur'an yedi harf üzere indi/indirildi.” ifadesi *Şerhu müşkili'l-asâr*'da bir bab başlığı olarak ele

¹¹⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-'aşr*, 2/298; Muhammed Fehd el-Hârûf, *el-Müyesser fi'l-kirâati'l-'aşre'l-mütevâtire min tariki Tayyibeti'n-neşr ve'l-kirâati'l-erba'a's-şâzze ve tevcîhühâ* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1441), 586.

¹¹⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-'aşr*, 1/18.

¹¹⁹ Bk. Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 13/211-216.

¹²⁰ Bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Cafer b. İdris el-Kettânî, *Nazmü'l-mütenâsir mine'l-hadîsi'l-mütevâtir*, thk. Şeref Hicâzî (Mısır: Dâru'l-kütübî's-selefiyye, 1431), 183.

¹²¹ Tüm yönleriyle Yedi Harf meselesi için bk. Abdurrahman Çetin, *Kur'an-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013); Yedi Harf hadislerinin tahric ve değerlendirmesi için bk. Emin Aşıkutlu, “Kıraat İlminin Temellendirilmesinde Ahru'î Seb'a Hadisleri (Tahric, Tahlil ve Değerlendirme)”, *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları: Kıraat İlmi ve Problemleri-IV (Sempozyum)* 2002, 43-106.

alınmıştır. Bu başlık altında 24 rivayet zikredilmiştir. Yine aynı konuyla bağlantılı olarak *Kur'an'ın üç harf üzere indirildiği ve yedi harfin batını ve zahiri yönleri olduğu* meseleleri de eserde birer rivayetle kendine yer bulan bab başlıklarındandır.

Yedi Harf'in mahiyetine dair görüşlerden birisi bu *yedinin* emir-zecir, helal-haram, muhkem-müteşâbih ve emsâl olduğudur. Tahâvî bunu bir görüş olarak naklettikten sonra hocası İbn Ebî İmrân'a atıfla bu görüşün hatalı olduğunu söylemektedir. Zira Yedi Harf hadislerinin birçoğunda ilk önce *bir harf* üzere okumaya izin verildiği ifade edilmiştir. Bu durum Kur'an'ın tamamının *helalden* ya da *haramdan* ibaret olmasını gerekli kılar. Bu ise caiz değildir. Yedi Harf'in yukarıda zikredilen yedi kavram olduğu haddizatında Hz. Peygamber'den merfû hadis olarak nakledilmektedir. Ancak Tahâvî bu rivayetin isnadını birçok noktada sorunlu görmektedir.¹²² Ayrıca Yedi Harf rivayetlerinde sıkça dile getirilen Hz. Ömer ve Hişâm b. Hakîm arasındaki hadise¹²³ tamamen *أُقْبِلُ* ve *تُعَالُ* gibi aynı anlama gelen lafızların birbiri yerine kullanılmasından ibarettir. Dolayısıyla mesele, helal-haram, emir-nehiy gibi bir durum değil, Hz. Peygamber'in o iki isme Furkân Sûresini farklı lafızlarla öğretmiş olmasıdır.¹²⁴

İbn Ebî İmrân'ın naklettiği bir diğer görüş ise Yedi Harf'ten kastedilenin *yedi lûgat* olduğudur. Kur'an'da Arapçalaştırılmış birçok kelime bulunmakta olup Kur'an bunlarla indirilmiştir. Tahâvî bu görüş üzerinde kafa yordüğünü söylemekte ve bu konuda özetle şu kanaatlerini dile getirmektedir: Hz. Peygamber Kureyş lehçesi ile gönderilmiştir. Ancak onların aralarında Arap asıllı olmayanlar ve okuma yazma bilmeyenler vardır. Bilenlerin durumu da yeterli seviyede değildir. Dolayısıyla bunlar kelimeleri telaffuz etmekte ve ezberlemekte zorlanmaktadırlar. Hâlbuki onların, namazlarında okumaları ve dinlerini öğrenmeleri için Hz. Peygamber'in kendilerine okuduğu âyetleri ezberlemeleri gerekmektedir. İşte bu noktada kendilerine Hz. Peygamber'in okuduğundan farklı lafızlarla

¹²² Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 8/114-115.

¹²³ Rivayet şu şekildedir: “Hz. Peygamber hayatta iken, bir gün Hişâm b. Hakîm namazda Furkân Sûresini okudu. Ben onu dinledim. Bir de gördüm ki, Hz. Peygamber'in bana okutmadığı birçok şekilde okuyor. Neredeyse namazda üzerine atılacaktım. Namazımı bitirinceye kadar sabrettim. Yakasına yapıştım, ‘Okuduğun Sûreyi sana kim okuttu?’ dedim. ‘Hz. Peygamber bana okuttu’ dedi. ‘Yalan söylüyorsun. Çünkü Hz. Peygamber senin okumadığın bir şekilde bana okuttu’ dedim ve onu yakasından tutarak Resûlullah'ın yanına götürdüm. ‘Ya Resûlallâh! Furkân Sûresini bana okuttuğundan farklı bir şekilde okuduğunu duydum’ dedim. Resûlullah (s.a.s.) ‘Onu bırak’ dedi. Sonra Hişâm'a ‘Oku’ dedi. Okuduğunu duyduğum şekilde okudu. Hz. Peygamber, ‘Öyle nâzil oldu’ buyurdu. Daha sonra ‘Ey Ömer sen oku!’ dedi. Ben de kendisinin bana okuttuğu şekliyle okudum. Hz. Peygamber, ‘Böyle nâzil oldu. Bu Kur'an yedi harf üzere indi. Siz kolay olanını okuyunuz.’ buyurdu.” Bk. Buhârî, “Fedâilü'l-Kur'an”, 5.

¹²⁴ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 8/121.

okuma ruhsatı verilmiştir. Tahâvî'ye göre ikisi de Kureyş'ten olan Ömer ve Hişâm arasındaki hadise de bu görüşün doğruluğuna delildir.¹²⁵

Benzer anlaşmazlıkların başka sahâbiler (Übey ve İbn Mes'ûd gibi) arasında da yaşandığına dair rivayetleri örnek olarak zikreden Tahâvî, bu rivayetlerde özellikle esmâü'l-hüsnâdan olan lafızların birbirinin yerine kullanılmasını da kendi görüşüne delil olarak sunmaktadır. Ona göre bunlar, mana açısından bir ehemmiyeti olmayan lafzî ihtilaflardır. Bunlar zaruret ve ihtiyaca binaen Allah tarafından verilmiş ruhsatlar olsa da Hz. Peygamber'e indirilen Kur'an tek bir lafızla indirilmiştir.¹²⁶ Derken zamanla Müslümanlar arasında okuma yazma oranı yükselmiş, dilleri Hz. Peygamber'in diline evrilmiş ve Kur'an'ı indirildiği lafızlarla ezberleme istidatları kuvvetlenmiştir. Neticede muayyen bir dönem için var olan zaruret ortadan kalkmıştır. Artık kimse için farklı şekilde okuma imkânı kalmamış, Yedi Harf'in hükmü kalkmış ve tek bir harf ile okunmaya dönülmüştür.¹²⁷ Tahâvî Yedi Harf hadislerinde öncelikle Kur'an'ın *bir harf* üzere okunmasının istenmesinden yola çıkarak asıl olanın bu olduğunu, Hz. Ebû Bekir'in de nihayetinde Kur'an'ı bir harf üzere yazdığını söylemektedir.¹²⁸

Kur'an'ın *üç harf* üzere indirildiğine dair bab başlığında verilen rivayet, senedi açısından sahih olsa da¹²⁹ metin açısından problemlî gözükmektedir. Zira aynı senet zinciri ile gelen *el-Müsned* rivayetinde *üç harf* değil *yedi harf* üzere nâzil olduğu zikredilmiştir.¹³⁰ Tahâvî bu meyandaki rivayetlerden *yedi harf* lafızıyla gelenleri evla görmekte, râvilerden Semûre'nin *bir harften* başlamak üzere kademeli olarak *yedi harfe* yükseltildiğine dair rivayetin *üç harfe* kadar olan kısmını duymuş olabileceği ihtimalini kuvvetli görmektedir.¹³¹

Müşkilü'l-âsâr'ın bu bağlamdaki bab başlıklarından birinde de "Kur'an yedi harf üzere indirilmiştir. Ondan her bir âyetin zâhir ve bâtın yönü vardır." hadisi ele alınmıştır. Tahâvî *zâhir* ile kastedilenin mananın açıkça anlaşılması, *bâtından* kastedilenin ise manadaki derinlikler olması yorumunu ihtimal dâhilinde görmektedir. İnsanlar bu âyetlerin zâhirine talip oldukları gibi bâtınına da talip olmalıdır.¹³²

¹²⁵ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 8/116-118.

¹²⁶ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 8/122-124.

¹²⁷ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 8/125.

¹²⁸ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 8/127.

¹²⁹ Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed en-Nisâbü'rî el-Hâkim, *el-Müstedrek 'ale's-sahihayn*, thk. Mustafa Abdülkadir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2002), 2/243.

¹³⁰ Bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 33/350.

¹³¹ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 8/136-137.

¹³² Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 8/88-89.

Tahâvî Yedi Harf konusunda *yedi* rakamına çok takılmadan meseleyi lügavî neticeye bağlamakta ve *yediyi* tamamlamak için telaffuz harici saiklere yönelmeyi hatalı görmektedir. Haddizatında Kur'an *bir harf* üzere nazil olmuş ve yine *bir harf* üzere yazıya dökülmüştür. Bu ikisi arasında ise seslendirme, ezberleme ve yazma gibi sorunlar sebebiyle manaya aykırı olmayan farklı telaffuzlara geçici olarak muhayyerlik tanınmıştır.

2.2.5. Asım Kıraatinin Üstünlüğüne Dair Görüşleri

İmam Ebû Bekr Âsım b. Ebi'n-Necûd Behdele (ö. 127/745) Kûfe kıraat imamı olup kıraat-i aşere imamlarının en meşhurlarındandır. Kûfe'de doğmuş ve hayatını burada devam ettirmiştir. Küçük yaşta da olsa bazı sahâbîleri görmesi sebebiyle tâbîünden sayılmıştır. Ricâl âlimleri tarafından *sika* olarak kabul edilmiş, rivayetleri *kütüb-i sittede* yer almıştır. Ebû Abdurrahman es-Sülemî'den Hz. Ali kıraatini, Zırr b. Hubeyş'ten ise İbn Mes'ûd kıraatini almıştır.¹³³ Kıraat alanındaki en meşhur talebeleri Hafs b. Süleyman ve Ebû Bekir Şu'be'dir.¹³⁴

Tahâvî'nin rivayet ettiği birçok hadisın senedinde Âsım'ın ismine tesadûf etmek mümkündür.¹³⁵ Bu rivayetler sadece Kur'an kıraati ile alakalı da değildir. O, İmam Âsım'ı senet zincirinde bir râvi olmaktan öte, rivayetleri hüccet olan bir râvi olarak görmektedir.¹³⁶ Âsım'ın -güvenilir olmakla birlikte- rivayetlerinde çokça hata yaptığını ve hafızasının kötü olduğunu iddia eden bazı ricâl âlimlerinin görüşlerine¹³⁷ dair bir telmihte de bulunmamaktadır.

Tahâvî, Kâsım b. Sellâm'ın *حَمِيَّة* kelimesi özelinde kıraat tercihini ortaya koyarken zikrettiği *birçok kurrâ tarafından tercih edilmiş olması* neticesine istinat ederek şöyle demektedir: “Çünkü Âsım'ın kıraati mahreç itibarıyla başkalarının kıraati gibi değildir.” Tahâvî'nin hocası İbn Ebî İmrân'ın

¹³³ Biyografisi için bk. Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman ed-Dânî, *et-Teysîr fi'l-kirâati's-seb'a*, thk. Halef b. Hamûd (Hâil: Dâru'l-Endülüs, 2015), 90; Dâni, *Câmi'u'l-beyân fi'l-kirâati's-seb'i'l-meşhûre*, 1/50-53; Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr 'ale't-tabakâti ve'l-a'sâr*, 1/204-210; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 5/256-261; Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali en-Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-neşr fi'l-kirâati'l-aşr* (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2003), 1/186-187; Muhammed Ahmed Müflih el-Kudât vd., *Mukaddimât fi 'ilmi'l-kirâat* (Amman: Dâru Ammâr, 2001), 93-95; Mehmet Ali Sarı, “Âsım b. Behdele”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/475-476.

¹³⁴ Detaylı bilgi için bk. Hasan Hüseyin Havuz, “Âsım Kıraatinin Senedi ve Şu'be-Hafs Rivayetlerinin Temellendirilmesi”, *Balikesir İlahiyat Dergisi* 12 (29 Aralık 2020), 105-128.

¹³⁵ Örneğin bk. Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 1/263, 5/455-456, 9/441, 12/188-191, 13/307, 15/210.

¹³⁶ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 12/53.

¹³⁷ Bk. Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris İbn Ebî Hâtım, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1372), 6/341; İbn Asâkir, *Târihu medîneti Dimâşk*, 25/225; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*, 13/476-478.

Yahya b. Eksem'den naklettiği “Kıraat ancak mahrecinin sıhhatiyle alınır. Mahrecinin sıhhati açısından Âsım kıraati gibi olan hiçbir kıraat bilmiyoruz.” cümlesiyle de görüşünü teyit ettikten sonra Âsım kıraatinin senedini zikretmektedir.¹³⁸ Yine kendisine ulaşan rivayet zinciri ile Âsım'ın iki râvisi Ebû Bekir Şu'be ve Hafs b. Süleyman'ın, hocalarının kıraatinin sıhhatine ve senedine dair naklettiklerine yer veren Tahâvî “Bir kimse Âsım kıraatinin tamamını Hz. Peygamber'e izafe etse yanlış yapmış olmaz.” demektedir.¹³⁹ Bu kıraat Hz. Peygamber'e İbn Mes'ûd, Hz. Ali ve Zeyd b. Sâbit aracılığıyla ulaşmaktadır.¹⁴⁰ Âsım'ın naklettiğine göre kendisi sadece Ebû Abdurrahman es-Sülemî'den kıraat almış ve -Ebû Bekir Şu'be'nin hocasına latifesinde belirttiği gibi- bu kıraatin sağlamasını yapmak için Zirr b. Hubeyş'e okumuştur.¹⁴¹ Tahâvî, Sülemî'den naklettiğine göre o, Hz. Ali'ye okuduğunu aynen Zeyd b. Sâbit'e de okumuş, bir tek harfte bile muhalefet görmemiştir.¹⁴²

Tahâvî *Müşkilü'l-âsâr*'ın muhtelif yerlerinde Âsım kıraatini hocası Ravh İbnü'l-Ferec'den harf harf ve semâ' yoluyla aldığını, onun da Yahya b. Süleyman'dan aynı şekilde öğrendiğini ifade etmektedir.¹⁴³ Yahya'nın Ebû Bekir Şu'be'nin tariki olduğu dikkate alındığında Tahâvî'nin Hafs rivayetinden ziyade Şu'be rivayetini öğrendiği/öncelediği düşünülebilir. Ancak bazen لَدُنِّي kelimesinin¹⁴⁴ telaffuzunda olduğu gibi Âsım'ın ilgili kelimeyi lâmin işmâmî *dâl* harfinin cezmi ve *nûn*un tahfîfi ile okuduğunu¹⁴⁵ ifade etse de kendisi hem Hz. Peygamber'den gelen nakillere hem de diğer kıraat imamlarının tercihlerine istinat ederek Hafs'ın da kıraati olan diğer okuyuşu (لَدُنِّي) daha evla görmektedir.¹⁴⁶

SONUÇ

Hanefî fıkımın önemli simalarından olan Ebû Ca'fer et-Tahâvî, muhaddis ve fakîh kimliğiyle ön plana çıkmakta; kıraatçi yönü gölgede kalmaktadır. Hâlbuki onun adı *Tabakâtü'l-kurrâ* türü eserlerde yer almaktadır. Kendisi Âsım, Hamza, Kisâî, Halef ve A'meş kıraatlerinin râvileri arasında sayılmakta ve kıraatte talebesi bulunmaktadır.

Küçük yaşta başladığı Kur'an ve kıraat eğitimini çoğunlukla Mısır'daki

¹³⁸ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 1/262-263.

¹³⁹ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 1/263.

¹⁴⁰ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 1/308, 14/237.

¹⁴¹ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 14/21.

¹⁴² Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 14/22.

¹⁴³ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 1/227, 263.

¹⁴⁴ el-Kehf 18/76.

¹⁴⁵ Şu'be'den ilgili kelimeye dair nakledilen farklı telaffuzlar ve bu konudaki nakillerin değerlendirilmesi için bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-âsâr*, 2/235-236; Hatîb, *Mu'cemü'l-kirâât*, 3/386-387.

¹⁴⁶ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 12/404.

hocalarından alan Tahâvî'nin aile olarak genelde ilme, özelde ise kıraat ilmine vukûfiyetleri onun bu alanda kendisini yetiştirmesine katkı sağlamıştır. Zaman zaman farklı beldelere seyahatleri vesilesiyle oralardaki hocalardan da kıraat okumuştur. Kendisinin kıraat ihtilaflarına dair nakillerinde bazen *icâzet*, bazen de *arz ve semâ* vurgusu yaptığı görülür.

Tahâvî farklı kıraatlerde ehliyet sahibi olsa da kıraat tercihini Âsım kıraatinden yana kullanmıştır. Hocası Ravh İbnü'l-Ferec'den Âsım kıraatini *harf harf* okuduğunu söylemektedir. Farklı kıraat imamlarının Hz. Peygamber'e ulaşan isnadlarını sıralarken de Âsım kıraatinin kaynağı üzerinde özel olarak durmakta ve bu kıraatin hususiyetlerine vurgu yapmaktadır. Tahâvî, Âsım'ın kıraatini onun birinci râvisi Ebû Bekir Şu'be üzerinden temellendirmekte, Hafs'a ise nadiren yer vermektedir. Ancak o, tabiiyetini ilan ettiği söz konusu kıraate mutlak bir bağlılıkla bağlı değildir. Nitekim bazen farklı hocalarını bazen de kendisine ulaşan *kıraatü'n-nebi* rivayetlerini referans göstererek Âsım kıraatine ya da Şu'be rivayetine muhalif olan okuyuş şekillerini tercih edebilmektedir.

Müellifin miras bıraktığı birçok eser arasında *Müşkilü'l-âsâr*'ın önemli bir yeri vardır. *Muhtelifü'l-hadis* ilmi alanında kaleme alınmış bu eser birbiriyle çelişik ya da anlaşılması zor nassları açıklama veya hakkında ihtilaf edilen hususları vuzuha kavuşturma amacı taşımaktadır. Tahâvî hem bab başlıklarında hem de bab başlıkları altında kıraat ilmini ilgilendiren hususlara temas etmektedir. Bu yönüyle o, kıraat ihtilaflarını ve meselelerini bazen çözülmesi gereken bir *müşkil* bazen de müşkillerin çözümünde bir anahtar olarak görmektedir.

Eserdeki kıraatle ilgili bab başlıklarında kıraat ihtilafına mahal olan kelime genelde doğrudan ifade edilmektedir. Başlık altında önce ilgili telaffuz farklılığına katkı sağlayacak hadisler sıralanmakta, bazen aralarda ancak genelde bölüm sonunda müellif tarafından ulaşılan kanaatler serd edilmektedir. Naklî, lügavî ve nahvî deliller, anlama yansımalar ve imamların kıraat tercihleri Tahâvî'nin kanaatini şekillendiren başlıca faktörler arasında yer almaktadır. Bab başlıkları kıraat alanıyla ilgili olsun ya da olmasın içeride kıraat ile ilgili verilen bilgilerin varılan kanaatler noktasında belirleyici olduğu görülmektedir.

Kıraat ilminin temel meseleleri arasında yer alan *resmü'l-mushaf*, Tahâvî için son derece önemlidir. Kıraat âlimleri arasında mushafa muhalefet olarak sayılmayan en basit harf değişikliklerinde (*bi-danîn/bi-zanîn* gibi) bile mushaf hattına uygun olan kıraate tabi olmayı gerekli görmektedir. Resmü'l-mushafa aykırı okumalarda direnen kişinin durumunu itikâdî açıdan değerlendirmektedir. Onun bazı kelimelerin mushaftaki yazılışıyla alakalı iddialarının Hz. Osman mushaflarındaki imlaya muvafakat etmediği tespit edilmiştir.

Kıraat ihtilaflarının kaynağı olarak gösterilen Yedi Harf hadislerini de müstakil bablarda ele alan Tahâvî, farklı görüşlere değinmekle birlikte bundan kastedilenin *yedi lügat* olduğu kanaatini belirtmekte ve bu ruhsatı ilk dönem için farklı lehçelerde yer alan müteradif kelimelerin kullanılmasıyla sınırlı tutmaktadır. O, bu hususta kendi görüşünü ifade ederken de karşı görüşleri eleştirirken de aklî ve naklî delilleri birlikte sunmaktadır. Binaenaleyh Yedi Harf'in mahiyeti ile ilgili görüşler arasında en makul ve mutedil olanın bu kanaat olduğu anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak Tahâvî kıraat müktesebatı, talimi ve nakli açısından ihmal edilemez bir konumdadır. Onun söz konusu konumunu kurrâ tabakat kitaplarında isminin zikredilmesi yanında ömrünün sonlarına doğru kaleme aldığı *Müşkilü'l-âsâr* adlı eseri de teyit etmektedir. Müellif bu eserinde kıraat ilmine ve kıraat ihtilaflarına dair problem olarak görülen bazı konuları bazen müstakil bablarda ele alarak çözüme yoluna gitmiş bazen de farklı müşkilleri çözmek için kıraat birikimine müracaat etmiştir.

KAYNAKÇA

- Ahmed, Abdullah Nezîr. *Ebû Ca'fer et-Tahâvî*. Dimaşk: Dâru'l-kalem, 1991.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaût. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001.
- Altıkulaç, Tayyar. *el-Mushafu'ş-Şerîf (Medine 1)*. 2 Cilt. İstanbul: IRCICA-İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 2020.
- Aşıkkutlu, Emin. "Kıraat İlminin Temellendirilmesinde Ahruf-i Seb'a Hadisleri (Tahric, Tahlil ve Değerlendirme)". *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları: Kıraat İlmi ve Problemleri-IV (Sempozyum)*. 43-106, 2002.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târihu Bağdâd ev Medîneti's-selâm*. thk. Mustafa Abdülkadir 'Atâ. 24 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1417.
- Başal, Abdulhalim. *Endülü's'te Kıraat İlmi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021.
- Bedr b. Muhammed. "İhtiyârâtü Ebî Ca'fer et-Tahâvî fi'l-kirââti ve'l-ihticâcü lehâ". *Mecellütü'd-dirâsâti'l-lüğaviyye* 16/4 (2014 1435).
- Buhârî, Hasan b. Abdülhamid b. Abdülhakim. *Menhecü'l-imâm et-Tahâvî*. Mekke: Ümmü'l-kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 1422.
- Çetin, Abdurrahman. *Kıraatların Tefsire Etkisi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2013.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman. *Câmi'u'l-beyân fi'l-kirââti's-seb'i'l-meşhûre*. ed. M. Kemal Atik. 2 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 1420.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman. *el-Mukni' fi ma'rifeti mersûmi mesâhifi ehli'l-emsâr ma'a Kitâbi'n-nakd*. thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî. Kahire: Mektebetü'l-külliyâtü'l-Ezheriyye, ts.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman. *et-Teyisîr fi'l-kirââti's-seb'a*. thk. Halef b. Hamûd. Hâil: Dâru'l-Endülüs, 2015.

Demirci, Nur Kübra. *Kıraat İlminin Endülüs'e İntikalinde Mısır Kıraat Âlimlerinin Etkisi*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Bennâ. *İthâfu fudalâi'l-beşer bi'l-kirâati'l-erba'ate 'aşer*. thk. Enes Mehre. Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2. Basım, 1427.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdzî. *el-Kütübü's-sitte ve şürûhuha: Sünenü Ebî Dâvûd*. 23 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Erturhan, Sabri. *Temel Fıkıh Bilgileri*. ed. Adem Çiftçi. İstanbul: Hikmetevi, 2. Basım, 2018.

Gülengül, Esra. *Hanefîliğin Mısır'a Girişi ve İmam Tahâvî*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.

Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed en-Nisâbü'rî. *el-Müstedrek 'ale's-sahihayn*. thk. Mustafa Abdülkadir 'Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2002.

Hârûf, Muhammed Fehd. *el-Müyesser fi'l-kirâati'l-'aşre'l-mütevâtire min tarîki Tayyibeti'n-neşr ve'l-kirâati'l-erba'a's-şâzze ve tevcihühâ*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1441.

Hatîb, Abdüllatif. *Mu'cemü'l-kirâât*. Dimaşk: Dâru Sa'deddin, 2000.

Havuz, Hasan Hüseyin. "Âsım Kıraatinin Senedi ve Şu'be-Hafs Rivayetlerinin Temellendirilmesi". *Balikesir İlahiyat Dergisi* 12 (29 Aralık 2020), 105-128.

Hazar, Fatma. *Tahâvî'nin Usûl Anlayışı*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.

Hemedânî, Ebû'l-'Alâ Hasen b. Ahmed b. Hasen el-'Attâr. *et-Temhid fi ma'rifeti't-tecvîd*. thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed. Amman: Dâru Ammâr, 1420.

Hüzelî, Ebû'l-Kâsım Yûsuf b. Alî b. Cübâre. *el-Kâmil fi'l-kirâât ve'l-erbaîne'z-zâide aleyhâ*. thk. Cemâl b. es-Seyyid b. Rifâi Şâyib. Kahire: Müessesetü semâ, 2007.

İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dimaşkî eş-Şâfî. *Târîhu medîneti Dimaşk*. thk. Muhibbüddin Ebî Saîd Ömer b. Garâme el-Amravî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1995.

İbn Balabân, Ebû'l-Hasan Emir Alaeddin Ali b. Abdullah. *el-İhsân fi takribi Sahîhi İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnaût. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1408.

İbn Ebî Dâvûd, Abdullah b. Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Kitâbü'l-Mesâhif*. thk. Muhammed b. 'Abde. Kahire: el-Fârûk el-Hadîse, 1423.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1372.

İbn Ebû Meryem, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Nasr b. Alî b. Muhammed eş-Şirâzî el-Fesevî. *el-Mûdah fi vücûhi'l-kirâati ve 'ilelihâ*. thk. Ömer Hamdân el-Kübeysî. Cidde: el-Cemââtü'l-hayriyye, 1414.

İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî - Muhibbüddin el-Hatîb. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1379.

İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Lisânü'l-mîzân*. thk. Abdülfetâh Ebû Gudde. 10 Cilt. Beyrut: Mektebü'l-matbuati'l-İslâmiyye, 2002.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbü't-tehzîb*. 12 Cilt. Haydarabad: Meclisü dâirati'l-maârif, 1325.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*. thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dâru sâdir, 1398.

İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kasım b. Abdullah. *Tâcü't-terâcim*. thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf. Dimaşk: Dâru'l-kalem, 1413.

İbn Yûnus, Ebû Saîd Abdurrahman b. Ahmed es-Sadeî el-Mısırî. *Târîhu İbn Yûnus es-Sadeî*. thk. Abdülfettah Fethî Abdülfettah. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1421.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *el-Beyân fi hattı mushafı Osmân*. thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed. Dimaşk: Dâru'l-Gavsânî, 1438.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*. thk. Şeyh Zekerîyya Umeyrât. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 4. Basım, 2011.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*. 3 Cilt. Mektebetü İbn Teymiyye, 1351.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Müncidü'l-mukri'în ve mürşidü't-tâlibîn*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1999.

İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*. thk. Abdülkadir el-Arnaût - Mahmûd el-Arnaût. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986.

İltaş, Davut. "Tahâvî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 385-388. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Karadut, Ahmet. "Ebu Ca'fer et-Tahâvî Hayatı ve Eserleri". *Diyanet İlmî Dergi* 19/2 (1983), 53-64.

Kettânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Cafer b. İdris. *Nazmü'l-mütenâsir mine'l-hadîsi'l-mütevâtir*. thk. Şeref Hicâzî. Mısır: Dâru'l-kütübi's-selefiyye, 2. Basım, 1431.

Keveserî, Muhammed Zahid. *el-Hâvî fi sîreti'l-İmâm Ebî Ca'fer et-Tahâvî*. Kahire: Matbaatü'l-envâr, 1368.

Koçak, Muhsin vd. *Fıkıh Usûlü*. ed. Osman Şahin. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.

Krenkow, Fritz. "Tahâvî". *İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: MEB Yayınları, 1978.

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Berdûnî - İbrahim İtfayyîş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.

Mahmûd, Abdülmecid. *Ebû Ca'fer et-Tahâvî ve eseruhû fi'l-hadîs*. Kahire: el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1975.

Ma'sarâvî, Ahmed İsa. *el-Kâmilü'l-mufasssal fi'l-kırâati'l-erba'ate 'aşer*. Kahire: Dâru'l-İmâm eş-Şâtübî, 1430.

Maşalı, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmî*. Ankara: Otto, 2016.

Mizzî, Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf Ebü'l-Haccâc. *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1400.

Muhammed Ahmed Müflih el-Kudât vd. *Mukaddimât fi 'ilmi'l-kirâât*. Amman: Dâru Ammâr, 2001.

Nüveyrî, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali. *Şerhu Tayyibeti'n-neşr fi'l-kirââti'l-'aşr*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003.

Ömer, Ahmed Muhtâr - Mükrem, Abdül'âli Sâlim. *Mu'cemü'l-kirââti'l-Kur'âniyye ma'a mukaddimeti fi'l-kirâât ve eşheri'l-kurrâ*. 8 Cilt. Kuveyt: Câmi'atü Kuveyt, 2. Basım, 1988.

Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Alimleri*. Ankara: TDV Yayınları, 2. Basım, 2006.

Sarı, Mehmet Ali. "Âsım b. Behdele". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Seven, Şuayip. "Tahâvî'nin Şerhu Müşkili'l-Âsâr'ında İhtilafî Rivayetleri Çözüm Yöntemi". *Eskiye* 43 (Mart 2021), 27-54.

Süleyman b. Necâh, Ebü Dâvûd el-Kurtubî el-Ümevî. *Muhtasarü't-tebyîn li-hecâi't-tenzîl*. thk. Ahmed b. Ahmed b. Muammer Şarşâl. 5 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Melik Fehd, 1421.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Hüsni'l-muhâdara fi târihi Mısır ve'l-Kâhire*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 2 Cilt. Dâru İhyâi'l-kütübî'l-Arabî, 1387.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, 1984.

Tahâvî, Ebü Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Ahkâmü'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Sadettin Ünal. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1995.

Tahâvî, Ebü Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. thk. Şuayb el-Arnaût. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1994.

Tirmizî, Ebü İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî. *el-Kütübü's-sitte ve şürühuhâ: Sünenü't-Tirmizî*. 23 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDV, 1992.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979.

Zehebî, Ebü Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr 'ale't-tabakâti ve'l-a'sâr*. thk. Tayyar Altıkulaç. 4 Cilt. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1995.

Zehebî, Ebü Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 3. Basım, 1985.

Zehebî, Ebü Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târihü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1424.

Zehebî, Ebü Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tezkiretü'l-huffâz*. thk. Şeyh Zekerriyya Umeyrât. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1418.

İSLÂM ARAŞTIRMALARINDA KULLANILAN ELEKTRONİK KAYNAKLARLA İLGİLİ PROBLEMLER

PROBLEMS RELATED TO ELECTRONIC RESOURCES USED IN ISLAMIC STUDIES

Geliş Tarihi: 10.04.2023 Kabul Tarihi: 19.09.2023

✉ MUHAMMET ABAY

DOÇ. DR.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0002-2209-5069

abay@marmara.edu.tr

Öz

Günümüzde klasik İslâm kaynaklarını içeren muhtelif elektronik kütüphaneler vardır ve bunlar İslâm araştırmalarında yaygın olarak kullanılmaktadır. Ancak bu kütüphanelerdeki elektronik nüshalar birtakım sorunlar barındırmakta; bunlar da elektronik metin arama sonuçlarının doğruluğunu riske sokmaktadır. Yine de araştırmacılar için bu kütüphanelerin kullanılması kaçınılmazdır. Araştırmacılar, bu kütüphanelerdeki sorunların ve elektronik metin arama imkânlarının farkında oldukları takdirde daha hassas metin araması yapabilirler. Bu makalenin amacı da İslâm araştırmalarında kullanılan kaynak eserlerin elektronik nüshalarındaki muhtemel hatalara işaret etmek ve bu hataların doğuracağı riskleri ortadan kaldıracak öneriler getirmektir. Bu amaçla elektronik nüshaların ne tür hatalar barındırdığı ve bunların metin aramalarındaki olumsuz etkisinin hangi yöntemlerle giderilebileceği sorularına cevap aranmıştır. Örnek olarak el-Mektebetü'ş-Şâmîle, Mobdii ve Altafsir adındaki elektronik kütüphaneler, alan olarak İbn Âşûr'un *et-Tahrîr ve'l-tenvîr* tefsirinden Yâsîn Sûresi seçilmiştir. Metinler kelime kelime karşılaştırılmış, yazım hataları ve imla farkları tespit edilmiştir. Bu farkların metin aramaları üzerindeki muhtemel etkileri değerlendirilmiş, bu etkileri azaltacak öneriler sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: el-Mektebetü'ş-Şâmîle, Mobdii, Altafsir, Elektronik Kütüphane, Metin Tenkidi, Arama Motoru Riskleri, Metin Arama Önerileri.

ABSTRACT

Today, there are several electronic libraries of classical Islamic sources that are widely used in Islamic studies. However, the electronic copies in these libraries have a number of problems that undermine the accuracy of electronic document search results. Nevertheless, the use of these libraries is inevitable for researchers. They will be able to perform more accurate text searches if they are aware of the problems that can occur and the techniques of electronic text searches. The aim of this article is to point out the possible errors in the electronic copies of the source works used in Islamic studies and to make suggestions for eliminating the risks of these errors. To this end, answers were sought to the questions of what kind of errors the electronic copies contain and what methods can be used to eliminate their negative effects on text searches. The electronic library of al-Maktaba al-Shamela, Mobdii and Altafsir were chosen as examples and the Surah al-Ya-Sin from Ibn Ashur's *al-Tahrir wa al-tanwir* as the field. The texts were compared word by word, and spelling errors and spelling differences were identified. The possible effects of these differences on text searches are evaluated and suggestions are presented to minimise these effects.

Keywords: al-Maktaba al-Shamela, Mobdii, Altafsir, Electronic Library, Textual Criticism, Search Engine Risks, Text Search Suggestions.

SUMMARY

Humanity's quest to validate its acquired knowledge is as old as human history. However, the problem of whether the information in recorded text form will reach the next generations in the same form as the person who wrote it has arisen with the text. It is extremely important to a researcher that the information they are using belongs to the person they refer to. Even a single letter in the spelling of the word affects the results related to the text. For this reason, studies of textual criticism and whether a word belongs to the person to whom it is attributed go back to ancient times. Islamic scholars are also aware of this issue and have proposed some principles on the subject. This situation shows how important it is to present the work without mistakes and exactly as the author wrote it before it meets the reader. In the days when books were reproduced by hand, it was possible to correct the reproduced copy of a work by reading it to each other. In the case of printed works, these controls are linked to the diligence of the author of the work. Today, there are several electronic libraries of classical Islamic resources that are widely used in Islamic studies. Electronic libraries such as Hadith, Tafsir, Fiqh Encyclopedia containing classical Islamic sources have emerged and have been widely used in master's or doctoral theses and have brought great convenience. Over time, digital resources have diversified and grown to become an indispensable part of academic studies. Academic research has gained momentum thanks to the text search, comparison, and copying features provided by these works. However, some spelling mistakes in the texts of the electronic library programs related to Islamic sources jeopardize the credibility of the scientific researches carried out on them. The most important of these problems is that the texts used have not been revised and corrected by proofreaders. These documents, created by optical character recognition (OCR) programs, contain a large number of spelling errors. If these soft copies are not corrected by comparison with the hard copy, the credibility of the work is compromised. On the other hand, there are some risks involved in searching for expressions in these

texts. These two closely related problems pose a major risk to the authenticity of the results produced by a computerized search of electronic documents. Nevertheless, the use of these libraries is unavoidable for researchers. They can perform more accurate text searches if they understand the potential problems and techniques of electronic text searches. The aim of this article is to point out the possible errors in the soft copies of classical Islamic books used in academic studies and to make suggestions for eliminating the risks caused by errors. For this purpose, it was necessary to answer the questions of what kind of errors the soft copies contain and what methods can be used to eliminate their negative effect on text searches. The soft copies were taken from widely used electronic libraries like al-Maktaba al-Shamela (Shamela.com), al-Gami' al-Tarikhi li-Tafsir al-Qur'an al-Karim (Mobdii.com) and Altafsir (Altafsir.com). The Surah al-Ya-Sin from Ibn Ashur's *al-Tahrir wa al-tanwir* was chosen as the field of research. Three text of Surah al-Ya-Sin Tafsir taken from these electronic libraries were compared word by word with each other; spelling errors and differences were detected. In this context, the following errors have been identified: Proofreading errors in the hard copy; substituting another word in the soft copy instead of the word in the hard copy; writing a character other than space between two words; writing the word in quotation or similar marks; adjacent or discrete spelling of two words; spelling of the word with or without diacritic signs; dropping of letter from the word; addition of letter to the word; displacement of letters in the word; the substitution of one letter for another; spelling of the same word with different orthographies; irregular spelling of some letters, such as hamza, alif maqsurah or ya; writing prayer phrases in different formats. The possible effects of these differences on text searches performed by search engines were evaluated, and some suggestions were made to reduce these negative effects. On the other hand, text search techniques also carry some risks that affect search results. Some of these techniques will be able to eliminate the negative consequences of typographical errors in the soft copy of the books.

GİRİŞ

Bilgiyi teyit etme arayışı muhtemelen insanın tarihi kadar eskilere dayanır. Ancak yazılı bilginin sonraki nesillere aynen ulaşip ulaşmadığı problemi yazı ile birlikte ortaya çıkmıştır. Metin tenkidi denilen bu olguyla ilgili araştırmalar, bunun milattan önce 6. yüzyılda Antik Yunan’da başladığına dair veriler sunmaktadır. Hatta kütüphane müdürlerinin bu yönde aldıkları tedbirler sayesinde Antik Grek eserleri sonraki nesillere büyük oranda aslına uygun olarak taşınma imkânı bulmuştur. Bu yöndeki gayretler sadece metin hazırlamakla sınırlı tutulmamış, nüsha karşılaştırmalarında metin farkları için özel işaretler bile kullanılmıştır.¹ Klasik Yunan metinlerini Arapçaya tercüme eden Huneyn b. İshak’ın (ö. 873) tercüme ettiği eserlerin farklı nüshalarını karşılaştırıp düzeltmeler yaptığı da kendisi tarafından belirtilmiştir.²

İslâm kültüründe Hz. Peygamber’in Kur’an’ı Cebrâil’e arzı, bazı sahâbîlerin yazdıklarını Hz. Peygamber’e dinletmeleri, âyetler derlenirken kaynağı konusunda şahit istenmesi, Hz. Osman döneminde çoğaltılan mushafın bir asıl nüshaya dayalı olarak yazdırılması gibi uygulamaların arkasında metnin sıhhatini sağlama gayesi vardır. Bu durum metinlerin bozulmasının sakıncaları konusunda Müslümanların en baştan beri bilinçli olduklarını gösterir. Bu titizliğin arkasında Yahudilerin kendilerine indirilen kitabı tahrif ettiklerine dair Kur’an’da yer alan uyarıların da etkisi vardır. Sonraki dönemlerde Kur’an öğretimi hoca talebe ilişkisi içerisinde yürütüldüğünden metnin sıhhati bu sayede süreklilik kazanmıştır. Buna karşılık bozulmaya daha açık durumdaki metinler olan Hz. Peygamber ve sahâbîlere ait rivayetlerin korunması yönünde özellikle hadis ilimleriyle uğraşan âlimler metin tenkidi konusuna özel bir önem vermiş, bu konuda çok sağlam esaslar ortaya koymuşlardır.³ İbn Hibbân’ın (ö. 354/965), muhaddislerden birisine herhangi bir hadisteki harf sayısı sorulacak olsa veya hadisin

¹ Salahattin Polat, *Metin Tenkidi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020), 62 vd.

² Polat, *Metin Tenkidi*, 66.

³ Geniş bilgi için bk. Polat, *Metin Tenkidi*, 86 vd.

bir kelimesine vav ya da elif ilave edilecek olsa onu hemen anlayabileceğini ifade etmesi hadis âlimlerinin titizliğini yansıtan çarpıcı bir örnektir.⁴ Klasik dönemde, hadis dışındaki alanlarda yazılmış eserler üzerinde de çok ciddi metin tenkidi çalışmalarından örnekler vardır.⁵

Eserlerin elle çoğaltıldığı dönemde bu işi yapan müstensih veya kati-bin sorumluluğunu göstermek üzere Füzûlî'nin söylediği şu dörtlük dikkat çekicidir:

Kalem olsun eli ol kâtib-i bed-tahrîrin

Ki fesâd-ı rakamı sözü müzü şûr eyler [سوز => شور]

Kâh bir harf sukûtuyla kılar nâdiri nâr [نادر => نار]

Kâh bir nokta kusûruyla gözû kör eyler [کور => كور]⁶

Eserlerin matbaa aracılığıyla çoğaltıldığı dönemde ise sınırlı bir metin tashihi ile yetinilmiştir. Bu konuda ileri derecede titizlik gösteren matbaalar ve muhakkikler bulunmakla birlikte genel olarak neşredilen eserlerin çoğunda gelenekteki titizliğin izlerine az rastlanır. Yayıncılığın giderek daha kolay hâle gelmesiyle birlikte kolaycılığın da arttığı, eser neşrinin bazı yayıncılar tarafından sırf ticari bir maksada dönüştürüldüğü görülür. Geçmişte kısıtlı imkânlarla basılan bir eserin tamamında ancak birkaç baskı hatasına rastlanırken⁷ aynı eserin yıllar sonra geniş imkânlarla yapılan yeni baskısının neredeyse her sayfasında, ne yazık ki birkaç baskı hatasına rastlanabilmektedir. Bu durum, bir metnin sıhhatini korumaya dönük gelenekte var olan köklü bilincin yitirildiğini ortaya koymaktadır. Nitekim yaptığı çalışmalarda titizliğiyle bilinen Ahmed Şakir (ö. 1958) de benzer bir durumdan şikayet etmiştir.⁸

Matbu yayıncılıkta karşılaşılan bu durum elektronik ortamda yayınlanan eserlerde çok daha fazlasıyla görülür. Günümüzde klasik İslâm kaynaklarının pek çoğu metin hâline getirilerek “elektronik kütüphane” niteliğindeki çeşitli programların içerisinde araştırmacılara sunulmuştur. Bu

⁴ İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*, thk. Hamdî Abdülmecid es-Silefî (Riyad: Dâru's-Sumay'î, 1420/2000), 1/55.

⁵ Polat, *Metin Tenkidi*, 114.

⁶ Füzûlî, *Küllîyyât: Dîvân-ı Füzûlî* ([İstanbul:] Hurşit Matbaası, 1315/1897), 7.

⁷ Nitekim Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın kurduğu Bulak Matbaası'nda musahhihlerin yaptıkları işin çok önemli olduğunu belirterek onlara daha yüksek maaş ödenmesi talimatını verdiği yönünde dolaşan bilgiyi (Emine Aydın, *Ekmeğ Arası Tarih-2* (İstanbul: Zafer Yayınları, 2014). Eserin Google Kitaplar'da bulunan önizleme nüshasından yararlanılmıştır.) birincil kaynaklarda bulamasak da bu hikaye, Bulak Matbaası'nda basılan eserlere duyulan güvenin psikolojik bir yansıması olarak kabul edilebilir.

⁸ Ahmed Şakir, *Tashihi'l-kütüb ve sun'u'l-fehârisi'l-mu'ceme ve keyfiyyetü zabti'l-kitâb ve sebku'l-müslimin el-ifrincî fi zâlik*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1415/1994), 9 vd.

programların sunduğu metin arama, karşılaştırma ve kopyalama gibi özellikler, akademik araştırma süreçlerine ciddi bir ivme kazanmıştır. Ancak bu kaynaklara ait metinlerin taşıdığı birtakım zaafılar, onlara dayalı olarak yürütülen bilimsel araştırmaların güvenilirliğini riske sokmaktadır. Bu zaafıların en önemlisi, kaynak eserlere ait metinlerin ehli tarafından gözden geçirilip tashih edilmemiş olmasıdır. Elektronik okuma işlemi (optik karakter tanıma [OCR]) ile üretilen bu metinler çok sayıda hata barındırır. Yeterli ve ciddi bir tashihden geçirilmeden de araştırmacının istifadesine sunulur. Dolayısıyla tashih edilmemiş metne dayalı olarak yapılacak akademik araştırmaların güvenilirliği yara alır. Ancak optik okumayla elde edilen metinlerde bulunması muhtemel hatalar hakkında araştırmacının bilinçlenmesi, bu metinlere dayalı akademik araştırmalardaki hata riskini azaltacaktır. Bu makalenin gayesi de, İslâm araştırmalarında kullanılan klasik kaynaklara ait elektronik metinlerde bulunması muhtemel hata çeşitlerine işaret ederek araştırmacılar da bu konuda bir bilinç oluşturmaktır. Bu bilinci oluşturmak için ele alınan elektronik kaynakların hangi tür hatalar taşıdığı ve bu hataların metin arama sonuçları üzerindeki olumsuz etkisinin hangi yöntemlerle en aza indirebileceği sorularına cevap aranacaktır. Bu metinlerdeki hataların ortaya çıkış sebeplerini anlamak için önce kaynakların hangi yöntemlerle elektronik metin hâline getirildiği üzerinde durulacaktır. Bunun için yaygın kullanıma sahip olan birkaç elektronik kütüphaneden alınan aynı esere ait muhtelif metinler karşılaştırılarak yazım farkları tespit edilecek ve bunun arama sonuçları üzerindeki etkileri değerlendirilecektir. Ayrıca bu kaynaklar içerisinde yapılan metin taramalarının ortaya koyduğu sonuçların taşıdığı riskler ele alınarak riskleri en aza indirecek arama tekniklerine dair öneriler getirilecektir. Böylece bu çalışma, araştırmacı açısından kullanılması kaçınılmaz olan elektronik kaynaklarda yer alan metin problemlerine dikkat çekecek, bunların doğuracağı sakıncaları asgariye indirecek tedbirler hakkında öneriler sunacaktır.

Örneklerde kullanılan metinler el-Mektebetü’ş-Şâmile (Shamela.com), el-Câmi’ü’t-Târihî li-Tefsîri’l-Kur’âni’l-Kerîm (Mobdii.com) ve Altafsir.com gibi elektronik kaynaklardan alınmıştır. Metinler arası farklara dair örnekleri belirlemek için İbn Âşûr’un *et-Tahrîr ve’t-tenvîr* isimli tefsirinin el-Mektebetü’ş-Şâmile nüshasıyla Mobdii nüshasından alınan Yâsîn Sûresi tefsiri mukayese edilecektir. Bu araştırmada verilecek örneklerin bir kısmının anılan programların güncel sürümlerinde düzeltilmiş olma ihtimali vardır. Ancak bu durum araştırmacının sonuçlarını değiştirmeyecektir. Çünkü benzer hataların başka metinlerde bulunma ihtimali yüksek olduğundan verilecek örnekler güncelliğini koruyacaktır.

1. Elektronik Kaynak Mefhumu

Elektronik kaynak kavramı, bilgisayarın sunduğu imkânlar dahilinde kullanılabilen farklı biçimdeki kaynak veya başvuru materyallerini ifade

eder. Bu kavram “elektronik kütüphane”, “çevrimiçi (online) kütüphane”, “çevrimdışı (offline) kütüphane” vb. terimlerle de isimlendirilir. Araştırmacıların kullanabileceği elektronik kütüphaneler birkaç türdür. Bunların bir kısmı sunucu adı verilen bilgisayarda saklanan ve uzaktaki cihazların internet bağlantısı üzerinden çevrimiçi olarak kaynaklara ulaşmasına imkân veren bir yapıdadır. Sunucu bilgisayarın izin verdiği oranda bu materyaller içerisinde metin araması yapmak ve kopyalamak mümkündür. Elektronik kaynakların bir kısmı araştırmacının kendi kişisel bilgisayarında kullanabileceği türdedir. Kullanılan programın izin verdiği oranda materyaller içerisinde metin araması yapmak ve kopyalayıp belge içinde kullanmak mümkündür.

Elektronik kaynaklar, birincisi metin, ikincisi de imaj veya resim formatı olmak üzere temel olarak iki farklı formata sahiptir. Bazı materyaller ise her iki biçimi aynı anda barındırmak suretiyle âdeta karma veya melez bir format oluştururlar.

1.1. Metin (Text) Formatındaki Kaynaklar:

Metin formatındaki kaynaklar, harflerin tek tek yazılması, yazılı bir metinden okunması veya sesin yazıya çevrilmesi suretiyle elde edilir. Bu türdeki metinlerin en bariz özelliği içerisinde arama yapılabilmesi, ayrıca kullanılan programın izin vermesi durumunda metinlerin kopyanıp belge içerisine eklenebilmesidir.

Bu türdeki kaynaklar, biri dijital ortamda üretilmiş, diğeri imajdan elde edilmiş metinler olmak üzere iki grupta toplanır. Yazarı veya yayıncısı tarafından başlangıçta dijital ortamda üretilen metinler, gerek arama gerekse metin sıhhati açısından bizim bu çalışmada söz konusu ettiğimiz problemlerden büyük oranda uzaktır. Çünkü metin henüz neşredilmeden önce bir dizi tashihten geçmiş ve hatalar asgariye indirilmiştir. İmajdan yazıya dönüştürülmüş metinler ise matbu bir eserin sayfa görüntülerinin “optik karakter tanıma” (OCR) programları vasıtasıyla yazıya dönüştürülmesi suretiyle elde edilir. Karakter tanıma işleminin ardından metin biçimine dönüşen bu dokümanlar mukabele edilerek aslıyla birebir uyumlu hâle getirilmelidir. Çünkü ne kadar gelişmiş olursa olsun, OCR programları, bu tanıma işlemi sırasında çok sayıda hatalı sonuç üretir. Bunların bir kısmı matbu metnin karakterlerinin iyi ayrıştırılamamış olmasından kaynaklanırken bir kısmı da bazı kelimelerin OCR programı tarafından otomatik olarak başka kelimeye dönüştürmesi nedeniyle ortaya çıkar. Sonuç olarak OCR işlemiyle elde edilen metinler, eser sahibinin gözüyle veya eseri bilimsel neşir kaidelerine riayet ederek yayına hazırlayanın gözüyle titiz bir şekilde tashih edilmediği takdirde çok sayıda yazım hatası içerir. Bu makalede sözü edilen elektronik kaynaklar bu şekilde elde edilen metinlerden oluşur. Her ne kadar bu metinler anonim olarak tashih edilmiş olsalar da bu

tür hatalar ehli tarafından tashih edilmedikçe var olmaya devam edecektir. İleride sözü edilecek problemler en fazla bu tür metinler için söz konusudur.

1.2. Resim (İmaj) Formatındaki Kaynaklar:

Elektronik kaynakların ikinci biçimi imaj formatındaki kaynaklardan oluşur. Bu tür belgeler matbu bir eserin sayfa görüntülerininin bilgisayardaki hâlidir. Bu formattaki metinler içerisinde arama yapılamaz, yazıların belirli bir kısmı kopyalanıp belge içinde kullanılamaz. Bu nedenle imaj formatındaki dokümanlar sadece matbu eserlerin sunduğu imkânları sunarlar.

1.3. Karma (İmaj-Text) Formatlı Kaynaklar:

Karma formatlı metinler diğer iki türün karışımından oluşurlar. Bu formattaki belgelerde matbu metnin görüntüsü vardır, ama içerisinde metin araması yapılabilir, istenen metin kopyalanarak belgeye eklenebilir. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi'nin (İSAM) İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı'nda⁹ sunduğu metinlerin çoğu bu niteliktedir. Eski dergilere ait görüntüler taranarak PDF formatına dönüştürülmüş, bu görüntü üzerinden otomatik olarak metin elde edilmiştir. Böylece makale tıpkı dergide neşredildiği biçimde görünürken içinde metin araması yapmak ve kopyalamak da mümkün hâle gelmiştir.

OCR programlarının Türkçe metinleri algılama özelliklerinin kısıtlı olması nedeniyle optik okumayla elde edilen metinlerde çok sayıda imla hatası bulunur. Bu yüzden İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı'nda yer alan makalelerin içinde kelime araması yapmak bazen sağlıklı sonuç vermez. Mesela veri tabanındaki makalelerden kopyalanan metinlerde “rı” ikilisinin “n” harfi şeklinde, “nı” ikilisinin “m” harfi şeklinde algılanması en çok karşılaşılan hatalar arasındadır. Hatalı yazımların özellikle şahıs ve eser isimlerinde arttığı görülür. Dolayısıyla bu metinler kopyalanıp belgeye eklendikten sonra mutlaka aslıyla mukayese edilerek tashih edilmelidir. Nitekim aşağıdaki örnek¹⁰ bu sorunu net olarak ortaya koymaktadır:

Makalenin matbu sayfa görüntüsü:

A- KEMÂHÎ'NİN HAYATI, İLMÎ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ

1- Hayatı

Müellifin tam adı, Osman b. Yaküb b. Hüseyin b. Mustafa el-Kemâhî el-İslâmböli er-Rûmî'dir¹. *Süllemü'l-felâh* adlı eserini 1160/1747 yılında tamamladığında 59 yaşlarında olduğunu göz önüne alırsak, 1101/1689 yılı dolaylarında doğduğunu söyleyebiliriz. Doğum yeri bilinmemekle beraber, nisbesinde yer alan “el-Kemâhî” ifadesinden, Osmanlı döneminde Erzurum vilâyetinin Erzincan sancağına bağlı bir kasaba merkezi olan Kemah'ta² doğmuş olduğu anlaşılmaktadır. Uzun süre Anadolu'da ilim tahsil ettikten sonra Mekke'ye, oradan Kahire'ye geçmiş, bilâhare İstanbul'a yerleşmiştir³.

⁹ TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, “İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı - Basit Arama”, Erişim 17 Temmuz 2022.

¹⁰ Selahattin Yıldırım, “Osmanlı Muhaddislerinden el-Kemâhî ve el-Müheyyâ Adlı Muvatta Şerhi”, *EKEV Akademi Dergisi* 8/20 (2004), 197-220.

PDF dosyasından kopyalanan metin:

A- KEMAHİ’NİN HAYATI, İLMİ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ

1- Jlayatı

Müellifin tam adı, Osman b. Yakfî b. Hüseyin b. Mustafa el-Kemahl el-İslambôli erRumi’diri. Süllemü’l-feliîh adlı eserini 1160/1747 yılında tamamladığında 59 yaşlannda olduğunu göz önüne alırsak, 1101/1689 yılı dalaylannda doğduğunu söyleyebiliriz. Doğum yeri bilinmemekle beraber, nisbesinde yer alan “el-Kemahi” ifadesinden, Osmanlı döneminde Erzurum viH’iyetinin Erzincan sancağına bağlı bir kasaba merkezi olan Kemah’ta2

doğmuş olduğu anlaşılmaktadır. Uzun süre Anadolu’da ilim tahsil ettikten sonra Mekke’ye, oradan Kahire’ye geçmiş, bilahare İstanbul’a yerleşmiştir3.

Sonuç olarak bu tür elektronik kaynaklarda metin araması yaparken aşağıda belirtilecek olan hususlar bakımından araştırmacıların dikkatli olmaları gerekir.

2. Hataların Ortaya Çıkış Sebepleri

Doğrudan dijital belge olarak hazırlanan elektronik kaynaklar ile matbu bir kitabın görüntüsünden ibaret olan imaj formatındaki kaynaklar, metinde bulunması muhtemel hatalar bakımından kağıda basılı eserden farksızdır. Ancak matbu bir eserin dijital görüntüsünden elde edilen metinler çok sayıda yazım hatası barındırır ve bu hataların tamamı metni ilk oluşturma aşamasında ortaya çıkar. Elektronik metinleri oluşturmanın çeşitli yöntemleri bulunmakla birlikte bu araştırmamızda değerlendirdiğimiz kaynaklara ait metinlerin tamamına yakını matbu kitap metninin bilgisayara görüntü olarak aktarılması ve ardından bu görüntünün otomatik şekilde yazıya dönüştürülmesi suretiyle oluşturulmuştur. Bu dönüştürme aşamasında birbirine benzeyen harfler karışıklığa sebep olur. Kelime ya yazım hatasıyla veya yazım hatası olmasa da metin içerisindeki konumu açısından hatalı olarak yerleştirilir. Dolayısıyla elde edilen metinlerde *تعرجوا* yerine *تعوجوا* veya *فيها* yerine *فيما* yahut *ألفوها* yerine *ألفوا* ya da *أعيد* yerine *أعيد* yazılması gibi durumlara sıkça rastlanır. Matbu nüshadan bilgisayara otomatik olarak aktarılan metinlerin ana nüshayla birebir karşılaştırılarak tashih edilmesi ciddi emek ve süreç ister. Bu çaba gösterilmeden araştırmacıların hizmetine sunulan metinlerin güvenilir nüshalar olduğunu söylemek mümkün değildir.

Bütün bu zaafılar nedeniyle, bir kaynağa ait elektronik nüshanın matbu nüshayla birebir uyumlu olup olmadığı konusunda ihtiyatlı davranmak gerekir. Bu açıdan araştırma esnasında elektronik nüshayı kullanıp kaynakçada matbu nüshaya yer vermek yanıltıcı olabilir. Bunun yerine araştırmacı elektronik nüsha üzerinden eriştiği metni matbu nüsha üzerinden teyit etmelidir. Bu teyit yapıldığı takdirde matbu nüshaya ait künye bilgilerini kaynakçaya yazmakta bir sakınca kalmaz.

3. Dikkat Çeken Hata Örnekleri

Matbu olsun elektronik olsun metinlerde birtakım hatalar bulunabilir. Sıralı okumalarda araştırmacı bu hataları farkeder. Dolayısıyla araştırma sonuçlarını etkileme ihtimali zayıftır. Ancak araştırmacı elektronik belgeler içerisinde arama motoru aracılığıyla metin araması yaparak birtakım sonuçlar elde ediyorsa belgedeki muhtemel hatalar arama sonuçlarını doğrudan etkiler ve araştırmacının ulaşması gereken bazı sonuçları liste dışı bırakır. Çünkü araştırmacı doğru yazılmış kelime veya ibareler kullanarak arama yapar. Oysa doğru yazdığı kelimelerin tarama yaptığı metinde hatalı yazılmış olma ihtimali de söz konusudur. Örneğin Kurtubî tefsirinin el-Mektebetü’ş-Şâmile’deki nüshasında “أوطاس” kelimesi yazılarak yapılacak bir arama, bu kelimenin eser içerisinde geçtiği bütün yerleri listelemeyecektir. Çünkü bu kelime bir yerde hataen “أو طاس” şeklinde iki farklı kelimeymiş gibi yazılmıştır.¹¹

Elektronik belgelerdeki yazım hatalarının araştırmaları nasıl etkileyebileceğine dair somut bir örnek olarak *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*’nde “Keşşâfu İstılâhâti’l-Fünûn” maddesini zikredebiliriz. Bu maddede “Tehânevî, kendisinden bir asır önce yaşamış olan Osmanlı bilginlerinden Ebü’l-Bekâ’nın el-Külliyât’ından nakil yapmamıştır.”¹² şeklinde bir ifade geçer. Ancak bir başka çalışmada, Tehânevî’nin “rahmet” ve “darbu’l-mesel” maddelerini açıklarken Ebü’l-Bekâ’dan uzunca nakilde bulunduğu, ayrıca “zarâfe” maddesini açıklarken Ebü’l-Bekâ’nın *Hâşiye ale’l-Kâfiye* adlı eserini kaynak gösterdiği tespit edilmiştir. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*’nde geçen bu yargı “الكفوي” isminin *el-Mektebetü’ş-Şâmile*’deki *Keşşâfu istılâhâti’l-fünûn* nüshasında “الكفري” olarak kaydedilmiş olmasına bağlanmıştır.¹³

Vereceğimiz ikinci örnek elektronik belgelerle ilgili çok vahim bir duruma işaret eder. Abdülkerim el-Hudayr’a ait *Şerhu’l-Erbeine’n-Neveviyye* adlı eserin el-Mektebetü’ş-Şâmile’deki nüshasında aşağıdaki metin yer alır.¹⁴

¹¹ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân* (el-Mektebetü’ş-Şâmile Receb 1443 sürümü, 21 Şaban 1432 [23 Temmuz 2011]), 5/131.

¹² Nasuhi Ünal Karaaslan, “Keşşâfı istılâhâti’l-fünûn ve’l-ulûm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13 Temmuz 2022).

¹³ Ayrıntılar için bk. Zakir Demir, *Ta’rifât, Hudûd ve Mustalahât Kitâbiyâtında Tefsir ve Kur’ân İlimleri Terimleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 77-78. el-Mektebetü’ş-Şâmile nüshasının güncel sürümlerinde bu problem giderilmiş olup el-Kefevî ismi doğru olarak yazılmıştır.

¹⁴ el-Mektebetü’ş-Şâmile, “Şerhu’l-Erbeine’n-Neveviyye, Kitâbu Şerhu’l-Erbeine’n-Neveviyye Abdülkerim el-Hudayr, 11” (Erişim 11 Temmuz 2022).

فعلى كل حال المختصرات لها أسلوبها ولها وضعها، والمطولات أيضاً لها طرفها، فهم في المختصرات في الغالب التي أولفت للحفظ يقتصرون على الضمير، وهنا صرح به لكن باختصار شديد.

قال: يوجد سيارة مرسيديس رقم اللوحة هـ - ط - و 149 الرجاء إخراجها من جوار المسجد وشكراً.

يقول: «عن عمر -رضي الله تعالى عنه- أيضاً قال: بينما نحن جلوس عند رسول الله -صلى الله عليه وسلم-».

Aynı eserin müellife ait kişisel web sitesindeki nüshasında ise bu metin şu şekildedir:¹⁵

فعلى كل حال المختصرات لها أسلوبها ولها وضعها، والمطولات أيضاً لها طرفها، فهم في المختصرات في الغالب التي ألفت للحفظ يقتصرون على الضمير، وهنا صرح به لكن باختصار شديد.

يقول: «قال: بينما نحن جلوس عند رسول الله -صلى الله عليه وسلم-».

«بينما» أصلها (بين) وأضيفت إليها (ما)، «نحن جلوس» جمع جالس، «عند رسول

الله -صلى الله عليه وسلم-»

Ayrıca müellifin kişisel web sitesindeki nüsha gözden geçirildiğinde el-Mektebetü'ş-Şâmile nüshasıyla başlıklar ve müellife nispeti dışında neredeyse bir bağlantı olmadığı görülür. Dikkatle incelendiğinde el-Mektebetü'ş-Şâmile nüshasında metnin paragraflarının birbirinden kopuk ve cümlelerin birbiriyle irtibatlı olmadığı hemen fark edilir.

Bir başka vahim örnek de Ebû İshâk ez-Zeccâc'ın *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhû* adlı eserinin el-Mektebetü'ş-Şâmile nüshasıyla ilgilidir. Bu eserin Âlemü'l-Kütüb baskısını (Beyrut: 1408/1988) el-Mektebetü'ş-Şâmile için hazırlayan Ebû İbrahim Hassâneyn, çalışmada esas aldığı baskı hakkında canını sıkan çok sayıda hataya işaret ederek elektronik nüshada bazı tashihler yaptığını belirtir. Hassâneyn bulduğu hataları, birçok yerde âyetlerde görülen tashif ve hatalar; bazı âyetlerin tefsirinin olması gereken yerden başka yere konulması; farklı kıraatler mukayese edildiğinde hareke ve zabt kullanılmaması, hatta bazen harekelerin birbirine karıştırılması; şiirlerde çok sayıda hata yapılması; hatalı yazılmış kelimelerin yazma nüshadan aynen aktarılması, tashih etmek için lügat veya kıraat kitaplarına başvurulmaması şeklinde sıralar. Hassâneyn, eserin el-Mektebetü'ş-Şâmi-

¹⁵ el-Mevki'u'r-Resmî li-Meâli'ş-Şeyh Duktûr Abdülkerim b. Abdullah el-Hudayr, "Durûs, Şerhu'l-Erbeine'n-Neveviyye, Şerhu Kitâbi'l-Erbeine'n-Neveviyye (03)" (Erişim 11 Temmuz 2022).

le nüshasını hazırlarken yeni bir çalışma yapmış gibi görünse de¹⁶ daha eserin başında karşımıza çıkan yazım hataları, Hassâneyn'in yaptığı tashihleri kuşkulu hâle getirir. Çünkü matbu nüshada doğru yazılan birtakım kelimelerin elektronik nüshada hatalı yazıldıkları hemen fark edilir. Mesela matbu nüshada إخبار ve الرفع şeklinde yazılmış kelimeler¹⁷ aşağıdaki metinde görüldüğü üzere elektronik nüshada إخبار ve المرفع şeklinde yazılmıştır ve cümle içinde bir anlam ifade etmemektedir.¹⁸

الحمدُ رفع بالابتداء، وقوله: (لَهُ) إخبارٌ عن الحمْدِ (...) وَإِنْ كَانَ المرفِع والنصب جائِزِينَ « في الكلام

Bu örneklerin de ortaya koyduğu üzere araştırmacı kullandığı kaynakların elektronik nüshalarında çok sayıda yazım hatası bulunabileceğini göz önüne almalıdır ve arama sonuçlarını bu ihtimallere göre şekillendirmelidir.

4. Hata Türleri

Araştırmanın buraya kadarki bölümünde İslâm araştırmalarında kullanılan kaynak eserlerin dijital nüshalarında birtakım imla hatalarının bulunabileceğine dair dikkat çekici örnekler verildi. Bundan sonraki bölümde araştırmacının karşılaşması muhtemel hata türleri tespit edilecek ve bu hataların neden olduğu riskleri en aza indirmeye dair öneriler getirilecektir.

4.1. Matbu Nüshada Baskı Hataları Bulunması

Bazen matbu metinde bir kelime hatalı yazılmış olabilir. Bu hatalar elektronik ortama aktarılırken matbu nüshaya uygun şekilde aktarılmış olsa bile asıl metin hatalı olduğundan arama sonuçları da hatalı çıkacaktır. Mesela İbn Âşûr tefsirinden alınan aşağıdaki örnekte¹⁹ böyle bir durum söz konusudur:

والمعنى: لا ينعفهم اعتذار بعدر ولا إقرار بالذنب وطلب العفو. وتقدم قوله (ولا هم يستعذبون) في سورة النمل.

Rûm Sûresinin 57. âyetinin tefsiri bağlamında yer verilen bu metin matbu nüshada da bu şekildedir.²⁰ Fakat son kelime olan Neml kelimesi aslında Nahl olacaktır. Çünkü verilen ibare Nahl Sûresi 84. âyette geçmektedir. Nitekim tefsirin el-Mektebetü's-Şâmile nüshasında bu kelimeye müdahale edilerek “النحل” şeklinde yazılmış, ancak buna dair herhangi bir açıklama yapılmamıştır.²¹

¹⁶ el-Mektebetü's-Şâmile, “Kitâbü Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu, 1” (Erişim 11 Temmuz 2022).

¹⁷ Ebû İshâk ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, thk. Abdülcelil Abduh eş-Şilebî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988), 1/45, 46.

¹⁸ el-Mektebetü's-Şâmile, “Kitâbü Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu, 45” (Erişim 11 Temmuz 2022); el-Mektebetü's-Şâmile, “Kitâbü Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu, 46” (Erişim 11 Temmuz 2022).

¹⁹ el-Bâhisü'l-Kur'âni, “30:57, et-Tahrîr ve't-tenvîr” (Erişim 11 Temmuz 2022).

²⁰ Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *Kitâbü't-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1984), 21/133.

²¹ el-Mektebetü's-Şâmile, “Kitâbü't-Tahrîr ve't-tenvîr, 21/133” (Erişim 11 Temmuz 2022).

Aşağıdaki metinde geçen “تأنيس” kelimesinde²² de benzer bir durum söz konusudur:

هذا تأنيس للرسول ﷺ من إيمان معانديه، أي أئمة الكفر منهم، ولذلك اعترض بعده بجملة ﴿وكذلك يطبع الله على قلوب الذين لا يعلمون﴾

Rûm Sûresinin 58. âyetinin tefsirinde geçen bu ibarede “تأنيس” kelimesi anlam bakımından cümleye uymasa da matbu nüshada böyle yazılmıştır.²³ Bu cümlede kastedilen manaya “تأنيس” kelimesi uygun düşmektedir.

Aynı eserden alınan bir başka örnek²⁴ de aşağıdaki metinde geçen “النبوة” kelimesiyle ilgilidir:

والنسب: القرابة العمودية أو الأفقية أي من الأطراف، والكلام على حذف مضاف، أي ذوي نسب لله تعالى وهو نسب النبوة لرغمهم أن الملائكة بنات الله تعالى، أي جعلوا لله تعالى نسبا للجنة وللجنة نسبا لله.

Sâffât Sûresinin 158. âyetinin tefsirinde geçen bu ibaredeki “النبوة” kelimesi anlam bakımından cümlede kastedilen manaya uygun düşmese de matbu nüshada “النبوة” şeklinde yazılmıştır.²⁵ Cümlede kastedilen manaya “النبوة” kelimesi uygun düşmektedir.

4.2. Matbu Nüshadaki Kelimenin Yerine Başka Kelime Yazılması

Bazen matbu nüshada doğru olan bir kelimenin elektronik nüshada değiştirilmesi durumu söz konusudur.

وأما تسميتها (سورة الأنفال) فلأنها ذكرت فيها مشروعية القتال، ولأنها ذكر فيها لفظه في قوله - تعالى - ﴿وذكر فيها القتال﴾ [محمد: ٢٠]، مع ما سيأتي أن قوله تعالى ﴿ويقول الذين آمنوا لولا نزلت سورة [محمد: ٢٠] لى قوله ﴿وذكر فيها القتال﴾ [محمد ٢٠] أن المعنى بها هذه السورة فتكون تسميتها سورة القتال تسمية قرآنية.

Muhammed Sûresinin giriş bilgileri olarak verilen bu ibarede “سورة” ifadesi bağlama uygun değildir. İbn Âşûr tefsirinin matbu nüshasında²⁶ “سورة الأنفال” yazılı olmasına rağmen elektronik nüshada²⁷ “سورة القتال” yazılmıştır. Oysa ibarenin devamından da anlaşıldığı üzere burada Mu-

²² el-Bâhisü'l-Kur'ânî, “30:58, et-Tahrîr ve't-tenvîr” (Erişim 11 Temmuz 2022). Ayrıca bk. el-Mektebetü's-Şâmile, “Kitâbü't-Tahrîr ve't-tenvîr, 21/134” (Erişim 11 Temmuz 2022).

²³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 21/134.

²⁴ el-Bâhisü'l-Kur'ânî, “37:158, et-Tahrîr ve't-tenvîr” (Erişim 11 Temmuz 2022). Ayrıca bk. el-Mektebetü's-Şâmile, “Kitâbü't-Tahrîr ve't-tenvîr, 23/186” (Erişim 11 Temmuz 2022).

²⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 23/186.

²⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 26/71.

²⁷ el-Bâhisü'l-Kur'ânî, “46:35, et-Tahrîr ve't-tenvîr” (Erişim 11 Temmuz 2022).

hammed Sûresinin “Kıtâl Sûresi” olarak da adlandırılma gerekçesinden söz edilmiştir. Nitekim eserin diğer elektronik nüshalarında bu ibare “سورة القتال” şeklinde yazılmıştır.²⁸

Elektronik nüshalarda yer alması muhtemel bu tür hataların doğurduğu riskleri ortadan kaldıracak bir arama tekniği maalesef yoktur. Bu ihtimaller karşısında araştırmacının, ulaşmak istediği ibare içinde geçen birden fazla kelime veya ifadeyi kullanarak arama yapması daha isabetli sonuçlara ulaşmasını sağlayacaktır.

4.3. Kelimelerin Arasında Boşluk Dışında Karakter Bulunması

Normal yazımda metin içerisinde iki kelime arasında tek boşluk bulunması, ayrıca boşluk dışında bir karaktere yer verilmemesi beklenir. Araştırmacı da iki veya daha fazla kelimedenden oluşan bir ibareyi aramak istediğinde kelimeler arasına tek boşluk yazar. Ancak bazen tarama yapılan metinde kelimelerin arasında birden fazla boşluk veya boşluk dışında başka karakterler bulunabilmektedir. Mesela tahkik edilmiş eserlerde kelimeler arasında varak numaralarını gösteren işaretlemeler yer alır. Ayrıca eserin matbu nüshasına ait sayfa numaraları bazen elektronik nüshada metin içesine karışabilmektedir. Kimi zaman da aynı cümle içinde yer alması nedeniyle peş peşe gelmesi gereken kelimelerden biri paragraf başı yapılmış olabilmektedir. Bu gibi durumlar araştırmacının birkaç kelime yazarak yaptığı metin aramalarında sonuçların gerçekte olması gerekenden farklı çıkmasına neden olur.

Mesela aşağıdaki örnekte²⁹ sayfa numarası metnin arasına karışmıştır:

وهو نداء الصريخ الذي صرخ بأبي جهل ومن معه بمكة بأن عير قريش وفيها أبو
سفيان قد لقيها المسلمون ببدر وكان المنادي ٥٥ ضمضم بن عمرو الغفاري إذ جاء
على بعيره فصرخ ببطن الوادي...

Dolayısıyla bu metin üzerinde “كان المنادي ضمضم” ibaresi kullanılarak yapılacak arama sonuç vermeyecektir.

Arama motorları bu riski ortadan kaldıracak arama teknikleri sunar. Buna göre araştırmacı aramayı kelimeleri peşpeşe yazarak aramak yerine birden fazla kelimeyi bir arada aramaya imkân veren özel işaretler kullanarak aramalıdır. Örneğin el-Mektebetü’ş-Şâmile programında bu tür arama “و” arama sayfasında her kelimenin ayrı arama kutusuna yazılması suretiyle gerçekleştirilir. Bazı programlarda ise bu tür arama kelimelerin arasına “AND” veya “+” işareti yazılarak yapılır.

4.4. Kelimenin Tırnak veya Benzeri İşaret İçinde Yazılması

Bir önceki probleme benzeyen başka bir problem de bazı metinlerin tırnak, parantez, çiçekli parantez, eğri parantez, çift parantez gibi işaret-

²⁸ el-Mektebetü’ş-Şâmile, “Kitâbü’t-Tahrîr ve’t-tenvîr, 26/71” (Erişim 11 Temmuz 2022).

²⁹ el-Bâhisü’l-Kur’ânî, “50:41, et-Tahrîr ve’t-tenvîr” (Erişim 12 Temmuz 2022).

ler içerisine alınarak yazılmış olmasıdır. Bunlar hatalı yazım olmamakla birlikte arama sonuçlarını etkileyecek ayrıntılardır. Mesela bir metinde *والفجر* ifadesinin *والفجر* veya *{الفجر}* yahut *والفجر* gibi farklı yazım şekillerine rastlanabilir. Dolayısıyla araştırmacının *والفجر* ibaresiyle yapacağı taramada diğer yazım şekilleri sonuçlar listesinde çıkmayacaktır. el-Mektebetü’ş-Şâmile’nin dördüncü sürümü bu problemi ortadan kaldırmıştır. Yani kelimeler arasına girmiş parantez veya noktalama işaretleri arama sonuçlarını etkilememektedir. Örneğin *قال صاحب الكشاف* yazılarak yapılan taramada *قال صاحب ”الكشاف“* şeklinde yazılan sonuçlar da listelenmektedir. Ayrıca metinde parantez içinde bulunan dipnot rakamlarını da aramada göz ardı edilebilmektedir. Mesela *”من لم يتغن بالقرآن“* ibaresi arandığında *”لم“* *”يتغن (1) بالقرآن“* ibaresi de sonuçlarda listelenir. Ancak el-Mektebetü’ş-Şâmile’nin arama sonuçlarında listeleyemediği durumlar da vardır. Örneğin Makdisi’nin *el-Bed’ ve’t-târih* isimli eserinin el-Mektebetü’ş-Şâmile nüshasında şöyle bir ibare bulunmaktadır.³⁰

فرأيتكم أحق به من غيركم [F; 176 v] فقال النبي صلى الله عليه وسلم كلوا وأمسك

Araştırmacı bu eser içinde *فقال النبي صلى الله عليه وسلم كلوا وأمسك* yazarak arama yaptığında yukarıdaki ibare karşısına çıkmaz.

Bu gibi durumlar karşısında araştırmacı daha doğru sonuçlar elde edebilmek için farklı arama tekniklerini denemelidir. Özellikle bir önceki problemin çözümü için önerilen arama tekniği en etkili çözümdür.

4.5. Kelimelerin Bitişik veya Ayrık Yazılması

Elektronik nüshalarda iki ayrı kelimenin tek kelime gibi bitişik yazıldığı veya bitişik yazılması gereken kelimenin ayrık yazıldığı durumlara sık sık rastlanır. Bu durum çoğunlukla peş peşe gelen edatların yazımında ortaya çıksa da başka kelimelerin yazılmasında da karşılaşılan bir durumdur. Özellikle Arapça’da edatların yazımında standartların yerleşmemiş olması metinlerdeki yazım farklılıklarını daha da artırmaktadır. Örneğin İbn Âşûr tefsirinin Mobdii nüshasında *أن لن* edatları peşpeşe geldiklerinde ayrı yazılırken el-Mektebetü’ş-Şâmile nüshasında *الن* şeklinde bitişik yazılmıştır. Benzer şekilde *اولم* yerine *او لم* yazıldığı, *يا حسرة* şeklinde yazılması gereken nidanın *ياحسرة* şeklinde bitişik yazıldığı, *عندما* ifadesinin *عند ما* şeklinde ayrı yazıldığı durumlara rastlanır.

Bitişik yazılması gerektiği hâlde bazen ayrı yazılmış olan kelimeler de vardır. Örneğin *بخصيم* ifadesi Mobdii nüshasında doğru olarak yazılmışken el-Mektebetü’ş-Şâmile nüshasında *ب خصيم* şeklinde iki ayrı kelime gibi yazılmıştır. Bu riski ortadan kaldırmak için araştırmacı el-Mektebetü’ş-Şâmile’de “أو” arama sayfasında her iki yazım biçimini iki ayrı arama kutusuna yazarak ortadan kaldıracaktır. Bazı programlarda ise bu tür arama

³⁰ el-Mektebetü’ş-Şâmile, “Kitâbü’l-bed’ ve’t-târih, 5/112” (Erişim 12 Temmuz 2022).

kelimelerin arasına “OR” veya dikey çizgi işareti “|” yazılarak yapılmaktadır. Bu arama tekniği sayesinde her iki yazımın bulunduğu metinler arama sonuçlarında listelenecektir.

4.6. Kelimenin Harekeli Yazılıp Yazılmaması

Bir çok arama motoru kelimenin harekeli yazılıp yazılmamasını göz ardı ederek harekeli de olsa harekesiz de olsa yazılan ifadeye uyan metinleri listeleyebilir. Ancak bazı arama motorları hareketlerden etkilenir. Mesela Mobdii sitesinde بخصيم kelimesi yazılarak yapılan arama sonuç vermez. Oysa bu kelime İbn Âşûr tefsirinde Yâsîn Sûresi 77. âyetinin tefsiri bağlamında بِخَصِيمٍ şeklinde harekeli olarak yazılmıştır.³¹ Bu durumda araştırmacı kullandığı elektronik kaynaktaki arama kısıtlamalarını göz önünde bulundurarak arama yapmalıdır. Çünkü böyle bir metinde çok sayıda ihtimal söz konusudur ve harflerden hangisine hangi hareketin konduğunu kestirme ihtimali neredeyse yoktur.

4.7. Kelimeden Harf Düşmesi

Bazen eserlerin elektronik nüshalarında kelimelerden kimi harflerin düştüğü yazımlara rastlanır. Bu tarz hatalar diğerlerine oranla daha nadir görülür. Nitekim *Umdetü'l-huffâz*'ın muhtelif elektronik nüshalarında نور kelimesinin izahı sadedinde geçen bir ibarede ضربان kelimesi ضبان şeklinde yazılmıştır.³² Kelimeden bir harf düşmesinin o kelimenin tam hâli yazılarak yapılan tarama sonuçlarında listelenmeyeceği açıktır. Ancak bu tarz hataları araştırmacının kestirmesi imkânsız olduğundan arama sonuçlarına ihtiyatla yaklaşmaktan başka seçenek yoktur.

4.8. Kelimeye Harf İlave Edilmesi

Çok sık rastlanan bir durum olmamakla birlikte İbn Âşûr tefsirinin Mobdii nüshasında bazı kelimelerin sonunda aynı harfin iki kez yazıldığı durumlara rastlanır. Mesela bazen کلام kelimesinin كلام şeklinde, الأجل kelimesinin الأجل şeklinde، اكثراث kelimesinin اكثراث şeklinde yazılmış olduğu görülür.³³ Başka kelimelerde de bu tür yazımlara rastlamak mümkündür. Bu hataların kelime sonlarında tekrar etmesi standart bir durum arz ettiğinden bunun doğuracağı riskleri ortadan kaldırmak mümkündür. Arama kriteri olarak yazılan kelime birebir yazıldığı şekliyle değil de ekleriyle birlikte arandığı takdirde arama sonuçlarında bu kelimeler de listelenir.

³¹ el-Câmiu't-Târihî li-Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm, “Tefsîru'l-âyeti 77 min Sûreti Yâsîn – et-Tahrîr ve't-tenvîr li'bni Âşûr”

³² el-Mektebetü'sh-Şâmile, “Kitâbü Umdetü'l-huffâz fi tefsîri eşrefi'l-elfâz, 4/230” (Erişim 12 Temmuz 2022). Ayrıca bk. el-Bâhisü'l-Kur'âni, “Nûr, Umdetü'l-huffâz” (Erişim 12 Temmuz 2022).

³³ el-Câmiu't-Târihî li-Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm, “Tefsîru'l-âyeti 12 min Sûreti Yâsîn – et-Tahrîr ve't-tenvîr li'bni Âşûr”, “Tefsîru'l-âyeti 19 min Sûreti Yâsîn – et-Tahrîr ve't-tenvîr li'bni Âşûr”, “Tefsîru'l-âyeti 20 min Sûreti Yâsîn – et-Tahrîr ve't-tenvîr li'bni Âşûr” (Erişim 12 Temmuz 2022).

4.9. Kelimedeki Harflerin Yer Değiştirmesi

Elektronik metinlerde karşılaşılan ilginç durumlardan biri de kelime içindeki harflerin yer değiştirmesidir. Örneğin وقدر وقدر kelimesinin وقدرو şeklinde, تكلمة تكلمة kelimesinin تكلمة şeklinde, البلاغ البلاغ kelimesinin البلاغ şeklinde yazıldığı durumlara rastlanır.³⁴ Bu tarz hatalara herhangi bir nüshada rastlamak mümkündür. Bunları araştırmacının önceden tahmin etmesi mümkün değildir. Dolayısıyla taranan metinde bu tür hataların bulunma ihtimaline binaen tarama sonuçlarının kesin olmayabileceğini göz önünde bulundurmakta başka seçenek yoktur.

4.10. Bir Harfin Yerine Başka Harfin Yazılması

Elektronik metinlerde en çok karşılaşılan hata türlerinden biri de bir harfin yerine başka harfin yazılmasıdır. Yukarıda da kısaca değinildiği üzere şeklen benzer harfler OCR işlemi sırasında birbirine karışır ve olması gereken harfin yerine ona benzeyen harf kelimedeki kendine yer bulur. Örneğin وضعنا kelimesinin وضعنا şeklinde, فيما فيما şeklinde, ألقوها ألقوها şeklinde, ألفها ألفها şeklinde, ثم ثم şeklinde, قم قم şeklinde, تصغير تصغير şeklinde yazılmış olması sıkça rastlanan bir durumdur.³⁵ Bu tarz hatalar tarama sonuçlarını doğrudan etkiler ve hangi kelimedeki bu tarz hatanın bulunabileceği önceden kestirilemez. Bu durumda araştırmacının yine arama sonuçlarının kesin olmayabileceğini göz önünde bulundurmakta başka seçeneği yoktur.

4.11. Aynı Kelimenin Farklı İmlalarla Yazılması

Matbu veya elektronik nüshalarda bazı kelimelerin farklı imlalarla yazıldığı durumlar vardır. Mesela رحمن kelimesinin رحمان şeklinde, قرآن kelimesinin قرءان şeklinde, آيات kelimesinin آيات şeklinde yazılması gibi farklı imlalara sıkça rastlanır.³⁶ Bu farklı yazımlar tarama sonuçlarını doğrudan etkiler. Araştırmacının bu tarz imla farklarını önceden kestirerek arama kriterlerini buna göre belirlemesi gerekir. Özellikle el-Mektebetü’ş-Şâmîle gibi programlarda أو (OR) arama tekniği bu konuda önemli bir imkân sunar

³⁴ el-Câmiu’t-Târihî li-Tefsîri’l-Kur’âni’l-Kerîm, “Tefsîru’l-âyeti 17 min Sûreti Yâsîn – et-Tahrîr ve’t-tenvîr li’bni Âşûr”, “Tefsîru’l-âyeti 69 min Sûreti Yâsîn – et-Tahrîr ve’t-tenvîr li’bni Âşûr” (Erişim 12 Temmuz 2022). (Erişim 12 Temmuz 2022); el-Mektebetü’ş-Şâmîle, “Kitâbü’t-Tahrîr ve’t-tenvîr, 22/359” (Erişim 11 Temmuz 2022).

³⁵ Örnek olarak bk. el-Mektebetü’ş-Şâmîle, “Kitâbü’t-Tahrîr ve’t-tenvîr, 23/59”, “Kitâbü’t-Tahrîr ve’t-tenvîr, 23/60”, “Kitâbü’t-Tahrîr ve’t-tenvîr, 23/62” (Erişim 11 Temmuz 2022) ve el-Câmiu’t-Târihî li-Tefsîri’l-Kur’âni’l-Kerîm, “Tefsîru’l-âyeti 69 min Sûreti Yâsîn – et-Tahrîr ve’t-tenvîr li’bni Âşûr” (Erişim 12 Temmuz 2022).

³⁶ Örneğin 09.06.2023 tarihinde el-Câmiu’t-Târihî li-Tefsîri’l-Kur’âni’l-Kerîm web sitesinde farklı imla ile yazılmış kelimeler kullanarak yaptığımız arama farklı sonuçlar listelemiştir. Buna göre الرحمان şeklindeki arama 2370, الرحمن şeklindeki arama 14289; النبوة şeklindeki arama 5671, النبوة şeklindeki arama 379; كذلك şeklindeki arama 27678, كذلك şeklindeki arama 27668; القرآن şeklindeki arama 46962, القرآن şeklindeki arama 237, القرآن şeklindeki arama 424 sonuç vermiştir.

ve araştırmacı her iki kelimeyi birlikte arayarak iki yazıma sahip metinlerin tek aramada listelenmesini sağlayabilir. Ancak bu imkânı sunmayan programlarda kelimenin her imlası ayrı ayrı aranmalıdır.

4.12. Hemzenin Farklı Yazım Biçimleri

Eserlerin matbu nüshalarında olduğu gibi elektronik nüshalarında da hemzenin farklı biçimlerde yazılması söz konusudur. Mesela İbn Âşûr tefsirinin Mobdii nüshasıyla el-Mektebetü's-Şâmile nüshası karşılaştırtıldığında aynı kelimedeki hemzenin farklı kullanımına rastlanır. Mesela اِنَّ kelimesinin اِنَّ şeklinde, اَلْجَوَا kelimesinin اَلْجَاوَا şeklinde, يَسْئَلُكُمْ kelimesinin يَسْئَلُكُمْ şeklinde, اَمْرِي kelimesinin اَمْرِي şeklinde, يَسْتَهْزُونَ kelimesinin يَسْتَهْزُونَ veya يَسْتَهْزُونَ şekillerinde yazıldığı görülür. Arama motorları genelde elif şeklinde yazılan hemzeleri birbiriyle eşleştirirken diğer şekillerle eşleştirmeyiz. Mesela aramada ا ا ا karakterleri birbiriyle, و و و karakterleri birbiriyle, ي ي ي karakterleri de birbiriyle eşleştirilerek arama yapılır. Ayrıca yuvarlak tâ ile hâ da birbiriyle eşleştirilir.³⁷ Bu durumda كَان metni arandığında كَان veya كَان gibi sonuçlar da çıkar. يَوْمَن kelimesini arandığında يَوْمَن kelimesi, سَيِّئَةً kelimesi arandığında سَيِّئَةً veya سَيِّئَةً gibi yazımlar da listelenir. Ancak اِنَّ arandığında اِنَّ kelimesi, اَلْجَوَا arandığında اَلْجَاوَا veya اَلْجَوَا yahut اَلْجَوَا kelimeleri, يَسْئَلُكُمْ arandığında يَسْئَلُكُمْ kelimesi, يَسْتَهْزُونَ arandığında يَسْتَهْزُونَ veya يَسْتَهْزُونَ kelimeleri arama sonuçlarında listelenmez. Bu durumda araştırmacı arama sonuçlarında listelenemeyecek hemze yazım biçimlerini ا و (OR) arama tekniğini kullanarak aramaya dahil etmelidir. Bu arama tekniğine sahip olmayan programlarda ise her yazım biçimini ayrı ayrı aramalıdır.

4.13. Elif-i Maksûrenin Farklı Yazım Biçimleri

Bazı metinlerde elif-i maksûrelerin ا (noktasız yâ) şeklinde bazı metinlerde de ا (elif) şeklinde yazılmış olduğu görülür. Bundan ötürü örneğin المسجد الأقصى yerine المسجد الأقصى şeklindeki, ويلتا yerine ويلتا şeklindeki yazımlara rastlanır.³⁸ Hatta elif-i maksûrenin hatalı olarak ي (noktalı yâ) şeklinde yazılmış olması da muhtemeldir. Bu yazım farkından ötürü İbn Âşûr tefsirinin el-Mektebetü's-Şâmile nüshasında اَلْأَقْصَا araması netice vermezken اَلْأَقْصَى araması sonuç vermektedir. Mobdii nüshasında ise her iki yazım biçimine de rastlanır. Bu durumda araştırmacı el-Mektebetü's-Şâmile gibi programlarda ا و (OR) arama tekniğini kullanarak her iki yazımı birden aramaya dahil etmeli, bu imkânı sunmayan programlarda

³⁷ el-Mektebetü's-Şâmile'nin sunduğu imkânlar hakkında bk. el-Mektebetü's-Şâmile, "Şâsetü Hıyârâti'l-Bahs" (Erişim 12 Temmuz 2022).

³⁸ Örneğin 09.06.2023 tarihinde el-Câmiu't-Târîhi li-Tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerim web sitesinde farklı imla ile yazılmış kelimeler kullanarak yaptığımız arama farklı sonuçlar listelemiştir. Buna göre ويلتا şeklindeki arama 111, ويلتا şeklindeki arama 67; المسجد الأقصى şeklindeki arama 223, المسجد الأقصى şeklindeki arama 11 sonuç vermiştir.

ise her iki yazımı ayrı ayrı aramalıdır.

4.14. Yâ Harfinin Noktalı veya Noktasız Yazılması

Aslında bilgisayarda yâ harfi için tek karakter vardır. O da ي (noktalı yâ) karakteridir. Ancak bütün matbu kitaplar bu kurala bağlı olarak basılmamıştır. Dolayısıyla onlardan elde edilecek elektronik nüshalarda da yâ harfleri noktasız olan ی (elif-i maksûre) karakteri olarak çıkacaktır. Bu karışıklığın başka nedenleri de olabilir. Örneğin İbn Âşûr tefsirinin Mobdii nüshasında muhtelif yerlerde نفي ve نفی şeklindeki, وليني ve وليني şeklindeki, يدري ve يدري şeklindeki, علي ve على şeklindeki yazımlara rastlanmaktadır. Fiilin malum veya meçhul okunmasına, sondaki yâ harfinin elif-i maksûre veya nispet yâ'sı olmasına göre her iki yazım doğru olabileceği gibi birbirine karıştırılarak hatalı da yazılmış olabilir. Ancak bazı arama motorları noktalı veya noktasız yâ harfini ayrı karakterler olarak değerlendirir. Nitekim el-Mektebetü's-Şâmîle programında tek aramada her iki yazım da listelerken Mobdii üzerinde her iki karakterin ayrı ayrı aranması gerekmektedir. Dolayısıyla araştırmacı kullandığı programın bu konudaki kısıtlamalarını bilerek arama alternatifleri oluşturmalıdır.

4.15. Dua Cümlelerinin Yazımı

Allah Teâlâ'nın, Hz. Peygamber'in, sahâbeden birinin veya bir İslâm büyüğünün isminden sonra yazılan dua cümlelerinin yazım biçimindeki farklılıklar da arama sonuçlarını etkiler. İsmi geçtiği yerde kimi zaman dua cümlesine hiç yer verilmez. Bazen dua cümlesi açık ibareyle, bazen de kısaltma şeklinde yazılır. Bazı metinlerde de dua cümlesi için ayrılmış özel karakter kullanılır. Bu nedenle mesela النبي kelimesinden sonra bazı metinlerde dua cümlesi hiç yer almazken bazen صلى الله عليه وسلم şeklinde, bazen صلعم şeklinde, bazen de ﷺ şeklinde yazıldığı durumlara rastlanır. Bunlar tarama sonuçlarını doğrudan etkileyen farklılıklardır. Ayrıca dua cümlesinin açık olarak yazıldığı yerlerde farklı ibareler de kullanılmış olabilir. Öte yandan bazen dua cümleleri kısa çizgi veya parantez arasına alınarak da yazılmış olabilir. Araştırmacı bu ihtimalleri göz önünde bulundurarak arayacağı ibarede araya dua cümlesi girme ihtimali olan ifadeler kullanmamalıdır. Örneğin كان قبل البيت بيوت كثيرة ibaresini bir bütün hâlinde aramak yerine و (AND) arama tekniğini kullanarak قال قبل البيت بيوت كثيرة ve كان قبل البيت بيوت كثيرة şeklinde iki ayrı arama metnini tek aramada birleştirerek aramalıdır. Bu tekniğe sahip olmayan programlarda ise zorunlu olarak metindeki en nadir kullanılan kelimeler üzerinden arama yapılmalıdır.

Elektronik metinlerde araştırmacıların karşılaşabileceği sorunlar elbette bunlarla sınırlı değildir. Çünkü gerek hatalı yazılmış olmaktan gerekse farklı imla tercihlerinden kaynaklanan başka yazım biçimleriyle karşılaşmak da mümkündür. Ancak verilen örnekler, metinler üzerinde

tarama yapan araştırmacının bu ihtimallere dönük çözümler üretmesi ve tarama sonuçları hakkında ihtiyatlı olup kesin yargılardan uzak durması gerektiğini ortaya koymak için yeterlidir.

5. Riskleri Azaltma Teknikleri

Araştırmacının, kullandığı kaynakların elektronik nüshalarındaki yazım hatalarının farkında olması yanında bu kaynaklar içerisinde otomatik arama yaparken doğru arama tekniklerini kullanması da önem taşır. Çünkü hatalı teknik kullanılması aramanın, olması gereken sonuçları vermemesine yol açar.

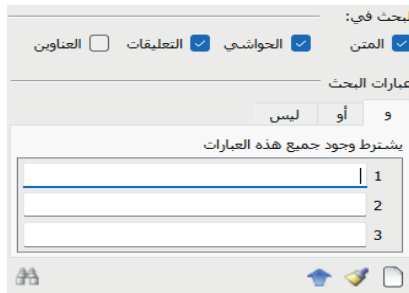
İslâm kaynaklarının elektronik nüshalarının oluşturulmasında maalesef henüz bir standartlaşma yoktur. Oysa tefsir, hadis, lügat veya tarih eserlerinin metin yapıları birbirinden çok farklıdır. Her biri kendi türüne uygun unsurlardan oluşur. Mesela lügat eserleri açıklaması yapılacak kelime, onun anlamı, dildeki kullanım örnekleri gibi unsurlardan oluşurken tefsir eserleri tefsir edilecek ayet veya ayetin içindeki bir ibare, o ibareye ait açıklamalardan oluşur. Öte yandan bir hadis eseri kitap veya bab başlığı, babın altında hadisin senedi ve metni, senet içerisinde ravi isimleri ve eda sigaları gibi unsurlardan oluşur. Ayrıca bu metinlerin içerisinde mekân, şahıs veya eser ismi, tarih, âyet metni, hadis metni, şiir, alıntı metin gibi çok sayıda farklı unsurlar yer alır. Bütün bu unsurların elektronik bir belgede nasıl gösterilmesi gerektiğine dair ilkeler henüz belirlenmemiştir. Bir de bunlara noktalama işaretlerinin gelişi güzel kullanımı eklendiğinde bu tür belgelerde metin arama tekniklerinin hassas ve tam sonuçlar ürettiğini söylemek mümkün değildir. Mesela bir metinde âyetler çiçekli parantez içinde gösterilirken başka bir metinde eğri parantez, bir başka metinde normal parantez, bir başka metinde ise hiçbir ayırıcı işaret kullanılmadan verilebilmektedir. Aynı tefsir kitabında yer alan والفجر ifadesi bir elektronik nüshada yalın şekilde yazılmışken başka bir elektronik nüshada و(الفجر) şeklinde yazılabilmektedir. Yine bazı ifadelerin tırnak veya parantez içine alınması, paragraf başı olmaması gerektiği hâlde müstakil paragraftan başlaması gibi durumlar söz konusu olabilmektedir. Bütün bu durumlar metin arama sonuçlarını olumsuz etkileyen ve araştırmacının aramaya başlamadan önce üstesinden gelmesi gereken sorunlardır. Standartlaşmamış yazımdan kaynaklanan bu zaafırlara ilave olarak elektronik nüshanın, yukarıda da belirtildiği şekilde birtakım yazım hatalarıyla dolu olması tarama sonuçlarındaki hassasiyeti iyice azaltmaktadır.

Metin ne kadar sıhhatli, ne kadar standart kaideler gözetilerek hazırlanmış olursa olsun, araştırmacının arama sırasında kullanacağı arama teknikleri de sonuçları değiştirecektir. Mevcut programların sundukları arama teknikleri birbirinden farklıdır. Bazıları yazılan metni birebir yazıldığı şekliyle arayabilirken bazıları yazılan ifadeye benzer metinleri de bularak

araştırmacının önüne daha fazla sonuç listeleyebilmektedir. Mesela Mev-sûatü'l-Hadîsi'ş-Şerîf isimli programda arama motoru kelimenin kökünü veya türevlerini aramaya dahil edebilirken el-Mektebetü'ş-Şâmile programı sadece yazılan metni arayabilmektedir.³⁹ Ancak bütün programlarda aranacak kelimenin müstakil kelime olarak mı, yoksa bir metnin parçası olarak mı aranacağı hususu önceden belirlenebilmektedir. Bu durum arama sonuçlarını doğrudan etkileyen önemli bir ayrıntıdır. Bu ayrıntı gözden kaçırıldığında mesela “كتاب” kelimesi yazılarak yapılan bir aramada, eğer metnin bir parçası olma özelliği seçili değilse, “وَالْكِتَابُ”, “بِالْكِتَابِ”, “الْكِتَابُ”, “كِتَابِهِمْ”, “كِتَابَهُمْ”, “كِتَابِكُ”, “كِتَابَهُ” gibi “كتاب” kelimesine önden veya sondan bitişen eklerin bulunduğu kelimeler arama sonuçlarında çıkmayacaktır. Bu riski ortadan kaldırmak için el-Mektebetü'ş-Şâmile programı aşağıda kısaca değinilecek bazı arama tekniklerini sunmuştur.

Normal şartlarda arama motoru kelimeyi aynen yazıldığı şekliyle arar. Bu yüzden kelimenin önünde veya sonunda bulunması muhtemel ekler için kelimenin önüne, sonuna veya arasına “*” [yıldız] işareti yazılmalıdır. Mesela arama kutusuna “*رجل” ibaresi yazıldığında arama sonuçları “رجل، الرجل، رجل” kelimelerini de içerecektir. Arama kutusuna “*رجل” yazıldığında arama sonuçları “رجل، الرجلان، رجلهم” kelimelerini de kapsayacaktır. Arama kutusuna “*رجل” yazıldığında arama sonuçları “رجل، الرجلان، رجلهم” kelimelerini de içerecektir. Arama kutusuna “رج*ل” yazıldığında arama sonuçları “رجيل، رجال، رجل” gibi râ ve cîm ile başlayıp lâm ile biten kelimeleri gösterecektir.⁴⁰

Bu gibi yazımlarda arama sonuçlarının çokluğu, aranan metne ulaşmayı zorlaştırır. Bu nedenle arama motoru, sonuçları kısıtlayıcı imkânlar da sunar. Bu açıdan el-Mektebetü'ş-Şâmile programında yapılan aramayı daraltmak için “و” (ve), “أو” (veya) ve “ليس” (değil, hariç) şeklinde üç arama kısıtlayıcı seçenek sunulmuştur.



³⁹ el-Mektebetü'ş-Şâmile'nin, bu makale yayın sürecindeyken çıkan Şevval 1444 sürümüne morfolojik arama seçeneği eklenmiştir.

⁴⁰ Geniş bilgi için bk. el-Mektebetü'ş-Şâmile, “Tenzîlü'l-Mektebeti'ş-Şâmile” (Erişim 13 Temmuz 2022).

el-Mektebetü’ş-Şâmile’de “أو”, “و” ve “ليس” şeklindeki arama ifadeleri.

Bunlardan و araması, farklı arama kutularına yazılan kelimelerin her birinin aranan metin içerisinde bulunmasını şart koşar. Aranan sayfada kelimelerden bir tanesi eksikse o metin listelenmez. Örneğin إنما الأعمال بالنيات hadisini arayan bir araştırmacı ibareyi olduğu gibi tek arama kutusuna yazdığı anda elde edeceği sonuçlarla bu ibarenin iki kelimesini iki ayrı arama kutusuna yazdığı anda elde edeceği sonuçlar farklı olacaktır. Ayrıca kelimelerin önüne ve sonuna yıldız işareti konularak yapılan arama sonuçları ise çok daha farklı çıkacaktır. Örneğin İbn Âşûr tefsirinin el-Mektebetü’ş-Şâmile nüshasında yukarıdaki ibareyi aradığımızda karşımıza üç sonuç, “الأعمال” ve “بالنيات” kelimelerini و tekniğiyle aradığımızda dört sonuç çıkmıştır. Araştırmacı bu tekniklerden kendisi için en uygun olanı belirledikten sonra sonuçları incelemelidir.

İkinci olarak أو araması gelir. Bu arama tekniği ise arama kutusuna yazılan her ifadeyi diğerinden bağımsız olarak arar. İki ifadenin aynı metinde bulunup bulunmamasına bakılmaz. Dolayısıyla bu arama tekniğiyle yapılan aramada sonuçlar çok kabarık çıkar. Bu yüzden araştırmacı bu arama tekniğini daha ziyade farklı imla ile yazılması muhtemel ifadelerin tamamını bir arada aramak için kullanmalıdır. Örneğin رحمن ve رحمان şeklinde yazılması muhtemel olan metinleri tek aramada listelemek için bu arama tekniği kullanılabilir. Böylece و arama tekniğiyle رحمن ve رحمان yazarak iki ayrı arama yapmak yerine أو tekniğiyle bunu tek aramaya düşürmek mümkündür. Bu arada el-Mektebetü’ş-Şâmile programının arama motoru رحمن ve رحمان ifadelerini eşleştirerek arar. Ancak عثمان ve عثمان örneğinde olduğu gibi her kelimedede eşleştirme yapmaz. Bu arama tekniğinde de kelimelerin önüne ve sonuna yıldız işareti konularak aranacak kelimelerin kapsamı genişletilebilir.

Üçüncü seçenek olan ليس arama tekniği diğer iki seçenden biri veya her ikisi ile birlikte kullanılır ve aramada hariç tutulması istenen ifadeler bu aradaki arama kutularına yazılır. Örneğin أو seçeneğini kullanarak رحمن ve رحمان kelimelerini arayan araştırmacı, arama sonuçlarında رحيم kelimesinin bulunduğu metinlerin listelenmesini istemiyorsa ليس arama kutusuna رحيم yazarak bu kelimenin geçtiği metinleri liste dışı tutabilir. Bu durumda listelenen arama sonuçları daha sınırlı olacaktır.

Bütün bu arama tekniklerinin, araştırmacının mutlaka farkında olması gereken bir zayıf noktası vardır. el-Mektebetü’ş-Şâmile programı bu arama tekniklerini aynı sayfada yer alan metin üzerinde uygular. Dolayısıyla örneğin إنما الأعمال بالنيات ibaresinin iki kelimesi bir sayfada diğer kelimesi farklı bir sayfada yer alıyorsa bu metin arama sonuçlarında listelenmez. Çünkü arama motoru, bu ibarenin tamamının aynı sayfada olup olmadığı

ğına bakar. Bu kusuru ortadan kaldırmak için أو arama tekniğiyle örneğin الأعمال ve بالنيات kelimeleri ayrı ayrı yazılarak da aranabilir. Bu durumda araştırmacının karşısına ilgili ilgisiz bir çok sonuç çıkacaktır. Henüz bunun başka çözümü de yoktur. Ancak Mobdii gibi programlarda metinler sayfa mantığına göre bölünmediği için arama başlık altındaki bütün metin içerisinde yapılır. Bu bakımdan el-Mektebetü’ş-Şâmîle metinlerinde geçerli olan yukarıdaki arama zaafı bu metinlerde söz konusu değildir.

Öte yandan yukarıda da değinildiği üzere arama motorları bazı harfleri birbiriyle eşdeğer kabul ederken bazılarını eşdeğer kabul etmez. Örneğin son harfi bazen hemze ile (المقرئ) bazen yâ ile (المقري) yazılan “mukrî” ifadesini bazı programlar iki farklı kelime olarak algılar. Mesela *Hilyetü’l-evliyâ*’nın el-Mektebetü’ş-Şâmîle nüshasında Ebû Abdîrrahmân el-Mukrî’nin (ö.213/828) nisbesi aynı sayfa içinde son harfi hem hemze ile hem yâ ile yazılmıştır.⁴¹ Ancak el-Mektebetü’ş-Şâmîle’nin arama motoru bu iki kelimeyi eşleştirerek aradığından المقري ifadesi de aransa المقري ifadesi de aransa aynı sonucu verir. Fakat Mobdii gibi bazı programlarda المقري ifadesiyle yapılan aramada المقري geçen yerler listelenmez. Öte yandan araştırmacı متكنا ifadesini taradığında bu kelimenin متكا veya متكاً şeklinde yazıldığı yerler hiçbir program tarafından listelenmez. Dolayısıyla araştırmacı, kullandığı programın hangi harfleri eşleştirme yaparak tarama gerçekleştirdiğini öğrenmeli ve arayacağı ifadeleri buna göre şekillendirmelidir.

Sonuç olarak bu gibi problemler sıralı okumalarda araştırmacı açısından sorun teşkil etmez. Ancak elektronik arama motoru kullanılarak yapılacak aramalarda basit harf farkları arama motorunun listelediği sonuçları değiştirir. Araştırmacı bu gibi ihtimalleri dikkate alarak aramalarını genişletmek ve muhtemel alternatifleri düşünerek arama yapmak durumundadır. Ayrıca elektronik arama sonuçlarına dayalı olarak bir yargıda bulunması veya bir sonuç elde etmesi gerektiği durumlarda, arama sonuçlarındaki yanılma payını da göz önüne alarak kesin yargılardan kaçınmalıdır.

SONUÇ

İslâm araştırmalarında referans gösterilen çok sayıda kaynağın elektronik nüshası vardır. Bunların bir kısmı matbu eserin sayfa görüntülerinden oluşur. Bu tür nüshalardan bir bilginin bulunması araştırmacının sıralı okumasına veya fihrist üzerinden aradığı bilgiyi bulmasına bağlı olduğundan matbu eserden farkı yoktur. Matbu esere ait nüshalardan birinin kopyası niteliği taşıdığından matbu nüshayı referans gösterir gibi referans gösterilmesinde bilimsel etik bakımından bir sakınca yoktur.

⁴¹ el-Mektebetü’ş-Şâmîle, “Kitâbü Hilyetü’l-evliyâ ve tabakâtü’l-esfiyâ – es-Selefiyye” (Erişim 13 Temmuz 2022).

Araştırmacıların kullandıkları bazı elektronik nüshalar metin biçimindedir. Bir bilgiye sıralı okuma veya fihrist yardımıyla ulaşılması durumunda metin biçimindeki eserlerin de matbu eserlerden farkı yok denecek kadar azdır. Bunun yanında metin biçimindeki eserlerde birtakım programlar aracılığıyla ifade araması yapılarak da bilgiye ulaşma imkânı vardır. Ancak bu imkân, tarama yapılan eserlerdeki metinlerin hatasız oldukları beklentisine dayanır. Ne var ki yaptığımız araştırma İslâm araştırmalarında kullanılmakta olan kaynakların elektronik nüshalarının azımsanamayacak ölçüde yazım hataları barındırdığını ortaya koymuştur. Bu hatalar büyük oranda matbu eserin görüntüsünün bilgisayar marifetiyle metne dönüştürülmesinden kaynaklanmaktadır. Elde edilen bu elektronik metinler matbu nüshanın harfi harfine kopyası olmadıkları için matbu esere ait farklı bir nüsha olarak görülemezler. Ehli tarafından gerekli titizlik gösterilerek neşredilmediğinden güvenilir bir neşir olarak da değerlendirilemezler. Bu durumda böyle eserlerden alınan bilgiye referans verirken, elektronik nüshaya esas teşkil eden matbu nüshanın künyesine ilave olarak kullanılan dijital nüshanın künye bilgileri de mutlaka verilmelidir. Yahut matbu nüshanın künyesiyle yetinilecekse bu takdirde elektronik nüshadan elde edilen bilgi matbu nüshaya bakılarak teyit edilmelidir.

Elektronik nüshalarla ilgili olarak tespit ettiğimiz hatalar onlardan tarama yoluyla elde edilen bilgilerin kesinliğini de zedeleyecek niteliktedir. Yine de bu durum onların araştırmacılar için yararlı ve kolaylık sağlayıcı birer araç olarak kullanılmalarına engel değildir. Eğer araştırmacı bu metinlerdeki yaygın hatalar konusunda bilgi sahibi olursa onların doğuracağı riskleri tamamen veya kısmen ortadan kaldıracabilecek tedbirleri alabilir. Böylece elektronik tarama neticesinde kesine yakın sonuçlar elde edebilir. Nitekim gelişmiş arama motoruna sahip elektronik kütüphaneler gerek hataları gerekse aramanın getirdiği kısıtlamaları ortadan kaldıracak seçenekler sunar. Bu seçenekleri sunmayan elektronik kütüphanelerde arama yapıldığında ise mevcut kısıtlamalar bilindiği takdirde daha sağlıklı arama sonuçlarına ulaşılabilir.

Aslında araştırmacının, bir kitaptaki ibareyi bizzat aramak yerine başkasından aramasını istemesiyle arama motoruna aratması arasında fark yoktur. Her iki durumda da araştırmacı önüne gelen arama sonuçlarına kesin sonuçlar gözüyle bakmamalı; aksine ihtiyatla yaklaşmalı, ayrıca bilginin kim veya ne tarafından sağlandığını belirtmelidir.

Özellikle klasik kaynaklar açısından bakıldığında, el-Mektebetü'ş-Şâmîle gibi ortamlarda yer alan metinlerin müelliflerine, muhakkiklerine veya basan kurumlarına nispeti bilimsel etik bakımından uygun değildir. Çünkü bu nüshaların birçoğunun hazırlanıp elektronik ortamda

sunulmasında müelliflerinin, muhakkiklerinin veya basan kurumların müdahalesi yoktur. Bu nüshalar tamamen dördüncü kişiler tarafından ve çoğunlukla da kim oldukları hakkında nüsha üzerinde herhangi bir kayıt düşülmeyen şahıslar tarafından elektronik ortama aktarılmışlardır. Bu metinler üzerinde yetkili yetkisiz bazı tashihlerin yapılmış olması da bu durumu değiştirmeyecektir.

Öte yandan gün geçtikçe elektronik metinlerin sıhhati artmaktadır. Bunların sağladığı kolaylıklar da gerçekten çoktur. Dolayısıyla araştırmacılar için klasik veya modern kaynakların sağlam dijital neşirlerinin yapılması gerektiği açıktır. Bu durumda elektronik ortamdaki bütün eserlerin elektronik neşirleri gerekli titizlik gösterilerek yeniden hazırlanmalıdır ve metnin sıhhati tahkik edilmek suretiyle bir muhakkik veya naşir tarafından garantiye alınmalıdır.

KAYNAKÇA

ACA, Cemiyetü'l-Âyât el-Hayriyye, “el-Bâhisü'l-Kur'ânî”. Erişim 13 Temmuz 2022. <https://tafsir.app/>

Ahmed Şakir. *Tashîhu'l-kütüb ve sun'u'l-fehârisi'l-mu'ceme ve keyfiyyetü zabti'l-kitâb ve sebku'l-müslimîn el-ifrinc fî zâlik*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1415/1994.

Aydın, Emine. *Ekmek Arası Tarih – 2*. İstanbul: Zafer Yayınları, 2014. Erişim 13 Temmuz 2022. <https://books.google.com.tr/books?id=NKxXDwAAQBAJ>

Demir, Zakir. *Ta'rîfât, Hudûd ve Mustalahât Kitâbiyâtında Tefsir ve Kur'an İlimleri Terimleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

el-Bâhisü'l-Kur'ânî. “30:57, et-Tahrîr ve't-tenvîr”. Erişim 11 Temmuz 2022. <https://tafsir.app/ibn-aashoor/30/57>

el-Bâhisü'l-Kur'ânî. “30:58, et-Tahrîr ve't-tenvîr”. Erişim 11 Temmuz 2022. <https://tafsir.app/ibn-aashoor/30/58>

el-Bâhisü'l-Kur'ânî. “37:158, et-Tahrîr ve't-tenvîr”. Erişim 11 Temmuz 2022. <https://tafsir.app/ibn-aashoor/37/158>

el-Bâhisü'l-Kur'ânî. “46:35, et-Tahrîr ve't-tenvîr”. Erişim 11 Temmuz 2022. <https://tafsir.app/ibn-aashoor/46/35>

el-Bâhisü'l-Kur'ânî. “50:41, et-Tahrîr ve't-tenvîr”. Erişim 12 Temmuz 2022. <https://tafsir.app/ibn-aashoor/50/41>

el-Bâhisü'l-Kur'ânî. “Nûr, Umdetü'l-huffâz”. Erişim 12 Temmuz 2022. <https://tafsir.app/umdah-alhufadh/ونور>

el-Câmiu't-Târîhî li-Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Kerîm. “Tefsîru'l-âyeti 12 min Sûreti Yâsîn – et-Tahrîr ve't-tenvîr li'bni Âşûr”. Erişim 12 Temmuz 2022. <https://tafasir.online/ar?books=105&sura=36&aya=12>

el-Câmiu't-Târîhî li-Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Kerîm. “Tefsîru'l-âyeti 17 min Sûreti Yâsîn – et-Tahrîr ve't-tenvîr li'bni Âşûr”. Erişim 12 Temmuz 2022. <https://tafasir.online/ar?books=105&sura=36&aya=17>

el-Câmiu't-Târîhî li-Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Kerîm. “Tefsîru'l-âyeti 19 min Sûreti

Yâsîn – et-Tahrîr ve't-tenvîr li'bni Âşûr". Erişim 12 Temmuz 2022. <https://tafasir.online/ar?books=105&sura=36&aya=19>

el-Câmiu't-Târîhî li-Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm. "Tefsîru'l-âyeti 20 min Süreti Yâsîn – et-Tahrîr ve't-tenvîr li'bni Âşûr". Erişim 12 Temmuz 2022. <https://tafasir.online/ar?books=105&sura=36&aya=20>

el-Câmiu't-Târîhî li-Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm. "Tefsîru'l-âyeti 69 min Süreti Yâsîn – et-Tahrîr ve't-tenvîr li'bni Âşûr". Erişim 12 Temmuz 2022. <https://tafasir.online/ar?books=105&sura=36&aya=69>

el-Câmiu't-Târîhî li-Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm. "Tefsîru'l-âyeti 77 min Süreti Yâsîn – et-Tahrîr ve't-tenvîr li'bni Âşûr". Erişim 12 Temmuz 2022. <https://tafasir.online/ar?books=105&sura=36&aya=77>

el-Mektebetü's-Şâmîle, "el-Mektebetü's-Şâmîle: el-Mevki'u'r-Resmî li-Meşrû'î'l-Mektebetü's-Şâmîle". Erişim 13 Temmuz 2022. <https://shamela.ws/>

el-Mektebetü's-Şâmîle. "Kitâbü Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ – es-Selefiyye". Erişim 13 Temmuz 2022. <https://shamela.ws/book/10495/1482#p1>

el-Mektebetü's-Şâmîle. "Kitâbü Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu, 1". Erişim 11 Temmuz 2022. <https://shamela.ws/book/922/1>

el-Mektebetü's-Şâmîle. "Kitâbü Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu, 45". Erişim 11 Temmuz 2022. <https://shamela.ws/book/922/8>

el-Mektebetü's-Şâmîle. "Kitâbü Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu, 46". Erişim 11 Temmuz 2022. <https://shamela.ws/book/922/9#p1>

el-Mektebetü's-Şâmîle. "Kitâbü Umdetü'l-huffâz fi tefsîri eşrefi'l-elfâz, 4/230". Erişim 12 Temmuz 2022. <https://shamela.ws/book/17829/1622#p1>

el-Mektebetü's-Şâmîle. "Kitâbü'l-bed' ve't-târih, 5/112". Erişim 12 Temmuz 2022. <https://shamela.ws/book/12318/1014>

el-Mektebetü's-Şâmîle. "Kitâbü't-Tahrîr ve't-tenvîr, 21/133". Erişim 11 Temmuz 2022. <https://shamela.ws/book/9776/7188#p1>

el-Mektebetü's-Şâmîle. "Kitâbü't-Tahrîr ve't-tenvîr, 21/134". Erişim 11 Temmuz 2022. <https://shamela.ws/book/9776/7189#p1>

el-Mektebetü's-Şâmîle. "Kitâbü't-Tahrîr ve't-tenvîr, 23/186". Erişim 11 Temmuz 2022. <https://shamela.ws/book/9776/7923#p1>

el-Mektebetü's-Şâmîle. "Kitâbü't-Tahrîr ve't-tenvîr, 23/59". Erişim 11 Temmuz 2022. <https://shamela.ws/book/9776/7796#p1>

el-Mektebetü's-Şâmîle. "Kitâbü't-Tahrîr ve't-tenvîr, 23/60". Erişim 11 Temmuz 2022. <https://shamela.ws/book/9776/7797#p1>

el-Mektebetü's-Şâmîle. "Kitâbü't-Tahrîr ve't-tenvîr, 23/62". Erişim 11 Temmuz 2022. <https://shamela.ws/book/9776/7799#p1>

el-Mektebetü's-Şâmîle. "Kitâbü't-Tahrîr ve't-tenvîr, 26/71". Erişim 11 Temmuz 2022. <https://shamela.ws/book/9776/8896>

el-Mektebetü's-Şâmîle. "Tenzîlü'l-Mektebeti's-Şâmîle". Erişim 13 Temmuz 2022. <https://old.shamela.ws/index.php/page/download-shamela>

el-Mektebetü's-Şâmîle. "Şerhu'l-Erbeine'n-Neveviyye, Kitâbü Şerhu'l-Erbeine'n-Neveviyye Abdülkerim el-Hudayr, 11". Erişim 11 Temmuz 2022. <https://shamela.ws/book/23423/78#p2>

el-Mektebetü's-Şâmile. "Şâsetü Hıyârâti'l-Bahs". Erişim 12 Temmuz 2022. <https://old.shamela.ws/help.php/page/14>

el-Mektebetü's-Şâmile: Bernâme Meccânî. Yazılım. Suudi Arabistan, Receb 1443 [Şubat 2022]. <https://dev.shamela.ws/downloads/windows/shamela1443.605.zip>

el-Mevki'u'r-Resmî li-Meâli's-Şeyh Duktûr Abdülkerim b. Abdullah el-Hudayr. "Durûs, Şerhu'l-Erbe'îne'n-Neveviyye, Şerhu Kitâbi'l-Erbe'îne'n-Neveviyye, (03)". Erişim 11 Temmuz 2022. <https://shkhudheir.com/scientific-lesson/1979473041>

Füzûlî. *Külliyât: Dîvân-ı Füzûlî*. İstanbul: Hursit Matbaası, 1315/1897. <https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/handle/11543/1077>

Hudayr, Abdülkerim b. Abdullah. "Şerhu'l-Erbe'îne'n-Neveviyye: Hadîsu Beyâni'l-İslâm ve'l-Îmân ve'l-İhsân". Erişim 13 Temmuz 2022. <https://shkhudheir.com/scientific-lesson/1979473041>

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibban b. Ahmed el-Büstî. *Kitâbü'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*. thk. Hamdi Abdülmecid es-Silefi. Riyad: Dâru's-Sumay'î, 1420/2000.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsirü't-tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dârü't-Tûnusîyye li'n-Neşr, 1984.

Karaaslan, Nasuhi Ünal. "Keşşâfû İstîlâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 13 Temmuz 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kessafu-istilahatil-funun-vel-ulum>

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân. el-Mektebetü's-Şâmile* Receb 1443 sürümü, 21 Şaban 1432 [23 Temmuz 2011].

Mobdii, Müessesetü'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtî'l-İlmiyye, "el-Câmi'ü't-Târîhî li-Tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerîm". Erişim 13 Temmuz 2022 <https://www.mobdii.com/Aljamaie.html> veya <https://tafasir.online/ar>

Polat, Salahattin. *Metin Tenkidi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020.

Yıldırım, Selahattin. "Osmanlı Muhaddislerinden el-Kemâhî ve el-Müheyâ Adlı Muvatta Şerhi". *EKEV Akademi Dergisi* 8/20 (2004), 197-220. http://isamveri.org/pdf/drg/D01777/2004_20/2004_20_YILDIRIMS.pdf

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhim b. es-Serî b. Sehl. *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*. thk. Abdülcelîl Abduh eş-Şilebî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988.

EKLER

İbn Âşûr Tefsirinde Yâsîn Sûresi Çerçevesinde Farklı Yazım Şekilleri		
(Mobdii ve el-Mektebetü'ş-Şâmile Nüşhalarının Karşılaştırması)		
Mobdii	Şâmile	Açıklama
أن لن	ألن	Bitişik ayrık yazma
بخصيم	ب خصيم	Bitişik ayrık yazma
أولم	أولم	Bitişik ayrık yazma
ياحسرة	يا حسرة	Bitişik ayrık yazma
عندما	عند ما	Bitişik ayrık yazma
النبي	النبيء صلى الله عليه وسلم	Dua cümlesi ilavesi
أقصى	أقصا	Elif-i maksure yazımı
ويلتنا	ويلتى	Elif-i maksure yazımı
أفمن	أومن	Harf değişmesi
تعرجوا	تعرجوا	Harf değişmesi
ورفعنا	وضعنا	Harf değişmesi
فيها	فيما	Harf değişmesi
ألفوها	ألقوها	Harf değişmesi
بسطة	بصطة	Harf değişmesi
ولامم	ولام	Harf ilavesi
كلامم	كلام	Harf ilavesi
الأجلل	الأجل	Harf ilavesi
وحالل	وحال	Harf ilavesi
اكتراثك	اكتراث	Harf ilavesi
بالمتمع	بالمتمع	Harf ilavesi
منه	فمنه	Harf ilavesi
ضمير	وضمير	Harf ilavesi

İbn Âşûr Tefsirinde Yâsîn Sûresi Çerçevesinde Farklı Yazım Şekilleri		
(Mobdii ve el-Mektebetü'ş-Şâmile Nüshalarının Karşılaştırması)		
Mobdii	Şâmile	Açıklama
وروح	وروح	Harf ilavesi
الشمس	الشمس	Harf ilavesi
بمفلتت	بمفلتت	Harf ilavesi
فلكك	فلك	Harf ilavesi
المحذوف	المحذوف	Harf ilavesi
وأحوال	وأحوال	Harf ilavesi
الحلول	الحلول	Harf ilavesi
الأجداث	الأجداث	Harf ilavesi
وأن	وأن	Harf ilavesi
لهما	لهم	Harf ilavesi
المسخ	والمسخ	Harf ilavesi
والغرض	والغرض	Harf ilavesi
ثان	ثان	Harf ilavesi
إثبات	إثبات	Harf ilavesi
دون	دون	Harf ilavesi
خضراوان	خضراوان	Harf ilavesi
تتلو	تتلوا	Harf ilavesi
وقدرو	وقدور	Harf kayması
تكملة	تكلمة	Harf kayması
البالغ	البلاغ	Harf kayması
كالجوابي	كالجواب	Hatalı yazım
بأحوالها	بأحوالهم	Hatalı yazım
الإحياء	الأحياء	Hemze konumu

İbn Aşûr Tefsirinde Yâsîn Sûresi Çerçevesinde Farklı Yazım Şekilleri		
(Mobdii ve el-Mektebetü'ş-Şâmile Nüshalarının Karşılaştırması)		
Mobdii	Şâmile	Açıklama
إن	أن	Hemze konumu
بأثره	بأثره	Hemze konumu
البتة	ألبتة	Hemze konumu
إنا	أنا	Hemze konumu
اقرأ	اقرأ	Hemze konumu
إسماعهم	أسماعهم	Hemze konumu
إن	أن	Hemze konumu
وأثارها	وأثارها	Hemze med yazımı
قرءان	قرآن	Hemze med yazımı
ءابؤهم	آبؤهم	Hemze med yazımı
ءالهة	آلهة	Hemze med yazımı
ءاياتت	آيات	Hemze med yazımı
ءامنوا	آمنوا	Hemze med yazımı
للاخذ	للاخذ	Hemze med yazımı
وءاية	وآية	Hemze med yazımı
النبي	النبىء	Hemze yazımı
الخ	إلخ	Hemze yazımı
ألجأوا	ألجنوا	Hemze yazımı
أئن	إن	Hemze yazımı
يسألکم	يسئلكم	Hemze yazımı
امرىء	امرئ	Hemze yazımı
وأعلم	واعلم	Hemze yazımı
يستهنءون	يستهنؤن	Hemze yazımı

İbn Âşûr Tefsirinde Yâsîn Sûresi Çerçevesinde Farklı Yazım Şekilleri		
(Mobdii ve el-Mektebetü'ş-Şâmile Nüshalarının Karşılaştırması)		
Mobdii	Şâmile	Açıklama
يستهرؤن	يستهرؤن	Hemze yazımı
ملجىء	ملجى	Hemze yazımı
وابتدىء	وابتدى	Hemze yazımı
مبادىء	مبادى	Hemze yazımı
واحدھا	وأحدھا	Hemze yazımı
المتكىء	المتكى	Hemze yazımı
أطلعوا	اطلعوا	Hemze yazımı
والنبى	والنبىء	Hemze yazımı
يبدأ	يبدؤا	Hemze yazımı
فمالئون	فمالؤن	Hemze yazımı
رؤوسهم	رؤسهم	Hemze yazımı
يأبىها الذين	يا أبىها الذى	İmla farkı
الرحمان	الرحمن	İmla farkı
نحى	نحى	İmla farkı
السموات	السموات	İmla farkı
إذن	إذا	İmla farkı
منيتى	منيتى	Keşide ilavesi
أيادى	أيادى	Keşide ilavesi
هـ	هـ	Kısaltma yazılışı
{ و } القرآن	والقرآن	Parantez kullanımı
نفى	نفى	Ya harfi yazımı
وليبنى	وليبنى	Ya harfi yazımı
يدرى	يدرى	Ya harfi yazımı

İbn Âşûr Tefsirinde Yâsîn Sûresi Çerçevesinde Farklı Yazım Şekilleri		
(Mobdii ve el-Mektebetü'ş-Şâmile Nüshalarının Karşılaştırması)		
Mobdii	Şâmile	Açıklama
موته	موته	Yuvarlak te he karışması

KUR'AN'DA SÜKÛT ORUCU VE KONUŞMA AHLÂKI

FASTING OF SILENCE AND ETHICS OF SPEECH IN THE QUR'AN

Geliş Tarihi: 05.04.2023 Kabul Tarihi: 19.09.2023

✉ **ABDULLAH TURHAN**

DR. ÖĞR. ÜYESİ

MEHMET AKİF ERSOY ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0003-1918-9133

abdullahturhan073@gmail.com

ÖZ

Makalede, Türkçe literatürde üzerinde çalışma yapılmamış olan sükût orucu ve mahiyeti üzerinde durulacak, Kur'an'da sükût orucuna işaret olarak görülebilecek olan Hz. Zekeriyâ ve Hz. Meryem'in sükûtlarının irade boyutu tartışılacaktır. Ayrıca Hz. Peygamber'in sükût orucunu nehyi konusuna değinilecek, bu nehyin temel hikmetinin vasat ümmet olma idealiyle ilişkisi değerlendirilerek; Kur'an'ın konuşmanın niteliğine ve üslûbuna yaptığı vurgular izah edilecektir. Oruç ibadeti, bazı dinlerde belirli bir müddet sükût ederek de uygulanmıştır. Yahudilik ve Budizm sükût orucunun bulunduğu dinlere örnek sayılabilir. Kur'an'da sükûtle ilgili âyetler incelendiğinde Hz. Zekeriyâ'nın mucizevi şekilde konuşma yetisinden mahrum bırakıldığı, zorunlu bir sükûta maruz kaldığı görülmektedir. Meryem Süresi 26. âyette ise Hz. Meryem'in iradi sükût orucu adadığı ve içerisinde bulunduğu sıkıntılı süreci bu oruçla aşmaya çalıştığı müşahede edilmektedir. Hz. Peygamber Câhiliye'de uygulanan sükût orucunu kaldırmış, lakin konuşmanın yerinde ve zamanında yapılmasını emretmiş, aksi halde sükût edilmesini tavsiye etmiştir. Bu meyanda Kur'an, kavî (söz) kelimesi üzerinde ehemmiyetle durarak, niteliği üzerine de çeşitli vurgularda bulunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Zekeriyâ, Meryem, Sükût Orucu, Konuşma Ahlâkı.

ABSTRACT

This article highlights the nature of fast of silence, a topic that has not been explored in Turkish literature, and examines the will dimension of the silences of Prophet Zechariah and Maryam, which can be perceived as a form of fast of silence in the Qur'an. This paper will discuss the Prophet's prohibition of silence fasting, evaluate the relationship between the basic wisdom of this prohibition and the ideal of being a moderate ummah, and explain the Quran's emphasis on the quality and style of communication. Fasting is practiced in some religions also through individuals refraining from speaking for a specified time while they fast. Judaism and Buddhism are examples of religions where fast of silence is practiced. According to the verses in the Qur'an related to silence, Prophet Zechariah lost the ability to speak in a miraculous way and was forced to remain silent. In the Verse 26 of Surah al-Maryam, it is stated that Maryam dedicated herself to a voluntary fast of silence and tried to overcome the difficult period she was going through with this fast. Prophet Muhammad abolished the fast of silence practiced in the Jahiliyyah Period, but he commanded that communication should be timely and appropriate, otherwise he advised silence. In this context, the Qur'an emphasizes the word kavî (word) and highlights its quality in various ways.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Zechariah, Maryam, Fast of Silence, Speech Ethic.

SUMMARY

Fasting can be defined as a method of attaining perfection by depriving the body of certain needs and desires. The postponement of bodily wants, needs, and desires, such as abstaining from eating, drinking, and sexual desires, is a requirement of the fasting worship mandated by Islam. The fast of silence is a form of worship in which a person intentionally remains silent by not speaking from a certain point in time to another certain point in time. Although fast of silence is an important form of fasting in Judaism, it is not institutionalized in Islam or Christianity. The practice of fasting known as nunngnas, which is common among Tibetan Buddhists, is a type of fasting that combines abstinence with silence. Another type of fasting seen in the Jahiliyyah period is “fast of silence”. The Jahiliyyah Arabs would not speak for a day and considered it a form of worship. The Meccans, especially the Hanifs and the merchants, were familiar with the fast of the Ahl al-Kitab and the clergy, which consisted of going into a halvah to contemplate the heavens and the earth, fasting in silence, and abstaining from speaking to people. It is even said that in the Jahiliyyah era, some of the Meccans followed the custom and tradition of the Ahl al-Kitab and fasted in the cave of Hira and in the hollows of the mountains of Mecca, fasting in seclusion, silence, contemplation of the existence of Allah, the heavens and the earth, and abstaining from speaking to people. It can be seen that the fast of silence, which was known in the Jahiliyyah period, was not permitted in the Islamic period, and such a form of worship was not approved. In this regard, the Prophet said: “Although the fast of silence is forbidden in the Islamic period, the importance of communication was seriously emphasized, and instead of permanent silence, timely and appropriate speech and silence were enjoined. Such an approach is manifested in Islam’s ideal of being a “moderate ummah”. The Islamic Shari-ah, which prioritizes human will and cares for a balanced attitude within natural conditions, has adopted a natural way and method that does not force human nature in this field. In addition, the Prophet’s emphasis on the quality of commu-

nication and the necessity of silence is evident in a number of occasions. Analyzing the Prophet's life, we find that he preferred long periods of silence to speaking, that he spoke when it was necessary, that he spoke briefly and concisely because of his quality of jawami al-kelim, and that he did not speak about matters that did not concern him, which he called useless. The Prophet did not tolerate people's purposeless silence, but he also considered it inappropriate to speak unless necessary. The commandment, "Speak well or keep silent," is a practical and universal piece of advice in this regard. Prophet Zechariah asked Allah for a child despite his advanced age, and Allah gave him the good news of a son named Yahya through an angel, and Prophet Zechariah, who wanted to turn this good news into true knowledge, asked Allah for an ayah that would be a sign, his ability to speak was taken away by divine intervention and he could only communicate with people through signs. The word سَوِيًّا in Verse 10 of Surah al-Maryam, which mentions the same event, has been interpreted by the majority of the commentators as "while he was intact" and accepted as the adjective of Prophet Zechariah's speech. In order not to be the target of people's criticism, Maryam had to resort to a different way of doing things. Because it did not seem to be possible to explain the situation in which she found herself. Anything said here would make the situation more inextricable. Therefore, at the advice of her child, she decided to observe the fast of silence, which was a common worship among the Israelites. Unlike the fast of Zechariah, this fast was based on will and choice. However, it was based on necessity as well. The Qur'an characterizes verbal acts such as lying, slander, and backbiting as great sins and prescribes severe worldly and ethereal punishments. In addition, the Qur'an also emphasizes the style of speech; it demands that speech should contain goodness, avoid bad and ugly expressions (ma'ruf), be effective and pleasant (baligh), contain respect and admiration for the elders (karim), recommend ease (maysur), and be soft (layyin). However, it stipulated that speech with all these characteristics should be straight (sadid). As can be seen, the Qur'an ties the style and content of speech to certain conditions and considers speech as a deed to be recorded by angels and to be accounted for in the Hereafter.

GİRİŞ

İnsan maddi ve manevi unsurlardan oluşmuş bir varlıktır. Ancak bu unsurların dengeli ilişkisi ile insanın dünyada mutlu bir hayat yaşayabileceği kabul edilir. İnsanın manevi gelişimini sağlama amacı taşıyan dinler; kişinin kalbini temizlemesi, gönlünü saflaştırması için bir kısım ibadetler ön görmüşlerdir. Bu ibadetlerden biri de oruç ibadetidir.

Orucu bedeni bir kısım ihtiyaç ve arzulardan uzak tutarak kemale ulaşma usulü olarak tanımlamak mümkündür. Yemeden, içmeden, cinsel arzulardan uzak durmak gibi bedensel istek, ihtiyaç ve arzuları ertelemek İslâm'ın emrettiği oruç ibadetinin bir gereğidir. Ayrıca sadece bedensel arzulara engel olmak değil; doğru sözlü olmak, yalan, gıybet ve iftiradan uzak durmak, ticarete dürüst davranmak gibi ahlâkî davranışlar da oruç ibadetinin önemli unsurları olarak görülmüştür. Bu tür davranışlara bakıldığı zaman bunlardan çoğunun, dil ile gerçekleştirilen hususlar olduğu görülür. Bu duruma binâen sükût etmek de orucun bir türü olarak algılanmış, dilin işlediği hatalardan uzak kalmak için sükût etmek tercih edilmiş, bazı din ve geleneklerde sükût orucu bir ibadet olarak kabul edilmiştir.

1. Oruç

Türkçe'de kullanılan oruç kelimesinin; Fars dilindeki “rûze”, Farsça'nın Pehlevi alfabesindeki “ruzek” kelimelerinden geçtiği kabul edilir. Bu geçişin X. asrın sonlarına doğru olduğu iddia edilmektedir.¹ Arapça'da oruç “savm” kelimesiyle ifade edilir, çoğulu ise “sıyam”dır. Kelime kök olarak hareketsiz kalmak anlamındadır ve tüm türevleriyle Kur'an'da on dört yerde geçmektedir.² Klasik Arapça sözlüklerde “savm” kelimesine; kişinin kendisini yemekten, içmekten, yürümekten, konuşmaktan alıkoyması, kendini tutması ve engellemesi anlamları

¹ Cornelis Cristian Berg, “Oruç”, *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Devlet Kitapları, 1964), 9/408.

² Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2001), “svm”, 512.

verilmiştir.³ Türkçe’de oruç, kişinin cebri olarak haz uyandıran şeylerden kendini yoksun bırakması şeklinde tanımlanmıştır.⁴

2. Sükût

Sözlükte sükût nutk’un zıddı olup, “susmak, konuşmamak, sakinlik” anlamlarına gelen bir kelimedir. Bu kökten türeyen kelimeler sükûn bulmak, ölmek, hareketsiz kalmak, durgunlaşmak ve kesilmek anlamlarında (devenin yolculuktaki sessizliği, yılanın hareketsiz kalması, şarkı söyleyenlerin iki şarkı arasındaki sessizlikleri örneklerinde olduğu gibi) kullanılmıştır.⁵

Sükûtun insânî bir erdem olduğu farklı kültürlerden birçok âlim, mütefekkir ve filozof tarafından dile getirilmiştir.⁶ Tasavvuf geleneğinde ise uzlet methedilmiş, bunun düzenli bir eğitim haline dönüşmüş şekli olan çile ise sükût ile başlatılmıştır. Mecliste sükût halinde olmak övülmüş, Endülüs Filozoflarından İbn Rüşd (ö. 595/1198) ile büyük mutasavvıf Muhyiddîn İbnü’l-Arabî’nin (ö. 638/1240) konuşmadan uzun süre sükût etmeleri bir tür konuşma yöntemi olarak yorumlanmıştır. Sükût fıkıhta

³ Halîl b. Amed el-Ferâhîdî, *Kitâbü’l-Ayn*, nşr. Dr. Abdülhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1424), “svm”, 2/423; İbn Manûr Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu’l-Arab* (Beyrut: Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.), “svm”, 28/2529; İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcü’l-lügati ve sıhâh’l-Arabîyyeti*, nşr. Ahmed Abdülğafûr Attâr (Beyrut: Dâru’l-İlmi lil-Melâyîn, 1404), “svm”5/1970.

⁴ Doğan D. Mehmet, “oruç”, *Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2008), 1203.

⁵ Halîl b. Ahmed, “skt”, 2/259; İbn Manzûr, “skt”, 2046.

⁶ Hz. Ömer (ö. 23/644) ise “Sükût, insanın en nefis elbisesidir. Rahat ve huzur on kısım ise, dokuzu susmaktır” tespitinde bulunmaktadır. İslâm âlimleri, sükûtta yedi hayır vardır derler ve bunları şöyle sıralarlar: 1. Sükût, yorulmadan yapılan bir ibadettir, 2. Başka ziynete gerek bırakmayan bir süstür, 3. Sultanlığa gerek bırakmayan bir devlettir, 4. Yüksek duvarları bulunmayan bir kaleye girmiş gibisindir, 5. Kimseye minnet borcu bulunmayan bir zenginliktir, 6. Kâtip melekleri dinlendirdiğin için ayrıca onlara iyilik yapmış olursun, 7. Ayıp ve kusurlar gizlenmiş olur. Saltuklu Zübeyir, “Sessizlik Ya da Susma Orucu Üzerine”, doguturk.com/sessizlik-ya-da-susma-orucu-uzerine-makale, 3186 html. İbn Hibbân (ö. 354/965), ilmin başı susmaktır tavsiyesinde bulunur, Lao Tzu (ö. M.Ö. 531) ise bilgi ile konuşma arasında şöyle bir bağlantı kurar: “Çok bilenler konuşmaz, çok konuşanlar bilmez.” Büyük filozof Eflâtun (ö. M.Ö. 427) konuşmayı insanın aklını kullanma sanatı olarak tanımlarken, Epiktetos (ö. 135) ise bunun yanı sıra “güzel anlama ve dinlemenin” de bir sanat olduğunu belirtir. Pisagor (ö. M.Ö. 500 [?]) ise “ya sus, ya da susmaktan değerli şeyler söyle” derken Hz. Peygamber’in “ya hayır söyle, ya da sus” (Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’s sahih*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nâsir en-Nâsir (Beyrut: Dâru Tavki’n-Necât, 1422), “Rikâk”, 23. Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim b. el-Haccac, *el-Câmi’u’s sahih*, nşr. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.), “İmân”, 74.) hadisine benzer bir mânâyı ifade etmektedir. Danimarkalı filozof Kierkegaard (ö. 1855) şayet bir tabip olsaydım şifa için insanlara “sessiz bir ortam sağlamayı ve sessizliği” tavsiye ederdim demektedir.

da üzerinde durulan önemli bir kavramdır. Fakihler sükûtun hukukî boyutu ve sonuçları üzerine çeşitli yorumlarda bulunmuşlardır.⁷

⁷ Sükût aynı zamanda fikhî bir kavramdır. Fakihler sükûtun hükmü konusunda, bulunulan duruma göre bir hüküm verme cihetine girmişlerdir. Evvelen sükûtta asıl olanın mübahlık olduğuna hükmetmişlerdir. Ancak sükûtun, konusuna göre mübah, mendûp, haram veya vacip olabileceğini vurgulamışlardır. Sükût, insanın tabii davranışlarından birisi olması hasebiyle; konuşma, kalkma, oturma, durma, yürüme, yeme, içme gibi mübah olan davranışlardan biri olarak kabul edilmiştir. Bu mübahlığa delil olarak, eşyada asıl olan hükmün mübahlık olduğu yönündeki genel kuraldır. Asıl olarak mübah olarak görülen sükût bazen, fâilinin övülüp sevap kazanacağı, terk edenin ise kınanmayıp günaha girmeyeceği tarzda mendûp olabilir. Bazı durumlarda sükût haram olarak telakki edilmiştir. Konuşmanın ve olumlu bir tavır takınmanın gerekli olduğu durumlarda sükût etmek haramdır. Remzi Muhammed Ali Dırâz, *es-Sükût ve eseruhû ale'l- ahkâm fi'l-fikhi'l-İslâmî* (İskenderiye: Dâru'l-câmiati'l-cedîdeti li'n-neşr, 2004), 228-263; Sükûtun haram olduğu durumlara şu hususlar örnek olarak verilmiştir: a- Emri bi'l-ma'rûf nehyi ani'l-münker yapılması gereken durumlarda sükût etmek. Bu konuda özellikle icthad konumunda olan âlimlerin de, ciddi bir mani olmadığı halde yanlışlıklar ve kötülükler karşısında sessiz kalmaları caiz görülmemiştir. b- Şahit olan kimsenin vacip olan şahitlik görevini sükût ederek yapmaması haram hükmüne dahil edilmiştir. Muharrem Önder, bu durumu şu şekilde izah eder: “İnsanlar arasındaki hukuki ilişkilerden doğan haklar konusunda bilgi sahibi olma veya tanık olma şeklinde bir şahitlik yüklenilmişse, ilgili taraflardan bir talep geldiğinde bu şahitliğin yerine getirilmesi gerekir. “Çağırıldıkları vakit şahitler gelmemezlik etmesin” (el-Bakara 2/282), “Şahitliği, bilgilerinizi gizlemeyin” (el-Bakara 2/282) âyetleri gereğince sükût ederek şahitlikten kaçmak veya bilgiyi gizlemek yasaklanmıştır.” Muharrem Önder, “İslâm Hukukunda Bir İrade Beyânı Türü Olan Sükûtun Hükmü ve Beyân Kabul Edilme Şartları”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2018), 7-42; Dırâz, *es-Sükût ve eseruhû ale'l- ahkâm*, 242-245. c- Sükût bazı durumlarda aldatma ve yanıltma (tedlîs) kabul edilerek yasaklanmıştır. “Kusur ve eksikliğin olumsuz etki ettiği, özelden alış-verişlerde, genelde ise ıvazlı akitlerde taraflardan birinin akit konusunda veya bedelinde var olan bir kusuru gizlemesi, sükût edip söylememesi yasaklanmış bir yanıltmadır (tedlîs)”, Dırâz, *es-Sükût ve eseruhû ale'l- ahkâm*, 250. Yanıltma (tedlîs); sözle, fiille yapılabileceği gibi, akdin oluşmasını engelleyecek bir kusuru söylemeyerek yani gizleyerek de meydana gelebilmektedir. Ticari ve ahlâki konularda naslarda ortaya konan ilkeler (emanetlere sahip çıkmak, anlaşma ve sözleşmelerin gereğini yerine getirmek, alış-verişlerde doğru ve dürüst olmak) sözleşme ve antlaşmalarda kusuru açıklamayı ve muhataba bildirmeyi gerekli kılmaktadır. Bu meyanda şu hadis manidardır: “Dürüst güvenilir tâcir peygamberler, siddîkler ve şehitlerle birlikte olacaktır.” Muhammed b. İsa Tirmizî, *el-Câmi'u's-şâhih*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Halebi el-Bâbî, 1975) “Büyû”, 4; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünenü İbni Mâce* (Riyâd: Beytül-efkârî'd-Devliyye, ts.), “Ticârât”, 1. Muâviye ve Ebû Cehm ile evlenme konusunda kendisiyle istişare eden Fatıma bint Kays'a Hz. Peygamber, şu tavsiyede bulunmuştur: “Muâviye malı olmayan düşkün birisidir. Ebû Cehm ise, omuzundan sopasını indirmeyen bir kişidir.” Ebû Dâvûd, “Talâk”, 39; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Hurasânî en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, thk. Abdülfettâh Ebû Guddê (Haleb: Mektebetü'l-matbâatü'l-İslâmiyye, 1986), “Nikâh”, 22; Mâlik, *Muvattâ'*, “Talâk”, 67. Bu hadisede Hz. Peygamber kendisini mutemet kabul eden kadına bildiklerini gizlemeden açıkça ifade etmiştir.

3. Sükût Orucu

Sükût Orucu, belirli vakit aralıklarında kişinin konuşmayarak, kasıtlı olarak sükût etmesi şeklinde gerçekleşen bir ibadettir. Sükût orucu, Yahudilikte önemli bir oruç türü olsa da İslâm'da ve Hıristiyanlıkta kurumsallaşmamıştır. İsrâiloğulları peygamberlerinden Hz. Musa ve Hz. Zekeriya'nın da sükût orucu tuttukları bilinmekte; Yahudilikte bu orucun özellikle dindar Yahudiler tarafından tutulduğu, hahamlar tarafından tavsiye edildiği görülmektedir.⁸ Hıristiyanlıkta sükût orucu şeklinde müstakil bir oruç olmasa da ruhbanlık ve manastır kültürü içinde inziva ve susma önemli bir yere sahiptir.⁹

Tibetli Budistler arasında yaygın olan *nungnas* isimli oruç, perhizle sükûtu birleştiren bir oruç türüdür. Bu oruç türü dört gün sürmekte; ilk iki gün dua ve istiğfarla geçmekte, ikinci gün gece yarısından dördüncü gün güneş doğuncaya kadar ise, tükürüğünü bile yutmadan ve dilini oynatmadan bu ibadeti ifa edilmektedir. Dualar ve yakarışlar bu süre içinde açıktan değil gizlice yapılmaktadır. Görüldüğü üzere iki gün tüm yiyeceklerden uzak durmanın yanı sıra üçüncü ve dördüncü gün kimseyle de konuşulmayarak, insanlarla diyalogdan uzak durulmaktadır.¹⁰

4. Câhiliye'de Sükût Orucu

Câhiliye devrinde görülen bir oruç çeşidi de “sükût orucu” dur. Hz. Peygamber'in beyanından Câhiliye Araplarının bir gün boyunca hiç konuşmadıkları ve bunu bir ibadet saydıkları anlaşılmaktadır.¹¹ Mekkeliler'den özellikle Hanifler; muhtemelen Ehl-i kitap ve onların ruhbanlarının, göklerde ve yerde bulunan Allah'ın âyetlerini düşünmek için yalnızlığı tercih ederek sükût etmelerini, insanlardan uzak durma şeklindeki oruçlarını biliyorlardı. Bir kısım kaynaklarda Câhiliye'de Mekkelilerden bazılarının Hira Mağara'sında ve Mekke dağlarının kovuklarında uzlete

⁸ Hasan Tahsin Feyizli, *İslâm'da ve Diğer İnanç Sistemlerinde Oruç-Kurban* (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1993), 27; Hasan Büyükkaya, *İlahi Dinlerde Oruç* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 47.

⁹ Rahim Ay, “İlahi Dinlerde Oruç: Kaynağı, Amacı ve Uygulanışı Bakımından Karşılaştırmalı Bir İnceleme”, *Journal of Analytic Divinity* 5/2 (2021), 212-235, 231.

¹⁰ Ömer Hilmi Budda, *Dinler Tarihi* (İstanbul: Vakıf Gazete Matbaası, 1935), 200-201; Ali İhsan Yitik, “Oruç”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/416.

¹¹ Ebû Dâvûd, “Vesâyâ”, 26; Mehmet Soysaldı, “İslâm Öncesi Mekke Toplumlarında Namaz Zekat Oruç ve Hac uygulamaları”, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu* (8. Türkiye Tefsir Akademisyenleri Buluşması Sempozyumu, 1 - 3 Temmuz 2011).

çekilip, sukût ettikleri belirtilmektedir.¹² Hz. Peygamber’de bu tür bir uzlet hayatını risalet öncesi tecrübe ediyordu. Ayrıntılarına çok vakıf olamasak da Hz. Peygamber’in Haniflerin uygulamalarına benzer bir ameliye içerisinde olduğunu söylemek mümkündür. Özellikle dedesi Abdülmuttalib’in de Haniflerden olduğu ve Hira mağarasında uzlete çekildiği rivayet edilir. Hz. Peygamber’in özellikle otuz beş yaşlarındayken Mekke ahalisinden uzaklaşarak bu mağarada derin tefekkür ve sâdik rüyaların eşlik ettiği bir sükût ve uzlet hayatını tercih ettiği görülür.¹³ Bu orucun özellikle de dinî inanç ve ritüellerine aşırı bağlı Ahmesîlerde ve Câhiliye ehlinin zahitlerinde görüldüğü söylenebilir. Bu orucun süresiyle ilgili olarak; bir gün, bir hafta gibi yahut daha uzun bir süre olduğu belirtilir. Sükût orucu Araplarda nezr (adak) türleri arasında da yer almaktaydı.¹⁴

Hz. Meryem’in sükût orucunun anlatıldığı Meryem Süresinin Mekki sûreler arasında yer alması, Kureyş’in bu tür bir oruçtan haberdar oluşunun bir göstergesi kabul edilebilir.¹⁵ Yukarıda bahse konu olan haberler dikkate alındığında bu fikrin dikkate değer olduğu görülmektedir. Hz. Meryem’e telkin edilen sükût orucunun, İsrailoğulları arasında cârî bir âdete işaret ettiği de söylenebilir.

5. Hz. Peygamber ve Sükût Orucu

Câhiliye döneminde bilinen sükût orucuna İslâmî dönemde müsaade edilmediği ve böyle bir ibadet şeklinin tasvip edilmediği görülmektedir. Bu meyanda Hz. Peygamber: “Bir gün, bir geceye kadar sükût etmek yoktur.” buyurarak bu âdeti yasaklamıştır.¹⁶ Aynı zamanda Buhârî’nin naklettiği bir rivayete göre de Hz. Ebû Bekir, Zeyneb adlı bir kadının sükût orucu tuttuğunu görmüş ve “Bu iş cahiliye fiillerindedir.” diyerek kendisini uyarmıştır.¹⁷

Hz. Peygamber çeşitli vesilelerle konuşmanın niteliği ve sükûtun ge-

¹² İbn Hişâm, *es-Sîretü’l-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakâ - İbrahim el-Ebyârî - Abdülhafız Şelebi (Kâhire.: y.y., 1375/1955), 1/234-236; Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu’l-Taberî*, thk. Muhammed Ebû’l-Fadl İbrahim (Kâhire: Dârü’l-Meârif, ts.), 2/298-300; Cevâd Ali, *el-Mufassal fî târihi’l-Arab kable’l-İslâm* (b.y.: Dârü’s-sâkî, 1422/2001), 11/339.

¹³ İbn Hişâm, *es-Sîretü’l-nebeviyye*, 1/234-236; Buhârî, “Bed’ü’l-vahy”, 3; Müslim, “İmân”, 252; Taberî, *Târîhu’l-Taberî*, 2/298-300; Cevâd Ali, *el-Mufassal fî târihi’l-Arab kable’l-İslâm*, 11/339; H. Ahmet Sezikli, “Abdülmuttalib”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/272-273; Fuat Günel, “Hira”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/121-122;.

¹⁴ Emrah Dindi, “Cahiliye Araplarında Ramazan Ayı İtikâf ve Oruç”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslâm Tetkikleri Merkezi Dergisi* 3/2 (Güz 2017), 46-47.

¹⁵ Dindi, “Cahiliye Araplarında Ramazan Ayı İtikâf ve Oruç”, 46-47.

¹⁶ Ebû Dâvûd, “Vesâyâ”, 26.

¹⁷ Buhârî, “Menâkibu’l-Ensâr”, 26.

rekliliği hususunu vurgulamıştır. Hz. Peygamber'in hayatı incelendiğinde, konuşmak yerine uzun süreli sükûtu tercih ettiği, ihtiyaç halinde, cevâmi-u'l-kelim vasfı gereği kısa ve özlü konuştuğu, gereksiz konuşmaları mala-yani diye isimlendirdiği, kendisini ilgilendirmeyen konularda konuşmadığı görülür.¹⁸ Hz. Peygamber'in örneğinden hareketle sükût tercih edildiğinde mendûp ya da müstehap hükmünü girerek sevap kazanılacağı âşikârdır. Ayrıca susmanın faziletini ifade eden ve buna teşvik eden birçok sahih hadis de bulunmaktadır. Bunlardan birisi olan Ebû Hüreyre'nin naklettiği bir hadiste, Hz. Peygamber misafire ve komşuya ikramda bulunulması gerektiğini belirttikten sonra, şöyle buyurmuştur: “Kim Allah'a ve âhiret gününe inanıyorsa ya hayır söylesin ya da sükût etsin”.¹⁹ Öncelikle sükûta vurgu yaparak “Allah'ın zikri dışında kelâmı çok yapmayın. Zira Allah'ın zikri dışında çok kelâm, kalbe kasvet (katılık) verir. Şunu bilin ki, insanların Allah'a en uzak olanı kalbi katı olanlardır.”²⁰ buyurmuş ayrıca, insanın ağzından çıkan her sözün bir sorumluluk gerektirdiğini²¹, boş sözler söylemenin insanı cennetten uzaklaştırıp cehenneme yaklaştıracağını, sükût etmenin asıl olduğunu ve bu halin ancak iyi ve güzel sözlerle bozulması gerektiğini²² ifade etmiştir.

Böylece diyebiliriz ki, İslâm sükûtu övmüş, ancak susma orucuyla uzun süre suskun kalmayı tasvip etmemiştir. Fakat nefsi terbiye etmeye vesile olan ve Hz. Peygamber'in kuvvetli bir sünneti olan i'tikâf büyük ölçüde inziva ve suskunlukla gerçekleştirilen bir nafil ibadettir. Tasavvufi tekke kültüründe de bir çeşit inziva ve dolayısıyla suskunluk vardır.²³ Kur'an'da sükût olgusuna yer verilmiş, iki kıssada mahiyetleri farklı olsa da sükût orucuna işaret edilmiştir.

6. Kur'an'da Sükût ve Sükût Orucu

Kur'an'da sükût ve sessizlik anlamına gelen Arapça lafızlar olan s-k-t (س ك ت) ve s-m-t (ص م ت) köklerinin iki yerde geçtiği görülür. Bunlardan ilki A'râf Sûresi 154. âyettir.²⁴ Âyette Hz. Mûsâ Tûr dağından Allah'ın

¹⁸ Şemsüddin Muhammed İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-meâd fi hedyi hayri'l-ibâd* (Beyrut: y.y., ts.), 1/46.

¹⁹ Buḥârî, “Edeb”, 31; Rikâk”, 23; Müslim, “İmân”, 74; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 123.

²⁰ Tirmizî, “Zühd”, 62.

²¹ “İnsan önemsiz sandığı bir söz söyler. Bu söz Allah'ın rızasına muvafık düştüğü için kıyamete kadar ondan razı olur. Bir başkası da hiç önem vermediği bir söz yüzünden kıyamete kadar Allah'ın gazabına uğrar.” Buḥârî, “Rikâk”, 23; Müslim, “Zühd”, 49; Tirmizî, “Zühd”, 10.

²² “Emr-i bi'l-ma'rûf ve zikir hariç, her söz kişinin zararlıdır.” Tirmizî, “Zühd”, 63.

²³ Rahim Ay, “İlahi Dinlerde Oruç: Kaynağı, Amacı ve Uygulanışı Bakımından Karşılaştırmalı Bir İnceleme”, 231.

²⁴ وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَوَاحِ وَفِي نُسُخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْتَهِبُونَ

emirlerini içeren levhalarla geldiğinde, karşılaştığı durum ve onun gösterdiği tepki tasvir edilir. Sâmîrî, İsrâiloğullarını kandırılmış ve onlar, putperest Mısırlılar gibi buzağı heykeline tapar hale gelmişlerdi. Bu duruma Hz. Mûsâ'ya vekâlet eden Hz. Hârûn'da engel olamamıştı. İşte bu manzara karşısında sinirlenen Hz. Mûsâ, Hz. Hârûn'un sakalından tutarak ona hesap sormuş ve elindeki levhalarda yere düşmüştü. Bir müddet sonra Hz. Hârûn'un yaptığı savunmayla sakinleşen Hz. Mûsâ'nın bu hali عَنْ سَكَتٍ مَوْسَى الْغَضَبُ *sekete an Mûsâ'l-gadab* (öfke uzaklaşıp, sükûn buldu) kelimeleriyle açıklanmıştır. İşte burada سَكَتٌ fiili sakinleşmek, öfkenin sona erip, susması anlamında kullanılmıştır.

Kur'an'da sükût ve sessizlik anlamına gelen diğer bir kelime ise s-m-t (ص م ت) köküdür. A'râf Sûresi 193. âyette müşriklerin putlarla ilişkisi yerilmekte, putların hiçbir şeye cevap veremeyecek varlıklar oldukları belirtilmektedir.²⁵ Dolayısıyla onlara inanan müşrikleri ya da onların inandıkları putlara seslenmenin, onları çağırmanın, onlara dua etmenin ya da sessiz kalıp sükût etmenin bir faydası yoktur, onlar için hepsi aynıdır. Söz konusu âyette susanlar, sükût edenler anlamında صَمِتُونَ *sâmitûn* ismi fâil kalıbı kullanılmıştır. Kur'an'da doğrudan sükût olgusuna iki kıssada değinilmektedir. Bunlar Hz. Zekeriyâ ve Hz. Meryem kıssalarında geçmektedir.

6.1. Hz. Zekeriyâ'nın Sükûtunun Mahiyeti

Kur'an'da sükût orucunun Mushaf tertibine göre ilk bahsedildiği yer Âl-i İmrân Sûresi 38-41 arası âyetlerdir. Benzer şekilde Meryem Sûresi 10. âyette de Hz. Zekeriyâ'nın sükûtundan bahsedilmektedir.²⁶ Hz. Zekeriyâ, Âl-i İmrân Sûresi 38-41 arası âyetlerde Allah'tan dilekte bulunarak bir çocuğunun olmasını istemektedir:

هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ
فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيحْيَى مُصَدِّقًا
بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ قَالَ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَقَدْ

"Vaktâki Mûsâ'dan o öfke uzaklaşıp sükûn hâsıl oldu, (biraktığı)levhaları aldı. Onun bir nüshasında şu da yazılı idi: 'Sapıklıktan kurtulup hidâyete, (azâptan sıyrılıp) rahmete (kavuşmak) o kimselere mahsustur ki onlar Rablerinden korkarlar'" el-A'râf 7/154.

²⁵ "Eğer bunları (putları) doğru yolu göstermeye çağırırsanız size uymazlar. Onları (müşrikleri) ha da 'vet emişsiniz, ha (etmeyip) susmuşsunuz, size karşı (durumları) birdir.'" el-A'râf 7/193.

²⁶ "Dedi: 'Rabbim, bana (bu hususda) bir nişan ver'. Buyurdu: 'Senin nişanın sapaşağlam olduğun halde üç gece insanlarla konuşamamandır.'" Meryem 19/10.

بَلَّغْنِي الْكِبْرَ وَأَمْرَاتِي عَاقِرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ
 آيَتِكَ إِلَّا تَكَلَّمَ النَّاسُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمَزًا وَاذْكُرْ رَبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ

“Orada Zekeriyya, Rabbine dua etti: Rabbim! Bana tarafından hayırlı bir nesil bağışla. Şüphesiz sen duayı hakkıyla işitensin, dedi. O, mihrabda durup namaz kılariken melekler ona (şöyle) nida etti: ‘Gerçek, Allah sana kendisinden bir kelimeyi tasdik edici, bir efendi, nefesine hâkim ve salihlerden bir peygamber olmak üzere Yahyâ’yı müjdeler’. Zekeriyya: ‘Rabbim! dedi, bana ihtiyarlık gelip çattığına, üstelik karım da kısır olduğuna göre benim nasıl oğlum olabilir?’ Allah şöyle buyurdu: ‘İşte böyledir; Allah dilediğini yapar’. Zekeriyya: ‘Rabbim! (oğlum olacağına dair) bana bir alâmet ver’ dedi. Allah da buyurdu ki: ‘Senin için alâmet, insanlara üç gün, işaretten başka söz söyleyememendir. Ayrıca Rabbini çok an, sabah akşam tesbih et’.”

Kendisinin yaşlı, eşinin ise yaşlı ve kısır olması hasebiyle Hz. Zekeriyyâ’nın bu talebi normal şartlarda mümkün gözükmemektedir ve Hz. Zekeriyyâ da bu durumun farkındadır. Fakat melekler tarafından ismi Yahyâ olacak bir çocukla müjdelenir ve o da bunun üzerine bu durumun bir işareti ve alameti olacak bir delil ister. Delil olarak ise üç gün boyunca insanlarla konuşamayacağı/konuşmayacağı bildirilir.

Hz. Zekeriyyâ’nın sükûtu İncil’de de yer almaktadır. Luka İnciline göre melek tarafından bir oğlan çocuğu ile müjdelenmekte ve şöyle bir nida ile muhatap olmaktadır: “Sevinip coşacaksınız. Birçokları da onun doğumuna sevinecek.” Hz. Zekeriyyâ, “Bundan nasıl emin olabilirim? Çünkü ben yaşlandım, karımın da yaşı ilerledi” sorusunu yöneltmekte, melek kızarak ona cevap vermekte ve şu ifadelerle bir anlamda cezalandırmaktadır:

“Ben Tanrı’nın huzurunda duran Cebrail’im. Seninle konuşmak ve bu müjdeyi sana bildirmek için gönderildim. İşte, belirlenen zamanda yerine gelecek olan sözlerime inanmadığın için dilin tutulacak, bunların gerçekleşeceği zamana kadar konuşamayacaksın.”²⁷

Cebrail ile bu konuşmadan sonra Hz. Zekeriyyâ mabedde uzun süre kalır ve dışarı çıktığında ise insanlarla konuşamaz ancak işaretle anlaşır. Özetle İncil’e göre Hz. Zekeriyyâ melekten müjdelenen mucizevi doğuma bir işaret talep etmiş, melek de bu talebi kendisine itiraz kabul ederek, ceza olarak konuşma yetisini almış ve bir müddet insanlarla işaret diliyle iletişim kurmak zorunda kalmıştır.

İncil’de olay bu şekilde anlatılırken, Kur’an’da Hz. Zekeriyyâ’nın cezalandırılması gibi bir durumdan bahsedilmemekte, konuşmama/

²⁷ *Kutsal Kitap* (Kore: Kitabı Mukaddes Şirketi Yeni Yaşam Yayınları, 2013), Luka I: 1080-1081.

konusamama durumu da çocuğun doğumuna bir âyet olarak ifade edilmektedir. Ancak burada şu sorulara cevap verme ihtiyacı ortaya çıkmaktadır: Hz. Zekeriyâ kendi iradesiyle mi sükûtu tercih etmiştir yoksa konuşma yetisinden mahrum mu bırakılmıştır? Şayet kendi isteğiyle sükûtu tercih ettiyse burada nasıl bir delil ya da işaret vardır? Konuşamaması söz konusu ise bu hangi boyutuyla delil sayılabilir?

Taberî (ö. 310/923), Hz. Zekeriyâ'nın delil talebini, kendisine gelen nidâ'nın kaynağını katıyette bilme ihtiyacına yorar ve şu şekilde ifade eder: "Rabbim şayet bu duyduğum ses meleğin müjde veren sesi ise, benim gönlüme gelen şeytani vesveselerden beni arındıracak bir âyet bana lütfet." Tâbiîn müfessirlerinden Süddî de (ö. 127/745) âyet talebinin gerekçesini bu şekilde anlayanlardandır. Ayrıca Taberî, Hz. Zekeriyâ'nın bu talebi üzerine cezalandırıldığı kanaatindedir. Katâde de (ö. 117/735) cezalandırılarak konuşma yetisinin elinden alındığı yorumunda bulunmaktadır.²⁸

Mâtürîdî (ö. 333/944) Hz. Zekeriyâ'nın âyet talebinin makul olduğunu belirterek onun durumunu kendisine gelen melekleri tanımayan Hz. İbrahim'in durumuna benzetir ki Hz. İbrahim de melekleri tanımadığı için ürperti duymuş,²⁹ bunun üzerine Melekler de "*Korkma, biz Lût kavmine gönderilmiş elçileriz*"³⁰ şeklinde izahda bulunarak Hz. İbrahim'i teskin etmişlerdi. Dolayısıyla Mâtürîdî'ye göre burada bir cezalandırmadan bahsedilemez, bu talep normal bir taleptir ve Hz. Zekeriyâ'nın âyet talebine istinâden konuşma yetisi ilâhî müdahaleyle alınmış ve konuşamamıştır.³¹

Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767)³², Zemahşerî (ö. 538/1144)³³, Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210)³⁴, Beyzâvî (ö. 685/1286)³⁵, Neseî

²⁸ İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiü'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kâhire: Dâru Hicr, 2001), 5/384.

²⁹ el-Hicr 15/63.

³⁰ Hûd 11/70.

³¹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, nşr. Mecdî Baslûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426), 2/366.

³² Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdi el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, h.1423), 1/275.

³³ Mahmûd b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl ve 'uyûni'l ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, thk. Mustafa Huseyn Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407/1987), 1/360.

³⁴ Ebû Abdullâh Muhammed b. Ömer b. el-Hasen b. el-Huseyn et-Teymî Fahrüddîn er-Râzî, *Meğâtilhu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, h. 1420), 8/215.

³⁵ Kâdı Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vil* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418), 2/16.

(ö. 710/1310)³⁶, İbn Kesîr (ö. 774/1373)³⁷, Süyûtî (ö. 911/1505)³⁸ gibi birçok müfessir, Hz. Zekeriyâ'nın talep ettiği âyetin, Allah tarafından kendisinden alınan konuşma yeteneği olduğu yani konuşmadığı konusunda mutabıktırlar. İhtilaf edilen husus ise bu durumun bir ceza mı, yoksa istenilen âyetin gereği olarak mucizevî bir tarzda konuşma yeteneğini kaybedip kaybetmediği konusudur.

Katâde, Süddî ve Taberî, Hz. Zekeriyâ'nın sesin kaynağında tereddüt yaşadığı ve bunun üzerine âyet istediği; bu talebinden dolayı da cezalandırıldığı iddiasında bulunmaktadırlar. Biz bu iddiayı nübüvvetin şanına yakışmayan bir durum olarak değerlendirmekte ve kabul etmemekteyiz. Ayrıca bir peygamberin meleğin sesi ile şeytanın vesvesesini karıştırmasının ise asla düşünülemez bir durum olduğu âşikârdır. Allah'ın vahyini melek aracılığıyla alan bir peygamber için bu tür bir ihtimali gündeme getirmek, vahyin kaynağı ve mahiyetine dair birçok şüpheye mahal verecektir. Burada Mâtürîdî'nin dile getirdiği izah ise daha farklı bir durumu anlatmaktadır. Hz. İbrahim'e gelen melekler insan suretinde zuhur etmişler, bu insan suretindeki varlıkları ilk defa gören Hz. İbrahim ise tabii olarak bir tereddüt ve korku yaşamıştır. Hz. Zekeriyâ gibi semâvî bir nida ile muhatap olmamış, tanımadığı insan görünümlü meleklerle muhatap olmuştur. Bu iki durum, mahiyeti itibariyle birbirinden farklı olduğu için kıyaslanması mümkün gözükmemektedir.

Sonuç itibariyle Hz. Zekeriyâ yaşlı ilerlemiş olmasına rağmen Allah'tan bir çocuk istemiş, Allah da ona melek aracılığıyla ismi Yahya olan bir oğlan çocuğu müjdesi vermiş, bu müjdeyi tahkiki bir bilgiye dönüştürmek isteyen Hz. Zekeriyâ, Allah'tan kendisi için bir işaret olacak âyet istemiş, bunun üzerine bir âyet olarak da ilâhî müdahaleyle konuşma yeteneği alınmış ve insanlarla ancak işaret yoluyla iletişim kurabilmiştir. Aynı olaydan bahseden Meryem Sûresi 19/10. âyette yer alan seviyyen سَوِيًّا kelimesi de müfessirlerin çoğunluğu tarafından “sapasağlam” iken şeklinde yorumlanarak Hz. Zekeriyâ'nın konuşmasının sıfatı kabul edilmiştir. Bu bir anlamda ızdırârî bir sükût orucu olmuş, bu da Hz. Zekeriyâ'nın gece gündüz zikir ve şükürle meşgul olmasını sağlayarak insanlardan uzaklaşmasına, zikir-i kâmil ve şükür-i şâmil ile daimi Hak Teâlâ ile iştiğaline vesile olmuştur.

³⁶ Ebü'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd Hafîzu'ddîn en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, thk. Yûsuf Ali Bedîvî (Beyrut: Dâru'l-Kellîmi't-Tayyib, 1419/1998), 1/254.

³⁷ Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr el-Kureşî el-Basrî ed-Dımeşkî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sâmi Muhammed es-Sellâme (b.y.: Dâru Tayyibe, 1420/1999), 2/39.

³⁸ Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâlüddîn es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi tefsîri'l-Me'sûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 2/192.

6.2. Hz. Meryem'in Sükût Orucu

Kur'an'da sükût orucunun geçtiği yer ise, Hz. Meryem'in mucizevi bir şekilde hamile kalışının ve ardından Hz. İsa'nın doğuşunun anlatıldığı kısadır. Kissada şöyle demektedir:

فَكُلِّي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا فَإِمَّا تَرِينِ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا

“Artık ye, iç. Göz (ün) aydın olsun. Eğer beşerden herhangi birini görürsen ‘ben de, o çok esirgeyici (Allaha) oruç adadım. Onun için bugün hiç bir kimseye kat’iyyen söz söylemeyeceğim.”³⁹

Hız. Meryem insanların eleştirilerine muhatap olmamak için farklı bir yola başvurmak zorundadır. Çünkü içinde bulunduğu durumun izahı kabil gözükmemektedir. Burada söylenecek her ifade durumu daha içinden çıkılmaz hale getirecektir. Bu yüzden de Cebrail'in tavsiyesi üzerine İsrailoğulları arasında bilinen bir ibadet olan sükût orucunu tutma kararı almıştır. Buradaki oruç Hz. Zekeriyâ'nın orucundan farklı olarak bir irade ve ihtiyara dayanmaktadır ancak bir zarurete binâendir. Devamında gelen âyetler Hz. Meryem'in neden sükût orucu tutmak zorunda kaldığını, o vasatı şu ifadelerle bize anlatmaktadır:

فَأَنْتَ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ قَالُوا يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا يَا أُخْتَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكَ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ بَعْثًا فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْأَمْهِدِ صَبِيًّا قَالَ إِنَّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِي الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا

“Derken onu yüklenerek kavmine getirdi. Dediler: ‘Hey Meryem, andolsun sen acâib bir şey yapmışsın’. ‘Ey Hârunun kız kardeşi, senin baban kötü bir adam değildi. Anan da iffetsiz bir kadın değildi’. Bunun üzerine (Meryem) ona (İsâya) işaret etti. ‘Biz, dediler, henüz beşikde bulunan bir sabî ile nasıl konuşuruz?’ (İsâ dile gelip) dedi ki: ‘Ben hakikat Allahın kuluyum. O, bana kitab verdi. Beni peygamber yaptı’”.

7. Kur'an'da Konuşma Ahlâkı

İslâmî dönemde sükût orucu yasaklanmış olmakla beraber, konuşmanın önemi üzerinde ciddiyetle durulmuş, daimi sükût yerine, yerinde ve zamanında konuşma ve susma tembihlenmiştir. Bu tür bir yaklaşım İslâm'ın “vasat ümmet”⁴⁰ olma idealinin de bir tezâhürüdür. İnsan iradesini öncelleyen ve doğal şartlar içerisinde dengeli bir tavır önemseyen İslâm şeriatı

³⁹ Meryem 19/26.

⁴⁰ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا “Böylece sizi (Ey Muhammed ümmeti) vasat (orta) bir ümmet yapmışızdır, insanlara karşı (hakikatin) şahitler (i) olasınız, bu peygamber de sizin üzerinize tam bir şahidi olsun diye.” el-Bakara 2/143.

bu alanda da insan fitratını zorlamayan, tabii olan bir yol ve yöntemi benimsemiştir.

İnsan konuşma yeteneğine sahip (sâhibu'n-nutk) bir varlık olarak tanımlanmıştır. Kur'an konuşmaya insan olmanın vazgeçilmez bir unsuru olarak işaret etmiştir.⁴¹ İnsanın bu mümeyyiz vasfına istinaden Kur'an, konuşmanın usul ve mahiyetinin üzerinde ciddiyetle durmakta ve insanın ağzından çıkan her bir sözün "gözetleyen (rakîb) ve hâzır (atîd)"⁴² olan melekler tarafından kaydedildiğini belirtmektedir.

Yalan, gıybet, iftira, söz taşıma gibi dille işlenen günahlar müteaddit âyetlerde yasaklanmaktadır. Ayrıca sesin yükseltilmemesi, cilveli konuşulmaması gibi konular da Kur'an'da hatırlatılmaktadır.⁴³ Burada hususen *kavl* kökünün nitelendiği ve konuşmanın üslubuna dair vurguların öne çıktığı âyetler üzerinde durulacaktır.

7.1. Kavl-i Ma'rûf

Kur'an'da altı yerde sözün ma'rûf olması istenmektedir.⁴⁴ Arapça'da "bilmek, tanımak, düşünerek kavramak" anlamına gelen (ع ر ف) a-ra-fe kökünden türemiş olan *ma'rûf* kelimesi sözlükte "bilinen, tanınan, benimsenen şey" mânasına gelir. Zıttı olan *münker* kelimesi ise "tasvip edilmeyen, yadırganan, sıkıntı duyulan şey" anlamına gelir. Kur'an'da ve hadislerde ma'rûf "iyi ve doğru olarak kabul edilen inanç, düşünce ve davranış" şeklinde tanımlanmıştır. İbn Manzûr (ö. 711/1311), ma'rûf kavramının "Allah'a itaat sayılan, O'na yaklaşmayı sağlayan, insanlar için iyilik olarak kabul edilen ve şeriatça değer verilen (mendup) bütün güzel tutum ve davranışları" ifade ettiğini belirtir. İbn Manzûr'a göre bu kavram "genellikle insanlar arasında iyi bilinen, tanınan, benimsenen, görüldüğünde yadırganmayan tutum ve davranışları" da kapsar.⁴⁵

Müfredât sahibi Râgıb el-İsfahânî (ö. V/XI. yüzyılın ilk çeyreği), "ma'rûf, akıl ve şeriatın iyi olarak nitelendirdiği fiilleri ifade eden bir isimdir; münker de yine aklın ve şeriatın benimsemediği, yadırgadığı şeydir" ifadesiyle ma'rûf'u tanımlar.⁴⁶ Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), قَوْلٌ مَعْرُوفٌ

⁴¹ ez-Zâriyât 51/23. Muhammed Esed (ö. 1992) âyetin tefsirinde bu hakikate işaret eder: "...insanın kavramsal olarak düşünme ve kendini ifade etme yeteneğine, yani mutlak ve apaçık bir şekilde bilincinde olduğu şeylere işaret." Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1996), 3/1068.

⁴² Kâf 50/18.

⁴³ Fatih Özaktan, "Kur'an'da Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Eşlerine Yapılan Uyarılardan Çıkarılacak Ahlâkî İlkeler", *İslâm'da Aile*, ed. İrfan Görkaş (Ankara: Son Çağ Akademi Yayınları, 2023), 170.

⁴⁴ el-Bakara 2/235-263, en-Nisâ 4/5-8, el-Ahzâb 33/23, Muhammed 47/21.

⁴⁵ İbn Manzûr, "arf", 33/2900.

⁴⁶ Râgıb el-İsfahânî, *el Müfredât fî garibi'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2010), "ma'rûf", 334.

kavlün ma'rûfün⁴⁷ ifadesini yorumlarken “ma'rûf” kavramını “vicdanın ür-küntü ve tiksinti duymadan kabul ettiği, insanlara sevinç ve huzur veren, onları rahatsız etmeyen söz” şeklinde tanımlar.⁴⁸ Bakara Sûresi 263. âyet iyi ve güzel sözü, ardından minnet ve mihnet olan sadakadan daha hayırlı olarak niteler.

قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّنْ صَدَقَةٍ يَتَّبِعُهَا أَذَىٰ وَاللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ

“İyi (güzel ve tatlı) bir söz ve bir ayıp örtme; ardından eziyet gelen bir sadakadan hayırlıdır”

7.2. Kavl-i Belîğ

Belîğ بَلِيغ kelimesi (ب ل غ) be-la-ğa kökünden türemiştir, bu kökten türemiş olan *belâğ* ve *tebliğ* “yetmek, yeterli olmak”, *bâliğ* ise “mükemmel, noksansız olmak”, anlamlarında kullanılmaktadır.⁴⁹ İbn Manzûr, *belîğ* kelimesini “sözün güzel olması, dilin kalpten geçeni tam olarak ifade etmesi” şeklinde tanımlamıştır.⁵⁰ Beyzâvî (ö. 685/1286) ise *belîğ* kelimesini “sözün tesirli olması, muhatabı etkilemesi” olarak tefsir etmiştir.⁵¹ Kur’an’da sadece Nisâ Sûresi 63. âyette geçen *kavl-i belîğ* ifadesinin meâlî şu şekilde verilebilir:

أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يَعْلَمُ اللَّهُ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُلْ لَهُمْ فِي أَنفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا

“Onlar, Allah’ın kalplerindekini bildiği kimselerdir. Öyleyse onlara al-dırma. Onlara öğüt ver ve onlara, kendileri hakkında etkili ve güzel söz söyle.”

7.3. Kavl-i Kerîm

İsrâ Sûresi 23. âyette *kavl* kelimesi *kerîm* sıfatıyla nitelenmektedir. Ebeveyne nasıl davranılması ve konuşulması gerektiğinin talim edildiği İsrâ Sûresi 23. âyette, onlara *kavl-i kerîm* ile hitap öğütlenmektedir. İnsanda zuhur eden övgüye layık tüm güzel iş ve davranışlar için *kerîm* sıfatı kullanılmaktadır.⁵² Buradaki *kerîm* ifadesi *latîf*, *hasen*, *leyyin* şeklinde tefsir edilmiş, bu kelimeler ise Türkçe’ye *tatlı* ve *güzel*, *gönül alıcı* şeklinde tercüme edilmiştir. Ancak kelimenin kök anlamı düşünüldüğünde Muhammed Esed’in verdiği *saygılı*, *yüceltici söz* anlamının daha isabetli olduğu görülmektedir. Ebû Hayyân el-Endelûsî de (ö. 745/1344) bu anlama

⁴⁷ el-Bakara 2/263.

⁴⁸ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu ’l-gayb*, 7/43.

⁴⁹ Halil b. Ahmed, “blğ”, 1/161.

⁵⁰ İbn Manzûr, “blğ”, 5/346.

⁵¹ Kâdî Beyzâvî, *Envâru ’l-tenzîl ve esrâru ’l-te’vîl*, 2/81.

⁵² Râğîb el-İsfahânî, “kerîm”, 431.

işaret etmiştir.⁵³ İbn Aşûr'un (ö. 1973) bu âyetin tefsirinde zikrettiği, kerîm: "Kendi nev'inde yüce ve üstün olandır" ifadesi de bu anlamı teyid etmektedir.⁵⁴ Mücâhid (ö. 103/721) kişinin anne ve babasına ismi ve künyesiyle hitap etmeyip "anneciğim, babacığım" tarzında hitap etmesini kavli kerîmin bir örneği olarak zikreder.⁵⁵ Atâ b. Ebû Rebâh (ö. 114/732) kavli kerîmin "sesi yükseltmemek ve sert bir şekilde bakmamak" gibi davranışları içereceğini belirtir.⁵⁶ Bu durumda âyetin meâlini şu şekilde vermek mümkündür:

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا
أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ وَلَا تَنْهَهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا

"Çünkü Rabbin, başkasına değil, yalnızca O'na kulluk etmenizi ve ana-babaya iyi davranmanızı buyurmuştur. Eğer onlardan biri ya da her ikisi senin yanında kocarsa, onlara sakın "Öf!" demeyesin; onları azarlamayasın; onlara saygılı, yüceltici sözler söyleyesin."⁵⁷

7.4. Kavli Meysûr

Meysûr "kolaylık, yumuşaklık, hafiflik, rahatlık, bolluk ve refah; eli açık ve cömert" manasına gelen الَيْسْر kelimesinden türemiştir. Bu kelime de "zorluk, güçlük, yokluk ve darlık" manasına gelen العسر kelimesinin karşıtıdır.⁵⁸ Kur'an'da sadece İsrâ Sûresi 28. âyette geçmekte olan bu ifade şöyle bir olay örgüsünü ihtiva etmektedir. Müslümanların fakirlerinden olan Bilal, Ammar, Suheyb gibi kişiler Hz. Peygamber'e gelerek yiyecek talebinde bulunmuşlar, o da yanında yiyecek bir şey bulunmadığı için sükût ederek başını çevirmek zorunda kalmış, bunun üzerine Allah Teâlâ Hz. Peygamber'e hiç olmazsa onlara kavli meysûr ile muamelede bulunmasını öğütlemiştir.⁵⁹ Burada kastedilen kavli meysûru tabiî müfessirleri, istekte bulunan bu kimselere o anda herhangi bir şey verilemese bile geleceğe dönük olumlu bir vaadde bulunmak olarak anlamışlardır.⁶⁰ Kurtubî (ö. 671/1273) onlar hakkında duada bulunmayı da bu kapsamda değerlendirmiştir.⁶¹

⁵³ Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*, nşr. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420), 7/37.

⁵⁴ Muhammed et-Tâhîr İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru Sahnûn, ts.), 15/71.

⁵⁵ Ebû Muhammed el-Ferrâ el-Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 3/127.

⁵⁶ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 02/326.

⁵⁷ el-İsrâ 17/23.

⁵⁸ Halil b. Ahmed, "ysr", 4/411.

⁵⁹ Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 3/130.

⁶⁰ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 5/69.

⁶¹ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Brdûnî (Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1384/1964), 01/249

وَأِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمْ ابْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِنْ رَبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُلْ لَهُمْ قَوْلًا مَيْسُورًا

“*Ve eğer sen (kendin) de Rabbinin katından ihtiyaç duyduğun bir lütfü/ bir rahmeti arama çabası içinde olduğun için [ihtiyaç sahiplerine] ilgisiz kalmak zorunda isen, o zaman, hiç değilse, onlara yumuşak/yatıştırıcı bir söz söyle.*”⁶²

7.5. Kavl-i Leyyin

Leyyin kelimesi لَانَ lâne kökünden türemiştir, “yumuşak, kibar, nazik, sükünet, vakar, huşû” anlamlarına gelir. “Leyyin” kelimesi ise “kabalık, sertlik” manasına gelen الْحُسُونَةُ kelimesinin karşıtıdır.⁶³ “Lâne” kökünden türeyen kelimeler Kur’an’da dört yerde geçmektedir. Bunlardan sadece bir yerde kavlı kelimesinin sıfatı olarak kullanılmaktadır. Tâhâ Sûresi 43-44. âyetlerde Hz. Musa’ya kardeşi Hz. Harun’la birlikte Firavun’a giderek kavlı-i leyyin ile muamele etmeleri emredilmektedir.

اذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ

“*Firavun’a gidin. Çünkü o azmıştır. Ona yumuşak söz söyleyin. Belki öğüt alır yahut korkar.*”

7.6. Kavl-i Sedîd

Sedîd kelimesi (س د د) se-de-de kökünden türemiş bir sıfattır. Bu kelime ise “budanmış daldan yapılan sepet, kendisiyle bir deliğin kapatıldığı şey, menfez, bir ihtiyacı karşılamak, bir boşluğu ya da derin bir çukuru toprakla kapatmak” anlamlarına gelir. سَدِيدًا kelimesi ise “tam yerinde olma, isabetli olma; konuşmada isabet etme” anlamlarını taşımaktadır. Araplar ok, dosdoğru hedefe ulaştığında السَّهْمُ سَدَّ es-sehmu sedde derler. Bu anlamların dışında; “söz ve amelde doğruluk, hasarı tamir edip sağlamaştırmak, isabet etmek,” “su önüne bent kurmak, iki şey arasındaki engel,” “doğru, yerinde olmak, okunu hedefe atmak, konuşmada ve ok atmada isabet etmek” gibi anlamları da içerir.⁶⁴ Kur’an-ı Kerîm’de bu kelime doğru söz söylemek, haksızlık etmemek anlamıyla iki yerde kullanılmıştır. İlk olarak Nisâ Sûresi 9. âyette yetimlerin velileriyle ilgili olarak şöyle buyurulmuştur:

فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا

“*Allah’tan korksunlar ve doğru söz söylesinler.*”

Yine Ahzâb Sûresi 70. âyette de “*Ey iman edenler! Allah’tan korkun ve doğruyu söyleyin*” denilmiştir.

⁶² el-İsrâ 17/28.

⁶³ Cevherî, “lâne”, 2198.

⁶⁴ Cevherî, “sedede”, 485; İbn Manzûr, “sedede”, 1968.

SONUÇ

Sükût, güzel konuşmak kadar insanın ihtiyaç duyduğu ahlâkî bir erdemdir. Dinler çeşitli usullerle bu erdemi kazandırmayı amaçlamışlardır. Yahudilik ve Tibetli Budistlerde sükût orucunun bir ibadet olarak kabul edilip uygulandığı görülür. İslâm'dan önce yaşanan Câhiliye döneminde de özellikle Hanif ismi verilen kimselerin Ehl-i kitaptan etkilenecek sükût orucu ismi verilen riyâzât yöntemini tecrübe ettikleri görülmektedir.

Kur'an'da da Hz. Zekeriyâ ve Hz. Meryem örneğinden hareketle sükût olgusu üzerinde durulmaktadır. Ancak bu iki kıssada üzerinde durulan sükût hadisesinde bir kısım farklar görülmektedir. Hz. Zekeriyâ Allah'tan talep ettiği âyete istinaden konuşma yeteneğini üç gün-gece kaybetmiştir. Burada irâdî bir oruçtan bahsetmek mümkün gözükmemektedir. Diğer taraftan Hz. Meryem insanlara izah edemeyeceği bir durumla karşılaşmış ve kendisine yapılan tavsiyeye istinaden de üç günlük sükût orucu nezretmiştir. Görüldüğü üzere bu iki hadise olağanüstü şartlarda vuku bulmuş ve bunların sonucu olarak da sükût orucu şıkkıyla karşılaşmıştır. Dolayısıyla tavsiye edilen bir ibadet şekli olarak öngörülmemiştir. Ancak bu olayları bazı durumlarda sükûtun gerekliliğine dair bir işaret olarak kabul etmek mümkündür.

Hz. Peygamber insanların bir maksada matuf olmaksızın sessiz kalmasını hoş karşılamamış, fakat insanın lüzum olmadıkça konuşmasını da kerih görmüştür. “Ya hayır konuş ya da sus” emri bu konuda pratik ve cihanşümül bir öğüttür. Ayrıca oruçlu kimsenin kendisine sataşan kimselere bile sadece “ben oruçluyum” diyerek mukabelede bulunmasını tavsiye etmesi de oruçluyken konuşmanın niteliğine daha fazla hassasiyet amacını vurgular. Hz. Peygamber Câhiliye döneminde uygulanan daimi sessizliği öngören sükût orucunu hoş karşılamayarak yasaklamıştır. Bunun yerine insanın kendini kontrol ederek yerinde ve zamanında konuşması ve sükût etmesini tavsiye etmiştir. Böylelikle vasat ümmet olma idealinin muhatabı olan Müslümanlar sükût orucu konusunda da dengeli ve vasat olanı tercih eden bir şiar ve emirle muhatap olmuşlardır.

Kur'an konuşmanın mahiyet ve üslubu üzerinde özellikle durmuş, yalan, gıybet, iftira gibi sözle işlenen fiilleri büyük günahlar olarak nitelemiş, şiddetli dünyevî ve uhrevî cezalar vaz' etmiştir. Ayrıca Kur'an konuşmanın iyilik ihtiva eden, kötü ve çirkin ifadelerden uzak duran (ma'rûf), etkili ve hoş (belîğ), büyüklere karşı hürmet ve tâ'zîm içeren (kerîm), kolaylık (meysûr) tavsiye eden ve yumuşak (leyyin) olmasını istemiştir. Ancak tüm bu özelliklere sahip konuşmanın dosdoğru olmasını (sedîd) şart koşturmuş. Görüldüğü üzere Kur'an konuşma üslûp ve içeriğini belirli şartlara bağlamış, sözü meleklerin kaydettiği, âhirette hesabı verilecek bir amel olarak değerlendirmiştir.

KAYNAKÇA

- Abdullah b. Nâsır es-Sülemî. “Mebdeü i’tibârî’s-sükût bi mesâbeti’l-izni ve’l-kabûl ve hukmü’l-ilzâmî bih”. *Kadâ Mecelle ilmiyye*. el-Cem’iyyetü’l-ilmiyye el-Kazâiyye, Câmîatü’l-İmam Muhammed b. Suud, 2014.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Ferrâ. *Meâlimü’l-tenzil*. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1420.
- Berg, Cornelis Cristian. “Oruç”. *İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Devlet Kitapları, 1964.
- Bezzâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envâru’l-tenzil ve esrâru’l- te’vil*. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1418.
- Budda, Ömer Hilmi. *Dinler Tarihi*. İstanbul: Vakit Gazetesi Matbaası, 1935.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Câmiu’s-sahih*. thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır en-Nâsır. b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 1422.
- Cevâd Alî. *el-Mufasssal fî târihi’l-Arab kable’l-İslâm*. b.y.:Dâru’s-sâkî, 1422/2001.
- Dindi, Emrah. “Cahiliye Araplarında Ramazan Ayı İtikâf ve Oruç”. *Yakın Doğu Üniversitesi İslâm Tetkikleri Merkezi Dergisi* 3/2 (Güz 2017).
- Doğan D. Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2008.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdillâh b. Abdîrahmân b. el-Fadl b. Behrâm b. Abdissamed. *Sünenü’l-Dârimî*. thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. el-Memleketü’s-Suûdiyyetu’l-Arabiyye: Dâru’l-Muğnî, 2000.
- Dirâz, Remzi Muhammed Alî. *es-Sükût ve eseruhû ale’l- ahkâm fi’l-fikhi’l-İslâmî*. İskenderiye: Dâru’l-câmiati’l-cedîdeti li’n-neşr, 2004.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eşas b. İshâk el-Ezdî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnaût. Dâru’r-Risâleti’l- Âlemiyye 2009.
- Ebû Hayyân el-Endelûsî, Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yusuf b. Hayyân Esîruddîn. *el-Bahru’l-muhîd fi’t-tefsîr*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1420.
- Ebû Mansur el-Mâtürîdî. *Te’vilâtü’l-Kur’ân*. thk. Mecdi Baslûm. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1426.
- Esed, Muhammed. *Kur’ân Mesajı*. çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 1996. 3/1068.
- Fahreiddin er-Râzî. *Mefâtihu’l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1420.
- Günel, Fuat. “Hira”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/121-122. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî. *Kitâbü’l-Ayn*. thk. Dr. Abdülhamid Hindâvî. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1424.
- İbn Hişâm. *es-Sîretü’n-nebevîyye*. thk. Mustafa es-Sakâ - İbrahim el-Ebyârî - Abdülhafîz Şelebî. Kâhire: y.y., 1375/1955.
- İbn Kesîr, Ebû’l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kureşî el-Basrî ed-Dîmeşkî. *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*. thk. Sâmi Muhammed es-Sellâme. b.y.: Dâru Tayyibe, 1420/1999.
- İbn Manzûr. Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü’l-Arab*. Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*. Tûnus: Dâru Sahnûn, ts.

İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye. Şemsüddin Muhammed. *Zâdü'l-meâd fî hedyi hayri'l-ibâd*. Beyrut: y.y., ts.

İsmail b. Hammad el-Cevherî. *es-Sihâh Tâcü'l-Lüğati ve sıhâhu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdü'l-Gafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlmi lil-Melâyîn, 1984.

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Ahmed el-Berdûnî. Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1384/1964.

Kutsal Kitap. Kore: Kitabı Mukaddes Şirketi Yeni Yaşam Yayınları, 2013.

Muhammed Sellâm el-Medkûr. *Nazariyyetü'l-ibâha inde'l-usûliyyîn ve'l-fukahâ*. Beyrut: y.y., 1984.

Mukâtil b. Süleyman, Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr el-Ezdi el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Abdullah Mahmud Şehhâte. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, h.1423.

Mâlik b. Enes. *Muvattâ*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1406.

Müslim b. Haccâc, Ebü'l-Hasen el-Kuşeyrî. *Câmiu's-sahih*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Nesefî Ebü'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd Hafizüddîn. *Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-Te'vil*. thk. Yûsuf Ali Bedîvî. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Hurasânî. *Sünenü'n-Nesâi*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Haleb: Mektebetü'l-Matbâati'l-İslâmiyye, 1986.

Ramazân Ali eş-Şürunbâsî. *es-Sükût ve delâletühü*. Kâhire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, ts.

Râgıb el İsfahânî. *el Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2010.

Saltuklu, Zübeyir. "Sessizlik Ya da Susma Orucu Üzerine". doguturk.com/sessizlik-ya-da-susma-orucu-uzerine-makale, 3186 html.

Seyfüddin el-Âmidî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. İbrahim el-Acûz. Beyrut: y.y., 1985.

Sezikli, H. Ahmet. "Abdülmuttalib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/272-273. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Soysaldı, Mehmet. "İslâm Öncesi Mekke Toplumlarında Namaz Zekat Oruç ve Hac uygulamaları". 8. *Türkiye Tefsir Akademisyenleri Buluşması Sempozyumu. Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu* (1 - 3 Temmuz 2011).

Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâlüddîn. *ed-Dürrü'l-mensûr fî tefsiri'l-Me'sûr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâlüddîn. *Târîhu'l-hulefâ*. thk. Hamdî ed-Demirdaş. Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, 2004.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed İbn Cerîr. *Câmiü'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*. thk. Dr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Kâhire: Dâru Hicr, 2001.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed İbn Cerîr. *Târîhu't-Taberî*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. Kâhire: Dâru'l-Meârif, ts.

Tirmizî, Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Halebi el-Bâbî, 1975.

Yitik, Ali İhsan. “Oruç”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/416-425. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Ahmed. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidi't-tenzîl ve 'uyûni'l ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*. thk. Mustafa Hüseyin Ahmed. 3. Basım. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407/1987.

Önder, Muharrem. “İslâm Hukukunda Bir İrade Beyânı Türü Olan Sükûtun Hükümü ve Beyân Kabul Edilme Şartları”. *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2018), 7-42.

Özaktan, Fatih. “Kur’ân’da Hz. Peygamber’in (s.a.s) Eşlerine Yapılan Uyarılardan Çıkarılacak Ahlâkî İlkeler. *İslâm’da Aile*. ed. İrfan Görkaş. 157-175. Ankara: Son Çağ Akademi Yayınları, 2023.

KUR'AN'DA "LÂ TEKÛNÛ KELLEZÎNE/ MİN..." İFADESİ ÇERÇEVESİNDE KENDİLERİ GİBİ OLUNMAMASI EMREDİLEN GRUPLAR

PEOPLE WHO ARE ORDERED NOT TO
BE ENGAGED IN THE SAME BEHAVIORS
AS THEM WITHIN THE FRAMEWORK
OF THE STATEMENT "LĀ TAKÛNÛ
KALLADHĪNĀ/MĪN..." IN THE QUR'ĀN

Geliş Tarihi: 25.05.2023 Kabul Tarihi: 19.09.2023

✉ ZÜLFİKAR DURMUŞ

PROF. DR.
NEVŞEHİR HACI BEKTAŞ VELİ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
orcid.org/0000-0003-4255-0820
zulfikardurmus@nevsehir.edu.tr
Yazar Katkı Oranı: %50

✉ HAWA ÖZATA

DR. ÖĞR. ÜYESİ
NEVŞEHİR HACI BEKTAŞ VELİ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
orcid.org/0000-0001-8934-9230
hozata@nevsehir.edu.tr
Yazar Katkı Oranı: %50

ÖZ

Kur'an, inananlara dinî ve ahlâkî sorumluluklarının iletildiği ilâhî kelâmdır. Kur'an'da Müslümanların ahlâkî, fikrî ve siyasî kimliklerini oluşturan ifadeler görmek mümkündür. Bu çalışmada "Lâ tekûnû kellezîne/min..." kalıp ifadesi eşliğinde beyan edilen ve müminlerin kendileri gibi olunmaması yönünde uyarıldığı zümreler ve onların davranış şekilleri üzerinde durulmaktadır. Kur'an'da dokuz farklı âyette dokuz farklı davranış şekli olarak zikredilen bu durumların tespit edilmesi, Kur'an'ın muhatabından istediği ahlâkî ölçütlerin belirlenmesi için önemli olmaktadır. Nitekim Kur'an mümin bireyin nasıl davranması gerektiğini zikrederken nasıl davranmaması gerektiğini de beyan etmektedir. Bu makalede Kur'an'da "Lâ tekûnû kellezîne/min..." ifadesinin geçtiği âyetler üzerinden ilgili davranışlar ve bu davranışları gösteren kişiler tetkik edilerek Kur'an bütünlüğü içerisinde aktarılmaya çalışılmıştır. İlgili âyetlerin metin içi ve dışı bağlamlarından da yola çıkarak bu tür olumsuz davranışlardan uzak durulması yönünde bireye sunulan alternatifler de zikredilmiştir. Zira Kur'an salt bu olumsuz davranışları zikretmemekte aynı zamanda müminlere bu duruma düşmemeleri için reçeteler de sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Ahlâk, Mümin, Lâ tekûnû kellezîne/min.

ABSTRACT

The Qur'an is a divine revelation that sets forth the religious and moral obligations of believers. Commandments and prohibitions concerning morality are given to people along with faith in order to develop a believer's conscience. This study focuses on the groups and their patterns of behaviour that are declared with the phrase "La takunu kalladhina/min..." and about which believers are warned not to be like them. The Qur'an mentions nine different types of behavior in nine different verses; identifying these conditions is crucial to understanding the moral standards the Qur'an expects of its addressees. In fact, the Qur'an not only describes the proper conduct for a believer, but also the improper conduct. The relevant behaviors and the individuals who possess them have been attempted to be presented within the integrity of the Qur'an through the verses in which the phrase "La takunu kalladhina/min..." is mentioned. On the basis of the settings of the relevant verses within and outside of the text, alternatives provided to the individual to avoid such bad habits are also given. This is due to the fact that the Qur'an not only describes these undesirable behaviours but also provides guidance for believers on how to stay away from them.

Keywords: Tafsir, the Qur'an, Morality, Believer, La takunu kalladhina/min.

SUMMARY

The Qur'an offers a sequence of divine warnings for those who sincerely believe in Allah to avoid becoming like polytheists, disbelievers, hypocrites, and the People of the Book, among others.

The phrase "O you who believe!" appears in numerous verses of the Qur'an as a stylistic component. Its goal is to raise consciousness by raising the attention of believers, sometimes with directives and sometimes with prohibitions. The Almighty Allah's warnings to believers to pay attention to their words and acts by observing who they are like or not are highly crucial in order to live a more meaningful and conscious life.

The Qur'an requires believers, its addressees, to be individuals of good character, honest, and truthful, as well as to avoid and not be like people and groups who deserve Allah's wrath for numerous undesirable activities. Thus, Allah teaches believers to be more sensitive and to live more meaningful lives. In other words, the Almighty Allah, Who is immensely kind to believers, wishes to maintain the "believing mind" free of any negative attitudes and behaviors.

In this study, we will emphasize the people who deserve Allah's wrath, as well as their attitudes and acts that attract Allah's wrath, which believers are urged not to imitate. For this purpose, we will analyze such groups that believers are warned of by considering the Qur'anic passages that contain the phrases "do not be like such and such people! /La takunu kalladhina/min ..."

Rather than defining who is intended by the warning "do not be like such and such people!", it is more necessary to determine which actions are stated within these warnings and which should be avoided in order to raise awareness in the believer. Since Allah criticizes these people, believers should not engage in immoral talk, attitude, or action, whether by these people the intention is Jews, Christians, hypocrites, or polytheists. As a result, these immoral attitudes and behaviors will be highlighted. In the Qur'an, there are also warnings directed to the Prophet, such as "La takun/takunanna". In these passages, like in the verses addressed to believers, the Prophet is warned not to associate with people and groups whose behavior is not acceptable.

Given the limitations of the research, these verses, whose words directly address the Prophet, are not explored in this study.

Aside from that, nine verses bearing the phrase "La takunu kalladhina/min ..." are evaluated in the sequence of the Book and by stressing the avoidable actions.

There is a religious admonition in the first verse of the relevant expression not to be like the Jews and Christians, who are split and divided into diverse factions regarding Allah's instructions and prohibitions. The undesirable behavior of hypocrites who reject the Prophet's prophethood is mentioned in the second verse because they do not trust in divine intent and try to explain events with visible grounds. In the third verse, there is a warning not to be like people who do not attentively consider and focus on what they hear.

The caution in the fourth verse, containing the phrase "La takunu kalladhina/min ...", commands not to be like the polytheists who act spoilt and arrogant in relation to the meaning they ascribe to worldly life. Because for people who act in this manner, life is restricted to the world, and all interests are contained within this limit.

The fifth warning is not to be like the person who makes a promise and then breaks it, as the woman who tried to break her rope after spinning it vigorously. The negative behavior indicated in the sixth verse is that a person does not keep his devotion to the belief of tawhid penned in his essence while forming it, but instead turns away from it and slips into separation.

In the seventh verse, which bears the phrase "La takunu kalladhina/min ...", the believers are cautioned in the example of the Israelites, who tormented Moses, who was sent as a demonstration of divine mercy. The eighth verse emphasizes that believers' hearts must be filled with awe by remembering Allah and reflecting on the revealed Qur'an; otherwise, hearts would harden. The phrase "La takunu kalladhina/min ..." is also mentioned in the ninth verse as a caution not to be like those who forget Allah and so Allah makes them forget themselves. All of these warnings are presented as manifestations of Allah's mercy to His believing servants, and believers are advised to avoid such behaviors, as well as the fate of those who demonstrated such attitudes and a prescription on how to avoid them.

GİRİŞ

Kur'an'da Müslümanların ahlâkî, fikrî ve siyasî kimliklerini oluşturan ifadeler görmek mümkündür. Bunlardan birisi de “Lâ tekûnû kellezîne/min...” ifadesiyle başlayan âyetlerdir. Bu tür âyetlerde Müslümanların kimlere benzememeleri gerektiği anlatılmaktadır. Bu yönüyle âyetlerdeki kimlik inşasında olumlu/icâbî üslûbun dışında olumsuz/selbî bir üslûbun da kullanıldığı anlaşılmaktadır. Buna göre “şöyle olun” ifadesi yerine “şunlar gibi olmayın” denmiştir. Bu kimlik, Müslümanın çevresinde bulunan kâfir, münafık, Ehl-i kitap mensuplarından farklı olması gerektiği üzerine kuruludur. Bundan dolayı Kur'an'da bu farklılığın itikadî boyutuna dikkat çekildiği gibi amelî ve sosyal boyutlarına da işaret edilmiştir.

Kur'an'ın bir üslup özelliği olarak pek çok âyette “*Ey İman edenler!*” hitabıyla kimi zaman emirler, kimi zaman da yasaklarla müminlerin dikkatleri çekilerek farkındalık oluşturulmak istenmektedir. Bu ikaz ve sakındırmalar tamamen Allah'ın müminlere yönelik bir rahmeti, inayeti olarak değerlendirilmeli ayrıca Allah'a ve âhîret gününe gerçekten iman eden müminlerin hallerine çeki düzen vermeleri; yaratıcılarına, insanlara ve çevreye karşı ilişkilerini daha sağlıklı zeminde sürdürmelerine matuf bir ikaz olarak okunmalıdır. Bu bağlamda Yüce Allah'ın, müminlerin daha anlamlı ve bilinçli bir hayat yaşamaları için kimlere benzeyip benzemediğine dikkat ederek söylem ve eylemlerine özen göstermeleri gerektiğine dair uyarıları da son derece önemlidir.

Kur'an, muhatabı olan müminlerin sağlam karakterli, dürüst ve ihlaslı bireyler olmasını talep ettiği gibi çok çeşitli olumsuz davranışları neticesinde Allah'ın gazabına müstahak olan kişi ve zümrelerden uzak durulması ve onlar gibi olunmamasını da istemektedir.

Bu çalışmada müminlerin, kendilerine benzememeleri hususunda uyarıldığı ayrıca Allah'ın gazabına müstahak olan kişi ve zümreler ve onların Allah'ın gazabını celbeden tavır ve davranışları üzerinde durulmaktadır. Bu amaç

doğrultusunda da Kur'an'da "Lâ tekûnû kellezîne/min" şeklinde zikredilen ve müminlere yönelik olarak "falan kişiler gibi olmayın!" anlamında müminlerin uyarıldığı kişi ve gruplar âyetler eşliğinde incelenmektedir.

"Onlar gibi olmayın" ikazı ile kimlerin kastedildiğinin tespitinin yanı sıra bu ifade eşliğinde beyan edilen ve sakınılması gereken davranışların neler olduğunun tespiti mümin bireyde bir farkındalık oluşturması bakımından önemlidir. Zira Allah bu kişileri eleştirdiğine göre müminlerin ister Yahudi ister münafık, isterse müşrikler kastedilmiş olsun onlar gibi bir söylem, tutum ve davranış sergilememeleri gerekmektedir. Bu nedenle çalışmada Müslümanların nasıl olmaması gerektiği üzerinde durulacak, iman ve ahlâk ilkeleri bağlamında tasvip edilmeyen davranışların neler olduğu beyan edilecektir.

Kur'an'da doğrudan Hz. Peygamber'e yönelik olarak "Lâ tekun/tekûnenne..." şeklinde ihtarlar da mevcuttur.¹ Bu âyetlerde de tıpkı müminlere hitap edilen âyetlerde olduğu gibi davranışları tasvip edilmeyen farklı kişi ve gruplara benzememesi yönünde Hz. Peygamber'e ihtar vardır. Çalışmada, -araştırma kapsamının sınırları göz önünde bulundurularak-lafzı olarak doğrudan Hz. Peygamber'e hitap edilen bu âyetler ele alınmamıştır. Bunun dışında "Lâ tekûnû kellezîne/min ..." ifadesini barındıran dokuz âyet mushaf sırasına göre ve sakınılması gereken davranışlar ön plana çıkarılarak incelenmiştir. Bu bağlamda müminlerin, kendileri gibi olmamaları yönünde uyarıldığı gruplar ve onların yanlış tavır ve davranışlarını aşağıdaki gibi sıralayabiliriz:

1. Ayrılaşma Düşen Yahudi ve Hıristiyanlar

وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ
 "(Ey Müminler!) Kendilerine onca ayet, onca ilahî ikaz gelmesine rağmen bölünen, çeşitli gruplara ayrılıp birbirlerine düşen Yahudiler ve Hıristiyanlar gibi olmayın. (Bilin ki) böylelerinin hakkı müthiş bir azaba mahkûm olmaktadır."

Kendilerine açık deliller gelmesine rağmen bölünen, çeşitli gruplara ayrılıp birbirlerine düşenler gibi olunmaması yönünde bir uyarının mevcut olduğu bu âyet Medine döneminde nazil olan Âl-i İmrân Sûresinde yer almaktadır.² Âyette Yüce Allah, müminlere hitap etmektedir. Yine âyetin yer aldığı bağlamın içeriğinde Ehl-i kitaba yönelik hitabın olması ayrılaşma düşenlerin Yahudi ve Hıristiyan olduğunu teyit etmektedir.³

"Lâ tekûnû kellezîne..." ifadesinin yer aldığı bu âyette kendilerine onca

¹ Bk. el-Bakara 2/147; Âl-i İmrân 3/60; el-En'âm 6/14, 35, 114; el-A'râf 7/205; Yûnus 10/94, 95, 105; el-Kasas 28/87; el-Kalem 68/48.

² Âl-i İmrân 3/105.

³ Âl-i İmrân 3/92-104.

âyet ve açık deliller gelmesine ve hakikati bilmelerine rağmen, Allah'ın dininde, emir ve yasakları hususunda bölünüp çeşitli gruplara ayrılan Yahudi ve Hıristiyanlar gibi olunmaması yönünde bir uyarı mevcuttur. Bu uyarı, müminlerin, onların yaptığını yapmamasını salık vermektedir. Aksi takdirde onların başına gelen büyük azabın müminlerin de başına gelebileceğini ihtar etmektedir.⁴

Ehl-i kitap dinin, *tevhid*, *tenzih* ve *âhiret* gibi en temel konularında ihtilaf etmiş ve tevhid inancından uzaklaşmıştır. Nitekim Hıristiyanlar, Hz. İsa tanrı olmadığı halde teslis inancını üreterek peygamberlerin yolu dışında yeni bir yol tutmuşlardır. Yahudilerden bazıları ise Üzeyr'in (a.s.) Allah'ın oğlu olduğunu söyleyerek ayrı bir ekol kurdular.⁵ Bunlar, hak ve hakikatte ittifakı beyan eden ve gerektiren âyetler ve delillerden sonra fırkalara bölünüp ayrılmışlardır. Yahudi ve Hıristiyanların, batıl tevillerle parçalanıp-bölündükleri ve böylece dinde ayrılığa düştükleri tarihî olarak bilinen bir husustur.⁶ Neticede her mezhep mensubu kendi mezhebinin görüşlerini savunmuş, her bir grubun başına bir din âlimi geçmiş ve kendilerinin hak, diğerlerinin ise batıl üzere olduğunu iddia etmişlerdir.⁷ Bu tutum ve davranışlarından dolayı da Allah'ın azabına dучar olmuşlardır.

Âyette Müslümanların sakınması gereken bir grup olarak Yahudi ve Hıristiyanlardan bahsedilmesi bu minvaldedir. Nitekim ilgili âyetin içinde bulunduğu âyet grubu müminlerin dinde tefrikaya ve ayrılığa düşmemeleri ve bu yönde ihtilafa düşen Yahudi ve Hıristiyanlar gibi olmalarına engel olacak tutum ve davranışlar şu şekilde sıralanmaktadır: (i) Allah'a itaatsizlikten nasıl sakınmak gerekiyorsa öyle sakınmaları, (ii) Müslüman kimliği ile can vermeleri, (iii) Toplum olarak Allah'ın uzattığı kurtuluş ipi Kur'an'a sımsıkı tutunmaları, (iv) Nasip edilen birlik ve beraberlik nimetini düşünmeleri, (v) Her bir müminin insanları hep iyi ve güzel değerlere davet etmesi, insanlar arasında iyiliğin hâkim kötülüğün mahkûm olması için uğraş vermeleri.⁸

Bu tutum ve davranışların içerisinde Kur'an'ın ısrarla üzerinde durduğu ve müminlerin alametifarikası niteliğinde olan *emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker* görevi İslâm toplumunu dinamik ve ayakta tutan

⁴ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Ahmed Ferîd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 1/185; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992), 3/385-386.

⁵ el-Mâide 5/72-73; et-Tevbe 9/30-31.

⁶ Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 4/652-653.

⁷ Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005), 8/155.

⁸ Âl-i İmrân 3/102-104.

en önemli ilkelerdendir. Yahudi ve Hıristiyanlar gibi olmamak için bu dinî düsturun toplumun vazgeçilmez bir özelliği olması gerekmektedir. Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki müminlerin dünyayı imar ve ıslah etme gibi görevleri ve ödevleri vardır. Nitekim sahâbe, birbirlerine düşman iken tevhid inancına, Hz. Peygamber'e ve bütün ilâhî vahiylerle iman edip gönülden bağlanmaları sayesinde ulaştıkları faziletlere başkalarının da ulaşması için gösterdikleri üstün gayret dolayısıyla zamanlarının en hayırlı toplumu oldular. Bir zamanlar bu değerleri benimseyen İsrâiloğulları da bu konumdaydı. Ancak, onların çoğu liderlik arzusu, kıskançlık ve dünyaya düşkünlük gibi zaaflar nedeniyle kitaplarının hükümlerini uygulamayarak Allah'a itaatten uzaklaşmışlardır. Şayet Ehl-i kitap da sahâbeyi/müminleri hayırlı ümmet yapan bu değerlere inansaydı onlar da bu vasfı hak ederdi.⁹ İtibarlı ve onurlu bir toplum olmanın yolu, bu görev ve sorumlukları yerine getirmekten geçmektedir. Kur'an'ın Müslümanları ısrarla birliğe çağırması ve ihtilafa düşmekten onları şiddetle sakındırması elbette boşuna değildir. Kur'an'ın bu ihtar ve vurgusuna dikkat etmeyen Müslümanlar da tıpkı kendilerinden önceki Yahudi ve Hıristiyanlar gibi ihtilafa düşmüş ve birçok fırkaya ayrılmıştır.

Basit dünyevî çıkarlar, menfaatler uğruna Allah'a verilen iman sözüne sadakat gösterilmeyip ahid bozulunca, müminler kendilerine verilen asıl görev ve sorumluluklarını unutmakta ve neticede Allah'ın kendisine yüklediği emanet¹⁰ bilinci zayi olmaktadır. Söz konusu bilinç zayi olunca da toplumun imarı ve ıslahı, iyiliği yaygınlaştırıp kötülüğü minimize etme görevi de kendiliğinden yok olmaktadır. Bu nedenle "insanlar arasında iyiliğin hâkim kötülüğün mahkûm olması için uğraş veren bir topluluğun olması" talebinin ne kadar önemli olduğu izahtan varestedir. Müminler parçalanınca Kur'an'ın toplumun ıslahı için ısrarla üzerinde durduğu bu konu atıl hale geleceği için toplumda her türlü ahlâksızlık yaygınlaşır. Tevhid inancından uzaklaşan insanlar kendi zulüm sistemlerini inşa ederler ki insanlık tarihi bu durumun canlı şahididir.

İşte Yüce Allah Yahudi ve Hıristiyanların -kendi yapıp-etmeleri neticesinde- tarihte yaşadığı acı ve kötü tecrübeyi müminlerin gündemine sokarak onlar gibi din ve inanç hususunda çeşitli gruplara ayrılıp birbirlerine düşmemelerini istemektedir. Âyetin son cümlesi olan "*(Bilin ki) böylelerinin hakkı müthiş bir azaba mahkûm olmaktadır*" şeklindeki uyarı ise durumun önemini göstermesi bakımından son derece calibi dikkattir.

⁹ Âl-i İmrân 3/110. Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 8/164; Şihâbüddîn es-Seyyid Mahmud Âlûsî, *Rûhu'l-Me'âni* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994), 2/244; Hasan Elik-Muhammed Coşkun, *Tevhit Mesajı* (İstanbul: Fikir Yayınları 2013), 158.

¹⁰ el-Ahzâb 33/72.

2. İlahî Takdiri Görmezden Gelen Münafıklar

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ إِذَا صَرَبُوا فِي الْأَرْضِ أَوْ
كَانُوا غُرَى لَوْ كَانُوا عِنْدَنَا مَا مَاتُوا وَمَا قُتِلُوا لِيَجْعَلَ اللَّهُ ذَلِكَ حَسْرَةً فِي قُلُوبِهِمْ وَاللَّهُ يُحِي
وَيُمِيتُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

“Ey Müminler! Sefere çıkan ya da savaşa katılan arkadaşları hakkında, ‘Bizim yanımızda olsalardı ne ölürlere ne de öldürülürlerdi.’ diyen o ikiyüzlü inkârcılar (münafıklar) gibi olmayın. Allah bu düşünceyi onların yüreklerinde derin bir sızı ve hasret acısına dönüştürdü. Hâlbuki canı veren de Allah’tır alan da. Allah yaptığınızı her şeyi görür.”

Sefere çıkan ya da savaşa katılan arkadaşları hakkında, “Bizim yanımızda olsalardı ne ölürlere ne de öldürülürlerdi” diyen münafıklar gibi olunmaması yönündeki ihtarin bulunduğu âyet de Âl-i İmrân Sûresinde yer almaktadır.¹¹ İlgili âyetin mevcut olduğu âyet grubu, hicretin üçüncü yılında vuku bulan Uhud savaşıdan sonra nazil olmuştur. Zira birçok bahane öne sürerek Uhud savaşına katılmayan münafıklar, savaşa katılan yakınlarının savaşta öldüklerini duydukça feryad etmiş ve “Bizim yanımızda olsalardı ne ölürlere ne de öldürülürlerdi” diyerek insanları yoldan çıkarmaya çalışmışlardır.¹²

Âyette bu olumsuz davranışları sergileyenler münafıklar, *kâfir* olarak tasvir edilmiştir. Bu münafıklar, ölümü “şöyle olsaydı böyle olmazdı” veya “şöyle olmasaydı böyle olurdu” şeklinde birtakım görünür sebeplerle açıklamaya çalışması onların bu konuda ilâhî takdire inanmadıklarını göstermektedir. Çünkü onlar, bu tür gaybî konuları dünya hayatının içerisinde birtakım nedenlere bağlı olarak izah etmektedir. Allah tasavvuru açısından ciddi sorun teşkil ettiği için Yüce Allah, bu ikiyüzlü kimseleri *kâfir* olarak nitelemekte ve neticede müminlerin, *kâfirlere* ve münafıklara özgü bu tür inanç bozukluğuna düşmemeleri için rahmet ve merhametinin bir tecellisi olarak müminleri uyarılmaktadır. Nitekim “*Hâlbuki canı veren de Allah’tır alan da*” âyetin de zikredildiği gibi ölüm konusunda mutlak hâkimiyet sahibi Allah’tır. Yine Kur’ân’ın Allah tasavvurunu ortaya koyan “*Ölümü ve hayatı yaratan O’dur.*”¹³ ve “*Hiç kimse nerede öleceğini de bilemez.*”¹⁴ gibi âyetlerin açık beyanından da anlaşılacağı gibi bu konuda batıl inançlara, düşünelere dalmanın hiçbir dinî-ahlâkî değeri yoktur. Zira

¹¹ Âl-i İmrân 3/156.

¹² Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn ‘Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011), 1/530; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, thk. Muhammed Ridvân ‘Urgusûsi-Fâdî el-Mağribî (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2015), 6/234. Ayrıca bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 9/48-50.

¹³ el-Mülk 67/2.

¹⁴ Lokmân 31/34.

Allah dışında hiçbir irade onların ölmelerini engelleyemez. Dolayısıyla “şöyle olsaydı böyle olmazdı” veya “şöyle olmasaydı böyle olurdu” türünden inanç ve düşünceler batıldır, hükümsüzdür.

Âyetin devamında zikredilen “*Allah bu düşünceyi onların yüreklerinde derin bir hasret acısına dönüştürdü*” ifadesi de yine müminlerin benzer davranışlar sergilememesi yönünde ihtar edildikleri münafık karakterli insanların çökmüş ruh hallerini, psikolojik travmalarını dile getirmektedir. Nitekim sahih bir inanca sahip olunmadığında insanlar sağa-sola zikzak çizerek sürekli bir tedirginlik hali yaşarlar. Bu da insanı oldukça rahatsız eden bir kaos halidir. Münafıkların bu halleri “*Onlar müminlerle müşrikler arasında bocalayıp dururlar. Hâliyle ne müminlere ne de müşriklere yâr olurlar*”¹⁵ âyetiyle oldukça çarpıcı bir şekilde beyan edilmektedir.

Özetle Allah’ı ve Hz. Peygamber’i şeksiz-şüphesiz tasdik eden, Hz. Peygamber’in Allah katından getirdiği hak ve hakikatleri ikrar eden müminlerin, münafıklar gibi olmamaları Allah’ın müminlerden isteğidir. Yine bu âyette münafıklar gibi olunmaması için müminlerin, Allah yolunda cihad etmeleri, sabrı kuşanmaları, Allah’ın lütfunu aramak amacıyla ilim ve ticaret gibi nedenlerle sefere çıkmaları yönünde de bir teşvik söz konusudur. Nitekim Allah yolunda şehit olmak, elde edilecek ganimetlerden ve münafıkların yaptığı gibi cihadı terk edip dünya malı toplamak için yaşamaktan daha değerli ve daha hayırlıdır. Çünkü bu uğurda ölen, rahmeti ve merhameti sonsuz rabbine kavuşacak, O’nun lütfuna ve cennetine layık ve nail olacak daha da önemlisi rızasını kazanacaktır.¹⁶

3. İşitmedikleri Hâlde, ‘İşittik’ Diyen Kimseler

وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ قَالُوا سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ

“İşitmedikleri hâlde, ‘işittik’ diyenler gibi olmayın.”

“Lâ tekûnû kellezîne...” ifadesinin yer aldığı diğer bir âyette de müminlere “İşitmedikleri hâlde, ‘işittik’” diyenler gibi olmamaları yönünde bir uyarı mevcuttur. Bu âyet de hicretin ikinci yılında meydana gelen Bedir savaşının sonrasında, ganimetlerin taksimi sırasında ortaya çıkan ihtilaflar üzerine ilk âyetleri nazil olan Enfâl Sûresinde yer almaktadır.¹⁷

“Lâ tekûnû kellezîne...” ifadesinin yer aldığı âyetin bir öncesinde gelen âyette “*Ey Müminler!*” hitabıyla doğrudan müminlere seslenilmekte olup bu âyette müminlerin Allah’a ve elçisine yürekten bağlılık göstermeleri ve Hz. Peygamber’in öğüt ve tavsiyelerini işitip tasdik ettikten sonra ondan

¹⁵ en-Nisâ 4/143.

¹⁶ Âl-i İmrân 3/157-158. Taberî, *Câmi’u l-beyân*, 3/490-491; Ebü’l-Kâsım Cârullah Muhammed ez-Zemahşerî, *Tefsîru l-keşşâf*, thk. Halil Me’mûn Şeyha (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 2009), 202; Râzî, *Mefâtihu l-gayb*, 9/47.

¹⁷ el-Enfâl 8/21.

yüz çevirmemeleri istenmektedir.¹⁸ Konumuz olan âyette ise, sakınılması gereken kişilerin müşrikler, münafıklar ve Yahudiler olduğuna dair üç farklı görüş vardır.¹⁹ Ancak öne çıkan görüş müşrikler olduğu yönündedir.²⁰

Bununla birlikte “işitmedikleri halde” ile kastedilenler genel anlamda işittiklerini iyice düşünmeyen, onun hakkında tefekkür etmeyen kimselerdir. Böyleleri hiç işitmemiş ve haktan yüz çeviren kimse durumundadırlar. Yüce Allah müminlere onlar gibi olmalarını yasaklamaktadır. Buna göre âyet, mümin bir kimsenin, “işittim ve itaat ettim” demesinin; bu işitmesinin etkisi, bunları yerine getirmek suretiyle ortaya çıkmadıkça hiçbir fayda sağlamadığına dair bir delil olabilir. Eğer, kişi emirleri hakkıyla tam olarak yerine getirmez, buna karşılık yasaklara yönelip onları yaparsa, bu durum âyeti işittiği anlamına gelmez.²¹ Âyette geçen nehiy (Lâ tekûnû) ifadesi, müminleri böyle bir durumdan sakındırmaya yöneliktir. Bir başka ifadeyle bu sakındırma “emirlere ve yasaklara uymadan, salt işittik diyen o kâfirler ve münafıklar gibi olmayın” anlamındadır. Çünkü onlar, dinlediklerini tasdik etmeyen ve onları hakkıyla anlamaya çalışmayan ve neticede hiç işitmemiş veya dinlememiş kimselerdir.²² Allah’ın istekleri ve yasakları karşısında mümince tavır ise şudur: “İşittik ve hemen itaat edeceğiz.”²³ Zira iman, kuru bir söylemden ibaret olmayıp “hemen şimdi” hayata geçirilmesi gereken bir ahittir.

Âyette onların neyi dinledikleri/duydukları açık olmamakla beraber surenin başından bu âyete kadar söz cihad hakkında olduğu için, bu âyetten maksadın ve dolayısıyla da işitilen ve davet edilen şeyin “peygamberin cihad çağırısı” olduğunu söyleyebiliriz.²⁴ Daha sonra gelen âyette ise bu işitmenin gereğini hakkıyla yerine getirmeyen, hakikate karşı sağır ve dilsiz kesilip akliselikle düşünmeyen bu kimseler Allah katında canlı mahlûkatın en kötüsü/hayırsızı olarak nitelendirilmiştir.²⁵

Neticede ilgili âyette geçen bu uyarı bağlamında müminlerin Allah’a ve Resûlü’ne itaat etmeleri; savaşa çağırıldığında cepheye koşmaları, emir ve yasaklarına asla muhalefet etmemesi; Kur’an’ı okuduktan, dinledikten

¹⁸ el-Enfâl 8/20.

¹⁹ Cemâluddîn Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr fi ‘ilmi’l-tefsîr*, thk. Ahmed Şemsuddîn (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2009), 3/256.

²⁰ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 6/209.

²¹ Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî (Dımaşk: Dâru’l-Risâleti’l-‘Âlemiyye, 2013), 9/482.

²² Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü’l-‘âkli’s-selîm ilâ mezâya’l-Kitâbi’l-Kerîm*, thk. ‘Abdulkâdir Ahmed ‘Atâ’ (Riyad: Mektebetu’r-Riyâdi’l-Hadîse, ts.), 2/479.

²³ el-Bakara 2/285.

²⁴ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 15/121.

²⁵ el-Enfâl 8/22.

ve hükümlerini öğrendikten sonra, ondan yüz çevirmemesi; Kur'an'ın emirlerini dinlemedikleri, anlamadıkları halde "dinledik" diyenler gibi olmaması gerektiği vurgulanmaktadır.²⁶

4. Müminleri Allah Yolundan Alkoymak İçin Yurtlarından Kibir ve Gururla Çıkanlar

وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بَطْرًا وَرِئَاءَ النَّاسِ وَيَصُدُّونَ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ وَاللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ

"(Ey Müminler!) Gurur-kibir içinde çalım satarak, halka gösteriş yaparak yurtlarından (Mekke'den) çıkıp Bedir'e gelen, insanları Allah yolundan engelleyen müşrikler gibi davranmayın. Allah onların yapıp ettikleri her şeyi bilmektedir."

Benzer bir davranışın müminler tarafından yapılmaması yönünde ihtarin yer aldığı diğer bir âyet yine Enfâl Sûresinde yer almaktadır.²⁷

Ebû Cehil'in de içerisinde yer aldığı Kureyş müşrikleri, Bedir savaşında, müminlerle savaşmak için şımarık bir şekilde/bataran yola çıkmıştı. Müşriklerden bazıları "Şamdan gelen kervan, Müslümanların saldırısına uğramadan sağ selim Mekke'ye ulaştı artık geri dönelim." demişti. Ebû Cehil ise bu teklife şöyle karşılık vermiştir: "Vallahi Bedir'e gidip orada içki içip, develeri keserek yemedikçe, cariyeleri oynatıp eğlenmedikçe, Arapların, bizim bu halimizi duyarak bizden çekinmeye devam etmelerini sağlamadıkça geri dönmeyeceğiz". Enfâl Sûresinde yer alan ilgili âyet doğrudan müşriklerin bu şımarık tavırlarına işaret etmektedir.²⁸

Âyette müşriklerin iki gayri ahlâkî tutum ve davranışına dikkat çekilmektedir. Birincisi, kibir ve gurur içinde halka gösteriş yaparak yurtları Mekke'den çıkıp Bedir'e gelmeleri -ki bu geliş meşru müdafaa haklarını savunmak değildir-; ikincisi ise "Rabbimiz Allah'tır" diyen insanları Allah yolundan engellemeye çalışmalarıdır.

Müşriklerin böyle şımarık ve kibirli davranmaları doğrudan onların dünya hayatına yükledikleri anlam ile ilişkilidir; çünkü onlar için hayat sadece dünya ile sınırlıdır, tüm menfaatler de bu sınır dâhilindedir. Onlar, Yüce Allah gibi aşkın bir varlığa karşı kendilerini ahlâkî bir sorumluluk içerisinde görmemektedir. Aslında müşriklerin karakteristik özelliklerinden olan kibir ve şımarıklık insanın kendisini ilâhlaştırması

²⁶ Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkindî, *Tefsîru's-Semerkindî*, nşr. Ali Muhammed Muavvid vd. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 2/12.

²⁷ el-Enfâl 8/47.

²⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/262-263.

anlamına da gelebilir. Nitekim ilk dönem Mekkî âyetlerde de onların bu ahlâksız tavırlarına sıklıkla dikkat çekilmektedir.²⁹

Şımarıklık ve kibirlilik olarak davranışlara yansıyan sınır tanımamazlık, tek gerçek olarak dünya hayatını görme ve benmerkezci bir bakış açısı, Allah'a ve Resûlü'ne iman eden müminlerin uzak olması gereken tutumlardır. Çünkü mümin için esas olan âhiret hayatıdır ve Allah'ın emir yasakları ile belirlenen sınırlara riâyet ise dünya hayatında gözetilmesi gereken esas gayedir. Âyette de bu sakındırma ile dünya ve âhiret arasındaki dengeyi bu paradigma üzerine kuran müminlerin amellerini sadece Allah rızası için yapmaları ve isteklerini de O'ndan istemelerini öngörmektedir.³⁰ Her müminin vazifesi, her söylem ve eyleminde Allah'ın rızasını gözetmesi ve bunun bir gereği olarak da ölçülü davranmasıdır.³¹

5. Sözünde Durmayanlar

وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَقَصَتْ غَزَاهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا تَتَّخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ دَخَالًا بَيْنَكُمْ أَنْ
تَكُونَ أُمَّةً هِيَ أَرْبَىٰ مِنْ أُمَّةٍ إِنَّمَا يَبْلُوكُمُ اللَّهُ بِهِ وَلَيُبَيِّنَنَّ لَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَا كُنْتُمْ فِيهِ
تَخْتَلِفُونَ

“İçinizden bir grubun diğerinden daha güçlü olması sebebiyle yeminlerinizi aranızda bir aldatma aracı olarak kullanmayın. İpini kuvvetlice eğirip sardıktan sonra onu bozmaya çalışan kadının bu aptalca durumuna benzer bir duruma düşmeyin. (Bilin ki) Allah sizi yeminleriniz konusunda özellikle sınıyor. (Yine bilin ki) Allah o kâfirlerle tartıştığımız (tevhid, şirk, kıyamet, ahiret gibi) hususlarda kıyamet günü gereken açıklamayı yapacak ve gereken hükmü verecektir.”

Müslümanların uzak durması gereken olumsuz davranış şekillerinden bir diğeri de ipini kuvvetlice eğirip sardıktan sonra onu bozmaya çalışan kadının tavrı üzerinden anlatılmaktadır. Bu benzetmenin yapıldığı ilgili âyet son dönem Mekkî surelerden olan Nahl Sûresinde yer almaktadır.³² Müminlere hitap edilen bu âyetin yer aldığı âyet grubu, Mekke'de Hz. Peygamber'e biat eden bazı kimseler hakkında nazil olmuştur. Nitekim Hz. Peygamber'e biat eden bu kimseler Kureyş'in güçlendiğini Müslümanların zayıf düştüğünü görünce Hz. Peygamber ile yaptıkları ahdi bozmak istediler. Yüce Allah onların bu tavrının yanlışlığını beyan etmektedir.³³ Diğer bir rivâyete göre ise bu âyette Arap kabileleri arasında var olan

²⁹ Bk. el-A'râf 7/36, 146; Lokmân 31/7; el-Câsiye 45/8, 31; el-Müddessir 74/23; el-'Alak 96/7.

³⁰ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 6/263.

³¹ Muhammed Tâhir ibn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Beyrut: Müessesetü't-Târîh, ts.), 9/125.

³² en-Nahl 16/92.

³³ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 7/635-636.

yanlış bir uygulamaya işaret edilmiştir. Zira bir kabile, bir başka kabileyle antlaştıktan sonra, daha güçlü bir kabile gelip mevcut bu ahdi bozma talebinde bulunursa antlaşma yapan kabile antlaşma yaptığı diğer kabileyle olan ahidini güçlü kabilenin lehine bozar ve onun yanında yer alırdı.³⁴

Bir önceki âyette müminlerin bir antlaşma/sözleşme yaptıklarında Allah'ın adını anarak verdikleri söze sadakat göstermelerini; Allah'ı kendilerine/niyetlerine şahit tutarak pekiştirdikleri yeminlerini sonradan bozmamalarını istemektedir.³⁵ Nitekim bu âyet, güç bakımından antlaşma yapan iki taraf arasındaki düzey ne olursa olsun, verilen sözün yerine getirilmesini temel ilke olarak sunmaktadır. Kendisinden güçlü olana karşı vefa gösterip, sözünde durmak; zayıf olana karşı ise vefasızlık gösterip verdiği söze riâyet etmemek, ahlâksızca bir tutumdur. Bu ilke, bireysel ve toplumsal ilişkilerde temel ve düzenleyici bir ilkedir.³⁶

Mümin için ahde vefanın farklı boyutları vardır. Bunlardan ilki aşkın bir varlık olarak Yüce Allah'a verdiği itaat ve kulluk sözüdür. Bir diğeri ise insanlarla yaptığı antlaşmalar ve onlara verdiği sözlerdir. Tüm bu sözler dinî ve ahlâkî sorumluluğu gerektirmektedir ki esasında "sözünde durmak" genel dinî şiarın şemsiyesi altında tamamı Yüce Allah'a verilen söz kapsamındadır ve hangi sebeple olursa olsun bunları bozmak dinen yasaklanmıştır.

Ahde vefasızlığın açık bir teşbih ile beyan edildiği âyette zikredilen kadının Reyta bint Sa'd olduğu aktarılmaktadır. Son derece cahil bir kadın olan Reyta'nın bir arşın uzunluğunda kirmeni, onun da parmak kadar bir ucu ve kocaman bir iği olduğu ve öğlen vaktine kadar cariyeleriyle birlikte ip eğirip, sonra da eğirdikleri ipleri söktüğü kaynaklarda ifade edilmektedir.³⁷ Antlaşmayı bozan kişi; ne yaptığını bilmeyen, emek ve zamanını zayı eden, beceriksiz, akli dengesi yerinde olmayan bu yaşlı kadına benzetilmektedir. Yararlı, sağlam olan işi bozmak, onu sağlıksız, verimsiz bir faaliyete dönüştürmek, bu kadının yaptığı davranışla nitelenmekte ve bütünüyle bir tahkîr ve aşağılama içermektedir. Bu şekilde de müminler, rablerine verdikleri iman sözünü bozmaktan nehyedilmektedir.³⁸

Âyette geçen teşbih, ahde sadakat göstermenin sadece dinî bir hüküm değil aynı zamanda aklın da bir gereği olduğuna işaret eder. Çünkü objektif ahlâk ölçülerini kişisel çıkarların üstünde tutan selim tabiatlı insan, bir kimsenin tutmayacağı halde yemin etmesini mantıksal bir çelişki olarak

³⁴ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 7/638-639.

³⁵ en-Nahl 16/91.

³⁶ Ömer Özsoy-İlhami Güler, *Konularına Göre Kur'an* (Ankara: Fecr Yayınları, 1996), 446.

³⁷ Zemahşerî, *Teftîhu'l-keşşâf*, 582-583.

³⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 'l-tenvîr*, 13/212-213.

görür. Âyet, teorik olarak yanlışlığı açık olan buna rağmen pratikte sıkça rastlanan ‘Güçlü olan yeminini bozabilir, verdiği sözü yerine getirmeyebilir’ şeklindeki aldatıcı anlayışı özellikle yadırgamakta ve yasaklamaktadır.³⁹

İnsanın kendisine ve çevresine karşı ahlâkî sorumlulukları bağlamında değerlendirebileceğimiz sözünde durmak, yeminini yerine getirmek ve yapılan antlaşmalara sadık kalmak müminlerin özellik ve güzelliklerindedir. Kurtuluşa erecek ve cennetlerde büyük nimet ve ikramlara nail olacak müminlerin niteliklerinden biri de kendilerine teslim edilen emanetlere riâyet etmeleri ve gerek Allah’a gerek insanlara verdikleri sözlere sadakat göstermeleri olarak belirtilir.⁴⁰ Bununla beraber Yüce Allah’ın kızmasına, öfkelenmesine ve nefretle karşılaşmasına sebebiyet veren hususlardan bir diğeri de yine müminlerin yerine getirmeyeceği şeyleri vaat etmeleri, verdikleri söze sadakat göstermemeleridir: “*Ey Müminler! Yapmayacağınız şeyleri niçin söylüyorsunuz?! (Bilin ki) yapmayacağınız şeyleri söylemeniz Allah katında çok büyük bir nefretle karşılaşılır.*”⁴¹

6. Tevhitten Yüz Çevirerek Ayrılığa Düşen Müşrikler

مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ . مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ
وَكَانُوا شِيعًا كُلٌّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ

“(Ey Müminler!) Siz de şirkten arınmış olarak yalnız Allah’a yönelin. O’na eş ve ortak koşmaktan sakının; namazı hakkıyla kılın ve sakın tevhid dinini terk edip farklı inanç ve anlayışları benimseyen o müşrikler güruhu gibi olmayın. Onlardan her bir grup kendi inanç ve anlayışıyla övünüp durur.”

“Lâ tekûnû mine’l-müşrikîn...” şeklinde müşrikler gibi olunmaması yönünde uyarının bulunduğu bu âyetler Mekke döneminin sonlarına doğru nazil olan Rûm Sûresinde yer almaktadır.⁴² Âyetler, Hz. Peygamber’in şirkten ve her türlü asılsız inançtan uzak biri olarak bütün benliği ile dosdoğru inanca, yani Allah’ın insanı yaratırken özüne nakşettiği tevhid inancına bağlılığını sürdürmesinin, tevhid inancının hak din olduğunun ve bunu da kimsenin değiştirme yetkisinin olmadığını, Mekke müşriklerinin çoğunluğunun ise bu gerçeği bir türlü anlamadığının ifade edildiği bir bağlamda geçmektedir. Bu âyetlerde ise müminlerin şirkten arınmış olarak yalnız Allah’a yönelmeleri, O’na eş ve ortak koşmaktan sakınmaları; namazı hakkıyla kılınmaları ve kendilerine emredilen tevhid dinini terk edip farklı inanç ve anlayışları benimseyen değişik kitleler gibi olmamaları

³⁹ Hayrettin Karaman vd., *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları, 2014), 3/436-437.

⁴⁰ el-Mü’minûn 23/8; el-Meâric 70/32.

⁴¹ es-Saf 61/2-3.

⁴² er-Rûm 30/31-32.

istenmektedir. Bunların inancı tamamıyla batıl olmasına rağmen her bir grubun kendi inanç ve anlayışıyla övündükleri âyette zikredilmektedir.

Söz konusu âyetlerde dinin ve fitratın gereklerini olduğu gibi kabullenmedikleri için onu bölen ve bu sebeple fırkalara ayrılanların bir tür şirk içine düştüklerini göstermektedir. Bu tutumun şirk olarak nitelenmesi, söz konusu kişilerin kendi iradelerini ve kişisel arzularını ilâhî irade ve bildirimle eşdeğer görüp dine ve fitrata kısmen uymaları ve işlerine gelmeyen kısımda başlarına buyruk olmayı tercih etmeleri, üstelik kendi isteklerine taassup göstererek bağlandıkları için onları din mertebesine çıkarmalarıdır. Böylece sözü edilen kimseler, şirkin akla ilk gelen manasına yaklaşmakta yani başka varlıkları Allah'a ortak koşma kapsamına girmiş olmaktadır.

Âyetlerde dinleri konusunda ayrılığa düşen, farklı görüş ve düşünceleri benimseyenler ile kastedilenlerin; değişik fırkalara ayrılan Yahudi ve Hıristiyanlar, hak din olan İslâm'ı terk edenler olduğu yönünde yorumlar yapılmıştır.⁴³ Bazı müfessirler ise burada kendi kişisel çıkar ve eğilimlerine göre bir ilâh seçip ayrılık içine düşen müşriklerin kastedildiğini belirtmişlerdir.⁴⁴

Her hâlükârda âyetin, dini kitlelere hâkimiyet aracı olarak kullanıp tefrika çıkaranlara ve böylece onu aslı hüviyeti dışına taşırmaya çalışanlara yönelik ağır bir eleştiri içerdiği, aynı zamanda tarihsel tecrübe ışığında Müslümanlara yönelik önemli bir uyarı taşıdığı açıktır.⁴⁵

Yüce Allah, müminleri müşrik ve farklı inanç ve anlayışları benimseyerek ayrılığa düşenler gibi olmamaları hususunda uyarlamakla birlikte esasında bir reçete de sunmaktadır. Bu reçeteyi hanîf bir şekilde dosdoğru olarak fitrat dinine, hak olan dine bağlı kalmak; yalnızca Allah'a yönelmek; Allah'tan sakınmak ve namazı hakkıyla kılmak şeklinde sıralayabiliriz.⁴⁶

7. Hz. Mûsâ'ya Eziyet Eden İsrâiloğulları

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ آذَوْا مُوسَىٰ فَبَرَّأَهُ اللَّهُ مِمَّا قَالُوا وَكَانَ اللَّهُ وَجِيهًا

“Ey Müminler! Vakti zamanında Musa'ya olmadık eziyetler eden İsrailoğulları gibi olmayın. (Unutmayın ki) Allah Musa'yı onların itham ve iftiralarından aklamıştı. Çünkü Musa Allah katında çok değerli biriydi.”

Kendilerine ilâhî rahmetin bir tecellisi olarak gönderilen Hz. Mûsâ'ya olmadık eziyetler eden İsrâiloğulları gibi olmamaları yönünde inananların

⁴³ Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 10/185; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Begavî, *Me'âlimü'l-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 3/416.

⁴⁴ Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Envâru'l-tenzîl ve esrâru'l-te'vil*, thk. Muhammed Muhyiddîn el-Uşfur (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2013), 795.

⁴⁵ Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/316.

⁴⁶ er-Rûm 30/31-32.

uyarıldığı bu âyet Medine döneminde nazil olan Ahzâb Sûresinde yer almaktadır.⁴⁷ Kur'an'ın bütünlüğü içerisinde İsrâiloğullarının Hz. Mûsâ'ya yaptıkları eziyetler beyan edilmektedir. Örneğin İsrâiloğullarının Hz. Mûsâ'nın önderliğinde Mısır'dan çıkıp Sînâ çölüne geldiklerinde Filistin'de Amâlîka ve Ken'anlılar gibi güçlü kuvvetli toplulukların olduğunu görünce, *“O güçlü ve zorba halk orada olduğu sürece biz oraya asla adım atmıyoruz. Sen ve rabbin birlikte gidip onlara karşı savaşın. Biz bu işte yoğunuz; şuradan şuraya bir adım bile atmıyoruz.”*⁴⁸ demişlerdir. Diğer bir âyette ise Hz. Mûsâ'nın kavmine Allah'ın sığır kesme emrini aktardıktan sonra onların *“Sen bizimle alay mı ediyorsun?!”* diye karşılık verdikleri zikredilmektedir.⁴⁹ Bunların dışında Hz. Mûsâ hakkında birtakım dedikodular yaparak ona eziyet etmişlerdir. Bu dedikodular, onun hakkında “fitıklı”, “alaca hastalığına yakalanmış” veya “kardeşi Harun'un katili” gibi söylemlerdir.⁵⁰ Hz. Mûsâ kendisine eziyet eden ve inciten kavmi İsrâiloğulları'nın bu ahlâksızca tutum ve davranışlarından dert yanmış ve *“Ey kavmim! ‘Benim size Allah tarafından gönderilmiş bir elçi olduğumu bildiğiniz hâlde niçin bana eziyet ediyorsunuz?!’ demiştir.”*⁵¹ Bu olumsuz tutumları neticesinde İsrâiloğulları hak yoldan sapan fâsiklar olarak nitelendirilmiştir.⁵²

Yüce Allah âyette İsrâiloğullarının Hz. Mûsâ'ya yönelik bu davranışı üzerinden müminleri uyarmaktadır. Onların Hz. Peygamber'e onun hoşlanmadığı sözlerle ve sevmediği fiillerle eziyet etmemelerini; bir başka ifadeyle Hz. Mûsâ'ya yalan ve asılsız yollarla ona kusur isnat ederek iftira atanlar gibi olmamalarını istemektedir. Fakat Allah Teâlâ onların isnat ettiği şeylerden/söylediklerinden Hz. Mûsâ'nın beri olduğunu açıkça beyan etmiştir.⁵³

Tefsirlerdeki bilgilere göre Hz. Peygamber'e eziyet eden sözlerden biri onun evlatlığı Zeyd'in boşadığı Zeynep ile evliliğine göndermede bulunan “Zeyd b. Muhammed” hitabı; ikincisi ise Hz. Peygamber'in yaptığı bir taksimi ensardan birinin “Bu, Allah rızasının gözetilmediği bir taksimdir.” sözüdür.⁵⁴ Bu söz Resûl-i Ekrem'e ulaştıncaya öfkelenmiş ve bunun üzerine “Allah, Mûsâ'ya rahmet etsin! Bundan daha büyük/kötü sözlerle maruz kaldı da sabretti” buyurmuştur.⁵⁵

⁴⁷ el-Ahzâb 33/69.

⁴⁸ el-Mâide 5/24.

⁴⁹ el-Bakara 2/67.

⁵⁰ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 10/336-338; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 3/470.

⁵¹ es-Saf 61/5.

⁵² es-Saf 61/5.

⁵³ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 10/338.

⁵⁴ Ebü'l-Hasen el-Mâverdi, *en-Nüket ve'l-'uyûn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008), 4/426; Kurtubî, *Câmi 'li ahkâmi'l-Kur'an*, 17/240.

⁵⁵ el-Buhârî, “Da'avât”, 19 (no.6336); Müslim, “Zekât”, 46 (no.1062).

İsrâiloğulları, peygamberlerini sıradanlaştırdıkları için hiçbir hakları ve haklı gerekçeleri bulunmamasına rağmen kimi peygamberleri öldürebilmişlerdir.⁵⁶ Peygamberin sıradanlaştırılmaması hususunda günümüz insanı için de bu âyette önemli mesajlar vardır. Nitekim Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarını yok sayarak peygamberliği basit bir tebliğ işlemi şeklinde kabul etmek, ilgili âyette ifade edilen sakınılması gereken davranış olarak görülmelidir. Bu nedenle Hz. Peygamber ve onun şahsında peygamberlik kurumuna karşı bu şekilde bir tavır sergilemek gayri ahlâkî ve dine uymayan bir tutum olmaktadır.

8. Kalpleri Katılaştıran Ehl-i Kitap

أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ
أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ

“Müminlerin Allah'ı saygıyla anıp da O'nun katından gelen Kur'an ayetleri karşısında kalplerinin yumuşama zamanı gelmedi mi?! Müminler, vaktiyle kendilerine kitap verilen ve fakat uzun zaman içerisinde (Allah'ın emirlerini hafife alma, günaha dalma gibi davranışları sebebiyle) kalpleri katılaştıran kimseler (İsrailoğulları) gibi olmasınlar. Çünkü onların çoğu fasık/kâfir kimselerdir.”

Müminlere gıyaben kullanılan diğer bir sakındırma ifadesi Medine döneminde nazil olan Hadîd Sûresinde yer almaktadır.⁵⁷ Âyette, Allah'ı anarak ve vahyedilen gerçeğin üzerinde düşünerek kalplerin gerekli huşû duyması vurgulanmaktadır. Müminlerin bu noktadaki eksikliği beyan edilerek aksi durumda kalplerin katılaştığı zikredilmekte ve onlardan bu yönde tavır sergileyenler gibi olunmaması istenmektedir. Âyetin muhatabı evveleminde dinde gevşeklik gösteren o zamanki bazı müminlerdir.⁵⁸ Âyetin açık beyanından *“kalpleri katılaştıranların”* Ehl-i kitap olduğu anlaşılmaktadır. Allah'ın kitabını tahrif etmeleri, onu az bir değer karşılığında satmaları bunu da “nasıl olsa affediliriz” gibi bir düşünceyle yapmaları, farklı ve tutarsız görüşlere yönelmeleri, Allah'ın gönderdiği dinde birtakım insanları taklit ederek hahamlarını, rahiplerini rabler edinmeleri, kendilerine tavsiye edilen şeyleri unutmaları, şeriatlarının hükümlerine muhalefet etmeleri, Allah'ın azabından korkmamaları gibi hususların Ehl-i kitabın kalplerinin katılaştırmalarının sebepleri olarak söylenebilir. Bu durumlar, onlarda yavaş

⁵⁶ Bk. el-Bakara 2/61; Âl-i İmrân 3/112, 181.

⁵⁷ el-Hadîd 57/16.

⁵⁸ Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, thk. Fâdıl b. Sâlih b. Abdullâh eş-Şehrî (Dımaşk: Dâru'l-İmâd, 2013), 21/292; Zemahşerî, *Tefsîru'l-keşşâf*, 1083; Kurtubî, *Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 20/252; Ebü'l-Fidâ 'İmadüddin İsmâil İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (Kâhire: el-Mektebetü'l-Tevfikiyye, 2013), 8/12-13.

yavaş alışkanlık haline geldiği için kalpleri kararmış, artık bir öğüt kabul etmez ve hiçbir vaat ve tehdit ile kalpleri yumuşamaz olmuştur.⁵⁹

Âyette dine girmelerinin üzerinden uzun zaman geçince dinî emirler karşısında duyarsızlaşan hatta pek çoğu dinden çıkan Ehl-i kitaba göndermede bulunulsa da âyet, bütün çağlara hitap etmekte ve günümüz Müslümanlarını da uarmaktadır. Böylece Müslümanlar, kendilerine emanet olarak verilen her türlü nimetin üzerine üşüşüp zamanla gevşeklğe sürüklenmemeleri için teyakkuz halinde olacaklardır. Değilse müminler her zaman böyle bir riskle karşı karşıyadırlar. Çünkü daha önceki dönemlerde yaşamış olan Ehl-i kitap bu riskin farkına varmadıkları ya da umursamadıkları için rehberlik etmek üzere gönderilen kitaplarından uzaklaşıp kalpleri katılaştırmıştır. Âyette müminlerin dikkati bu olumsuz tavırlara çekilerek onların bu kötü tecrübeden gerekli dersleri çıkarması talep edilmektedir. Mümin kişinin -Ehl-i kitabın aksine-⁶⁰ kendisine okunan, tebliğ edilen âyetler karşısındaki tutumu “işittik ve derhal itaat edeceğiz”⁶¹ şeklindedir.

Âyette kalplerin katılasmaması için müminlere yönelik olarak iki hususun altı çizilmektedir: Birincisi, Allah’ın zikredilmesi; ikincisi ise hak ve hakikati açıklayan Kur’an âyetlerinin tefekkür edilmesidir. Neticede âyette, müminlerin katı kalpli olmaktan sakınması ve bu minvalde Allah’ı çokça zikretmenin ve Kur’an üzerine tefekkürün önemi vurgulanmaktadır. Âyete göre bir mümin “Allah şunu emretti, âyette böyle emredildi” cümlesini duyduğunda hemen gönlü yumuşamalı ve boyun eğmelidir. Bu yönüyle Ehl-i kitaba benzememelidir.

9. Allah’ı Unutan Fâsiklar

وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ

“(Ey Müminler!) Sakın Allah’ı unutan, bu yüzden Allah’ın da kendi kurtuluşları için ahiret hazırlığı yapmayı kendilerine unutturduğu kimseler gibi olmayın. Çünkü onlar fâsık kimselerdir.”

Medine döneminde nazil olan Haşr Sûresinde yer alan “Lâ tekûnû kellezîne...” ifadesi, bu kez “Allah’ın kendilerine kendilerini unutturduğu kimseler gibi olunmaması” yönünde bir ihtarı içermektedir.⁶² Bu olumsuz davranışa sebep olan ise âyetin ilk kısmında bu kimselerin Allah’ı unutması şeklinde zikredilmektedir. Bir önceki âyette Yüce Allah, doğrudan müminlere hitap ederek Allah’a itaatsizlikten sakınmalarını ve âhiret için hazırlık yapmalarını buyurduktan sonra bu âyette de dininden

⁵⁹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 8/12-13; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 27/353-354.

⁶⁰ el-Bakara 2/93; en-Nisâ 4/46.

⁶¹ el-Bakara 2/285; Nûr 24/51.

⁶² el-Haşr 59/19.

yüz çevirmekten, Allah'a itaatsizlikten ve umursamazlıktan sakınmaları emredilmiştir.⁶³

Allah'a karşı tam bir kulluk bilinciyle görev ve sorumluluklarını yerine getirmeyenler "Allah'ı unutanlar"dır. Allah'ın kendilerine kendilerini unutturması ise Allah'ın bu kimselere, iyilik yapmayı ve kötülüklerden sakınmayı unutturması, onları hayırdan mahrum etmesi ve âhirette fayda sağlayacak salih amelleri yapmanın unutturulması şeklinde tefsir edilmiştir.⁶⁴ Ceza amel cinsinden olduğu için Allah'ı unutanların cezası da Allah'ın kendilerine kendilerini unutturması şeklindedir. Bu kimseler âyette "fâsıklar" yani Allah'a itaatten uzaklaşanlar olarak nitelendirilmiştir. Bunlar âhirette helak ve hüsrana kendilerini mahkûm etmişlerdir.⁶⁵

Âyette kullanılan fâsık kelimesiyle kastedilen, münafıklardır. Çünkü münafıklar da aslında tevhid inancına sahip olmayan kâfir kimselerdir. Allah Teâlâ'nın onları münafık olarak nitelemesi onların Allah'ı unutmaları sebebiyledir. Bu da Allah'ın tevhid ve kemal gibi sıfatlarını bilmemelerinden kaynaklanmaktadır. Zira Tevbe Sûresi 67. âyette münafık erkekler ve münafık kadınların Allah'ı unuttuğu, Allah'ın da onları unuttuğundan bahsedilmektedir.⁶⁶

Konumuz olan Haşr Sûresindeki âyette "Allah'ın kendilerine kendilerini unutturması" söz konusu iken Tevbe Sûresindeki âyette doğrudan "Allah'ın onları unutması" şeklinde ifade edilmektedir. Burada şöyle bir ayırım yapılabilir: Allah'ın kişiyi kendisine unutturması dünyaya yönelikken Allah'ın onları unutması ise âhîret günü için söz konusudur. Nitekim Allah'ın âyetlerini unutanları, kıyamet gününde de Allah'ın unutacağı âyette ifade edilmektedir.⁶⁷ Bu bağlamda Haşr Sûresinde ifade edilen, kişinin dünyada kendisini unutması, kendisini hayra ulaştıracak her türlü salih amelden uzaklaştırılması şeklindedir.

İnsanın kendini tanıması, yani var oluş amacını idrak edip onu unutmaması halinde rabbini de bilmiş ve tanımış olacağı manasının da çıkarılabileceği aşikârdır. Hz. Ali'den nakledilen "Sen kendini bil ki rabbini de bilesin" ve "Kendini bilmeyen rabbini de bilmez" anlamındaki vecizeler bu yorumu destekleyici niteliktedir.⁶⁸ Tersinden söyleyecek olursak bir birey ne kadar dünyevîleşir ve rabbine olan kulluk sözünü

⁶³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 'l-tenvîr*, 28/100.

⁶⁴ Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 12/50; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, thk. Abdurrahmân 'Umeyrâ (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2014), 5/273.

⁶⁵ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 8/50.

⁶⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 'l-tenvîr*, 28/100-101.

⁶⁷ Tâhâ 20/126.

⁶⁸ İbn 'Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, 5/291.

unutursa o kadar da kendinden uzaklaşır. Tam da bu noktada mümin kişiye düşen, din konusunda gevşeklik göstermeden, Allah'ın varlığını hayatının her aşamasında hissederek buna uygun hareket etmesidir. Sonuç olarak Allah'ın da bu kişinin yapıp etmeleri sonucunda kişiye kendisini ve kendisini var eden rabbini unutturmaması yönündedir.

SONUÇ

Kur'ân-ı Kerîm, insanlarda bilinç oluşturma gayreti içerisinde olan bir ahlâk kitabı mesabesinde. Bu bağlamda Kur'an'da müminlerin anlamlı ve bilinçli bir hayat yaşamaları için farklı olumsuz davranışlar sergileyen kimi insanlar ve gruplar gibi olunmaması yönünde Allah'ın rahmet ve merhametinin bir tecellisi olarak müminler uyarılmakta ve sakındırılmaktadır. Özellikle bu tür sakındırmalarda “Lâ tekûnû kellezîne/min...” ifadesi kullanılmaktadır. Kur'an'da dokuz farklı âyette ve farklı davranış şekilleri üzerinde bu uyarının yapıldığı görülmektedir. Bu âyetlerden ikisi Mekkî; yedisi Medenîdir. Mekkî âyetlerde “sözünde durmayan kimseler” ve “tevhitten yüz çevirip ayrılığa düşen müşrikler”; Medenî âyetlerde ise “ayrılığa düşen, Hz. Musa'ya eziyet eden, kalpleri katılaştıran Ehl-i kitap”, “ilahî takdiri görmezden gelen münafıklar”, “işitmedikleri hâlde, ‘işittik’ diyen kimseler” ve “Allah'ı unutan fâsıklar” kendileri gibi olunmaması emredilen gruplar olarak zikredilmektedir.

Allah'ın dininde, emir ve yasakları hususunda bölünüp çeşitli gruplara ayrılan Yahudi ve Hıristiyanlar kendileri gibi olunmaması emredilen ilk gruptur. Allah'a itaatsizlikten sakınarak, Müslüman olarak can verme arzusuyla yaşayarak, Kur'an'a sınıksız tutunarak, birlik ve beraberlik nimeti içerisinde, iyiliği hâkim kötülüğü mahkûm kılarak bu olumsuz davranıştan uzak durulacağı da ilgili âyette belirtilmektedir.

İkinci olarak Allah'ı ve Resûlünü inkâr edip Hz. Peygamber'in nübüvvetini reddeden münafıkların ilâhî takdire inanmayarak olayları birtakım görünür sebeplerle açıklamaya çalışması şeklinde ifade edilen olumsuz davranıştır ki bu davranıştan sakınılması gerektiği konusunda müminler uyarılmaktadır.

Üçüncü olarak işittiklerini iyice düşünmeyen, onun hakkında tefekkür etmeyen kimseler gibi olunmaması yönünde bir uyarı mevcuttur. Hiç işitmemiş ve haktan yüz çeviren kimsenin aksine mümin bir kişinin, “işittim ve itaat ettim” demesinin; bu işitmesinin etkisi ile işittiklerini hakkıyla yerine getirmesi gerekir.

Dünya hayatına yükledikleri anlam ile ilişkili olarak şımarık ve kibirli davranan müşrikler gibi olunmaması bu bağlamda bir diğer uyarıdır. Çünkü bu yönde bir davranış sergileyen insanlar için hayat sadece dünya ile sınırlıdır, tüm menfaatler de bu sınır dâhilindedir.

İpini kuvvetlice eğirip sardıktan sonra onu bozmaya çalışan kadının yaptığına benzer şekilde söz verip arkasından sözüne aykırı davranan kişi gibi olunmaması da beşinci uyarıdır. Çünkü sözünde durmak, yeminini yerine getirmek ve yapılan antlaşmalara sadık kalmak, müminlerin özellik ve güzelliklerinden, ayrıca insanın kendisine ve çevresine karşı ahlâkî sorumluluklardandır.

Altıncı olumsuz davranış, insanın, Allah'ın onu yaratırken özüne naksettiği tevhid inancına bağlılığını sürdürmemesi, yüz çevirerek, ayrılığa düşmesidir. Bu bağlamda insana düşen hanîf bir şekilde dosdoğru olarak fitrat dinine, hak olan dine bağlı kalmak, yalnızca Allah'a yönelmek, O'ndan sakınmak ve namazı hakkıyla kılmaktır.

Yedincisinde ilâhî rahmetin bir tecellisi olarak gönderilen Hz. Mûsâ'ya, olmadık eziyetler eden İsrâiloğulları üzerinden müminler uyarılmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarını yok sayarak peygamberliği basit bir tebliğ işlemi şeklinde kabul etmek gayri ahlâkî ve yanlış dinî bir tutum olmaktadır.

Sekizinci uyarı, müminlerin Allah'ı anarak ve vahyedilen Kur'an üzerinde düşünerek kalplerin gerekli huşûyu duyması vurgulanmakta ve aksi durumda kalplerin katlaşacağı zikredilmektedir. Son olarak ise Allah'ı unutan, bu yüzden Allah'ın da kendilerine kendilerini unutturduğu fâsık kimseler gibi olunmaması yönünde bir uyarı zikredilmiştir.

Tüm bu uyarılar Allah'ın mümin kullarına rahmetinin bir tecellisi olarak sunulmuş ve dikkat çekilen davranışlardan uzak durulması yönünde müminler uyarılmış ve bu tavrı sergileyenlerin akibeti gözler önüne serilerek nasıl uzak durulacağı yönünde reçete de sunulmuştur.

KAYNAKÇA

Âlûsî, Şihâbüddin es-Seyyid Mahmud. *Rûhu'l-meânî*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.

Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd. *Me'âlimü't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2010.

Beyzâvî, Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Muhyiddîn el-Uşfur. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2013.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân. *el-Bahru'l-muhîl*. thk. Muhammed Rıdvân 'Urgusûsî-Fâdî el-Mağribî. 21 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2015.

Ebüsüüd Efendi. *İrşâdu'l-âkli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. thk. 'Abdulkâdir Ahmed 'Atâ'. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Riyâdî'l-Hadîse, ts.

Elik, Hasan – Coşkun, Muhammed. *Tevhit Mesajı*. İstanbul: Fikir Yayınları 2013.

İbn 'Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. 5 Cilt. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 2011.

İbn Âşûr, Muhammed b. Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Târfh, ts.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ 'İmadüddîn İsmâil. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. 8 Cilt. Kâhire: el-Mektebetü'l-Tevfikiyye, 11. Basım, 2013.

İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Ebû'l-Ferec. *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*. thk. Ahmed Şemsuddîn. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2009.

Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsîr*. 5 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2014.

Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013.

Mâverdî, Ebû'l-Hasen. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.

Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Ahmed Ferîd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Özsoy, Ömer – Güler, İlhami. *Konularına Göre Kur'an*. Ankara: Fecr Yayınları, 1996.

Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005.

Semerkandî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Tefsîru's-Semerkandî*. nşr. Ali Muhammed Muavvid - Adil Ahmed Abdülmevcûd - Zekerıyyâ Abdülmeccîd en-Nûtî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fethü'l-kadîr*. thk. Abdurrahmân 'Umeyrâ. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2014.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi' u'l-beyân fi te'vîli âyi'l-Kur'an*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.

Vâhidî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed. *et-Tefsîru'l-basît*. thk. Fâdıl b. Salih b. Abdullâh eş-Şehrî. 25 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-İmâd, 2013.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Muhammed. *Tefsîru'l-keşşâf*. thk. Halil Me'mûn Şeyhâ. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 3. Basım, 2009.

TERCÜME YÖNTEMLERİ BAĞLAMINDA KUR'AN'DA YER ALAN KINAYELİ İFADELERİN TERCÜME USULÜ

TRANSLATION METHOD OF ALLEGORY EXPRESSIONS IN THE QUR'AN IN THE CONTEXT OF TRANSLATION METHODS

Geliş Tarihi: 24.05.2023 Kabul Tarihi: 19.09.2023

✉ CUMALİ BAYLU

DR.

DİB

KOCAELİ DİNİ YÜKSEK İHTİSAS MERKEZİ

orcid.org/0000-0001-6454-2173

cumalibaylu@gmail.com

ÖZ

Bu makale klasik ve modern çeviri yöntemleri ve Kur'an metninin çeviri metin türleriyle ilişkisi bağlamında genel olarak Kur'an, özel olarak ise Kur'an'da geçen kinayeli ifadelerin Türkçeye tercüme usulü hakkındadır. Kur'an çevirilerinde özellikle de kinaye, deyim ve mecaz gibi edebi özellik taşıyan ifadelerin Türkçeye tercüme edilmesinde doğru usulün takip edilmesi söz konusu çevirilerin doğruluğunu etkileyen önemli hususlardandır. Bu makalede kinayeli ifadelerin tercümesinde bu usulün belirlenmesi amacıyla öncelikle kinaye konusuna değinilerek kinayenin tanımı yapılmıştır. Daha sonra çeviri metin türleri aktararak Kur'an metninin bu metin türleriyle ilişkisi incelenmiş, klasik ve modern dönemde ortaya çıkmış çeşitli tercüme yöntemleri esas alınarak kinayeli ifadelerin tercümesinde bu yöntemlerin işlevselliği araştırılmıştır. Sonuç olarak klasik lafzî ve tefsîrî tercüme yöntemlerinin kinayeli ifadeleri doğru tercümede yeterli olmadıkları; bunlara ilaveten düzenleme, eşdeğerlik, yerleştirme, yabancılaştırma gibi modern çeviri yöntemlerinin de kullanılması gerektiği görülmüş ve kinayeli ifadelerin Türkçedeki karşılığına göre hangi durumlarda hangi tercüme yöntemlerinin tercih edilmesi gerektiğine dair bir usul belirlenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Tefsir, Kur'an, Çeviri, Kinaye.

ABSTRACT

This article discusses the Qur'an and its allegorical expressions translated into Turkish. It considers classical and modern translation methods and the relationship between the Qur'anic text and various translation types. In the translation of Qur'anic texts, it is important to follow the correct procedure, particularly when translating literary devices such as allegory, idiom, and metaphor into Turkish. This article attempts to determine the correct procedure for translating allegorical expressions by first introducing and defining the concept of allegory. The study first examines the connection between the Qur'anic text and various text genres. Next, it explores the effectiveness of these methods in translating allegorical expressions, using classical and modern translation techniques as examples. As a result, it is evident that classical literal and exegetical translation methods do not adequately translate allegorical expressions. To ensure correct translation, alongside these traditional methods, contemporary translation techniques such as editing, equivalence, localization and foreignization should be employed. Based on the Turkish equivalents of the allegories, an approach was developed for prioritizing the translation methods that are most appropriate for correct translation.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Tafsir, Qur'an, Translation, Allegory.

SUMMARY

Translating the Qur'an is a task of immense significance for millions of individuals worldwide. This activity necessitates a meticulous attention to the nuances of the source language and a heightened awareness of cultural distinctions. However, beyond these considerations of sensitivity and importance, the translation of literary expressions, particularly within the context of the Qur'an, presents an inherent challenge. This article explores the multifaceted nature of Qur'anic translation, focusing on the methods used and challenges faced in translating allegorical expressions. The importance of this task lies not only in its potential to bridge linguistic and cultural differences, but also in its capacity to preserve the essence of the original message. This article aims to comprehensively examine the methodology and challenges faced in translating the Qur'an and shed light on the critical importance of accurately representing the Qur'an while accommodating the complexity of its diverse expressions.

Since Qur'an translations are usually the product of individual effort and are not subject to a control system established by an official or academic institution, it is obvious that there are many translation errors in Turkish Qur'an translations. One of the factors that can have a positive influence on this multi-faceted process is the method of translation. Therefore, research should also be carried out on the methodology of the translation of the verses of the Qur'an. Because the translation of the Qur'an is essentially a translation process, and it cannot be independent from the methods in this field. However, the fact that the Qur'an is different in nature from other types of texts reveals that this aspect of the Qur'an cannot be ignored and subjected to a translation process that depends entirely on translation methods. Therefore, it is important to investigate the suitability of the translation methods put forward both in the classical period and in the modern period.

Translating allegorical expressions is difficult and complex. There are two main factors that contribute to this. Firstly, allegorical expressions are predominantly found in literary and narrative texts, which are the most challenging to translate. These texts push the boundaries of language and imagination through advanced expression techniques and figures of speech, further complicating translation. Secondly, it's not always possible to find direct equivalents in other languages for cultural-bound forms of expression

like allegories, idioms, metaphors, and proverbs.

In this article, we aim to examine the methods for translating allegorical expressions in the Qur'an to Turkish within the context of existing translation approaches. To this end, firstly, the definition of allegory is discussed. In the second stage, this study discusses the types of translation texts and attempts to determine their relation with the Qur'anic text in general, specifically with regards to allegorical expressions. The third stage involves examining both modern and classical translation methods and assessing their effectiveness in translating allegorical expressions.

The Quranic text cannot be classified into a particular text group according to modern translation theories, as it contains examples of most of these translation text groups. Therefore, it is not always feasible to apply a certain translation method consistently when translating Quranic verses. The appropriate approach in this matter is to identify which type of translated text the verses in question are aligned with, and then to utilise the suitable translation method accordingly. As allegorical expressions are included within the group of rhetorical arts, it may be plausible to categorise verses containing these expressions as belonging to the group of literary texts, as far as translation text types are concerned. In the translation of these texts, the aim should be to provide a clear and accurate rendition without sacrificing literary nuances, where possible. While translations of the Qur'an have effectively conveyed the content, they often fall short in capturing the artful rhetoric and expressive power that captivate readers. For this reason, the translation methods that emerged in the classical period, namely the literal and exegetical, are inadequate for translating allegorical expressions found in the Qur'an. It has been concluded that for translating expressions, the use of literal methods is optimal when Turkish equivalents are present with exact wording and meaning. Editing methods should be used when Turkish equivalents exist with similar or approximate wording and the same meaning. Equivalence methods are to be employed when the expressions are available in Turkish with different wording. Lastly, exegetical translation methods should be implemented when the expressions are specific to Arabic and do not exist in Turkish in terms of wording and meaning.

GİRİŞ

Anadolu Türkçesiyle ilk Kur'an meâlinin yazıldığı 1401 tarihinden günümüze kadar pek çok kişi ve kurum tarafından Kur'an-ı Kerim'in Türkçe çevirisi/meâli yapılmıştır.¹ Günümüzde de kişiler, resmî ve sivil kurumlar tarafından meâl çalışmaları devam ettirilmektedir. Örneğin 2012 yılında yazılan bir makalede Anadolu Türkçesiyle yazılmış 353 Kur'an-ı Kerim meâli kronolojik olarak listelenmiştir.² Günümüzde bu sayının arttığı ve gelecekte de artmaya devam edeceği ortadadır. Meâller genellikle bireysel bir çaba ürünü olduğu ve resmî veya ilmî bir kurum tarafından oluşturulan bir kontrol mekanizmasına tabi olmadığı için Türkçe meâllerde ciddi çeviri hataları görülebilmektedir. 2018 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı'na yayınlanan meâlleri inceleme ve gerekli görülmesi halinde basımını durdurma ve toplatma yetkisi verilmiş olsa da bu yetki daha ziyade yazılan meâlin basımından sonraki süreçle ilgilidir.³ Oysa Kur'an mesajının insanlara doğru ulaştırılabilmesi için meâl yazımı esnasında çevirmeni yönlendirecek bir kontrol mekanizmasına ihtiyaç duyulmaktadır. Çok yönlü bir işlem olan meâl çalışmasını olumlu yönde etkileyen mekanizmalardan birisi de çeviri yöntem ve usulüdür. Bu sebeple, meâl çalışmalarının bu kadar yoğun yapıldığı ülkemizde Kur'an-ı Kerim âyetlerinin çeviri usulüne yönelik çalışmaların da yapılması gerekmektedir. Zira meâl çalışması özü itibarıyla bir çeviri işlemidir ve bu alandaki yöntem ve usullerden bağımsız olması düşünülemez.

Çeviri işleminin genel olarak karmaşık bir yapıya sahip olmasının yanı sıra bir dildeki kinayeli ifadelerin başka bir

¹ Muhammet Abay, "Türkçedeki Kur'an Meâllerinin Tarihi ve Kronolojik Bibliyografyası", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 10/19-20 (2012), 296.

² Abay, "Türkçedeki Kur'an Meâllerinin Tarihi ve Kronolojik Bibliyografyası", 296.

³ <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.5.633.pdf> (Erişim: 19.05.2023)

dile çevrilmesi ayrıca zor ve karmaşıktır. Kanaatimizce bunun temel iki nedeni bulunmaktadır. Bunlardan birincisi kinayeli ifadelerin ait olduğu metin türüyle ilgilidir. Çünkü kinayeli ifadeler genellikle edebi/anlatımsal metin türlerinde bulunur ve çevrilmesi en zor olan metin türlerinin başında bu metinler gelir. Zira edebi metinlerde üstün anlatım teknikleri ve söz sanatları kullanılarak adeta dilin ve hayal gücünün sınırları zorlanır. Bu da söz konusu metnin tercümesini daha da zorlaştırır. İkinci neden ise kinaye, deyim, mecaz ve atasözü gibi, dilin konuşulduğu kültürle bağlantılı olan ifade biçimlerinin diğer dillerdeki karşılıklarının tespit edilmesinin her zaman mümkün olmamasıdır. Bu makalede de Kur'an'da yer alan belagat unsurlarından kinayeli ifadelerin bu çeviri yöntemleri kapsamında Türkçeye aktarılma usulü tespit edilmeye çalışılmıştır. Bunun için öncelikle kinayenin tanımı ve Kur'an metninin çeviri metin türlerine göre durumu ele alınmıştır. Daha sonra modern ve klasik çeviri bağlamında Kur'an'da yer alan kinayeli ifadelerin tercümesinde bu yöntemlerin işlevselliği ve kullanım usulü tespit edilmeye çalışılmıştır.

Ülkemizde çeviri ve meâl ekseninde yapılmış bazı akademik çalışmalar bulunsa da doğrudan Kur'an'da geçen kinayeli ifadelerin tercüme usulüne yönelik daha önce yapılmış bir çalışmaya ulaşamadık. Bu sebeple makalenin gerek meâl çalışmalarında gerekse diğer edebi metin çevirilerinde karşılaşılan kinayeli lafızların tercümesinde yeni kapılar açabileceğini ve konuyla ilgili yapılacak diğer akademik çalışmalara da katkı sunacağını ümit ediyoruz.

1. Arap Dili Belagatında Kinaye

Kinaye كِنَايَةٌ/ kelimesi Arapçada sülâsî mücerred birinci baptan يَكْنُو – كَنَا fiilinin⁴ veya ikinci baptan يَكْنِي – كَنَى filinin⁵ masdarı olup sözlükte; “örtmek”, “manası kapalı olmak”⁶, “üstü kapalı söylemek”⁷ ve “bir sözle başka bir şeyin kastedilmesi” anlamına gelmektedir.⁸ Şu şiirde kinaye kelimesi “üstü kapalı söylemek” anlamında kullanılmıştır:

وَإِنِّي لَأَكْتُو عَنْ قَدُورٍ بَعِيْرَهَا *** وَأُعْرِبُ أَحْيَاءًا بِهَا فَأَصَارِحُ

⁴ Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî, *Muhtaru's-Sihâh* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999), 274; Ahmed b. Zekeriyya İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa* (Şam: Dâru'l-fikr, 1979), 5/139.

⁵ Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrahim Samerrâî (Beyrut: Mektebetü'l-hilâl, 2008), 5/411; Ahmed Muhtar Ömer, *Mu'cemu'l-lugati'l-Arabîyyeti'l-mu'âsira* (Kahire: Dâru âlemi'l-kütüb, 2008), 3/196.

⁶ Ali b. Muhammed Cürçânî, *et-Tâ'rîfât* (Kahire: Dâru'r-Reyyân, 1983), 157.

⁷ Ebû'l-Fazl İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sader, 1994), 15/233.

⁸ Ebû Nasr Cevherî, *es-Sihâh* (Beyrut: Dâru'l-ilm, 1987), 6/2477.

“*Bazen Kazûr’dan üstü kapalı söz ederim - Bazen de ismini açıkça söylerim*”⁹

Bir belagat terimi olarak kinaye, klasik ve modern dönemlerde yazılmış eserlerde birbirine yakın çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. Bu tanımlardan bazıları şöyledir:

“Kinaye, bir şeyi açıkça söylemek yerine onu gerektirecek başka bir lafızla söylemek demektir.”¹⁰

“Kinaye; kendisinin kastedilmesi de mümkün olacak şekilde, gerektirdiği başka bir mana (lâzım mana) kastedilerek kullanılan bir lafızdır.”¹¹

“Kinaye; bir manayı, muhatap nezdinde gizli kalması veya fesahat gibi özel bir sebeple açık olmayan bir lafızla ifade etmektir.”¹²

Bu tanımlardan anlaşıldığı üzere kinaye sanatında iki unsur ön plana çıkmaktadır. Bunlardan birincisi bir manayı başka bir lafızla ifade etmektir. Bu açıdan bakıldığı zaman kinaye mecaz sanatına benzemektedir. Çünkü mecazda da aynı durum söz konusudur. Kinayede ön plana çıkan ikinci unsur, kinayede kullanılan lafzın gerçek anlamda kullanılabilmesinin de mümkün olmasıdır. İşte bu özellik, kinayeyi mecazdan ayırmaktadır.

2. Kinaye İçeren Âyetlerin Tercümesi

Kinaye içeren âyetlerin Türkçeye aktarılması konusu gerek tercüme yöntemleri gerekse Kur’an metninin çeviri metin türleri arasındaki yeriyile doğrudan bağlantılıdır. Bu sebeple öncelikle Kur’an metninin çeviri metin türleri bağlamındaki mahiyeti, daha sonra da Kur’an’daki kinayeli ifadelerin Türkçeye aktarılması konusu ele alınacaktır.

2.1. Çeviri Metin Türlerine Göre Kur’an Metninin Durumu

Bir dilde yazılmış bir metnin, anlamını koruyarak başka bir dile aktarılması işlemine çeviri/tercüme denir. Yapılan çevirinin hedef dilde doğru anlaşılması, tercih edilen çeviri metoduyla ilgili olduğu kadar çeviriye konu olan metnin niteliğinin tespit edilmesiyle de doğrudan ilintilidir. Tahsin Aktaş’a göre genel olarak çeviri metinleri beş ana grupta ele alınır. Bunlar; edebi, bilgilendirici, açıklayıcı, çağrı nitelikli ve yükümlülük bildiren metinlerdir.¹³ Alman çevirmen ve çeviribilimci

⁹ Abdulkâdir b. Ömer el-Bağdâdî, *Hizânetü’l-edeb*, thk. Abdusselam Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü’l-hancî, 1997), 6/466.

¹⁰ Ebû Yâkûb Yûsuf b. Ebû Bekr Muhammed b. Ali es-Sekkâkî, *Miftâhu’l-ulûm* (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, ts.), 402.

¹¹ Celâlüddîn el-Hafîb Muhammed b. Abdîrahmân el-Kazvînî, *et-Telhîs fî ulûmi’l-belâga*, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 2009), 83.

¹² Cürcânî, *et-Tâ’rifât*, 157.

¹³ Tahsin Aktaş, *Çeviri İşlemine Genel Bir Bakış* (Ankara: Orsen Matbaası, 1996), 2.

Katharina Reiss (ö. 2018) tarafından yapılan bir diğer tasnife göre çeviri metin türleri dört kısımdır. Bunlar; bilgilendirici, anlatımsal, yönlendirici ve görsel-işitsel metinlerdir.¹⁴

Aktaş'ın sınıflandırmasında kutsal metinlerin çağrı nitelikli metinler grubunda yer aldığı ifade edilmiştir. Bu da Reiss'in sınıflandırmasında yönlendirici metinlere denk gelmektedir. Ancak Kur'an-ı Kerim'in bu metin türlerinden sadece biriyle sınırlandırılmasının doğru olmadığı kanaatindeyiz. Çünkü Kur'an metni, günümüz kriterleriyle yazılmış bir metin değil, 23 sene zarfında Hz. Peygamber'e (s.a.s.) sözlü olarak vahyedilmiş ilâhî bir kelâmdır.¹⁵ Bu sebeple Kur'an metninde Reiss'in sınıflandırmasında yer alan görsel-işitsel metinler dışındaki bütün metin türlerinden örnekler bulmak mümkündür. Örneğin -her ne kadar salt bilgi verme amacı taşımasa da- peygamber kıssaları bilgilendirici metinler grubunda; miras âyetleri ve müdayene âyeti açıklayıcı metinler grubunda; savaşa teşvik eden, namaz kılmayı ve zekât vermeyi emreden âyetler ise çağrı/nitelikli yönlendirici metinler grubunda yer almaktadır. Ayrıca Kur'an'da yer alan bütün bu metinlerde Arapçanın söz sanatlarını en güzel biçimleriyle bulmak da mümkündür. Bu açıdan bakıldığında bu metinlerden her biri edebi metin özelliğini de taşımaktadır. Ancak bu çalışmada incelenen kinayeli ifadeler de daha ziyade edebi metin özellikleri taşımaktadır.

2.2. Kur'an'daki Kinayeli İfadelerin Tercüme Usulü

Genel olarak Kur'an-ı Kerim'in tercümesinde hangi tercüme yönteminin tercih edilmesi gerektiğine dair tartışmalardan bağımsız olarak Kur'an'ın başka bir dile harfiyen tercümesinin imkansız olduğu hususunda İslâm âlimleri görüş birliği içindedir.¹⁶ Bu görüşün ortaya çıkmasında Arapçanın, dil özellikleri bakımından diğer dillerden farklılık arz etmesinden ziyade Kur'an'ın mu'ciz ilâhî bir kelâm olması ve içerdiği üstün belagatin başka bir dile aynen aktarılmasının mümkün görülmemesi etkili olmuştur.¹⁷ Bu sebeple İslâm âlimleri Kur'an'ın ancak tefsîrî tercüme yöntemiyle başka bir dile aktarılmasının mümkün olacağını söylemiştir.¹⁸ Bizim kanaatimiz de bu doğrultudadır. Kur'an çevirileri için "meâl" kav-

¹⁴ Sine Demirkıvıran - Fayıka Göktepe, "Yabancılık Dereceleri Işığında Katharina Reiss'in Metin Tiplerine Yeni Bir Bakış", *Diyalog Interkulturelle Zeitschrift Für Germanistik* 9/2 (2021), 841.

¹⁵ Dücan Cündioğlu, *Kur'an Çevirilerinin Dünyası* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005), 47; Ömer Başkan, "Çevirinin Temel Nitelikleri Bağlamında Kur'an Çevirisinde Yöntem Sorunu Üzerine", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (2008), 111.

¹⁶ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü* (Ankara: TDV Yayınları, 2017), 244.

¹⁷ Mehmet Paçacı, *Kur'an'a Giriş* (Ankara: TDV Yayınları, 2021), 154.

¹⁸ Zürkânî, *Menâhil*, 2/13.

ramının kullanılması da aynı gerekçeye dayanmaktadır.¹⁹ Ancak bu durum Kur'an-ı Kerim'in diğer dillere aktarılmasında harfî tercüme yönteminin asla kullanılamayacağı anlamına gelmemektedir. Burada ifade edilmek istenilen husus hiçbir çevirinin Kur'an'ın orijinal metninin yerine geçmesinin mümkün olmadığıdır. Kur'an'da yer alan "الرحمن", "الرحيم", "كلالة" gibi bazı kelimeler harfî tercümenin bir türü olan ödünçleme/doğrudan aktarım yöntemiyle Türkçeye aktarılmaktadır. Bu da bazı âyetlerin çevirisinde harfî tercümenin kullanılabileceğini göstermektedir.

Gerek Kur'an özelinde gerekse genel olarak kinayeli ifadelerin tercüme yöntemine dair kapsamlı bir teori geliştirilmiş değildir. Kinayelerin çeviri yöntemine dair yapılmış sadece bir tane çalışmaya/makaleye ulaşabildik. "On the Techniques of Translating Allusions" isimli bu makalede kinayelerin tercümesiyle ilgili, "Yabancılaştırma Yöntemi" ve "Yerlileştirme Yöntemi" olmak üzere iki farklı yöntemden söz edilmektedir. Yabancılaştırma yöntemine göre hedef dildeki kinayeli lafız olduğu gibi korunarak harfî tercüme yöntemiyle hedef dile aktarılır. Bu şekilde kaynak dildeki metnin orijinalliğine sadık kalınmış ve yeni bilgiler almaya hazır olan okuyucuya kaynak dilin kültürüne dair aktarım yapılmış olur. Yerlileştirme yöntemine göre ise kinayeli ifade hedef dile aktarılırken eşdeğer ifade üzerinden tercüme edilir. Bu şekilde kaynak dildeki kinayeli ifade hedef dile anlaşılır bir şekilde tercüme edilmiş olur.²⁰

Kinayeli ifadelerin hedef dile doğru bir şekilde tercüme edilebilmesi için öncelikle cümlede geçen kinayeli ifadenin fark edilmesi gerekmektedir. Çünkü cümlede geçen kinayenin fark edilememesi ve sözcük anlamıyla tercüme işlemine dâhil edilmesi çevirinin doğru sonuç vermesine engel olmaktadır. Bu durumu Kur'an-ı Kerim meâllerinde de görmek mümkündür. Örneğin Tekâsür Sûresinde geçen "حتى زرت المقابر" ifadesi bazı meâl yazarları tarafından -ölümden kinaye olduğunun fark edilmemesi sebebiyle- "nihâyet kabirleri ziyaret ettiniz" vb. ifadelerle sözlük anlamı esas alınarak harfî tercüme yöntemiyle tercüme edilmiştir.²¹ Oysa burada ölüme kadar dünya malı biriktirme peşinde koşanlar kinayeli bir ifadeyle kınanmıştır. Bazı kabilelerin sayısal çokluklarını ispat etmek için kabirdeki ölülerini dahi saydığına dair aktarılan rivâyetlerden dolayı kabir ziyaretinin gerçek olduğu kabul edilse dahi aktarılan meâlin doğru olduğu söylenemez. Zira bu durumda "kabir ziyareti" ifadesi ölüleri saymaktan kinaye olmuş olur. Oysa "nihâyet kabirleri ziyaret ettiniz" meâli -söz konusu rivâyeti bilme-

¹⁹ Paçacı, *Kur'an'a Giriş*, 154.

²⁰ Xi-qun Zhang - You-bin Zhao, "On the Techniques of Translating Allusions", *Journal of Literature and Art Studies* 8/6 (2018), 1190.

²¹ Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâli* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, trs.), 600; Ali Fikri Yavuz, *Kur'an-ı Kerim ve Meâl-i Âlisi* (İstanbul: Sönmez Yayınları, trs.), 602.

yen kimseler için- ölümlerinin sayılmasına dair bir anlam ifade etmemektedir. Burada Türkçede de ölümden kinaye olacak şekilde “*kabre/kabirlere varıncaya kadar*” şeklinde bir çeviri tercih edilebilir. Nitekim *Diyanet İşleri Başkanlığı ve Kur'an Yolu* meâllerinde de bu mana tercih edilmiştir.²² Buna benzer bir durum Bakara Sûresinin 61. âyetinin meâlinde de karşımıza çıkmaktadır. Bu âyette geçen geçen “*ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ*” ifadesinde kinaye bulunmaktadır. Çünkü bahsi geçen kimselerin zillete ve fakirliğe maruz kalmaları kinayeli bir biçimde ifade edilmiştir.²³ Ancak yine bazı meâllerde bu durum göz ardı edilerek harfî tercüme metodu kullanılmış ve âyete “*Onların üzerine horluk ve yoksulluk vuruldu*” şeklinde meâl verilmiştir.²⁴ Kinayeli ifadenin birebir lafzî Türkçe karşılığı olmadığı sürece bu yöntem âyette verilmek istenen mesajı Türkçe olarak aktarmada başarısız olmaktadır. Oysa bu durumda aşağıda da ifade edileceği üzere eşdeğerlik yöntemi kullanılarak “*Perişanlılık ve yoksulluk onları sardı/kuşattı*” şeklinde bir meâl tercih edilebilir. Bu şekilde âyetteki kinayeli ifade Türkçede de kinayeli bir ifadeyle karşılık bulmuş olacaktır. *Diyanet İşleri Başkanlığı Meâlinde* de bu ifadeye yakın olarak “*Zillet ve yoksulluk onları kapladı*”²⁵ ifadesi tercih edilmiştir.

Âyette geçen kinayeli ifadenin fark edilmesinin akabinde çeviri usulünün nasıl olması gerektiği noktasında çeviri yöntemleri devreye girmektedir. Doğrudan bu konuyla ilgili daha önce yapılmış bir çalışma olmadığı için genel çeviri yöntemlerinin yanı sıra deyim ve kinayelerin çevirisine yönelik geliştirilen tercüme yöntemlerinden hareketle bir usul belirlemeye çalışacağız. Ancak bu çeviri yöntemlerinin daha ziyade beşer ürünü metinlerin çevirisine yönelik olması sebebiyle Kur'an çevirisinde birebir uygulanamayacağı unutulmaması gerekmektedir. Bu sebeple uyarılma ve çıkarma yöntemlerinin gerek kinayeli ifadelerde gerekse diğer âyetlerde kullanılmayacağı açıktır. Çünkü uyarılma yönteminde hedef dilde yeni bir metin oluşturulmakta, çıkarma yönteminde ise hedef dile aktarılması mümkün olmayan ifade görmezden gelinmektedir. Bunların normal metinlerde kullanılması ihtimal dâhilinde olsa da aynı durum âyetlerin çevirisinde geçerli değildir. A'râf Sûresinin 40. âyetinde geçen “*حَتَّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ*” ifadesi üzerinden bu iki yöntemin Kur'an çevirisinde neden mümkün olmadığını izah edebiliriz. Bu âyette kâfirlerin cennete girmelerinin imkânsız olduğu kinayeli bir şekilde ifade edilmiştir. Bu kinayeli ifadenin lafzî tercümesi “*deve iğne deliğinden geçinceye kadar*” şeklindedir. Bu

²² Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli* (Ankara: DİB Yayınları, 2011), 600; Heyet, *Kur'an Yolu Meâli* (Ankara: DİB Yayınları, 2018), 600.

²³ Mahmûd Sâfî, *el-Cedvel fi 'r-râbi'l-Kur'an* (Şam: Dâru'r-Reşîd, 1995), 1/153.

²⁴ Hasan Basri Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim* (İstanbul: Mürşid Çantay Yayınları, 1990), 1/24.

²⁵ Altuntaş - Şahin, *Meâl*, 8.

tercüme Türkçede aynı anlamı ifade etmeyeceği için çıkarma yöntemine göre görmezden gelinmeli ve tercümede çıkarılmalıdır. Uyarlama yöntemine göre ise bu ifade “çıkamaz ayın son çarşambası” vb. gerçekleşmesi mümkün olmayan olayları ifade etmek için kullanılan Türkçe kinayelerden biriyle tercüme edilmeli. Bu da metni Türkçeye çevirmek değil Türkçede yeni bir metin yaratmak anlamına gelir. Bu sebeple zikredilen iki yöntemin Kur’an çevirisinde uygun olmadığı kanaati oluşmuştur. Bu durumda diğer yöntemlerden biri tercih edilmelidir. Ancak bu noktada bizleri bekleyen bir yol ayrımı bulunmaktadır. Zira Kur’an’da geçen kinayeli ifadeleri Türkçeye aktarmanın çeşitli yolları bulunmakla birlikte hangisinin tercih edilmesi gerektiği hususu görece bir durumdur. Türkçe Kur’ân-ı Kerîm meâlleri incelendiği zaman meâllerin çoğunda kinayeli ifadelerin tercümesinde harfî tercüme yönteminin tercih edildiği görülmektedir. Ancak bu tercüme yönteminin özellikle deyim ve kinaye gibi söz sanatlarında her zaman doğru sonuç vermediği açıktır. Örneğin Kehf Sûresinin 42. âyetinde geçen geçen “فَأَصْبَحَ يُكَلِّبُ كَلْبَهُ” ifadesi malını yitirmiş ve yaptığı harcamalar için yakınan ve dövünen birinin durumunu kinayeli olarak anlatmaktadır. Bu ifadenin harfî tercümesi “İki avucunu çevirmeye başladı” şeklindedir. Bu çevirinin âyette kastedilen manayı yansıttığını söylemek mümkün değildir. Oysa burada eş değerlik yöntemine göre “dövünmeye başladı” ifadesi de tercih edilebilir. Buna yakın bir tercih (“çırpınmaya başladı”) yalnızca *Kur’an Yolu Meâli*nde görülmektedir.²⁶

Bazı meâllerde ise bunun tam tersi yani anlam odaklı tercüme yöntemi tercih edilmiş ve kinayeli ifadelerdeki mekniyyun anı (kinayeye kastedilen) mana esas alınıp Türkçe çevirisi bu mana üzerinden yapılmıştır. Örneğin Mustafa Öztürk, *Kur’ân-ı Kerîm Meâli – Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* isimli meâl çalışmasının giriş bölümünde bu hususu açıkça beyan etmiş; “mantûktan ziyade mefhumu” tercüme edeceğini söylemiştir.²⁷ Bu yöntemde kaynak dildeki kinayeli ifade hedef dilde anlaşılır bir forma büründürülmekte ancak kaynak dildeki söz sanatı hedef dile aktarılmamaktadır. Salt bilgi verme veya iletişim kurma amacıyla oluşturulmuş metinlerde bu yöntemin işlevsel olduğu muhakkaktır. Ancak Kur’ân-ı Kerîm gibi üstün edebî özelliklere sahip olan ve bu söz sanatları üzerinden muhataplarının dikkatini çekmeye çalışan bir kitabın çevirisinde söz sanatlarının çeviriye yansıtılmaması -kanaatimizce- çeviri metin türü bağlamında hatalı bir yaklaşımdır. Öyleyse kinayeli âyetlerin çevirisinde söz sanatlarının çeviriye yansıtılması ve mesajın doğru bir şekilde iletilmesi gerekmektedir. Bunun için çeviri yöntemlerinden sadece birini tercih etmek

²⁶ Heyet, *Kur’an Yolu Meâli*, 297.

²⁷ Mustafa Öztürk, *Kur’ân-ı Kerîm Meâli (Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri)* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011), XI. (Öztürk her ne kadar böyle söylese de yer yer deyimlerle çeviri yaptığı da görülmüştür.)

yerine farklı durumlara karşı farklı -en uygun- çeviri yöntemlerinin tercih edilmesi daha doğru olacaktır. Bu durumları ve durumlara göre çeviri yöntemlerini şu şekilde sıralayabiliriz:

- Kinayeli ifadenin aynı lafız ve anlamda Türkçede mevcut olması: Bazen diller arasında deyim ve kinaye mantıkları uyuşur ve birebir aynı lafızlarda deyim ve kinayeler görmek mümkün olur. Bu gibi durumlarda harfî/literal tercüme yöntemi tercih edilmelidir. Örneğin Arapçada pişman ve üzgün kişileri kinayeli olarak anlatan “/ناكس الرأس/ başı eğik” ifadesi aynı anlam ve lafızla Türkçede de bulunmaktadır. Bu sebeple Secde Sûresinin 12. âyetinde geçen “تَاكِسُوا رُؤُوسِهِمْ” ifadesini “başları eğik” şeklinde çevirmek doğru bir sonuç verecektir. Çünkü bu ifadenin Türkçe harfî tercümesi de aynı anlamı ifade etmektedir. Ancak yukarıda verilen örneklerde olduğu gibi aynı anlamın ifade edilmesinin mümkün olmadığı durumlarda harfî tercüme yöntemi doğru sonuç vermez.

Bu duruma başka bir örnek olarak Mâide Sûresinin 6. âyetinde geçen “وَجَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ” ifadesi zikredilebilir. Bu ifadenin harfî tercümesi “Sizden biri tuvaletten gelmişse” şeklindedir. Ancak bu ifadenin abdest bozmaktan kinaye olduğu açıktır. Aynı ifade Türkçede de abdest bozmak şeklinde anlaşılacağı için burada harfî tercüme yöntemi tercih edilmelidir. Bu şekilde hem âyetin lafızından kopulmamış hem de kinayeli ifade kinayeli olarak aktarılmış olacaktır.

- Kinayeli ifadenin benzer/yaklaşık lafız ve aynı anlamda Türkçede bulunması: Bazen bir dildeki kinayeli ifade veya deyim aynı lafızla olmasa da benzer/yaklaşık bir lafızla başka bir dilde mevcut olabilir. Bu durumda düzenleme/modulation yönteminin kullanılması daha doğru olacaktır. Örneğin Zümer Sûresinin 12. âyetinde geçen “تَقَشَّرُ مِنْهُ جُلُودٌ” ifadesi korku duymaktan kinayedir. Birebir tercümesi “derileri ürperir” şeklinde olan bu ifadeye yakın olarak Türkçede aynı anlamı ifade eden “tüyleri ürpermek” şeklinde bir deyim bulunmaktadır.²⁸ Bu sebeple bu âyetin tercümesinde bu deyim kullanmak hem âyetteki söz sanatını yansıtmada hem de manayı ifade etmede daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Bu konudaki diğer örnek Nisâ Sûresinin 42. âyetidir. Bu âyette geçen “لَوْ تَسَوَّى بِوَيْهٍ الْأَرْضُ” ifadesinde kâfirlerin yok olma arzuları kinayeli olarak ifade edilmiştir.²⁹ Bu ifadenin lafzî tercümesi “yerin onlarla eşit/bir olmasını isterler” şeklindedir. Ancak bu tercümenin aynı manayı ifade etmediği ortadadır. Oysa düzenleme/modulation yöntemine göre bu ifadenin tercümesinde Türkçede lafız yakınlığı bulunan, “yer yarılp içine girmek” ve “yerin dibine girmek” de-

²⁸ M. Ertuğrul Saraçbaşı - İbrahim Minnetoğlu, *Örneklî ve Açıklamalı Türkçe Deyimler Sözlüğü* (İstanbul: Bilge Yayıncılık, 2002), 651.

²⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi' u'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Gize: Dâru Hicr, 2001), 7/41.

yimleri tercih edilebilir. Bazı Türkçe meâllerde bu âyetin çevirisinde “yerle bir olmak” deyimini tercih edilmiştir.³⁰ Ancak bu deyim yok olup gitmekle değil fiziki olarak yıkılmakla ilgilidir.³¹

- Kinayeli ifadenin aynı/benzer lafız, farklı anlamda Türkçede bulunması: Farklı dillerdeki aynı/benzer lafza sahip deyim ve kinayeler bazen farklı anlamlar ifade edebilir. Bu durumda harfî tercüme yöntemini kullanmaktan kaçınılmalıdır. Örneğin Arapçada zarar vermek, öldürmek vb. amaçlarla saldırmaktan kinaye olan “بسط يده” ifadesinin birebir Türkçe çevirisi olan “elini uzatmak” deyimini Türkçede yardım etmeyi ifade eder.³² Bu durumda Mâide Sûresinin 11. âyetinde geçen “إِذْ هَمَّ قَوْمٌ أَنْ يَنْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ” cümlesinin “*Hani bir topluluk size ellerini uzatmak istemişti*” şeklindeki tercümesi âyetteki anlamı yansıtmaktan uzaktır. Oysa bazı meâller bu hataya düşmüş ve âyeti bu şekilde tercüme etmiştir.³³ Oysa burada tefsîrî tercüme metodu tercih edilip, “*Hani bir topluluk size saldırmak/sizi yok etme istemişti*” şeklinde bir mana verilebilirdi. Meâllerden yalnızca birkaçı bu minvalde bir mana tercih etmiştir. Bu konudaki bir diğer örnek Mâide Sûresinin 64. âyetinde geçen “يَبِذُ اللَّهُ مَثَلَهُ” ifadesidir. Bu âyette Yahudilerin -haşa- Allah’ın cimri olduğuna dair iddiaları “*Allah’ın eli bağlı*” denilerek kinayeli bir şekilde ifade edilmiştir. Ancak “eli bağlı olmak” deyimini Türkçede cimriliği değil çaresizliği ifade eder.³⁴ Bu durumda lafzî tercüme metodunu esas almanın doğru bir sonuç vermeyeceği açıktır. Bazı Kur’an meâllerinde bu durum gözden kaçırılmış ve âyete “*Allah’ın eli bağlı*” şeklinde meâl verilmiştir.³⁵ Bu gibi durumlarda yapılacak olan şey harfî tercüme metodundan uzak durmak ve diğer yöntemlerden uygun olan bir metodu tercih etmektir. Örneğin Türkçede aynı anlamı ifade eden ve lafız yakınlığı da bulunan “eli sıkı” ifadesi bulunmaktadır. Bu sebeple burada düzenleme/modulation yönteminin tercih edilmesi daha doğru sonuç verecektir. Nitekim bazı meâllerde de bu ifade tercih edilmiştir.³⁶

- Kinayeli ifadenin farklı lafızla Türkçede mevcut olması: Bazı durumlarda farklı dillerde kinaye veya deyim olarak farklı lafızlarla ifade edilebilir. Bu durumda Baker’a ait aynı anlam ve farklı biçimle çeviri yöntemi³⁷ veya

³⁰ Çantay, *Meâl*, 1/127; Edip Yüksel, *Mesaj-Kuran Çevirisi* (İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2016), 60.

³¹ Saraçbaşı - Minnetoğlu, *Deyimler Sözlüğü*, 694.

³² <https://sozluk.gov.tr/> (Erişim: 11.05.2023)

³³ <https://www.kuranmeali.com/ÂyetKarsilastirma.php?sure=5&âyet=11> (Erişim: 27.05.2023)

³⁴ Saraçbaşı - Minnetoğlu, *Deyimler Sözlüğü*, 276.

³⁵ Çantay, *Meâl*, 1/170; Yüksel, *Kuran Çevirisi*, 113.

³⁶ Heyet, *Kur’an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli* (Ankara: TDV Yayınları, 2014), 117.

³⁷ Mehmet Lili, “İngilizce Deyimlerin Türkçeye Çevirisinde Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Yolları”, *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/14 (2015), 123.

Vinay ve Darbelnet'e ait eşdeğerlik yöntemini kullanmak daha doğru olacaktır.³⁸ Örneğin Türkçede bir işin çok kolay olduğunu ifade etmek için “çocuk oyuncuğu” ifadesi kullanılırken³⁹ aynı durum İngilizcede “piece of cake” deyimiyile ifade edilir.⁴⁰ Bu iki deyim aynı anlamı ifade etse de lafız olarak birbirinden tamamen farklıdır. Bu duruma Ahzâb Sûresinin 10. âyetinde geçen “رَاعَتِ الْأَبْصَارُ” ifadesi örnek olarak zikredilebilir. Birebir tercümesi “gözler kaydı” olan bu ifade korku ve dehşeti ifade etmektedir.⁴¹ Bazı Türkçe meâllerde âyete bu şekilde mana verilmiştir.⁴² Ancak bu ifadenin birebir çevirisinde aynı anlam oluşmamaktadır. Bu sebeple bu ifadenin tercümesinde Türkçede korku ve dehşeti ifade eden “gözlerin yuvalarından fırlaması” deyimini tercih edilebilir.⁴³ Bu yöntemin bir diğer adı yerlileştirme yöntemidir.⁴⁴

- Kinayeli ifadenin benzer veya farklı lafızla Türkçede bulunmaması: Özellikle kültürel farklılıklara bağlı olarak oluşan bazı kinayeli ifadeler diğer dillerde benzer veya farklı lafızlarla dahi mevcut olmayabilir. Bu gibi durumlarda açıklama veya tefsîrî/anlam odaklı tercüme yöntemlerinden biri tercih edilmelidir. Açıklama yöntemine göre söz konusu kinayeli lafız harfî tercüme yöntemine göre tercüme edilir ve dipnotta kinayeye yönelik açıklama yapılır. Buna yabancılaştırma yöntemi de denilmektedir.⁴⁵ Tefsîrî tercüme yöntemine göre ise söz konusu kinaye açıkça ifade edilir. A'râf Sûresinin 40. âyetinde geçen “حَتَّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ” ifadesi bu duruma örnek olarak zikredilebilir. Bu âyette kâfirlerin cennete girmesinin mümkün olmadığı kinayeli olarak ifade edilmiştir.⁴⁶ Söz konusu ifadenin harfî tercümesi “*deve iğne deliğine girinceye kadar*” şeklindedir. Âyeti bu şekilde çevirip bu ifadenin imkânsızlıktan kinaye olduğunu söylemek veya “Onlar asla cennete giremeyecekler” şeklinde tercüme etmek mümkündür. Türkçe meâllerin çoğunda birinci seçenek tercih edilmiştir. Bu konudaki bir diğer örnek Âl-i İmrân Sûresinin 119. âyetinde geçen “عَصُوا عَلَيْكُمُ الْأَنَامِلَ” ifadesidir. Burada münafıkların Müslümanlara olan öfkesi, “*size karşı parmaklarını ısırırlar*” denilerek kinayeli bir şekilde ifade edilmiştir. Meâl-

³⁸ Cem Odacıoğlu - Evren Barut, “Çeviri Usul, Strateji ve Yöntemleri Üzerine Bir Deneme”, *Tarih Okulu Dergisi* 11/XXXIV (2018), 1387.

³⁹ Saraçbaşı - Minnetoğlu, *Deyimler Sözlüğü*, 207.

⁴⁰ <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english-turkish/be-a-piece-of-cake?q=piece+of+cake> (Erişim: 11.05.2023)

⁴¹ Mahmûd Ebü'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vucûhi 'i-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1408), 3/527.

⁴² <https://www.kuranmeali.com/ÂyetKarsilastirma.php?sure=33&âyet=10> (Erişim: 27.05.2023)

⁴³ <https://sozluk.gov.tr/> (Erişim: 11.05.2023)

⁴⁴ Zhang - Zhao, “On the Techniques of Translating Allusions”, 1190.

⁴⁵ Zhang - Zhao, “On the Techniques of Translating Allusions”, 1190.

⁴⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/104.

lerin çoğunda da bu mana tercih edilmiştir.⁴⁷ Ancak Türkçede öfke ifade etmek için kullanılan böyle bir deyim bulunmamaktadır. Bu sebeple ilgili ifadenin lafzî tercüme yöntemiyle tercüme edilmesinden sonra öfkeden kinaye olduğu ifade edilmeli veya tefsîrî tercüme yöntemine göre “öfkeden kudururlar” veya benzeri bir ifadeyle Türkçeye aktarılması gerekmektedir. Hûd Sûresinin 40. âyetinde de (حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ) tefsîrî tercüme metoduyla tercüme edilmesi gereken kinayeli bir ifade bulunmaktadır. Bu âyette geçen “فَارَ التَّنُّورُ” ifadesinin lafzî tercümesi “fırın kaynadı” şeklindedir. Ancak bu ifade Nûh (a.s.) döneminde gerçekleşen tufanın başlamasından kinayedir. Meâllerin çoğunda tercih edilen lafzî tercümenin bunu anlatmaktan uzak olduğu ortadadır. Çünkü Türkçede suların fişkırmasını ve taşmasını ifade eden “tandır kaynadı” şeklinde bir kinaye mevcut değildir. Türkçede bu anlama gelebilecek başka bir kinayeli lafız da olmadığı için bu âyetin çevirisinde tefsîrî tercüme metodunu tercih etmek ve âyeti “nihâyet emrimiz gelip sular taşmaya başlayınca” şeklinde çevirmek daha doğru olacaktır. *TDV ve Kur'an Yolu* Meâllerinde bu yöntemin tercih edildiği görülmektedir. *Diyanet İşleri Başkanlığı Meâlinde* ise lafzî tercüme sonrasında bu mana parantez içinde verilmiştir

SONUÇ

Kur'an metni, modern dönemde ortaya çıkan çeviri kuramlarına göre standart bir çeviri metin grubuna dahil edilemez. Zira Kur'an'da çeviri metin gruplarının çoğuna ait örnekler yer almaktadır. Bu sebeple Kur'an âyetlerinin çevirisinde belli bir çeviri yönteminin sürekli olarak uygulanması mümkün değildir. İlgili hususta doğru olan yaklaşım söz konusu âyetlerin yakın görüldüğü çeviri metin türünün tespit edilip buna göre bir çeviri yönteminin benimsenmesidir. Makalenin konusu olan kinayeli ifadeler söz sanatları grubunda yer aldığı için kinayeli ifadelerin bulunduğu âyetleri, çeviri metin türleri bağlamında edebi metinler grubunda saymak mümkündür. Bu metinlerin çevirisinde doğru ve anlaşılır bir aktarımın yanı sıra edebi inceliklerin imkân ölçüsünde hedef dile aktarılması gerekmektedir. Muhataplarını, içerdiği söz sanatları ve ifade gücüyle kendisine hayran bırakan Kur'an'ın, bu yönünü ortadan kaldıracak şekilde yapılan bir tercümenin, içeriği aktarmada işlevsel olmakla birlikte ifade gücünü yansıtmada işlevsel olmadığı mütalaa edilmiştir. Dolayısıyla klasik dönemde ortaya çıkan lafzî ve tefsîrî tercüme yöntemlerinin tek başına Kur'an'da geçen kinayeli ifadelerin tercümesinde yeterli olmadığı görülmüştür. Kinayeli ifadelerin aynı lafız ve anlama sahip Türkçe karşılıkları bulunduğu lafzî tercüme yöntemi; benzer/yaklaşık lafız ve aynı anlama sahip Türkçe karşılıkları bulunması durumunda düzenleme

⁴⁷ <https://www.kuranmeali.com/ÂyetKarsilastirma.php?sure=3&âyet=119> (Erişim: 27.05.2023)

yöntemi; farklı lafızla Türkçede mevcut olması durumunda eşdeğerlik yöntemi; Arapçaya özgü olup lafız ve anlam bakımından Türkçede bulunmaması durumunda ise tefsîrî tercüme yönteminin kullanılmasının daha doğru olduğu sonucuna ulaşmıştır.

KAYNAKÇA

- Abay, Muhammet. “Türkçedeki Kur’an Meâllerinin Tarihi ve Kronolojik Bibliyografyası”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 10/19-20 (2012), 231-301.
- Aktaş, Tahsin. *Çeviri İşlemine Genel Bir Bakış*. Ankara: Orsen Matbaası, 1996.
- Altuntaş, Halil - Şahin, Muzaffer. *Kur’an-ı Kerîm Meâli*. Ankara: DİB Yayınları, 2011.
- Ateş, Süleyman. *Kur’an-ı Kerîm ve Yüce Meâli*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, trs.
- Bağdâdî, Abdulkâdir b. Ömer. *Hizânetü'l-edebe*. thk. Abdusselam Muhammed Hârûn. 13 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-hancî, 1997.
- Başkan, Ömer. “Çevirinin Temel Nitelikleri Bağlamında Kur’an Çevirisinde Yöntem Sorunu Üzerine”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (2008), 101-115.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 2017.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ilm, 1987.
- Cündioğlu, Düccane. *Kur’an Çevirilerinin Dünyası*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005.
- Cürçânî, Ali b. Muhammed. *et-Tâ'rifât*. Kahire: Dâru'r-Reyyân, 1983.
- Çantay, Hasan Basri. *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*. 3 Cilt. İstanbul: Mürşid Çantay Yayınları, 1990.
- Demirkıvıran, Sine - Göktepe, Fayıka. “Yabancılık Dereceleri Işığında Katharina Reiss'in Metin Tiplerine Yeni Bir Bakış”. *Diyalog Interkulturelle Zeitschrift Für Germanistik* 9/2 (2021), 829-850. <https://doi.org/10.37583/diyalog.1030850>
- Ferâhidî, Halil b. Ahmed Ebû Abdurrahman. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrahim Samerrâî. 8 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-hilâl, 2008.
- Heyet. *Kur'an Yolu Meâli*. Ankara: DİB Yayınları, 2018.
- Heyet. *Kur'an-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. Ankara: TDV Yayınları, 2014.
- İbn Fâris, Ahmed b. Zekeriyya. *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*. Şam: Dâru'l-fikr, 1979.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sader, 1994.
- Kanar, Mehmet. *Türkçe - Farsça Sözlük*. İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Kazvîni, Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân. *et-Telhîs fî ulûmi'l-belâga*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2009.
- Lili, Mehmet. “İngilizce Deyimlerin Türkçeye Çevirisinde Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Yolları”. *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/14 (2015), 112-118.

Odacıoğlu, Cem - Barut, Evren. “Çeviri Usul, Strateji ve Yöntemleri Üzerine Bir Deneme”. *Tarih Okulu Dergisi* 11/XXXIV (2018), 1363-1392. <http://dx.doi.org/10.14225/Joh1184>

Ömer, Ahmed Muhtar. *Mu'cemu'l-lugati'l-Arabîyyeti'l-mu'âsira*. Kahire: Dâru âlemi'l-kütüb, 2008.

Öztürk, Mustafa. *Kur'ân-ı Kerîm Meâli (Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri)*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011.

Paçacı, Mehmet. *Kur'an'a Giriş*. Ankara: TDV Yayınları, 2021.

Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir. *Muhtaru's-sihâh*. Beyrut: el-Mektebetu'l-asriyye, 1999

Sâfî, Mahmûd. *el-Cedvel fi i'râbi'l-Kur'ân*. 16 Cilt. Şam: Dâru'r-Reşid, 1995.

Saraçbaşı, M. Ertuğrul - Minnetoğlu, İbrahim. *Örneklî ve Açıklamalı Türkçe Deyimler Sözlüğü*. İstanbul: Bilge Yayıncılık, 2002.

Sekkâkî, Ebû Yâkûb Yûsuf b. Ebû Bekr Muhammed b. Ali. *Miftâhu'l-ulûm*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, ts.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Gize: Dâru Hicr, 2001.

Yavuz, Ali Fikri. *Kur'ân-ı Kerîm ve Meâl-i Âlîsi*. İstanbul: Sönmez Yayınları, trs.

Yüksel, Edip. *Mesaj-Kuran Çevirisi*. İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2016.

Zemahşerî, Mahmûd Ebû'l-Kâsım. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1408.

Zhang, Xi-qun - Zhao, You-bin. “On the Techniques of Translating Allusions”. *Journal of Literature and Art Studies* 8/6 (2018), 1188-1192. <https://doi.org/10.17265/2159-5836/2018.08.006>

Zürkânî, Muhammed Abdulazîm. *Menâhilu'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'an*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005.

BUHÂRÎ'DE MÜŞÂKELE SANATI: İBN HACER ÖRNEĞİ

THE ART OF MUSHAKALA İN BUKHARİ: THE EXAMPLE OF IBN HAJAR

Geliş Tarihi: 16.06.2023 Kabul Tarihi: 25.08.2023

✉ HIZIR YAĞCI

DR. ÖĞR. ÜYESİ

TEKİRDAĞ NAMIK KEMAL ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0003-3394-7797

hiziryagci1@hotmail.com

ÖZ

Müşâkele sanatı, üslub olarak Câhiliye dönemi şiirlerinde kullanılmıştır. Kur'an ve hadislerde de çokça örneği bulunan bu sanat; anlamı vurgulamak, dinleyicinin dikkatini çekmek, bazen de lafızlar arasında uyum sağlamak için kullanılmaktadır. Âyet ve hadislerde geçen hayâ etmek, usanmak, tuzak kurmak, hicvetmek, gibi duygu ve fiillerin zahiri anlamıyla Allah'a nispet edilmesi olumsuz birtakım sonuçlara neden olmaktadır. Nitekim bazı art niyetli kişilerin bu ifadelerin kullanımında müşâkele üslubunu göz ardı ederek Allah'ı; tuzak kuran ve hilekâr olmakla niteledikleri görülmektedir. Diğer yandan âyet ve hadislerdeki bu belâgat özelliğini bilmeyen kişilerin de antropomorfik bir Allah inancı geliştirme tehlikesi söz konusudur. Nitekim İslâm tarihinde bu durumun birtakım kelâmî problemlerin ortaya çıkmasına neden olduğu anlaşılmaktadır. Bu çalışmada hadislerde geçen müşâkele sanatı örnekleri üzerinde durulmuş, kaynak olarak Buhârî'nin *el-Câmi 'u's-şâhih* adlı eseri seçilmiş ve bu esere İbn Hacer'in yazdığı *Fethu'l-bârî* adlı şerhindeki müşâkele sanatına yönelik tespitleri konu edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Buhârî, İbn Hacer, Müşâkele, Bedî', Belâgat.

ABSTRACT

The art of mushakala was used as a stylistic device in the poetry of the Jahiliyya period. This art, of which there are many examples in the Qur'an and the hadiths, is used to emphasise the meaning, to attract the listener's attention and sometimes to harmonise the words.

Attributing feelings and actions such as shame, boredom, trapping, satire, etc. mentioned in verses and hadiths to Allah in a literal sense leads to a number of negative consequences. In fact, it is observed that some people with malicious intentions have referred to Allah as the one who sets traps and deceives, ignoring the style of mushakala in the use of these expressions. On the other hand, there is a danger that people who are not aware of this eloquence in verses and hadiths may develop an anthropomorphic belief in Allah. In fact, it is understood that this situation led to the emergence of a number of theological problems in Islamic history. In this study, the examples of the art of mushakala in the hadiths are highlighted, Bukhari's al-Jami al-Sahih is selected as a source, and Ibn Hajar's findings on the art of mushakala in his commentary on this work, Fath al-bari, are discussed.

Keywords: Hadith, Buhari, Ibn Hajar, Mushakala, Badi', Rhetoric.

SUMMARY

It may not always be possible to determine the intended meaning from the outward appearance of religious texts. Sometimes the intended meaning can be achieved by interpretation, and rhetoric is necessary in order to be able to do the interpretation. It is understood that *mushakala*, one of the *badi'* arts of rhetoric, plays an important role in determining the intended meaning of the Qur'an and Sunnah/Hadith. *Mushakala*, which in the dictionary means two things that are similar in form, is used as a style in the poetry of the Jahiliyya period. This art, of which there are many examples in the Qur'an and the hadiths, is used to emphasise the meaning, to attract the listener's attention, and sometimes to harmonise the words. For some reasons such as the formation of concepts related to rhetoric later than other Islamic sciences, this art in the first periods; punishment was met with the concepts of reaction, *mâvece*, *istiara* and *istidrâc*. One of the most important contributors to the conceptualisation of this art is Zamakhshari, who is known for his works on Arabic language and literature as well as his exegesis. Ibn Atiyya, who lived in the same century, also included this art in his tafsir. Later, although Fahr al-Din al-Razi was one of those who frequently resorted to this art in the interpretation of some difficult and *mushabih* expressions in the Qur'an, he found his place among the *badi'* arts belonging to the science of rhetoric with Saqqaqi and defined that *mushakala* as "to sing something (not in one's own words) with another wording because it occurs while speaking". On the other hand, Khatib al-Qazwini, one of the Arab theorists of rhetoric who came after him, developed the types of *mushakala* by including it in the definition, such as "to mention something with a different wording because it is considered as a verification or discretion during the speech".

Attributing feelings and actions such as shame, boredom, trapping, satire, etc. mentioned in verses and hadiths to Allah in a literal sense leads to a number of negative consequences. In fact, it is observed that some people with malicious intentions have referred to Allah as the one who sets traps and deceives, ignoring the style of *mushakala* in the use of these expressions. On the other hand, there is a danger that people who are not aware of this eloquence in verses and hadiths may develop an anthropomorphic belief in Allah. In fact, it is understood that this situation led to the emergence of a number of theological problems in Islamic history. Without paying attention to the ontological difference between Allah and human, literal approaches have led to the emergence of schools such as *musabbiha*. In this study, attention has been drawn to the examples that may lead to such a thought. For example, it is stated in a hadith: "While

the Messenger of Allah (saw) was sitting in the mosque with the people, three people came to the mosque. The two of them turned towards the Prophet, and one of them left. These two people waited in the presence of the Messenger of Allah (saw). When someone saw an available seat, he immediately sat there. The other sat behind. The third turned and left. When the Messenger of Allah (saw) finished his speech, he said: “Shall I inform you of the situation of these three people? Someone took refuge in Allah, and Allah took him under his protection. The other was ashamed, and Allah was ashamed of him. The third turned away, and Allah turned away from him.” There is a mushakala style in the expression, فَأَوَى إِلَى اللَّهِ، فَأَوَاهُ اللَّهُ in this hadith. For to protect or to shelter is unthinkable concerning Allah. For this reason, the expression فَأَوَاهُ اللَّهُ means that Allah intends good for that person. In addition, there is the art of argumentation in the expression فَأَسْتَحْيَا اللَّهُ مِنْهُ، فَأَسْتَحْيَا اللَّهُ Because the feeling of shame is a state of change that occurs as a result of condemnation. Such a thing can never be thought about Allah (swt). For this reason, it is a metaphor for Allah here to mean “not punishing” him. There is also the art of comparison among the expressions فَأَعْرَضَ اللَّهُ عَنْهُ، فَأَعْرَضَ used about the third person in the hadith. Because the expression to turn one’s face has the meaning of turning to another direction. This meaning is unthinkable for Allah (swt). For this reason, the meaning of wrath, which is necessary to turn away, is meant. That is, Allah punished that person for the crime he committed. Moreover, it seems possible to reject the hadiths on the grounds of irrationality with a superficial approach, believing that these acts cannot have a religious basis, without considering the existence of a literary wit. Therefore, it is understood that it is essential to consider literary arts like mushakala when interpreting hadith. In this study, the examples of the art of mushakala in the hadiths are highlighted, Bukhari’s al-Jami al-Sahih is selected as a source, and Ibn Hajar’s findings on the art of mushakala in his commentary on this work, Fath al-bari, are discussed. While there is a considerable amount of work on literary reflections on the translations of the Qur’an, it is not possible to speak of the same amount of work on the hadiths. Therefore, it seems that the studies to be done in this field will contribute to the correct understanding and interpretation of the hadiths, as well as to the correct translation of the hadiths into our language.

In this study, Ibn Hajar, who lived at a time when the process of conceptualising the art of mushakala had been completed, used the art of mushakala in understanding and interpreting the hadiths, and he even considered the absence of the art of mushakala in any sentence or expression as a presumption in understanding and interpreting the hadiths. It can be understood from the thoughts that he has put forward about the fact that it is men and not women who carry it. However, in this study, which deals with all the examples of mushakala identified by Ibn Hajar in Fath al-bari, it cannot be said that he has touched on all the uses of the art of mushakala in Bukhari. Furthermore, it is clear from his statements that he describes this art as a figurative metaphor and allegory.

GİRİŞ

Kur'an ve Sünnet'in doğru bir şekilde anlaşılması ve yorumlanabilmesi için Arap dili kurallarına vakıf olunmasının gerekliliği izaha muhtaç bir durum değildir. Bu münasebetle Bedreddin el-Aynî'nin (ö. 855/1451), Hz. Peygamber'in sözlerinin Arapça olması sebebiyle, hadislerle meşgul olan kimselerin bu dili hakikat, mecaz, kinaye, sarîh, umum, husus, mutlak, mukayyed, mahzûf, muzmar, mantûk, mefhûm, iktiza, işaret, ibare, delâlet, tenbih ve ima gibi yönleriyle bilmesi gerektiğine dikkat çektiği görülmektedir.¹

Bu çalışmada Buhârî'nin *el-Câmi 'u's-şâhih* adlı eserine İbn Hacer'in yazdığı *Fethu'l-bârî* adlı şerhte müşâkele sanatına yönelik tespitleri araştırılacaktır. Kur'an ile Arap Dili ve Belâgatı alanlarında bu sanatı konu edinen bazı çalışmalar yapılmışsa da hadis alanında müstakil bir çalışma tespit edilememiştir. Bu sebeple adı geçen şerhte bu sanatın tespit edilmesi, hadislerin anlaşılması ve yorumlanmasında müşâkele sanatı gibi edebî sanatları göz önünde bulundurmanın gerekliliğine dikkat çekmeyi amaçlamaktadır. Zira Kur'an ve Sünnette/hadislerde müşâkele örneklerinin önemli bir bölümü unutmak, tuzak kurmak, hayâ etmek, usanmak, hicvetmek ve kötülük yapmak gibi zahiri mananın Allah'a nispet edilmesi mümkün olmayan fiillerin müşâkele üslubuyla Allah'a nispet edilmesi şeklinde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla bu edebî üslubu göz ardı eden bazı art niyetli insanların Allah'ı tuzak kuran, hilekâr şeklinde niteledikleri görülmektedir.² Âyet ve hadislerdeki bu belâgat özelliklerini bilmeyen kişilerin ise antropomorfik bir Allah inancı geliştirmesine sebep olması mümkündür. Yahut sathî bir yaklaşımla, akla aykırılık gerekçesiyle hadisleri reddetme yönünde eğilimlerin gelişmesine yol açması da imkân dâhilindedir.

¹ Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Hanefî el-Aynî, *'Umdetü'l-kârî şerhu Sahihi'l-Buhârî*, thk. eş-Şahât Ahmed et-Tahhân vd. (Kahire: es-Sehhâr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 2012), 1/75.

² Bk. Turan Dursun, *Din Bu-1 (Tanrı ve Kur'an)* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2006), 1/54.

Bu sebeple konunun, müşâkelenin tanımı ve kavramsallaşma süreci, kullanım şekilleri, müşâkele ile ilişkili kavramlar, müşâkelenin unsurları ve İbn Hacer'in *Fethu'l-bârî*'deki örnekleri başlıklarında ele alınması planlanmıştır.

1. Müşâkelenin Tanım ve Kavramsallaşma Süreci

شكل kökünden مفاعلة kalıbına giren مشاكلة kelimesi sözlükte, iki şeyin biçim yönünden birbirine benzemesi anlamına gelmektedir.³ Çocuk babasına benzediğinde veya onu andırıldığında “شاكل الولد أباه” “çocuk babasına benzedi” denir. Bu sanatın terim anlamına kavuşması uzun zaman almıştır. Muallâka şairlerinden Amr b. Kûlsûm'un (ö. 584 veya 600), *أَلَا لَا يَجْهَلَنَّ أَحَدٌ*, “Eğer kimse bize karşı bir cahillik yapmasın. Yoksa biz de cahillerin cehaletinden daha fazla bir cahillik yaparız”⁴ şeklindeki ifadeleri Câhiliye döneminde müşâkele sanatının kullanıldığını göstermektedir. Şair burada alacağı intikamı cahillik ifadesiyle dile getirmiştir. Yani cahillik kelimesi ilk geçtiği yerde gerçek anlamda kullanılmış iken, ikinci geçtiği yerde “cahilliğin cezasını vermek” anlamında kullanılmıştır.

Müşâkele üslubunun Kur'ân-ı Kerîm'de örnekleri çokça mevcuttur.⁵ Bu sanatı Allah resulünün hadislerinde de görmek mümkündür. İbn Mesûd'un naklettiğine göre Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur:

عن ابن مسعود -رضي الله عنه- عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قَالَ «إِنَّ الصِّدْقَ يَهْدِي إِلَى الْبِرِّ، وَإِنَّ الْبِرَّ يَهْدِي إِلَى الْجَنَّةِ، وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَصْدُقُ حَتَّى يَكُونَ صِدِّيقًا، وَإِنَّ الْكُذْبَ يَهْدِي إِلَى الْفُجُورِ، وَإِنَّ الْفُجُورَ يَهْدِي إِلَى النَّارِ، وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَكْذِبُ، حَتَّى يَكْتَبَ عِنْدَ اللَّهِ كَذَابًا»

³ Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *el-Furûku'l-luğaviyye*, thk. Beytullah Beyyât (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1992), 304.

⁴ Amr b. Kûlsûm, *Dîvânu Amr b. Kûlsûm*, thk. Emîl Bedî' Ya'kûb (B.y.: Dârü'l-Küttâbi'l-Arabî, 1996), 78; Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih b. Habîb el-Kurtubî el-Endelüsî, *el-'İkdi'l-ferîd* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984), 5/344; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *Rebi'u'l-ibrâr* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lamî, 1992), 5/312. Bu beytin Ebû Temmâm Habîb b. Evs b. Hâris et-Tâi'ye (ö. 231/846) ait olduğu söylenmişse de bu görüşün isabetli olmadığı anlaşılmaktadır. Bk. Ali Bulut, *Bedî' İlmi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016), 81.

⁵ el-Bakara 2/14-15, 40, 94, 138, 194; Âl-i İmrân 3/54; en-Nisâ 4/142; el-Mâide 5/64, 116; el-A'râf 7/51, 99, 131; el-Enfâl 8/30, 123; et-Tevbe 9/61, 67, 79; Yûnus 10/21; Hûd 11/38; Nûr 24/45; en-Neml 27/50; es-Secde 32/14; Sebe' 34/15-16; eş-Şûrâ 42/40; el-Câsiye 45/34; Muhammed 47/11.

“Hiç şüphesiz doğruluk iyiliğe, iyilik de cennete götürür. İnsan doğru söylemeye devam ettikçe Allah katında doğru sözlü diye yazılır. Yalan söylemek fanalığa, fanalığa cehenneme götürür. İnsan yalan söylemeye devam ettikçe sonunda Allah katında yalancı diye yazılır.”⁶ Hadiste geçen ikinci اِغْبُدُوا kelimesi müşâkele yoluyla getirilmiştir. Çünkü hidayet, “doğru yola rehberlik etmek” demektir. Hâlbuki burada ikinci defa geçen hidayet kelimesi, günaha dalmaya götürür anlamında kullanılmıştır.⁷

Bedreddin el-Aynî, Ebû Süfyân’ın (ö. 31/652) ticaret için gittiği Şam’da bulunduğu sırada Herakleios (ö. 20/641) ile yaptığı görüşmede böyle bir üslubun kullanıldığına dikkat çekmiştir. Bu görüşmede Herakleios, Ebû Süfyân’a bazı sorular yönelmiş; bu sorulardan birinde Hz. Peygamber’in kendilerine ne emrettiğini sormuş, Ebû Süfyân da “اغْبُدُوا اللَّهَ وَحْدَهُ /Yalnız Allah’a kulluk edin” diye emrettiğini söyledi. Herakleios, sorduğu soruların cevaplarını aldıktan sonra Ebû Süfyân’a, سَأَلْتُكَ بِمَا يَأْمُرُكُمْ /Sana, size ne emrediyor” diye sordum, sen de فَذَكَرْتَ أَنَّهُ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَعْبُدُوا اللَّهَ /Yalnız Allah’a kulluk etmenizi emrettiğini söyledin” diye karşılık vermişti. Aynî, Herakleios’un bu ifadeleri Ebû Süfyân’dan hikâye ederek müşâkele üslubuyla kullandığını belirtmiştir.⁸

Hız. Ömer (ö. 23/644), teravih namazının cemaatle kılınmasını istediğinde كَانَ عُمَرُ تَصَوَّرَ أَنَّ النَّاسَ يَبِي يَفُولُونَ: هَذِهِ بِدْعَةٌ يَا عُمَرُ /Sanki Ömer insanların ‘Bu bir bid‘attır’ diyeceğini tasavvur etmiş gibiydi de bunun üzerine نِعْمَتٌ /Ne güzel bid‘attır”, demişti diyen Abdülkerim el-Hudayr, burada müşâkele üslubunun kullanıldığını ifade etmiştir.⁹

Ferrâ (ö. 207/822)¹⁰, İbn Kuteybe (ö. 276/889)¹¹, Müberred (ö. 285/898)¹², Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944)¹³, Rummânî (ö.

⁶ Buhârî, “Edeb”, 69.

⁷ Molla Gürânî, *el-Keşşerü'l-cârî*, thk. Ahmed Azv İnâye (Beyrut: Dârü İhyâ-i Tûrâsî'l-Arabî, 2008), 9/466.

⁸ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 1/95.

⁹ Abdülkerim b. Abdullah b. Abdurrahman b. Hamd el-Hudayr, *Şerhu'l-Muvattâ*, 18/6.

¹⁰ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ?, *Me'âni'l-Şur'ân*, 117.

¹¹ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vilü müşkili'l-Şur'ân*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Kahire: Dârü't-Türâs, 1973), 275-279.

¹² Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Ezdî es-Sümâfî, *Mâ ittefeka lafzuhû ve ihtelefe ma'nâhü mine'l-Kur'âni'l-Mecîd*, thk. Ahmed Muhammed Süleyman Ebû Ra'd (Küveyt: Vezaretü'l-Evkaf ve'ş-Şuûni'l-İslamiyye, 1988), 57-59.

¹³ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 1/490.

384/994)¹⁴ ve Hatîb et-Tebrîzî (ö. 502/1109)¹⁵ gibi birçok kimse bu üslubu ceza, mukabele, müzâvece, istiare, istidrâc gibi kavramlarla karşılamıştır. Daha sonra “İmâmü'n-nühât” diye anılan, Arap dil bilgini ve edebiyat nazariyatçısı olan Abdülkâhîr el-Cürcânî'ye (ö. 471/1079) nispet edilen *Dercü'd-dürer/Dürcü'd-dürer* adlı tefsirde bu sanattan bahsedilmekle¹⁶ birlikte eserin Cürcânî'ye aidiyeti tartışmalıdır.¹⁷

Bu sanatla ilgili kavramsallaşma sürecine katkı sağlayan önemli şahsiyetlerden biri de Zemahşerî (ö. 538/1144) olmuştur. Tefsirinde Bakara sûresindeki “Allah, bir sivrisineği, hatta onun da ötesinde bir varlığı örnek olarak vermektan çekinmez. İman edenler onun, Rablerinden (gelen) bir gerçek olduğunu çok iyi bilirler. Küfre saplananlar ise, “Allah, bu örneği vermekle neyi kastetmiştir?” derler. (Allah) onunla birçoğunu saptırır; birçoğunu da doğru yola iletir. Onunla fasıklardan başkasını saptırmaz”¹⁸ âyetinde olduğu gibi müşâkeleye, bazen mukabele dediği anlaşılmaktadır. Zemahşerî burada kâfirlerin, “Muhammed’in Rabbi sinekleri, örümceği örnek olarak vermektan utanmıyor mu?” demelerinin mümkün olduğunu belirtmiş, böylece onların sorusunda bulunan kelimelerle cevap verilmiş olduğundan mukabele üslubu kullanıldığını dile getirmiştir. Bu üslub hakkında yaptığı, “Cevabı, şekil bakımından soruya uygun olarak getirmektir ki Arapların öteden beri kullandıkları harika bir sanattır”, şeklindeki açıklamaları ile Ebû Temmâm’ın (ö. 231/846) aşağıdaki dizelerinde de aynı sanatın bulunduğunu ifade etmiş olması, müşâkelenin terimleşme serüvenine yaptığı katkının bir örneği olarak görülebilir.

¹⁴ Ebü'l-Hasen Alî b. İsâ b. Alî er-Rummânî el-Bağdâdî, *en-Nuket fi i'câzi'l-Kur'an (Selâsü Resâil fi i'câzi'l-Kur'an: li'r-Rümmanî ve'l-Hattabi ve Abdülkâhîr el-Cürcânî)*, thk. Muhammed Halefullah Ahmed vd. (Kahire: Dârü'l-Meârif, 1976), 99-100.

¹⁵ Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Alî b. Muhammed, el-Hatîb et-Tebrîzî, *el-Kâfi fi'l-'arüz ve'l-kavâfi*, thk. Hassânî Hasan Abdullah (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1994), 199-200.

¹⁶ Ebü Bekr Abdülkâhîr b. Abdîrrahmân b. Muhammed, el-Cürcânî, *Dercü'd-dürer fi tefsiri'l-'âyi ve ş-süver*, thk. Tal'at Salâh el-Ferhân - Muhammed Edîb Şekür Emrîz (Ammân: Dârü'l-Fikr, 2009), 2/46.

¹⁷ Bu konu ile ilgili yapılan bir çalışmada araştırmacı nihai bir sonuca ulaşamadığını, ancak eserin Cürcânî'ye ait olmadığına yönelik bulguların daha güçlü olduğunu ifade etmiştir. Bk. Soner Aksoy, “Abdülkâhîr el-Cürcânî'ye Nispet Edilen *Dürcü'd-dürer* İsimli Tefsirin Aidiyetine Dair Bir İnceleme”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2019), 118. Bu tefsirde müşâkele konusundan bahsedilip bu sanatın kullanımına örnek olarak yukarıda Amr b. Külsüm'e ait olan şiire de yer verilmiş iken, müellifin *Esrârü'l-belâğa* ve *Delâ'ilü'l-i'câz* adlı eserlerinde bu sanattan hiç bahsedilmemesi adı geçen tefsirin Cürcânî'ye ait olmadığına delilleri arasında düşünülebilir. Bu sebeple iki baskısı yapılan eserin yazarını tespit için daha ikna edici çalışmalara ve güçlü bulgulara ihtiyaç olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim, bu tefsiri tahkik eden muhakkikler de eserin Abdülkâhîr el-Cürcânî'ye ait olduğuna dair kesin bulgulara ulaşamadıklarını belirtmişlerdir. Cürcânî, *Dercü'd-dürer*, 15-21.

¹⁸ el-Bakara 2/26.

مَنْ مُبْلَغُ أَفْنَاءِ يَغْرُوبُ كُلُّهَا ... أَتَى بَنِيَّ الْجَارَ قَبْلَ الْمَنْزِلِ؟

Ya 'rub kabilesinin gariplerine kim haber verecek

*Benim evden önce komşu bina ettiğimi/seçtiğimi*¹⁹

Beyitteki “bina etmek” ifadesi sarahaten tekrar edilmemiş, قَبْلَ بِنَاءِ الْمَنْزِلِ şeklinde takdir edilmiştir. اِنْتَقَيْتُ/اخْتَرَيْتُ fiili de seçtim anlamında kullanılmıştır.²⁰ Zemaşşerî'nin anlattığına göre, adamın biri Kādî Şüreyh'in (ö. 80/699) huzuruna şahitlik etmeye gelmiş, Kādî Şüreyh şahitlik etmeye gelen o kişiye “Sen şahitlik konusunda pek cömertsin yani ikide bir şahitlik etmeye geliyorsun” demiş. Adam da “Ama şahitlik de bana hiç cimri davranmıyor” diye karşılık verince Kādî Şüreyh, “Seni yetiştiren memleketine helal olsun!” diyerek adamın şahitliğini kabul etmiştir. Şüreyh'in huzurunda şahitlik etmeye gelen kişinin “Şahitliğin cimri olmaması” şeklinde bir ifade kullanmasını mümkün kılan müşâkele sanatıdır. Eğer “Şahitliğin cömertliği” ifadesi olmasaydı, “Şahitliğin cimriliği” ifadesi de olmazdı.²¹ Zemaşşerî, aynı sûredeki “Allah'ın boyasıyla boyandık. Allah'tan daha iyi boyası olan kim vardır? Biz yalnız O'na ibadet edenleriz”²² âyetindeki صِبْغَةَ اللَّهِ terkinin müşâkele üslubuyla zikredildiğini belirtmektedir. Ağaç diken bir kimseye, kaliteli insan yetiştiren birini kastederek ‘Falancanın diktiği gibi dik’ demek gibi bir üslup kullanıldığını ifade etmiştir.²³ Zemaşşerî, Mâide sûresindeki “Allah: Ey Meryem oğlu İâ! insanlara, Allah'ı bırakıp beni ve anamı iki ilah edin, sen mi söyledin? dediğinde, İâ da şöyle diyecek: Hâşâ! Seni tenzih ederim. Gerçek olmayan bir şeyi söylemem, söz konusu olamaz. Hem ben onu söylemiş olsaydım, elbette sen bunu bilirdin. Sen benim içimde olanı bilirsin, ama ben senin zatında olanı bilemem. Şüphesiz ki gaybları hakkıyla bilen yalnızca sensin”²⁴ âyetinde de müşâkele bulunduğunu söylemiş ve buradaki في نفسي ‘ye mukabil في نفسك kullanıldığına da dikkat çekmiştir.²⁵ Bazen de müşâkele yerine mücâveze kavramını kullandığı görülsün de²⁶ Zemaşşerî ayetlerde geçen müşâkele sanatına²⁷ dikkat çekmiştir. Aynı dönemde yaşayan İbn Atıyye el-Ende-

¹⁹ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemaşşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmi'zi't-tenzil ve 'uyûni'l-eġâvil fî vücihi't-te'vil* (Beyrut: Darü'l-Küttabi'l-Arabî, 1987), 1/113.

²⁰ Bulut, *Bedî' İlmi*, 82.

²¹ Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 1/113.

²² el-Bakara 2/138.

²³ Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 1/196.

²⁴ el-Mâide 5/116.

²⁵ Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 1/694.

²⁶ Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 2/644.

²⁷ Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 2/599, 719; 3/247, 313, 576; 4/133.

lûsî'nin (ö. 541/1147) de *اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِكُمْ* / *Allah onlarla alay eder*²⁸ âyetindeki istihzanın, günahlarına karşılık Allah'ın münafıkları cezalandırması anlamında olduğunu ve Arapların bu üslubu çokça kullandığını belirterek yukarıdaki Amr b. Kûlsûm'un şiirini bu kullanıma örnek vererek herhangi bir tanımlama yapmasa da müşâkele sanatını kastettiği anlaşılmaktadır.²⁹ Daha sonra Fahreddin er-Râzî de (ö. 606/1210) Kur'ân-ı Kerim'deki bazı müşkil ve müşâbih ifadelerin yorumlanmasında bu sanata sıkça başvuranlardan olmuş³⁰ ve bu sanatı zaman zaman müvâfakatü'l-lafz,³¹ mütâbakatü'l-lafz³² gibi ifadelerle isimlendirmiştir.³³

Müşâkele belâgat ilminin bedî' sanatları arasındaki yerini Sekkâkî (ö. 626/1229) ile bulmuştur. O, müşâkeleyi, "Bir şeyi (kendi lafzı ile değil de) konuşma sırasında geçmesi sebebiyle başka bir lafızla zikretmek" şeklinde tanımlamıştır. Sekkâkî'nin tanımında yer almasa da verdiği örneklerde tahkiki ve takdiri müşâkele örneklerini görmek mümkündür. Mesela, Ebü'r-Raka'mak'ın (ö. 399/1009) *قَالُوا افْتَرَحْنَا شَيْئًا نُجِدُ لَكَبَبَخَهُ * قَلْتُ أَطْبَخُوا لِي* "Bizden bir şey iste de onu sana güzelce pişirelim dediler. Ben de, 'Bana güzelce bir cübbe ve gömlek pişirin' dedim" beyti ile *صِبْغَةَ اللَّهِ* / Allah'ın boyası³⁴ örneklerinden ilkinde tahkiki müşâkele, ikincisinde ise takdiri müşâkele mevcuttur. Kendisinden sonra gelen Arap belâgatî kuramcılarında Hatîb el-Kazvîni (ö. 739/1338) ise "Bir şeyi, konuşma sırasında tahkiki veya takdiri olarak geçmesi sebebiyle başka bir lafızla zikretmek"³⁵ şeklinde müşâkele türlerini de tanımın kapsamına alarak geliştirmiş, kendisinden sonra gelen belâgat âlimleri tarafından da bu tanım büyük kabul görmüştür.

Müşâkelenin; müşâkel, müşâkil ve alâka olmak üzere üç unsuru vardır:

1. Müşâkel: Konuşma sırasında çoğunlukla önce geçen ve hakiki anlamıyla kullanılan lafızdır.

²⁸ el-Bakara 2/15.

²⁹ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdîrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 1/97.

³⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 4/75; 6/480.

³¹ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 3/37; 5/166.

³² Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 2/58.

³³ Râzî'nin müşâkele sanatının terimleşme sürecine katkıları için bk. Mehdi Cengiz, "Müşâkele Sanatının Kavramsallaşma Sürecinde Fahreddin er-Râzî", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/2 (2021), 397-419.

³⁴ Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Alî el-Hârizmî es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, thk. Naîm Zerkûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987), 424.

³⁵ Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdîrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvîni eş-Şâfîî, *el-İzâh fî 'ulûmi'l-belâga* (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1998), 327.

2. Müşâkil: Musâhabet sebebiyle şekil yönünden müşâkele benzese de anlam bakımından ondan ayrılan ikinci lafızdır.

3. Alâka: Birinci lafzın şekil açısından tekrarlanmasını temellendiren münasebete/sebebe alâka denir.³⁶ Bu üç unsuru bir örnek üzerinden şu şekilde ifade etmek mümkündür. وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا “Bir kötülüğün karşılığı, ona denk bir cezadır”³⁷ ayetinde geçen birinci سَيِّئَةٌ kelimesi gerçek anlamda kullanıldığı için müşâkel, ikinci سَيِّئَةٌ kelimesi ise şekil yönünden birinci سَيِّئَةٌ kelimesi ile aynı olsa da anlam bakımından farklı olduğu için müşâkildir. Buradaki alâka, ikinci سَيِّئَةٌ kelimesinin birinci سَيِّئَةٌ kelimesi ile aynı sözde beraber geçmesidir. Zira burada ikinci سَيِّئَةٌ kelimesi müşâkele üslubuyla kötülüğün karşılığı anlamında kullanılmıştır ki buna göre kasdedilen mana, “Bir kötülüğün karşılığı, ona denk bir cezadır” şeklindedir. Bu hakikat edebi bir kural olarak beyân edilmiştir. Zira hakiki anlamda bir suçun cezasının verilmesi suç değildir. Bir kötülüğün cezasının verilmesi de hakikakette kötülük değildir.³⁸

2. Müşâkele Sanatının Kullanım Şekilleri

Müşâkelenin وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا “Bir kötülüğün karşılığı, ona denk bir cezadır”³⁹ ayetinde olduğu gibi kullanımı yaygındır. Ancak bazen bu kullanımın tersi de olabilir. Yani ilk kelime gerçek anlamı dışında kullanılıp müşâkil, ikinci kelime gerçek anlamda kullanılarak müşâkel olmaktadır. Aşağıdaki hadiste böyle bir örnek mevcuttur.

عن عائشة - رضي الله عنها - قالت: كَانَتْ عِنْدِي امْرَأَةٌ مِنْ بَنِي أَسَدٍ. فَدَخَلَ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَقَالَ: «مَنْ هَذِهِ؟» قُلْتُ: فُلَانَةٌ، لَا تَتَّامُ مِنَ اللَّيْلِ، تَذُكُّرُ مِنْ صَلَاتِهَا، قَالَ: «مَهْ، عَلَيْكُمْ مِنَ الْأَعْمَالِ مَا تُطِيقُونَ، فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَمَلُّ حَتَّى تَمَلُّوا.»

Hz. Âişe (ö. 58/678) anlatıyor: “Yanımda Esedoğulları kabilesinden bir kadın bulunduğu sırada Resûlullah içeri girdi ve “Bu kimdir” dedi. Falancadır, geceleri uyumaz, dedim. Âişe kadının kıldığı namazlardan bahsetmeye başladı. Bunu üzerine Hz. Peygamber; “Bırak, yeter! Size gerekli olan gücünüzün yettiği amelleri yapmaktır. Siz usanmadıkça Allah usanmaz”⁴⁰ buyurdu. Hadisteki لَا يَمَلُّ / usanmaz ifadesi Allah’a isnad edilemeyeceğinden gerçek anlamı dışında kullanılmıştır. Yani birinci لَا يَمَلُّ hakiki

³⁶ Adem Yerinde, “Belâgat İliminde Müşâkele Sanatı”, *Usûl İslam Araştırmaları* 30/1 (2018), 18.

³⁷ eş-Şûra 42/40.

³⁸ Vezir Harman, *İbrahim el-Lekânî'nin Kelamî Görüşleri* (İstanbul: Hiperyayın, 2020), 168.

³⁹ eş-Şûra 42/40.

⁴⁰ Buhârî, “Teheccüd” 18; Müslim, “Müşâfirin”, 220-221; Nesâî, “Kıyâmü'l-leyl”, 17.

anlamda Allah'a isnad edilemeyeceğinden müşâkil, ikinci لَيْمَلْ ise yaygın kullanımın aksine müşâkel olarak gelmiştir.

Müşâkeleyi oluşturan kelimenin açık veya gizli tekrarıyla değil de onunla ilgili bir kelimenin tekrarına dayalı müşâkele türü de vardır. Vehb b. Münebbih'e (ö. 114/732), لَيْسَ إِلَّا اللَّهُ مِفْتَاحُ الْجَنَّةِ؟ / "Lâilaha illallah cennetin anahtarı değil midir?" şeklinde sorulan bir suale şu şekilde cevap vermiştir. قَالَ: بَلَى، وَلَكِنْ لَيْسَ مِفْتَاحُ إِلَّا لَهُ أَسْنَانٌ، فَإِنْ جِئْتَ بِمِفْتَاحٍ لَهُ أَسْنَانٌ فَتُفْتَحُ لَكَ، وَإِلَّا لَمْ يُفْتَحْ لَكَ "Evet. Fakat her anahtarın dişleri vardır. Şayet dişleri olan anahtarı getirirsen kapı sana açılır; yoksa açılmaz."⁴¹ Burada kelime-i tevhid anahtara, ameller de anahtarın dişlerine benzetilmiştir. Yani soruda /مِفْتَاحُ/ anahtar kelimesi geçince cevap cümlesinde onunla ilgili olarak "أسنانٌ/ dişler" kelimesi getirilerek müşâkele yapılmıştır.⁴²

Müşâkele bazen bir harfin başka bir harfe dönüşümü ile meydana gelebilir. İbn Mâce'nin (ö. 273/887) Ali b. Ebû Tâlib'den (ö. 40/661) naklettiğine göre, Resûlullah (s.a.s.) bir gün (evinden) çıktı ve oturmakta olan bir grup kadınla karşılaştı. "Sizi burada oturtan şey nedir?" diye sordu. Kadınlar "Cenazeyi bekliyoruz" dediler. Resulûllah, "Cenazeyi mi yıkayacaksınız?" dedi. Onlar "Hayır" dediler. Resulûllah, "Cenazeyi siz mi taşıyacaksınız?" buyurdu. Onlar, "Hayır" dediler. "Peki, cenazeyi kabre indirenlerle birlikte siz de mi indirecek şiniz?" buyurdu. Onlar yine "Hayır" cevabını verince Allah resulü، ارْجِعْنَ مَأْزُورَاتٍ غَيْرَ مَأْجُورَاتٍ "Ecir kazanmadan, günaha girmiş kadınlar olarak geri dönün"⁴³ buyurdu. Hadiste geçen مَأْزُورَاتٍ kelimesi, günah anlamına gelen الوَزْرُ kelimesinden türemiştir. Dolayısıyla مَأْزُورَاتٍ şeklinde gelmeli idi. Ancak buradaki vav, elife dönüştürülerek sonraki مَأْجُورَاتٍ kelimesine müşâkele edilmiştir.⁴⁴

Müşâkele bazen de bir harfin hazfiyle gerçekleşebilir. Aşağıdaki hadis bunun örneklerinden biridir. Ebû Hüreyre'nin (ö. 58/678) naklettiğine Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur.

وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَا تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ حَتَّى تُؤْمِنُوا، وَلَا تُؤْمِنُوا حَتَّى تَحَابُّوا، أَفَلَا أَدُلُّكُمْ عَلَى أَمْرٍ إِذَا فَعَلْتُمُوهُ تَحَابَبْتُمْ أَفْشُوا السَّلَامَ بَيْنَكُمْ.

"Hayatım elinde olan Allah'a yemin ederim ki sizler iman etmedikçe cennete giremezsiniz; birbirinizi sevmedikçe de (kâmil bir) imana sahip olamazsınız. Size birbirinizi sevmenizi sağlayacak bir şey söyleyeyim mi? ara-

⁴¹ Buhârî, "Cenâiz", 1.

⁴² Bulut, *Bedî' İlmi*, 83.

⁴³ İbn Mâce, "Cenâiz", 50.

⁴⁴ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, eş-Şâfiî, *Ukûdü'z-zeberced 'alâ Müsnedi'l-İmâm Ahmed*, thk. Selmân el-Kuzât (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1994), 1/452-453.

nızda selamı yayınız.”⁴⁵ Hadiste geçen *حَتَّى تُؤْمِنُوا* ve *حَتَّى تَحَابُّوا* ifadeleri mansup oldukları için sonlarındaki *ن*’lar düşmüştür. Öncesinde geçen *لَا تُدْخَلُوا* ve *لَا تُؤْمِنُوا* ifadeleri aslında *لَا تُدْخَلُونَ* ve *لَا تُؤْمِنُونَ* şeklinde olması gerekirken *حَتَّى تَحَابُّوا* ve *حَتَّى تُؤْمِنُوا* lafızlarına müşâkele edilerek *ن*’ları düşürülmüştür.

Normalde müennes gelmesi gereken bir kelimenin müzekker olarak da gelebileceği durumlarda; ifadeye akıcılık katmak için müenneslik alame-tinin düşürülüp müşâkele üslubuna yer verildiği de görülmektedir. Müs-lim’in (ö. 261/875) Nu‘mân b. Beşîr’den (ö. 64/684) naklettiği rivâyet buna örnektir. *“مُؤْمِنُونَ كَرَجُلٍ وَاجِدٍ. إِنْ اشْتَكَى عَيْنُهُ، اشْتَكَى كُلُّهُ”* Müslümanlar tek bir adam gibidir. Onun gözü ağırsa bütün vücudu acı çeker.”⁴⁶ Bu hadiste geçen *عَيْن*/kelimesi müennes olduğu için, hadiste ilk geçen *اشْتَكَى* kelimesi-nin müennes olması gerekirdi. Ancak *عَيْن*/kelimesi hakiki müennes olmadığı için *اشْتَكَى* kelimesinin müzekker olarak gelmesi de caizdir. Böylece daha sonra gelen *اشْتَكَى* lafzına müşâkele edilmesi mümkün olmuştur.

3. Müşâkele İle İlişkili Edebî Sanatlar

Bedî‘ ıstılahlarının henüz yerleşmediği dönemlerde müşâkele yerine kullanılan bazı kavramlar olmuştur. Burada müşâkelenin bu kavramlardan bazılarıyla olan ilişkisi ele alınacaktır.

3.1. Mecaz

Müşâkeleyi edebî sanatların kavramsallaşma sürecinden önce de sonra da mecaz olarak görenler mevcuttur. Ancak Taşkoprizâde Ahmed Efendi (ö. 968/1561) ikisi arasındaki farka dikkat çekmek için şunları ifade etmiş-tir: Öncelikle Sekkâkî’nin tanımındaki *“لَوْ قَرَعَهُ فِي صَحْبَتِهِ”* (başkasının) soh-betinde geçtiği için” ifadesi, müşâkeleyi mecazdan ayırmaktadır. Mecaz, muhassinât-ı zâtıyyeden; müşâkele muhassinât-ı araziyyededir. Mecaz-da lafız, mecazî anlamda kullanılmaktadır. Müşâkelede ise böyle değildir. Mesela yukarıda geçen *أَطْبَخُوا* *لِي حَبَّةً وَفَمِيصًا* /pişiriniz kelimesi, *أَطْبَخُوا* /dikiniz, anlamında değil, onun yerine kaim bir kelimedir. Mecaz, bir mana yerine başka bir manayı murad etmek iken; müşâkele, bir lafız diğer bir lafzın yerine kullanmayı murad etmektedir.⁴⁷

3.2. Mücâveze

İzdivâc ve tezâvüc de denen mücâveze, şart ve ceza cümlelerindeki iki mana arasında eşleştirme kurmaktır.⁴⁸ Özellikle ıstılahların yerleşmediği

⁴⁵ Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî, *el-Muşannef fi’l-ehâdiş ve’l-âşâr*, thk. Sa’d b. Nâsir eş-Şuserî (Riyad: Dâru Künûz İşbîliyye, 2015), 14/252; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 142.

⁴⁶ Müslim, “Birr”, 66.

⁴⁷ Taşkoprizâde Ahmed Efendi, *Şerhu’l-Fevâ’idi’l-gıyâşîyye fi’ilmeyi’l-me’ânî ve’l-beyân* (İstanbul: Dârüttibâati’l-âmire, 1895), 272.

⁴⁸ Sekkâkî, *Miftâhu’l-’ulûm*, 425; Kazvîni, *el-İzâh fi’ulûmi’l-belâğa*, 329

dönemlerde müşâkele yerine mücâveze kullanılmıştır. İzdivâcî, “anlam olarak farklı olmalarına rağmen biçimsel olarak iki kelimenin benzeşmesi” şeklinde tanımlayan Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044), *وَجَزَاءٌ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا*, “*Bir kötülüğün karşılığı, ona denk bir kötülüktür*”⁴⁹ âyetinde olduğu gibi daha başka müşâkele örneklerinin de izdivâc olduğunu söylemiştir.⁵⁰ Bu kullanım Kurtubî’de de görülmektedir.⁵¹ Ancak, izdivâc’ın müşâkele sanatından daha şümulü olduğunu söylemek mümkündür. Zira izdivâc’da kelimelerin yanı sıra cümlelerin de eşleştirilmesi yani cümleler arasında bir paralellik söz konusudur. Üstelik bu eşleştirmede lafızların aynı olması da şart olmayıp benzer olmaları yeterli görülmüştür.⁵²

3.3. Mukabele

Bedî’ ilminde anlamı güzelleştiren söz sanatlarından biri olan mukabele, sözlükte yüzleşmek ve karşılaştırmak gibi anlamlara gelirken terim olarak “Birbirine uyumlu iki veya daha fazla şey ile zıtlarını bir araya getirmek”⁵³ demektir. Örneğin, *لَوْ تَعْلَمُونَ مَا أَعْلَمُ لَصَحَّحْتُمْ قَلِيلًا وَلَنْ كُنْتُمْ كَثِيرًا* / “Benim bildiğimi siz bilseydiniz az güler çok ağlardınız”⁵⁴ hadisinde *ضحكتكم وبكىتم* kelimeleri arasında mukabele vardır. Özellikle Sekkâkî’ye kadar müşâkele yerine mukabele kavramını kullananlar olmuştur. Ancak bu sanatın müşâkeleden farklı bir kavram olduğu söylenebilir. Zira *هَلْ جَزَاءُ هَلْ جَزَاءُ* örneğinde olduğu gibi her iki *الإحسان* kelimesi de yerli yerinde kullanılmıştır. Fakat müşâkele örneğindeki *وَجَزَاءٌ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا* / *Bir kötülüğün karşılığı, ona denk bir cezadır*⁵⁶ ikinci *سَيِّئَةٍ* / kötülük kelimesinin birinciden dolayı söylendiği açıktır ve birinci *سَيِّئَةٍ* kelimesi olmasaydı yanlış bir anlam ortaya çıkmış olurdu.⁵⁷

3.4. Cinas/Tecnîs

Sözü lafzî açıdan güzelleştiren sanatlardan olan cinas, sözlükte “İki

⁴⁹ eş-Şûra 42/40. Bu ayette geçen ilk *سَيِّئَةٍ* kötülük; ikincisi ise ceza anlamındadır.

⁵⁰ Alemü'l-hüdâ Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf el-Murtazâ, *Gurerü'l-fevâ'id ve dürerü'l-kalâ'id*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1954), 1/56-57.

⁵¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el- Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûni-İbrâhîm Atfeyiş (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964), 1/207.

⁵² Veysel Güllüce, “Kur’ân’ı Kerîm’de Allah’a Müşâkele Yoluyla İsnad Edilen İfadelerin Değerlendirilmesi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/1 (2006), 47.

⁵³ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 424.

⁵⁴ Buhârî, “Rikâk”, 27; Müslim, “Fezâil”, 134.

⁵⁵ er-Rahmân 55/60

⁵⁶ eş-Şûra 42/40

⁵⁷ Güllüce, “Kur’ân’ı Kerîm’de Allah’a Müşâkele Yoluyla İsnad Edilen İfadelerin Değerlendirilmesi”, 48.

şeyin birbirine benzemesi” anlamına gelmektedir. Bir bedî‘ terimi olarak ise “Telaffuz açısından aynı, anlamları benzer olan kelimeleri bir arada kullanma sanatı”⁵⁸ şeklinde tanımlanmıştır. Cinas, bir münasebetten dolayı bir lafzı diğerine tercih etmek iken müşâkele ise bir lafzı başkasıyla değiştirmektedir.⁵⁹

4. İbn Hacer’in Buhârî’de Tespit Ettiği Müşâkele Örnekleri

İbn Hacer, Buhârî’ye yazdığı *Fethu l-bârî* adlı eserinde dil kurallarından hareketle hadislerle yorumlar getirmiştir. Bu çerçevede edebî sanatlar arasında yer alan müşâkele sanatına da yer verdiği görülmüştür. Burada İbn Hacer’in müşâkele tespitinde bulunduğu rivâyetler ele alınacaktır. Bu hadislerden biri Ebû Hüreyre’nin naklettiği merfû bir rivâyettir.

عن أبي هريرة أن رسول الله قال: مَنْ اغْتَسَلَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ غُسْلَ الْجَنَابَةِ، ثُمَّ رَاحَ فَكَانَتْ مَاءَ قَرَبٍ بَدَنَةً، وَمَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الثَّانِيَةِ، فَكَانَتْ مَاءَ قَرَبٍ بَقَرَةً، وَمَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الثَّلَاثَةِ، فَكَانَتْ مَاءَ قَرَبٍ كَبِشًا أَقْرَنَ، وَمَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الرَّابِعَةِ، فَكَانَتْ مَاءَ قَرَبٍ دَجَاجَةً، وَمَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الْخَامِسَةِ، فَكَانَتْ مَاءَ قَرَبٍ بَيْضَةً، فَإِذَا خَرَجَ الْإِمَامُ حَضَرَتِ الْمَلَائِكَةُ يَسْتَمِعُونَ الذِّكْرَ.

Ebû Hüreyre’den rivâyet edildiğine göre Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyrmuştur: “Cuma günü cünüplükten yıkanır gibi yıkanıp, sonra erken saatte namaza gelen kimseler, deve kurban etmiş gibi sevap kazanır. Ondandır gelenler, sığır kesmiş gibi sevap kazanır. Ondandır gelenler, boynuzlu bir koç kesmiş gibi sevap kazanır. Daha sonra gelen kişiler, tavuk kurban etmiş gibi sevap kazanır. Ondandır gelenler ise yumurta kurban etmiş gibi sevap kazanır. İmam geldiği zaman da melekler zikri dinlemek için içeri girerler.”⁶⁰ Hadiste geçen *فَكَانَتْ مَاءَ قَرَبٍ بَيْضَةً* ve *فَكَانَتْ مَاءَ قَرَبٍ دَجَاجَةً* ibarelerindeki *قَرَبٍ* lafızları öncesinde zikri geçen *فَكَانَتْ مَاءَ قَرَبٍ بَقَرَةً* ve *فَكَانَتْ مَاءَ قَرَبٍ كَبِشًا أَقْرَنَ* ifadelerindeki *قَرَبٍ* lafızlarıyla zikri beraber geçtiğinden müşâkele yoluyla söylenmiştir. Bu rivâyette müşâkele sanatı dikkate alınmaması halinde ilk bakışta tavuk ve yumurta kurban olarak sunulabilir mi? sorusu akla gelebilir. Bu sanatı anlama yansıtmak, böyle bir düşünceyi ortadan kaldırmaktadır. Dolayısıyla burada kastedilen sadakadır ve kişi hadiste anlatıldığı gibi cumaya geldiği saate göre deve, sığır, tavuk veya yumurta tasadduk etmiş gibi sevap kazanır, demektir. Bu durum Arapların “Kılıç ve mızrak kuşanmış olarak” sözüne benzemektedir. Bu müşâkele kabilinden ifade edilen bir sözdür. Zira kılıç kuşanılır; mızrak kuşanılmaz,

⁵⁸ Abdurrahman b. Hasan Habenneke el-Meydânî ed-Dimaşkî, *el-Belâgatü l-Arabiyye* (Dimaşk: Dârü l-Kalem - Beyrut: Dârü ş-Şâmiyye, 1996), 2/485.

⁵⁹ Taşköprizâde, *Şerhu l-Fevâ idi l-gıyâşiyye*, 273.

⁶⁰ Buhârî, “Cum‘a”, 4.

taşınır. İbn Hacer, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148), “Bir şeyi bağıntılı olduğu şeyle adlandırmaktır” şeklindeki ifadelerini bu hususa dikkat çekmek amacıyla söylediğini de ilave etmiştir.⁶¹

Buhârî'nin *Sahih*'inin tefsir bölümünde, Arap yarımadasında müreffeh bir yaşam süren Sebe halkının, hakikate boyun eğmemeleri üzerine Arim seliyle helak edilişlerinin anlatıldığı 34. babının başlığında geçen, “İki bahçe suyun üzerine yükseltildi” ifadesindeki tertibin problemli olduğunu belirten İbn Hacer, bağlama göre, “Su iki bahçenin üzerine yükseltildi” şeklinde olması gerektiğini ifade etmiş; bu problemin giderilebilmesi için, buradaki yükselme kelimesinin, yok oluş anlamında ele alınması gerektiğini, böylece geride bahçe diye bir şey kalmadıktan sonra yine “نجنتي/ iki bahçe” kelimesinin kullanılmasının müşâkele yoluyla olduğunu savunmuştur.⁶² Zemahşerî'de aynı surenin on altıncı âyetinde “*Fakat onlar yüz çevirdiler. Biz de üzerlerine Arim selini gönderdik. Onların bahçelerini ekşi meyveli ağaçlar, acı ılgın ve biraz da sedir ağacı bulunan iki bahçeye çevirdik*”⁶³ şeklinde geçen iki bahçenin önceki verimli bahçenin yerine kullanılmasının, müşâkele yolu ile ve alay için olduğunu belirtmiştir.⁶⁴

İbn Hacer, kadınların iddet müddetinden bahseden aşağıdaki rivâyette de müşâkele üslubunun kullanıldığını ifade etmiştir. Muhammed b. Sîrîn'den (ö. 110/728) nakledilen rivâyet şöyledir:

عَنْ مُحَمَّدٍ. قَالَ: كُنْتُ فِي حَلْفَةٍ فِيهَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي لَيْلَى، وَكَانَ أَصْحَابَهُ يُعْظِمُونَهُ، فَذَكَرُوا لَهُ فَذَكَرَ آخِرَ الْأَجَلَيْنِ، فَحَدَّثْتُ بِحَدِيثِ شَبِيعَةَ بِنْتِ الْحَارِثِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُثَيْبَةَ، قَالَ: فَصَمَّرَ لِي بَعْضُ أَصْحَابِهِ، قَالَ مُحَمَّدٌ: فَفَطَنْتُ لَهُ فَقُلْتُ: إِنِّي إِذَا لَجَرِيءٌ إِنْ كَذَبْتُ عَلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُثَيْبَةَ وَهُوَ فِي نَاحِيَةِ الْكُوفَةِ، فَاسْتَحْيَا وَقَالَ: لَكِنَّ عَمَّهُ لَمْ يَقُلْ ذَلِكَ، فَلَقِيْتُ أَبَا عَطِيَّةَ مَالِكَ بْنَ عَامِرٍ فَسَأَلْتُهُ فَذَهَبَ يُحَدِّثُنِي حَدِيثَ شَبِيعَةَ، فَقُلْتُ: هَلْ سَمِعْتَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ فِيهَا شَيْئًا؟ فَقَالَ: كُنَّا عِنْدَ عَبْدِ اللَّهِ فَقَالَ: أَتَجْعَلُونَ عَلَيْهَا التَّغْلِيظَ، وَلَا تَجْعَلُونَ عَلَيْهَا الرُّحْصَةَ، لَمَزَلْتُ سُورَةَ النَّسَاءِ الْفُضْرَى بَعْدَ الطُّوَلَى {وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ أَجْلُهُنَّ أَنْ يَصْعَنَ حَمْلَهُنَّ}

“Ben (Muhammed b. Sîrîn), içlerinde Abdurrahman b. Ebû Leylâ'nın

⁶¹ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz - Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1998), 2/447. Ayrıca bk. Ebü'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî, *Şerhu Şahîhi'l-Buhârî*, thk. Ebü Temîm Yâsir b. İbrâhîm (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 2/483.

⁶² İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 8/659.

⁶³ Sebe' 34/16.

⁶⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/586.

da bulunduğu bir mecliste idim. Arkadaşları Abdurrahman'a büyük saygı gösteriyorlardı. Abdurrahman, kocası ölen kadının iddeti konusunda, 'İki iddetin sonuncusudur' dedi. Buna karşılık ben, Abdullah b. Utbe'nin rivâyet ettiği, Sübey'a bint el-Hâris hadisini nakledince, Abdurrahman'ın arkadaşlarından bazıları bana susmamı işaret etti. Onların bu işaretlerinden Abdurrahman'ın bu görüşte olmadığını anladım ve dedim ki: Eğer ben, Kûfe'nin bir kenarında oturan Abdullah b. Utbe'ye yalan isnad ediyorsam, gözü pek birisiyim. Bu sözümden dolayı Abdurrahman utandı ve 'Ama onun amcası böyle söylemiyor' dedi. Daha sonra Ebû Atıyye Mâlik b. Âmir'e rastladım ve bu konuyu kendisine sordum. Bana hemen Sübey'a el-Eslemiyeye hadisini nakletmeye başladı. Ben ise bu konuda Abdullah b. Mes'ûd'dan bir şey duydun mu? diye sordum, dedi ki: Abdullah b. Mes'ûd'un yanında oturuyorduk. Bize, 'Kadınlara zorluk çıkarıp ruhsat tanımıyor musunuz? kadınlarla ilgili olan en kısa sûre (Talâk Sûresi), en uzun sûreden (Bakara Sûresinden) sonra inmiştir. Orada Yüce Allah, "Hamile kadınların iddeti, çocuklarını doğurduklarında biter"⁶⁵ buyurmaktadır, dedi."⁶⁶ İbn Hacer hadiste geçen, وَلَا تَجْعَلُونَ عَلَيْهَا الرَّحْمَةَ/ kadınlar ruhsat tanımıyor musunuz? ifadesiyle, hamile kadınların iddetinin, çocuğunu doğurmasıyla son bulacağını bildiren Talâk Sûresinin 4. âyetinin kastedildiği dikkate alınacak olursa, buradaki anlatımın müşâkele yoluyla olmasının ihtimal dahilinde olduğunu savunmaktadır.⁶⁷

İbn Hacer, Fecr Sûresindeki "يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ / Ey iman ile huzura kavuşan kimse!"⁶⁸ âyeti ile ilgili Hasan-ı Basrî'den (ö. 110/728) şöyle bir nakilde bulunur.

إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى إِذَا أَرَادَ قَبْضَ رُوحِ عَبْدِهِ الْمُؤْمِنِ وَأَطْمَأَنَّتِ النَّفْسُ إِلَى اللَّهِ وَأَطْمَأَنَّ اللَّهُ إِلَيْهَا وَرَضِيَتْ عَنِ اللَّهِ وَرَضِيَ عَنْهَا أَمَرَ بِقَبْضِهَا فَأَدْخَلَهَا الْجَنَّةَ وَجَعَلَهَا مِنْ عِبَادِهِ الصَّالِحِينَ

"Allah (c.c.) mümin kulunun canını almak istediğinde, mümin kul Allah'a karşı huzur duyar, Allah da ondan hoşnut olur. O Allah'tan, Allah da ondan razı olur. Sonra Allah, onun ruhunun alınmasını emreder, onu cennetine koyar ve salih kulları arasına katar."⁶⁹ İbn Hacer, buradaki itmi'nanın Allah'a isnad edilmesinin müşâkele mecazından⁷⁰ olduğunu söylemiştir. Çünkü burada kastedilen anlam, Allah'ın kulunu hayra

⁶⁵ et-Talâk 65/ 4.

⁶⁶ Buhârî, "Tefsir", 65/2.

⁶⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 8/806.

⁶⁸ el-Fecr 89 /27-28.

⁶⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 8/865

⁷⁰ Müşâkele örneklerinin bir bölümü istiare kabilinden mecaz sayılırken, büyük çoğunluğu ise mürsel mecaz sayılmıştır. İsmail Durmuş, "Müşâkele", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/155.

ulaştırmasıdır⁷¹ demiştir.

Allah'a isnad edilmesi imkânsız olan fiillerin anlaşılması konusunda müşâkele sanatının kullanımına dikkat çeken İbn Hacer, aşağıdaki hadiste Allah'a isnad edilen الملال/ usanma kelimesinde böyle bir üslubun varlığına dikkat çekmiştir.

عَنْ عَائِشَةَ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَحْتَجِرُ حَصِيرًا بِاللَّيْلِ فَيُصَلِّي عَلَيْهِ، وَيَبْسُطُهُ بِالنَّهَارِ فَيَجْلِسُ عَلَيْهِ، فَجَعَلَ النَّاسُ يَثُوبُونَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَيُصَلُّونَ بِصَلَاتِهِ حَتَّى كَثُرُوا، فَأَقْبَلَ فَقَالَ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ، خُدُوا مِنَ الْأَعْمَالِ مَا تُطِيقُونَ، فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَمَلُّ حَتَّى تَمَلُّوا، وَإِنَّ أَحَبَّ الْأَعْمَالِ إِلَى اللَّهِ مَا دَامَ وَإِنْ قَلَّ.

Hz. Âişe'nin anlattığına göre, “Nebi (s.a.s.) geceleyin bir hasır alır, onun üzerinde namaz kılar. Gündüzün ise onu yayar, üzerine otururdu. İnsanlar da onun yanına gitmeye ve ona uyararak namaz kılmaya başladılar. Sayıları çoğalınca onlara dönerek şöyle dedi: Ey İnsanlar! Amellerden güç yetirebileceğiniz kadarını alın. Şüphesi ki sizler usanmadıkça Allah usanmaz. Şüphesiz ki Allah'ın en sevdiği ameller, az da olsa devamlı olan amellerdir.”⁷² İbn Hacer bu hadiste geçen الملال /usanma kelimesinin, kabul veya red anlamında kinaye olabileceğini, ya da müşâkele yoluyla kullanıldığını ifade etmiştir.⁷³ Buna göre anlam, “Sizler usanmadığınız sürece, Allah size sevap yazmaktan vazgeçmez” şeklinde olmalıdır. İbn Hacer, aşağıdaki hadiste Allah'a isnad edilen kelimelerinde müşâkele yoluyla kullanıldıklarını belirtmiştir.

عَنْ أَنَسِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَرُويهِ عَنْ رَبِّهِ، قَالَ: «إِذَا تَقَرَّبَ الْعَبْدُ إِلَيَّ شَبْرًا تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ ذِرَاعًا، وَإِذَا تَقَرَّبَ مِنِّي ذِرَاعًا تَقَرَّبْتُ مِنْهُ بَاعًا، وَإِذَا أَتَانِي مَشِيًا أَتَيْتُهُ هَرْوَلَةً»

Enes'in rivâyet ettiğine göre, Hz. Peygamber Rabbinden naklederek şöyle buyurmuştur: “Kul bana bir karış yaklaştığı zaman, ben ona bir arşın yaklaşırım. O bana bir arşın yaklaştığında, ben de ona bir kulaç yaklaşırım. O bana yürüyerek geldiği zaman ben ona koşarak varırım.”⁷⁴ İbn Hacer, hadiste geçen قرب ve هرولة lafızlarının Allah'a isnadının müşâkele mecazı olduğunu ifade etmiştir.⁷⁵

İbn Hacer, Allah Resûlü'nün yaşlı kişinin kalbinin iki hususta genç kalacağına dair ifadelerinde de böyle bir üslubun bulunma ihtimalinden söz ederek aşağıdaki düşüncelere yer vermiştir.

⁷¹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 8/865

⁷² İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 10/380.

⁷³ Buhârî, “Libâs”, 43.

⁷⁴ Buhârî, “Tevhîd”, 50.

⁷⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13/623.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ يَقُولُ: لَا يِرَّأَلُ قَلْبُ الْكَبِيرِ شَابًّا فِي اثْنَتَيْنِ فِي حُبِّ الدُّنْيَا، وَطُولِ الْأَمَلِ.

Ebû Hüreyre şöyle nakletmiştir: Resûlullah'ın, “Yaşlı kişinin kalbi, dünya sevgisi ve uzun emel olmak üzere iki hususta genç kalmaya devam eder”⁷⁶ buyurduğunu işittim. İbn Hacer, hadiste geçen شَابًّا kelimesinin, gencin mala olan sevgisine atıfta bulunmak için kullanıldığını, ya da müşâkele kabilinden bir kullanım olduğunu ifade etmiştir.

İbn Hacer, müşâkele sanatı nedeniyle sarf kurallarının ihlal edilebileceğini Hâtıb b. Ebû Beltea'nın (ö. 30/650) fetih hazırlıklarını müşriklere haber verme teşebbüsü ile ilgili bir rivâyette dile getirmiştir. Hâtıb b. Ebû Beltea, Hz. Peygamber'in Mekke fethine yönelik hazırlıklarını bir kadınla gönderdiği mektupla müşriklere haber vermek istemişti. Allah resulü, Hz. Ali, Zübeyr ve Ebû Mersed'i mektubu almak için görevlendirmişti. Bu üç kişi yolda kadına yetiştiler. Hz. Ali kadından mektubu istedi. Kadın kendisinde mektup bulunmadığını söyleyince Ali kadına, “وَالَّذِي يُحْلَفُ، ” dedi.⁷⁷ İbn Hacer, “لُتُخْرِجَنَّ الْكِتَابَ أَوْ لَأُجْرِدَنَّكَ” ifadesinin, “لُتُخْرِجَنَّ الْكِتَابَ أَوْ لَأُجْرِدَنَّكَ” şeklinde de rivâyet edildiğini, ancak bu durumda لُتُخْرِجَنَّ kelimesi sarf kurallarına aykırı olduğunu belirtmiştir. Çünkü kıyasî olarak لُتُخْرِجَنَّ şeklinde “ya”nın hazfî ile gelmesi gerekirdi. Ancak İbn Hacer burada لُتُخْرِجَنَّ kelimesine müşâkele için لُتُخْرِجَنَّ şeklinde hazifsiz olarak geldiğini ifade etmiştir.⁷⁸

Yine Buhârî'de Ebû Hüreyre'nin anlattığına göre insanlar, “Ey Allah'ın resulü! Bizler kıyamet gününde Rabbimizi görecek miyiz? diye sordular. Resûlullah, ‘On dördüncü gecesinde ayı görmek için itişip kakışmaya, birbirinize zahmet vermeye ihtiyaç duyar mısınız?’ diye sordu. Sahâbîler, ‘Hayır, Ey Allah'ın resulü’ deyince tekrar ‘Ya güneşin önünde hiçbir bulut yok iken onu görmek için itişip kakışmaya, birbirinize zahmet vermeye ihtiyaç duyar mısınız?’ diye sordu. Sahâbîler yine, ‘Hayır, Ey Allah'ın resulü’ deyince Resûlullah şöyle buyurdu: ‘Şüphesiz sizler onu bu şekilde göreceksiniz. Allah kıyamet gününde insanları toplayacak ve ‘Her kim her neye tapıyor idiye onun ardına düşsün, buyuracak. Artık güneşe tapmakta olan güneşin ardına, aya tapmakta olan ayın ardına, tağutlara tapmakta olanlar da tağutların arkalarına düşüp gidecek ve yalnız bu ümmet, içlerinde şefaathçileri yahut münafıkları da olduğu halde yerinde durup kalacak ve Allah onlara gelip, ‘Ben sizin Rabbinizim’ buyuracak. Onlar (O tecelli ile rablerini tanıyamadıkları için) Rabbimiz bize geldiğinde biz onu tanırız,

⁷⁶ Buhârî, “Rikâk”, 5.

⁷⁷ Buhârî, “İstitâbetü'l-mürteddîn”, 9.

⁷⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 12/369.

diyecekler. Allah bu kez onlara tanıdıkları sûret üzere gelecek. ‘Ben sizin Rabbinizim’ buyuracak. Onlar da ‘Evet, gerçekten sen bizim Rabbimizsin’ diyecekler ve ona tabi olacaklar...⁷⁹ Allah’ın kıyamet gününde görüleceğini metaforik bir şekilde anlatan bu hadisin devamında “فَيَأْتِيهِمُ اللَّهُ فِي صَوْرَتِهِ”/Allah onlara tanıdıkları sûret üzere gelecek” ifadesinin, daha önce bahsedilen güneş, ay ve tağutlardan dolayı müşâkele yoluyla geldiğini söylemenin mümkün olduğunu savunmuş ve bu görüşünü Hattâbî’ye dayandıran İbn Hacer, Mücessimenin bu ifadelere dayanarak Allah’a sûret isnat ettiklerine dikkat çekmiştir. Bununla birlikte Allah’ın suretten münezzehe olması sebebiyle sûretin, alamet manasında olduğunu, Allah’ın o alemi kendisini tanımaya bir delil kıldığını savunmuştur. Zira “sözün sûreti” terkinde de kastedilen “sözün alameti” olup sözün müşâhede edilmiş bir şekli şemali bulunmamaktadır.⁸⁰

İbn Hacer, Buhârî’nin zekât kitabında naklettiği bir rivâyetteki müşâkele üslubuna dikkat çekerek hadisi izaha çalışmıştır. Ebû Hüreyre’nin naklettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَا مِنْ يَوْمٍ يُصْبِحُ الْعِبَادُ فِيهِ، إِلَّا مَلَكَانِ يَنْزِلَانِ، فَيَقُولُ أَحَدُهُمَا: اللَّهُمَّ أَعْطِ مُنْفِقًا خَلْفًا، وَيَقُولُ الْآخَرُ: اللَّهُمَّ أَعْطِ مُمَسِّكًا تَلَفًا

“Kulların sabahladıkları hiçbir gün yoktur ki iki melek inip de biri; Allah’ım malını infak eden kimseye halef ver. Diğeri ise Allah’ım! Malını infak etmeyene telef ver, demesinler.”⁸¹ İbn Hacer, hadiste ikinci defa geçen أَعْطِ kelimesinin müşâkele yoluyla zikredildiğini, zira bu kelimeyle hakikatte kastedilenin “telef et/yok et” olduğunu ifade etmiştir.⁸²

İbn Hacer’in, hadisleri anlama ve yorumlamada müşâkele sanatından yararlanması yanı sıra, herhangi bir cümlede veya ifade de müşâkele sanatı bulunmayışını da hadisi anlama ve yorumlamada bir karine olarak değerlendirdiği, Buhârî’deki cenâiz bahsinin, cenâzeyi kadınların değil, erkeklerin taşıması babında ortaya koyduğu düşüncelerden anlaşılmaktadır. İbn Rüşeyd’in (ö. 721/1321) görüşlerine de yer verdiği bu başlık altında Buhârî’nin Ebû Saîd el-Hudrî’den (ö. 74/694) naklettiği, “Cenaze kaldırıldığında ve erkekler onu omuzlarında taşıdıkları zaman, şayet cenaze iyi bir kimse ise ‘Beni bir an önce götürün’ der. Şayet iyi bir kimse değilse, ‘Eyyvah bana, beni nereye götürüyorsunuz? der. Onun sesini insan dışında her

⁷⁹ Buhârî, “Tevhid”, 24.

⁸⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13/513-514.

⁸¹ Buhârî, “Zekât”, 27.

⁸² İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 3/305.

şey duyar. Şayet insan onun sesini duysaydı, bayılırdı”⁸³ rivâyeti hakkında özetle şu görüşlere yer vermiştir: Bu hadisin bab başlığında yer alan cenâzeyi kadınların değil, erkeklerin taşınması gerektiğine dair düşüncüyü açık bir şekilde desteklediği söylenemez. Hadiste her ne kadar “erkekler” ifadesi kullanılsa da bu mefhum-i lakap⁸⁴ kabilindedir. Şâri’in⁸⁵ / Hz. Peygamber’in sözü, hüküm koymaya elverişli olduğu müddetçe sadece haber vermeye hamledilemez. Hz. Peygamber burada müşâkele de yapmadığı için bu hükmün sadece erkeklere has olduğu anlaşılmaktadır. İbn Hacer, hadiste geçen cenâzenin taşınmasına yönelik hükmün sadece erkeklere özgü olduğunu hadiste müşâkele sanatının bulunmamasının yanı sıra, kadınların bu görevi üstlenirken tesettüre riayet etmelerinin zorlaşacağı, ölüm olayını karşılamada erkekler kadar metanetli olamayacakları gibi başka nedenlere de dayandırmıştır.⁸⁶

Buhârî şârihlerinden bazılarının müşâkele sanatı şeklinde yorumladıkları ifadeleri İbn Hacer’in, uzak ve zorlama bir yorum olarak nitelediği de olmuştur. Aşağıdaki hadisle ilgili böyle bir durum söz konusudur.

عَنْ طَلْحَةَ بْنِ مُصَرِّفٍ، قَالَ: سَأَلْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ أَبِي أَوْفَى: هَلْ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوْصَى؟، فَقَالَ: لَا، فَقُلْتُ: كَيْفَ كُتِبَ عَلَى النَّاسِ الْوَصِيَّةُ؟ أَوْ أُمِرُوا بِالْوَصِيَّةِ؟ قَالَ: أَوْصَى بِكِتَابِ اللَّهِ.

Talha b. Musarrif (ö. 112/731) şöyle nakletmiştir: “Abdullah b. Ebû Evfâ’ya, ‘Allah resulü vasiyet etmiş miydi?’ diye sordum. ‘Hayır’ dedi. Peki, ‘İnsanlara vasiyette bulunmak nasıl farz kılındı veya vasiyetle nasıl emrolundular?’ dedim. ‘Allah’ın kitabını vasiyet etti’ dedi.”⁸⁷ Şemseddîn el-Kirmânî (ö. 786/1384), Abdullah b. Ebû Evfâ’nın, ‘Allah resulü vasiyet etmiş miydi?’ sorusuna, ‘Hayır’ sonra da o halde ‘İnsanlara vasiyette bulunmak nasıl farz kılındı’ sorusuna ise, ‘Allah’ın kitabını vasiyet etti’ şek-

⁸³ Buhârî, “Cenâiz”, 50.

⁸⁴ Özel isme, cins, nevi, topluluk belirten isme bağlanan bir hükmün onun dışındakilerden nefyedilmesi anlamına gelen mefhum-i lakap, usulcülerin neredeyse tamamına yakını tarafından geçeli bir delil kabul edilmemiştir. Örneğin, في البرصدة/ Buğdayda sadaka/zekât vardır, ifadesinden buğday dışındaki şeyler zekâta tabi değildir, anlamı çıkarılamaz. “Muhammed Allah’ın resulüdür” (el-Feth 48/29) âyetinden Muhammed’den başkasının Allah’ın resulü olmadığı anlamı çıkmayacağı gibi. Abdülvehhâb Hallâf, *İlmü uşûli’l-fıkh* (Kahire: Dârü’l-Hadîs, 2008), 193; Ferhat Koca, “Mefhum”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/353.

⁸⁵ Şâri’ denildiğinde, ilk akla gelen Allah’tır. Çünkü Allah’tan başka hüküm koyucu yoktur. Ancak Hz. Peygamber, şer’î hükümleri tebliğ etmesi sebebiyle mecazen şâri’ diye nitelendirilmiştir. Talip Türcan, “Şeriat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/571-572.

⁸⁶ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 3/225.

⁸⁷ Buhârî, “Vesâyâ”, 1.

linde cevap vermesini şu şekilde izah etmektedir. الله اوصي بكتاب الله ifadeesindeki ب/Ba harfi cerri ziyadedir. Yani Allah'ın kitabını emretti, anlamındadır. Vasiyet kelimesini müşâkele yoluyla kullanmıştır. Bu durumda Abdullah b. Ebû Evfâ'nın, kendisine sorulan soruların ilkinde olumsuz ikincisinde ise olumlu cevap vermesi arasında bir çelişki kalmaz. İbn Hacer, Kirmânî'den iktibas ettiği bu görüşün zorlama bir yorum olduğunu ifade ettikten sonra Kirmânî'nin muhtemel gördüğü ikinci bir yorumu nakletmiş⁸⁸ ve bunun daha mutemet bir yorum olduğuna dikkat çekmiştir.⁸⁹

İbn Hacer, aşağıdaki örneklerde olduğu gibi bazen müşâkele yerine mukabele kavramını kullanmıştır.

نُ مَعَاذُ بِنِ جَبَلِ رَضِيَّيَ اللّٰهَ عَنْهُ، اَنَّ التّيَّيَ صَلَّى اللّٰهَ عَلَيْهِ وَسَلَّم قَالَ: هَلْ تَدْرِي مَا حَقُّ اللّٰهَ عَلَيَّ عِبَادِهِ؟ قُلْتُ: اللّٰهَ وَرَسُولُهُ اَعْلَمُ. قَالَ: حَقُّ اللّٰهَ عَلَيَّ عِبَادِهِ اَنْ يَّعْبُدُوهُ وَلَا يُشْرِكُوْا بِهٖ شَيْئًا، ثُمَّ سَارَ سَاعَةً، ثُمَّ قَالَ: يَا مَعَاذُ بِنِ جَبَلِ رَضِيَّيَ اللّٰهَ عَنْهُ، اَنَّ التّيَّيَ رَسُوْلَ اللّٰهَ وَسَعْدِيْكَ. قَالَ: هَلْ تَدْرِي مَا حَقُّ الْعِبَادِ عَلَيَّ اللّٰهَ اِذَا فَعَلُوْهُ، قُلْتُ: اللّٰهَ وَرَسُولُهُ اَعْلَمُ. قَالَ: حَقُّ الْعِبَادِ عَلَيَّ اللّٰهَ اَنْ لَا يَّعْدِبُوْهُمْ.

Muâz b. Cebel'den (r.a.) nakledildiğine göre Nebî (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “(Ey Muâz) Allah'ın, kulları üzerindeki hakkı nedir bilir misin? Allah ve Resulü daha iyi bilir dedim. Allah'ın kulları üzerindeki hakkı, O'na kulluk etmeleri ve O'na hiçbir şeyi ortak koşmamalarıdır, dedi. Sonra bir müddet yürüdü ve Ey Muâz! (diye seslendi) Ben de 'Buyur emrindeyim' deyince, Bunu yaparlarsa kulların Allah üzerine ne hakları olduğunu biliyor musun? Ben de Allah ve Resulü daha iyi bilir dedim. Kulların Allah üzerindeki hakları onlara azap etmemeleridir, buyurdu.”⁹⁰

Hadiste geçen “حَقُّ الْعِبَادِ عَلَيَّ اللّٰهَ” /Kulların Allah üzerindeki hakkı” ifadesindeki حق lafzı, daha önce geçen “مَا حَقُّ اللّٰهَ عَلَيَّ عِبَادِهِ؟” /Allah'ın kulları üzerindeki hakkı nedir? ibaresindeki حق kelimesi ile sözde zikri beraber geçtiğinden müşâkele yoluyla söylenmiştir.⁹¹ Ancak İbn Hacer burada müşâkeleden söz etmemiş, bunun yerine mukabele sanatının muhtemel olduğunu belirtmiştir.⁹²

⁸⁸ Hz. Peygamber mal ve imamet konusunda bir vasiyet yapmamış, ancak Allah'ın kitabını vasiyet etmiş, yani onunla amel edilmesini tavsiye etmiştir. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 5/440.

⁸⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 5/440. Bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî el- Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derâri fî şerhi Şaḥîhi'l-Buḥârî* (Beyrut: Dâru İhyâ-i't-Türâsi'l-Arabî, 1981), 16/248.

⁹⁰ Buhârî, “Cihâd”, 46.

⁹¹ Aynî, *'Umdetü'l-kârî*, 22/79.

⁹² İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 11/340.

İbn Hacer'in, Buhârî'deki müşâkele sanatlarının tamamına işaret ettiği söylenemez. Aşağıdaki rivâyetler, İbn Hacer'in bu sanattan bahsetmediği örneklerdir.

عن أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، يَقُولُ: كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا اشْتَدَّ الْبَرْدُ بَكَرَ بِالصَّلَاةِ،
وَإِذَا اشْتَدَّ الْحَرُّ أَبْرَدَ بِالصَّلَاةِ

Enes b. Mâlik'in naklettiğine göre, Nebî (s.a.s.) havanın çok soğuk olduğu zamanlarda namazı erkenden kılar, şiddetli sıcakta ise serin vakte ertelerdi.⁹³ Bu hadiste geçen إِذَا اشْتَدَّ الْبَرْدُ “soğuk artınca” ifadesindeki اشْتَدَّ kelimesi, sonrasında zikri geçen وَإِذَا اشْتَدَّ الْحَرُّ “sıcaklık artınca” ifadesindeki اشْتَدَّ lafzıyla sözde zikri beraber geçtiğinden müşâkele yoluyla söylenmiştir. Burada kastedilen aşırı sıcaklığın geçmesidir. Yoksa Arap Yarımadası'nda geceleri bile şiddetli soğuk olmaz.⁹⁴

Hz. Peygamber, Medine'de mescidi yapmakla emrolunduğu zaman Neccâroğullarının bahçesini satın almak istedi ve onlara haber göndererek “ثُمَّنُونِي بِحَائِطِكُمْ هَذَا” /Şu hurma bahçenizin fiyatını bana bildirin” buyurdu. Onlar da “Vallahi hayır, biz onun bedelini ancak Allah'tan isteriz” dediler. Burada ثَمَن kelimesi müşâkele yoluyla kullanılmasına rağmen,⁹⁵ İbn Hacer bu sanattan bahsetmemiştir.

SONUÇ

İslâm dininin iki temel kaynağı Kur'an ve Sünnet'tir. İslâm temelde bu iki kaynak üzerinden anlaşılmakta ve yorumlanmaktadır. Bu kaynakların dili Arapça'dır. Bu metinler üzerinde yapılan çalışmalar da genellikle Arapça kaleme alınmıştır. Bu sebeple bu dile ait kural ve kaidelerin bilinmesi metinlerin anlaşılmasında oldukça önemlidir. Dinî metinlerin zahirinden her zaman murad edilen anlamı tespit etmek mümkün olmayabilir. Anlatılmak istenen bazen edebî bir sanatla dile getirilmiş olabilir. Bu durumda kastedilen anlama ulaşmak için belâgat ilmine ihtiyaç vardır. Belâgat ilminin bedî' sanatları arasında yer alan müşâkelenin Kur'an ve Sünnette/hadislerde murad edilen anlamı tespit etmede önemli rolü olduğu anlaşılmaktadır.

Daha çok anlamı vurgulamak, dinleyicinin dikkatini çekmek, bazen de lafızlar arasında uyum sağlamak için kullanılan müşâkele; mecaz, mücâveze, mukabele ve cinas gibi edebî sanatlarla ilişkili bir bedî' sanattır. Ferrâ, İbn Kuteybe, Müberred, Ebû Mansûr el-Mâtûrîdî, Rummânî ve Hafîb et-Tebrîzî gibi birçok kimse bu üslubu ceza, mukabele, müzâvece, istiare,

⁹³ Buhârî, “Cum 'a”, 17.

⁹⁴ Selahattin Yılmaz, *Kur'an'da Müşâkele Sanatı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi), 2012, 79.

⁹⁵ Bk. Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî*, 4/90.

istidrâc gibi kavramlarla karşılaşmıştır. Bu sanatla ilgili kavramsallaşma sürecine katkı sağlayan önemli şahsiyetlerden biri de Zemahşerî olmuştur. Ancak müşâkele belâgat ilminin bedî' sanatları arasındaki yerini Sekkâkî ile bulmuştur. Kendisinden sonra gelen Arap belâgatı kuramcılarında Hatîb el-Kazvînî, müşâkele türlerini de içine alacak şekilde müşâkelenin tanımını genişletmiş ve daha sonra gelen belâgat âlimleri tarafından da bu tanım büyük kabul görmüştür.

Hadislerde müşâkele örneklerinin önemli bir bölümü; usanmak, hicvetmek, hatırlamak, hayâ etmek gibi Allah'a nispet edilmesi mümkün olmayan fiillerin müşâkele üslubuyla Allah'a nispet edilmesi şeklinde tezahür etmektedir. İnsanlar hakkında kullanılan fiillerin ve duyguların, Allah'a nisbet edilerek kullanıldığı durumlarda müşâkele gibi edebî sanatları fark edememek akla aykırılık gerekçesiyle hadisleri reddetmeye de sebep olabilmektedir. Ya da antropomorfik bir Allah inancı geliştirme tehlikesi söz konusu olabilir. Nitekim İslâm tarihinde böyle bir problem ortaya çıkmış; Allah ile insan arasındaki ontolojik farka dikkat edilmeden, lafızcı yaklaşımlar nedeniyle Allah'ı yaratıklara veya yaratıkları Allah'a benzeten teşbih düşüncesinin doğmasına neden olmuştur. Bu sebeple hadisleri anlama ve yorumlamada Arapça'nın temel kurallarının yanı sıra müşâkele gibi edebî sanatların kastedilen anlama ulaşmada önemli bir işlevi olduğu ortaya çıkmaktadır.

Müşâkele sanatının kavramsallaşma sürecinin tamamlandığı bir dönemde yaşayan İbn Hacer'in, hadislerin anlaşılmasında ve yorumlanmasında müşâkele sanatından yararlandığı görülmüştür. Ne var ki İbn Hacer'in Fethu'l-bârî'de tespit ettiği müşâkele örneklerinin ortaya konmaya çalışıldığı bu çalışmada, Buhârî'de geçen müşâkele sanatına yönelik kullanımların tamamına temas etmediği gibi müşâkele yerine mukabele kavramını kullandığı da görülmüştür. Özellikle Kirmânî gibi bazı Buhârî şarihlerinin müşâkele sanatı olarak tanımladığı bazı ifadeleri, uzak ve zorlama bir yorum olarak nitelediği tespit edilmiştir. Ayrıca yaptığı izahlardan onun bu sanatı mürsel mecaz ve istiare kabilinden mecaz olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

KAYNAKÇA

- Abdülkerim b. Abdullah b. Abdurrahman b. Hamd el-Hudayr, *Şerhu'l-Muvaţta'*. ts.
- Aksoy, Soner. "Abdülkâhir el-Cürcânî'ye Nispet Edilen Dürücü'd-Dürer İsimli Tefsirin Aidiyetine Dair Bir İnceleme". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2019), 107-120.
- Amr b. Külsûm. *Dîvânu Amr b. Külsûm*. thk. Emîl Bedî'Ya'küb. B.y.: Dârü'l-Küttâbi'l-Arabî, 2. Basım, 1996.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *el-Furûku'l-luğaviyye*. thk. Beytullah Beyyât. Kum: Müessetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1992.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *'Umdetü'l-kârî fi şerhi Şahihi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi 'u's şâhih*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.

Bulut, Ali. *Bedî' İlmi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016.

Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhîr b. Abdîrahmân b. Muhammed. *Dercü'd-Dürer fî Tefsîri'l-Âyi ve's-Süver*. 2 Cilt. thk. Tal'at Salâh el-Ferhân - Muhammed Edîb Şekûr Emrîz. Ammân: Dârü'l-Fikr, 2009.

Dursun, Turan. *Din Bu-1(Tanrı ve Kur'an)*. 3 Cilt. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2006.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları. 2. Basım, 1992.

Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî. *Me'âni'l-Kur'an*. 3 Cilt. Ahmed Yûsuf Necâtî vd. Kahire: Dârü'l-Mısrıyye, 1966.

Güllüce, Veysel. "Kur'an'ı Kerim'de Allah'a Müşâkele Yoluyla İsnad Edilen İfadelerin Değerlendirilmesi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/1 (2006), 41-62.

Habenneke, Abdurrahman b. Hasan el-Meydânî ed-Dımaşkî. *el-Belâgatü'l-Arabiyye*. 2 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, Beyrut: Dârü's-Şâmiyye, 1996.

Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Müstedrek 'ale's-Şâhihâyn*. 4 Cilt. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.

Harman, Vezîr. *Ibrahim el-Lekânî'nin Kelamî Görüşleri*. İstanbul: Hiperyayın, 2020.

Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Büstî. *A'lâmü'l-hadîş fî şerhi Şâhihi'l-Buhârî*. 4 Cilt. thk. Muhammed b. Sa'd b. Abdurrahman Âl-i Suûd. Mekke: Camî'atü Ümmü'l-Kurâ, 1988.

Hatîb el-Kazvîni, Ebû'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdîrahmân b. Ömer b. Ahmed eş-Şâfiî. *el-İzâh fî 'ulûmi'l-belâga*. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 4. Basım, 1998.

Hatîb et-Tebrîzî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Alî b. Muhammed. *el-Kâfi fi'l-'arûz ve'l-kavâfi*. thk. Hassânî Hasan Abdullah. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 3. Basım, 1994.

İbn Abdürabbîh, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdîrabbîh b. Habîb el-Kurtubî el-Endelüsî. *el-İkdü'l-ferîd*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984.

İbn Atıyye el-Endelüsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdîrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâfî. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. 6 Cilt. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.

İbn Battâl el-Kurtubî. Ebû'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik el-Bekrî, *Şerhu Şâhihi'l-Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2. Basım, 2003.

İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *el-Muşannef fi'l-eḥâdîş ve'l-âsâr*. 25 Cilt. thk. Sa'd b. Nâsir eş-Şuserî. Riyad: Dâru Künûz İsbîliyye, 2015.

İbnü'l-Esîr, Ebû's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *Câmi 'u'l-uşûl li-eḥâdîsi'r-Resûl*. 19 Cilt. ter. ve şerh S. Kemal Sandıkçı - Muhsin Koçak. İstanbul: Ensar Yayınları, 2008.

İbnü'l-Esir, Ebû's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *en-Nihâye fî ğarîbi'l-hadîş ve'l-eser*. 5 Cilt. thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî - Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1979.

İbn Hacer el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz - Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 14 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1998.

İbn Kurkûl, Ebû İshâk İbrâhîm b. Yûsuf b. İbrâhîm el-Vehrânî el-Hamzî. *Mejâlî 'u'l-envâr 'alâ şihâhi'l-âşâr*. 6 Cilt. thk. Dâru'l-Felâh li'l-Bahsi'l-İlmî ve Tahkîku't-Turâs. Katar: Vizâretü'l-Evkâfve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2012.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. Kahire: Dâru't-Türâs, 1973.

Kâdî İyâz, Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâ'idü Müslim*. 8 Cilt. thk. Yahyâ İsmâîl. Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1998.

Kirmânî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî. *el-Kevâkibü'd-derâri fî şerhi Şahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ-i't-Türâsi'l-Arabî, 2. Basım, 1981.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. 20 Cilt. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm Atfeyiş. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtü Ehli's-sünne*. 10 Cilt. thk. Mecdî Bâsellûm. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.

Molla Gürânî. *el-Kevşerü'l-cârî ilâ riyâzi ehâdîsi'l-Buhârî*. 11 Cilt. thk. Ahmed Azv İnâye. Beyrut: Dâru İhyâ-i Türâsi'l-Arabî, 2008.

Mübârekpûrî, Ebû'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm. *Tuhfetü'l-ahvezi şerhu Câmi'i't-Tirmizî*. 10 Cilt. thk. Abdülvehhâb b. Abdüllatif. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 2. Basım, 1963.

Müberraed, Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Ezdî es-Sümâlî. *Mâ ittefeka lafzuhü ve ihtelefe ma'nâhü mine'l-Kur'ânî'l-Mecîd*. thk. Ahmed Muhammed Süleyman Ebû Ra'd. Küveyt: Vezaretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1988.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-şahîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî, *el-Minhâc fî şerhi Şahîhi Müslim b. el-Haccâc*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ-i't-Türâsi'l-Arabî, 2. Basım, 1972.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Mefâtîhu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ-i't-Türâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1999.

Rummânî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsâ b. Alî el-Bağdâdî. *en-Nuket fî i'câzi'l-Kur'ân*. (*Selâsü Resâil fî i'câzi'l-Kur'ân: li'r-Rümmanî ve'l-Hattabî ve Abdilkâhir el-Cürcânî*) thk. Muhammed Halefullah Ahmed vd. Kahire: Dâru'l-Meârif, 3. Basım, 1976.

Rûyânî, Muhammed b. Hârûn. *Müsnedü'r-Rûyânî*. 2 Cilt. thk. Eymen Ali Ebû Yemânî. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1996.

Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Alî el-Hârizmî. *Miftâhu'l-'ulûm*. thk. Naîm Zerzûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1987.

Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. 3 Cilt. *Ukûdü'z-zeberced 'alâ Müsnedi'l-İmâm Ahmed*. 3 Cilt. thk. Selmân el-Kuzât. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1994.

Şerîf el-Murtazâ, Alemü'l-hüdâ Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî. *Gurerü'l-fevâ'id ve dürerü'l-ğalâ'id*. 2 Cilt. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1954.

Taşköprizâde Ahmed Efendi. *Şerhu'l-Fevâ'idü'l-gıyâsiyye fî ilmeyi'l-me'ânî ve'l-beyân*. İstanbul: Dârüttibâti'l-âmire, 1895.

Tîbî, Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Kâşif 'an hakâ'iki's-sünen*. 13 Cilt. thk. Abdülhamîd Hindâvî. Riyad: Mektebetü't-Nezâr Mustafa el-Bâz, 1997.

Yerinde, Adem. “Belâgat İlminde Müşâkele Sanatı”. *Usûl İslam Araştırmaları* 30/1 (2018), 7-30.

Yılmaz, Selahattin. *Kur'an'da Müşâkele Sanatı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.

Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Rebî'u'l-ebâr*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lamî, 1992.

Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *el-Keşşâf'an hakâ'iki'ğavâmi'zî't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vil*. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-Küttabi'l-Arabî, 3. Basım, 1987.

HZ. ALİ İÇİN GÜNEŞİN GERİ DÖNDÜRÜLMESİ RİVAYETİ BAĞLAMINDA SENED TENKİDİNİN İCTİHÂDİLİĞİ

İCTİHADI INTERPRETATION OF SANAD CRITICISM IN THE CONTEXT OF THE NARRATION ABOUT THE RETURN OF THE SUN FOR 'ALİ B. ABŪ TĀLİB

Geliş Tarihi: 27.07.2023 Kabul Tarihi: 19.09.2023

✉ **ŞULE YÜKSEL UYSAL**
DR. ÖĞR. ÜYESİ
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
orcid.org/0000-0003-4636-0186
syuysal@sakarya.edu.tr

Öz

Sosyal bilimlerin hemen her alanında olduğu gibi İslâmî İlimlerde ve hadis tenkidinde ilk aranan özellik, tenkidin objektif olması gerektiğidir. Ancak belli oranda bir öznellikten kurtulmak mümkün olamamaktadır. Hadis tenkidinin gerek râvi değerlendirmesi anlamına gelen sened tenkidi gerekse hadis metninin içeriğinin diğer veriler ışığında değerlendirilmesi münekkidin baktısına göre farklılık gösterir. Bu çalışmada sıhhat değeri bakımından çokça tartışılmış olan bir rivayet üzerinden sened tenkidinin ictihâdîliğinin ortaya konması amaçlanmıştır. Söz konusu rivayet, Hz. Ali'nin ikinci namazını vaktinde kılamaması sonrasında Hz. Peygamber'in dua etmesi ve ardından güneşin döndürülmesini anlatır. Rivayet bazı âlimlerce uydurma olarak değerlendirilirken bazılarınca büyük bir mucize olarak görülmektedir. Otoritelerin râviler hakkındaki tespitleri tavsîfi bir metotla taranmış, elde edilen veriler analiz ve tümevarım yöntemiyle işlenmiştir. Çalışma sonunda ilk dönemde farklı hükümler veren rical âlimlerinin sözlerinin sonraki dönemlerde, nakledilen metnin içeriğine bağlı olarak tercih konusu yapıldığı görülmüştür. Bu yolla müteahhir dönem münekkidi, kendi görüşünü destekleyen hükümleri kullanarak hadis sîhhati ile ilgili muhtelif sonuçlara ulaşabilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sened Tenkidi, İctihâdîlik, Ali b. Ebi Tâlib, Güneşin Döndürülmesi.

ABSTRACT

As in almost every field of social sciences, the first requirement in Islamic sciences and hadith criticism is that the criticism should be objective. In hadith criticism, both sanad (chain of narrators) criticism, which means the evaluation of the narrator, and the evaluation of the content of the hadith text differ according to the perspective of the critic (munaqqid). This study aims to reveal the subjectivity of sanad criticism through a narration whose authenticity (sihha) has been widely debated. The narration in question tells the story of the Prophet's supplication after Ali failed to perform the Asr prayer on time and the sun was then reversed. While some hadith scholars considered this narration a miracle, others considered it a *mawdu'*. The determinations of the authorities on the narrators were reviewed with a descriptive method, and the data obtained were processed by analysis and induction. As a result of the study, it was seen that the reason why the early scholars reached different conclusions was the different information they obtained about the narrator. However, later scholars were influenced by the content of the text that they were criticizing and preferred the rulings of predecessors that were suited their own approach and reached different conclusions about the authenticity of the hadith.

Keywords: Hadith, Sanad Criticism, Subjectivity, 'Ali b. Abu Talib, Reversal of the Sun.

SUMMARY

Hadith criticism is a form of *ijtihad*-based practice, which is shaped by the critic's perspective. This applies to both sanad and textual criticism. Although this situation is not unusual, it is evident in some narrators and hadiths. A clear example of this is the narration of Ali (as) who, after the conquest of Khaybar, could not perform the *asr* prayer on time while the Messenger of Allah (pbuh) was asleep on his lap, and the Prophet, after noticing this situation, prayed for the sun to turn back and the sun was turned back. While some hadith scholars consider the narration as *mawdu'*, others state that it is a miracle.

For the narration that was not in the *Kutub al-Tis'a*, the books called *turuq* were written, and it was concluded that the hadith had authenticity, and that even if it had narrators who were criticized, at least it has been tried to show that it has risen to the level of *hasan*. There are also many contradictions in the texts of the hadith, which is mostly narrated through Asma bint Umays.

The narration was considered as fabricated (*mawdu'*) by scholars such as Ali ibn al-Madini, Ahmad ibn Hanbal, Ibn al-Jawzi, Ibn Taymiyyah, al-Zahabi, Ibn Kathir, Ibn Qayyim al-Jawziyya and Muhammad Nasiruddin al-Albani.

Scholars such as Ahmad ibn Salih al-Misri, Tahawi, Qađi Iyaz, Sibte ibn al-Jawzi, Mogultay ibn Kilic, al-Haythami, Abu Zur'a al-Iraqi, Ibn Hajar, al-Ayni, al-Suyuti, Sahawi, Ali al-Qari, Munawi, al-Ajluni, and al-Qasimi regarded the hadith as *sabit*. Both those who accepted and rejected the hadith conducted textual and sanad criticism together, but textual criticism mostly lagged behind sanad criticism. For this reason, both early scholars such as Ahmad ibn Salih and Tahawi and later period scholars such as al-Suyuti and Ibn Hajar expressed a positive opinion for the narration whose sanad seems to be *muttasil*.

Narrators, about whom much debate exists, are Awn ibn Muhammad, Umm Ja'far, Dawud ibn Farahij, Fudayl ibn Merzuk, Ibn Uqda, Ibrahim ibn Hasan, Ubaydullah ibn Musa al-Absi, Abd al-Rahman ibn Sharik. When we look at all these narrators, it is seen that they were evaluated by

authorities such as Sufyan al-Sawri, Yayha ibn Said al-Qattan, Yahya ibn Main, Ali ibn al-Madini, Ahmad ibn Hanbal, al-Bukhari, Abu Hatim al-Razi, Ibn ‘Adiyy, and al-Daraqutni, and there were differences in their evaluations due to the information they received or their attitudes about *jarh*. Sometimes two or three opinions about the same narrator were reported from the same critic. For example, Yahya ibn Main expressed three opinions about Fudayl ibn Merzuk: weak, *siqa’*, and *laysa bihi ba’s*. It is considered that the opinion may vary as the critic gets to know the narrator throughout his life, or they may belong to the period before or after a situation such as memory loss in the narrator. However, the reflection of this disagreement and subjectivity seen in the early period was different on later periods. The later period scholars who criticized hadith by making use of the works of their predecessors were confronted with a serious amount of data. While using this data, they processed the information in line with the principles of the hadith discipline, but they could not avoid being influenced by their own perspectives, traditions and the texts they analyzed. For example, Ibn al-Jawzi gave different information in his different works for the narrators in the sanad of the narration that he characterized as *mawdu*. In one of his works, he mostly quoted the previous scholars’ reports while he only quoted the negative judgments for the same narrator in his work called *Mawduat*. Among those who came after him, Ibn Taymiyyah, who saw the hadith as problematic mostly in terms of its text, was generally contented with quoting Ibn al-Jawzi’s reports about the sanad while al-Suyuti insistently reminded the provisions of *tawsiq* regarding the disputed narrator in order to establish the authenticity of the hadith he believed to be authentic. Shukri, who has a special work on this hadith, says that it is not the attitude of an Allah-fearing person to convey only the opinion that suits one’s desire regarding the narrator but in his narrations about Ibn ‘Uqdah, he also falls into a similar situation. While the subjectivity of the early scholars was due to their perspectives, in the later period, it can be said that the influence of the text reported by the disputed narrator was more evident when choosing between the judgments.

GİRİŞ

İslâm dininin temel referansları olan Kur'ân-Kerîm'in sübûtunun kat'iliğine karşın sünneti bize taşıyan hadislerin hepsi için araştırma yapılmaksızın böyle bir kesinlikten söz etmek mümkün olmamaktadır. Bu sebeple tarihî bir realite olarak daha birinci asırda isnad sorma işlemi başlamış, daha sonra da gelişerek devam etmiştir. Sünnetin taşıyıcısı konumundaki hadislerin isnadının dini korumanın bir yolu olduğu, bu yüzden de hadislerin mutlaka araştırılması gerektiği¹ kul hakları için bile gerekli görülen şahitliğin din için öncelikli olarak gerektiği ifade edilmiştir.²

Hadis ilminde isnada yüklenen bu haklı önem, isnadın bir tenkitten geçirilmesi zarureti doğurmuştur. Ancak isnad sormanın erken dönemdeki bilinirliğine rağmen tarihî süreç içinde isnad tenkidinin metin tenkidinden sonra geliştiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Zira henüz sahâbe döneminden bize nakledilen ilk tenkit örnekleri daha çok metin/içerik tenkidine yöneliktir. Nitekim Hz. Aişe, Ebû Hüreyre ve Abdullah b. Ömer'i, Ömer b. Hattab Fatıma bint Kays'ı naklettikleri metinler ve bunlara bağlı hükümler dolayısı ile eleştirmiştir.³ Daha sonra da tenkit otoriteleri başka unsurların yanı sıra ellerindeki metinler üzerinden değerlendirme yapmış, ilerleyen dönemlerde onların değerlendirmeleri kitaplarda toplanmış ve o değerlendirmeler üzerinden sened tenkidi yapılmaya başlanmıştır.⁴

¹ Abdullah İbnü'l-Mübârek, "İsnad dindedir. Eğer isnad olmasaydı herkes dilediğini söylerdi." demektir. Bk. Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahihu Müslim*, thk. Merkezü'r-Risâle li'd-Dirâsât ve't-Tahkîk (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1441/2020), "Mukaddime", 5.

² Tirmizî borç ilişkisi için şahit tutmayı emreden âyetten yola çıkarak "Din için şahitliği yerine getirmek insanların hakları ve malları konusundaki şahitlikten daha önceliklidir" demektir. Bk. Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-İlel*, thk. Merkezü'r-Risâle (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1441/2020, *Sünenü Tirmizî* içinde), 1282.

³ Şuayb el-Arnaût – Beşşâr Avvâd Ma'rûf, *Tahrîru Takrîbi't-Tehzîb* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1997), 1/18.

⁴ Arnaût-Avvâd, *Tahrîr*, 1/21-24. Benzer tespitler için Bk. Enes Topgöl, *Rivayetten Râvi'ye: Cerh-Ta'dîl Hükümleri Nasıl Oluşturdu?*

Belli ölçütler üzerinden işletilen ve metin tenkidine göre daha az değişkenlik gösteren sened tenkidi de her hal ve şartta ictihada dayanmaktadır. Bu keyfilik anlamına gelmemekle beraber⁵ tenkidi yapan âlimin gerek bakış açısına gerek içinde bulunduğu şartlara gerekse elde ettiği malumatın içeriğine göre değişeceği anlamına gelmektedir.⁶ Nitekim bugün öznellik ya da ictihâdilik olarak ifade ettiğimiz bu durum, klasik dönemde ihtilaf olarak dile getirilmekte ve makul görülmektedir. Diğer âlimlerle birlikte Tirmizî (ö. 279/892) de bunu açıkça ifade etmekte, başka konularda olduğu gibi ulemanın hadislerin tad'îfinde de ihtilaf ettiklerini nakletmektedir.⁷ Öteden beri *cerh ve ta'dilin teâruzundan* münekkitlerin teşâhül ve teşeddüdünden söz edilmesi de aynı gerçekliğin başka ifade biçimlerine işaret etmektedir.⁸

Bu çalışmada teoride varlığı kabul edilen bu ictihâdiliğin pratikte haberlerin sıhhat hükümlerine yansımaları görebilmek üzere tek bir rivayet seçilmiş ve bu rivayetin râvileri üzerinden isnad tenkidinin özneliği ve sonuçları izlenmiştir. Seçilen rivayet Şîi bakış açısını bir yana koyarsak sünî çevrelerde bazılarınca kesin bir kabulle karşılanıp Hz. Peygamber'in

(İstanbul: İFAV, 2019), 47, 103, 150, 178-179.

- ⁵ Topgül, *Rivayeten Râviye*, 50-57'de işaret ettiği üzere ikisi arasında çok kesin bir ayırım vardır.
- ⁶ Râvi tenkidinin özneliğine dair çalışmasında Bekir Tatlı, insanı değerlendirirken matematiksek kesinlikte sonuçlara ulaşmanın mümkün olmadığını, râvileri değerlendirenlerin de insan olması hasebiyle mezhep/meşrep çatışması, haset, çekememezlik, taassup, bilgisizlik gibi haricî unsurlar sebebiyle yanlış hükümler verilmiş olabileceğini, bu sebeple hüküm vermede aceleci davranılmaması gerektiğini ifade etmektedir. İbn Lehîa' örneği ile konuyu işleyen Bekir Tatlı, sonuç olarak özneliğe bir kez daha vurgu yapmakta, bu sebeple de rical tenkidinde literatürden istifade ederken daha titiz ve teennili bir yaklaşımı tavsiye etmektedir. Bk. Bekir Tatlı, "Râvi Tenkidinde Öznellik Sorunu", *19. Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Kongresi Tam Metin Bildiri Kitabı*. ed. Ali Kırksekiz vd. (Bakü: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 2021), 164-169.
- ⁷ Tirmizî, *İlel*, 1294.
- ⁸ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî, *Nizhetü'n-nazar fi tavdîhi Nuhbetü'l-fiker*, thk. Nuruddin Itr (Dimeşk: Dârü'l-Minhâcî'l-Kavîm, 1440/2019), 138-139. Leknevî'nin bir eseri neredeyse tamamen bu konuya ayrılmıştır. Bk. Muhammed Abdülhayy el-Leknevî, *er-Raf' ve'l-tekmil fi'l-cerh ve'l-ta'dil*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Kahire: Dârü's-Selâm, 1421/2000), 75-431. Cerh ve ta'dilin teâruzuna dair İsmail Kurt bir çalışma yapmıştır. Kurt, çalışmasında İbnü'l-Cevzî'nin *ed-Dua'fa ve'l-metrûkin* isimli eserinde yalancılıkla vasıflanmış râvilerden rastgele seçilen yüz râvi üzerinden çalışmasını şekillendirmiştir. Aynı râvilerin başka münekkitlerce nasıl değerlendirildiğini tespit etmeyi amaçladığı çalışmasında râvilerden yalnızca % 12'sinde teâruz bulunduğu sonucuna ulaşmıştır. Bu farklılığın muhtemelen; râvi ile birlikte uzun süre geçirmek ya da râvîyi yakından tanımak, tenkitte aşırı gitmek, münekkit olarak şöhret sahibi olmamak, râvînin yaşam öyküsünü oluşturan süreç ve tenkidin kapsamı gibi sebeplerle dayandığına işaret edilmiştir. Bk. İsmail Kurt, "Rical Tenkidinde Teâruz: Râvî'nin Tavsik ve Tekzib'i Özelinde", *Marife* 22/2 (2022), 739-758.

açık mucizesi olarak değerlendirilirken diğer taraftan uydurma olarak değerlendirilen Hz. Ali için güneşin döndürülmesi rivayetidir. Rivayetin kaynakları, sıhhat değeri ve metnine dair bilgiler verildikten sonra özneliğin en çok görüldüğü bazı râvi değerlendirmeleri ve onlarla ilgili hükümler zikredilecek ve bir değerlendirmeye gidilecektir. Makalenin hedefi isnad analizi olmadığından tüm senedler ve râviler çalışmada gündeme alınmayacaktır.

1. Hadisin İçeriği

Hadisin tespit edebildiğimiz ilk kaynağı olan *Şerhu müşkili'l-âsâr*'da Tahâvî (ö. 321/933), iki ayrı senedle iki metin nakletmiştir. Birincisi şöyledir: “Resûlullah’ın (s.a.s.) başı Hz. Ali’nin kucağında iken ona vahiy geliyordu. Ali ikinci namazını kılmamıştı. Güneş battı. Sonra Resûlullah (s.a.s.) ‘Ali namazını kıldın mı?’ dedi. Ali ‘Hayır’ deyince Allah Resûlü: ‘Allahım! O, senin ve Resûlü’nün itaatinde idi. Ona güneşi geri getir.’ dedi. Esmâ bint Ümeys; ‘Ben güneşin battığını, battıktan sonra yeniden döndürdüğünü gördüm’ dedi.”⁹ Aynı kaynağın ikinci metni ise şu şekildedir: “Hz. Peygamber Sahbâ’da (Hayber yakınında bir yerde) öğle namazını kıldı. Sonra Ali’yi bir ihtiyaç için gönderdi. Ali Hz. Peygamber ikinci namazını kıldıktan sonra döndü. Resûlullâh (s.a.s.) başını Ali’nin kucağına koydu. Güneş kayboluncaya kadar başını kaldırmadı. Sonra Resûlullah (s.a.s.) ‘Allahım! Kulun Ali kendisini peygamberin için alıkoydu. Onun için güneşi yeniden döndür!’ buyurdu. Esmâ ‘Güneş (battığı yerden) doğdu, hatta ışığı dağların, toprağın üzerine düştü. Sonra Hz. Ali kalktı, abdest alıp ikinci namazını kıldı. Sonra güneş kayboldu. Bu, Hayber Gazvesi zamanında Sahbâ’da idi’ dedi.”¹⁰

Çoğunlukla Esmâ bint Ümeys kanalıyla gelen hadisin metinlerinde pek çok açıdan ihtilaf bulunmaktadır. Güneşin dönüşü için dua eden kişi, bazı rivayetlerde Hz. Peygamber iken bazı rivayetlerde Hz. Ali’dir.¹¹ Hz. Peygamber tüm rivayetlerde anlaşılır kelimeler ile Arapça bir dua yapmışken bir rivayette Habeş diline benzeyen birkaç kelime ile güneşi çağırmakta benzer kelimeler ile de tekrar göndermektedir.¹² Rivayetlerin

⁹ Ebû Ca’fer et-Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1415/1994), 3/92.

¹⁰ Tahâvî, *Müşkil*, 3/94-95.

¹¹ Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmâil İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Cize: Hier li't-Tıbbâ ve'n-Neşr, 1418/1997), 8/586.

¹² Tahâvî, *Müşkil*, 3/92, 95; Ebü Ca’fer Muhammed el-Ukaylî, *ed-Du'afâ'ü'l-kebîr*, thk. Abdulmu'tî Emin Kal'acı (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404/1984), 3/328; Ebü'l-Kâsım Süleyman et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdi Abdulmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 24/145, 151; Ebü'l-Kâsım İbn Asâkir ed-Dımaşkî, *Târîhu medîneti Dimeşk*, thk. Muhibbuddin b. Garâme el-Amrî (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1417/1996), 42/314; Ebü'l-Ferec Cemâlüddin İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Mevzûât mine'l-ehâdîsi'l-merfûât*, thk. Nureddin Şükri b. Ali Boyacılar

birinde Hz. Ali'nin namazını ima ile kıldığı, namazı ayakta kılması için güneşin yeniden çağırıldığı nakledilirken¹³ diğer tüm rivayetlerde Hz. Ali namazını vaktinde kılamamıştır. Güneşin geri çağırılmasının gerekçesi ise Hz. Ali'nin Allah ve Resûlü'nün itaatinde/ihtiyacında/emrinde olmasıdır. Güneşin yeniden doğarken veya batarken değirmen, testere, makara ya da böğürmeye benzer şiddetli bir gürültü çıkarmış olması, rivayetin ilginç ayrıntılarındanır.¹⁴

Farklı eserlerde hemen hemen tüm rivayetlerde olayın Hayber'in fethinden sonra Sahbâ'da gerçekleştiği anlatılmasına rağmen güneşin ışıklarının mescidin ortasına kadar gelmesi, odaların ya da Esmâ bint Umeys'in odasının yarısına ulaşması ya da olayın Esmâ'nın evinde gerçekleştiğinin nakledilmesi de önemli ihtilaflardan bir diğeridir. Güneşin Hz. Peygamber'in duası ile Hz. Ali için battığı yerden geri dönmesi ana temasında ortak olan rivayetlerde beş ayrı ayrıntıda ihtilaflı anlatımlar göze çarpmaktadır.

2. Hadisin Kaynakları ve Sıhhat Değeri

*Kütüb-i Tis 'a'*da geçmeyen rivayet, İbn Huzeyme (ö. 311/924) ve İbn Hibbân'ın (ö. 354/065) *Sahih*'leri ile Hâkim'in (ö. 405/1014) *Müstedrek*'inde de yer almamaktadır. Hadise Dûlâbî (ö. 310/923),¹⁵ Tahâvî (ö. 321/933),¹⁶ Ukaylî (ö. 322/934),¹⁷ Taberânî (ö. 360/971),¹⁸ İbn Merdûye (ö. 410/1020),¹⁹ Mâverdî (ö. 450/1058),²⁰ Hatîb (ö. 463/1071),²¹ Vâsıtî (ö.

(Riyad: Advâu's-Selef, 1997/1418), 2/120; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-Le'âli'l-masnûa fi'l-ehâdisi'l-mevzûa*, thk. Salah b. Muhammed b. Uveyza (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1996), 1/309, 311, 312.

¹³ Ahmed b. Mûsâ b. Merdûye el-İsfahânî, *Menâkıbu Ali ibn Ebî Tâlib*, thk. Abdurrezâk Muhammed Hüseyin Hırzuddin (Kum: Dârü'l-Hadîs, 1424/2003), 145; İbn Kesîr, *Bidâye*, 8/586.

¹⁴ İbn Merdûye, *Menâkıb*, 145; Ebü'l-Abbâs Muhibbüddîn Ahmed b. Abdillâh et-Taberî, *er-Riyâzü'n-nadire fi menâkıbi'l-aşere* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1984), 3/141; İbn Kesîr, *Bidâye*, 8/579, 581; Süyûtî, *Le'âli*, 1/311.

¹⁵ Ebû Bişr Muhammed b. Ahmed ed-Dûlâbî, *ez-Zürriyyetü't-tâhira en-nebeviyye* (Kuveyt: ed-Dârü's-Selefiyye, 1407), 91-92.

¹⁶ Tahâvî, *Müşkil*, 3/92-94.

¹⁷ Ukaylî, *Du'afâ*, 3/327.

¹⁸ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 24/145, 147-152; a.mlf., *el-Mu'cemu'l-evsat*, thk. Tarık b. İvadullah b. Muhammed – Abdulmuhsin b. İbrâhîm el-Huseynî (Kahire: Dârü'l-Harameyn, 1415/1995), 4/224. *Mu'cemü'l-evsat*'taki rivayet yalnızca Resûlullah'ın emri ile güneşin geciktiği şeklindedir.

¹⁹ İbn Merdûye, *Menâkıb*, 144-145.

²⁰ Ebü'l-Hasen Alî el-Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986), 102-103.

²¹ Hatîb, Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Bağdâdî, *Telhîsü'l-müteşâbih fi'r-resm ve himâyetü mâ eşkele minhü an bevâdiri't-tashif ve'l-vehm*, thk. Sükeyne eş-Şihâbî (Dimeşk: Dârü Talas, 1985), 1/225.

483/1090),²² Cûrkânî (ö. 543/1148),²³ Muhammed b. Nâsır el-Bağdâdî (ö. 550/1155), İbn Asâkir (ö. 571/1176),²⁴ İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201)²⁵ ve Sıbt İbnü'l-Cevzî (ö. 654/1256)²⁶ gibi âlimler eserlerinde yer vermiştir. Rivayet bunların dışında hadis ilmi bakımından kaynak değeri taşımayan başka eserlerde de yer bulabilmektedir.

Hadisle ilgili müstakil turuk kitapları da yazılmıştır. Bunlardan Süyûtî (ö. 911/1505) ve Muhammed b. Yûsuf eş-Şâmî'nin (ö. 942/1536) risaleleri bu iki risaleyi tahkik eden Hüseyin Şükrî'nin hadisi sened ve metin yönünden ele aldığı risalesi ile birlikte basılmıştır.²⁷ Çağdaş müellif Şükrî, mezkûr iki müellif dışında onlardan önce bu hadisle ilgili turuk kitabı yazan altı kişinin ismini de zikretmektedir.²⁸

Hadisin sıhhat düzeyi ile ilgili birbirinden farklı sonuçlara ulaşılmış; rivayet bazı âlimlerce sabit, sahih hatta nübüvvete işaret eden açık bir mucize olarak görülmüşken bazı âlimlere göre uydurma ya da münker olarak değerlendirilmiştir.

Hadisi sabit sayanlar arasında Ahmed b. Sâlih (ö. 248/862), Tahâvî, Kâdî İyâz (ö. 544/1149), Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebû Zür'a el-İrâkî (ö. 806/1404), Heysemî (ö. 807/1405), İbn Hacer (ö. 852/1459), Aynî (ö. 855/1451), Sehâvî (ö. 902/1497), Süyûtî, İbn Arrâk (ö. 963/1556), Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), Münâvî (ö. 1031/1622), Aclûnî (ö. 1162/1749) Kâsmî (ö. 1914) ve Tehânevî (ö. 1974) gibi âlimler zikredilebilir.²⁹ Bunlardan bir

²² Ebü'l-Hasen Ali el-Vâsitî, *Menâkıbü emîri'l-mü'minîn Ali b. Ebî Tâlib*, thk. Ebü Abdirrahman Türkî el-Vâdî'î (San'a: Dârü'l-Âsâr, 1424/2033), 152-155.

²³ Ebü Abdillâh Hüseyin el-Cûrkânî, *el-Ebâtîl ve'l-menâkir ve's-sihâh ve'l-meşâhîr*, thk. Abdurrahman el-Firyevâî (b.y.: İdâratü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1403/1983), 158-167.

²⁴ Ebü'l-Kâsım İbn Asâkir ed-Dımaşkî, *Târîhu medîneti Dımeşk*, 42/313-314.

²⁵ İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât* 2/119-120.

²⁶ Yusuf b. Kızıoğlu İbnü'l-Cevzî, *Tezkiretü havâssi'l-ümme fi hasâisi'l-eimme* (Tahrân: Mektebetü Ninova el-Hadîse, ts.), 50.

²⁷ Bk. Ebü'l-Fazl Celâlüddîn es-Süyûtî, *Keşfu'l-lebs an hadîsi reddi's-şems (Mecmû' içinde)*, haz. Hüseyin Muhammed Ali Şükrî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1439/2018), 3-18; Muhammed b. Yusuf es-Sâlihî eş-Şâmî, *Müzîlü'l-lebs an hadîsi reddi's-şems (Mecmû' içinde)*, haz. Hüseyin Muhammed Ali Şükrî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1439/2018), 3-45; Hüseyin Muhammed Ali Şükrî, *Beyânü sıhhati hadîsi reddi's-şems linebiyyinâ (Mecmû' içinde)*, haz. Hüseyin Muhammed Ali Şükrî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1439/2018), 3-41.

²⁸ Şükrî, *Hadîsi reddi's-şems*, 6-7. Bu kimseler; Ebü'l-Feth Muhammed b. Hüseyin el-Ezdî (ö. 377/987-8), Ebü Bekir Varrâk ed-Dûrî (ö. 379/989-90), Ebü'l-Kâsım Ubeydullah b. Abdullah el-Haskânî (ö. 483/1090-1), Ebü'l-Müeyyed el-Mekkî el-Havârizmî (ö. 568/1172-3), Ebü Ali Muhammed b. Esad el-Cüvvânî (ö. 588/1192-3)'dir.

²⁹ Tahâvî, *Müşkil*, 3/97-98; Ebü'l-Fazl İyâz el-Yahsubî, *Şifâ bi ta'rîfi hukuki'l-Mustafâ*, thk. Âmir el-Cezzâr (Kahire:Dârü'l-Hadîs, 1425/2004), 192; Şemsüddin Yusuf b. Kızıoğlu Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Tezkiratu'l-havâss*, tkd. Seyyid Muhammed Sadık

kısmı hadisin sabit olduğunu söylemekte, bir kısmı uydurma olduğunu reddetmekte bir kısmı da açıkça tashîh etmektedir.

Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) hocası Muhammed b. Ubeyd et-Tanâfisî (ö. 204/819), Ya'lâ b. Ubeyd et-Tanâfisî'nin (ö. 209/824), Ali İbnü'l-Medîni (ö. 234/848-849), Ahmed b. Hanbel, İbn Zencûye (ö. 251/865), Ukaylî, Cûrkânî, İbn Asâkir, İbnü'l-Cevzî, İbn Teymiyye, Zehebî (ö. 748/1348), İbn Kesîr (ö. 774/1373), İbn Kayyim (ö. 751/1350) ve yakın dönemden Muhammed Derviş el-Hût (ö. 1276/1879) ve Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî (ö. 1999) gibi âlimler hadisin sabit olmadığını zikretmekte içlerinden bazıları münker, bazıları da uydurma olarak değerlendirmektedirler.³⁰ Şuayb el-Arnaût hadisin iki ayrı senedini

(Tahran: Mektebetü Ninova el-Hadîse, ts.), 50; Ebû Zür'a Veliyyüddîn İrâkî, *Tarhu't-tesrîb fi şerhi'l-Takrîb* (Beyrut: Dârü'l-İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 7/247; Ebû'l-Hasen Nûruddîn el-Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid ve menba'u'l-fevâ'id*, thk. Abdullah Dervîş (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1414/1994), 8/525; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî vd. (Beyrut: Darü'l-marife, 1379/1959), 6/222; Ebû Muhammed Bedrüddîn el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. tsh. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001), 15/59; Ebû'l-Hayr Şemsüddîn es-Şehâvî, *el-Makâsîdü'l-hasene fi beyâni kesîrin mine'l-ehâdisi'l-müştehire ale'l-elsine*, thk. Muhammed Osman el-Huşt (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1405/1985), 365-366; Süyûtî, *Le'âlî*, 1/309; a.mlf., *ed-Dürerü'l-müntesire fi'l-ehâdisi'l-müştehire*, thk. Muhammed b. Lütfî es-Sabbâğ (Riyad: Câmîatiü Melik Suûd, 1988), 223; Ebû'l-Hasen Nûruddîn İbn Arrâk, *Tenzihü's-şerîati'l-merfûa ani'l-ahbâri's-şeniati'l-mevzûa*, thk. Abdülvahhâb Abdüllatif – Abdullah Muhammed es-Siddîk (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1401/1981), 1/378-382; Ebû'l-Hasen Ali el-Kârî, *Şerhu's-Şifâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001), 1/593; a.mlf., *el-Esrâru'l-merfûa fi'l-ahbâri'l-mevzû'a*, thk. Muhammed b. Lütfî es-Sabbâğ (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1406/1986), 213, 214; Zeynüddîn Abdurraûf el-Münâvî, *Feyzu'l-kadîr şerhu'l-Câmii's-sağîr* (Beyrut: Dârü'l-Marife, 1391/1972), 5/440; a.mlf., *et-Teyşîr bi şerhi'l-Câmii's-sağîr* (Riyad: Mektebetü'l-İmami's-Şâfî, 1408/1988), 2/348; İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ Halk Arasındaki Rivayetlerin İlmi Değeri*, trc. Mustafa Genç (İstanbul: Beka Yayınları, 2019), 1/548; İsmail b. Muhammed Aclûnî, *İkdü'l-cevheri's-semîn* (Dimeşk: Dârü'l-Beşâir, 1435), 81-82; Muhammed Cemalüddîn el-Kâsimî, *Fadlû'l-mübîn alâ ikdi'l-cevheri's-semîn* (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1404), 437-438; Zafer Ahmed Osmânî et-Teĥânevî, *Kavâid fi ulûmi'l-hadîs*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde (Riyad: Mektebü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, 1404/1984), 441.

³⁰ Ukaylî, *Du'afâ*, 3/328; Cûrkânî, *Ebâtil*, 158-167; İbn Asâkir, *Târîh*, 42/314; İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, 2/120; Ebû'l-Abbâs Takîyyüddîn İbn Teymiyye, *Hadîsü reddi's-şeyms li Ali beynel hakika ve'l-evhâm*, thk. Cemâl Abdülmün'im el-Kûmî (Kahire: Dârü'z-Zehebîyye, 1994), 20; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Zehebî, *Telhîsu Kitâbi'l-Mevzûât*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm (Riyad: Mektebetü Rüşd, 1419/1998), 118, 119; İbn Kesîr, *Bidâye*, 8/533, 567, 571, 581, 582, 584; Ebû Nasr Tâcüddîn es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv-Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Kahire: Dârü'l-İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1383/1964), 2/149-150; Ebû Abdillâh Bedrüddîn ez-Zerkeşî, *et-Tezkire fi'l-ehâdisi'l-müştehire*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986), 31; Muhammed b. Dervîş el-Hût, *Esne'l-metâlib fi ehâdisi muhtelifi'l-*

zayıf olarak değerlendirmiş,³¹ Abdülfettâh Ebû Gudde ise ihtiyatlı bir dil kullanarak hadis sahih kabul edilirse, ahad sahih haber hükmünde olacağını ve mutlaka tevilinin gerekeceğini dile getirmiştir.³²

3. Hakkında İhtilaf Edilen Râviler

Gerek Hz. Peygamber'in mucizesi olarak değerlendirilebilecek bir içeriğe sahip olması, gerekse Hz. Ali'nin faziletine işaret etmesi sebebi ile şîî çevrelerin kayıtsız şartsız kabul ettiği rivayet³³ Sünnî ilim çevresini de hayli meşgul etmiş görünmektedir. Zikri geçen turuk kitapları dışında gerek İbnü'l-Cevzî, İbn Teymiyye ve İbn Kesîr gibi âlimler gerekse Süyûtî ve Şâmî gibi âlimler hadisin tarikleri, senedleri ve metni ile ilgili değerlendirmede bulunmuşlardır. Hadis, gerek metni gerekse senedi bakımından ciddî tenkitlere uğramıştır.³⁴ Hadisi sabit görenler de bu tenkitlere karşı hadisi savunmaya gayret etmiştir. Hadisin tüm senedleri ve senedlerin bütün ricali bir sonuca varmak amacıyla ele alınmamış; hakkında ihtilaf edilen, özneliğin izlerinin en iyi izlenebileceği bazı râviler örnek olarak seçilmiştir.

Hadisin senedlerinde sika veya zayıf olduğunda ittifak edilenleri bir kenara koyarsak hakkında görüş ayrılığına düşülen pek çok râvi bulunmaktadır. Bunlardan bazıları Ahmed b. Dâvûd, Ahmed b. Yahyâ es-Sûfî, Ali b. Hâşim İbnü'l-Berîd, Ammâr b. Matar er-Rehâvî, Amr b. Sâbit b. Hürmüz el-Bekrî el-Kûfî, Avn b. Muhammed, Dâvûd b. Ferâhîc, Fudayl b. Merzûk, Hârûn b. Sa'd el-Kûfî, Hüseyin b. Hüseyin el-Eşkar, İbn Ukde, İbrâhîm b. Hasen, Mahfûz b. Bahr, Muhammed b. İbrâhîm, Tâlût b. Abbâd, Ubeydullah b. Mûsâ el-Absî, Abdurrahman b. Şerîk, Urve b. Abdillâh b. Kuşeyr, Ümmü Ca'fer ve Velid b. Abdülvâhid'dir. Bunların içinde gerek ilk dönem eserlerinde gerekse ilk dönem verileri ile değerlendirme yapan

merâtib, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 152; Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'd-daife ve'l-mevzûa* (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1412/1992), 2/395-401.

³¹ Tahâvî, *Müşkil*, 3/92, 1 numaralı not; 3/94, 3 numaralı not.

³² Ebû Abdillâh İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menâru'l-münîf fi's-sahîhi ve'd-daif*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1390/1970), 58-60, 1 numaralı dipnot.

³³ Konuyla ilgili yazılmış çağdaş bir müellife ait müstakil bir risale için Bk. Muhammed Bâkır Mahmûdî, *Keşfu'r-rams an hadisi reddi's-şems* (Kum: Müessesetü'l-Maârifî'l-İslâmiyye, 1419). Müellif, mütevatir olarak nitelediği hadisi işlediği risalesinde önce Süyûtî ve es-Sâlihî'nin risalelerini zikretmiş, ardından günümüze kadar gelen Hz. Ali için güneşin dönüşü konulu şiirlere yer vermiş, Resûlullah'ın (s.a.s.) vefatından sonra Hz. Ali için güneşin bir kez daha dönüşünü de yirmi sekiz sayfada işlemiştir. Eserinin sonunda ise gerek eserleri içinde gerekse müstakil olarak hadisi işleyen Şîî müelliflere ve çalışmalarına yer vermiştir. Bu müellifler için eserin 303-317 sayfaları arasına bakılabilir.

³⁴ Hadisin içerik tenkidi başka bir çalışmada ele alındığından burada yalnızca sened tenkidinin özneliğini ortaya koyacak veriler ile yetinilecektir.

sonraki dönemlerin eserlerinde ictihâdîliğin ve bunun sonucunda oluşan farklı tercihlerin açıkça gözlemlenebildiği yedi râvi ve rical kitaplarındaki durumları ele alınmıştır.

3.1. Abdurrahmân b. Şerîk b. Abdillâh en-Nehâî el-Kûfî: (ö. 227/841/842)

Buhârî, hakkında başka bir bilgi vermeden babasından hadis aldığını zikrederken,³⁵ Yahyâ b. Said el-Kattân (ö. 198/813) Abdurrahmân hakkında bilgi vermez ancak babası Şerîk’i “Önümde bile olsa ondan hadis almam” diyerek tenkit etmiştir.³⁶ Abdurrahmân’ın böyle tenkit edilen babasından rivayetlerine temkinli yaklaşmak gerektirmektedir. Ebû Hatim er-Râzî’nin “vâhî’l-hadîs” olarak nitelediği râvi,³⁷ İbn Hibbân’ın *Sikât*’ında “muhtemelen hata etmiştir” kaydıyla yer bulur.³⁸

Mizzî, yalnızca İbn Hibbân’ın tevsîkini nakille yetinmiş,³⁹ İbn Hacer bir defasında “Saduktur, hata eder, Buhârî *el-Edebü’l-müfred*’de ondan hadis tahrîc etmiştir” derken diğer eserinde “Ebû Hatim vâhî’l-hadîs demiştir, İbn Hibbân ise hata ettiğini bildirmekle beraber *Sikât*’ında nakletmiştir” der.⁴⁰ Arnaût; Ebû Hâtîm ve İbn Hibbân’ın görüşlerini nakille beraber zayıf olduğunu söyler.⁴¹

İbnü’l-Cevzî, İbn Hibbân’ın tevsîkine işaret etmeden yalnızca Ebû Hâtîm’in vâhî’l-hadîs sözünü nakletmiş, İbn Teymiyye de onu izlemiştir.⁴² İbn Kesîr ise hadisin sabit olmadığını savunmasına rağmen Abdurrahman ile ilgili olumlu ve olumsuz pek çok nakle yer vermiştir.⁴³

Süyûtî; “Ebû Hâtîm onu vâhî saysa da onun dışındakiler sika saymış, Buhârî de *el-Edebü’l-müfred*’de ondan hadis rivayet etmiştir” diyerek Abdurrahmân’ı, dolaylı olarak da rivayeti savunur.⁴⁴ Oysa İbn Hibbân’ın dışında sika sayan olmadığı gibi Abdurrahman’ın babasından yaptığı nakiller de şüphelidir. Mizzî, Zehebî ve İbn Hacer’in yaptığı, İbn Hibbân’ın

³⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *et-Târîhu’l-kebir*, haz. Muhammed Abdülmuîd Han (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.), 5/296.

³⁶ İbn Şâhin, *Zikru men ihtelefe’l-‘ulemâ*, 91-92.

³⁷ Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebî Hâtîm er-Râzî, *Kitâbü’l-Cerh ve’l-ta’dil* (Haydarâbad: Matbaatü Meclisi Dâirati’l-Maârifî’l-Osmâniyye, 1372/1952), 5/244.

³⁸ İbn Hibbân, *Sikât*, 8/375.

³⁹ Mizzî, *Tehzîb*, 17/170.

⁴⁰ Zehebî, *Mizân*, 2/569; a.mlf. *Muğni*, 1/539; İbn Hacer, *Tehzîb*, 2/516.

⁴¹ İbn Hacer, *Takrîb*, 325, Arnaût-Avvâd, *Tahrîr*, 2/325.

⁴² İbnü’l-Cevzî, *Mevzûât*, 2/121; a.mlf. *Du’afâ*, 2/96; İbn Teymiyye, *Hadîsü reddi’s-şems*, 24.

⁴³ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8/575-576.

⁴⁴ Ebû’l-Fazl Celâlüddîn es-Süyûtî, *Teakkubâtü’s-Süyûtî alâ Mevzûâtü İbnü’l-Cevzî ev en-Nuketü’l-bedîât ale’l-Mevzûât*, thk. Abdullâh Şabân (Mansûra: Dâru Mekketü’l-Mükerrreme, 1425/2004), 338, a.mlf., *Le’âlî*, 1/309.

tevsikini nakletmek iken, Şuayb el-Arnaût ve Avvâd muhtemelen bu nakli râviyi sika saymak için yeterli görmemekte ve zayıf olduğu yönünde görüş beyan etmektedirler.⁴⁵ Ayrıca bu âlimler, İbn Hacer’i İbn Hibbân’ın tevsikini alma konusunda tutarsız davranması, bazen onun hükmünü alıp kabul ederken bazen ona itibar etmemesi konusunda da eleştirmektedirler.⁴⁶

3.2. Avn b. Muhammed b. Ali b. Ebî Tâlib ve Annesi Ümmü Ca’fer

Buhârî ve Ebû Hâtim, Avn’ın babasından ve dedesinden rivayette bulunduğu, kendisinden de Muhammed b. Mûsâ ve Abdülmelik b. Ebî Ayyâş’ın rivayet ettiğini söylemekle yetinmiş, hakkında bilgi vermemiştir.⁴⁷ Tahâvî, Avn b. Muhammed ve annesinin isimlerini ve künyelerini tasrih etmiş sonra başka bir yorum yapmamıştır. İbn Kesîr bundan yola çıkarak “Avn ve annesinin durumu bilinmemektedir ki onların verdiği haber ile bu büyük olay sabit olsun.” diyerek mechûl oldukları yönünde kanaat bildirmekte, ayrıca Avn’ın annesinin ninesi Esma’dan hadis aldığı bilinmediğini söylemektedir.⁴⁸

İbn Hibbân, Avn’ı sika sayan tek muhaddistir.⁴⁹ Tüm bu değerlendirmeleri göz önünde bulunduran Elbânî, Avn’ın içinde bulunduğu senedin tevsikini eleştirmektedir. Ona göre; “Tahâvî’nin bu tavrı hadisin sıhhatini ifade etmez, aksine belki de o bu yolla hadisin zayıflığına işaret etmiş olabilir. Çünkü o, seneddeki Fitrî’nin sika olduğunu beyan etmesine rağmen Avn ve annesi hakkında susmuştur. Eğer sika olduğunu söyleme imkânı bulabilse bunu da söylerdi. Böyle bir yerde sükût etmesi ikisinin ona göre mechûl olduğunu hissettirmektedir. İbn Ebî Hâtim cerh ve ta’dilinden bahs etmezken İbn Hibbân, mechûl kimseleri sika saymadaki ilkesi gereğince onu da *Sikât*’ında zikretmiştir.”⁵⁰

Avn’ın hadisi kendisinden aldığı annesi de hakkında ihtilaf edilenlerdendir. Ümmü Ca’fer künyesi ile bilinen bu hanım, Muhammed b. Hanefiyye’nin eşidir. Zehebî, Avn’ın annesinin Ümmü Ca’fer bint Muhammed b. Ca’fer b. Ebî Tâlib olduğunu, ninesi Esma bint Umeyy’den hadis naklettiğini, İbn Mâce’nin de ondan bir hadis naklettiğini söyler.⁵¹

Bûsîrî (ö. 840/1436), isnaddaki iki mechul kişiden birinin Ümm Avn

⁴⁵ Arnaût-Avvâd, *Tahrîr*, 2/325.

⁴⁶ Arnaût-Avvâd, *Tahrîr*, 31.

⁴⁷ Buhârî, *et-Târihu’l-kebîr*, 7/16; İbn Ebî Hâtim el-Cerh ve’ta’dil, 6/386.

⁴⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8/572.

⁴⁹ İbn Hibbân, *Sikât*, 7/279.

⁵⁰ Elbânî, *Daîfe*, 2/396.

⁵¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehbî, *el-Kâşif fi ma’rifeti men lehû rivâyetün fi’l-kütübi’s-sitte*, tkd. Muhammed Avvâme (Cidde: Dârü’l-Kible-Müessesetü Ulûmi’l-Kur’ân, 1413/1992), 2/526.

olduğunu söylemiş,⁵² Mizzî, hakkında bilgi vermemiş,⁵³ İbn Hacer makbûl olduğu yönünde görüş beyan etmiştir.⁵⁴ Arnaût ve Avvâd ise mechûlül-hâl olarak niteledikleri Ümmü Ca'fer'den rivayet konusunda iki râvinin teferrüd ettiğini, hiç kimsenin de onu tevsik etmediğini belirtmiştir.⁵⁵ Elbânî, mütâbaat halinde makbuldür, aksi halde ona (Mizzî'ye) göre leyyinül-hadîstir diyerek İbn Hacer'in makbûl olduğu yönündeki değerlendirmesine itiraz eder.⁵⁶

3.3. Dâvûd b. Ferâhîc

Kays b. Hâris b. Fihri oğullarının mevlâsıdır. Aslen Medine'den olup Basra'ya gelmiş ve orada hadis nakletmiştir. Ebû Hüreyre ve Ebû Saîd el-Hudrî'den rivayet eden Dâvûd'dan da Şu'be ve başkaları hadis almıştır.⁵⁷ Yaşlandıktan sonra hafızası bozulmuş,⁵⁸ ancak Şu'be hafızası bozulduktan sonra da ondan hadis nakletmiştir.⁵⁹

Yahyâ b. Saîd, Şu'be ve Süfyân'ın onu sika saydıklarını bildirirken,⁶⁰ başka bir yerde de yine Saîd kanalıyla Şu'be'nin onu zayıf saydığı nakledilmiştir.⁶¹

Yahyâ b. Maîn ise bir defa "leyse bihî be's" bir defasında "zaifu'l-hadîs" demiştir.⁶² İbn Hibbân bir yerde sika saymış,⁶³ bir başka yerde hafızasının kötü olduğunu söylemiştir.⁶⁴ Ebû Hâtim sadûk,⁶⁵ Nesâî ve

⁵² Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce ve bi hâmişihî ta'likâtü Misbâhi'z-züccâce fi zevâidi İbn Mâce*, thk. Şeyh Halil Me'mûn Şiha (Beyrut: Dâru'l-Ma'rîfe, 1416/1996), 2/274.

⁵³ Cemâlüddîn Ebû'l-Haccâc Yusuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1413/1992), 353/373.

⁵⁴ İbn Hacer, *Takrib*, 757.

⁵⁵ Arnaût-Avvâd, *Tahrîr*, 4/445.

⁵⁶ Elbânî, *Daîfe*, 2/396.

⁵⁷ İbn Hibbân, *Sikât*, 4/216.

⁵⁸ Ukaylî, *Duafâü'l-kebîr*, 2/40.

⁵⁹ Buhârî, *Târîhu'l-kebîr*, 2/230; Ebû Ahmed Abdullah b. Adıyy, *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl*, thk. Mâzân es-Sirsâvî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd Nâşirûn, 1434/2013), 4/414.

⁶⁰ İbn Adıyy, *Kâmil*, 4/416.

⁶¹ İbn Ebî Hâtim, *Cerh ve 'i-ta'dil*, 1/141, 3/422.

⁶² Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Maîn, *Târîhu Osmân b. Saîd ed-Dârimî*, thk. Ahmed Muhammed Nur Seyf (Dimeşk-Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1400), 1/108, 3/180; Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osmân el-Bağdâdî İbn Şâhin, *Târîhu esmâi's-sikât*, thk. Subhî es-Sâmerrâî (Kuveyt: Dâru's-Selefiyye, 1404/1984), 82.

⁶³ İbn Hibbân, *Sikât*, 4/216.

⁶⁴ Ebû Hâtim Muhammed b. Ahmed İbn Hibbân, *Meşâhîru ulemâi'l-emsâr*, tlk. Mecdî b. Mansûr b. Seyyid eş-Şurâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 101.

⁶⁵ Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*, thk. Vasıyyullah b. Muhammed Abbâs (Riyad: Dâru'l-Hânî, 1422/2001), 1/350; a.mlf. *Suâlâtü Ebi Dâvûd lil imâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Ziyâd Muhammed Mansûr (Medine-i

Ukaylî zayıf olduğunu,⁶⁶ İbn Adiyy (ö. 365/976) ise rivayet ettiği kadarıyla lâ be'se bih olduğunu söylemiştir.⁶⁷ İbn Şâhin, temriz sıygasıyla verdiği zayıflık hükmüne binaen hadisi reddedilecek kimseler arasında olmadığını, ancak hadislerinin sahih kapsamına da giremeyeceğini söyler.⁶⁸ Zehebî, hakkındaki ihtilafları ve yaşlanınca hafızasının bozulduğu bilgisini birlikte değerlendirerek yaşlanıp hafızası bozulmadan önce sika ve sadûk olduğunu söyler.⁶⁹ İbn Hacer, tüm bu nakillere Ahmed b. Hanbel ve İbnü'l-Cârûd'un (ö. 307/919-20) taz'ifini de ekler.⁷⁰ Ancak tüm bu ihtilaflara rağmen Hz. Ali hadisinin tashîhi veya reddi söz konusu olduğunda müellifler kendi yaklaşımlarına uygun olan nakilleri seçerek nakletmeyi tercih etmişlerdir.

İbnü'l-Cevzî, *Duaîfâ*'sında seleften gelen sadûk, zayıf, leyse bihî be's gibi farklı görüşlerin tümünü nakletmiş,⁷¹ *Mevzûât*'ında Hz. Ali hadisini tenkit ederken yalnızca Şu'be'nin onu zayıf saydığını nakille yetinmiş, İbn Teymiyye de bunu aktarmıştır.⁷² Bu, müellifin elindeki metinle ilgili görüşüne paralel olarak önceki hükümlerden seçmece yaptığına açık bir delildir.

Süyûtî, daha tarafsız bir tavırla muhtasar olarak onu bir takım kimselerin zayıf bazılarının da sika saydığını söylerken,⁷³ müstakil risalesinde Şükrî; Süfyân ve Şu'be'nin sika saydığını söyleyerek İbnü'l-Cevzî'ye itiraz eder.⁷⁴ Oysa ki Şu'be'nin onu zayıf saydığı da nakledilmiştir. Şükrî "Şu'be yaşlandıktan, hafızası zayıfladıktan ve rivayetleri karıştırdıktan sonra ondan hadis nakletti" cümlesini ilginç bir biçimde yorumlayarak Dâvûd'un durumunu savunmaya çalışır. Metinde افتقر ve افتتن kelimeleri geçmesine rağmen "Bu nakledilenin cerh ile bir alakası yoktur, aksine bu

Münevvere: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1414), 212; İbn Ebî Hâtim, *Cerh ve ta'dil*, 3/422,

⁶⁶ Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Kitâbü'd-Duaîfâ ve'l-metrûkîn*, Bûrân ed-Danâvî-Kemal Yusuf el-Hût (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1405/1985), 1/100; Ukaylî, *Duaîfâu'l-kebîr*, 2/40.

⁶⁷ İbn Adiyy, *Kâmil*, 2/950.

⁶⁸ Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osmân el-Bağdâdî İbn Şâhin, *Zikru men ihtelefe'l-'ulemâ ve nukkâdî'l-hadis fîhi feminhüm men vessekahû ve minhüm men da'afehû ve men kile fîhi kavlan*, thr. Hammâd b. Muhammed el-Ensârî (Riyad: Mektebetü Advâî's-Selef, 1419/1999), 58.

⁶⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *el-Muğnî fi'd-duaîfâ*, thk. Nurüddin İtr (Katar: İdâratü lhyâi't-Turâsî'l-İslâmî, ts.), 1/321; a.mlf. *Mizânü'l-i-tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed Bicâvî (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1382/1963), 2/19.

⁷⁰ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde (Beyrut: Mektebû'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1423/2002), 3/410.

⁷¹ Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'd-Duaîfâ ve'l-metrûkîn*, thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986), 1/267.

⁷² İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, 2/122; İbn Teymiyye, *Hadîsü reddi's-şems*, 24.

⁷³ Süyûtî, *Le'âlî*, 1/309.

⁷⁴ Şükrî, *Hadîsü reddi's-şems*, 24.

sadece durumunu bildirmektir. Sanki Şube'nin onun ihtilat ettiğine işaret ettiği zannedilmiştir. Ancak her yaşlananın bunaması zorunlu değildir" diyerek itiraz eder.⁷⁵ Kanaatimizce bu yorum افتقر ve افتتن kelimelerinin bulunmaması durumunda ancak geçerli olabilir.

3.4. Fudayl b. Merzûk (ö. 179/795-796)

Fudayl b. Merzûk el-Eğarr er-Ruâsî, Kûfelidir. Ebû İshâk el-Hemedânî, Adıyy b. Sâbit, Şakîk b. Ukbe ve Atıyye el-Avfî'den hadis almıştır. Kendisinden de Süfyân es-Sevrî, Ebû Nuaym, Kubeysa, Abdullâh b. Sâlih b. Müslim el-İclî, Hasen b. Atıyye, Ali b. Ca'd hadis rivayet etmiştir.⁷⁶ Süfyân es-Sevrî, Yahyâ b. Maîn ve İclî'nin tevsik ettiği Fudayl için Ahmed b. Hanbel "Hayırdan başka bir şey bilmiyorum" ve "Neredeyse Atıyye'den başkasından hadis nakletmez" demiş, Ebû Hatim; "Sadûktur, sâlihu'l-hadîstir, çok hata yapar, hadisi yazılır ancak kendisiyle ihticâc edilmez" demiştir.⁷⁷

Yahyâ b. Maîn'den zayıf, sika ve leyse bihî be's olduğuna dair üç görüş gelmiştir. Onun "Sâlihu'l-hadîstir ancak aşırı Şîî eğilimlidir" dediği de nakledilmektedir.⁷⁸ Süfyan b. Uyeyne'den iki zit görüş nakledilmiş,⁷⁹ Nesâî,⁸⁰ zayıf olduğunu söylemiş, Osman ed-Dârimî zayıflığını temriz sigasiyle nakletmiştir.⁸¹ İbn Adıyy "la be'se bih" olduğunu umduğunu söylerken,⁸² İbn Şâhin tevakkufu tercih etmekle beraber, sahih kişiler arasına dahil olamayacağını ifade etmektedir.⁸³

İbn Hibbân, onu hata ettiğini söyleyerek *Sikât*'ında⁸⁴ ve "münkerü'l-hadîs cidden" nitelemesiyle *Du'afâ*'sında zikreder. Onun sikalardan hatalı şekilde rivayetleri olup Atıyye'den de mevzu şeyler rivayet ettiğini söyler. Aynı zamanda sikalardan doğru rivayetleri de olduğu için durumunu karışık olarak niteleyen İbn Hibbân, Atıyye'den münker olarak rivayet ettiklerinin hepsinin Atıyye'ye bağlı olduğu, Fudayl'ın bunlardan berî olduğu kanaatindedir. Sikalara uygun olarak naklettikleri ile ihticac olunabileceğini

⁷⁵ Şükrî, *Hadisü reddi 'ş-şems*, 26.

⁷⁶ İbn Ebî Hâtim, *Cerh ve 'i-ta'dil*, 7/75; İbn Hacer, *Tehzib*, 3/401.

⁷⁷ Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdullah el-İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, thk. Abdülâlîm Abdülazim el-Bestevî (Medine-i Münevvere: Mektebetü'd-Dâr, 1405/1985), 2/208. İbn Ebî Hâtim, *Cerh ve 'i-ta'dil*, 7/75; Mizzî, *Tehzib*, 23/307; İbn Hacer, *Tehzib*, 3/401-402.

⁷⁸ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Main, *Târihu Yahyâ b. Maîn rivayeti Ebü'l-Fadl Abbas b. Muhammed b. Hatim ed-Dûri el-Bağdâdî*, thk. Abdullah Ahmed Hasan (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1990), 1/200; İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, 2/209; İbn Şâhin, *Esmâü's-sikât*, 185; Mizzî, *Tehzib*, 23/307; Zehebî, *Muğnî*, 2/108; İbn Hacer, *Tehzib*, 3/402.

⁷⁹ Yahyâ b. Maîn, *Târih bi-rivayeti'd-Dârimî*, 1/191; İbn Hacer, *Tehzib*, 3/402.

⁸⁰ Mizzî, *Tehzib*; 23/308; Zehebî, *Muğnî*, 2/108; İbn Hacer, *Tehzib*, 3/401.

⁸¹ Yahyâ b. Main, *Târih bi-rivayeti'd-Dârimî*, 1/191; İbn Adıyy, *Kâmil*, 8/639.

⁸² İbn Adıyy, *Kâmil*, 8/640.

⁸³ İbn Şâhin, *Zikru men ihtelefe'l-ulemâ*, 77-79.

⁸⁴ İbn Hibbân, *Sikât*, 7/316.

ancak sikalara muhalif olup mütâbi‘i de bulunmayan rivayetlerinden uzak durulması gerektiğini belirtir. Zikrettiklerinin söylemediklerine de delâlet etmesini umduğunu belirten İbn Hibbân, Fudayl ile ilgili olarak istihâre yaptığını da ifade etmektedir.⁸⁵ Bu durum İbn Hibbân’ın dikkatsizlik sebebiyle iki eserine de Fudayl’ı almış olması yerine farklı zamanlarda kendisine ulaşan bilgilerden dolayı karar vermekte zorlandığına işaret eden önemli bir veri olarak değerlendirilebilir.

Zehebî onun sika olduğunu söyledikten sonra Müslim’in Fudayl’dan rivayetini Hâkim’in bir kusur olarak gördüğünü de nakleder.⁸⁶ İbn Hacer; *Raf‘u l-yedeyn*’de Buhârî, Müslim ve dört *Sünen* sahibi ondan hadis tahrir etmiştir, sadûktur, vehm eder, şî‘ olmakla itham edilmiştir der.⁸⁷ Arnaût ve Avvâd ise “Sadûk ve hasenül hadîs olduktan sonra vehm eder demenin bir anlamı yoktur. İclî, Ya‘kûb b. Süfyân, İbn Harrâş ve kendilerinden gelen daha sahih rivayetlere göre Süfyân es-Sevrî, İbn Maîn sika saymışlardır. Buhârî mukâribu l-hadîs der” diyerek tashih yönünde görüş bildirmektedirler.⁸⁸

İbnü l-Cevzî onunla ilgili hükümleri aktarırken *Du‘afâ*’sında seçici davranmıştır. Onun Atıyye’den nakiller yaptığını, Yahyâ’nın bir defa sika, bir defa da zayıf saydığını söylemiştir. Ancak Ebû Hatim’in hükümlerini naklederken seçici davranır. Onun “Hadisi yazılır” dediğini nakletmez ancak “İhticac olunmaz” dediğini nakleder. Aynı şekilde İbn Hibbân’ın Fudayl’ı *Sikât*’ında zikrettiğini nakletmez ancak “Atıyye’den mevzû şeyler nakleder ve sikalar aleyhine hata yapar” dediğini nakleder.⁸⁹ O bu seçiciliğini *Mevzuât*’ında daha da ileriye taşımış Yahyâ’nın zayıf saydığını ve İbn Hibbân’ın mevzû ve sikalardan hatalı şeyler rivayet eder dediğini nakille yetinmiştir.⁹⁰ İbnü l-Cevzî’nin hadisleri mevzû sayarken aceleci davranması, her bir hadisin senedini özenle incelememesi ya da aynı hadisin başka senedlerini araştırmaması, kendisi ile ilgili en önemli tenkit noktalarından biridir. Ancak Fudayl b. Merzûk örneğinde hüküm verirken önceki literatürden cerh içeren hükümleri tercih ettiği, bu yolla kendi görüşünü desteklediği görülmektedir.

İbn Kesîr, yaptığı nakillerin ardından bu tercümeden/biyografiden kasıtlı olarak hadis uydurduğunun çıkmayacağını söyler. Ona göre Fudayl

⁸⁵ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Kitâbü l-Mecrûhîn mine l-muhaddisîn ve d-duafâ ve l-metrûkîn*, thk. Mahmûd İbrâhîm Zâyid (Beyrut: Dârü l-Ma‘rife, 1412/1992), 2/209.

⁸⁶ Zehebî, *Muğni*, 2/515; a.mlf., *Kâşif*, 2/125; İbn Hacer, *Tehzib*, 3/402.

⁸⁷ Ebû l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî, *Tehzibü l-Tehzib*, haz. İbrâhîm Zeybek-Adil Mürşid (b.y.: Müessesetü r-Risâle, ts.), 3/401; a.mlf., *Takrib*, 448.

⁸⁸ Arnaût-Avvâd, *Tahrîr*, 3/164.

⁸⁹ İbnü l-Cevzî, *Duafâ*, 3/9.

⁹⁰ İbnü l-Cevzî, *Mevzuât*, 2/121.

özellikle de mezhebine uygun meselelerde tesâhül gösterebilir, tanımadığı veya hüsn-ü zan gösterdiği kimselerden nakillerde bulunup hocasını düşürerek tedlis yapmış olabilir.⁹¹

Süyûtî, Fudayl'ın bulunduğu senedleri hasen olarak niteler,⁹² İbnül Cevzî'nin "Fudayl zayıftır"⁹³ sözüne karşılık Fudayl'ın sika ve sadük olduğunu, Müslim'in ve *Sünen* sahiplerinin onunla ihticac ettiğini söyleyerek⁹⁴ savunur. Oysa Müslim ondan mütâba'at ve benzeri durumlarda az sayıda hadis rivayet etmişken, Nesâî sadece bir hadisini tahrir etmiştir. Görüldüğü üzere otoritelerin sözleri de ihtilaflıdır.⁹⁵

3.5. İbn Ukde (ö. 332/944)

İsmi Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Saîd el-Hemedânî'dir, ancak İbn Ukde olarak meşhurdur. İbn Ukde hadisin râvileri içinde belki de en çok ihtilaf edilenidir. Kaynaklar onun hem hıfzına ve çok fazla hadis bildiğine işaret etmekte hem de hadis ilminin prensipleriyle uyuşmayan hallerine yer vermektedirler.⁹⁶

İbn Ukde'nin çok fazla hadis bildiği ve hafız olarak anıldığı hemen her kaynaktaki ortak bilgidir.⁹⁷ Onun ezberindeki hadis sayısı gerek kendisinin gerekse başkalarının dilinden yüz bin ve katları ile ifade edilmekte, hatta onun kendisinden daha çok hadis bildiğini söyleyenlere karşı meydan okuduğu da nakledilmektedir. Bir tespite göre İbn Mes'ûd'dan beri Kûfe, İbn Ukde'den daha fazla hadis bilen kimseye ev sahipliği yapmamıştır.⁹⁸ Onun Kûfe gibi çokça hadis uydurulan bir bölgede insanların bilmediği hadisleri biliyor olması⁹⁹ beraberinde bazı soru işaretlerini getirmektedir ki bunun açık cevabı Zehebî tarafından verilir. Ona göre İbn Ukde "Ölülerden ve dirilerden, büyükler ve küçüklerden, mechûl kimselerden hadisler yazmış, değerli olana değersizleri katmış, incilere boncuklar

⁹¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8/573-574.

⁹² Ebü'l-Fazl Celâlüddîn es-Süyûtî, *ed-Dürerü'l-müntesire fi'l-ehâdîsi'l-müştehire*, thk. Muhammed b. Lütfî es-Sabbâğ (Riyad: Câmîatü'l-Melik Suûd, 1988), 233; a.mlf., *Le'âli*, 1/308-309.

⁹³ Süyûtî, *Taakkubât*, 337.

⁹⁴ Süyûtî, *Taakkubât*, 338.

⁹⁵ Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *el-Fevâidü'l-mecmûa fi'l-ehâdîsi'l-mevzûa'*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1995), 353, 1 numaralı not; Elbânî, *Daîfe*, 2/396.

⁹⁶ Râvi hakkında bilgi için Bk. Kemal Sandıkçı, "İbn Ukde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/427-428.

⁹⁷ Hafızasına işaret eden nakiller için bk. Bağdâdî, *Târih*, 6/148- 152; Zehebî, *Siyer*, 15/344-347

⁹⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *Târih*, 6/148-152; Zehebî, *Siyer*, 15/341; a.mlf. *Mizân*, 1/137.

⁹⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târih*, 6/152; Zehebî, *Mizân*, 1/137-138; a.mlf. *Siyer*, 15/347; İbn Hacer, *Lisân*, 1/604.

karıştırmıştır.”¹⁰⁰ Zehebî bir başka eserinde ise “Âli-nâzil, hak-batıl her şeyi nakledirdi. Hafızası ve rivayetinin çokluğu konusunda zirve idi. Eğer nefsini korusa ve tezkiye etseydi hadiste imamlık konusunda darb-ı mesel olabilir, insanlar akın akın ona gelebilirdi.” sözüyle¹⁰¹ kaçırılmış bir fırsata ve bazı zayıflıklara işaret etmektedir.

Dârekutnî'nin “O insanların bildiği hadisleri bilirdi. Ancak insanlar onun bildiği hadisleri bilmezdi”¹⁰² sözüyle hıfzına işaret ettiği İbn Ukde için “kötü bir adam”¹⁰³ dediği de nakledilir. Bir başka sefer de “Hafızdır, muhaddistir, dinde kavi değildir, bundan başka bir şey söylemeyeceğim”¹⁰⁴ diyerek sanki daha fazla olumsuz konuşmamaya niyet etmiş gibi görünmektedir. Muhtemelen döneminde İbn Ukde ile ilgili söylemlerin farklılığından ötürü kendisine İbn Ukde ile ilgili en baskın görüşü sorulduğunda *münker rivayetlerinin çokluğu* şeklinde cevap vermiştir.¹⁰⁵ “O kötü bir adamdı, Rafizîliğe meyl ederdi. Dinde kavi değildir, ancak hadis uydurduğunu söyleyenleri yalanlıyorum, onun âfeti vicâdelerdî” sözü de Dârekutnî'den nakledilenlerden bir diğeridir.¹⁰⁶ Onun mutedil Şîî, Rafizî, Zeydiyye'nin Cârudiyye koluna mensup olduğu gibi nakiller bulunmakta,¹⁰⁷ aşırı görüşleri veya dâîliğinden söz edilmemektedir. Ancak ilk iki halife ve sahâbeyi yeren hadisler yazdırdığı da nakledilenler arasındadır.¹⁰⁸

İbn Ukde hakkındaki en önemli tenkit noktası, onun nüshalar düzenlediği bilgisidir. Onunla ilgili bilgi veren hemen her kaynağın işaret ettiği bu durum, bazı kaynaklarda daha ayrıntılı olarak nakledilmiştir. Onun düzenlediği nüshaları hadisle uğraşanlara götürüp bu rivayetleri nakletmelerini istediği, daha sonra da onlardan kendisinin rivayet ettiği nakledilir.¹⁰⁹ Onun bu özelliği pek çok nakille aktarılmış, hatta onun bir eğlence mekânına gidip muhannes bir şarkıcıya bir nüsha verdiği, sonra o

¹⁰⁰ Zehebî, *Siyer*, 15/342.

¹⁰¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, thk. Zekeriya Umeyrât (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 3/839.

¹⁰² Hatîb el-Bağdâdî, *Târih*, 6/152; Zehebî, *Mizân*, 1/137-138; a.mlf. *Siyer*, 15/347; İbn Hacer, *Lisân*, 1/604.

¹⁰³ Hatîb el-Bağdâdî, *Târih*, 6/158; İbnü'l-Cevzî, *İlel*, 1/294.

¹⁰⁴ Ebû Abdîrrahman Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, *Suâlâtü's-Sülemî li'd-Dârekutnî*, Hz. Halid b. Abdurrahman el-Cüreysî vd. (Riyad: y.y. 1427), 107.

¹⁰⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Târih*, 6/158; Zehebî, *Siyer*, 15/354.

¹⁰⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *Târih*, 6/158; Zehebî, *Mizân*, 1/137-138; a.mlf. *Siyer*, 15/354; İbn Hacer, *Lisân*, 1/604.

¹⁰⁷ Zehebî, *Siyer*, 15/343, 352; a.mlf., *Muğnî*, 1/98; a.mlf. *Mizân*, 1/136-137; İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, 2/121.

¹⁰⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *Târih*, 6/158; İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, 2/121-122; Zehebî, *Mizân*, 1/137-138; a.mlf. *Siyer*, 15/354; İbn Hacer, *Lisân*, 1/604.

¹⁰⁹ İbn Adıyy, *Kâmil*, 1/470-471

kimse bu nüshayı açıp bakmadan ondan geri alıp bu kimsenin gerçek ismi, babası ve dedesinden nakille o nüshayı rivayet ettiği görgü şahidi tarafından tüm ayrıntıları ile nakledilmektedir.¹¹⁰ Onun vicâde yoluyla aldığı hadisi tahdis sigasıyla naklettiği ya da aslına sahip olmadığı nüshalardan nakiller yaptığına dair pek çok rivayet bulunmaktadır.¹¹¹ Bu nüshalardan dolayı onun hadis uydurup uydurmadığı gündeme getirilmiş, Dârekutnî, Zehebî ve İbn Hacer daha ihtiyatlı bir dil kullanırken, Halebî ve İbnü'l-Cevzî açıkça hadis uydurduğunu ifade etmiştir.

Burhâneddîn Halebî muhtemelen sehven iki ayrı yerde biyografisini verir. Birinde Dârekutnî'nin “Dinde kavî değıldir, ancak hadis uydurduğunu söyleyenleri yalanlıyorum, âfeti vicâdelerdi” sözünü nakleder. Diğerinde ise İbn Adiyy'den nüshalar hazırladığına dair bilgiyi naklettikten sonra “Bu nakilde onun hadis uydurduğu anlamı bulunmaktadır” demekte ve İbn Abdilhadî'nin (ö. 744/1343) “İbn Ukde'nin metin uydurduğuna kesin olarak hükmedilemez ancak o garib ve münker rivayetleri toplardı, meçhul râvilerden rivayeti çoktu. Senedler hakkındaki durumunu Allah bilir” sözünü nakleder.¹¹²

Abdullah b. Ahmed b. Hanbel'in “Bu çocuk, ortaya çıktığından beri Kûfe'nin hadisini ifsad etti.”¹¹³ sözü bir başka açık cerh ifadesidir. Onun çok hadis naklettiği ve nüshalar düzenleyip hadisçilerin prensiplerini terk ettiği için ehl-i hadisin onun hadisinden uzak durduğunu bildiren nakiller¹¹⁴ hakkındaki eleştirilerin hıfzının önüne geçtiğini göstermektedir. Ancak nüshalar düzenlediğini nakletmesine rağmen, İbn Adiyy'in onun hakkındaki sözleri ilginçtir. O, zayıf râvilere tahsis ettiği eserine İbn Ukde'yi alması ile ilgili olarak “Onu burada zikretmekten başka çarem yoktu, çünkü kitabımın başında hakkında tek bir tenkid bulunan kişiyi bile zikredeceğimi söylemiştim, onun hakkında da farklı bir yol izlemedim. Bu şartım olmasaydı onu ilmi ve faziletinden dolayı burada zikretmezdim” diyerek onun hakkında işareten de olsa olumlu görüş bildirmiş olmaktadır.

İbnü'l-Cevzî ise Hz. Ali hadisini yalnızca onun sebebiyle uydurma olmakla itham ettiğini, onun Rafizî olup sahâbeyi yeren rivayetler naklettiğini söyler.¹¹⁵ Böylelikle o, diğer tüm râvilerdeki zayıflık bir

¹¹⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 6/155-156; Zehebî, *Siyer*, 15/350-351.

¹¹¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 6/157; Zehebî, *Siyer*, 15/353; İbnü'l-Cevzî, *Duafâ*, 1/85; Şevkânî, *Fevâid*, 354.

¹¹² Burhâneddîn Halebî, *Keşfü'l-hasîs ammen rumiye bi vaz'il-hadis*, thk. Subhî Sâmerrâî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb– Mektebetü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1407/1987), 1/52-53, 58.

¹¹³ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 6/155; Zehebî, *Siyer*, 15/350.

¹¹⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, 6/155-156; Zehebî, *Siyer*, 15/351.

¹¹⁵ İbnü'l-Cevzî, *Mevzûât*, 2/121, 122.

yana; uydurma hükmünün gerekçesini İbn Ukde olarak açıklayarak onun hakkındaki görüşünü ifade etmiş olmaktadır. Torunu Sıbt İbnü'l-Cevzî ise dedesinin uydurma hükmünün delilsiz bir iddia olduğunu söylemiş ve kendince daha sağlam başka senedlerle hadisi sevk etmiştir.¹¹⁶

Zehebî, hıfzına ve şîliğinin aşırı olmayışına işaret etmenin¹¹⁷ yanında hadis metni uydurmakla itham edildiğini bilmiyorum ancak sened uydurduğunu da bilmiyorum demekte,¹¹⁸ hakla batılı birbirine karıştıracak şekilde her bulduğunu aldığını ifade etmekten de geri durmamaktadır.¹¹⁹

Süyûtî, Hz. Ali ile ilgili hadisin senedinde İbn Ukde için “Hafızların büyüklerindedir, pek çok kişi onu sika saymış yalnızca çağdaşı olan mutaassıp kimseler zayıf saymıştır. Dârekutnî de onu hadis uydurmakla itham edenı tekzib etmiştir” der.¹²⁰ Ancak kanaatimizce İbn Ukde'nin durumu yalnızca çağdaşlarının haksız taz'îfiyle açıklanacak kadar basit değildir.

Ali el-Kârî ise “Açıktır ki bir râvinin yalnızca Râfîzî ya da Hâricî olması adalet bakımından sika ise kesin olarak hadisinin uydurma olduğuna hükmetmeyi gerektirmez” diyerek râviyi savunur.¹²¹ Oysaki İbn Ukde bid'ati sebebiyle değil, en çok nüshalar düzenlemesi ve hadis ilminin prensiplerini hiçe sayması sebebiyle tenkit edilmektedir.

Şükrî, hadisin tashîhine paralel olarak İbn Ukde hakkında neredeyse tamamen olumlu hükümleri nakletmekte, olumsuz içerikleri delilsiz olarak nitelermekte ve Dârekutnî'nin sözlerini insafı bir yorum olarak nakledip, İbn Ukde'nin hadis uydurduğuna karşı delil olarak sunmaktadır.¹²² Şükrî, kendisinin bu seçmeci tavrına rağmen İbnü'l-Cevzî'nin İbn Ukde hakkındaki tenkidini ve onu sorgulamadan nakleden İbn Teymiyye'yi “Bir râvi hakkında cerh konusunda kişinin kendi arzusuna uyan tek bir sözü nakletmesi, Allah'tan korkan vera sahibi kimsenin yapacağı bir iş değildir” diyerek eleştirir.¹²³ Oysa ki aynı hataya kendisi de düşmüştür. İbnü'l-Cevzî ve İbn Teymiyye'nin tavrı ile onların tam karşısında Süyûtî ve Şükrî'nin tavrı benzer üsluba sahiptir; öncekiler metnini de çeşitli şekillerde eleştirdikleri rivayetin senedindeki İbn Ukde'nin tenkidini ön plana çıkarırken Süyûtî ve Şükrî hadis savunularına paralel olarak İbn Ukde'nin tevsikini tercih etmektedirler. Oysa biyografisinde anlatılanlar

¹¹⁶ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Tezkiratu'l-havâss*, 50.

¹¹⁷ Zehebî, *Siyer*, 15/341, 343-343.

¹¹⁸ Zehebî, *Tezkiratu'l-huffâz*, 3/839.

¹¹⁹ Zehebî, *Siyer*, 15/342.

¹²⁰ Süyûtî, *Taakkubât*, 338, a.mlf., *Le'âlî*, 1/309.

¹²¹ Ali el-Kârî, *Şerhu'ş-Şifâ*, 1/594.

¹²² Şükrî, *Hadîsi reddi'ş-şems*, 23.

¹²³ Şükrî, *Hadîsi reddi'ş-şems*, 21.

İbn Ukde'nin özellikle mezhebini destekleyen rivayetleri konusunda daha temkinli olmayı gerektirmektedir.

3.6. İbrâhîm b. Hasen b. Hasen b. Ali (ö. 145/762-763)

Buhârî, Ebû Zür'a ve Ebû Hâtim'in cerh ve tadilinden bahsetmedikleri¹²⁴ İbrâhîm b. Hasen'in babası ve dedesi kanalıyla Hz. Peygamber'den "Bir topluluk ortaya çıkacak, onlara Rafizî denecek ve onlar dini reddedecekler" rivayetini naklettiğini Buhârî bildirmiştir.¹²⁵ Aynı rivayeti nakleden İbnü'l-Cevzî, *İlel'*inde seneddeki iki râviyi tenkit etmiş ancak İbrâhîm ile ilgili tenkitte bulunmamıştır.¹²⁶

İbn Hibbân onu sikalardan saymış, Abdullâh b. Hasen'in kardeşi olduğunu babası ve Fâtıma bint Hüseyin'den rivayette bulunduğunu, ondan da Fudayl b. Merzûk ve Yahyâ b. Mütevekkil'in rivayet ettiğini söyler,¹²⁷ Heysemî de İbn Hibbân'a dayanarak onun sika olduğunu söylemiştir.¹²⁸

Zehebî onu zayıflar arasında saymış,¹²⁹ Ebü'l-Fazl Irakî ise tevsikini tercih etmiştir.¹³⁰ İbn Hacer de Zehebî'nin zayıf saydığını söyledikten sonra İbn Hibbân'ın sika saydığını, İbn Ebî Hâtim'in cerh veya tadilinden söz etmediğini ifade ederek sanki Irakî'nin yolunu izlemektedir.¹³¹ İbn Kesîr, Zehebî ve İbn Hibbân'ın taz'îf ve tevsikini nakletmeksizin mutemed kitapların müelliflerinin ondan hadis tahrir etmediğini, Fudayl ve Yahyâ b. Mütevekkil dışında kimsenin ondan rivayette bulunmadığını, durumunun da yaygın olarak bilinmediğini söylemiştir.¹³²

Hadisi kesin bir biçimde reddeden Elbânî'nin tercihi ise zayıf olduğu yönündedir ve şöyle der: "İbrâhîm'in sika sayılmasında ilim ehlinin bileceği üzere teşâhül vardır. Çünkü onu İbn Hibbân'dan başkası sika saymamış, Heysemî de hükmünü ona dayandırmıştır. İbn Hibbân tevsik konusunda teşahül ile meşhur olunca yalnızca onun tevsikine dayanan da teşahülde bulunmuş olur. Oysaki İbn Ebî Hâtim cerh veya tadilinden

¹²⁴ Ebû Hâtim, *Cerh ve 'i-ta'dil*, 1/92.

¹²⁵ Buhârî, *Târîhu 'l-kebir*, 1/279-280.

¹²⁶ Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *el-İlelü 'l-mütenâhiye fi 'l-ehâdisi 'l-vâhiye*, tkdm. Şeyh Halil el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983), 1/163.

¹²⁷ İbn Hibbân, *Sikât*, 6/3-4.

¹²⁸ Heysemî, *Mecma 'u 'z-zevâid*, 8/525.

¹²⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Dîvânü 'd-du'afâ' ve 'l-metrûkîn*, thk. Hammâd b. Muhammed el-Ensârî (Mekke: Mektebetü'n-Nehdati'l-Hadisê, 1387/1967), 15.

¹³⁰ Ebü'l-Fazl Abdurrahim b. Hüseyin el-İrâkî, *Zeylû Mizâni 'l-i'tidâl*, thk. Abdülkayyûm Abdürabbînnebî (Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1406), 1/60.

¹³¹ İbn Hacer, *Lisân*, 1/264-265.

¹³² İbn Kesîr, *Bidâye*, 8/574.

bahsetmemiştir.”¹³³ Böylece Elbânî tesâhülünden dolayı yalnızca İbn Hibbân’a dayanarak yapılacak bir tevsîki yeterli ve isabetli bulmamış olmaktadır.

3.7. Ubeydullâh b. Mûsâ b. Bâzâm el-Absî el-Kûfî: (ö. 213/828-829)

Buhârî ve Müslim’in ricalinden olan Ubeydullah b. Mûsâ hakkında da çokça ihtilaf edilmiştir. Ahmed b. Hanbel’in “sâhibu’l-hadîs değildir”,¹³⁴ “Rabî‘ b. Habîb’den (ö. 180) münker hadisler nakleder”,¹³⁵ “Önceleri ondan hadis alırdım ancak daha sonra onu Mekke’de gördüm ama ona görünmedim, çünkü onun hakkında bir fikrim yoktu”,¹³⁶ “Bütün bu belaları o çıkarmıştır”,¹³⁷ “Münker hadisler naklederdi. Onu Mekke’de gördüm de ondan yüz çevirdim. Önceden 185 senesinde ondan hadis almıştım. Daha sonra onu Cuma’yı terk etmesi ve birbirinden farklı konular sebebiyle tenkit ettiler”¹³⁸ gibi hemen hepsi tenkit içeren sözler söylediği nakledilmektedir. Başka bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel, aşırı Şîî olduğu bilgisine ulaştıktan sonra ondan hadis almaktan vazgeçmiştir.¹³⁹

Buhârî, hakkında cerh ve tadilden bahsetmemiş,¹⁴⁰ Ebû Dâvûd “Aşırı Şîîdir, hadisi caizdir” demiştir.¹⁴¹ Yahyâ b. Maîn’in sika saydığı,¹⁴² “lâ be’s e bih”¹⁴³ veya “biz ondan hadis yazardık”¹⁴⁴ dediği nakledilir. İclî sika ve sadûk olduğunu, Kur’ân’ı iyi bildiğini, şîî meyilleri bulunduğunu, başını gökyüzüne hiç kaldırmadığını ve gülerken hiç görülmediğini nakletmiştir.¹⁴⁵ İbn Hibbân onu *Sikât*’ında zikretmiş ve Şîî olduğunu söylemiştir.¹⁴⁶

Zehebî, otoritelerden pek çok hüküm nakletmekle birlikte aslında sika, aşırı Şîî, zühd, ibadet ve itkan sahibi olduğunu söylemiştir.¹⁴⁷ Başka bir eserinde sebttir ancak Şîîdir demiş, eserinin ismi ile de reddedilmesi

¹³³ Elbânî, *Daîfe*, 2/397.

¹³⁴ Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Müntehab mine’l-İlel lil-Hallâl*, thk. Tarık b. İvadullah (Riyad: Dârü’r-Râye, 1419/1998), 275.

¹³⁵ Ahmed b. Hanbel, *İlel ve ma’rifetü’r-ricâl*, 2/361.

¹³⁶ Ahmed b. Hanbel, *İlel ve ma’rifetü’r-ricâl*, 2/197.

¹³⁷ Zehebî, *Mizân*, 3/16.

¹³⁸ İbn Hacer, *Tehzîb*, 3/29.

¹³⁹ Ukaylî, *ed-Duafâü’l-kebîr*, 3/127; İbn Hacer, *Tehzîb*, 3/29.

¹⁴⁰ Buhârî, *et-Târîhu’l-kebîr*, 5/401.

¹⁴¹ Süleyman b. Eş’as Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *Suâlâtü Ebî Ubeyd el-Âcürri Ebâ Dâvûd es-Sicistânî*, thk. Muhammed Ali Kasım el-Umerî (Medine-i Münevvere: Câmiatü’l-İslâmiyye, 1399/1979), 1/154.

¹⁴² İbn Şahin, *Esmâü’s-sikât*, 165.

¹⁴³ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Maîn, *Suâlâtü İbni’l-Cüneyd li-Yahyâ b. Maîn*, thk. Ahmed Muhammed Nur Seyf (Medine-i Münevvere: Mektebetü’d-Dâr, 1408/1988), 442.

¹⁴⁴ Ukaylî, *Duafâü’l-kebîr*, 3/127.

¹⁴⁵ İclî, *Ma’rifetü’s-sikât*, 2/114; Zehebî, *Mizân*, 3/16.

¹⁴⁶ İbn Hibbân, *Sikât*, 7/152.

¹⁴⁷ Zehebî, *Mizân*, 3/16.

gerekeceğine işaret etmiştir.¹⁴⁸ İbn Hacer de seleflerinin neredeyse tüm görüşlerini nakletmekte, şîf olduğunu söylemekte ancak son tahlilde sika olarak nitelemektedir.¹⁴⁹

Ubeydullâh b. Mûsâ, hadisin ilk kaynaklarından Tahâvî'nin ilk tarihinde yer almaktadır. Ubeydullah b. Mûsâ'nın bulunduğu senedin sabit, ravilerinin de sika olduğu Tahâvî'den sonra sıklıkla nakledilmektedir. Oysa bu bilgi onun eserinde bulunmamaktadır. Muhtemelen Tahâvî'ye nispet edilen bu tashihe güvenerek sonraki dönemde ulema hadisin râvilerini tam bir tahkikle araştırma ihtiyacı duymamış olmalıdır.¹⁵⁰

4. İctihâdîliğin Tezâhürü

Hadisin ravilerini değerlendirme ilmi olan cerh ve ta'dilde farklı icthadlar, bunların tearuzu ve tearuz halinde izlenecek yol klasik kitaplarda ayrıntılarıyla işlenmiştir.¹⁵¹ Buna göre rical ile uğraşan münekkit, âlim ve âdil olmalı, biyografisini verdiği kimseyi iyi tanımalı, değerlendirdiği kimse ile arasında kendisini onun lehinde taassuba sevk edecek kadar yakın dostluk, ya da onun değerini yok sayacak kadar düşmanlık olmamalıdır.¹⁵² Bu prensipler objektif sonuçlara ulaşabilmek için konulmuş ölçütlerden bazılarıdır. Ancak bunların yanı sıra münekkit âlimin verdiği hükmü okuyan kişi de değerlendirme amacıyla âlimin kullandığı ifadenin anlamını ve bölgenin örfünün iyi bilmelidir. Çünkü bazı ifadeler bazı zamanlarda ve örflerde tamamen birbirine zıt olacak şekilde kullanılmaktadır.¹⁵³ Bunun yanı sıra münekkit âlimin fikhî hükümleri bilmesi ve hevasından konuşmaması gibi şartlar da değerlendirmede nesnellığı sağlamak için üzerinde durulan hususlardandır.¹⁵⁴

Çeşitli ilkelerle hükümde birlik ve nesnellik sağlanmaya çalışılsa da münekkidin fıtratı ve bakış açısı bir oranda değerlendirmelerine yansımakta bu da farklı hükümleri beraberinde getirebilmektedir. Zehebî ravî değerlendirmelerindeki tutumlarına göre münekkitleri; müteannit (değerlendirmelerinde sert), mütesâhil (değerlendirmelerinde rahat) ve mu'tedil (değerlendirmelerinde ılımlı ve insafı) olarak üç gruba ayırır. Bunlardan birinci gruptaki âlimlerin tevsikine sonuna kadar güvenip

¹⁴⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Zehebî, *er-Ruvâtü's-sikât el-mütekelleme fihim bimâ lâ yücibu reddühüm*, thk. Muhammed İbrâhîm el-Mevsilî (Beyrut: Darü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1412/1992), 135.

¹⁴⁹ Geniş bilgi için Bk. İbn Hacer, *Takrîb*, 375; a.mlf., *Tehzîb*, 3/28-29.

¹⁵⁰ Tahâvî, *Müşkil*, 3/97-98.

¹⁵¹ Tâcüddîn Abdülvehhab b. Ali es-Sübki, *Kaide fi'l-cerh ve'ta'dil*, thk. Abdülfettâh Ebû Guddê (Beyrut: Mektebü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 1410/1990), 55-59.

¹⁵² Tâcüddîn Abdülvehhab b. Ali es-Sübki, *Müddü'n-niam ve mübidü'n-nikam* (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1407/1986), 61.

¹⁵³ Sübki, *Kaide fi'l-cerh ve'ta'dil*, 53.

¹⁵⁴ Sübki, *Kaide fi'l-cerh ve'ta'dil*, 53.

alınması gerektiğini ancak zayıf saydığı kimseleri başkalarının da zayıf sayıp saymadığına veya tevsik eden olup olmadığına bakıp öyle karar verilmesi gerektiğini söyler. O Yahyâ b. Maîn, Ebû Hâtim er-Râzî ve Cûzcânî'yi bu gruptan sayar. Tirmizî ve Ebû Bekir el-Beyhakî'yi mütesâhil, Buhârî, Ahmed b. Hanbel, Ebû Zür'a ve İbn Adıyy'i ise mu'tedil olarak değerlendirir.¹⁵⁵ Ulemanın bu şekilde farklı sonuçlara ulaşması sosyal bilimler söz konusu iken anlaşılabilir olmakla beraber ravi hakkında verilen hüküm bazen birbiriyle çelişecek kadar farklılaşabilmektedir. Ancak isnad tenkidinde teâruzdan bahsedebilmek için tıpkı muhtelifü'l-hadiste olduğu gibi iki tenkid hükmünün de benzer bir kıymete sahip olması gerekir. Bir başka deyişle tenkit sahiplerinin gerek kronolojik gerekse yetkinlik olarak birbirlerine yakın olmaları beklenir.¹⁵⁶ Örneğin Yahyâ b. Maîn'in verdiği hüküm ile İbn Hibbân'ın verdiği hükmün birbirine muhalif olması, gerçek bir tearuz olarak değerlendirilmemelidir. Aksi bir durum, gerçekte bulunmadığı halde tearuz varmış gibi değerlendirmeyi beraberinde getirebilir. Ancak bu inceliğin yanı sıra özellikle bid'at fırkalarına karşı tutumlarındaki farklılık sebebiyle benzer tarihlerde de olsa otoriteler aynı râvi hakkında farklı hükümlere ulaşabilmiştir.¹⁵⁷ Çünkü cerh-ta'dil otoriteleri tenkit yaparken ilmî ve zihnî kudretleri, kendilerini kuşatan etkenler ve râvinin rivayetlerinin tümünü bilme ya da bilememe gibi pek çok faktörden etkilenirler. Ayrıca basit bir hata yüzünden bir kişiyi zayıf sayanlar olduğu gibi, pek çok hatası ve vehmine rağmen sika sayanlar da bulunabilmektedir.¹⁵⁸

Münekkidin ve tenkit konusunun insan olması ile tenkidin pek çok yönünün bulunması sebebiyle bu ihtilafın özellikle de ilk dönemdeki tezahürü gayet makuldür. Bunun yanı sıra ulemanın üzerinde henüz ittifak edilmiş tenkit kavramları oluşmamışken delâleti farklı lafızlarla cerhe işaret etmesi de sonuçları etkileyebilmiştir. Muhtelif âlimlerden gelen farklı görüşlerin yanı sıra aynı münekkitten tek bir râvi hakkında birbirine muhalif iki görüş de nakledilmiş olabilmektedir. Burada çoğunlukla münekkidin daha önce sahip olmadığı bir bilgiye ulaştığı değerlendirilir.

Cerh-ta'dil hükümlerindeki ihtilafın sebepleri arasında ilk otoritelerin kesin bir red sebebi olarak itibar etmedikleri ancak sonraki ulemanın tenkit sebebi olarak değerlendirdiği akranların sözleri, cerhi gerektirmeyen küçük hatalar, bunadıktan sonra rivayet etmemelerine rağmen bunama

¹⁵⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehbî, *Zikru men yu'temedü kavlihü fi'l cerh ve'ta'dil*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1410/1990), 171-172.

¹⁵⁶ Topgül, *Rivayetten Râviye*, 40 vd.

¹⁵⁷ Topgül, *Rivayetten Râviye*, 41.

¹⁵⁸ Arnaût-Avvâd, *Tahrîr*, 25.

gibi sebepler zikredilebilir.¹⁵⁹ Bu sebeple ilk dönem âlimlerinin hükümleri görmezden gelinerek yalnızca Hâkim, Münzirî, İbnü's-Salâh, Nevevî, Zehebî, İbn Kesîr, Irâkî ve İbn Hacer gibi kimselerin tad'if ve tashîhine itimad edilmesi, her zaman doğru sonuçlara ulaştırılamayabilir.¹⁶⁰

Bu genel bilgilerin ışığında söz konusu hadisin senedleri ve ilgili değerlendirmelere bakınca şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır: Yukarıda isimleri geçen Fudayl b. Merzûk, Ubeydullâh b. Mûsâ el-Absî, İbrâhîm b. Hasen, Avn b. Muhammed ve annesi Ümmü Ca'fer gibi râviler incelendiğinde ilk dönemlerde aynı ya da farklı münekkitlerden gelen muhtelif hükümler ile sonraki dönem âlimlerinin tercihlerindeki farklılık dikkati çeker. Sonraki dönemde görülen farklar değerlendirilirken bunların incelenen metinden doğrudan etkilendiği gerçeği göz ardı edilmemelidir.

Tahâvî, bahsi geçen râvilerin bulunduğu senedlere sahip hadislerin nübüvvet alâmeti olduğunu söyledikten sonra Ahmed b. Sâlih'in "İlim yolunda olanın Esmâ hadisini almaktan geri durmaması gerekir. Çünkü bu peygamberlik alâmetleri arasında en açık alâmetlerden biridir" dediğini nakleder.¹⁶¹ Onun tashih edip muâriz delillerle ihtilafını gidermeye çalıştığı iki hadis için Şuayb el-Arnaût'un hükmü ise zayıf olduğu yönündedir.¹⁶² Bu senedlerde hakkında ihtilaf edilen râvilerden en az iki tanesi bulunmaktadır. Tahâvî'nin eserinde geçmemesine rağmen *onun her iki senedi sabit râvilerini de sika saydığı bilgisi* ondan sonra hemen herkes tarafından kendisinden nakledilmektedir.¹⁶³ Muhtemelen bu tashîhe güvenenler sened konusunda yeniden bir araştırma yapmaya ihtiyaç duymamışlardır. Tahâvî'nin kendisinden nakilde bulunduğu Ahmed b. Sâlih'in yorumunu İbn Kesîr; "Senedlerin çoğu uydurma, bir kısmı da zayıf ve münkerdir. Senedlerin en iyisi, daha önce illetlerine de işaret ettiğimiz Ahmed b. Salih el-Mısri-İbn Ebî Füdeyk-Muhammed b. Mûsâ el-Fıtrî-Avn b. Muhammed-Annesi Ümmü Ca'fer-Esmâ bint Umeys senedir. Ahmed b. Sâlih, bu senede aldanmış ve sıhhatine meyletmış, sabit olduğunu tercih etmiştir" diyerek bu tashihi yanılma olarak değerlendirmekte,¹⁶⁴ bir başka yerde ise *senedine aldanıp hadisi sahih saymasından dolayı Ahmed b. Sâlih el Mısri'nin, hafız otoriteler gibi senedleri iyi bir biçimde tenkit yetkinliğine sahip olmayışından dolayı da Tahâvî'nin mazur görülmesi gerektiğini*

¹⁵⁹ Arnaût-Avvâd, *Tahrîr*, 35-40.

¹⁶⁰ Arnaût-Avvâd, *Tahrîr*, 22, 24.

¹⁶¹ Tahâvî, *Müşkil*, 3/97-98.

¹⁶² Tahâvî, *Müşkil*, 3/92-94, 1 ve 3 numaralı dipnot.

¹⁶³ Bk. Kâdî İyâz, *Şifâ*, 192; Irâkî, *Tarhu't-tesrib*, 7/247; Aynî, *Umde*, 15/59; Süyûtî, *Le'âlî*, 1/309; a.mlf., *Keşfu'l-lebs*, 8; Şâmî, *Müzîlü'l-lebs*, 5.

¹⁶⁴ İbn Kesîr, *Bidâye*, 8/583.

söylemektedir.¹⁶⁵ Böylece Tahâvî ve Ahmed b. Salih el-Mısrî'nin tashîhi İbn Kesîr'e göre görmezden gelinmesi gereken bir hata olarak değerlendirilmektedir.

Hadis ilmindeki tartışmasız otoritesine rağmen İbn Hacer'in tashîhinin gerekçesi Abdülfettâh Ebû Gudde'nin farklı bir bağlamdaki yorumunda bulunabilir. Ona göre "İbn Hacer *Sahîh*'i şerh ederken kendine koyduğu sahih veya hasen hadisleri sevk etme şartına uymamıştır. İbn Hacer ve hocası Irâkî, hadis hakkında hüküm verirken mütesâhil olup güneş kadar açık olmadığı sürece hadisin uydurma olduğunu söylemekten kaçınmaktadırlar."¹⁶⁶ Süyûtî için de benzer yorumları yapan Ebû Gudde, onun çok mütesahil olduğunu, eserlerinde zayıf, çok zayıf ve mevzu hadisleri kullandığını ifade etmektedir.¹⁶⁷ Kanaatimizce, Süyûtî'nin bu hadisi tashîhi onun tüm eserleri ve bakış açısı göz önünde bulundurulduğunda gayet anlaşılabilir bir tutumdur. Çünkü Süyûtî, öldükten sonra daha dünyada iken tekrar diriltirme ve teklife muhatap olma gibi aklın sınırlarını zorlayan ve sünnetullah ile açıkça çelişen rivayeti bile savunmakta sakınca görmemektedir.¹⁶⁸

İbn Teymiyye ise ulemanın hadisi tashîh etme meylini "Müslüman âlimler bu tür haberleri hem Hz. Peygamber'in mucizesini hem de sevip halife edindikleri Hz. Ali'nin faziletini içermesi sebebiyle sahih saymayı istemişler, ancak yalanı tasdik etmeyi mümkün görmemiş ve dinî hassasiyetleri sebebiyle bu rivayeti reddetmişlerdir" sözleriyle gerekçelendirir.¹⁶⁹ Kanaatimizce, İbn Teymiyye'nin tespit ettiği gibi, Şia çevresinin tartışmasız kabul ettiği bu rivayet, Sünnî çevrede de gerek mucize olduğu düşüncesiyle gerekse Hz. Ali'nin faziletini anlattığından¹⁷⁰ bazı âlimlerce kabul görebilmiştir.

SONUÇ

Tenkid ilmi olarak değerlendirilen Hadis Dirâyet İlminde sened tenkidi, her ne kadar metâ'in-i aşere gibi ölçütler üzerinden objektif bir biçimde yürütülmeye çalışılsa da gerek tenkid yapanın ve tenkid konusunun insan

¹⁶⁵ İbn Kesîr, *Bidâye*, 8/587.

¹⁶⁶ Muhammed Abdülhây el-Leknevî, *el-Ecvibetü'l-fâdile li'l-es'iletîl aşerati'l-kâmile*, tlk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Haleb: Dârü's-Selâm, 1428/2007), 125-126.

¹⁶⁷ Leknevî, *Ecvibe*, 126.

¹⁶⁸ Tek bir örnek için Bk. Ebü'l-Fazl Celâlüddîn es-Süyûtî, *et-Ta'zîm vel minne fi enne ebevey Rasûlillâh fi'l-cenne*, thk. Hasaneyn Muhammed Mahluf (yy.: Dârü Cevâmî'i'l-Kelim, ts.), 3 vd.

¹⁶⁹ İbn Teymiyye, *Hadisü reddi's-şems*, 58.

¹⁷⁰ Hadisi kabul edip savunanlardan biri olan Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin Hz. Ali'nin üstünlüklerini içeren başka mevzû rivayetleri de savunduğuna, onun sözlerini ismet sıfatıyla nitelediğine dair bir tespit için Bk. Şemsüddin Yusuf b. Kızıoğlu Sıbt İbnü'l-Cevzî, *İsârü'l-insâf fi âsâri'l-hilâf*, thk. Nâsır Ali Nâsır el-Huleyfi (yy.: Dârü's-Selâm, 1408/1987), 10-16 (Muhakkikin mukaddimesi içinde).

olması, gerekse tenkit noktalarının sınırlarının değişkenliği sonuçları belli ölçüde etkilemiştir. Sonuçlarda görülen bu değişikliğin tüm cerhta'dil hükümlerini geçersiz/anlamsız kılacak şekilde genellenmesi ve keyfilik olarak adlandırılması isabetli olmasa da varlığı inkâr edilemez bir realitedir. Bu değişimin tezahürlerinin özellikle bazı râviler ve rivayetler üzerinden daha net bir biçimde izlenmesi mümkündür. Makalenin konusu olan hadis de tarih boyunca hadis, fıkıh, kelam ve tasavvuf alanında farklı boyutlarıyla tartışılabilen bir rivayet olduğundan ravi tenkidinde bu öznellik açıkça görülebilmektedir.

İnceleme konusu yaptığımız hadisin sıhhat değeri de bu sebeple açık bir mucize ile uydurma olmak arasında geniş bir yelpazede değerlendirilmiştir. Hadis yalnızca senedi üzerinden değerlendirilmemiş, metni ile ilgili olarak da öteden beri tenkitler yapılagelmiştir. Metnin içeriğini Kur'ân-Kerîm'e, sünnete, akla ve dinin temel ilkelerine muhalif bulanlar hadisi reddetmiş, aksi görüşte olanlar ise gerek te'vil yoluyla metni diğer delillerle uyumlu sayarak, gerekse senedini ve râvilerini savunarak hadisin sübütunu hatta sıhhatini ortaya koymaya çalışmışlardır.

Sened tenkidinde ictihâdiliğin izleri ilk dönemden itibaren görülmekte, ancak ilk dönem tenkitçileri ile sonraki dönem derlemeci âlimleri arasında farklı bir uygulama göze çarpmaktadır. İlk dönemde ulemanın başka unsurların yanı sıra râvinin rivayetlerinden yola çıkarak verdikleri hüküm aslında çoğu kez çağdaşlarının ve başkalarının verdiği hükümleri görmeden doğrudan rivayete, metne ya da şahsa odaklanmaktadır. Bu durum sahâbe döneminde ilk olarak içeriğin tenkidi olarak başlayan eleştirel tutumun hicrî birinci asrın ortalarında isnad talebi ve dolayısıyla tenkidi ile desteklendiğini sonra da isnad ve metin tenkidinin birbirinden ayrılmayacak şekilde iç içe yürüdüğünü göstermesi bakımından anlamlıdır. Zira özellikle *Du 'afâ* türü kitaplarda râvinin isminin ardından çoğunlukla onun rivayetine yer verilmesi de bu gerçeğe işaret eder.

Sonraki dönemlerde ise ilk dönemin verilerine bağlı olarak râvi tenkidi yapan müellifin elindeki metni destekleyecek ya da reddine yardımcı olacak şekilde seçmecî bir üslupla nakil yaptığı gözlemlenebilmektedir. Geçmişteki bir âlimin tashihine güvenip tahkik etmeden, hatta Tahâvî örneğinde olduğu gibi bilginin varlığını tespit etmeden asırlarca nakletmek de metnin sübutu ile ilgili ön kabulü beraberinde getirebilmiştir. Zira Tahâvî'nin *hadisin senedlerinin sabit, râvilerinin sika olduğunu söylediği* bilgisi daha sonra hadisi tashih eden hemen her müellif tarafından aktarılmış, belki de bu güvenle senedi tahkik yoluyla inceleme ihtiyacı hissedilmemiştir. Hadisi reddedenler de metne getirdikleri eleştirilerin muhtemelen yoruma açık olduğu düşüncesi ile seneddeki râvilerin de tenkit edildiğini gösterme gayreti içine girmişlerdir. Bu konuda esas itibariyle tenkitleri daha çok

metne yönelik olan İbnü'l-Cevzî, İbn Teymiyye, Zehebî, İbn Kesîr ve Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî gibi âlimler seneddeki râvileri özellikle bu metin bağlamında değerlendirdikleri için daha önceki âlimlerin hakkında ihtilaf ettikleri râvilerle ilgili olarak daha çok cerh içerikli görüşleri nakletme ya da ön plana çıkarma eğiliminde olmuşlardır. Bunun tam aksine Süyûtî, Şâmî ve Şükrî ise müstakil risalelerinde muhtelifin fih râviler ile ilgili tevsik içerikli nakilleri ön plana çıkarmıştır. Bu bir bakıma anlaşılır görülse ve ilk dönemdeki râvi değerlendirmelerini andırırsa bile metinden etkilenecek râviye yönelme beraberinde daha sübjektif sonuçları doğurabileceğinden azamî dikkat gerektiren bir durumdur. Hal böyle olunca cerh ta'dîl literatürün doğru okunabilmesi adına alanın aslî ve tâlî kaynaklarının iyi tanınmasının yararı açıkça görülecektir. Teâruz halinde izlenecek metod hakkında bu kaynaklarda yer alan cerh ve ta'dîl ilkelerinin -titizlikle uygulanması durumunda- öznelliği engellemedeki önemi, bir kez daha ortaya çıkmış olacaktır.

Ancak vurgulanması gereken önemli bir husus da seçilen hadisle ilgilidir. Meselenin açıklığa kavuşabilmesi için öznelüğün net olarak izlenebileceği bir hadis bilinçli olarak tercih edilmiştir. Söz konusu hadis Şîî çevrelerin araştırma konusu yapmadan sahiplendiği, Sünnî ulema arasında da hadis, tasavvuf ve kelâm âlimlerince farklı açılardan çokça tartışılan bir hadistir. Bu sebeple hadisin râvilerini değerlendirmede görülen öznelüğün tüm hadislerin bütün râvilerini ve cerh ta'dîl otoritelerinin tüm icthadlarını kapsayacak şekilde genellenmesi ve ricâl ilminin objektif ilkelerinin bulunmadığı zannı isabetli olmayacaktır. İçerikleri sebebiyle bazı hadislerin râvilerinin tenkidinde bu öznellik daha çok göze çarpsa da râvilerin kâhir ekseriyeti için aynı şeyi söylemek mümkün olmayacaktır.

KAYNAKÇA

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *İkdü'l-cevheri's-semîn*. Dımeşk: Dârü'l-Beşâir, 1435.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfu'l-hafâ - Halk Arasındaki Rivayetlerin İlmi Değeri*. çev. Mustafa Genç. İstanbul: Beka Yayınları, 2019.
- Ahmed b. Hanbel. *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*. thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbâs. Riyad: Dârü'l-Hânî, 2. Basım, 1422/2001.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Şerhu's-Şifâ*. tsh. Abdullah Muhammed el-Halîfî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *el-Esrârü'l-merfûa fi'l-ahbâri'l-mevzû'a*. thk. Muhammed b. Lütî es-Sabbâğ. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım, 1406/1986.
- Arnaût, Şuayb - Ma'rûf, Beşşâr Avvâd. *Tahrîru Takrîbu'l-Tehzîb*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1997.
- Aynî, Ebü Muhammed Bedrüddîn Mahmud b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. tsh. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *et-Târîhu'l-kebir*. haz. Muhammed Abdülmuîd Han. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

Cûrkânî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. İbrâhîm. *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr ve's-sihâh ve'l-meşâhîr*. thk. Abdurrahman b. Abdülcebbâr el-Firyevâî. b.y.: İdâratü'l-Buhûsî'l-İslâmiyye ve'd-Da've ve'l-İftâ ve'l-İrşâd, 1403/1983.

Dûlâbî, Ebû Bişr Muhammed b. Ahmed. *ez-Zürriyyetü't-tâhira en-nebeviyye*. Kuveyt: ed-Dârü's-Selefiyye, 1407/1986.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Suâlâtü Ebî Ubeyd Âcurrî Ebâ Dâvûd es-Sicistânî*. thk. Muhammed Ali Kasım el-Umerî. Medine-i Münevvere: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1399/1979.

Halebî, Burhaneddin İbrâhîm b. Muhammed. *Keşfü'l-hasîs ammen rumiye bi vaz'î'l-hadîs*. thk. Subhî es-Sâmerrâî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb-Mektebetü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1407/1987.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Telhîsü'l-müteşâbih fi'r-resm ve himâyetü mâ eşkele minhü an bevâdiri't-tashîf ve'l-vehm*. thk. Sükeyn eş-Şihâbî. Dimeşk: Dârü Talas, 1985.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Târîhu medîneti's-selâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2001.

Heysemî, Ebü'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Mecma'u'z-zevâid ve menba'u'l-fevâ'id*. thk. Abdullah Derviş. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1414/1994.

İrâkî, Ebü'l-Fazl Abdurrahim b. Hüseyin. *Zeylû Mîzânî'l-i'tidâl*. thk. Abdülkayyûm Abdürabbinnabî. Mekke: Merkezü'l-Bahsî'l-İlmî ve İhyâi't-Türâsî'l-İslâmî, 1406.

Itr, Nuruddin. *Usûlü'l-cerh ve't-ta'dîl ve ilmi'r-ricâl*. Dimeşk: Dârü'l-Minhâcî'l-Kavîm, 1440/2019.

İbn Adiyy, Ebû Ahmed Abdullah. *el-Kâmil fi duaîfâ'r-ricâl*. thk. Mâzân es-Sirsâvî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd Nâşîrûn, 1434/2013.

İbn Arrâk, Ebü'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Muhammed el-Kinânî. *Tenzihü's-şerîati'l-merfûa ani'l-ahbâri's-şeniati'l-mevzûa*. thk. Abdülvahhâb Abdüllatif-Abdullah Muhammed es-Siddîk. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1401/1981.

İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen ed-Dımaşkî. *Târîhu medîneti Dimeşk*. thk. Muhibbuddin Ebî Saîd Amr b. Garâme el-Amrî. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1417/1996.

İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman er-Râzî. *Kitâbü'l-Cerh ve't-ta'dîl*. Haydarâbad: Matbaatü Meclisi Dâirati'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1372/1952.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî vd. Beyrut: Darü'l-Marife, 1379/1959.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Takribü't-Tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme. Haleb: Dârü'r-Reşîd, 3. Basım, 1411/1991.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. haz. İbrâhîm Zeybek-Adil Mürşîd. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, ts.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Lisânü'l-Mîzân*. thk. Abdülfettah Ebû Gudde. Beyrut: Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1423/2002.

İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *es-Sikât*. thk. Seyyid Şerâfuddîn Ahmed. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1395/1975.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Kitâbü'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-duafâ ve'l-metrûkîn*. thk. Mahmûd İbrâhîm Zâyid. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1412/1992.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Meşâhîru ulemâi'l-emsâr*. thk. Mecdî b. Mansûr b. Seyyid eş-Şûrâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.

İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed el-Makdisî. *el-Müntehab mine'l-İtel lil Hallâl*. thk. Tarık b. İvadullah. Riyad: Dârü'r-Râye, 1419/1998.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid. *Sünenü İbn Mâce ve bi hâmişihî ta'likâtü Misbâhü'z-züccâce fi zevâidi İbn Mâce*. thk. Şeyh Halil Me'mûn Şiha. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1416/1996.

İbn Merdüye, Ebû Bekir Ahmed b. Mûsâ el-İsfahânî. *Menâkıbu Ali b. Ebî Tâlib*. thk. Abdurrezâk Muhammed Hüseyin Hırzuddin. Kum: Dârü'l-Hadîs, 2. Basım, 1424/2003.

İbn Şâhin, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed el-Bağdâdî. *Târîhu esmâi's-sikât*. thk. Subhî Sâmerrâî. Kuveyt: Dârü's-Selefiyye, 1404/1984.

İbn Şâhin, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed el-Bağdâdî. *Zikru men ihtelefe'l-'ulemâ' ve nukkâdü'l-hadîs fihî feminhüm men vessekahû ve minhüm men da'afehû ve men kîle fihî kavlan*. thr. Hammâd b. Muhammed el-Ensârî. Riyad: Mektebetü Advâi's-Selef, 1419/1999.

İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *el-İlelü'l-mütenâhiye fi'l-ehâdisi'l-vâhiye*. tkdm. Şeyh Halil el-Meys. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983.

İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *Kitâbü'd-Du'afâ ve'l-metrûkîn*. thk. Ebû'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986.

İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî. *Kitâbü'l-Mevzûât mine'l-ehâdisi'l-merfûât*. thk. Nureddin Şükri b. Ali Boyacılar. Riyad: Advâu's-Selef, 1997/1418.

İbnü'l-İrâkî, Ebû Zûr'a Veliyyüddîn. *Tarhu't-tesrib fi şerhi't-Takrib*. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

İclî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Abdullah. *Ma'rifetü's-sikât*. thk. Abdülâlîm Abdülazîm el-Bestevî. Medine-i Münevverre: Mektebetü'd-Dâr, 1405/1985.

Kâdî İyâz, Ebû'l-Fazl İyâz el-Yahsubî. *eş-Şifâ bi ta'rifi hukûki'l-Mustafâ*. thk. Âmir el-Cezzâr. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1425/2004.

Kâsımî, Muhammed Cemâluddîn. *Fadlü'l-mübîn alâ ikdi'l-cevheri's-semîn*. thk. Âsım Behcet el-Baytâr. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1403/1983.

Kurt, İsmail. "Ricâl Tenkidinde Teâruz: Râvî'nin Tevsik ve Tekzib'i Özeline". *Marife* 22/2 (2022), 739-758.

Leknevî, Muhammed Abdülhayy. *er-Raf' ve't-tekmîl fi'l-cerh ve't-ta'dil*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Kahire: Dârü's-Selâm, 7. Basım, 1421/2000.

Leknevî, Muhammed Abdülhayy. *el-Ecvibetü'l-fâdile li'l-es'iletü aşerati'l-kâmile*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Haleb: Dârü's-Selâm, 5. Basım, 1428/2007.

Mahmûdî, Muhammed Bâkır. *Keşfu'r-rams an hadisi reddi's-şems*. Kum: Müessesetü'l-Maârifî'l-İslâmiyye, 1419.

Mâverdi, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *A'lâmü'n-nübüvve*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986.

Mizzî, Cemâlüddîn Ebû'l-Haccâc Yusuf b. Abdîrrahman. *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1413/1992.

Moğultay b. Kılıç, Ebû Abdillâh Alâüddîn b. Abdillâh. *el-İşâre ilâ sîreti'l-Mustafâ ve târihi men ba'dehû mine'l-hulefâ*. thk. Muhammed Nizâmüddin el-Füteyyih. Dimeşk-Beyrut: Dârü'l-Kalem – ed-Dârü's-Şâmiyye, 1416-1996.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. thk. Merkezü'r-Risâle li'd-Dirâsât ve't-Tahkîk. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşîrûn, 2. Basım, 1441/2020.

Münâvî, Zeynüddin Abdurraûf b. Tâci'l-ârifin. *et-Teysîr bi şerhi'l-Câmîi's-sağîr*. Riyad: Mektebetü'l- İmami's-Şâfiî, 3. Basım, 1408/1988.

Münâvî, Zeynüddin Abdurraûf b. Tâci'l-ârifin. *Feyzu'l-kadîr şerhu'l-Câmîi's-sağîr*. Beyrut: Dârü'l-Marîfe, 2. Basım, 1391/1972.

Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb. *Kitâbü'd-Du'afâ ve'l-metrûkîn*. Bûrân ed-Dannâvî-Kemal Yusuf el-Hût. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1405/1985.

Sandıkçı, Kemal. "İbn Ukde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/427-428. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn. *el-Makâsîdü'l-hasene fi beyâni kesirin mine'l-ehâdisi'l-müştehire ale'l-elsine*. thk. Muhammed Osman el-Huşî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, 1405/1985.

Sibt İbnü'l-Cevzî, Şemsüddin Yusuf b. Kızıoğlu. *Tezkîratu'l-havâss*. tkd. Seyyid Muhammed Sadık. Tahran: Mektebetü Ninova el-Hadîse, ts.

Sibt İbnü'l-Cevzî, Şemsüddin Yusuf b. Kızıoğlu. *İsârü'l-insâf fi âsâri'l-hilâf*. thk. Nâsır Ali Nâsır el-Huleyfi. yy.: Dârü's-Selâm, 1408/1987.

Sübkî, Tâcüddîn Abdülvehhab b. Ali. *Müddü'n-niam ve mübîdü'n-nikam*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1407/1986.

Sübkî, Tâcüddîn Abdülvehhab b. Ali. *Kaide fi'l-cerh ve't-ta'dil*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Mektebü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 5. Basım, 1410/1990.

Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebîbekr. *ed-Dürerü'l-müntesire fi'l-ehâdisi'l-müştehire*. thk. Muhammed b. Lütfi es-Sabbâğ. Riyad: Câmiatü Melik Süüd, 1988.

Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebîbekr. *Keşfu'l-lebs an hadîsi reddi's-şems*. (Mecmû' içinde, 3-18), Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1439/2018.

Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebîbekr. *el-Le'âli'l-masnûa fi'l-ehâdisi'l-mevzûa*. thk. Salah b. Muhammed b. Uveyza. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1996.

Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebîbekr. *et-Ta'zîm vel minne fi enne ebevey Resûlillâh fi'l-cenne*, thk. Haseneyn Muhammed Mahluf. yy.: Dârü Cevâmi'i'l-Kelim, ts.

Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebîbekr. *Teakkubâtü's-Süyûtî alâ Mevzûâti İbnü'l-Cevzî ev en-Nüketü'l-bedîât ale'l-Mevzûât*. thk. Abdullah Şabân. Mansûra: Dârü Mekkete'l-Mükerrreme, 1425/2004.

Sülemî, Ebû Abdîrrahman Muhammed b. Hüseyin. *Suâlatü's-Süleymî li'd-Dârekutnî*. işraf. Halid b. Abdurrahman el-Cüreysî vd. Riyad: y.y. 1427.

Şâmî, Muhammed b. Yusuf es-Sâlihî. *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fî sîreti hayri'l-'ibâd*. thk. Hâmid Abdülmecid – Cevâd Ahmed Süleyman. Kahire: İhyâü't-Türâsi'l-İslâmî, 1418/1997.

Şevkânî, Muhammed b. Ali. *el-Fevâidü'l-mecmûa fî'l-ehâdisi'l-mevzûa*. thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1995.

Şükrî, Hüseyin Muhammed Ali. *Beyânü sıhhati hadisi reddi's-şems linebiyyinâ*. (*Mecmû'* içinde, 3-41) Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1439/2018.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-evsat*. thk. Tarık b. İvaddullah b. Muhammed – Abdulmuhsin b. İbrâhîm el-Huseynî. Kahire: Dârü'l-Harameyn, 1415/1995.

Taberî, Ebü'l-Abbâs Muhibbüddîn Ahmed b. Abdillâh. *er-Riyâzü'n-nadire fî menâkibi'l-'aşere*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1984.

Tahâvî, Ebü Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Mısırî. *Şerhu Müşkilü'l-âsâr*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994.

Tatlı, Bekir. "Râvi Tenkidinde Öznellik Sorunu". *19. Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Kongresi Tam Metin Bildiri Kitabı*. ed. Ali Kırksekiz vd. 164-169. Bakü: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 2021.

Tehânevî, Zafer Ahmed Osmânî. *Kavâid fî ulûmi'l-hadis*. thk. Abdülfettah Ebû Gudde. Riyad: Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 5. Basım, 1404/1984.

Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-İlel*. thk. Merkezü'r-Risâle. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirün, 1441/2020. (*Sünenü Tirmizî* içinde).

Topgül, Enes. *Rivayetten Râvi'ye: Cerh-Ta'dil Hükümleri Nasıl Oluşturdu?*. İstanbul: İFAV, 2019.

Ukaylî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ. *ed-Du'afâ'ü'l-kebir*. thk. Abdulmu'tî Emin Kal'acî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1404/1984.

Vâsitî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed. *Menâkibü emîri'l-mü'minîn Ali b. Ebî Tâlib*. thk. Ebü Abdîrrahman Türkî b. Abdullah el-Vâdi'î. San'a: Dârü'l-Âsâr, 1424/2033.

Yahyâ b. Maîn, Ebü Zekeriyâ. *Suâlatü ibni'l-Cüneyd li- Yahyâ b. Maîn*. thk. Ahmed Muhammed Nur Seyf. Medine-i Münevvere: Mektebetü'd-Dâr, 1408/1988.

Yahyâ b. Maîn, Ebü Zekeriyâ. *Târîhu Osmân b. Saîd ed-Dârimî*. thk. Ahmed Muhammed Nur Seyf. Dimeşk-Beyrut: Dârü'l-Me'mûn li't-Turâs, 1400.

Yahyâ b. Maîn, Ebü Zekeriyâ. *Târîhu Yahyâ b. Maîn rivayeti Ebi'l-Fadl Abbas b. Muhammed b. Hatim ed-Dürî el-Bağdâdî*. thk. Abdullah Ahmed Hasan. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1990.

Zehebî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed Bicâvî. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1382/1963.

Zehebî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *er-Ruvâtü's-sikât el-mütekellem fihim bimâ lâ yücibu reddehüm*. thk. Muhammed İbrâhîm el-Mevsilî. Beyrut: Darü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1412/1992.

Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Kâşif fî ma'rifeti men lehû rivâyetün fî'l-kütübi's-sitte*. tkd. Muhammed Avvâme. Cidde: Dârü'l-Kıble-Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, 1413/1992.

Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Muğni fî'd-duafâ*. thk. Nurüddin Itr. Katar: İdâratü İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, ts.

Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Dîvânü'd-du'afâ' ve'l-metrûkîn*. thk. Hammâd b. Muhammed el-Ensârî. Mekke: Mektebetü'n-Nehdati'l-Hadîse, 1387/1967.

Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Tezkiratü'l-huffâz*. thk. Zekeriya Umeyrât. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.

Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Zikru men yu'temedü kavlühü fi'lcerh ve'ÿ-ta'dil*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Mektebü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 4. Basım, 1410/1990.

İMAM GAZZÂLÎ'NİN KİMYÂ- YI SA'ÂDET ADLI ESERİNDE KULLANDIĞI HADİSLERİN MANEVİ DESTEK AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

AN EVALUATION OF THE HADITHS USED BY İMAM AL-GHAZALİ IN HIS WORK KİMYA AL-SA'ADAT IN TERMS OF SPIRITUAL SUPPORT

Geliş Tarihi: 18.08.2023 Kabul Tarihi: 19.09.2023

✉ GARİP AYDIN

DR. ÖĞR. ÜYESİ

AKSARAY ÜNİVERSİTESİ

İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0003-4697-6327

garipaydin@aksaray.edu.tr

ÖZ

İnsanların yaşamış oldukları ruhsal sıkıntılara yönelik manevi destek uygulamaları son yıllarda ülkemizde hem akademik hem diğer alanlarda hızla yayılmaktadır. Batı dünyasında bu alanla ilgili her geçen gün yeni yöntemler ortaya konmakta ve ülkemizdeki uygulamaları etkilemektedir. Ancak bu alanla ilgili İslâmî kaynaklarda var olan çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Tarihi süreçte özellikle ahlâk âlimleri insanların ruhsal sıkıntılarını gidermek için çeşitli çözümler geliştirmişlerdir. İnsanların ruhsal olarak yaşamış oldukları sıkıntıların kaynağı ve bunların çözümüne yönelik eser yazan İslâm âlimlerinden biri İmam Gazzâlî'dir. Eserine huzurun formülü anlamına gelen *Kimyâ-yı Sa'âdet* ismini veren müellif eserinin dört unvan, dört rükün ve her rükünün kırk asıldan meydana geldiğini söylemiştir. Ona göre kişi burada işaret edilen hususlara riayet ettiği zaman dünya ve ahiret saadetine ulaşacaktır. Bu çalışmada Gazzâlî'nin dört unvanında zikrettiği hadisler ele alınacak, dört rükün ve kırk asıl başka çalışmalara havale edilecektir. Müellifin burada hadisleri nasıl yorumladığı ve manevi destekle ilişkisi tespit edilecek, hadislerin sıhhat dereceleri değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Yorum, Gazzâlî, Manevi Destek, *Kimyâ-yı Sa'âdet*.

ABSTRACT

Applying spiritual support practices for the mental problems people experience has been rapidly spreading in our country in recent years, both in academic and other studies. In the Western world, new methods keep emerging every passing day in this field and these affect the practices in our country. However, there is a need for studies in this field that exist in our own resources and traditions. For this reason, Islamic scholars have developed various solutions to solve people's spiritual problems. İmam al-Ghazali is one of the Islamic scholars who wrote about the source of the problems that people have experienced spiritually and to solve them. According to the author, who named his work *Kimiya al-Sa'adat*, which means the alchemy of happiness, when a person obeys the points indicated here, they will reach happiness in this world and in the Hereafter. In this study, the hadiths mentioned by al-Ghazali in his four titles will be discussed, and the four pillars and forty main principles will be referred to other studies. Here, how the author interprets the hadiths and their relationship with moral support will be determined, and the authenticity of the hadiths will be evaluated.

Keywords: Hadith, Interpretation, al-Ghazali, Spiritual Support, *Kimiya al-Sa'adat*.

SUMMARY

In the historical process, there have been approaches that completely ignore religion and spirituality and even consider religion as neurosis, and there have also been approaches that see alienation from religion as a disease. There are manifestations of these two different approaches in our country. Therefore, the methods of those who think that religion and spirituality have no effect on people's mental distress and those who think that religion and spirituality have a great impact on people's mental state are different. In the name of spirituality and in the name of ending depressions for people, the approaches that are against the nature have remained incomplete and the approaches that are far from spirituality have not satisfied people. The Almighty Allah has placed a nature in every human He has created and has given them the ability to recognize the truth and turn to Him. For this reason, the source of spiritual feelings and spiritual tendencies is actually the essence that the Creator has placed in every human being. When human beings face any calamity, this essence comes to the fore and feels the need to take shelter in a Supreme Being. Especially in the recent years, the need for moral support has increased due to the effect of industrialization, the capitalist system's turning people away from spirituality and giving people a feeling of emptiness. While moral support practices still go on in prisons in Türkiye, the practices started in hospitals in 1996, but were later abolished for various reasons. In 2015, the Ministry of Health and the Presidency of Religious Affairs signed a protocol and moral support practices started again. Currently, moral support units officially work in hospitals, and there are spiritual guides in university dormitories. Presenting the studies on this field, which has always been a part of our tradition, will be a source for the studies carried out both in these institutions and universities and will provide important contributions to them. Al-Ghazali's *Kimiya al-Sa'adat* is one of the studies conducted for this purpose. In the aforementioned study, al-Ghazali created two main headings and 98 sub-headings, and named the main headings "title" and the subheadings "chapter". In this study, 20 hadiths that he mentioned in the chapters named "title" were examined. However, before the hadiths were evaluated, al-Ghazali's understanding of hadith was emphasized and the principles that he

paid attention to in his hadith interpretations were mentioned. Later, al-Ghazali's interest in spiritual support was emphasized, and especially the issues that Islamic ethics scholars mentioned about the spiritual forces that are effective in creating the spiritual balance of the human being were mentioned. In the section of the hadiths al-Ghazali used in his work named *Kimiya al-Sa'adat* and their evaluation in terms of moral support, 20 hadiths were examined. It has been determined in which sources these are mentioned in terms of sanad, the context in which al-Ghazali uses these hadiths has been emphasized, and the relationship between these interpretations and spiritual support and what they mean in today's human life have been researched. Al-Ghazali divided the first part of his book into four titles and forty-eight chapters. Under these four titles, he examined the subjects of knowing oneself, knowing Allah, knowing the world and the Hereafter. Al-Ghazali put self-knowledge in the first article of the first title and said that people should first seek their own truth, where they came from, and he stated that people needed to learn where they would go, why they were sent to this world, and the key to happiness and salvation. In this chapter, al-Ghazali stated that one can err, but he advised people to turn back from the mistake immediately, and not to insist on the sins leading one to darkness and spiritual depressions by repenting. According to him, when a person gets rid of imitation and becomes a firm believer, he will experience spiritual experiences. In the second title, under the title of knowing Allah, al-Ghazali mentioned the hadiths about Allah's compassion for His servants. Under the title of knowing the world in the third title, al-Ghazali drew attention to the attractions of the world and mentioned the hadiths that one should not forget the temporality of the world by falling into worldly and lustful desires. Al-Ghazali put the recognition of the Hereafter under the fourth title and opened fifteen sections here. In these sections, he talked about the body, soul, heaven, hell, the truth of death and the torment of the grave. Al-Ghazali also emphasized that the psychological, sociological and knowledge levels of the clients must be taken into account in accordance with the For this reason, the prescriptions offered for the spiritual balance of people in our tradition should be evaluated and adapted to the present.

GİRİŞ

Kökeni ilk insana kadar uzanan manevi destek konusu, 20 yy. başlarından itibaren akademik çalışmalara konu olmuştur.¹ 1960’lardan sonra Amerika’da manevi danışmanlık uygulamalarının hastanelerde gerçekleştirilebilmesi için vakıflar ve enstitüler kurulmuş, akademik çalışmalar artmıştır.² Türkiye’de manevi destek çalışmaları geç kalmakla birlikte 2015 yılında hastanelerde başlamış, 2019 yılında “Manevi Rehberlik” resmi meslek olarak kabul edilmiştir.³ Şu anda çeşitli kurumlarda uygulanan hizmetler, manevi rehberlik, dini danışmanlık, manevi bakım, manevi destek gibi farklı isimler olmakla birlikte, hepsinin hedefi kişinin yaşamış olduğu ruhsal bunalımlara çözümler bulmak, manevi olarak çıkmaza giren kimselere rehberlik yapmaktır. İnsanların manevi eğilimleri bu alana ilgiyi artırmaktadır. Psikoterapi uygulamalarında Batının dini yok sayan anlayışlarını taklit edenler manevi olarak insanları tatmin edememişlerdir. Batıdaki olumlu çalışmalar göz önünde bulundurulmakla birlikte İslâm ahlâk âlimlerinin geliştirmiş oldukları teoriler⁴ araştırılmalı ve günümüze uyarlanmalıdır. Zira İslâm ahlâk âlimlerinin kendilerinden önce yaşamış filozofların ilmi birikimlerini de alarak geliştirmiş oldukları prensipler günümüze önemli ışıklar tutmaktadır.

Bu prensiplerin en önemli hedeflerinden birisi insanların mutluluğu kazanması, huzurlu bir yaşama kavuşmasıdır.⁵

¹ Turgay Şirin, *Manevi Danışmanlıkta İhsan Modeli* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2018), 23.

² Anne Harrington, “Tanrı ve Sağlık: Başka Bir Şey Söylemeye Gerek Var mı?”. çev. Garip Aydın, *Mütefekkir* 8/15 (Haziran 2021), 275-307. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.949245>; Avrupada’ki manevi destek çalışmaları için bk. Georg Wenz -Talat Kamran, *Seelsorge und Islam in Deutschland* (Mannheim: Verlagshaus Speyer, 2012).

³ Sevde Düzgüner – Ali Ayten, *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Temel Bilgiler Kılavuzu* (Ankara: DİB Yayınları, 2021), 76.

⁴ Ebû Yûsuf Ya’kûb b. İshâk el-Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, çev. Mustafa Çağrıncı (Ankara: TDV Yayınları, 2015), 28-43.

⁵ Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, çev. Fatih Toktaş (Ankara:

Bunu gerçekleştirmenin yolu ruhsal denge ile mümkün olabilmektedir. Bu ise bütün insanlarda var olan ortak kuvvelerin ifrat ve tefrit hallerinden arınarak şecaat, hikmet, iffet ve adalet erdemlerine ulaşmakla mümkündür.⁶ Manevi destek uygulamalarında kişilerin manevi olarak nereye ulaştırılacağına bilinmesi ve alanın sınırlarının çizilmesi önemlidir. Garry Small'ın da ifade ettiği gibi neyin normal, neyin anormal olduğu konusunun netlik kazanmadığı bir terapiye akıllılar deli olarak nitelendirilmeye devam eder.⁷

Bu çalışmanın hedeflerinden birisi bu alanda çalışmaları olan İmam Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) eserini incelemek ve günümüz manevi destek uygulamalarına katkı sağlayacak noktaları tespit etmektir. Gazzâlî kendisinden sonra gelen bilginleri ve halk kitlelerini etkileyen, etkisi günümüzde de süren önemli bir âlimdir.⁸ Telif ettiği *Kimyâ-yı Sa'âdet* adlı eserinde iki ana başlık 98 adet alt başlık oluşturmuştur. Ana başlıklara “unvan” ve “rükün” ismini vermiş, dört unvan başlığı altında öncelikle insanların kendini tanımaları gerektiğine vurgu yapmıştır. Diğer unvan başlıklarında ise, Allah'ı, dünyayı ve ahireti tanımak konularını incelemiştir. Bu unvanların altında toplamda kırk sekiz fasıl bulunmaktadır. Müellifin dört rükün başlığıyla incelediği konular ibadetler, sosyal hayat (muamelât), helak edici sebepler (mühlikât) ve kurtuluş reçeteleridir (münciyât). Bu başlıklar altında da her bir rükünde on fasıl toplamda kırk fasıl bulunmaktadır. Bu makalenin sınırlarını aşmamak için burada dört unvanla geçen hadisler işlenecektir.

Çok yönlü ve üretken bir müellif olan Gazzâlî'nin her alanda çalışmaları bulunmaktadır. Fikri olarak geçirdiği süreçleri anlattığı *el-Münkız mine'd-dalâl* adlı eser onun hem zahir hem batın ilimlerin vukûfuna ermek için

TDV Yayınları, 2011), 25; Râgıb el-İsfehânî, *Mutluluğun Kazanılması (Tafsîlü'n-Neş'e-teyn ve Tahsilü's-Seadeteyn Tercemesi)*, çev. Lütfi Doğan (İstanbul: Anda, 1974), 107; Mustafa Çağrıncı, “Kindî'nin Def'u'l-Ahzân Adlı Risalesi, Kaynakları ve Tesirleri”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1995), 221-241.

⁶ Geniş bilgi için bk. Râgıb el-İsfehânî, *ez-Zerîa ilâ mekârîmi's-Şeria* (Beyrut: yy., 1980), 10-13; Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb b. Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk* (Mısır: Matbaatı Terakki, 1899), 12-24; Ebû'l-Hayr Ahmed b. Mustafa Taşköprizâde, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adüdiyye*, çev. Mustakim Arıcı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 40.

⁷ 1973 yılında psikolog David Rosenhan, psikotikmiş gibi davranan öğrencilerinin psikiyatri hastanesine girdiklerini ve orada yaşadıklarını anlatan *Deli Yerlerde Akıl Başında Olmak Üstüne* adlı kitabı yayınladı. Bu öğrenciler hastaneye giriş yaptıktan sonra delilik taklidini bırakmışlardı. Ancak hastane çalışanları tarafından onların normal davranışları psikoz belirtileri olarak algılanmaya devam etmişti. Garry Small – Gigi Vorgan, *Bir Psikiyatristin Gizli Defteri*, çev. Duygu Akın (İstanbul: NTV Yayınları, 2013), 123.

⁸ Bekir Karlığa, “Gazzâlî, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/518-530.

nasıl bir gayret içerisinde olduğunu göstermektedir.⁹ Her ne kadar hadis ilminde birikiminin sınırlı olduğunu söylese de¹⁰ *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*'de beş bine yakın hadis kullanması¹¹ ve onları etkili şekilde yorumlaması o sözün maksadının ayrıca araştırılmasını gerektirmektedir. Ancak buradan çıkan neticeye göre Gazzâlî'nin hadis ilminde sınırlı olduğunu söylemesi, tevazuundan ve sınırlarını çok iyi bilmesinden kaynaklanmaktadır. Zira sözün bağlamından da anlaşılacağı üzere bazı hadislerin mecaz ifade ediyor olması ve onların maksatlarının tam olarak anlaşılabilmesi için çok derin araştırmalar yapılması gerektiğini söylemesi¹² bu yorumu desteklemektedir. Nitekim hadis ilminde hem senet hem metin yönünden tenkit yapmak ve ayrıca diğer disiplinleri de dikkate alarak yorumlarda neticeye ulaşmak kolay değildir. Yukardaki sözün bağlamından anlaşılacağı üzere Gazzâlî bazı hadislerle ilgili bunu söylemektedir. Eserlerinde bazı rivayetlerin senet yönünden zayıf olması, “zayıf hadislerle amel” mevzusuna girmektedir.¹³ O konu ise bu makalenin sınırlarını aşmaktadır.¹⁴

Kimyâ-ı Saadet eserindeki yorumlarında da görüleceği üzere Gazzâlî hadislere zahir manayı bozmadan evrensel yorumlar getirebilmiştir. Kendisine hadislerin yorumlarıyla ilgili sorulan sorular üzerine yazmış olduğu *Kanûnü 'l-te'vîl* adlı eserde küllî kanunları açıkladığını söylemiştir. Ona göre dini metinleri yorumlarken akıl-nakil ilişkisi konusunda beş ayrı görüşten ve bu görüşleri savunan beş ayrı firkadan söz etmek mümkündür. Bunların birincisi sadece nakli, ikincisi sadece akli bilgileri esas almışlardır. Üçüncüsü akli esas alıp nakli ona tâbi kılarken dördüncüsü nakli alıp akli

⁹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl*, çev. Hilmi Güngör (Ankara: Maarif Yayınevi, 1960), 13-92.

¹⁰ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Kanûnü 'l-te'vîl*, çev. Bilal Aybakan, *İslami Araştırmalar Dergisi* 13/3-4 (2000), 526.

¹¹ Muhittin Uysal, “Gazzâlî’de Hadis Kullanımı ve Sûfî yazarlar Üzerindeki Etkileri (İhyâ Örneği)”, *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Kemal Sözen – Nejdet Durak (Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014), 333.

¹² Gazzâlî, *Kanûnü 'l-te'vîl*, 526.

¹³ Zayıf Hadislerle amel konusunda geniş bilgi için bk. Yusuf el-Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, çev. Bünyamin Erul (İstanbul: Nida, 2018) 181-195; Ayşe Esra Şahyar, *Zayıf Hadis Rivayeti* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 10-269; Fikret Karapınar, *Muhaddis Süfîlerin Hadis Usulü ve Hadisleri Anlama Yöntemleri (H. IV-V/M. X-XI. Asır)* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 94-97.

¹⁴ Gazzâlî'nin kullandığı hadislerle ilgili yapılan çalışmalarla ilgili bk. Seyit Avcı, *Süfîlerin Hadis Anlayışı Burselvi Örneği* (Konya: Ensar Yayıncılık, 2004), 177-181; İmam Gazzâlî'nin *İhyâ*'daki hadislerin tahririni yapan İrâkî, hadisleri inceledikten sonra bulduklarının kaynaklarını zikrederken, bulamadıkları için ise bazen “aslını bulamadım” ifadesini (57) bazen de “batıldır, aslı yoktur” ifadesini kullanması (421) ilginçtir. Aslında müellif iki kaynağa da ulaşmamıştır. Bu sebeple bu ifadeler ayrıca araştırılmalıdır. Bk. Ebû'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn el-İrâkî, *el-Mugnî 'an hamli'l-esfâr fi'l-esfâr fi tahriri mâ fi'l-İhyâ'i mine'l-ahbâr* (Beirut: y.y., 2005), 57, 421.

ona tâbi kılmışlardır. Bunların beşincisiyse nakli ve akli birlikte alıp bunları iki asıl kabul etmişler ve ikisinin arasını telif etmişlerdir. İşte Gazzâlî'ye göre hem akli hem de nakli layık oldukları yere koyan bu grup hakikat üzeredir. Ancak bu yola girenler sarp bir yokuşa tırmandıklarını, aradıkları şeyin pek kolay elde edilebilir bir şey olmadığını bilmelidirler.¹⁵ Gazzâlî'yi anlamak için onun hayata bakış açısını ve varlık anlayışını da bilmek gerekmektedir. Ona göre göre varlığın beş mertebesi bulunmaktadır.¹⁶ Gazzâlî, hadisleri yorumlarken bu varlık anlayışını dikkate almıştır. Gazzâlî ilimleri tetkik ettikten sonra tasavvuf yoluna girdiğini *el-Münkız mine'd-dalâl* adlı eserinde ifade etmiştir.¹⁷ Bu, onun hadisleri alma ve yorumlama metoduna etki etmiştir.¹⁸ Ona göre, bir kişi nefsinin Allah'ın emirlerine boyun eğdirip onu terbiye etmeden, kalbindeki eğrilikleri ve ahlâki zafiyetleri İslâm'ın ölçüleriyle düzeltmeden, Hz. Peygamber'in sözlerini tam olarak kavrayamaz.¹⁹

Gazzâlî'nin hadis anlayışı ve yorumuyla ilgili olarak Türkçe literatürde çeşitli çalışmalar bulunmaktadır. Bunlar; Mehmet Görmez'in *Gazali de Sünnet Hadis ve Yorum* adlı kitabı ve bir makalesi²⁰, Muhittin Uysal'ın doktora tezi ve bir makalesi²¹, Fikret Karapınar'ın doktora tezi²², Orhan Yılmaz'ın *Eyyühe'l-Veled* adlı eserde geçen hadislerin tahrir ve değerlendirmesini yaptığı makalesidir.²³ Bu çalışmamızda daha önce hadis açısından üzerinde herhangi bir çalışmaya ulaşamadığımız *Kimyâ-yı Sa'âdet*'te geçen hadisler senet ve metin açısından değerlendirilecek ve onların manevî destekle ilgileri tespit edilecektir. Bu yönüyle çalışmanın literatüre katkı sağlaması hedeflenmektedir.

¹⁵ Gazzâlî, *Kanûnü't-Tevîl*, 522-524.

¹⁶ Geniş bilgi için bk. Mehmet Görmez, *Gazali'de Sünnet Hadis ve Yorum* (Ankara: Otto Yayınları, 2014), 95-105.

¹⁷ Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl*, 73.

¹⁸ Geniş bilgi için bk. Bilal Saklan, "İhyâü Ulûmi'd-Din'in Temel Kaynakların'dan Kutu'l Kulûb", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 2/5 (2001), 57-62

¹⁹ Ferhat Gökçe, *İslâm İrfân Geleneğinde Hadis Yorumu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 47-48.

²⁰ Mehmet Görmez, "Gazâlî Felsefesinde Varlık Mertebeleri Bakımından Hadislerin Anlaşılması ve Yorumlanması", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (1999), 357-368

²¹ Muhittin Uysal, *Tespit ve Yorum Bakımından Tasavvuf Kitaplarında Bulunan İhtilâflı Haberler* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999); Muhittin Uysal, "Gazzâlî'de Hadis Kullanımı ve Süfi Yazarlar Üzerindeki Etkileri (İhyâ Örneği)", *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu* (Isparta: 2014).

²² Karapınar, *Muhaddis Süfîlerin Hadis Usulü ve Hadisleri Anlama Yöntemleri (H. IV-V/M. X-XI. Asır)*.

²³ Orhan Yılmaz, "Gazzâlî'nin Eyyühe'l-Veled İsimli Kitabının Önemi ve Kitapta Geçen Hadislerin Değerlendirmesi", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 / 15 (Haziran 2019), 185-213.

1. Gazzâlî ve Manevi Destek

İslâm ahlâk âlimleri manevi destek uygulamasında kişinin ruhsal durumu açısından bir sınır belirlemeye çalışmışlar ve burada bir standart oluşturmuşlardır. Bu noktada bütün insanlarda var olan ortak duygu kuvvetlerinden hareket etmişlerdir. Bu kuvvetlerin dengesinden meydana gelen faziletlere, ifrat ve tefrit hallerinden meydana gelen reziletlere değinmişlerdir.²⁴ Onların geliştirmiş olduğu fazilet-rezilet teorisini Gazzâlî de benimsemiştir. Ona göre bedende meydana gelen hastalıkları tedavi için nasıl acı ilaçlara sabrediliyorsa, kalbi hastalıklardan kurtulmak için aynı şekilde nefisle mücadele ve sabrın acılığına katlanmak gerekmektedir.²⁵

Gazzâlî *Kimyâ-ı Saadet* kitabında huzura ve ruhsal dengeye ulaşmanın yollarını göstermiş, birinci unvanın alt fasıllarında kalple ve ruhla ilgili bilgiler vermiştir. Müellif bu eserinde kalbi padişaha, akli padişahın vezirine benzetmiştir. Padişah olan ruh, akıl ile istişare edip şehvet ve gazabı kontrol altına alıp akla uymalarını emrederse vücut ülkesinin işleri düzgün olur. Saadet yolu açık olur. Eğer akli, gazap ve şehvet kuvvetlerine esir ederse vücut ülkesi helak olur, padişah olan ruh bedbaht olur.²⁶ Buna göre kişinin iç dünyasında huzur ve sükûneti yakalaması, bu kuvvetleri bilip onları doğru şekilde kullanmasıyla gerçekleşebilecektir. Evrende yaratılan her şeyin insanda bir örneği olduğunu söyleyen Gazzâlî kemikleri dağlara, damarları yağmura, kılları ağaçlara, beyni göklere, duygu organlarını da yıldızlara benzetmektedir. Ona göre kişi saadetin kimyasını elde ederse hayvanlar seviyesinden melekler seviyesine yükselir. Kişinin kendini bilmesi, Allah'ı bilmesinin anahtarıdır.²⁷ Gazzâlî'ye göre her şeyin lezzeti tabiatının çektiği tarafadır. Kalbin tatmin olması işlerin hakikatini bilmekle olur. Ancak beden hastalanınca kişi, nasıl gıdalardan lezzet alamıyorsa kalp de hastalanırsa hakikatlerden lezzet alamaz, dünyanın zavallısı olur. Tedavi edilmezse âhiretin zavallısı olur.²⁸

Gazzâlî insanın iç dünyasında duyguları yönetememekten kaynaklanan sıkıntılarının kökenine inmiş, onları tespit etmiş ve sıkıntılarının nasıl çözüleceğine dair sistem geliştirmiştir. Bu sisteme de saadetin kimyası adını vermiştir. Buna göre kişilerin yaşamış oldukları sıkıntılarının kaynağı yine kendi iç dünyalarında oluşmaktadır. Gazzâlî'nin bu yaklaşımı bugün Bilişsel Davranışçı Terapinin (BDT) de gelmiş olduğu yerdir. Bu sağaltıma göre, hastanın duygu ve davranışlarına harici olaylardan çok hastanın kendi

²⁴ Mustafa Çağrıncı, *Ana Hatlarıyla İslam Ahlâkı* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2018), 68.

²⁵ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-Marifé, ty.), 3/49, 60-61.

²⁶ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Kimyâ-ı Saadet* (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1971), 1/24.

²⁷ Gazzâlî, *Kimyâ-ı Saadet*, 1/38, 41.

²⁸ Gazzâlî, *Kimyâ-ı Saadet*, 1/36.

düşünceleri sebep olmaktadır.²⁹ Terapist, hastanın düşüncesini sistematik olarak değiştirerek davranışlarını iyileştirebilir.³⁰

2. Kimyâ-yı Sa'âdet'te Geçen Hadislerin Manevi Destek Açısından Değerlendirilmesi

Gazzâlî, kitabının ilk bölümünü dört unvan kırk sekiz fasla ayırmıştır. Bu bölümde mezkûr fasıllarda kullandığı hadisler değerlendirilecektir.

2.1. Birinci Unvan: Kendi Nefsini Bilmek

Gazzâlî birinci unvanın ilk maddesine kendi nefsinin bilmeyi koymuş ve kişinin öncelikle kendi hakikatini araması gerektiğini, nereden geldiği, nereye gideceği, bu dünyaya niçin gönderildiğini, saadetin ve kurtuluşun anahtarını öğrenmesi gerektiğini ifade etmiştir. Ardından, “Nefsini tanıyan Rabbini tanır” sözünü zikretmiş ancak bunu hadis olarak nakletmemiştir.³¹ İslâm ahlâk âlimleri insana ilk lazım olan bilginin kendi nefsinin bilmek olduğunu, yaratılmışların insanda birleştiğini dolayısıyla kişinin, öz nefsinin gereği gibi bilirse varlıkları da anlamış olacağını söylemişlerdir.³² Gazzâlî'nin ilk unvana böyle bir isim koyması psikiyatri ve psikoloji bilimi açısından da önemlidir. Amerikalı psikiyatr Small buna dikkat çekmiş ve çoğu insanların kendi iç dünyasında yatan psikolojik problemlere bakmaktan korktuklarını ve hastalıkların “kafaların içinde” olduğunu duymak istemediklerini söylemiştir.³³

2.1.1. Manevi Düşmanları Tanıma

Gazzâlî birinci unvanın yedinci faslında, “İnsandaki iyi ve kötü sıfatların hali” başlığı altında, “Her insanın olduğu gibi benim bir şeytanı vardır. Fakat Allah onu yenmeme yardım etti” hadisini zikretmiştir.³⁴ Hadisin sonu aslında “bana teslim oldu” şeklindedir. Bu rivayetin farklı versiyonlarında “bana hakkı söyler” lafzı nakledilmiştir.³⁵ Dârimî (ö. 255/869) bu hadisi “Rikâk” bölümünde, “sizden her birinizin yanında

²⁹ Aoran T. Beck, *Cognitive Therapy and the Emotional Disorders* (New York: Meridian Book, 1979), 339-348.

³⁰ Small, *Bir Psikiyatristin Gizli Defteri*, 243. Turgay Şirin Bilişsel Davranışçı Terapiyi (BDT) manevi danışmanlığa uyarlayarak “Manevi Danışmanlıkta İhsan Modeli” sistemini geliştirmiştir. Geniş bilgi için bk. Şirin, *Manevi Danışmanlıkta İhsan Modeli*, 69-252.

³¹ Gazzâlî, *Kimyâ-ı Saadet*, 1/17. Bu rivayetle ilgili değerlendirme ikinci unvan “Allah'ı tanımak” başlığı altında yapılacaktır.

³² İsfehânî, *Mutluluğun Kazanılması*, 23.

³³ Small, *Bir Psikiyatristin Gizli Defteri*, 87, 92.

³⁴ Gazzâlî, *Kimyâ-ı Saadet*, 1/24.

³⁵ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 6/159, eserin muhakkiki “isnadın sahih” olduğunu söylemiştir; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *es-Sahih*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1988), 14/328.

cin bulunmaktadır” bâb başlığı altında zikretmiş ve “şeytan” yerine “cin” kelimesi kullanmıştır.³⁶ İmam Müslim (ö. 261/875) bu hadisi cennet, cehennem ve kıyamet sıfatlarını anlattığı bölümde zikretmiştir. İmam Nevevî (ö. 676/1277) bu hadisin zikredildiği bâb’a, “Şeytanın fitnesi ve insanları ayartmak için müfrezelerini göndermesi” başlığını koymuştur. Bu bâb başlığı altında şeytanlarla/cinlerle birlikte meleklerin de insanın yanında bulunduğu dair rivayetler nakledilmiştir.³⁷ Bu hadis, şeytanın insanın damarlarında dolaştığı rivayetine benzemektedir ki Tirmizî (ö. 279/892) bunu naklettikten sonra Hz. Peygamber’in Allah’ın kendisine yardımı ile ondan kurtulduğu rivayetini nakletmiştir.³⁸ İbn Huzeyme (ö. 311/924) insanın yanında şeytanla birlikte melek de olduğu rivayetini nakletmiştir.³⁹ Hattâbî (ö. 388/998) Hac Sûresinden âyet⁴⁰ delil getirerek şeytanların peygamberlere de tuzaklar kurduğunu ancak Allah’ın onların tuzaklarını boşa çıkardığını söylemiş ve Hz. Peygamber’in şeytanının teslim olduğu rivayetini nakletmiştir.⁴¹ Nevevî hadisin şerhinde, şeytanın fitnesinden ve vesveselerinden sakınmaya işaret olduğunu söylemiştir.⁴² Begavî (ö. 516/1122), hadiste geçen “teslim oldu” ifadesinin zelil oldu anlamına geldiğini söylemiştir.⁴³

Hadis şerhlerinde şeytanın vesveselerine ve insanlara olumsuz telkinlerine dikkat çekilirken Gazzâlî, insanın özünde bulunan iyi ve kötü duygulara vurgu yapmıştır. İnsanın içindeki kötü duygu ve düşüncelerin akıl nuru ile keşfedilmesi gerektiğini söylemiş ve ardından bu hadisi zikretmiştir. Ona göre Hz. Peygamber bu şeytanı yenmiş diğer insanlara da örnek olmuştur. Onların da içlerinde var olan şeytanlığı bu şekilde yenmeleri gerektiğini söylemiştir. Gazzâlî’ye göre insana, şehvet, hırs ve gazap duygularını eğitip kontrol altına alması emredildi. Kişi, bunu

³⁶ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esed (Riyad: Dâru’l-Muğnî, 2000), “Rikâk”, 25, eserin muhakkiki “isnadın sahih” olduğunu söylemiştir.

³⁷ Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim* (Beyrut: Dâri’c-Ceyl, 1918), “Sifâtü’l-Kiyâme”, 70.

³⁸ Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf (Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1998), “Ridâ”, 17.

³⁹ Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme, *Sahîh-i İbn Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafa el-A’zamî (Beyrut: Mektebetü’l-İslâmî, 1980), 1/330.

⁴⁰ *Kur’ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: DİB Yayınları, 2009), el-Hac 22/52.

⁴¹ Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *A’lâmu’l-hadis*, thk. Muhammed b. Sa’d (b.y.: y.y., 1988), 2/1503.

⁴² Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Şerhu’n-Nevevî alâ Müslim* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, 1972), 17/158.

⁴³ Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes’ûd el-Begavî, *Şerhu’s-Sünne* (Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1983), 14/409.

yapabilirse erdemlere ve güzel ahlâka ulaşır. Eğer böyle yapmaz ve onlara hizmet ederse kendisinde kötü ahlâk meydana gelir ki bu da şeytanın sıfatlarındanıdır.⁴⁴ Hadisin bağlamları, bâb başlıkları ve hadis şerhleri ile karşılaştırıldığı zaman Gazzâlî'nin hadisin zahir manasını bozmadan ele aldığı ve şeytanın insanın yanında olmasını ona devamlı vesvese vermesi şeklinde yorumladığı görülmektedir. Şeytanın insanın damarlarında dolaştığı ile ilgili rivayet kendisine sorulduğunda, onun kendisinin değil, etkisinin dolaştığı şeklinde cevap verdiği gibi⁴⁵ burada da benzer bir şekilde açıklama yapmıştır. Yine “Köpek bulunan eve melek girmez”⁴⁶ hadisini, zahir manayı iptal etmeden, kalbi, kötü duygulardan korumak, şeklinde tevیل etmiştir.⁴⁷ Burada zikredilen hadisin manevi destek açısından önemi, kişinin manevi düşmanlarını tanımmasıdır. Kur'ân-ı Kerim'de de ifade edildiği üzere kişi, hem insan hem cinlerden devamlı telkinler almaktadır.⁴⁸ Kişi, bu telkinlerin kaynağını doğru şekilde tespit edemezse bunların etkisinde kalabilir ve gerçeklerden uzaklaşabilir.⁴⁹

2.1.2. Günahların Ruhsal Yaşama Etkisi

Gazzâlî birinci unvanın sekizinci faslında, “Kendi hareket ve duruşlarını kontrol” başlığı altında “Her kötülüğün ardından, bir sevap işle ki, onu silsin” hadisini zikretmiştir.⁵⁰ Temel kaynaklarda bu hadisin farklı versiyonları bulunmaktadır. İbn Ebî Şeybe'de (ö. 235/849) geçen rivayette Hz. Peygamber, Hz. Muaz'a (ö. 17/638) hitaben bu hadisi söylemektedir.⁵¹ Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) eserinde Hz. Muaz'ın Hz. Peygamber'den tavsiye istemesi üzerine, “Nerede bulunursan bulun, Allah'tan ittikâ et” lafzının ardından mezkûr rivayet nakledilmiştir. Hz. Muaz, nasihati artırmamasını isteyince Hz. Peygamber, “İnsanlara karşı güzel ahlâkla muamelede bulun” buyurmuştur.⁵² Dârimî bu hadisi “Rikâk” kitabı “Güzel Ahlâk” başlığı; Tirmizî “Birr ve Sıla” kitabı “İnsanlarla iyi geçinme”

⁴⁴ Gazzâlî, *Kimyâ-ı Saadet*, 1/24.

⁴⁵ Gazzâlî, *Kanûnü't-Te'vil*, 524.

⁴⁶ Buhârî, “Megâzî”, 9; Müslim, “Libâs”, 83.

⁴⁷ Görmez, *Gazali de Sünnet Hadis ve Yorum*, s. 70.

⁴⁸ en-Nâs 114/4-6.

⁴⁹ Türkiye'nin en iyi üniversitelerinden birinden mezun olup maddi olarak hiçbir sıkıntısı olmamasına rağmen, bu tür telkinlerin etkisiyle intihar ettiğine dair video bırakan kişi için Nevzat Tarhan, üniversitelerin ve eğitim sisteminin kendini gözden geçirmesi ve hayatın anlamına dair insanların bilinçlendirilmesi gerektiğini söylemiştir. Bk. Üsküdar Üniversitesi (ÜÜ), “Mehmet Pişkin İntiharı ve İntihara Neden Olan Düşüncüler” (Erişim 20 Ağustos 2023).

⁵⁰ Gazzâlî, *Kimyâ-ı Saadet*, 1/25.

⁵¹ Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebu'r-Ruşd, 1989), 5/211.

⁵² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 35/284, eserin muhakkiki, “hasen ligayrihi” demiştir; 36/381, muhakkik bu versiyon için “hadis “hasen”, “isnadı zayıf” demiştir.

başlığı altında nakletmiştir.⁵³ Muhaddislerin bâb başlıklarından bu hadisi, insanın ahlâkını güzelleştirmesi şeklinde yorumladıkları anlaşılmaktadır. İbn Melek (ö. 854/1450) hadisin şerhinde zıtların zıtlarla tedavi edildiğini söyleyerek kötülüklerin etkisinin iyiliklerle ortadan kaldırılabileceğini, bir kimse haram sözler dinlediye bunun kefaretinin Kur'an dinlemek ve zikir meclisleri olduğunu söylemiştir.⁵⁴ Münâvî (ö. 1031/1622), insanda zıt özellikler olduğunu; bir kişi, kötülük yaptı ise onun tam zıddını yaparak onu silmesi gerektiğini, büyük günahların ise ancak tövbe ile silineceğini söylemiştir.⁵⁵

Gazzâlî, bu hadisi açıklarken şarihlerin dikkat çektikleri hususu, ayna metaforunu kullanarak açıklamıştır. Müellif, kalbi parlak bir aynaya benzetmiş, günahların o aynayı kararttığını, güzel ahlâkın ise onu temizlediğini söylemiş, ardından mezkûr hadisi nakletmiş; devamında Mutaffifin Sûresinde geçen, insanın kendi yaptıkları yüzünden kalbinin paslandığını ifade eden âyet-i kerîmeyi zikretmiştir.⁵⁶ Gazzâlî bu fasıl altında insanın şehvet kuvvetine yenildiği zaman kötü ahlâkın hâsıl olacağını, şehvet kuvvetini yenecek olursa güzel ahlâkın ortaya çıkacağını söylemiştir. Ona göre bir kimse, kötü duygularını terbiye edecek olursa sabır ve sebat gibi pek çok güzel ahlâk, kötü düşüncelerine ve olumsuz duygularına itaat edecek olursa hile ve hıyanet gibi pekçok rezalet zuhûr etmektedir.⁵⁷ Burada zikredilen rivayet ve Gazzâlî'nin dikkat çektiği nokta kişinin bir hata yaptığı zaman onda ısrar etmemesi ve hemen geri dönmesidir. Manevi destekte de kişi ahlaki olarak ifrat ve tefrit noktalarından uzak durmalı, ruhsal dengeyi muhafaza etmelidir. Zira ahlâk âlimlerine göre kişinin ahlâki zafiyetlerinin neticesinde ortaya çıkan şehvani arzular, hırslar ve öfke patlamaları kişinin ruhsal dengesini sarsmakta ve nevrotik hastalıklar ortaya çıkmaktadır.⁵⁸ Kişinin ruhsal dengesi, duygularını kontrol etmekle ve yeniden güzel ahlâka dönüşle mümkün olacaktır. Bu dönüşün dindeki adı tövbedir. Hadiste buna işaret edilmekte ve kişi herhangi bir aşırılıkla günaha girdiği zaman hemen dönüş yapıp iyilik yoluna girmesi tavsiye edilmektedir. Manevi destekte ana yol hikmet, iffet, şecaat ve adalet erdemlerinin bulunduğu yerdir. Bu yoldan çıkmak kişiyi ruhsal olarak sıkıntılara götürmektedir.

⁵³ Dârimî, "Rikâk", 74; Tirmizî, "Birr", 55, müellif hadis için, "hasen sahih" demiştir.

⁵⁴ Muhammed b. İzzeddîn İbnü'l-Melek, *Şerhu Meşâbîhi's-Sünne*, thk. Nureddin Tâlib (b.y.: y.y., 2012), 5/344.

⁵⁵ Zeynüddîn Muhammed Abdürreûf b. Tâcil'ârifin el-Münâvî, *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi 'i's-şâgîr* (Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetu'l-Kubrâ, 1937), 1/273.

⁵⁶ el-Mutaffifin 83/14.

⁵⁷ Gazzâlî, *Kimyâ-ı Saadet*, 1/25.

⁵⁸ Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, 17.

2.1.3. İnsanın Kendini ve Manevi Güçlerini Tanıması

Gazzâlî birinci unvanın on birinci faslında, “Kalp penceresi, uyanıklıkta da âlem-i melekût’a açık olur” başlığı altında “Yeryüzü benim için toparlandı, doğusunu da batısını da gördüm” hadisini zikretmiştir.⁵⁹ Temel hadis kaynaklarında uzunca geçen bir hadisin bir bölümünü Gazzâlî burada ihtisar etmiştir. Hadisin bağlamında Hz. Peygamber kendisinden sonra ümmetine verilecek maddi zenginlikleri zikretmiş ve Allah’tan ümmetine kıtlık vermemesini, düşmanın onlara musallat olmamasını niyaz etmiştir.⁶⁰ İmam Müslim bu hadisi “Fitne ve kıyametin şartları” kitabında nakletmiş; İmam Nevevî bu hadis için “Ümmetin bir kısmının diğer kısmını helak edeceği” başlığını koymuştur. Zira hadisin sonunda bu durum ifade edilmektedir.⁶¹ Ebû Dâvûd (ö. 275/889) bu hadisi “Fiten” kitabında “fitnelerin delili” başlığı altında; Tirmizî de aynı şekilde “Fiten” kitabında nakletmiştir.⁶² Nevevî, bu hadiste açık bir mucize olduğunu ve bunların gerçekleştiğini söylemiştir. Hadisin devamında “bana iki hazine verildi” cümlesini Kisrâ ve Kayser’in hazineleri olarak şerh etmiştir.⁶³ Mübârekpûrî (ö. 1935) bu hadisi, Hz. Peygamber’in ümmetine verilecek nimetlerin çokluğu olarak anlamıştır.⁶⁴

Gazzâlî ise şarihlerden farklı olarak, insanın kalp penceresinin ölmeden önce de melekût âlemine açılabileceğini ifade için bu hadisi nakletmiştir. Ona göre bir kimse riyazet eder, nefse isteklerini vermez, gazap ve şehvet kuvvetini kontrol edebilirse kalbi melekût âlemi ile münasebete geçer. Dili ve kalbi ile Allah’ı zikrederse pencere açılır, diğerlerinin rüyada gördüklerini o uyanırken görmeye başlar.⁶⁵ Bu hadisin burada zikredilmesi ve Gazzâlî’nin mezkûr rivayete böyle bir anlam yüklemesi, manevi desteğe muhtaç kimseleri kendi iç dünyalarına yönlendirmeye teşvik etmektedir. Zira dini hayatın çeşitli boyutları vardır; şekilsel olarak yaşanan boyutu ile derinlemesine yaşanan boyutu kişilerde farklı şekillerde tezahür etmektedir. Kişi, taklitten yakînî imana oradan marifete ulaştığı zaman manevi tecrübeleri yaşamaktadır.⁶⁶ İsfahânî (ö. 502/1109) eserinde buna

⁵⁹ Gazzâlî, *Kimyâ-ı Saadet*, 1/29.

⁶⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 6/311; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 28/340; 37/79; 37/118, eserin muhakkiki, “isnadı sahih” demiştir.

⁶¹ Müslim, “Kitabü'l-Fiten ve Eşrâtü's-Sâah”, 19.

⁶² Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaût (b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), “Fiten”, 1; Tirmizî, “Fiten”, 14; İbn Hıbbân, *Sahih*, 15/109.

⁶³ Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî alâ Muslim*, 18/13.

⁶⁴ Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm el-Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî bi-Şerhi Câmi'i'l-Tirmizî* (Medine: El-Mektebetü's-Selefiyye, 1963), 6/399.

⁶⁵ Gazzâlî, *Kimyâ-ı Saadet*, 1/29.

⁶⁶ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 73-79.

dikkat çekmiş ve kötü ahlâktan arınan insanın kendisi için hazırlanan saadetlerin bir kısmına dünyada iken muttali olabileceğini söylemiştir.⁶⁷ Gazzâlî burada kişinin taklide dayalı dinî hayattan marifete dayalı hayata yönelmesini tavsiye etmektedir. Böylelikle kişi, duygularını doğru şekilde yönlendirebilecek ve manevi olarak güçlenecektir.

2.1.4. İnsanların Tabiatlarında Var Olan Allah İnancı

Gazzâlî birinci unvanın on ikinci faslında, “Her insan Fıtrat üzerine doğar” başlığı altında aynı lafızla gelen hadisi zikretmiştir.⁶⁸ Temel kaynaklarda birçok yerde geçen ve meşhur olan bu hadisi ilk musanniflerden Ma‘mer b. Râşid “Kader” bahsinde zikretmiştir.⁶⁹ İmam Buhârî (ö. 256/870), Abdurrezâk b. Hemmâm (ö. 211/826-27) ve İmam Mâlik (ö. 179/795) “Cenâze”; Müslim “Kader” kitabında; Ebû Dâvûd “Sünnet” kitabı “Müşriklerin çocukları” bâbında; Tirmizî “Kader” kitabı “Her çocuk fıtrat üzere doğar” bâbında; İbn Mâce (ö. 273/887) “Sünnet” kitabı “Kader” bâbında nakletmişlerdir.⁷⁰ Hadisin şerhinde İbn Abdülber (ö. 463/1071) fıtratı, ilk yaratılış anında yaratıcının tüm insanlara verdiği Allah’ı tanıma eğilimi, ruh temizliği ve potansiyel yetkinlikler olarak açıklamıştır.⁷¹ İnsanlara verilen bu fıtratın bozulması maddi ve manevi olarak büyük yıkımlara yol açmaktadır.⁷²

Gazzâlî bu rivayeti, şarihlerle muvafık olarak kalbin büyük bir cevher olduğunu ifade etmek için zikretmiştir. Ona göre demir paslandığı zaman cevheri nasıl ziyan oluyorsa, insanın da fıtratı dünya hırsı, şehvet ve günahlarla kirlendiği zaman zarar görür. Yine ona göre yapılacak ilk iş, nefisle mücadeledir. Nefse istemediklerini yaptırmak ve çokça ibadet etmek ilk yapılacak iştir; bu yolları aşmış kimsenin kılavuzluğu da bu noktada önemlidir.⁷³ Gazzâlî’nin Allah’ın bütün insanların içine

⁶⁷ İsfehânî, *Mutluluğun Kazanılması*, 115.

⁶⁸ Gazzâlî, *Kimyâ-ı Saadet*, 1/30.

⁶⁹ Ma‘mer b. Râşid, *el-Câmi‘*, thk. Hâbibu’r-Raḥmân el-A‘zamî (Beyrut: el-Mektebu’l-İslâmî, 1982), 11/119.

⁷⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Saḥîhu’l-Buhârî*. thk. Mustafa Dîb el-Buğâ (Dimaşk: Dâru İbn Keşir - Dâru’l-Yemâme, 1993), “Cenâiz”, 91; Müslim, “Kader”, 9; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 18; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Şuayb el-Arnaût (b.y.: Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 2009), “Sünnet”, 10; Mâlik b. Enes *el-Muvatta‘a*, thk. Beşşâr Avvâd Ma‘rûf - Mahmûd Halîl (Beyrut: Mu‘essesetu’r-Risâle, 1991) “Cenâiz”, 4; Abdurrezâk b. Hemmâm es-Şan‘ânî, *el-Muşannef*, thk. Hâbiburrahmân el-Azamî (Beyrut: el-Mektebu’l-İslâmî, 1982), 5/202; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 12/104; İbn Hibbân, *Sahih*, 1/336.

⁷¹ Geniş bilgi için bk. Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî, *et-Temhîd limâ fi’l-Muvatta‘a mine’l-me‘âni ve’l-esânid*, thk. Mustafa b. Ahmed (ty: Müessesetu Kurtuba, yy.), 18/70-90.

⁷² Talat Sakallı, *Hadisler ve Yorumları* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014), 329-341.

⁷³ Gazzâlî, *Kimyâ-ı Saadet*, 1/30.

koyduğu fitrata dikkat çekerek onun manevî gelişimindeki önemine vurgu yapmasının manevî destek açısından önemi şudur: Maneviyat ihtiyacı bütün insanlarda fitri olarak vardır. Kişi, fitrata göre hareket ettiğinde ruhsal olarak huzur ve itminana kavuşacaktır. Psikiyatri alanında yapılan modern çalışmalarda insanların yaratıcıyı aramaya yönelten bir özelliği olduğuna dair çalışmalar bulunmaktadır.⁷⁴ Ahlak âlimlerinden İsfehânî, insanın huylarını iyileştirmek, doğru ile yanlış ayırt etmek yahut bunları fesada uğratma kabiliyetine sahip olarak yaratıldığını söylemiştir.⁷⁵ Gazzâlî burada çevrenin ve olumsuz duyguların etkisiyle örtülen ancak her insanın özünde var olan manevî kuvvelere işaret etmekte ve onları içlerinde var olan Allah inancına yönlendirmektedir.

2.1.5. Nazar'ın İnsan Ve Toplum Üzerindeki Etkisi

Gazzâlî birinci unvanın on üçüncü faslında, “Kudret sebebiyle kalbin üstünlüğü” başlığı altında “Nazar (göz değmesi), insanı mezara, deveyi tencereye koyar” rivayetini zikretmiştir.⁷⁶

Temel hadis kaynaklarında bulamadığımız bu rivayet, Kelâbâzî (ö. 380/990) ve Ebû Nuaym'ın (ö. 430/1038) eserlerinde geçmektedir.⁷⁷ Zerkeşî (ö. 794/1392) ravilerden Şuayb b. Eyyûb'un teferrüd ettiğini söylemiştir.⁷⁸ Süyûtî (ö. 911/1505) bu hadisi eserine almış ve “sahih” hükmünü vermiştir.⁷⁹ Aclûnî (ö. 1162/1749) “Nazar haktır” kısmının “müttefekun aleyh” olduğunu, geri kalan kısmın zayıf olduğunu söylemiştir.⁸⁰ Rivayetin farklı versiyonlarını ve ravilerinin inceleyen Elbânî (ö. 1999) “hasen” hükmünü vermiştir.⁸¹ Münâvî, *Feydu'l-kadır* adlı şerh kitabında göz değmesinin (nazar) hastalık olduğunu ve kişiyi öldürebileceğini söylemiştir. Ayrıca müellif, dua ile bu hastalıktan sıhhate

⁷⁴ Nevzat Tarhan, *İnanç Psikolojisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2009), 62.

⁷⁵ İsfehânî, *Mutluluğun Kazanılması*, 169.

⁷⁶ Gazzâlî, *Kimyâ-ı Saadet*, 1/31.

⁷⁷ Ebû Bekr Muhammed b. Ebû İshâk el-Kelâbâzî, *Baħru'l-fevâidi'l-müsemmâ bi me'âni'l-ahbâr*, thk. Muhammed Ḥasen Muhammed Ḥasen İsmail - Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: y.y., 1999), 87; Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh el-İşfahânî, *Hilyetu'l-evliyâ ve tabakâtu'l-aşfiyâ* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1974), 7/90; İbn Hibbân (ö. 354/965) Ali b. Ali el-Lehebi'nin sika ravilerden mevzu rivayetler naklettiğini söyleyerek onun rivayetleriyle ihticâc edilmeceğini söylemiştir. Bk. Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddissîn ve'd-du'afâ ve'l-metrûkîn*, thk. Mahmûd İbrahim Zâyed (Halep: Dâru'l-Va'y, 1976), 2/107.

⁷⁸ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *et-Tezkire fi'l-'ehâdisi'l-muşteħira - el-Mensura fi'l-'ehâdisi'l-meşhûra*, thk. Mustafâ Abdulkâdir Atâ (Beyrut: y.y., 1986), 113.

⁷⁹ Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Câmiu's-sağîr; min hadîsi'l-beşîri'n-nezîr* (Beyrut; Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2004), 2/354.

⁸⁰ Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfu'l-ħafâ* (Kahire: y.y., 1932), 2/76.

⁸¹ Nâsirüddin el-Elbânî, *Sahihü'l-Camiu's-sağîr ve ziyâdâtüh* (y.y.: Mektebetü'l-İslâmî, 2010), 2/761.

kavuşulacağına dair örnekler vermiştir. Müellif, rivayetin “garib” olduğu bilgisini de eklemiştir.⁸² Mübârekpûrî, Hz. Peygamber’in “Kaderin önüne bir şey geçecek olsaydı o göz değmesi (ayn) olurdu” sözünün⁸³ nazarın tesir ve kuvvetine işaret olduğunu söylemiştir.⁸⁴

Kıskanç olan kimsenin bakışlarıyla, kıskandığı kişiye zarar verecek şekilde etkilemesini ifade eden nazar⁸⁵ hem toplumda hem hadislerde var olan bir olgudur.⁸⁶ Gazzâlî bu hadisi insanın manevi güçlerinin maddi güçlerden daha etkili olduğunu beyan etmek için zikretmiştir. Ona göre beden, kalbe tabidir. Herkes bilir ki kalp isteyince parmak hareket eder. Ona göre kalplerin bazısı bazısından üstündür. Böyle kimse, bir hastaya himmet ederse o hasta sıhate kavuşur. Gazzâlî, bütün bunların aklen mümkün, tecrübe ile de bilindiğini, nazar ve büyüün de bu kabilden olduğunu söylemiştir.⁸⁷ Tıp ve Psikiyatri alanında otorite olan İbn Sînâ, güçlü ve sağlam bir zihne sahip olan kişinin sadece kendi bedenini değil, diğer bedenleri de etkileyebileceğine Gazzâlî’den daha önce dikkat çekmiştir.⁸⁸ Günümüzde de bu görüşü destekleyen çalışmalar bulunmaktadır. Psikoterapist Mustafa Merter, insanın kurduğu göz temasının, eşyanın ve insanın hakikatine inebilecek güçte olduğuna vurgu yapmıştır. Ona göre kişi, içindeki bu potansiyel güçle insanı ve eşyayı fiziksel olarak etkileyebilir. Kuantum fiziğinin verileri bu görüşü bilimsel açıdan da doğrulamaktadır.⁸⁹ Gazzâlî burada kişinin ruhsal gücünün farkında olmasına ve maneviyatını güçlendirerek maddi ve manevi korunmaya yönlendirmektedir. Bu bilgilere göre kişi, manevi güçlerini hem olumlu hem de olumsuz olarak kullanabilmektedir. Manevi destek açısından buradan çıkarılacak derslerden birisi, kişinin, sihir ve büyü gibi manevi güçlerini olumsuz yönde kullanan kimselerden uzak durması ve kendini manevi yönden güçlendirmesidir.

2.2. İkinci Unvan: Allah Teâlâ’yı Tanımak

Gazzâlî ikinci unvanın birinci faslına, “Ey İnsan! Rabbini tanımak

⁸² Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, 4/397.

⁸³ Tirmizî, “Tıb”, 17, müellif, “hasen sahih” demiştir; İbn Mâce”, “Tıb, 32; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6/438, eserin muhakkiki Şuayb el-Arnaût, ‘hasen’ demiştir.

⁸⁴ Müberekfûrî, *Tuhfetu'l-ahvezî*, 6/184.

⁸⁵ Salime Leyla Gürkan, “Nazar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul TDV yayınları, 2006), 32/443.

⁸⁶ Buharî, “Tıb”, 35; Müslim, “Selam”, 16; Ebu Davud, “Tıb”, 15; Tirmizî, “Tıb”, 19.

⁸⁷ İbn Haldûn da aynı şekilde nazar ve büyüün etkilerine değinmiş, nazarın fitrî bir özellik olduğunu, sihrin ise sahibinin tercihine bağlı olduğunu söylemiştir. Bk. Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir (Ankara: İmaj Ofset, 2004), 2/719.

⁸⁸ Fazlur Rahman, *İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp*, çev. Adnan b. Baloğlu (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997), 52.

⁸⁹ Mustafa Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2009), 213.

için kendini tanı!" diye başlamış, "Kendini bilen Rabbini bilir"⁹⁰ sözünün eserlerde geçtiğini söylemiştir.⁹¹ Sehavî (ö. 902/1497), bu rivayetin "merfû" olmadığını beyan etmiş; ayrıca İmam Nevevî'den bu sözün sabit olmadığını bilgisini aktarmıştır.⁹² Süyûtî, bu rivayetin Muaz er-Râzî'ye (ö. 258/872) ait olduğunu söylemiştir.⁹³ Bu rivayetle ilgili daha önce tahrir çalışmaları yapıldığı için burada ayrıntılı değerlendirmeye girilmeyecektir.⁹⁴ Gazzâlî bu rivayeti hadis olarak nakletmemekle birlikte ona göre bu söz doğrudur. Müellif bununla, insanın kendi zatından Allah'ın zatını, kendi sıfatlarından da Allah'ın sıfatlarını bilmeye yol bulabileceğini söylemiştir. Manevî destek açısından her şeyi kontrol edebilen mutlak bir güce inanmak insanda emniyet duygusu oluşturur.⁹⁵ Jeff Levin, yaptığı araştırmalarda, inancın insanın beden ve ruh sağlığına olumlu yönde katkı sağladığına dair sonuçlara ulaşmıştır.⁹⁶ Din ve sağlık alanında araştırmalar yapan Herbert Benson da dinî faktörlerin kişilerin yaşam kalitelerini artırdığını söylemiştir.⁹⁷ Allah insana kendi ruhundan üflediği⁹⁸ için ruhsal itminan ancak O'nunla irtibat kurarak gerçekleşebilecek ve kişi, manevî bir güç kazanacaktır.

2.2.1. Allah'ın Sınırsız Merhameti

Gazzâlî ikinci unvanın birinci faslında, "Kendini bilmek Allah'ı bilmenin anahtarıdır" başlığı altında "Allah Teâlâ'nın kullarına şefkati, annenin çocuğuna merhametinden daha çoktur" hadisini zikretmiştir.⁹⁹

⁹⁰ İsfahânî, *Hilyetu'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ*, 10/208.

⁹¹ Gazzâlî, *Kimyâ-ı Saadet*, 1/43.

⁹² Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân es-Sehavî, *el-Makâşidu'l-hasene fi beyâni kesîrin min el-ehâdisi'l-muştehire 'alâ'l-elsine*, thk. Muhammed Osmân el-Hasât (Beyrut: y.y., 1985), 657; Elbânî, aslı olmadığını söylemiştir. Bk. Nâsirüddin el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'd-daîfe ve'l-mevzûa ve eserüha es-seyyü fi'l-ümmeh* (Riyad: Dârü'l-Mearif, 1992), 1/165.

⁹³ Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *ed-Dureru'l-muntesira fi'l-ehâdisi'l-muştehira*, thk. Dr. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ (Riyad: y.y., ts.), 185.

⁹⁴ Seyit Avcı bu rivayeti mutasavvıfların hadis olarak kullandığını, muhaddislerin bu rivayeti hadis olarak kabul etmemekle birlikte şerhi hususunda görüş bildirdiklerini söylemiştir. Bk. Avcı, *Süfîlerin Hadis Anlayışı*, 270-274. Ayrıca bk. Uysal, *Tespit ve Yorum Bakımından Tasavvuf Kitaplarında Bulunan İhtilâflı Haberler*, 346-354; Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 223-226; Yusuf Açikel, "Nefsini Bilen Rabb'ini Bilir' Hadis mi Kelâm-ı Kibar mı?", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2000), 173-200.

⁹⁵ Tarhan, *İnanç Psikolojisi*, 200.

⁹⁶ Jeff Levin, *God, Faith and Health: Exploringn the Spirituality Healing Connection* (New York: John Wiley, Sons, 2001), 225-247.

⁹⁷ Herbert Benson, *Timeless Healing: The Power and Biology of Belief* (New York: Scribner, 1996);173-174. Ayrıca bk. Ali Ayten, *Din ve Sağlık Kavram, Kuram ve Araştırma* (İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018), 110-118.

⁹⁸ el-Hicr 15/29.

⁹⁹ Gazzâlî, *Kimyâ-ı Saadet*, 1/43.

Gazzâlî'nin ihtisar ederek aldığı hadis, Resûlullah'a getirilen esir grubun içinde bulunan bir kadının durumu üzerine nakledilmiştir. Çocuğunu kaybeden kadın her bulduğu çocuğu bağrına bastırıp emzirmesi üzerine Hz. Peygamber, Allah'ın rahmetini bir misalle anlatmak istemiştir. Orada bulunan sahabilerine, bu kadın çocuğunu ateşe atar mı diye sormuş ve ardından yukardaki hadisi irad etmiştir. Buhârî bu hadisi "Edeb" kitabında, çocuğa merhamet etmek, onu kucaklamak ve öpmek bâbında nakletmiştir. Müslim'in "Tövbe" kitabına aldığı bu hadisi, İmam Nevevî "Allah'ın rahmetinin genişliği" başlığı altında zikretmiştir.¹⁰⁰ İbn Ebi'd-Dünyâ (ö. 281/894) *Allah'a Karşı Hüsn-i zan Beslemek* isimli müstakil bir eser yazmış ve bu konuyla ilgili hadisleri bir araya toplamıştır. İbn Battâl (ö. 449/1057) hadisin şerhinde, çocuklara merhamet ve rıfkla muamele etmenin önemine değinmiş ve Hz. Peygamber'in çocuklara şefkatinden örnekler vermiştir.¹⁰¹

Gazzâlî bu hadiste, Allah'ın kullarına şefkati görülürse onu tanımanın anahtarı olacağını, söylemiştir. Ona göre kişi, kendi eksikliğinden Hakk'ın kudretini ve etrafındaki şaşırtıcı hikmetlerde Hakk'ın ilminin kemalini bilir. Bütün bunların iyilik ve güzellik için yaratıldığını anlayınca Allah'ın lütfunu ve rahmetini görür. Manevi destek açısından bu hadiste Allah'a karşı kötü zan besleyen kimseler için önemli uyarılar bulunmaktadır. Türkiye'de çeşitli musibetlere uğramış kişiler üzerinde yapılmış olan araştırmaya göre, bu kimselerin yüzde yetmiş yaşadıkları belaları Allah'ın bir cezası olarak değerlendirmişlerdir.¹⁰² Manevi destek uygulamalarında kişinin bakış açısı ruhsal yaşamını etkilemektedir. Kişi, içinde bulunduğu zor şartlar gereği olumsuzluklara odaklanabilmekte, yaratıcıya ve etrafına karşı şikâyet dili kullanabilmektedir. Burada Gazzâlî hadiste geçen örneği vererek kulların Allah'a bakış açılarını düzeltmelerine ve O'na karşı hüsn-i zan beslemelerine teşvik etmektedir.

2.2.2. İnsan Ruhunun Yüceliği

Gazzâlî ikinci unvanın ikinci faslında, "Allah Teâla'nın tenzih ve takdisini bilmek" başlığı altında "Allah Teâla Âdem'i kendi suretinde yarattı" hadisini zikretmiştir.¹⁰³ İmam Buhârî bu hadisi "İsti'zân" kitabında "Selamın başlangıcı" bâbında; Müslim "Cennet" kitabında nakletmiştir. Bu hadisin devamında Hz. Âdem'in boyundan bahsedilmekte ve Allah, Hz.

¹⁰⁰ Buhârî, "Edeb", 18; Müslim, "Tevbe", 22.

¹⁰¹ Ebû'l-Hasen Alî b. Halef b. Battâl el-Kurtubî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 2003), 9/212.

¹⁰² Naci Kula, "Gençlerde Izdırap Tecrübesine Bağlı Dinî Krizle Başa Çıkmaya Yönelik Öneriler", *Manevi Sosyal Hizmetler*, ed. Ali Seyyar (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2008), 515.

¹⁰³ Gazzâlî, *Kimyâ-ı Saadet*, 1/47.

Âdem'e meleklerden selamın nasıl verildiğini öğrenmesini istemektedir.¹⁰⁴ Bazı kaynaklarda yüze vurulması nehyedildikten sonra mezkûr hadis nakledilmiştir.¹⁰⁵ Hadiste geçen “kendi” zamirinin Hz. Âdem'e mi Allah'a mı râcî olduğu tartışılmıştır. Hattâbî (ö. 388/998) “kendi suretinde yarattı” ifadesinin Allah'a râcî olmadığını ispat için “O hiçbir şeye benzemez” âyetini delil getirmiştir.¹⁰⁶ Ona göre burada ifade edilen husus, Hz. Âdem'in, daha sonra yaratılan neslinde olduğu gibi “nutfe”, “alaka”, “mudga” gibi aşamalardan geçmeden, ilk olarak kendi suretinde, tam ve mükemmel olarak yaratılmasını ifade etmektedir.¹⁰⁷ İmam Nevevî de Hattâbî ile benzer yorumu yapmış ve Hz. Âdem'in cennetteki sureti ile dünyadaki suretinin aynı olduğunu söylemiştir.¹⁰⁸ İbn Hacer (ö. 852/1449) bu hadisle ilgili farklı görüşleri zikrettikten sonra, Allah'ın Hz. Âdem'i kendi suretinde yaratmasını, kendi sıfatları olan ilim, hayat, iştirme, görme vs. anlamında olduğunu söylemiş ancak Allah'ın sıfatlarının hiçbir şeye benzemediğini eklemiştir.¹⁰⁹

Gazzâlî, bu hadisi şarihlere göre farklı açıklamış, ruhun zaman ve mekân izafesinden münezzeh olduğunu söylemiştir. Ona göre Allah, Âdem'i kendi suretinde yarattı demek, Âdem'in hakikatının ve ruhunun bilinmeyeceği anlamına gelmektedir. Bunun için ruh nasıl şeydir sorusunun cevabı bulunmamaktadır. Müellife göre insan, kendi ruhunun bilinmezliğinden, Allah'ın nasıl olduğunun bilinmeyeceğini anlamalıdır. Zira ruhu tanımak Hakkı tanımının anahtarıdır.¹¹⁰ Gazzâlî'ye göre insan hem aciz hem de çok güçlü bir varlıktır. İnsanın bu iki yönünü de tanımalarını tavsiye eden Gazzâlî onun manevî zenginliklerden mahrum olmamasını istemiştir. Burada manevî kavramlardan olan ruhla ilgili verilen bilgilerin manevî destek açısından kişiye şu şekilde katkıları olabilir: Ruhtan insanlara az bilgi verilmiş olmakla birlikte o aza ulaşması kişiye manevî açıdan kâfi gelecektir. İnsan kendi varlığını sadece görünen bedenden ibaret zannedebilmektedir. Bedenin ihtiyaç ve bakımına gösterdiği ehemmiyeti ruhuna göstermeyebilmektedir. Bedenin bütün ihtiyaçlarını giderdiği halde ruhunu ihmal sebebiyle yaşadığı ruhsal bunalımların kaynağını farklı yerlerde arayabilmektedir. Burada ruhun yaratılışı ve ona Allah'ın

¹⁰⁴ Buhârî, “İsti'zân”, 1; Müslim, “Cennet”, 28; Ma'mer, *Musannef*, 10/384; Abdurrezâk, *Musannef*, 9/444; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 12/382, eserin muhakkiki, “isnadı sahih” demiştir.

¹⁰⁵ Müslim, “Bir”, 115; Abdurrezâk, *Musannef*, 9/444; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 12/382, eserin muhakkiki, “isnadı kavi” demiştir.

¹⁰⁶ eş-Şûrâ 42/11.

¹⁰⁷ Hattâbî, *A'lâmu'l-hadis*, 3/2228.

¹⁰⁸ Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî alâ Muslim*, 17/178.

¹⁰⁹ Ebü'l-Fazl Ahmed b. Alî el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhibbuddîn el-Hatîb (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1959), 11/3.

¹¹⁰ Gazzâlî, *Kimyâ-ı Saadet*, 1/18, 48.

sıfatlarından verilışı ve kişinin onu tanınması için gayret göstermesi teşvik edilmektedir. Zira manevi destekte kişi, önce kendini tanımalı ve manevi kuvvelerini bilmelidir. Manevi kuvvelerini tanımadan onları harekete geçirmek ve kontrol etmek mümkün değildir.¹¹¹ İbn Miskeveyh (ö. 421/1030) sıhhatin korunması için kişinin kendi nefsinin ayıplarını bilmesi gerektiğini söylemiş ve bunu ünlü Yunan doktor ve filozof olan Câlînûs'a dayandırmıştır.¹¹² Psikiyatir Small, insanların kendi iç dünyalarına dönmesinin kolay olmadığını, yıllarca başka şeyleri araştıran insanın birkaç saat kendini araştırmadığını söylemiştir.¹¹³

2.2.3. Sebeplerden, Sebepleri Yaratana Yolculuk

Gazzâlî ikinci unvanın beşinci faslında “Tabiatçılar ve Münecimlerin karıncaya benzetilmesi” başlığı altında “Muhakkak ki Allah için yetmiş nur perdesi vardır. Eğer onları açarsa güzelliği bakanları yakar” hadisini zikretmiştir.¹¹⁴ Bu bölümde zikredilen hadis, *Sahih-i Müslim*'de geçen uzunca bir hadisin kısaltmasıdır. Mezkûr rivayette Allah'ın uyumadığı, bütün amellerin O'na arz olunduğu bildirilmekte ve hicabının nur olduğu haber verilmektedir. Eğer o perde kalkacak olsa bütün mahlûkatın (O'nun güzelliğinden) yanacağı nakledilmektedir.¹¹⁵ Bu hadis diğer temel kaynaklarda da zikredilmektedir.¹¹⁶ Nevevî, perdenin örtü ve men etmek anlamlarına geldiğini, cisimleri ve sınırlı varlıkları örttüğünü ancak Allah'ın bundan münezzeh olduğunu söylemiştir. Burada kast edilen şeyin, mahlûkatın Allah'ı görmesine engel olduğudur. Bu perde maddi değil manevi ve nurdan bir perdedir. Nur olarak isimleşmesinin sebebi ışığın etkisiyle idrakin engellenmesinden dolayıdır.¹¹⁷ Hadisin geniş ve derin manası olması sebebiyle burada şerh edilmesi yetersiz kalacaktır.¹¹⁸ İbn Melek, bu hadisin, “Allah'ı neden göremiyoruz?” sorusunun cevabı olduğunu, O'nun azametinin nurundan dolayı görülemediğini söylemiştir.¹¹⁹

Bu hadisle Gazzâlî sebeplerden, sebepleri yaratan Allah'a yol alınması gerektiğini söylemiş ve karınca benzetmesini yapmıştır. Ruhlar âlemine

¹¹¹ Garip Aydın, *Ayetler ve Hadisler Işığında Hastalara Manevi Destek* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019), 16.

¹¹² İbn Miskeveyh, *Tezhibü'l-ahlâk*, 156.

¹¹³ Small, *Bir Psikiyatristin Gizli Defteri*, 327.

¹¹⁴ Gazzâlî, *Kimyâ-ı Saadet*, 1/50.

¹¹⁵ Müslim, “İmân”, 293.

¹¹⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 32/405; İbn Mâce, “İmân”, 13; İbn Hibbân, *Sahih*, 1/499.

¹¹⁷ Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî alâ Muslim*, 3/15.

¹¹⁸ Gazzâlî Nur Süresi 35. âyette geçen “Allah göklerin ve yerin nurudur” âyetini tefsir için kaleme aldığı *Mişkâtü'l-envâr*'da bu konuyu daha geniş açıklamaktadır. Bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, thk. Ebû'l-Alâ Afîfî (Kahire: y.y., ts), 1-93.

¹¹⁹ İbnu'l-Melek, *Şerhu Mesâbihi's-sünne*, 1/111.

terakki ederken birçok tehlikeli geçitlerin bulunduğunu açıklayan müellif, kişinin bunlara dikkat etmesi ve sebeplerin arkasındaki kudretin görülmesi gerektiğini söylemiştir.¹²⁰ Manevi destek açısından burada zikredilen hikâyenin¹²¹ şöyle bir önemi bulunmaktadır: İnsanların sadece zahiri sebeplere bel bağlamaları büyük hayal kırıklıklarına ve umutsuzluklara sebep olabilmektedir. Hastaların ve musibetzedelerin, şifayı verecek olanın Allah olduğuna inanmaları ve kalplerini O'na bağlamaları onların rahatlamalarına vesile olacaktır. Bunun gerçekleşmesi Allah'ı tanımaya bağlıdır. İnsanların yaratıcının bu gücünü tanımaları için akıl ve kalplerini birlikte kullanmaları gerekmektedir.¹²² Akıl kelimesinin kök anlamlarından biri de “bağlamak”¹²³ olduğu için akıllı olan her bir kişi olayları ve hadiseleri bir sebebe bağlama zarureti hissetmektedir. Ancak bağlamaların eksik yahut yanlış olması kişinin hakikate ulaşmasını engelleyebilmektedir. Sebepler ve sonuçlar arasındaki ilişkiler sağlıklı kurulduğu zaman hem maddi hem manevi tatmin yaşanmakta, zihni ve kalbi aydınlanma gerçekleşmektedir. Gazzâlî de bu başlık altında kâinat kitabının doğru okunmasına, sebepleri ve onları yaratanla ilişkinin sağlıklı kurulmasına böylelikle ruhsal tatmin ve dengeye ulaşılmasına teşvik etmektedir.

2.2.4. Belalara Bakış Açısının Değiştirilmesi

Gazzâlî ikinci unvanın yedinci faslında, “Yıldızların ve burçların padişahın kudretine teşbihi” başlığı altında “Belâ önce peygamberlere sonra evliyaya sonra herkesin fazilet ve derecesine göre gelir” hadisini zikretmiştir.¹²⁴

Temel hadis kaynaklarında geçen bu rivayeti Tirmizî “Zühd” kitabında “belalara sabır” başlığı altında; Dârimî “Rikâk” kitabında “bela yönünden insanların en şiddetlisi” başlığı altında; İbn Ebî Şeybe “Humma ve hastalıklara sabır” başlığı altında; İbn Mâce “Fiten” kitabında “belalara sabır” bâbında nakletmiştir.¹²⁵ İbn Battâl, belaların peygamberlere gönderilme sebebi olarak, Allah'ın onların sevaplarını kemale erdirmek ve ecirlerini tam vermek için olduğunu söylemiştir.¹²⁶

Gazzâlî bu hadisle, Allah'ın bela, hastalık, sevda ve mihnet ile halkı kendisine çağırdığını ifade etmiştir. Ayrıca hastalıkların maddi sebepleri

¹²⁰ Gazzâlî, *Kimyâ-ı Saadet*, 1/51.

¹²¹ Gazzâlî, *Kimyâ-ı Saadet*, 1/50.

¹²² Tarhan, *İnanç Psikolojisi*, 213.

¹²³ Râgib el-İsfehânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Marîfe, ty.), 342.

¹²⁴ Gazzâlî, *Kimyâ-ı Saadet*, 1/53.

¹²⁵ Tirmizî, “Zühd”, 57, müellif bu rivayete “hasen sahih” demiştir; İbn Mâce, “Kitabü'l Fiten”, 23; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 2/443; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/78, eserin muhakkiki “isnadı hasen” demiştir; İbn Hibban, *Sahih*, 7/161; Darimî, “Rikâk”, 67.

¹²⁶ İbn Battâl, *Şerhu Şaḥîhi'l-Buhârî*, 9/379.

olmakla birlikte bunların manevi sebeplerinin olduğunu beyan için bu hadisi zikretmiştir.¹²⁷ Müellifin bu hadisi burada kullanması hastaların “neden ben?” sorularına cevap olması açısından önemlidir. Hastalar üzerine yaptığı araştırmalarla bilinen çağdaş yazarlardan Elisabeth Kübler-Ross’ un *Ölüm ve Ölmek Üzerine* adlı çalışmasında, ölümcül hastalık tanısı alan hastalar beş evreden geçmektedir. Yaşanılan bu evrelerin ikinci aşamada hastanın ana duygusu, sinir ve öfke olmakta “Neden ben?” gibi sorular olmaktadır.¹²⁸ Gazzâlî hastaların sordukları “neden ben?” sorusuna bu bölümde cevap vermektedir. Burada hastalıkların ve çeşitli musibetlerin ceza değil, rahmete vesile olmasına vurgu yapılmaktadır. Buna göre hastalar ve farklı musibetlere uğramış kişiler, Allah’ın en sevdiği kişilerin başlarına dünyada gelen sıkıntıları ve belaları hatırladıkları zaman içinde yaşadıkları durumun hikmetine yoğunlaşacaklar ve bununla teselli olabileceklerdir.

2.2.5. Hastaların Allah Katındaki Değeri

Gazzâlî ikinci unvanın aynı faslında, “Yıldızların ve burçların padişahın kudretine teşbihi” başlığı altında kutsî olarak nakledilen “Hasta oldum beni ziyarete gelmedin” hadisini zikretmiştir.¹²⁹ Müellif burada, uzunca bir hadisin bir parçasını nakletmiştir. Hadisin tamamında Allah, hastalığı kendisine izafe etmekte ve hasta kulun ziyaret edilmesini kendi ziyareti olarak ifade etmektedir. Aynı şekilde fakirleri yedirmeyi ve giydirmeyi, onlara yapılacak yardımı yine kendisine yapılmış olacağını söylemektedir. Buhârî bu hadisi *el-Edebü'l-müfred*’inde “hasta ziyareti” başlığı altında; Müslim “Birr” kitabı “hasta ziyaretinin fazileti” başlığı altında nakletmiştir.¹³⁰ İbn Fûrek (ö. 406/1015), bu şekilde hitabın Arap dilinde mutad olduğunu ve bu tür âyetlerin¹³¹ Kur’an’da sıkça geçtiğini söylemiştir.¹³² Nevevî, hadiste hastalığın Allah’a izafe edilmesinin, inançlı hastanın Allah katındaki değerini ve O’na yakınlığını ifade ettiğini söylemiştir.¹³³

Gazzâlî, “hasta oldum beni ziyarete gelmedin” hadisinin peygamberler,

¹²⁷ Gazzâlî, *Kimyâ-ı Saadet*, 1/53.

¹²⁸ Elisabeth Kübler Ross, *Ölüm ve Ölmek Üzerine-Ölmekte Olan Kişilerin Doktorlara, Hemşirelere, Din Adamlarına ve Kendi Ailelerine Öğrettikleri*, çev. Ekin Uşşaklı (İstanbul: April Yayıncılık, 2010), 47-119.

¹²⁹ Gazzâlî, *Kimyâ-ı Saadet*, 1/53.

¹³⁰ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, thk. Nasirüddin Elbânî (y.y: Dârü’s-Sıddik, 1997), 196; Müslim, “Birr”, 13; İbn Hibbân, *Sahih*, 1/503.

¹³¹ Örnek bir âyet: “Siz Allah’a yardım ederseniz, Allah da size yardım eder.” Muhammed 47/7.

¹³² Ebu Bekir Muhammed b. Hasan b. Fûrek, *Müşkilü'l-hadis ve beyânühü*. thk. Musa Muhammed Ali (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1985), 1/152-153.

¹³³ Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî alâ Muslim*, 16/126.

evliya ve fazilet ehli kimseler için söylendiğini ifade etmiştir.¹³⁴ Bu hadiste ifade edilen müjdeler hastalar için büyük moral taşımaktadır. Zira her türlü hastalığın tedavisinde, “hastanın moralini ve maneviyatını güçlendirme” gelmektedir.”¹³⁵ Gazzâlî bu rivayetle hastalıkların sadece olumsuzluk yönlerine değil, manevi derece olmalarına da dikkat çekmektedir. Hasta olan kişinin kalbinin kırık olması, dünyevi arzulara iştahının kesilmesi, nefsinin ezilmesi onu maneviyata yaklaştırmaktadır. Bu noktada hastayı maddî şeylerden ziyade manevi şeyler rahatlatmaktadır. Yapılacak ziyaretler ona moral olacağı gibi hadiste ifade edilen müjdeler hastalara manevi yönden müjde ve destek olabilecektir.

2.2.6. Öfke Kuvvetinin Kontrolü: Şecaat

Gazzâlî ikinci unvanın onuncu faslında, “Ehl-i İbadetin Cahillik Yolları” başlığı altında “Ben de insanım, insanlar gibi ben de kızarım” hadisini zikretmiştir.¹³⁶ Gazzâlî'nin burada zikrettiği hadis, Hz. Peygamber'i iki kişinin kızdırması üzerine nakledilen rivayetten alınan bir bölümdür. Orada Hz. Peygamber, kendisinin bir beşer olduğunu ifade ettikten sonra, hangi mü'mine eziyet veya sitem etti ise onun için bir kefaret ve Allah'a yakınlık olması için dua etmiştir. Bu hadisi İmam Müslim, “Birr” kitabında zikretmiştir.¹³⁷ Bu rivayetin diğer hadis kaynaklarında farklı versiyonları bulunmaktadır.¹³⁸ İmam Nevevî, Hz. Peygamber'in kızmasının Allah için olduğunu ve bu kızma anlarında şeriatın dışına çıkmadığını söylemiştir.¹³⁹

Gazzâlî, bu hadisi öfkenin kontrol edilmesi gerektiğini beyan etmek için burada zikretmiştir. Ona göre Allah kendisinde öfke duygusu olmayanları değil, kızgınlığını yenenleri methetmektedir.¹⁴⁰ Nitekim yukarıda zikredilen hadiste buna işaret edilmektedir. Bütün insanlarda olduğu gibi Resûlullah'ta da öfke kuvveti bulunmaktadır. Ancak Hz. Peygamber, öfkesini kontrol altında tutarak, öfkelenildiği kişiler için de af dileyerek, ümmetine örnek olmuştur. Gazzâlî bu bölümde ayrıca Allah Teâlâ'nın sıfatlarını anlamayan kimselerin cahil olduğunu ifade etmiştir. Bu kimseler Allah'ın Kerim olduğunu söyleyerek kendilerini affedeceğini, ancak O'nun şiddetli azap edici olduğunu bilmediklerini beyan etmiştir. Ona göre Allah, Rahim ve Kerim olmakla birlikte bu kâinatı bir sistem içerisinde yaratmıştır. Bu sebeple sebeplere sarılmak gerekmektedir. Rızka

¹³⁴ Gazzâlî, *Kimyâ-ı Saadet*, 1/53.

¹³⁵ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 232.

¹³⁶ Gazzâlî, *Kimyâ-ı Saadet*, 1/56.

¹³⁷ Müslim, “Birr”, 24.

¹³⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 12/262, eserin muhakkiki “isnadı sahih” demiştir; İbn Hibbân, *Sahih*, 14/444.

¹³⁹ Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî alâ Muslim*, 16/153.

¹⁴⁰ Gazzâlî, *Kimyâ-ı Saadet*, 1/57; Bk. Â-i İmrân 3/134.

erişmek için nasıl sebeplere sarılmak varsa, ilahi rahmete kavuşmak için de ibadetlere sarılmak gerekmektedir. Müellif burada ibadete gelince rahmetine sığınıp tembellik gösterenlerin, dünyalığa gelince rahmetine inanmayıp sebeplere sarılmalarını tenkit etmektedir.¹⁴¹

Bu hadisin ve bu konunun manevi destek açısından önemi şudur: Herhangi bir hastalığa yahut musibete duçar olanların etkisi altında kaldıkları duyguların en önemlilerinden biri daha önce de ifade edildiği üzere öfke duygusudur.¹⁴² İslâm ahlâk âlimleri de öfke kuvvetini bütün insanlarda var olan ortak kuvveler arasında zikretmişler ve bu duygu dengelenmediği zaman insanda ahlâki zafiyetler meydana geleceğini ifade etmişlerdir. Örneğin Kindî'ye göre, bunalımlara girme sebeplerinin başında kontrolsüz şehvet, akıl yoksunluğu ve öfke duyguları gelmektedir.¹⁴³ Buna göre manevi destek uygulamalarında dikkat çekilmesi gereken duygulardan biri öfke duygusudur. Bu duygunun dengeli noktasını ifade eden “şecaat”¹⁴⁴ kişide emniyet ve huzuru sağlayacak bir erdemdir.

2.3. Üçüncü Unvan: Dünyayı Tanımak

Manevi destek uygulamalarında dünyaya bakış açısının değiştirilmesi ile kişinin zihin dünyasını devamlı meşgul eden, hastalanmasına sebep olan şeylerin gözden düşürülmesi ve önemsizleştirilmesi hedeflenmektedir. Zira olaylara ve hadiselerle yüklenen anlamlar kişiye stres oluşturabildiği gibi fırsat da oluşturabilir. Davranışları belirleyen temel etken bilişsel süreçlerdir. İstenilen davranış değişikliği, bilişsel yapılarıdaki değişimle mümkündür.¹⁴⁵ Garry Small'ın *Bir Psikiyatristin Gizli Defteri* adlı eserinde de ifade ettiği gibi, insanın karşısına çıkan engeller, bela ve musibetler iyi kontrol edildiğinde fırsata dönüşebilir.¹⁴⁶ Allah hiçbir kimseye gücünün üstünde bir yük vermemiştir.¹⁴⁷ Ancak insanların kendileri, dünyevî ve uhrevî olarak taşıyamayacakları sorumlulukların altına girerek dengeden uzaklaşabilmektedirler. Gazzâlî üçüncü unvana dünyayı tanımak başlığını koyarak beş fasıl açmış ve burada dünyanın yaratılış amacının iyi öğrenilmesi gerektiğine dikkat çekmiştir. Ona göre dünyada insana iki şey gereklidir. Biri, kişinin kalbini koruması ve onun gıdasını vermesi, ikincisi

¹⁴¹ Gazzâlî, *Kimyâ-ı Saadet*, 1/57-59.

¹⁴² Geniş bilgi için bk. Ross, *Ölüm ve Ölmek Üzerine*, 47-119; Öfkenin kaynağı ve kontrolünün nasıl olacağı ile ilgili bk. Elisabeth Kübler-Ross, David Kessler, *Geborgen im Leben* (Freiburg: Herder, 2015), 151-163.

¹⁴³ Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, 20.

¹⁴⁴ Geniş bilgi için bk. Mustafa Çağrıncı, “Şecaat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/402-403.

¹⁴⁵ Şirin, *Manevi Danışmanlıkta İhsan Modeli*, 1112.

¹⁴⁶ Small, *Bir Psikiyatristin Gizli Defteri*, 200.

¹⁴⁷ el-Bakara 2/286.

bedeni koruması ve onun gıdasını vermesidir. Böylelikle kişi, maddi ve manevi açıdan sıhhat içerisinde yaşayacaktır.

2.3.1. Dünyaya Bakış Açısının Değiştirilmesi

Gazzâlî üçüncü unvanın üçüncü faslında, “Dünyanın aslı üç şeydir; yemek, mesken ve elbise” başlığı altında “Dünya, Harut ve Marut’tan daha büyük büyüdür, ondan kaçınız.” hadisini zikretmiştir.¹⁴⁸ Bu rivayet Ahmed b. Hanbel’in “*Zühd*” kitabında ayrıca İbn Ebi’-d-Dünyâ ve Beyhaki’nin (ö. 458/1066) eserlerinde geçmektedir.¹⁴⁹ Süyûtî rivayetin hükmüyle ilgili olarak, “zayıf”, Aclûnî “zayıf”, Elbânî “Mevzû”, Münâvî “zayıf” değerlendirmelerini yapmışlardır.¹⁵⁰ Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932) bu hadisin şerhinde, Harut ve Marut’un sihri öğrettikleri ancak onun fitnessini haber verdiklerini, dünyanın ise sihri öğrettiğini ancak fitnessini gizlediğini söylemiştir. Ona göre dünya, şehvetleriyle insanı aldatmakta ve kalbini ele geçirmekte ve Allah’tan uzaklaştırmaktadır.¹⁵¹

Gazzâlî bu hadisi dünyanın aldatıcılığına dikkat çekmek ve ondan sakındırmak için zikretmiştir. Ona göre kalbi dünya sevgisi ile meşgul eylemekle orada kişinin helak olmasına sebebiyet veren hırs ve cimrilik gibi sıfatlar meydana gelir. Kişi, devamlı dünya ile meşgul olunca kendini unuttur ve tamamen dünyaya dalar. Ona göre kişi, sefere hazırlanmalı ve ahirete yönelmelidir.¹⁵² Kişilerin dünya hayatı ve geleceği hakkında yaşamış oldukları umutsuzluklar depresyonun temelini oluşturduğu için¹⁵³ manevi destek uygulamalarında dünya hayatına bakış açısının değiştirilmesi gerekmektedir. Kindî, “gemi yolcuları” istiaresiyle, yolcu olduğunu unutup dünyaya dalanların acı içinde kıvranacaklarını anlatmıştır.

¹⁴⁸ Gazzâlî, *Kımyâ-ı Saadet*, 1/63.

¹⁴⁹ Ahmed b. Hanbel, *Zühd*, thk. Yahya b. Muhammed (y.y.; Dâru İbn Receb, 2003), 305; Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebü’-d-Dünyâ, *ez-Zühd* (Dımaşk: Dâru İbn Keşir, 1999), 53; Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebü’-d-Dünyâ, *Zemmü’-d-dünyâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir Aâtâ (b.y.: y.y., 1993), 69; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Şu’abu’-l-îmân*, thk. Abdu’-aliyy Abdulhamîd (Riyad: Mektebetu’-r-Ruşd, 2003), 13/104; Irâkî, Zehebî’den nakille, rivayetin münker ve aslı olmadığını nakletmiştir. Bk. Irâkî, *el-Muğnî*, 1105.

¹⁵⁰ Süyûtî, *Câmiu’s-Sağîr*, 1/17; Elbânî, *Sahihü’-l-Camiu’s-sağîr ve ziyâdetihî*, 29; Münâvî, *Fezû’-l-kadir*, 1/187; Muhittin Uysal Aclûnî’nin bu rivayete münker değerlendirmesini yaptığını söylemiştir. Bk. Uysal, *Tespit ve Yorum Bakımından Tasavvuf Kitaplarında Bulunan İhtilâflı Haberler*, 373. Ancak Aclûnî Zehebî’nin değerlendirmesini aktarmış kendi değerlendirmesinde “zayıf” demiştir. Bk. Aclûnî, *Keşfü’-l-hafâ*, 1/57.

¹⁵¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen et-Tirmizî, *Nevâdiru’-l-usul fi ehadîsi’-r-Rasûl*, thk. Abdurrahmân Amîre (Beyrut: Dâru’-l-Cil, ts.), 1/131.

¹⁵² Gazzâlî, *Kımyâ-ı Saadet*, 1/63-64.

¹⁵³ Patricia E. Murphy vd., “Klinik Depresyon Hastalarında Dini İnancın Umutsuzlukla İlişkisi”, çev. Özlem Güler, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/2 (2007), 162-163.

Ayrıca “Niçin kederlenmiyorsun?” sorusuna Sokrat’ın şu şekilde cevap verdiğini nakletmiştir: “Kaybettiğimde beni kederlendirecek şeyler edinmiyorum.”¹⁵⁴ Gazzâlî de zayıf olmakla beraber kaynaklarda geçen mezkûr rivayeti zikrederek dünyanın çekiciliğine karşı uyanık olunması gerektiğini anlatmış, kişinin acılardan kurtulmasını buna bağlamıştır.

2.3.2. Dünyevîleşmenin Etkileri

Gazzâlî üçüncü unvan dördüncü fasılda, “Dünyanın cadılığı ve büyüclüğü hakkında misaller ve dünya ehlinin gaffeti” başlığı altında “Dünyanın çirkinliğinin ihtiyar bir kadına benzetildiği” rivayeti zikretmiştir.¹⁵⁵ Müellifin *Kimyâ-ı Saadet* eserinde Hz. Peygamber’den nakledilen bu rivayet, *İhyâ* adlı eserinde İbn Abbâs’tan nakledilmiştir.¹⁵⁶ Nakledilen bu rivayet “mevkuf” bir haberdir. Burada zikredilen rivayetin devamında, kıyamet günü dünyanın yeşil gözlü, dişleri dökülmüş ihtiyar, çirkin bir kadın şeklinde getirileceği, insanların ondan çekinip kim olduğunu merak edecekleri anlatılmaktadır. Cevap olarak, uğruna akraba ziyaretini terk ettiğiniz, kan döktüğünüz, birbirinize düşman kesildiğiniz dünyadır, denileceği haber verilmektedir. Bu rivayet İbni Ebü’-d-Dünyâ’nın *Zühd* ve *Zemmü’-d-dünyâ*, Ebu Saîd b. el-A’râbî’nin (ö. 341/952) *ez-Zühd* ve *Sıfatü’-z-zahidîn* adlı eserinde ayrıca Beyhakî ve Süyûtî’nin eserlerinde geçmektedir.¹⁵⁷ Gazzâlî bu fasılda bir rivayet daha zikretmiştir. “Bir kimsenin suya girip ıslanmaması mümkün olmadığı gibi dünyada olup da ona bulaşmamak mümkün değildir.” Bu rivayet de İbn Ebi’-d-Dünyâ ve Beyhakî’nin eserlerinde geçmektedir.¹⁵⁸

Bir önceki başlıkla ilgili olarak Gazzâlî dünyanın çekiciliğine aldanıp kişinin ruhunu ve âhretini ihmal etmemesi için kaynaklarda geçen bu rivayeti misal olarak anlatmaktadır. Bu tür rivayetler her ne kadar zayıf olsa da manası gerçeği ifade ettiği için manevi destek uygulamalarında yerine göre kullanılabilir. Zira insanların akıllarında daha çok misaller kalmaktadır.

2.3.3. Dünya Âhret Dengesi

Gazzâlî üçüncü unvan beşinci fasılda, “Dünyada her şey melun değildir” başlığı altında “Dünya ve içindekiler melundur. Ancak Allah Teâlâ’yı

¹⁵⁴ Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, 19.

¹⁵⁵ Gazzâlî, *Kimyâ-ı Saadet*, 1/64.

¹⁵⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, 3/215.

¹⁵⁷ İbn Ebü’-d-Dünyâ, *ez-Zühd*, 50; *Zemmü’-d-dünyâ*, 66; Ebü Saîd Ahmed b. Muhammed ibnü’-l-A’râbî, *ez-Zühd* ve *şıfatü’-z-zâhidîn*, thk. Mecdî Fethî es-Seyyid (Tanta: y.y., 1408), 46; Beyhakî, *Şu’abu’-l-îmân*, 13/203; Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Cem’ü’-l-cevâmî* (Kahire: el-Ezherü’ş-Şerif, 2005), 21/17.

¹⁵⁸ İbn Ebü’-d-Dünyâ, *Zemmü’-d-dünyâ*, 51; Beyhakî, *Şu’abu’-l-îmân*, 13/155.

anmak müstesna” rivayetini zikretmiştir.¹⁵⁹ Temel kaynaklarda geçen bu hadisi, İbn Mâce “Zühd” kitabında “Dünyanın misali” başlığında; Tirmizî “Zühd” kitabında; Dârimî “Mukaddime” bölümünde, “İlmin ve âlimin fazileti” başlığında nakletmişlerdir.¹⁶⁰ Kurtubî (ö. 656) hadiste dünyaya lanet edilmesi, Allah’tan uzaklaştırması sebebiyledir demiştir. Ona göre eğer dünya Allah’a yaklaşıtıyorsa övülmeye değerdir.¹⁶¹

Gazzâlî mezkûr şerhe muvafık olarak dünyada bütün lezzetlerin kötü olmadığını, ahiret işlerine yardımcı olan dünyalıkların kişiye fayda sağlayacağını beyan için bu hadisi zikretmiştir. Ona göre ilim ve amel dünyada elde edilir. Fakat bu ameller dünyadan sayılmazlar çünkü bu ameller insanlarla birlikte ahirete giderler. Burada kınananlar dünyada gaffete kapılıp, kulluğunu unutan ve gönlünü dünyaya bağlayıp ahiretten nefret eden kimselerdir.¹⁶² Muhaddislerin genel olarak mezkûr rivayeti “Zühd” (Dünyaya değer vermemek) bahsinde zikretmeleri Gazzâlî ile aynı anlamda kullandıklarını göstermektedir. Dünyaya aşırı bir şekilde bağlanan ve oranın etkisinden kurtulamayan kimseler için bu tür rivayetlerin kullanılması onların ruhsal olarak dengeli bir hale gelmelerine katkı sağlayacaktır. Ahlâk âlimleri kişinin maddî isteklere karşı aşırı düşkünlükten korunmasını sağlayan erdem için “ıffet” kavramını kullanmışlardır. Aynı şekilde dünyadan tamamen yüz çevirmeyi de dengesizlik olarak nitelendirmişlerdir.¹⁶³ Gazzâlî bu rivayeti burada zikrederek zihinleri dünya ve âhiret dengesine yönlendirmiştir.

2.4. Dördüncü Unvan: Âhireti Tanımak

Gazzâlî dördüncü unvan başlığına âhireti tanımayı koymuş ve burada on beş fasıl açmıştır. Bu fasıllarda beden, ruh, cennet, cehennem, ölümün hakikati ve kabir azabından bahsetmiştir. İslâm ahlâk âlimleri manevi hastalıkların sebebi olarak, insanda var olan manevi kuvvelerin dengesinden sapmasını görmüşlerdir. Onlara göre bunların tedavisi ahlaki erdemleri elde etmektir.¹⁶⁴ Çeşitli musibetlere uğrayan ve ciddi hastalıklarla karşılaşan insanlarda oluşan korku ruhsal muvazeneyi etkilemektedir. İnsanların kaygılandıkları şeylerin temeli ise ölüme dayanmaktadır. İnsanların

¹⁵⁹ Gazzâlî, *Kimyâ-ı Saadet*, 1/67.

¹⁶⁰ Dârimî, “Mukaddime”, 32; İbn Mâce, “Zühd”, 3; Tirmizî, “Zühd”, 14, müellif “hasen garib” demiştir; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, 7/200.

¹⁶¹ Ebü'l-Abbâs Ziyâüddîn Ahmed b. Ömer el-Kurtubî, *el-Müfhim limâ eşkele min Telhîşi kitâbi Müslim*, thk. Muhiddin Dîb (Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1996), 7/109.

¹⁶² Gazzâlî, *Kimyâ-ı Saadet*, 1/69.

¹⁶³ Geniş bilgi için bk. Mustafa Çağrı, “İffet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/506-507.

¹⁶⁴ Nasîrüddin Tûsî, *Ahlak-ı Nasrî*, çev. Anar Gafarov - Zaur Şükürov (İstanbul: Litera Yayınları, 2007), 149-151.

öldükten sonra ne olacağı, ruhun durumu gibi sorulara cevap olması açısından Gazzâlî'nin burada verdiği bilgiler aydınlatıcı niteliktedir. Zira ölümü “yokluk” değil, yeni bir hayatın başlangıcı olarak gören anlayış, kişiyi manevi açıdan rahatlatılabilecektir. İsfehânî'nin de dediği gibi, bu âlemde irade ve ihtiyar sahibi olanların en hayırlıları işlerin sonucunu görebilenlerdir. Ona göre Allah, insana işlerin sonunu görme kabiliyetini ebedi âlemde ona ihsan edeceği nimetlere layık olması için vermiştir.¹⁶⁵ Gazzâlî bu başlık altında verdiği misaller ve kullandığı hadisler ile ahiret hayatına yönlendirerek ruhsal dengenin sağlanmasını hedeflemiştir.

2.4.1. Yapılan Amellerin İnsan Ruhuna Etkisi

Gazzâlî dördüncü unvan birinci fasılda, “Beden ve ruhla ilgili cennet ve cehennem” başlığı altında “İyi ameller yapan kullar için kulakların duymadığı, gözlerin görmediği şeyler hazırladım” hadisini zikretmiştir.¹⁶⁶ Bu fasılda “Kudsî Hadis” olarak nakledilen rivayeti Buhârî “Yaratılışın Başlangıcı” kitabında; Müslim “Cennet” kitabında; İbn Mâce “Zühd” kitabında nakletmişlerdir.¹⁶⁷ İbn Melek, cennet nimetlerinin ebedi, dünya nimetlerinin fani olduğunu, ebedi olanla geçici olanın aynı olmayacağını söylemiştir.¹⁶⁸

Gazzâlî beden ve ruhla ilgili cennet ve cehennem olduğunu söyleyip, kişinin ibadet ve marifetle dünyada iken ruhanî cenneti yaşadığını, cehalet ve günahlarla da ruhanî cehennemi yaşadığını söylemiştir. Burada zikredilen hadisi ruhanî cennet olarak yorumlamıştır.¹⁶⁹ Ahirete iman kişinin hem anlam krizini çözmede hem de toplumsal selamet açısından önem taşımaktadır.¹⁷⁰ Manevi destek açısından Gazzâlî'nin bu yorumu, amellerin karşılığının sadece ahirette değil, dünyada iken de kısmi olarak yaşandığını göstermesi açısından önemlidir. Âyette, Allah'ın zikrinden yüz çevirenlere ruhsal darlık yaşatılacağı haber verilmiştir.¹⁷¹ Bunun tersi olarak da O'nun zikrine yönelenlere ruhsal huzur yaşatılacaktır. Buna göre kişi, ruhsal olarak darlığa yahut huzura götüren eylemlerin sonuçlarını dünyada iken de kısmen yaşamaktadır. Gazzâlî burada zikrettiği hadis ve onun yorumu ile kişinin manevi hazları dünyada iken yaşamak için gayret göstermesi, ruhsal sıkıntılardan korunmak için de ona götüren amellerden imtina etmesi gerektiğine dikkat çekmektedir.

¹⁶⁵ İsfehânî, *Mutluluğun Kazanılması*, 205.

¹⁶⁶ Gazzâlî, *Kimyâ-ı Saadet*, 1/67.

¹⁶⁷ Buhârî, “Bed’ü'l-Halk”, 8; Müslim, “Cennet”, 2; İbn Mâce, “Zühd”, 39; Ma'mer, *el-Câmi*, 11/416; Abdürrezzâk, *Musannef*, 10/428; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 13/489; İbn Hibbân, *Sahih*, 2/91.

¹⁶⁸ İbnü'l-Melek, *Şerhu Meşâbihi's-Sünne*, 6/95.

¹⁶⁹ Gazzâlî, *Kimyâ-ı Saadet*, 1/69.

¹⁷⁰ Hökekleli, *Din Psikolojisi*, 96.

¹⁷¹ Tâhâ 20/124.

2.4.2. Ölüm Korkusunun Tedavisi

Gazzâlî dördüncü unvan ikinci fasılda, “Ölümün Hakikati” başlığı altında “Ölüm mümine hediyedir” rivayetini zikretmiştir.¹⁷²Bu hadisi, Abdullah b. Mübârek (ö. 181/798) “*Zühd*” kitabında; İsfehânî *Hilyetü'l-evliyâ* kitabında; Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*'da nakletmişlerdir.¹⁷³ Hâkîm (ö. 405/1014) “sahih”; Süyûtî, “hasen”; Elbânî “zayıf” hükmünü vermişlerdir.¹⁷⁴ Münâvî, hadisin şerhinde, dünyanın inananlara zindan olmasını, oranın imtihan ve bela yeri olmasıyla açıklamıştır. Ona göre mümin dünyada nefsanî arzularını durdurmakta ve şeytanla devamlı savaşmaktadır. Ecelinin gelmesiyle birlikte bunların hepsinden kurtulmuş olmaktadır. Ayrıca cennete girmek için ölmek gerekmektedir.¹⁷⁵

Gazzâlî bu bölümde insanda hayvani ve insani ruh olmak üzere iki ruhtan söz etmiş ve hayvani ruhun fânî ancak insani ruhun bâkî olduğunu söylemiştir. Ona göre hayvani ruh araçtır ve Allah Teâlâ'nın marifetini elde etmek için insana verilmiştir. Eğer kişi, hedefe ulaştı ise aracın aradan çekilmesi, onun için daha iyidir. Gazzâlî, ölüm mümine hediyedir, hadisini bu bağlamda yorumlamış ve bu bölüme koymuştur. İnanan bir kimse dünyadayken Marifetullah'a ulaştıysa ahiret onun için dünyadan daha hayırlıdır.¹⁷⁶ Yapılan bir araştırmaya göre can tehlikesinin yaşandığı durumlarda Allah'a sığınmak ve O'na dua etmek kişilere manevî bir destek sağlamaktadır.¹⁷⁷ Hayatî Hökelekli'ye göre ölüm korkusu ve ebedî yaşama arzusu bütün insanlar için değişmez bir gerçekliktir.¹⁷⁸ İslâm ahlâk âlimleri de bu konu üzerinde durmuşlar ve ölüm korkusunun nefis hakkındaki bilgisizlikten kaynaklandığını söylemişlerdir.¹⁷⁹ Ebû Bekir er-Râzî'ye (ö. 313/925) göre bu korku ancak ikinci ve daha yüksek bir hayata inanmakla

¹⁷² Gazzâlî, *Kimyâ-ı Saadet*, 1/70.

¹⁷³ Abdillâh b. Mübârek, *ez-Zühd ve'r-rekâ'ikil'ibni'l-Mubârek ve'z-zühd li Nu'aym b. Hammâd*, thk. Habîburrahmân el-A'zamî (Beyrut: y.y., ts), 212; İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 8/185; Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, 12/292.

¹⁷⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Mustedrek âle's-Sahihayn*, thk. Mustafâ Abdulkâdir Aâtâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), 4/355, Zehebî *Telhis*'te “zayıf” demiştir. Bk. Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Mustedrek bi Ta'likü'z-Zehabî*, ta'lik Şemseddin ez-Zehabî (yy. y.y. t.y.), 6/345; Süyûtî, *Câmiü's-sağîr*, 1/290; Elbânî, *Sahihü'l-Câmiü's-sağîr ve ziyadâtüh*, 355.

¹⁷⁵ Münâvî, *Feyzü'l-kadîr fi Şerhi'l-Câmi'i s-sağîr*; 3/233. Müellif, şerhten sonra rivayetin senediyle ilgili “zayıf” ve “sahih” farklı tarikleri zikretmiş ve Süyûtî'nin işkalden arınmış farklı tariklerin hepsini zikretmemesiyle bilindiğini söylemiştir.

¹⁷⁶ Gazzâlî, *Kimyâ-ı Saadet*, 1/72.

¹⁷⁷ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 89.

¹⁷⁸ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 98.

¹⁷⁹ Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, 28-41.

yenilebilir.¹⁸⁰ Manevi destek açısından ruhun yaşamaya devam edeceğinin açıklanması acil korkusu yaşayan kimseleri rahatlatılabilecektir. Gazzâlî bu hadisi ve yorumları zikrederek hayata ve ölüme dair bakış açılarını değiştirmeyi hedeflemiştir. Zira ölümle ilgili bilgisi olmayan kişiler herhangi bir musibet anında derin bir boşluğa, karanlığa ve mutsuzluğa düşebilmektedirler.

2.4.3. İnsanların Bilgi ve Duygu Seviyelerini Göz Önünde Bulundurmak

Gazzâlî dördüncü unvan dördüncü fasılda, “İnsani ruhun itidalini korumak” başlığı altında “İnsanların akıllarının alacağı şekilde konuşunuz” rivayetini zikretmiştir.¹⁸¹ Gazzâlî’nin, peygamberlere böyle buyruldu, diyerek aktardığı mezkûr rivayet, aslında Hz. Ali’nin sözü olarak hadis kaynaklarında nakledilmektedir.¹⁸² Burada Gazzâlî ruhsal dengeye vurgu yapmış, doktorun hastayı maddi olarak helak ve hasta olmaktan korumak için ifrat ve tefritten arındıran sebepleri bilmesi gerektiğini söylemiştir. Aynı şekilde insani olan ruhun da bir itidali bulunmaktadır. Kişi, bunu güzel ahlâk ve nefisle mücâhede yaparak muhafaza edebilmektedir. Denge, bedende olura sıhhat, ruhta olurca saadet meydana gelir.¹⁸³ Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta ruhun sırlarının tam olarak bilinemeyeceğidir. Yukarıda zikredilen rivayete göre, muhatabın durumunu dikkate almadan atılacak adımlar ona zarar verebilir. Manevi destekte de muhatabın psiko-sosyal durumu önemlidir.¹⁸⁴ Zira psikoterapilerin önemli tedavi aşamalarından biri, hastayı dinlemektir.¹⁸⁵

2.4.4. Manevi Duyguları Geliştirmek

Gazzâlî dördüncü unvan altıncı fasılda, “Dünyada Cennet ve Cehennemi müşahede” başlığı altında “Cennet üzümlerinden bir salkım bana arz ettiler onu bu dünyaya getirmek istedim” hadisini zikretmiştir.¹⁸⁶ Cennet nimetlerinin Hz. Peygamber’e arz olmasıyla ilgili rivayeti Müslim “Küsûf” kitabı “Hz. Peygamber’e arz olunan Cennet ve Cehennem halleri” başlığı altında nakletmiştir.¹⁸⁷ Kâdî İyâd (ö. 544/1149) hadisin şerhinde, Allah’ın Hz. Peygamber ile cennet ve cehennem arasındaki perdeleri kaldırdığını ve

¹⁸⁰ Ebubekir Râzî, *Ruh Sağlığı et-Tıbbu’r-Rûhânî*, çev. Hüseyin Kahraman (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 137.

¹⁸¹ Gazzâlî, *Kimyâ-ı Saadet*, 1/74.

¹⁸² Buhârî, “İlim”, 49.

¹⁸³ Gazzâlî, *Kimyâ-ı Saadet*, 1/74.

¹⁸⁴ Danışanların, ihtiyaçlarını, sorunlarını, potansiyellerini anlama manevi rehberlik ve danışmanlıkta en önemli aşamadır. Şirin, *Manevi Danışmanlıkta İhsan Modeli*, 163.

¹⁸⁵ Aydın, *Hastalara Manevi Destek*, 67.

¹⁸⁶ Gazzâlî, *Kimyâ-ı Saadet*, 1/75.

¹⁸⁷ Müslim, “Küsûf”, 3; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 23/262.

Hız. Peygamber'in gözüyle onları gördüğünü söylemiştir.¹⁸⁸ Gazzâlî burada zikrettiği rivayetlerle insan ruhunun ölmeyeceğini ispat etmeye çalışmış, “Allah yolunda ölenleri ölümler saymayınız”¹⁸⁹ âyetini delil olarak getirmiştir. Gazzâlî'nin burada cennet üzümlerinden bahsetmesi, manevi lezzetlere ulaşmaya teşvik içindir. Ona göre kişi, kendinden ve hislerinden uzaklaşıp, Allah'ın zikrine dalarsa ahiret hallerini zevkle görür.¹⁹⁰ Benzer görüşleri dile getiren İbn Haldûn, insan fitratının akıl üstü bir alanda bilgi ve tecrübe elde etmeye kabiliyetli olduğunu, riyâzet (nefis terbiyesi) ile keşfinin açılabilceğini söylemiştir. Ona göre ruh, maddi algılardan uzaklaşıp, batınî idrake yöneldiğinde ruhî halleri kuvvetlenir.¹⁹¹ Hem Gazzâlî hem İbn Haldûn'un dikkat çektikleri husus, insanlar manevi yönlerini geliştirdikleri vakit ruhsal olarak güçleneceklerdir. Modern psikolojide de şuur üzerine yapılan gözlem ve incelemeler, insanın alışılmışın dışında farklı şuur biçimleri geliştirebileceği gerçeğini göstermektedir.¹⁹² Buna göre kişi, maneviyata yöneldiği zaman iç dünyasındaki değişiklikleri bizzat kendisi yaşayacaktır. Gazzâlî burada zikrettiği hadis ve onun yorumuyla buna teşvik etmektedir.

2.4.5. Âhirete Bakış Açısını Değiştirmek

Gazzâlî dördüncü unvan yedinci fasılda, “Kabir azabının manası” başlığı altında “Dünya müminlerin zindanı, kâfirlerin cennetidir” hadisini zikretmiştir.¹⁹³ Temel hadis kaynaklarında geçen bu hadisi, Müslim, Tirmizî ve İbn Mâce, “Zühd” kitabında nakletmişlerdir.¹⁹⁴ Münâvî, dünyanın müminin zindanı olması, ahirette onun için hazırlanan nimetlere nispetle, kâfirin cenneti olmasını ise ahirette onun için hazırlanan azaba nispetle olduğunu söylemiştir.¹⁹⁵ Gazzâlî bu hadisi yorumlarken sevgiyi merkeze alan bir yaklaşım sergilemiş kişinin dünya sevgisi ve Allah'a muhabbetine göre bir hal yaşayacağını ifade etmiştir. Ona göre kişi sadece dünyayı severse buradan ayrılırken büyük azap çekecektir. Allah'ı, peygamberleri ve cenneti severse âhirete gitmek ona kolay gelecektir.¹⁹⁶ Gazzâlî bu fasılda bütün sevgisini ve ilgisini bu dünyaya hasredenler için uyarı niteliğinde bir

¹⁸⁸ Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, *İkmâlu'l-mu'lim bi Fevâ'idü'l-Muslim*, thk. Yahyâ İsmâil (b.y.: y.y., 1998), 3/341.

¹⁸⁹ Âl-i İmrân 3/169.

¹⁹⁰ Bk. Gazzâlî, *Kimyâ-ı Saadet*, 1/76.

¹⁹¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/654, 671.

¹⁹² Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 316.

¹⁹³ Gazzâlî, *Kimyâ-ı Saadet*, 1/75.

¹⁹⁴ Müslim, “Zühd”, 1; İbn Mâce, “Zühd”, 3; Tirmizî, “Zühd”, 16; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 14/44; İbn Hibbân, *Sahih*, 2/463.

¹⁹⁵ Münâvî, *Feyzü'l-kadîr fi Şerhi'l-Câmi'i ş-şagîr*, 3/546.

¹⁹⁶ Gazzâlî, *Kimyâ-ı Saadet*, 1/78.

hadis daha zikreder. “İstedığın kadar sev, bir gün ayrılacaksın.”¹⁹⁷ Manevi destek açısından kişinin ruhsal dengeyi sağlaması dünya ve ahirete bakış açılarının sağlıklı olması ile yakından ilişkili olduğu için bu rivayetleri yerinde kullanmak hedefe ulaştırabilir. Burada dünyanın mümine zindan oluşunun zikredilerek kişinin dünyevi arzu ve hırslarını dengeleyerek onları iffet erdemine ulaştırması istenmektedir.

2.4.6. Korku ve Ümit Arası: Denge

Gazzâlî dördüncü unvan sekizinci fasılda, “Kabir azabının hakikati ve dereceleri” başlığı altında “Kâfirin azabı kabirdedir” rivayetini zikretmiştir.¹⁹⁸ Temel kaynaklarda farklı versiyonları bulunan bu hadis, doksan dokuz ejderhanın kâfire musallat olacağı ve kıyamete kadar kabir azabının devam edeceği şeklinde nakledilmiştir.¹⁹⁹ Dârimî bu hadisi “Rikâk” kitabında “Cehennem ehlinin azabının şiddeti” başlığında zikretmiştir.²⁰⁰ İbn Melek, doksan dokuz rakamının tahsis edilmesinin ancak vahiyyle bileceğini, müşriklerin Allah’ın doksan dokuz ismine şirk koştukları için bu şekilde azap edilmiş olabileceğini söylemiştir.²⁰¹

Gazzâlî bazen terhib bazen terğib rivayetleri kullanarak okuyucunun havf ve reca dengesini oluşturmaya çalışmıştır. Daha önce de ifade edildiği üzere manevi destek, duygulardaki itidal üzerine kuruludur. Bu sebeple hangi noktada eksiklik varsa ona göre uygulama yapılmalıdır. Kişi, manevi eksikliğini nereden anlayacaktır? Müellif burada da bir ölçü vermektedir. Bir kimseye nefsi ve şehveti bir şey emretse, Allah’ın emirleri de bunun aksini emretse, kalbi Allah’a meylediyorsa o kimse doğru yoldadır.²⁰² Manevi destekte duyguların bazıları, diğer duyguları kontrol etmek için kullanılabilir.²⁰³ Dolayısıyla burada insanın fitratında mevcut olan korkuların yaratıcıya yönlendirilmesi, diğer bütün korkulardan O’na sığınılması tavsiyesi vardır. Özellikle dünyaya aşırı düşkünlükten dolayı duygularını dizginleyemeyenler için ölüm düşüncesi, haksızlık yapanlar için kabir ve cehennem azaplarının hatırlatılması, kişinin gazap kuvvetini dengeleyecek ve şecaat erdemine ulaştırabilecektir.

¹⁹⁷ Suleymân b. Dâvûd et-Tayâlisî, *el-Musned*. thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Turkî (b.y.: Dâru Hicr, 1999), 3/313; Hâkim, *Müstedrek*, 4/360, müellif “sahih” olduğunu söylemiştir; Zehebî *Müstedrek* üzerine yaptığı *Telhîs*’te “sahih” demiştir. Bk. *el-Müstedrek bi Ta’lîki’z-Zehebî*, 6/352.

¹⁹⁸ Gazzâlî, *Kimyâ-ı Saadet*, 1/78.

¹⁹⁹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 7/58; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 17/434, eserin muhakkiki, “isnadı zayıf” demiştir.

²⁰⁰ Dârimî, “Rikâk”, 5; İbn Hibbân, *Sahîh*, 7/391.

²⁰¹ İbnü’l-Melek, *Şerhu Mesâbîhi’s-Sünne*, 1/144.

²⁰² Bk. Gazzâlî, *Kimyâ-ı Saadet*, 1/82.

²⁰³ Ebu Zeyd Belhî, *Mesâliu’l-Ebdân ve’l-Enfus*, çev. Nail Okuyucu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2012), 478.

Tablo 1: Dört Unvanda Geçen Hadislerin Manevi Destek Açısından Değerlendirilmesi

HADİS	Gazzâlî'nin Yorum Özeti	Manevi Destek Açısından	Sihhat Durumu
Birinci Hadis	İnsanın özünde var olan özellikleri (meleklik ve şeytanlık gibi) tanıma	Kendini tanıma, manevi kuvveleri bilme	Sahih
İkinci Hadis	Kalbin parlak bir aynaya benzetilmesi	Kendini/ruhu tanıma ve ruhsal dengeye yolculuk	Hasen
Üçüncü Hadis	Mana âleminin büyüklüğü	Manevi kuvveleri kullanmaya teşvik	Sahih
Dördüncü Hadis	Kalbin büyük bir cevher olduğu	Kendini bilme	Sahih
Beşinci Hadis	Manevi kuvveleri tanıma	Allah'a sığınma	Hasen (Elbâni)
Altıncı Hadis	Allah'ı tanıma	İnanç kuvvetini kullanma	Sahih
Yedinci Hadis	Ruhu tanıma	Kendini bilme	Sahih
Sekizinci Hadis	Allah'ı tanıma	İnanç kuvvetini kullanma	Sahih
Dokuzuncu Hadis	Allah'a yönelme	Belalara bakış açısını değiştirme	Hasen
Onuncu Hadis	Hastalıkları fırsat bilme	Belalara bakış açısını değiştirme	Sahih
On birinci Hadis	Öfke kontrolünü sağlama	Öfke duygusunu şecaate yönlendirme	Sahih
On ikinci Hadis	Hırs, cimrilik gibi ahlâki zafiyetlere dikkat etme	Şehvet duygusunu iffete yönlendirme	Zayıf (Süyûtî)
On üçüncü Hadis	Âhireti ihmal etmeme	Şehvet duygusunu iffete yönlendirme	Mevkuf
On dördüncü Hadis	Dünyevileşme hastalığına dikkat çekme	Şehvet duygusunu iffete yönlendirme	Hasen Garib
On beşinci Hadis	Ruhun cennet ve cehennemi dünyada yaşaması	Kendini/ruhu tanıma	Sahih

On altıncı Hadis	Ruhun öldükten sonra yaşayacağı	Kendini/Ruhu tanıma	Hasen
On yedinci Hadis	Hastayı tanıma-insani ruhun itidali	Ruhsal denge	Mevkuf
On sekizinci Hadis	Manevi lezzetlerin dünyada iken yaşanabileceği	Maneviyata, manevi kuvveleri kullanmaya teşvik	Sahih
On dokuzuncu Hadis	Dünya sevgisinden Allah sevgisine yönlendirme	Şehvet duygusunu iffete yönlendirme	Sahih
Yirminci Hadis	Havf ve Reca dengesini oluşturma	Öfke duygusunu şecaate yönlendirme	Zayıf

SONUÇ

Manevi destek bağlamında geleneğimizde asırlardır tecrübe edilmiş uygulamalar hem maddi hem manevi yönden insanlara şifa olabilecek niteliktedir. Bu alanda evrensel çözümler üretmiş bilginlerimizin kaleme almış olduğu eserler incelenmeli, manevi destek uygulamaları ile karşılaştırılmalı ve günümüze uyarlanmalıdır. Bu alanda önemli bir eser kaleme alan İmam Gazzâlî'nin *Kimyâ-ı Saadet* adlı eserinde sistematik bilgiler mevcuttur. Bu çalışmada bu eserin bir bölümünde yapılan tavsiyeler değerlendirilmiş, orada kullanılan hadisler ve kaynakları manevi destek açısından incelenmiştir.

Gazzâlî, hadisleri manevi destek bağlamında kullanmış; onlara, zahir manayı bozmadan yeni anlamlar yükleyebilmiştir. Bu çalışmada görüldüğü üzere müellif, bazen hadisleri ihtisar etmiş, genel olarak “sahih” hadisleri kullanmıştır. Tablo 1’de görüleceği üzere yirmi rivayetten, on biri “sahih”; beşi “hasen”; ikisi “zayıf”; ikisi de “mevkuf” haberdur. Rivayetlerin sıhhat şartlarında Buhârî, Müslim, Tirmizi, Zehebî, Süyûtî, Münâvî, Aclûnî, Şuayb Arnaût, Hüseyin Selim Esed ve Elbânî'nin değerlendirmeleri dikkate alınmıştır. Farklı değerlendirmelerde münekkitlerin araştırmaları incelenerek Tablo 1’e tercihler yansıtılmıştır. Gazzâlî hadisleri kullanırken lafızdan ziyade manaya yoğunlaşmış, oradan çıkarılacak faydaları tespit etmiştir. Zayıf hadis kullandığı için müellifi eleştirenler olmuştur. Ancak hadis âlimlerinin de ifade ettiği gibi belirli şartlar dâhilinde zayıf hadislerle amel edilebilmektedir. Gazzâlî de bu şartlar dâhilinde güvendiği kaynaklardan hadisleri almış ve kendi sistematığı içinde bunları kullanmıştır. Müellifin mutasavvıf bir kişiliğe sahip olması hadisleri

kullanımı ve yorumlarına etki etmiştir. Senet olarak hepsini tetkik etmemekle beraber anlam olarak konusuna uygun olan hadisleri güvendiği muhaddislerin kitaplarından naklettiği anlaşılmaktadır.

Müellif, İslâm ahlâk âlimlerinin geliştirmiş oldukları fazilet-rezilet teorisine bağlı kalarak manevi kuvvelerin dengesinde meydana gelen erdemlere vurgu yapmış, insanları dünya ve âhret mutluluğuna kavuşmaları için bu erdemlere yönlendirmiştir. Bu erdemlerin çatısı olan iffet, şecaat ve hikmetle birlikte ruhsal dengenin sağlanmasını hedeflemiştir. Gazzâlî bu eserde sistematik bir şekilde manevi rehberlere ve manevi danışmanlığı alacak kimselere reçeteler sunmuştur. Konuları ana ve alt başlıklara ayırmış her bir konuda âyet ve hadis varsa kullanmış ayrıca herkesin anlayacağı şekilde misaller zikretmiştir. Asırlar evvelinden Gazzâlî bugünün insanlarına manevi destek uygulamalarında ışık olabilecek tespitler yapmıştır.

Gazzâlî *Kimyâ-ı Saadet* adlı eserinde insanlara geçici tedbirler yerine, işin kökenine inerek onların ruhsal dengelerini sağlama, böylelikle hem dünya hem ahiret saadetine ulaştırma programı geliştirmiştir. Gazzâlî'nin burada sunmuş olduğu reçeteleri yaşayarak yazdığı, fikri dönüşüm sürecini anlattığı *el-Münkız mine'd-dalâl* adlı eserden anlaşılmaktadır. Bundan dolayı Gazzâlî'nin etkisi sadece kendi dönemiyle sınırlı kalmamış, zamanları aşarak günümüze ulaşmış ve evrensel bir nitelik kazanmıştır. Günümüz manevi destek uygulamalarında bu tür uygulamalı olarak çalışmış bilginlerin reçeteleri dikkate alınmalıdır. Bu tür bilginlerden sadece manevi rehberler, manevi destek uzmanları değil, psikoloji alanıyla uğraşan uzmanlar da istifade etmelidir. Bu çalışmanın bu yönde bir katkı sağlaması da hedeflenmiştir. Bu alanla ilgili İslâm geleneğindeki diğer eserler de araştırılmalı ve alana katkıları sunulmalıdır.

KAYNAKÇA

Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Şan'ânî. *el-Muşannef*. thk. Habîburrahmân el-Azamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1982.

Açikel, Yusuf. "Nefsini Bilen Rabb'ini Bilir" Hadîs mi Kelâm-ı Kibar mı?". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2000), 173-200.

Avcı, Seyit. *Sûfilerin Hadis Anlayışı Bursevî Örneği*. Konya: Ensar Yayıncılık, 2004.

Aclûnî, Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed. 2 Cilt. *Keşfü'l-hafâ*. Kahire: y.y., 1932.

Aydın, Garip. *Ayetler ve Hadisler Işığında Hastalara Manevi Destek*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.

Ayten, Ali. *Din ve Sağlık Kavram, Kuram ve Araştırma*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018.

Ayten, Ali – Düzgüner, Sevde. *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Temel Bilgiler Kılavuzu*. Ankara: DİB Yayınları, 3. Basım, 2021.

Beğavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd. *Şerhü's-Sünne*. 15 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983.

Belhî, Ebû Zeyd Ahmed b. Sehl. *Mesâliu'l-ebdân ve'l-enfüs*. çev. Nail Okuyucu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2012.

Beck, Aoran T. *Cognitive Therapy and the Emotional Disorders*. New York: Meridian Book, 1979.

Benson, Herbert. *Timeless Healing: The Power and Biology of Belief*. New York: Scribner, 1996.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Şu'abü'l-îmân*. thk. Abdul'aliyy Abdulhamîd. 14 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 2003.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. 7 Cilt. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr - Dâru'l-Yemâme, 5. Basım, 1993.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Edebü'l-müfred*. thk. Nasirüddin Elbânî. y.y: Dâru's-Sıddik, 1997.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrrahmân. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selim Esed. Riyad: Daru'l-Muğni, 2000.

Çağrıçı, Mustafa. *Ana Hatlarıyla İslâm Ahlâkı*. İstanbul: Ensar Yayınları, 11. Basım, 2018.

Çağrıçı, Mustafa. "Kindî'nin Def'u'l-Ahzân Adlı Risalesi, Kaynakları ve Tesirleri". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1995): 221-241.

Çağrıçı, Mustafa. "Şecaat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 38/402-403. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Çağrıçı, Mustafa. "İffet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 21/506-507. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Fazlur Rahman. *İslâm Geleneğinde Sağlık ve Tıp*. çev. Adnan Bülent Baloğlu. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997.

Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Kimyâ-ı Saadet*. 2 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, 3. Basım, 1971.

Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Münkiz mine'd-dalâl*. çev. Hilmi Güngör. Ankara: Maarif Yayınları, 1960.

Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. İhyâ'ü ulûmi'd-dîn. Beyrut: Dâru'l-Marife, ty.

Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Mişkâtü'l-envâr*. thk. Ebü'l-Alâ Afîfî. Kahire: y.y., ts.

Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Kanûnü't-te'vil*, çev. Bilal Aybakan, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 13/3-4 (2000), 522-526.

Gökçe, Ferhat. *İslâm İrfân Geleneğinde Hadis Yorumu*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.

Gürkan, Salime Leyla. "Nazar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/443-444. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût. 50 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *Zühd*. thk. Yahya b. Muhammed. y.y.; Dâru İbn Receb, 2003.

Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnaût. 7 Cilt. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyeye, 2009.

Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn. *Sahîhü'l-Câmiu's-sağîr ve ziyâdâtüh*. 2 Cilt. y.y.: Mektebetü'l-İslâmî, 2010.

Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn. *Silsiletü'l-ehâdîsi'z-zâife ve'l-mevzûa ve eserüha es-seyyü fi'l-ümmeh*. Riyad: Dâru'l-Mearif, , 1992.

Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed. *A'lâmu'l-hadîs*. thk. Muhammed b. Sa'd b. Abdurrahmân Âli Su'ûd. 4 Cilt. b.y.: y.y., 1988.

Harrington, Anne. "Tanrı ve Sağlık: Başka Bir Şey Söylemeye Gerek Var mı?". çev. Garip Aydın. *Mütefekkir* 8/15 (Haziran 2021), 275-307. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.949245>

Hökelekli, Hayatî. *Din Psikolojisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2008.

İrâkî, Ebû'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn. *el-Muğnî an hamli'l-esfâr fi'l-esfâr fi tahrîci mâ fi'l-İhyâ'i mine'l-ahbâr*. Beyrut: y.y., 2005.

İbnü'l-A'râbî, Ebû Saîd Ahmed b. Muhammed. *ez-Zühd ve sıfatu'z-zâhidîn*. thk. Mecdî Fethî es-Seyyid. Tanta: y.y., 1408.

İbn Abdilber, Yusuf b. Abdullah en-Nemerî. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta mine'l-meânî ve'l-esânîd*. thk. Mustafa b. Ahmed. ty: Müessesetü Kurtuba, yy.

İbn Battâl, Alî b. Halef. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm. 10 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 2003.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr b. Ebî Şeybe Abdullâh b. el-Absî. *el-Kitâbü'l-Musanneffi'l-ehâdîs ve'l-âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebu'r-Ruşd, 1989.

İbn Hacer, Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhibbuddîn el-Hatîb. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1959.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *Mukaddime*. çev. Halîl Kendir. Ankara: İmaj Ofset, 2004.

İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Bustî. *es-Sahîh*. thk. Şuayb el-Arnaût. 18 Cilt. Beyrut: Mu'essesetü'r-Risâle, 1988.

İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Bustî. *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddîsîn ve'd-du'afâ ve'l-metrûkîn*. thk. Mahmûd İbrahim Zâyed. 3 Cilt. Halep: Dâru'l-Va'y, 1976.

İbn Ebî'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *Husn-i zan bi'llâh*. thk. Mağlaş Muḥammed. Riyad: y.y., 1988.

İbn Ebî'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *ez-Zühd*. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1999.

İbn Ebî'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *Zemmü'd-dünyâ*. thk. Muhammed Abdulkâdir Aâtâ. b.y.: y.y., 1993.

İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk. *Sahîhu İbn Huzeyme*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1980.

İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan. *Müşkilü'l-hadîs ve beyânühû*. thk. Musa Muhammed Ali, Alemü'l-Kütüb, Beyrut, 1985.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Şuayb el-Arnaût. 5 Cilt. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.

İbnü'l-Melek, Muhammed b. İzzuddîn. *Şerhu Mesâbîhi's-Sünne*. thk. Nureddîn Tâlib vd.. 6 Cilt. b.y.: y.y., 2012.

İbnü'l-Mubârek, Abdullâh b. Mubârek. *ez-Zühd ve'r-rekâ'ik l'ibni'l-Mubârek ve'z-zühd li Nu'aym b. Hammâd*. thk. Habîburrahmân el-A'zamî. Beyrut: y.y., ts.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh. *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*. çev. Fatih Toktaş. Ankara: TDV Yayınları, 2011.

İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh. *Hilyetu'l-evliyâ ve tabakâtu'l-aşfiyâ*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1974.

İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb. *Mutluluğun Kazanılması (Taḫṣilü'n-Neş'eteyn ve Tahsilü's-Seadeteyn Tercemesi)*. çev. Lütfi Doğan. İstanbul: Anda, 1974.

İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb. *ez-Zerîa ila mekârimi's-şeria*. Beyrut: yy., 1980.

İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Marife, ty.

Kâdî İyâd, İyâd b. Mûsâ el-Yahsubî. *İkmâlu'l-mu'lim bi fevâ'idü'l-Muslim*. thk. Yahyâ İsmâil. 8 Cilt. b.y.: y.y., 1998.

Karadâvî, Yusuf. *Sünneti Anlamada Yöntem*. çev. Bünyamin Erul. İstanbul: Nida Yayınları, 11. Basım, 2018.

Karapınar, Fikret. *Muhaddis Süfilerin Hadis Usulü ve Hadisleri Anlama Yöntemleri (H. IV-V/M. X-XI. Asır)*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.

Karlığa, Bekir. "Gazzâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/518-530. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî İshâk b. İbrâhîm el-Buhârî. *Bahru'l-fevâidi'l-musemmâ bi me'âni'l-ahbâr*. thk. Muhammed Hasen Muhammed Hasan İsmail - Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: y.y., 1999.

Kindî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk. *Risale fi'l-hile li-def'i'l-ahzân (Üzüntüden Kurtulma Yolları)*. çev. Mustafa Çağrırcı. 2. Basım. Ankara: TDV Yayınları, 2015.

Kur'an-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: DİB Yayınları, 12. Basım, 2011.

Kurtûbî, Ebü'l-Abbâs Ziyâuddîn Ahmed b. Ömer el-Kurtûbî. *el-Müfhim limâ eşkele min telhîsi kitâbi Müslim*. thk. Muhiddin Dîb. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1996.

Kula, Naci. "Gençlerde İzdırap Tecrübesine Bağlı Dinî Krizle Başa Çıkmaya Yönelik Öneriler". *Manevi Sosyal Hizmetler*. ed. Ali Seyyar. 507-523. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2008.

Levin, Jeff. *God, Faith and Health: Exploringn the Spirituality Healing Connection*. New York: John Wiley, Sons, 2001.

Mâlik b. Enes. *el-Muvaḫḫa*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf - Mahmûd Halîl. 2 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1991.

Ma'mer b. Râşid, Ebû Urve Ma'mer b. Râşid el-Ezdî. *el-Câmi*. thk. Habîbu'r-Rahmân el-A'zamî. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1982.

- Merter, Mustafa. *Dokuz Yüz Katlı İnsan*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2009.
- Mübârekpûrî, Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm. *Tuhfetü'l-ahvezî bi-şerhi Câmi'i't-Tirmizî*. Medine. El-Mektebetü's-Selefiyye, 1963.
- Munâvî, Zeynuddîn Muhammed Abderraûf. *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-şagîr*. 6 Cilt. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetu'l-Kubrâ, 1937.
- Murphy, Patricia E. vd., “Klinik Depresyon Hastalarında Dini İnancın Umutsuzlukla İlişkisi”. çev. Özlem Güler. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/2 (2007), 161-170.
- Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâburî. *Sahîhu Müslim*. 8 Cilt. Beyrut: Darü'c-Ceyl, 1918.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *Şerhu'n-Nevevî alâ Muslim*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1972.
- Nisâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim. *el-Mustedrek âle's-sahîhayn*. thk. Muşafâ 'Abdulkadîr Aâtâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- Nisâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim. *el-Mustedrek bi Ta'liki'z-Zehabi*, ta'lik Şemseddin ez-Zehabi. yy.; y.y., t.y.
- Râzî, Ebû Bekir. *Ruh Sağlığı et-Tıbbu'r-Ruhânî*. çev. Hüseyin Kahraman. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Ross, Elisabeth Kübler. *Ölüm ve Ölmek Üzerine-Ölmekte Olan Kişilerin Doktorlara, Hemşirelere, Din Adamlarına ve Kendi Ailelerine Öğrettikleri*. çev. Ekin Uşşaklı. İstanbul: April Yayıncılık, 2010.
- Ross Elisabeth Kübler - Kessler David. *Geborgen im Leben*. Freiburg: Herder, 2015.
- Sakallı, Talat. *Hadisler ve Yorumları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2014.
- Saklan, Bilal. “İhyâu Ulûmi'd-Din'in Temel Kaynakların'dan Kutu'l Kulûb”. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 2/5 (2001), 57-62.
- Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân es-Sehâvî. *el-Makâsîdu'l-hasene fi beyâni kesirin min el-ehâdisi'l-müştehire alâ'l-elsine*. thk. Muhammed Osmân el-Haşî. Beyrut: y.y., 1985.
- Small, Garry. – Vorgan, Gigi. *Bir Psikiyatristin Gizli Defteri*. çev. Duygu Akın. İstanbul: NTV Yayınları, 23. Basım, 2013.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Câmi'u's-şagîr min hadîsi'l-beşîri'n-nezîr*. 2 Cilt. Beyrut; Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *ed-Dureru'l-müntesira fi'l-ehâdisi'l-müştehira*. thk. Dr. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ. Riyad: y.y., ts.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Cem'ü'l-cevâmî'*. 25 Cilt. Kahire: el-Ezherü'ş-Şerif, 2005.
- Şahyar, Ayşe Esra. *Zayıf Hadis Rivayeti*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Şirin, Turgay. *Manevi Danışmanlıkta İhsan Modeli*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2018.
- Taşköprizâde, Ebû'l-Hayr Ahmed b. Mustafa. *Şerhu'l-Ahlâkı'l-Adûdiyye*, çev. Mustakim Arıcı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.

Tarhan, Nevzat. *İnanç Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2009.

Tayâlisî, Suleymân b. Dâvûd. *el-Musned*. thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Turkî. 4 Cilt. b.y.: Dâru Hicr, 1999.

Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî. *Nevâdiru'l-uşûl fi ehâdisi'r-Rasûl*. thk. Abdurrahmân Amîre. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.

Tirmizî, Muḥammed b. İsâ. *es-Sunen*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.

Tûsî, Nasuriddin. *Ahlak-ı Nasirî*. çev. Anar Gafarov - Zaur Şükürov. İstanbul: Lîtera Yayınları, 2007.

Uysal, Muhittin. “Gazzâlî’de Hadis Kullanımı ve Sûfî yazarlar Üzerindeki Etkileri (İhyâ Örneği)”. *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. Kemal Sözen – Nejdet Durak. 331-341. SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, Isparta: 2014.

Uysal, Muhittin. *Tespit ve Yorum Bakımından Tasavvuf Kitaplarında Bulunan İhtilâflı Haberler*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.

ÜÜ, Üsküdar Üniversitesi. “Mehmet Pişkin İntiharı ve İntihara Neden Olan Düşüncüler”. Erişim 20 Ağustos 2023. <https://www.youtube.com/watch?v=jqNSDyvKD3s>(erişim: 20.08.2023)

Wenz, Georg - Kamran Talat. *Seelsorge und İslâm in Deutschland*. Mannheim: Verlaghaus Speyer, 2012.

Yıldırım, Ahmet. *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*. Ankara: TDV Yayınları, 2000.

Yılmaz, Orhan. “Gazzâlî’nin Eyyühe’l-Veled İsimli Kitabının Önemi ve Kitapta Geçen Hadislerin Değerlendirmesi”. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/15 (Haziran 2019): 185-213.

Zerkeşî, Muḥammed b. Abdullâh. *et-Tezkire fi'l-ehâdisi'l-müşteḥira - el-Mensura fi'l-ehâdisi'l-meşhûra*. thk. Mustafâ Abdulkâdir Atâ. Beyrut: y.y., 1986.

ZİYADE MİKTAR KAVRAMI VE TOPTAN FİYATLI MALLAR BAĞLAMINDA SATIM AKDİNE ETKİSİ

THE CONCEPT OF EXCESS QUANTITY AND ITS EFFECT ON THE CONTRACT OF SALE IN THE CONTEXT OF WHOLESALE PRICED GOODS

Geliş Tarihi: 15.06.2023 Kabul Tarihi: 19.09.2023

✉ **ABDULLAH ÇAKIR**

DR. ÖĞRETİM GÖREVLİSİ

HİTİT ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0002-2514-3855

cakir.abdullah@hotmail.com

ÖZ

Satım akdinde satıma konu olan malın miktarı genelde akitte belirtilir. Ancak bazen malın miktarının akitten sonra akitte belirtilenden daha fazla olduğu görülebilir. Bu durumda ortaya çıkan ziyade miktarın fikhî hükmünün bilinmesi gerekir. Aksi takdirde taraflar nizaya ve tartışmaya düşer. Bu makalede toptan fiyatlı mallarda akitten sonra ortaya çıkan ziyade miktarın fikhî hükmü ve akde tesiri ele alınmaktadır. Bu vesile ile tarafların böyle bir durumda nizaya düşmemesi, satım akitlerinden sonra ortaya çıkabilecek maldaki ziyade miktarlar konusunda müşteri ve satıcının daha dikkatli olması ve akit beyanına bununla ilgili açıklamaların eklenmesinin sağlanması hedeflenmektedir. Bu kazanımlar da sağlıklı akitlerin yapılmasına ve iktisadi istikrara gereken faydayı temin edecektir. Makalede öncelikle dokümantasyon yöntemi izlenerek kaynaklara ulaşılmış, bu kaynaklardaki görüşler ve delilleri tahlil edilip tüme varım ve tündengelim yöntemleriyle fikhî hükümler tespit edilmiştir. Satım akdinin; ziyade miktarın asıl ve vasıf olmasına göre bâtil, fâsit, sahih, lâzım ve gayri lâzım gibi farklı hükümlere sahip olabildiği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Satım Akdi, Ziyade Miktar, Vasıf, Toptan Fiyatlı Mal.

ABSTRACT

In a contract of sale, the quantity of the goods is usually specified in the contract. However, sometimes it may be seen that the quantity of the goods is more after the contract than what was stated in the contract. In this case, it is necessary to know the jurisprudential ruling of the excess amount. Otherwise, the parties will fall into disputes and arguments. This article discusses the jurisprudential ruling of the excess amount that occurs after the contract and its effect on the contract. In this way, it is aimed to prevent the parties from falling into disputes in such a situation, to ensure that the customer and the seller are more careful about the excess amounts in the goods that may arise after the sales contracts, and to ensure that explanations about it are included in the contract declaration. These achievements will provide the necessary benefits for the conclusion of sound contracts and economic stability. In the article, first of all, the documentation method was followed to access the sources, the opinions and evidences in these sources were analyzed, and the fiqh rulings were determined by inductive and deductive methods. As a result, the contract of sale can have the injunction of valid, invalid, void, binding and revocable according to whether the extra amount is original and quality.

Keywords: Fiqh, Sale Contract, Excess Quantity, Qualification, Wholesale Priced Goods.

SUMMARY

In a contract of sale, the quantity of the goods is usually specified in the contract. However, sometimes it may be seen that the quantity of the goods is more after the contract than what was stated in the contract. In this case, it is necessary to know the jurisprudential ruling of the excess amount. Otherwise, the parties will fall into disputes and arguments. This article discusses the jurisprudential ruling of the excess amount that occurs after the contract and its effect on the contract. In such a case, whether the excess amount is from the original or the attribute of the goods determines the level of the effect of the excess amount on the contract. Goods are characterized by two aspects: the essence and the attributes. In order to distinguish between the essence and the attributes of the good, the attribute of the good is defined, and the attributes that fall within the scope of this definition are considered to be the essence of the good, while the attributes that do not fall within the scope of this definition are considered to be the attributes of the good. The essence of a commodity is that which, when present, increases its quality and does not change its name, and when absent, it decreases its quality. According to this definition, in goods that are divisible without damage, the excess quantity is considered to be the essential part of the good, not its attribute, since it does not increase the quality of the good. In the case of goods that cannot be divided without damage, the surplus quantity is considered to be an attribute according to some scholars and an essential feature according to others. In the case of wholesale goods whose units have the same value, if there is a surplus amount after the contract, according to the Hanafis, Malikis, Shafi'is and Hanbalis, the contract is valid and the seller owns the surplus amount. However, if this excess amount appears after the contract in wholesale goods whose units have different values, then the contract is invalid according to the Hanafis and Hanbalis. This is because there is an uncertainty in the goods sold that leads to dispute. In the case of wholesale goods that cannot be divided without damage, if an excess amount appears after

the contract, five different opinions have been put forward regarding the contract and the excess amount. According to the Hanafis, the contract is valid, the excess amount belongs to the customer, and the contract is necessary for the seller. Ali Haydar Efendi said that the necessity of the contract also applies to the customer. The second view is held by the Hanafi scholars al-Nasafi and Qādihan. In their fatwa, they said that in the eyes of the judge, the customer has the right to the surplus, but in the juridical dimension, the seller has the right to the surplus. According to the third opinion, the contract is null and void. Some Shafi'is and some Hanbalis have adopted this third view. According to the fourth opinion, the contract is valid. The customer has contractually acquired the surplus amount. But according to this view, the contract is necessary for the customer but unnecessary for the seller. The Shafi'is have adopted this view. According to the fifth opinion, the contract is valid, the seller owns the surplus and the contract is not necessary for the customer. The customer can either pay the price according to the proportion of the excess in the goods or terminate the contract. The article aims to ensure that the contracting parties do not fall into dispute in such a situation, that they are careful about the excess amounts in the goods that may arise after the sale contracts, and that explanations about it are included in the contract declaration. These achievements will provide the necessary environment for healthy contracts and the necessary benefit to economic stability. In this article, first of all, the sources were accessed by following the documentation method, the opinions and evidences in these sources were analyzed, and jurisprudential rulings were determined by deductive and inductive methods.

GİRİŞ

Satım akdinde malın özellikleri belirtilmektedir. Bununla maldaki bilinmezlikler mümkün mertebe azaltılarak akit sonrası tartışmaların önü kesilmeye çalışılır. Malın miktarı da akitte zikredilen özelliklerdendir. Mal akitten sonra akitte belirtilen miktar kadar çıkarsa bir problem olmaz. Akdin hükümleri taraflarca uygulanır. Ancak bazen akdin mahalli olan malın miktarı akitten sonra satıcının iradesi dışında akitte belirtildiğinden fazla çıkabilir. Bu durumda akdin sıhhati, lüzumu ve ziyade miktarın mülkiyetinin intikali hususlarında fikhî problemler ortaya çıkar. Bu problemlerin araştırılıp şer‘an hükümlerinin tespit edilmeye ihtiyacı vardır. Aksi takdirde bu problemlerle karşılaşan mükellefler İslâm hukukuna uygun amel ve davranışlara aykırı davranıp yanlış düşme durumu ile karşı karşıya kalabilirler. Bu makalede söz konusu problemler ve çözümleri ele alınacaktır. Fakat satıcının iradesi dışında ortaya çıkan ziyade miktarın hükmü ve akde tesiri malın zarar görmeden bölünüp bölünmemesine ve toptan fiyatla veya birim fiyatla satılmasına göre değişmektedir. Bütün bu türlerde ziyade miktarın hükmü ve akde tesiri makalenin sınırlarını aşacağı için makale aşağıdaki sorularda belirtilen malın türleri ile sınırlandırılmıştır:

1. Zarar görmeden bölünebilen, birimlerinin kıymetleri aynı olan toptan fiyatlı mallarda akitten sonra ortaya çıkan ziyade miktarın hükmü ve akde tesiri nedir?
2. Zarar görmeden bölünebilen, birimlerinin kıymetleri farklı olan toptan fiyatlı mallarda akitten sonra ortaya çıkan ziyade miktarın hükmü ve akde tesiri nedir?
3. Zarar görmeden bölünemeyen, toptan fiyatlı mallarda akitten sonra ortaya çıkan ziyade miktarın hükmü ve akde tesiri nedir?

Makalenin, toptan fiyatlı olan zarar görmeden bölünebilen veya bölünemeyen mallarda akitten sonra ziyade miktar çıkması halinde meydana gelebilecek tartışmalara çözümler sunarak İslâm hukukuna uygun kararlar alınmasına katkı sağlayacak olması onun önemini

gösteren dikkat çekici faydalarındandır. Bu makale ile yukarda belirtilen malların mahal olduğu akitlerde tarafların *ziyade miktar* konusunda dikkatli olması ve daha sonra çıkabilecek ziyade miktarlar hakkındaki kasıtlarını akitte tartışmaya sebep olmayacak şekilde beyan etmelerinin sağlanması, böylelikle sağlıklı akitler yapılması ve iktisadi istikrar ortamının devamını engelleyen problemlerden bir kısmının ortadan kalkması hedeflenmektedir. Konu ele alınırken öncelikle dokümantasyon yöntemi izlenerek kaynaklara ulaşılmış, bu kaynaklardaki görüşler ve delilleri tahlil edilip tüme varım ve tümdengelim yöntemleriyle fikhî hükümler elde edilmiştir.

Kaynak araştırmasında makalenin konusunu doğrudan ele alan bir çalışmaya ulaşılamamış, zikredilen faydasına binaen akademik alanda bir eksikliğin giderilmesi için bu konu ele alınmıştır. Konu ile dolaylı yoldan ilgisi bulunan geçmiş çalışmalar mevcuttur. Tespit edilebilen söz konusu çalışmalardan ilki Asım Nemir Mahmud Merâabe'nin *Ahkâmü'l-ḥaṭa' fî taṣarrufâti'l-mükellefi'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye*¹ çalışmasıdır. Bu tezde malın miktarı dışında kalan vasıfları hakkında ortaya çıkan hatalar ele alınmış ziyade miktarın hükmü ve akde tesiri konularına, bu konudaki görüşler ve delillerine değinilmemiştir.

Bir diğer çalışma Üveys Ateş'in "İslâm Hukukunda Fesih Hakkı Doğuran Bir Sebep Olması Açısından Akitte Yapılan Hata ve Türleri"² çalışmasıdır. Ateş'in makalesinde Merâabe'nin tezinde olduğu gibi ziyade miktarın hükmü ve akde tesiri konularına, bu konudaki görüşler ve delillerine değinilmemiştir.

Üçüncü çalışma ise Ahmet Ekinci'nin "İslâm Borçlar Hukukunda Bedellerin Miktarında Yapılan Değişikliğin Sözleşmeye Etkisi"³ çalışmasıdır. Bu makalede akitten sonra fiyatta ve mebî'de müşteri ve satıcı tarafından yapılan ziyade miktarlar ele alınmıştır. Bu yönüyle elimizdeki makalenin konusu ile benzerlik gösterir. Fakat Ekinci'nin makalesinde ele alınan mebî'deki ziyade miktarlar satıcının iradesi ile yapılan ziyade miktarlardır. Ayrıca zarar görmeden bölünemeyen mallarda ortaya çıkan ziyade miktarlara Ekinci'nin makalesinde değinilmemiştir. Elimizdeki makalede ise satıcının iradesi dışında mebî'de meydana gelen ziyade miktarlar üç tür mal özelinde incelenip görüşlerin ve delillerinin değerlendirmeleri yapılarak tafsilatlı bir şekilde işlenir. Bu

¹ Asım Nemir Mahmud Merâabe, *Ahkâmü'l-ḥaṭa' fî taṣarrufâti'l-mükellefi'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye* (Filistin: Camiatu'n-necâhî'l-vataniyye, Külliyyetü'd-Diraseti'l-Ulyâ, Yüksek Lisans Tezi, 1997).

² Üveys Ateş, "İslâm Hukukunda Fesih Hakkı Doğuran Bir Sebep Olması Açısından Akitte Yapılan Hata ve Türleri", *Edebali İslâmiyat Dergisi* 2/3 (2018), 47-75.

³ Ahmet Ekinci, "İslâm Borçlar Hukukunda Bedellerin Miktarında Yapılan Değişikliğin Sözleşmeye Etkisi", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 389-422.

açından elimizdeki makale Ekinci'nin makalesinin *ziyade miktar* hakkında değinmediği konuları tamamlayan bir makaledir.

1. Satılan Malda Ortaya Çıkan Ziyade Miktar

Ziyadenin (زيادة) sözlük manası fazlalıktır.⁴ *Miktar* (مقدار) kelimesi *Kitâbu'l-'Ayn*'da *qadr* (قَدْر) kelimesi ile *qadr* kelimesi de bir şeyin ulaştığı sınır şeklinde tanımlanmaktadır.⁵ *el-Mu'cemü'l-vasîf* sözlüğünde “miktar”, bir şeyin tane veya ağırlık yahut hacim ya da alan olarak karşılığı manasındadır.⁶ Mesela “beş tane kalem” sözündeki beş tane, “beş kilo şeker” sözündeki beş kilo, “beş litre yağ” sözündeki beş litre, “yüz metrekaare ev” sözündeki yüz metrekaare miktardır. Ziyade ve miktar kelimelerinin terim manaları sözlük manalarından farklı değildir. Çünkü fıkıh kitaplarında ziyade⁷ ve miktar⁸ kelimelerinin sözlük manalarında kullanılmış olduğu görülmektedir.

Bir maldaki miktarın ziyade olduğu o akitte belirtilen miktara göre belirlenir. Eğer akitte malın miktarı belirlenmemişse maldaki miktarın ziyade olduğu tespit edilemeyeceği için akitten sonra ölçülen malda ziyade miktarın varlığından bahsedilemez. Bu sebeple maldaki *ziyade miktar* meselesi akitte miktarı belirlenen ve akitten sonra bu miktarın belirlenenden fazla olması ile alakalıdır.

Yukardaki açıklamalardan hareketle miktarın tanımı şu şekilde belirir: *Malın miktarı onun birimlerinin toplamının ölçüdeki değeridir.* Mesela bir sürüde yüz koyun varsa bu “sürü”nün ölçüdeki değeri yüz tanedir. Çünkü tane bir ölçü birimidir. Örnekteki tane biriminin toplamı yüzdür. Aynı şekilde bir kapta beş litre süt varsa bu sütün birimlerinin toplamının oluşturduğu ölçüdeki değeri beş litredir. Bu onun miktarıdır. Buradan ziyade *miktarın* tanımı da şu şekilde kendisini gösterir: *Ziyade miktar malın akitte belirlenenden fazla çıkan miktarıdır.* Yani fazla çıkan birimlerinin toplamının ölçüdeki değeridir.

⁴ Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris el-Kazvîni İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, thk. 'Abdüsselâm Muhammed Hârûn (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1979), “zyd”, 3/40.

⁵ Ebû 'Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî - İbrâhîm es-Sâmerrâ'î (Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1988), “kdr”, 5/113.

⁶ İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemü'l-vasîf* (b.y.: Daru'd-Da've, ts.), “kdr”, 2/719.

⁷ Alâ'uddîn Muhammed b. 'Alî b. Muhammed el-Haşkefî ed-Dimeşkî Alâ'uddîn el-Haşkefî, *ed-Durru'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebşâr ve câmi'i'l-bihâr*, thk. 'Abdulmun'im Halîl İbrâhîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002), 235.

⁸ Ebû Bekir Ahmed b. 'Alî er-Râzî el-Ceşşâs, *Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî*, thk. 'İşmetullâh 'Înâyetullah Muhammed vd. (Beyrut; Medine: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye; Dâru's-Sirâc, 1431/2010), 3/122; Ebû Sa'îd Halef b. Ebi'l-Kâsım Muhammed el-Ezdî İbnü'l-Berâzî'î, *et-Tehzîb fî İhtîşâri'l-Müdevvene*, thk. Muhammed Emin (b.y.: Dâru'l-Buhûs, 1423/2002), 3/462; Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmu' Şerhu'l-Muhezzeb* (b.y.: y.y., ts.), 11/474.

“Miktar” kelimesi tanımın cinsidir. Bununla ziyade miktarın, miktar cinsinin bir türü olduğu belirtilmiştir. “Akitte belirlenen” kaydı ile akitte belirlenmediği halde ziyade olduğu iddia edilen miktarlar ziyade miktarın kapsamı dışında bırakılmıştır. Mesela bir ton olduğu düşünülerek göz kararı satılan bir yığın buğday satıldıktan sonra bir ton yüz kilo olduğu ortaya çıksa bu yüz kilo *ziyade miktar* değildir ve akitte *ziyade miktar* problemi oluşmamıştır. Ancak akitte “Bu yığın buğday bir tondur” denirse akitten sonra da bir ton yüz kilo olduğu ortaya çıkarsa bu durumda yüz kilo ziyade miktardır. Bu ziyade miktarın hükmü ve akde tesiri bir problemdir. Bunun hükmünün fıkhen tespit edilmesi gerekmektedir.

Tanımdaki “fazla çıkan” kaydı ile satıcının akitten sonra kasten *mebî*’ye eklediği ve *mebî*’ üzerinde büyümesi ve çoğalması gibi sebeplerle meydana gelen ziyade miktarlar dışarda bırakılmıştır. Bu kayıt ile malın teslim edildiği andaki mevcut miktarı ve akitte zikredilen miktarı arasındaki uyumsuzluk sebebiyle kendisinde ziyade miktar çıkan mallar kastedilmiştir.

Hacim ölçüsü olan litre ve diğer kaplarla ölçülen mallar mekîlattandır.⁹ Mesela akitte yüz litre olarak belirlenen bir süt akitten sonra yüz on litre çıkarsa on litre ziyade miktardır. Tane ile ölçülen mallar ma’dûdattan olan mallardır.¹⁰ Mesela bir kutu içinde on tane olduğu söylenen kalemler akitten sonra on üç tane çıkarsa bu üç tane ziyade miktar olur. Aynı şekilde ölçüsü uzunluk olan mezzûattan olan mallar da böyledir.¹¹ Mesela akitte on metre olduğu belirtilen bir kumaş akitten sonra on üç metre çıkarsa üç metre ziyade miktar olur.

Mal, asıl ve vasıflarıyla satım akdinin mahalli olur. Malın aslının mülkiyeti satım akdiyle, akitte zikredilmeyen vasıflarının mülkiyeti ise malın aslına tabi olarak müşteriye intikal eder.¹² Malın miktarının onun aslından veya vasfından olup olmaması ziyade miktarın hükmünü ve akde nasıl tesir ettiğini ortaya çıkartır. Bu sebeple malın aslını ve vasfını ayırmak için tanımlarının tespit edilmesi gerekmektedir.

2. Satılan Malda Asıl ve Vasıf Ayrımı

Vasf (وَصْف) kelimesi sözlükte “va-sa-fe” (وَصَفَ) fiilinin mastarıdır. Ancak vasıf kelimesi yine aynı kökten türetilen ve isim olan “*sife*” (صِفَة) manasına kullanılmıştır. *Sife* ise sözlükte bir şeyin ayrılmaz emaresi olarak tarif edilmektedir.¹³ Buna göre vasfın da sözlük manasının bir şeyin ayrılmaz emaresi olduğu söylenebilir.

⁹ Mehmet Erdoğan, *Fıkah ve Hukuk Terimleri* (İstanbul: Ensar, 2010), “Mekîl”, 357.

¹⁰ Erdoğan, *Fıkah ve Hukuk Terimleri*, “Ma’dûdât”, 332.

¹¹ Erdoğan, *Fıkah ve Hukuk Terimleri*, “Mezzû”, 375.

¹² Ebû'l-Hasen ‘Alî b. Ebû Bekir el-Ferğânî el-Merğînânî, *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mubtedî*, thk. Tallâl Yûsuf (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.), 3/25.

¹³ İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, “vsf”, 6/115.

Serahsî (ö. 483/1090 [?]) malın vasfını aslından ayırmak için malda isim değişikliğine sebep olup olmamasına bakmıştır. Ona göre eğer özellik malın ismini değiştiriyor ona yeni bir isim kazandırıyor bu özellik malın vasfı değil onun aslıdır.¹⁴ Yani Serahsî'ye göre malın vasfında ziyade hâsıl olduğunda eğer malın ismi değişiyorsa bu durumda bu vasfı *asıl* hükmünde olur. İbn Nüceym (ö. 1005/1596) *en-Nehru'l-fâik* adlı eserinde ise malın vasfını şöyle tanımlamıştır: “Varlığı bir malın fiyatını artırıyor ve yokluğu da fiyatını düşürüyorsa o vasıftır.” Daha açık bir ifade ile vasfı mala tabi olan özelliktir. Yani ayrılabilir olsa bile ayrıldığında veya azaldığında onu ayıplı ve noksan hale getirir, maldan ayrılmadığında veya malda arttığında malın kemalini artırır. Vasfın mala sonradan eklenmiş olma şartı da yoktur, malın var olduğu andan itibaren onun bir parçası olabilir. Bu tarifin dışında kalan malın diğer kısımları ise malın aslından sayılır.¹⁵ Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) *Dürerü'l-hukkâm* eserinde de malın vasfı ve aslı *en-Nehru'l-fâik* 'teki tanıma benzer şekilde tarif edilmiştir.¹⁶

Yukarıda geçen maldaki vasfı tanımının “جيدھا وريديھا سواء” hadisine¹⁷ dayanmakta olduğu anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber (s.a.s.) altın ve gümüş gibi ribevî malların iyisinin ve kötüsünün miktar olarak eşit olduğunu söyleyerek aynı cins ribevî malların satımında malın iyiliğini artıran veya kötülüğüne sebep olan özelliklerinin miktara yansıtılmasını yasaklamıştır. Malın iyi olması onun kaliteli olması kötü olması da onun kalitesiz olması demektir. Eğer malın kalitesini artıran özellikleri veya kalitesiz olmasına sebep olan eksik özellikleri malın aslından olsaydı bunların miktara yan-

¹⁴ Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-'Eimme es-Serahsî, *el-Mebsûṭ*, thk. Ḥalîl Muḥyiddîn el-Meyyis (Beyrut: Dâru'l-Fikr li't-Ṭabâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî'i, 1421/2000), 14/87.

¹⁵ Sirâcüddîn 'Omer b. İbrâhîm b. Muḥammed el-Mısrî Sirâcüddîn İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-fâ'ik şerḥu Kenzi'd-dekâ'ik*, thk. Aḥmed 'Azv 'Înâye (b.y.: y.y., 1422/2002), 3/351.

¹⁶ Muḥammed b. Ferâmerz b. 'Alî Mollâ Hüsrev, *Dürerü'l-hukkâm şerḥu Gureri'l-'aḥkâm* (b.y.: Dâru 'İhyâ'i'l-Kütübi'l-'Arabîyye, ts.), 2/148.

¹⁷ Bu hadis garip bir hadistir. Bu lafızla hadis kitaplarında yer aldığı tespit edilememiştir. Ancak bu sözün riba hadisi olan “الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ، وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ، وَالنُّبْرُ بِالنُّبْرِ، وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ، وَالنَّمْرُ بِالنَّمْرِ، وَالْمَلْحُ بِالْمَلْحِ، مِثْلًا بِمِثْلٍ، يَدًا بِيَدٍ، فَمَنْ زَادَ أَوْ اسْتَوَزَادَ، فَقَدْ أَرْتَبَى، الْأَخْذُ بِالشَّعِيرِ، وَالنَّمْرُ بِالنَّمْرِ، وَالْمَلْحُ بِالْمَلْحِ، مِثْلًا بِمِثْلٍ، يَدًا بِيَدٍ، فَمَنْ زَادَ أَوْ اسْتَوَزَادَ، فَقَدْ أَرْتَبَى، الْأَخْذُ بِالشَّعِيرِ، وَالنَّمْرُ بِالنَّمْرِ، وَالْمَلْحُ بِالْمَلْحِ، مِثْلًا بِمِثْلٍ، يَدًا بِيَدٍ، فَمَنْ زَادَ أَوْ اسْتَوَزَادَ، فَقَدْ أَرْتَبَى، وَالْمُعْطَى فِيهِ سَوَاءٌ” hadisten anlaşılan mana olduğu bu sebeple hadis diye zikredildiği yorumu *Nasbu'r-râye* kitabında ve *Hidâye* şerhi olan *Binâye* kitabında yer almaktadır. Sırasıyla bu bilgilerin kaynağı: Ebu'l-Hasen Müslim b. el-Ḥaccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî Müslim, *Şaḥîhu Müslim*, thk. Muḥammed Fuâd 'Abdulbâkî (Beyrut: Dâru 'İhyâ'i'l-Turâsî'l-'Arabî, 1374/1955), “Müsâkât”, 15 (No. 1584); Ebû Muḥammed Cemâl ed-Dîn 'Abdullâh b. Yûsuf b. Muḥammed ez-Zeyle 'î, *Naşbu'r-râye li'eḥâdisi'l-Hidâyeti me'a ḥâşiyetihî buḡyeti'l-elme'i fi tahrîci'z-Zeyle'i*, thk. Muḥammed 'Avvâme (Beyrut; Cidde: Muessesetu'r-Reyyân li't-Ṭabâ'ati ve'n-Neşri; Dâru'l-Ḳible li'ş-Şekâfeti'l-İslâmiyyeti, 1418/1997), 4/36; Ebû Muḥammed Maḥmûd b. Aḥmed Bedruddîn el-'Aynî, *el-Binâye şerḥu'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1420/2000), 8/268.

sıtılması yasaklanmazdı. Bu sebeple malların miktarları malın kalitesine etki ediyorsa vasıf kapsamına, etki etmiyorsa asıl kapsamına girmektedir.

Vasıf ve *asıl* ayırımından maksadın daha iyi anlaşılması için değişik türlerdeki mallardan örnekler vermek yerinde olacaktır. *Mekilâttan* (*litre ile ölçülebilen*), *ma' dūdâtтан* (*tane ile ölçülebilen*), *mezrûâttan* (*uzunluk ile ölçülebilen*) ve *mevzûnâttan* (*tartı ile ölçülebilen*) olan mallarda vasıf ve asıl ayırımını şu şekilde örneklendirmek mümkündür:

Zeytinyağı mekilâttan bir maldır. Zeytinyağının tortulu olması ya da olmaması onun vasfıdır. Çünkü tortulu yani ayıplı olmasından dolayı fiyatını düşürürken tortusuzluk kalitesini artıran bir özellik olduğundan fiyatını artırır. Tortunun zeytinyağından süzülerek ayrılması mümkün olsa bile bu tortu zeytinyağının bir parçası olarak zeytinyağının bütün özelliklerini taşıyacak şekilde ayrılamaz. Ayrıca tortulu olması veya olmaması zeytinyağı ismini değiştirip ona yeni bir isim de kazandırmaz. Bu sebeple tortu zeytinyağının vasfındandır, onun aslından değildir. Ancak zeytinyağının her bir litresi onun aslıdır. Çünkü zeytinyağının litresinin azalması onda bir ayıp oluşturmaz. Litresinin azalması sebebiyle fiyatının düşmesi ise ondaki ayıptan dolayı değil aslındaki azalmadan dolayıdır.

Aynı şekilde *ma' dūdât* yani miktarı tane ile belirlenen mallardan olan yumurtaların büyük ve küçük olması onun vasfıdır. Özellikle tane ile satılması durumunda büyüklüğü kalitesini dolayısıyla fiyatını artırırken küçüklüğü de kalitesini dolayısıyla fiyatını düşürür. Ancak yumurtanın her bir tanesi onun aslıdır. Çünkü yumurtaların azlığı onlarda bir ayıp oluşturmadığı gibi yumurtaların çok olması da onların kalitesini artırmaz.

Yine *mezrûâttan* olan yani metre ve metrekare ölçüsüne göre ölçülen mallarda uzunluk ve kısalık, genişlik ve darlık yukardaki tarife göre birer vasıftır.¹⁸ Mesela bir daire yüz metrekare diye akitte belirtilip akitten sonra yüz otuz metrekare olduğu ortaya çıksa dairenin bu otuz metrekarelik ziyade miktarı vasıf olur. Çünkü dairenin genişliği ve darlığı değiştiğinde fiyatı değiştiği halde daire ismi değişmez. Eğer daire ismi bu genişlik sebebiyle malikâne veya gece konu ya da çiftlik evi gibi farklı bir cins eve dönüşseydi bu durumda otuz metrekarelik ziyadenin malın aslından olduğu söylenebilirdi. İsim değişikliğine sebep olmadığı için bu durum malın cinsinin değişmediğini bilakis vasfının değiştiğini gösterir. Bunun yanında evdeki fazla olan otuz metrekarelik alanı evden çıkardığımızda evde ve ayrılan kısımda bir ayıp olduğu gibi bu otuz metrekareyi eve dâhil kıldığımızda da evin kalitesi artar. Genişlik ve darlığın malın kalitesine etki etmesi o ikisinin vasıf olduğunun diğer bir göstergesidir.

¹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 14/87.

Mezrûât kapsamında kumaş ve elbise gibi mallarda da uzunluk bir vasıf sayılmaktadır.¹⁹ Mesela akitte on metre olarak belirtilen kumaşın akitten sonra on iki metre olduğu ortaya çıkarsa bu iki metrelik kısım ziyade vasıftır. Çünkü iki metrelik ziyade miktar, malın cinsini değiştirmez. Onu kumaş olmaktan çıkartıp ismi başka olan bir mala da dönüştürmez. Ayrıca kumaşın iki metre daha uzun olması onun kalitesini artırdığı gibi iki metre daha kısa olması onun kalitesini azaltır. Bu da kumaşın uzunluğunun onun aslından değil vasfından olduğunu gösterir.

Yukardaki Hanefî âlimlerin tarifini mevzûnâtan olan yani tartıya tabi mallara uyguladığımızda malın kendisinde bir ayıp oluşmadan ondan ayrılmayan kısmının onun vasfı, ondan ayıp oluşmadan ayrılabilen kısımlarının da onun aslından olduğunu görürüz.²⁰ Mesela bir kimse on ton inşaat kumu satın alsın ancak bu kumun on bir ton olduğu akitten sonra ortaya çıksa bu bir tonluk kısım malın aslındandır, vasfından değildir. Çünkü bir tonluk kısım malın aslından ayrıldığında hem on tonluk kumda hem ayrılan kumda bir ayıp oluşmaz, kalitesinde eksiklik meydana gelmez. Kumun on ton değil de on bir ton olması o kumun kalitesini de artırmaz. Bu sebeple bu fazlalık onun aslındandır. Eğer satın alınan mal kum ve benzeri bir mal değil de yüz gramlık gümüş bir kap olsaydı ve satımdan sonra bu kabın ağırlığının yüz elli gram olduğu ortaya çıksaydı elli gramlık kısmı onun aslından değil vasfından olacaktı. Çünkü elli gramlık kısım kaptan ayrıldığında o kapta ayıp olur, kapta bırakıldığında kabın kalitesi artar. Ayrıca kabın elli gram fazla olması o malın ismini de kaptan başka bir isme dönüştürmez. Bu sebeple bu kaptaki ziyade miktar kabın aslı değil vasfidir.

Yapılan açıklamalar malın vasfını şu şekilde tanımlamayı gerektirmiştir: *Malın vasfı mala yeni bir isim kazandırmayan, yokluğu malı ayıplı, varlığı malı kaliteli kılan özelliştir.* Bunun dışında kalan kısımlar malın aslındandır. Bu tarifte “özellik” kaydı tarifin cinsidir. Diğer kayıtları onun fâsıllarıdır. Bu fâsıllar, vasıf olmayan özellikleri vasfın dışında bırakırken vasıf olan özellikleri tarifin kapsamına dâhil etmiştir.

“Mala yeni bir isim kazandırmayan” fâsıla ile mala yeni bir isim kazandıran özellikler vasfın kapsamının dışında bırakılmıştır. Mesela boş kâğıtlar bir araya getirilip iki kapak arasına konduğunda defter ismini alır. Kâğıdın kazandığı iki kapak arasında topluca bulunma özelliği onun ismini değiştirdiği için onun vasfından değil aslından olmuştur.

“Yokluğu malı ayıplı kılan, varlığı malı kaliteli kılan” fâsıla ile de malda eksiklik veya fazlalık oluşturduğu halde malı ayıplı kılmayan veya kalitesini

¹⁹ Sirâcüddîn İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-fâ'ik*, 3/351.

²⁰ 'Alâ'üddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd b. Aḥmed el-Ḥanefî el-Kâsânî, *Bedâ'î'u's-šanâ'î' fi tertîbi'ş-şerâ'î'* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986), 5/161.

artırmayan özellikler tarifi dışında kalmıştır. Bunlar malın vasfından değil aslındandır. Mesela yüz kiloluk buğdayın bir kilosu eksildiğinde onda bir ayıp oluşmaz veya kilosu arttığında kalitesi artmaz. Bu sebeple buğdayın ağırlığındaki fazlalık veya eksiklik özelliği vasıf kapsamına girmez. Ancak bunun yanında fazlalığı kalitesinin artmasına azlığı da ayıbının artmasına sebep olan miktarlar ise vasıf kapsamına girer.

Özelliğin malın kalitesine etki ettiğinin bilinmesi için o özelliğin orfen malın bütününden elde edilen tümel faydaya etki etmesi gerekir. Bu alamet malın bir özelliğinde varsa o malın kalitesine etki eder bu da onun vasıf olduğunu gösterir. Tümel fayda malın her bir parçasından elde edilen faydalarının toplamı değil bu faydaların bileşiminden ortaya çıkan farklı bir faydadır. Bu alamet malın vasfı olduğu konusunda ihtilaf edilmeyen özelliklerinde mevcuttur. Mesela dayanıklılık kapının vasfıdır. Kapının kolu, kemeri ve boyası gibi her bir parçasının ayrı bir faydası vardır. Bir de bu parçaların toplamının doğurduğu farklı bir fayda vardır. O fayda da kapının iki yer arasında geçişi sağlaması ve engellemesidir. Bu onun tümel faydasıdır. Kapının dayanıklılığı eskime ve bozulma süresini uzattığı için kapıdan elde edilen tümel faydayı da artırmış olur. Dayanıklılık kapının tümel faydasını etkilediği için onun aslı değil vasfıdır. Yine bilgisayarın hız özelliği onun aslı değil vasfıdır. Çünkü o da bilgisayardan elde edilecek tümel faydaya etki eder. Hızı çoksa bu faydayı artırır, hızı yavaşsa bu faydayı azaltır. Hızın tümel faydaya etki etmesi bilgisayarın kalitesini etkilediğini dolayısıyla onun vasfı olduğunu gösterir. Ancak malın aslına bakıldığında onda böyle bir alametin olmadığı görülür. Mesela benzinin parçalarından elde edilen fayda ile bütününden elde edilen fayda aynıdır. Dolayısıyla miktarındaki azalma veya eksilme tümel faydasına etki etmez. Tümel faydasına etki etmiyorsa onun kalitesine etki etmez. Kalitesine etki etmediği için birimleri onun vasfı değil aslıdır.

Vasıf tarifinden, malın bir özelliğinin vasıf olabilmesi için bu özelliğinde şu şartların bulunmasının gerektiği anlaşılmaktadır:

1. O özelliğin eksik olmasının malda kaliteyi düşürmesi ziyade olmasının malda kaliteyi artırması,
2. O özelliğin malda fazla olmasının malın ismini değiştirmemesi.

Ancak bu şartlara sahip bir özellik vasıf olsa bile fiyatta karşılığı olduğunda asıl hükmünü alır. Çünkü müşteri istenen fiyatı ödemeyi, şart koştuğu vasfın malda bulunmasına bağlamıştır. Bu yönüyle malın vasfı aslı gibi olmuştur. Bu sebeple malın bir özelliğinin vasıf olarak kalabilmesi için o özelliğin fiyattaki karşılığının akitte belirtilmemiş olması gerekir. Mesela sana bu yüz metrekaresi evi metrekaresi bin liradan sattım derse metrekaresinin fiyatta karşılığı belirlendiği için vasıf olan her bir metrekaresi malın asılları haline gelir. Akitten sonra evin yüz on metrekaresi olduğu

ortaya çıkarsa ziyade on metrekare diğer metrekareler gibi malın bir vasfı olmaz onun aslı olur. Çünkü taraflar her metrekaresine fiyat biçmişlerdir. Fiyatta karşılığı olması yönünden asla benzediği için onun genişlik vasfı asıl hükmünü kazanmıştır.²¹

Vasıf tarifleri yapılırsa da malın bir özelliğinin onun vasfından mı veya aslından mı olduğunu belirlemenin en zor konulardan birisi olduğu söylenmiştir.²²

3. Toptan Fiyatlı Zarar Görmeden Bölünebilen Mallar

Toptan fiyatlı zarar görmeden bölünebilen maldan kasıt birimlerine ayrıldığında bir ayıbın oluşmadığı, miktarı belli olan ve birim fiyatları açıklanmadan toptan belli bir fiyata satılan maldır. Mesela on yumurtanın olduğu bir kolinin fiyatı yirmi lira ya da yüz koyunun olduğu bir sürünün fiyatı beş yüz bin lira ya da bir ton arpanın olduğu yığının fiyatı iki bin lira yahut bin litre benzinin olduğu tankın fiyatı yüz bin lira diye satılan mallar toptan fiyatlı zarar görmeden bölünebilen mallardır. Çünkü birimlerine ayrıldığında bu mallarda bir zarar oluşmaz. Bu yönüyle zarar görmeden bölünebilen, fiyatları belirtilirken her bir biriminin fiyatı belirlenmediği için de toptan fiyatlı maldan sayılır.

Toptan fiyatlı zarar görmeden bölünebilen malların iki türü vardır. Birincisi *birimlerinin kıymeti aynı olan*, ikincisi *birimlerinin kıymeti farklı olan* mallardır. Birincisine örnek olarak yukarıda zikredilen bir koli yumurta, bir ton arpa ve bir tank benzin verilebilir. İkincisine ise zikredilen “bir sürü” koyun örneğidir.

3.1. Birimlerinin Kıymetleri Aynı Olan Toptan Fiyatlı Zarar Görmeden Bölünebilen Mallar

Klasik fukaha *birim fiyatları aynı olan toptan fiyatlı zarar görmeden bölünebilen mallarda* akitten sonra ortaya çıkan ziyade miktarın hükmü ve akde tesiri konusunda görüşler beyan etmişlerdir. Bu başlık altında görüşler ele alınacak ve değerlendirmeleri yapılacaktır.

3.1.1. Görüşler

Bu tür malların mahal olduğu akitte, akitten sonra malda ziyade miktar olduğu fark edilirse akit sahih, ziyade miktar satıcındır. Hanefî,²³

²¹ Sirâcüddîn İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-fâ'ik*, 3/352; Ebû Bekir b. 'Alî b. Muḥammed el-Yemenî el-Ḥanefî el-Ḥaddâdî, *el-Cevheretu'n-neyyira 'alâ Muḥtaşari'l-Ḳudûri* (b.y.: el-Maṭba'atu'l-Ḥayriyye, 1322), 1/187.

²² Sirâcüddîn İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-fâ'ik*, 3/351.

²³ Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. el-Ḥasen eş-Şeybânî, *el-Aşl*, thk. Muḥammed Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Ḥazm, 2012), 9/151; Ḥaddâdî, *el-Cevheretu'n-neyyira*, 1/187; 'Abdurrahmân b. Muḥammed b. Suleymân Dâmâd Efendî 'Abdurrahmân Şeyḫzâde, *Mecma'u'l-'enḥur fi şerḫi Mülteka'l-'ebḥur* (b.y.: Dâru

Malikî,²⁴ Şâfiî²⁵ ve Hanbelîler²⁶ bu görüştedir. *Mecelle* bu hükmü 223. maddesinde kanunlaştırmıştır.²⁷ Malikîler ilave olarak akdin akitte belirtilen miktarı kapsayacak şekilde lâzım olduğunu açıkça belirtmiştir. Diğer mezheplerin, ziyadenin satıcının olduğunu ifade ettikleri ancak böyle bir durumda satıcının veya müşterinin akdi feshetme haklarının olup olmadığına değinmedikleri görülmüştür. Ancak bu tür mallarda akdin doğurduğu borçlarda bir değişiklik olmadan akdi uygulama imkânının varlığı açıktır. Bu da tarafların başka bir muhayyerlik hakkı yoksa akdin her iki taraf için lâzım olması demektir. Söz konusu açıklık sebebiyle olacak ki; diğer mezhepler tarafından akdin iki taraf için de lâzım olduğu belirtilmeye gerek duyulmamıştır. Nitekim Ali Haydar Efendi de *Mecelle* şerhinde böyle bir durumda muhayyerlik yok diyerek müşteri ve satıcı için muhayyerliğin olmadığını açıkça ifade ederek satır arasında kalmış hükmü sarih hale getirmiştir.²⁸

Mezkûr görüşe göre Ali, yüz kilo olan bir yığın buğdayı Hasan'a yedi bin liraya satsa, akitten sonra buğday yığınının yüz on kilo olduğu ortaya çıksa akit sahihtir ve ziyade olan on kiloluk buğday Ali'nindir. Akdin gereği olarak Ali yüz kiloyu Hasan'a teslim eder. Ziyade on kiloyu da geri alır. Akit yüz kiloluk buğdayda her ikisi için de lâzım olur.

Akdin sahih olmasının delili malın zarar görmeden akdin doğurduğu borçların her iki taraf açısından da fazla ve eksik olmadan yerine getirilebilmesidir. Yani akitte belirtilen miktarı teslim etmek satıcının borcudur. Bu borcu mal zarar görmeden yerine getirebilir. Çünkü malın her bir biriminin kıymeti diğerinden farklı değildir. Bu sebeple ziyade miktarın maldan ayrılarak bölünmesi mala zarar vermez. Dolayısıyla ne müşterinin ödeyeceği fiyat artar, ne teslim alacağı mebi' kusurlu hale gelir, ne de satıcı fiyata karşılık gelen maldan daha fazla malı teslim etmeye mecbur tutulur. Ortada rızaya zarar vererek akdi fâsit kılıp onun feshine yol

İhyâi't-Turâşi'l-'Arabî, ts.), 2/12; Lecne, *Mecelletü'l-ahkâmî'l-'adliyye*, thk. Necib Huvaveynî (Karaçi: Nur Muhammed Karhane Ticareti Kütüb, ts.), 44.

²⁴ Ebû Bekir Muhammed b. 'Abdullâh b. Yûnus eş-Şikillî İbn Yûnus, *el-Câmi' li mesâ'ili'l-Müdevvene* (b.y.: y.y., 1434/2013), 14/43; Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Ebî Zeyd el-Kayravânî İbn Ebî Zeyd, *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât 'alâ mâ fi'l-Müdevveneti min gayrihâ mine'l-ümmehât*, thk. Heyet (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1999), 6/316.

²⁵ Ebû İshâk İbrâhîm b. 'Alî eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi fıkhi'l-İmâm eş-Şâfi'î* (b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, ts.), 2/55.

²⁶ Ebû Ya'kûb İshâk b. Mansûr b. Behrâm el-Mervezî İshâk el-Kevsec, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed ve İshâk b. Râheveyh* (Medine: 'İmâdetü'l-Bahşi'l-'İlmî, 1425/2002), 6/2971; Mansûr b. Yûnus b. Şalâhuddîn b. Hasen el-Hanbelî el-Buhûtî, *Keşşâfü'l-kanâ' 'an metni'l-'İknâ'* (b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, ts.), 3/242.

²⁷ *Mecelle-i ahkâm-ı 'adliyye* (İstanbul: b.y., 1300), md. 223.

²⁸ Ali Haydar, *Dürerü'l-hukkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (İstanbul: DİB yayınları, 2017), 1/324.

açacak bir sebep yoktur.²⁹

Ziyade miktarın satıcının olmasının delili ise zarar görmeden bölünebilen malların her bir parçasının malın vasfından değil aslından olmasıdır. Çünkü bu tür mallardaki ziyade miktar malın kalitesini artırmaz. Bu sebeple vasıf değil asıl hükmündedir. Malın aslının akde dâhil olabilmesi için akitte zikredilmesi ve fiyatta bir karşılığının olması gerekir. Akitte belirtilen fiyat akitte belirtilen miktarın karşılığıdır. Bu miktardan fazlasının fiyatta bir karşılığı yoktur. Fiyatta karşılığı olmayan malın kısımları akde dâhil değildir. Akde dâhil olmayan miktar satıcının mülkiyetinde kalmış müşterinin mülkiyetine intikal etmemiş olur.³⁰

3.1.2. Değerlendirme

Akitler eğer faiz veya haram bir mal üzerine yapılmıyorsa akdin sahih olmasında fikhî kural tarafların karşılıklı rızasının bulunmasıdır. Bu kuralın delili şu âyeti kerimedir: “*Ey iman edenler! Aranızda mallarınızı batıl yollarla değil ancak karşılıklı rıza ile olan ticaretle yiyin.*”³¹ Bu sebeple akitlerde taraflardan birinin rızasının olmaması akdi fâsit kılar. Rızanın varlığı, akitte geçen lafızlar ve örf ile anlaşılabilir. Bu sebeple satım akdine konu olan malın ve fiyatın akdin lafızlarının delalet ettiği şekilde taraflara teslim edilmesi gerekir. Zarar görmeden bölünebilen mallarda ziyade miktar ayrıldıktan sonra mal ve fiyat akitte geçtiği şekilde taraflardan birisine fazladan bir borç doğurmadan ve malda da fiyatta da cehalet oluşmadan taraflara teslim edilebildiği için rıza şartı yerine gelmiş ve akit sahih olmuştur.

Akdin her iki taraf için lâzım olması da rıza kuralına dayanır. Çünkü akitte zikredilen fiyatın ve malın, lafızların delalet ettiği şekilde teslimi mümkün olduğu için onların mülkiyeti bu satım akdi ile taraflara geçmiştir. Yani fiyat satıcının mülkiyetine mal da müşterinin mülkiyetine geçmiştir. Mal ve fiyatın tekrar mülkiyetlerinden çıkıp diğerinin mülkiyetine geçmesi için her iki tarafın tekrar rızası gerekir. Bir tarafın rızası olmazsa bu iki bedel tarafların mülkiyetinde kalmaya devam eder. Eğer rızaları gözetilmeden mülkiyetinden çıktığına hükmedilirse o zaman birbirlerinin malını rızasız yemiş olurlar ki bu âyette uyulması emredilen rıza kuralına aykırıdır.

Maldaki ziyade miktarın satıcının mı yoksa müşterinin mi olduğunu tespit için öncelikle malda şeriatın faiz veya haram mallar gibi yasakladığı bir durum yoksa akdin lafızlarının delaletine bakılmalıdır. Onların delaleti ile anlaşılıyorsa örf'e bakılır. Çünkü *Mecelle* 'nin 43. maddesinde geçen “Örfe maruf olan şey şart kılınmış gibidir”³² kaidesinden de

²⁹ Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 2/55.

³⁰ Kâsânî, *Bedâ'î 'u ş-šanâ'î*, 5/160; Haddâdî, *el-Cevheretu'n-neyyira*, 1/187.

³¹ en-Nisâ 2/29.

³² *Mecelle*, md. 43.

anlaşıldığı üzere örf halini almış uygulamalar akitlerde tarafların beyanı mesabesindedir. Örfte de bu konuda bir uygulama yoksa yukarıda zikredilen “İyisi de kötüsü de eşittir” hadisine kıyas edilerek ziyade miktarın hangi tarafa ait olduğu tespit edilir. Nitekim yukarıda anlatılan hükmün delilinden bu aşamaların takip edildiği görülmektedir. Akdin siygasında geçen lafızlarda ve örfte tarafların ziyade miktar konusundaki kasıtlarını açıkça gösteren karine ve deliller yoktur. Bu sebeple ziyade miktar “İyisi de kötüsü de eşittir” hadisindeki mallara kıyas edilmiştir. Kıyasın *aslı*: hadisin hakkında söylendiği altın, gümüş, buğday, arpa, tuz ve hurma malları, aslın hükmü: malı iyi ve kötü kılan özelliklerin onun vasfı, bunun dışındakilerin onun aslı olması, fer’ : zarar görmeden bölünebilen mallar, illet: *vasıfluk* ve *asıllıktır*. Çünkü malı iyi ve kötü kılan özellikler malın aslından olsaydı hadiste malı iyi kılan özellikler bir malda olduğunda kötü mal ile onu eşit kılmazdı. Eşitlik olması için mutlaka kötü malın iyi maldan miktar olarak daha fazla olması gerekirdi. Ama hadiste bahsedilen satım akdinde malı iyi kılan özellikler de kötü kılan özellikler de eşit kabul edilmiştir. Bu da aslın hükmünün illetinin *vasıfluk* olduğunu gösterir. Asıllık olsaydı hadis iyilik ve kötülüğün kesinlikle fiyattaki karşılığını yok saymazdı. Zarar görmeden bölünebilen mallardaki ziyade miktarda *vasıfluk* illeti değil *asıllık* illeti vardır. Çünkü ziyade miktar sebebiyle malın *tümel faydasında* bir artış olmamakta bu da ziyade miktarın malın kalitesine etki etmediğini göstermektedir. Malın kalitesine etki etmeyen bir özellik malın vasfı değil aslı olur.

Hadise, akdin lafızlarından ve örften sonra başvurulması onun delil sıralamasında örften sonra geldiğini göstermez. Ayet akitte tarafların rızasını şart koştuğu için onun gereğince önce akit yapanların rızasına delalet eden lafızlara ve örfte bakılmış dolayısıyla istidlalde Kitap ve Sünnet sıralamasının dışına çıkılmamıştır.

Eğer burada “*Mefhûmü’l-muhalif*” delil alınmıştır, yani yukarıdaki Ali ve Hasan örneğinden hareketle satıcının yüz kilo kaydını zikretmesi onun yüz kilodan fazlasını bu fiyata satmaya razı olmadığını gösterir, bu sebeple ziyade miktarın satıcının olmasının delili mefhumü’l-muhalifdir” denirse bunun yanlışlığı şu şekilde izah edilebilir:

Satıcının sözünün mefhumü’l-muhalifini kastettiği açık değildir. Bu sebeple mefhumü’l-muhalifin delilliği kesin olmaz. Mesela bir kimse “Yetimin malını haksız yere yemeyin dese” bunun mefhumü’l-muhalifi “Yetim olmayanın malını haksız yere yiyin” manasıdır. Yine bir kişi “Bana şu paraya bir koyun al” dese bunun mefhumü’l-muhalifi “Aynı paraya iki koyun alma” manasıdır. Bu sözü söyleyen kişinin, sözünün mefhumü’l-muhalifinden hareketle bu manayı da kastettiği söylenemez. Bu onu söylemediği bir söz ile sorumlu tutmak demektir. Lafızlardan onların

mefhûmü'l-muhalifinin kastedilip kastedilmediğinin bilinmesi İbn Reşîk'in (ö. 632/1234) *Lübâbu'l-maḥşûl* kitabındaki görüşünden de anlaşılacağı üzere ancak başka bir karine ile olur.³³ Mesela "Sadece yüz kilo yedi bin lira" dense bu sözün mefhûmü'l-muhalifi satıcının yüz kilodan fazlasını kastetmediğini açıkça göstermiş olur. Çünkü "Yüz on kilo yedi bin lira" olabilir dense zıtlık sebebiyle "sadece sözünün mefhumu iptal olur. Yani bu örnekte sözün mefhumunun gerçekleşebilmesi için mefhûmü'l-muhalifi ile amel şarttır. Bu zıtlık karinesi mefhûmü'l-muhalifinin manasının da kastedildiğine delalet eder. Ancak geride geçen Ali ve Hasan örneğinde "Yüz kilo yedi bin lira" denmiştir. "Yüz on kilo yedi bin lira" sözü "Yüz kilo yedi bin lira" sözünün mefhumunu iptal etmez. Yani yüz kilonun yedi bin lira olmasını kasteden kişinin yüz on kilonun yedi bin lira olmasını kastetmesi mümkündür. Fakat "sadece" kaydını getirseydi bu onun yüz kilodan fazlasının yedi bin liraya karşılık gelmediğini kesin olarak kastettiğinin bir karinesi olur ve bu karine ile o sözün mefhûmü'l-muhalifi delil alınabilirdi. Fakat böyle bir karine olmayan akitlerde ziyade miktarın satıcıya ait olduğuna mefhûmü'l-muhalif delili ile hükmedilemez.

Yapılan delil değerlendirmeleri neticesinde birimlerinin kıymeti aynı, toptan fiyatlı zarar görmeden bölünebilen mallardaki ziyade miktarın malın aslından olduğu, bu sebeple fiyatta karşılığı olmadığı için satıcının mülkiyetinde kalması gerektiği hükmünün isabetli olduğu görülmüştür. Çünkü bu hüküm muteber şer'î delillerden *kıyasa* dayanarak verilmiş ayrıca nass ile sabit kesin başka bir hüküm ile te'aruz etmemiştir. Buna ilaveten mezheplerin bu hüküm üzerinde ittifak etmeleri hükmün doğruluğunun diğer kuvvetli emaresidir.

3.2. Birimlerinin Kıymetleri Farklı Olan Toptan Fiyatlı Mallar

Bu başlık altında *birimlerinin kıymetleri farklı olan toptan fiyatlı mallarda* akitten sonra ortaya çıkan ziyade miktar hakkındaki mezheplerin görüşleri verilerek değerlendirilmesi yapılacaktır.

3.2.1. Görüşler

Bu tür malların hüküm konusunda birimlerinin kıymeti aynı olan mallardan farkı da akdin fâsîd olmasıdır. Birimlerinin kıymeti aynı olan mallarda ziyade miktarı malın bütününden ayırma aşamasında tarafları nizaya götüren bir ihtilaf yaşanmaz. Birimlerinin kıymeti aynı olduğu için malın hangi parçası ziyade miktar olarak ayrılırsa kıymeti diğer birimlerinden farklı olmadığı için hiç birisi zarara uğradığını düşünmez ve onlar her hangi bir biriminin maldan çıkarılmasına razı olurlar. Fakat birimlerinin kıymeti farklı olan mallarda ziyade miktarı malın bütününden ayırma aşamasında tarafları nizaya götüren ihtilaf yaşanır. Çünkü kıymetinin

³³ Hüseyin İbn Reşîk el-Malikî, *Lübâbü'l-maḥşûl fi 'ilmi'l-'uṣûl* (Dubai: Darü'l-Buhûs li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve İhyâi't-Türâs, 2001), 630.

farklı olması sebebiyle satıcı kıymeti fazla olan koyunu kendisine ayırmak isterken müşteri de kıymeti az olan koyunun satıcıya kalmasını ister. Bir tarafın isteğini diğer tarafa delilsiz tercih etmek keyfilik olur. Burada birinin isteğini diğerine tercih edebilmek için akitte veya akitten sonra ikisinin de rızasına delalet edecek bir *beyanın* veya *karînenin* olması gerekir. Aksi takdirde malın hangi biriminin akdin dışında tutulacağı *cehalet* sebebiyle şüpheli olduğu için *mebî'*de cehalet oluşur ve cehalet ile de hüküm verilemez. Bu sebeple akit feshedilir. Nitekim Hanefîler de bu sebebe binaen akdin fâsît olduğuna hükmetmişlerdir. Fâsît akdin fesat sebebi nizadan önce giderildiğinde sahih hükmünü aldığı için³⁴ malın hangi biriminin akdin dışında kalacağı satıcı ve müşteri tarafından niza olmadan ittifakla belirlenirse akit sahih olur.

Hanefîlerin delilleri değerlendirildiğinde delillerinin *Kitap*, *kıyas* ve *istishab* olduğu görülmektedir. Şöyle ki; “İyisi de kötüsü de eşittir” hadisinden elde edilen vasıflık illeti birimlerinin kıymeti aynı olan malların ziyade miktarında olmadığı gibi birimlerinin kıymeti farklı olan malların ziyade miktarında da yoktur. Vasıflık illeti olmayan ziyade miktarda *asıllık* illeti kesinleşir. *Asıllık* illeti de ziyade miktarın malın aslından olduğuna delalet eder. Çünkü bir mal asıl ve vasıftan oluşur. Asıl olan ziyade miktarın fiyatta karşılığı olmadığı için satıcının mülkiyetinde kalır. Bu aşamadan sonra malı teslim edip akdi tamamlayabilmek için ziyade miktarı maldan ayırmak gerekir. Ancak malın birim kıymetleri farklı olduğu için hangi birimin tercih edileceği konusunda *mebî'*de nizaya götüren bir cehalet vardır. Bu durum âyette belirtilen rıza şartının taraflarda gerçekleştiği bilgisinde şüphe oluşturur. Şüphe ile kesin bilginin hilafına hüküm verilmez.³⁵ Hükümün bir delil ile desteklenen zannı galip ile verilmesi gerekir. Önceki halin bilgisi kesindir. Bu sebeple önceki hal devam eder ve *mebî'* ve *semen* eski sahiplerinin mülkiyetinde kalır. Satım akdi sebebiyle diğerinin mülkiyetine geçmez.

Hanefîlerin istidlalde başvurdukları *Kitap* ve *kıyasın* ittifak edilen delillerden olması ayrıca bu görüşün aleyhine diğer fakihlerden gelen bir görüş ile karşılaşılmaması bunun yanında hükmün *istishab* delili ile desteklenmiş olması böylece hükmün birden fazla muteber delille ortaya konması onun doğruluğunu gösteren güçlü emarelerdir.

4. Zarar Görmeden Bölünemeyen Toptan Fiyatlı Mallar

Bir mal birimlerine veya parçalarına bölündüğünde her bir biriminin kıymeti birbirinden farklı oluyorsa bu mal *zarar görmeden bölünemeyen maldır*. Bu tür mala arsa, tarla, ev, ip, tahta, kumaş, bilgisayar, bilgisayar

³⁴ Kemaleddin Muhammed b. Abdulvâhid İbnü'l- Hümâm, *Fethu'l-kadir* (b.y.: Daru'l-Fikir, ts.), 6/455.

³⁵ *Mecelle*, md. 4.

programları, araba örnek olarak verilebilir. Bu mallar onları birleştiren parçalardan ayrıldığında kalitesi düşer, ayrılmadığında ise kaliteli olur. Çünkü birimleri malın bütününden ayrıldığında malın her biriminden ayrı olan tümel faydası azalır, ayrılmadığında tümel faydası artar. Klasik fukaha bu mallardaki ziyade miktarın akde tesiri konusunda farklı görüşlerde bulunmuşlardır. Nitekim bu görüşlerin açıklamaları aşağıda madde madde yapılacaktır.

4.1. Görüşler

1. Görüş: Akit sahih, ziyade miktar müşterinindir. Tarafların muhayerlik hakları yoksa akit satıcı için lâzımdır, yani onun *ziyade miktar* sebebiyle akdi feshedip etmeme konusunda muhayerlik hakkı yoktur. Hanefiler bu görüşe gitmiştir.³⁶ *Mecelle* de bu görüşü 224. ve 226. maddelerinde kanunlaştırmıştır.³⁷ Akdin müşteri için lâzım olup olmadığı bu görüş sahibi Hanefilerce ve *Mecelle* tarafından söylenmemiştir. Ancak Ali Haydar Efendi bu açıklamayı *Mecelle* şerhinde yapmış ve bu durumda satıcı ve müşterinin muhayerlik hakkının olmadığını belirtmiştir.³⁸ Bazı Malikîler³⁹ ve Şâfililerden Begavî (ö. 516/1122)⁴⁰ ziyade miktarı malın vasfına benzeterek aynı görüşü benimsemiş ancak Hanefilerden farklı olarak akdin satıcı için lâzım olup olmadığına açıkça değinmemişlerdir.

Bu görüşe göre eğer Zeyd arsasını Ömer'e, onun beş yüz metrekare olduğunu söyleyerek yedi yüz bin liraya satmış olsa ama akitten sonra arsanın altı yüz metrekare olduğu ortaya çıksa bu akit sahihtir. Altı yüz metrekarelik arsa yedi yüz bin liraya Ömer'in mülkiyetine geçmiştir. Satıcı bu akdi tek taraflı feshedemez. Ali Haydar Efendi'ye göre ise müşteri için de aynı durum söz konusudur. Akit Ömer için de lâzımdır.

Akdin sahih olmasının delili satılan malın *aslının* ve *fiyatının* malum olmasıdır. Yani bu iki unsurda tartışmaya götürecek bir *cehalet* yoktur.⁴¹

Ziyade miktarın müşterinin olmasının delili bu tür mallarda ziyade

³⁶ Kâsânî, *Bedâ'i' u ş-šanâ'i*, 5/160; Haddâdî, *el-Cevheretu'n-neyyira*, 1/187; Sirâcüddîn İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-fâ'ik*, 3/351.

³⁷ *Mecelle*, md. 224 ve 226.

³⁸ Haydar, *Dürrü'l-hukkâm*, 1/329.

³⁹ Ebü 'Abdullâh Muḥammed b. Muḥammed b. 'Arefe el-Verḡumî et-Tünusî İbn 'Arefe, *el-Muḥtaşaru'l-fikḥî*, thk. Ḥâfîz 'Abdurrahmân Muḥammed Ḥayr (b.y.: y.y., 1435/2014), 6/60; Ebü'l-Velîd Muḥammed b. Aḥmed b. Rüşd el-Kurtubî İbn Rüşd el-Cedd, *el-Beyân ve'l-taḥşîl ve'ş-şerḥ ve'l-tevcîh ve'l-'alil li'mesâilü'l-Müsteḥrace*, thk. Dr. Muḥammed Ḥaccî vdğr. (Beyrut; Lübnan: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1408/1988), 7/326.

⁴⁰ Ebü'l-Kâsım 'Abdulkerîm b. Muḥammed b. 'Abdulkerîm el-Kazvîni er-Râfi'i, *el-'Azîz şerḥu'l-Vecîz*, thk. 'Alî Muḥammed 'Avd - 'Âdil Aḥmed 'Abdurmevcûd (Beyrut: y.y., 1417/1997), 4/119.

⁴¹ Kâsânî, *Bedâ'i' u ş-šanâ'i*, 5/160.

miktarın vasıf olmasıdır. Vasfın akitte belirtilmediği sürece fiyatta karşılığı yoktur. Vasıf asla tabi olarak müşterinin mülkiyetine geçer. Zeyd ve Ömer'in akdinde asıl beş yüz metrekairelik arsadır, onun genişliği yani ziyade yüz metrekaresi onun vasfıdır. Çünkü arsanın geniş olması onun kalitesini artırır, dar olması da kalitesini azaltır. Bunun alameti ise ziyade yüz metrekairenin arsanın tümel faydasını artırmasıdır. Arsanın her bir birimi bir araya geldiğinde arsaya birimsel fayda dışında tümel fayda kazandırır. Bu faydanın artması ziyade yüz metrekairenin malın kalitesini artırdığını malın kalitesinin artması ise o miktarın vasıf olduğunu gösterir. Arsanın her bir biriminden farklı tümel faydası ise üzerine ev yapılabilmesi arsa geniş olduğunda bunun bahçeli veya otoparklı bir ev yapma imkânı sunması gibi faydalardır. Eğer ziyade miktar malın aslından olsaydı malın tümel faydasına katkı sunmazdı.

Diğer bir delil ise mezhebin ayıplı mal konusundaki hükmüdür. Bu hükme göre ayıplı diye satılan ama satımdan sonra ayıpsız olduğu ortaya çıkan malda akit feshedilmez. Bundan *tahrir* yapılarak bu tür mallarda da ziyade miktar malın vasfı olduğu için malın akitte belirtilenden daha fazla çıkması, ayıplı olduğu söylenen malın akitten sonra ayıpsız olduğunun ortaya çıkmasına kıyas edilmiştir. Dolayısıyla malın ayıpsız olduğu anlaşılan akitte nasıl ki ziyade vasıf müşterinin oluyorsa ziyade miktarın çıktığı akitte de ziyade miktar müşterinindir ve satıcının akdi feshetme muhayyerliği yoktur.⁴²

Bu görüş ziyade miktarı vasıf olarak görmesine rağmen müşteriye *vasıf muhayyerliği* hakkı vermemiştir. Bunun sebebi vasıf muhayyerliği hakkının akitte zikredilen bir vasfın malda olmaması sebebiyle doğuyor olmasıdır. Ancak *mebi*'de ziyade miktar çıkması durumunda akitte geçen vasıftan daha fazlası malda bulunmaktadır. Akitte zikredilen vasıf ve ziyadesi malda bulunduğu için müşteriye vasıf muhayyerliği hakkı doğmaz.

2. Görüş: Kâdîhan (ö. 592/1196) ve Nesefî (ö. 710/1310) gibi bazı Hanefîler zarar görmeden bölünemeyen mallarda bu hükmü diyanî ve kazaî (uhrevî ve yargısal) olarak ikiye ayırmıştır. Onlara göre bu durumda ziyade vasıf kazaen müşterinin, diyaneten satıcındır.⁴³ Ancak söz konusu fakihlerin bu görüşleri zikredilirken dayandıkları delil açıklanmamıştır.

Bu görüşe göre yukarda geçen Zeyd ve Ömer örneğindeki yüz metrekairelik ziyade yargı nezdinde Ömer'in ama uhrevî boyutta Zeyd'indir. Bu sebeple hâkim akdi feshedemez veya ziyade yüz metrekairelik kısmın

⁴² Kâsânî, *Bedâ'i'u ş-şanâ'i*, 5/160; Haddâdî, *el-Cevheretu'n-neyyira*, 1/187; 'Abdurrahmân Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-'enhur*, 2/12.

⁴³ Zeynuddîn b. İbrâhîm b. Muḥammed el-Mıṣrî İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râîk şerhu Kenzi'd-daḳâik* (b.y.: Dâru İhyâi't-Turâṣi'l-'Arabî, 1422/2002), 5/314; 'Abdurrahmân Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-'enhur*, 2/12.

ücretini Ömer'den tahsil edemez ama Ömer bu ziyadeyi karşılıksız aldığı için Zeyd'in hakkını almış ve bu hakkı ödemeyi ahirete bırakmış olur.

3. Görüş: Akit batıldır. Bu görüşe göre alınan mal ve para geri iade edilir. Bazı Şâfîliler⁴⁴ ve bir kısım Hanbelîler⁴⁵ bu görüşü benimsemiştir.

Bu görüşe göre Zeyd ve Ömer örneğindeki akit batıldır. Bu sebeple Ömer arsayı teslim aldıysa Zeyd'e, Zeyd de arsanın bedelini aldıysa onu Ömer'e iade etmelidir. İsterlerse tekrar baştan bir satım akdi yapabilirler.

Akdin batıl olmasının delili ne satıcının ziyade miktarı teslimine ne de müşterinin malın bölünmesini veya aldığı malda satıcının kendisine ziyade oranında ortak olmasını kabul etmeye zorlanamayacak olmasıdır.⁴⁶ Çünkü satıcının akitte yüklendiği borç kapsamına ziyade miktar ve müşterinin akitte yüklendiği borç kapsamına da malın bölünmesinden veya ortaklıktan doğan zarar girmemektedir. Akitlerde borç ancak rıza ile oluşur. Bu akitte ise akdin doğurmadığı rızasız bir borç söz konusudur. Rıza olmayan akit de batıldır. Başka bir deyişle ortada bir yanlışlık vardır. İslâm'da galat yoktur.⁴⁷ Eğer akit siyganın delalet ettiği şekilde uygulanamıyorsa batıl olur.

4. Görüş: Akit sahih, ziyade miktar müşterinin ve akit müşteri için lâzım, satıcı için gayri lâzımdır. Satıcı akdi feshetmeyip onaylarsa ziyade miktar için fiyat artmadan malın hepsi müşterinin olur. Şâfîliler bu görüşü benimsemiştir.⁴⁸ Birinci görüşle farkı bu görüşte satıcıya akdi feshetme muhayyerliği verilmekte ama birinci görüşte ise akdin satıcı için lâzım olduğu söylenmektedir.

Bu görüşe göre Zeyd ve Ömer örneğinde yüz metrekarelik ziyade Ömer'indir. Ancak Zeyd akdi feshedebilir. Eğer akdi feshetmezse altı yüz metrekarelik arsa akitte belirtilen yedi yüz bin liraya Ömer'in olur. Ömer ayrıca ziyade yüz metrekare genişlik için fazladan bir bedel ödemek ile yükümlü değildir.

Akdin sahih olmasının delili yukarıda açıklanmıştır. Malın aslının ve ona karşılık gelen fiyatın malum olmasıdır. Ama ziyade miktarın müşterinin ve akdin müşteri için lâzım satıcı için gayri lâzım olmasının delili ise kıyastır. Şâfîliler akitten sonra malda ziyade çıkmasını yine akitten sonra malda noksanlık çıkmasına kıyas etmişlerdir. Malda noksanlık çıkması nasıl ki müşteriye akdi feshetme ya da fiyatta değişiklik yapmadan onaylama hakkı

⁴⁴ Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 2/55.

⁴⁵ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn 'Abdullâh b. Aḥmed b. Muḥammed b. Kudâme el-Cemmâ'î İbn Kudâme el-Maḳdisî, *el-Muğni*, thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuḥsin et-Türkî - 'Abdulfettâh Muḥammed el-Ḥulv (Riyad: Dâru Alemlî'l-Kütüb, 1417/1997), 10/112.

⁴⁶ Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 2/55.

⁴⁷ İshâk el-Kevsec, *Mesâilü'l-'İmâm Aḥmed ve İshâk b. Râheveyh*, 6/2970.

⁴⁸ Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 2/55.

vermekte ise aynı şekilde malda ziyade çıkması satıcıya akdi feshetme ya da fiyatta değişiklik yapmadan onaylama hakkı tanımaktadır. Çünkü maldaki ziyade fiyatta bir noksanlığa sebep olmuştur. Bu noksanlığın fiyatta ne kadar bir kayba yol açtığı bilinemediği için fiyat artırılamamakta ama maldaki ayıp sebebiyle müşteriye tanındığı gibi fiyattaki eksilmeden dolayı zarar görmemesi için satıcıya muhayyerlik hakkı tanınmaktadır.⁴⁹

5. Görüş: Akit sahih, ziyade miktar satıcının ve akit müşteri için gayri lâzımdır. Müşteri isterse fazlalığın maldaki oranına göre fiyatını öder ya da akdi fesheder. Ancak satıcı ziyade vasfın bedelini istemezse akit her ikisi için de lâzım hale gelir. Bazı Malikîler bu görüşe gitmiştir. Ancak akdin satıcı için lâzım olup olmadığını ve bu görüşlerinin dayandığı delilleri açıkça belirtmemişlerdir.⁵⁰ Bu görüşün birinci ve dördüncü görüşten farkı ziyade miktarın satıcının olduğuna hükmetmesidir. Birinci ve dördüncü görüşte ise ziyade miktar müşterinindir. Ayrıca bu görüşte birinci ve dördüncü görüşten farklı olarak ziyade miktarın malın bütününe oranla ne kadar olduğu tespit edilip fiyatı ödenerek akdin gereği yerine getirilebilir.

Bu görüşe göre Zeyd ve Ömer örneğinde arsada çıkan yüz metrekareslik ziyade satıcındır. Zeyd ve Ömer yedi yüz bin lirayı beşe bölerek yüz metrekaresinin fiyatını bulur. Yedi yüz bin lira beşe bölündüğünde yüz kırk bin lira eder. Bu yüz metrekaresinin fiyatıdır. Ömer arsayı almak isterse yedi yüz bin liraya yüz kırk bin lira daha eklemek suretiyle akdi onaylar, almak istemezse akdi fesheder. Ancak bu eşit taksim arsanın her bir birimi eşit değerde olmadığı için yanlış bir taksimdir denebilir. Ziyade miktarın kıymetlendirilmesi ancak yeni bir akit ile olabilir. Önceki akit sadece akitte zikredilen miktarın fiyatını belirlemiştir. Fiyatı belirlenmeyen ziyade miktarın kıymeti farklı olduğu için önceki akde göre belirlenemez.

4.2. Değerlendirme

Değerlendirmede görüşlerin delilleri tartışılıp doğru hüküm tespit edilmeye çalışılacaktır. Delilleri tespit edilebilen görüşler birinci, üçüncü ve dördüncü görüşlerdir. İkinci ve beşinci görüşler delillerine ulaşılamadığı için tartışılmayacaktır.

4.2.1. Birinci Görüşün Değerlendirmesi

Birinci görüşün delilinin *kıyas ve tahrir* olduğu anlaşılmaktadır. Şöyle ki; “İyisi de kötüsü de eşittir” hadisinde malın fiyata etki etmeyen özelliğinin illeti *vasfılık* olarak fiyata etki eden özelliğinin illeti de *asılılık*

⁴⁹ Ebü'l-Huseyn Yahyâ b. Ebi'l-Hayr b. Sâlim el-İmrânî el-Yemenî eş-Şâfi'î el-İmrânî, *el-Beyân fî mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î*, thk. Kâsım Muhammed en-Nûrî (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1421/2000), 5/320.

⁵⁰ İbn Ebi Zeyd, *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât*, 6/316; Ebü'l-'Abbâs Ahmed b. İdrîs el-Karâfî, *ez-Zahîre*, thk. Muhammed Haccî (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 5/111.

olarak tespit edilmişti. Bu illetlerden *vasıflık* illeti fer' de de yani *zarar görmeden bölünemeyen toptan fiyatlı mallardaki* ziyade miktarlarda mevcuttur. Çünkü ziyade miktarların varlığı bu tür malların kalitesini artırmakta yokluğu ise azaltmaktadır. Bu *vasıflık* illetinin bulunduğunu gösteren bir karinedir. Ziyade miktarda *vasıflık* illeti olduğu için akitte zikredilmese bile asla tabi olarak müşterinin mülkiyetine geçer. Nitekim de birinci görüş bu şekilde hükmetmiştir.

Birinci görüşün diğer delili olan *tahrice* gelince mezhepte, ayıplı diye satılan malın salim çıkması durumunda satımın sahih, malın müşterinin olduğuna ve satıcının akdi feshetme muhayyerliğine sahip olmadığına ittifakla hükmedilmiştir. Zarar görmeden bölünemeyen mallarda akitten sonra ziyade miktar çıkması ayıplı olduğu söylenen malın akitten sonra ayıpsız çıkmasına benzemektedir. Çünkü söz konusu mallarda ziyade miktar *vasıftır*, ayıp da malda olması gereken *vasfın* eksik olmasıdır. Ayıpsız olması ise olmadığı söylenen *vasfın* malda bulunuyor olmasıdır. Dolayısıyla aynı hüküm ziyade miktar için de gerekir. Çünkü malda ziyade miktarın varlığının zikredilmemesi malın kötülüğünü zikredip iyiliğini zikretmeme gibidir. Kötü mala razı olan müşteri iyi mala evleviyetle razı olur. Ayrıca bu mezhebin kendi içinde tutarlı olmasının bir gereğidir. Bu *tahrice* işleminde üzerine kıyas yapılan asıl, ayıplı olduğu söylenen ama salim çıkan mal, fer' ise *vasıf* hükmünde olan ziyade miktarın bulunduğu maldır.

Tahrice işleminde kendisine kıyas edilen aslın hükmünün âyet ve hadisten sarih delillerine ulaşılammıştır. Eğer gerçekte de bu görüşün âyetten veya hadisten delili yoksa bu hükmün kendisi delile ihtiyaç duyarken başka bir hükme delil olması o hüküm üzerinde mezhepte ittifakın olması sebebiyledir. Çünkü ittifakın olması o hükmün yanlış olma ihtimalinin çok az olduğunu gösterir. Bu da müctehidin görüşünün doğruluğunu teyit eder.

Birinci görüş sahipleri akdin müşteri için *lâzım* veya *gayri lâzım* olduğu konusuna değinmemiş ancak Ali Haydar Efendi bu hükmü *lâzım* şeklinde takdir etmiştir. Fakat akitte zikredilen miktarın zikredildiği şekilde çıkmaması müşteriye külfet muhayyerliği hakkını vermelidir. Maldaki ziyade sebebiyle müşteri akitten doğmayan bir külfet yüklenmek zorunda kalabilir. Böyle bir külfet akitten doğmadığı için müşteriye muhayyerlik vermeyi gerektirir. Müşterinin külfet muhayyerliğine sahip olması ile akit müşteri nezdinde *gayri lâzım* olur. Çünkü malın miktarının akitte zikredildiğinden fazla çıkması müşteri için beklenmeyen bir külfet doğurabilir ya da ziyade bir fayda da sağlayabilir. Mesela yüz metrekaire diye belirtilen ev yüz elli metrekaire çıkarsa zikredilen malın miktarı zikredildiğinden fazla çıkmış olur. Müşteri evin geniş olması sebebiyle yani bizatihi miktarın fazla çıkması sebebiyle evi ısıtmak için daha fazla

harcama yapmak, temizlemek için daha fazla çaba sarf etmek zorunda kalır. Yani ziyade miktar ona daha fazla külfet getirmiş olur. Müşteri ise akitte belirttiği malın külfetini yüklenmeyi üstlenmiştir. Daha fazla külfeti yüklenmeye zorlanamaz. Eğer zorlanırsa ihtiyarı ve rızasının sakatlandığı bir mala karşılık fiyat ödemesi gerekir. Bu da âyette geçen rıza kuralına aykırıdır. Rıza kuralının tam olarak gerçekleşmesi amacıyla müşteri için külfet muhayyerliği hakkı doğar. Külfet muhayyerliği müşteri tarafına akdi gayri lâzım kılar. Ancak doğrudan ziyade miktarın meydana getirdiği ziyade bir külfet yoksa bu durumda külfet muhayyerliği oluşmaz ve akit müşteri için de lâzım olur. Çünkü ziyade miktar vasıftır. Vasıflar satım akdinde malın aslına tabi olarak müşterinin mülkiyetine geçer. Fiyat olarak belirlenen bedel de satıcının olur. Müşteri ziyade bir külfet yoksa bu durumda akdi feshedip satıcıdan onun rızası olmaksızın ödediği bedeli geri alamaz.

Külfet muhayyerliği ayıp muhayyerliğine benzemektedir. Müşteri ayıp durumunda malda çıkan bir eksiklik sebebi ile bedelini vermeyi taahhüt ettiği faydayı maldan sağlayamayacaktır. Maldaki ayıp müşteriye ziyade maddî zararlar getirecektir. Müşteri bu zararları akitle yüklenmemiştir. Akdin kapsamadığı bu ziyade zararlar onun rızasını sakatlar.⁵¹ Bu sebeple ona ayıp muhayyerliği hakkı tanınarak rızasının olup olmadığı kesin olarak ortaya çıkartılır. Külfet muhayyerliğinde de aynı illet vardır. Müşteri ziyade miktar sebebiyle akdin kapsamadığı bir maddî zarar ile karşı karşıya kalmıştır. Bu zarar onun rızasını sakatlar. Bu sebeple ona ayıp muhayyerliğinde olduğu gibi külfet muhayyerliği tanınarak rızasının olup olmadığı kesin olarak ortaya çıkartılır.

Külfet muhayyerliği vasıf muhayyerliğinden farklıdır. Bu sebeple külfet muhayyerliği diye ayrı bir isimle belirtilmiştir. Vasıf muhayyerliği akitte zikredilen vasıf malda bulunmadığında müşteri ister bu durumdan fayda görsün ister ziyade bir külfet yüklenmesi gereksin iki durumda da onun akdi feshetme hakkı vardır. Külfet muhayyerliği ise ziyade miktar çıkması durumunda eğer bu miktar sebebiyle müşteri için ziyade bir külfet doğarsa onun akdi feshetme hakkı olur, ziyade bir külfet doğmazsa akdi feshetme hakkı yoktur. Bu yönüyle külfet muhayyerliği vasıf muhayyerliğinden ayrılır.

4.2.2. Üçüncü Görüşün Değerlendirmesi

Üçüncü görüşün deliline bakıldığında mefhûmü'l-muhalifi delil aldıkları ya da miktarı malın aslına kıyas ederek *kıyası* delil edindikleri anlaşılır. Eğer bu iki delilden mefhûmü'l-muhalifin delaletine dayanıyorlarsa

⁵¹ Ahmed Şahde Ebû Serhân - Ali Abdullah Ebu Yahya, “Feshu'l-icâratı bi'l-'uzri fi'l-fikhi'l-İslâmî ve mevkıfu'l-kânûni'l-medeni'l-Ürdüni”, *Dirâsât-Ulûmu's-şeria ve'l-kanûn* 40/1 (2013), 116.

satıcının ve müşterinin akitte zikredilmeyen miktarı akdin kapsamı dışında tuttuklarını ve bunu da mefhûmü'l-muhalifin delaleti ile beyan ettiklerini söylemiş olurlar. Yani onların görüşüne göre “Beş yüz metrekare yedi bin liradır” lafızlarını söylemek aynı zamanda “Beş yüz metrekare olmayan yedi bin lira olmaz” şeklinde bir beyan olmuş olur. Eğer arsa altı yüz metrekare çıkmışsa bu durumda satıcı, beyanı ile fiyatın dışında tuttuğu yüz metrekare kısmı teslim etme ile karşı karşıya kalır. Taraflar akitte yüklenmeyeceğini beyan ettiği bir borç ile sorumlu tutulamaz. Çünkü bu rıza kuralına aykırıdır.

Mefhûmü'l-muhalifin delaletini delil almaları satıcının lehine olsa da müşterinin aleyhinedir. Karineden ârî mefhûmü'l-muhalif delili ile müşteriye bir borç yüklemek onu iki şahit veya bir ikrar mesabesinde bir delil kabul etmektir. Hâlbuki mefhûmü'l-muhalif delaleti kabul edilse bile bu delalet bir kişinin beyanıdır. Satıcı sözünün mefhûmü'l-muhalifini kastettiğini söylese de bu bir kişinin başka bir kişi üzerine borç iddiasında bulunmadır. Bir kişinin şahitsiz ve delilsiz bir şekilde bir kişi üzerine yaptığı sırf borç iddiası ile borç sabit olmaz. Nitekim bu hüküm *Mecelle* 'nin 76. maddesinde “Beyyine müddei için yemin münkir üzerinedir” şeklinde kanunlaştırılmıştır.⁵²

Mefhûmü'l-muhalifin delaletine dayanmamışlarsa diğer ihtimal *kıyas* delilidir. Yani malın miktarını malın aslından sayıp ziyade miktara asıl muamelesi yapmışlardır. Çünkü malın aslının fiyatta karşılığının akitte zikredilmesi gerekir. Bu konuda ihtilaf yoktur. Aksi takdirde ma'dûmun satışı olur. Ziyade miktar malın aslı ise fiyatta karşılığı olmadığı için hükmü kendiliğinden ortaya çıkar. O da ziyade miktarın müşterinin değil satıcının olduğudur.

Miktar malın hem aslına hem vasfına benzemektedir. Aslına benzeme yönü malın aslının bir miktara sahip olmasıdır. Vasfına benzeme yönü ise miktarın eksikliğinin malın kalitesini azaltması ziyadesinin ise malın kalitesini artırmasıdır. Hatta bazı özellikler malın miktarını artırsa bile vasıf olduğunda ihtilaf yoktur. Mesela arabanın silecekleri, teybi ve yedek lastiği gibi kısımları onun parçalarıdır dolayısıyla arabada bulunması onun ağırlık olarak miktarını artırır buna rağmen onun aslından değil vasfındandır. Bu durumda miktarın asıl mı vasıf mı olduğu bu eşitliği bozan bir karine ile ortaya çıkabilir. Çünkü ziyade miktarın asıl da vasıf da olması muhtemeldir. Bu karine de vasıf tarifinde verildiği gibi varlığının ve yokluğunun malın kalitesine etki edip etmemesi karinesidir. *Zarar görmeden bölünemeyen mallarda* ziyade miktar malın kalitesini artırmakta yokuğu ise malın kalitesini düşürmektedir. Çünkü malın tümel faydasını artırmaktadır. Eğer miktar malın tümel faydasını artırıp onun kalitesine

⁵² *Mecelle*, md. 76.

etki etmeseydi o zaman zarar görmeden bölünebilen mallarda olduğu gibi ziyade miktar malın aslından olurdu. Bu sebeple üçüncü görüş sahiplerinin malın miktarını zarar görmeden bölünemeyen mallarda malın aslı gibi görmeleri kuvvetli delilden yoksundur. Bu da o görüşün yanlış olduğunu gösterir.

4.2.3. Dördüncü Görüşün Değerlendirmesi

Dördüncü görüşün delilinin kıyas olduğu yukarda zikredilmişti. Buradaki kıyas icma edilen *ayıp muhayyerliği* meselesi üzerine yapılmıştır. Müşterinin satın aldıktan sonra malda ayıp çıkması ona akdi onaylama veya feshetme muhayyerliği vermektedir. Bu muhayyerliğin meşruluğunda ihtilaf eden olmamıştır. Ancak usulcüler arasında icma edilen mesele üzerine kıyasın olup olmayacağı konusunda ihtilaf vardır.⁵³ Bu ihtilafı bir kenara bırakıp icmaya kıyas caiz görülürse ayıp muhayyerliği meselesinde hükmün illeti; *mebi* 'de onun kıymetine etki edecek bir kusur bulunmasıdır. Fakat bu illet fer' olan fiyatta yoktur. Çünkü maldaki ziyade miktar fiyatta bir noksanlık oluşturmamıştır. Yani malda ziyade miktar çıksa bile fiyatın kıymeti aynıdır. Mesela “Beş yüz metrekarelik arsa yedi bin liradır” dense arsa akitten sonra altı yüz metrekare çıksa yedi bin liranın kıymeti azalır, eksilmez. Bu sebeple satıcı fiyattaki olmayan bir ayıptan dolayı akdi feshetme hakkı elde edemez. Buradan yapılan kıyasın caiz olsa bile *kıyas ma'al fârik* olduğu görülmektedir. Kıyas ma'al fârik geçersiz bir delildir. Bu sebeple hükmün doğruluğunu göstermede bir dayanak olamaz. Şer'î dayanağı olmayan bir hüküm doğruluğuna delalet eden emarelerden yoksundur. Eğer başka bir delili yoksa bu durumda o hükme itibar edilmemesi gerekir.

4.2.4. Genel Değerlendirme

Delillerin açıklanması ve tartışması yapıldıktan sonra zarar görmeden bölünemeyen toptan fiyatlı mallarda satım akdi sonrası ziyade miktar çıkarsa yazara göre akit sahih, ziyade miktar müşterinin, akit satıcıya lâzım ve müşteriye ise külfet muhayyerliği sebebiyle gayri lâzımdır. Akdin sahih olmasının delili akdin mahallinde ve fiyatında nizaya götürecek bir cehaletin olmaması, satıcıya lâzım olmasının delili ziyade miktarın vasıf olması hasebiyle asıl ile beraber müşterinin mülkiyetine geçmiş olması ve müşteriye külfet muhayyerliği sebebiyle gayri lâzım olmasının delili ise müşterinin akitle yüklenmediği fazla bir külfet doğması bunun da rızayı sakatlamış olabileceği şüphesidir. Külfet muhayyerliği ayıp muhayyerliğine kıyas edilmiştir. Çünkü her ikisinde de müşteri akitte üstlenmeyi taahhüt etmediği bir zarar ile karşı karşıyadır. Bu zarar müşterinin rızasının varlığında şüphe oluşturur. Bu şüphenin giderilmesi için muhayyerlik

⁵³ Abdullah Kahraman, *Fıkıh Usulü* (İstanbul: Rağbet, 2016), 161.

hakkı gerekir. Bu delillerin hepsi geride de geçtiği üzere nihayetinde rıza şartını koşan âyete ve vasıfların fiyatta karşılığı olmadığını fiyatta asılların karşılığı olduğunu bildiren “İyisi de kötüsü de eşittir” hadisine dayanır.

Diğer görüşlerin tercih edilmeme sebeplerine değerlendirmeleri yapılırken değinilmiştir. Bunun yanında üçüncü görüşün istidlal yaptığı karñesiz *mefhûmü'l-muhalif* delili *hadis* ve *örf* delili karşısında zayıf kalmaktadır. Bunun sebebi onun delilliğinin ihtilaflı olması⁵⁴ ya da hücciyeti kabul edilse bile bir borç yüklemeye delilsiz iddia mesabesinde olmasıdır. Aynı şekilde karñesiz *mefhûmü'l-muhalif* delil alınmasının akit istikrarını bozucu bir sakıncası da vardır. Çünkü *mefhûmü'l-muhalif* delil alınsa akitten sonra akitte zikredilmeyen ama sonra ortaya çıkan vasıflar *mefhûmü'l-muhalife* binaen akde dâhil olmadığı öne sürülüp akit feshedilebilir. Bu şeriatın onayladığı akit örfüne ve geleneğine muhalif bir durumdur. Nitekim Hz. Osman (ö. 35/656), Talha b. Ubeydullah'a (ö. 36/656) sattığı bir arsanın bilmediği bazı özelliklerini akitten sonra öğrenmiş, zarar ettiğini düşünerek görme muhayyerliğine binaen akdi feshetmek istemiş ve Hz. Talha ise böyle bir hakkının olmadığını bu hakkın müşterinin olduğunu söyleyerek ona muhalefet etmiştir. Aralarında Cübeyr b. Mut'im'i (ö. 59/678-79) hakem tayin etmişler Cübeyr de Hz. Osman'ın görme muhayyerliğinin olmadığına hükmetmiştir.⁵⁵ Sahâbe arasında geçen bu olay malın sonradan bilinen vasıflarının satıcıya akdi feshetme hakkı vermediğini göstermektedir. Eğer böyle bir hak verilse her satıcı akitten sonra fark ettiği bir vasıftan dolayı akdi feshetme yoluna gider, bu da müşterinin hakkını ihlal olur.

Yine üçüncü görüş malın miktarını karine olmadan malın aslına benzetmiş birinci görüş ise karine ile vasfına benzetmiştir. Karinenin olmaması üçüncü görüşün doğruluk ihtimalini düşürmüştür. Bunun yanında satıcının “Fazla olursa şu kadar daha fiyat fazla olur” diye kayıt koymaması ya da birim fiyatını belirlemeden toptan satması onun *ziyade miktara* bir fiyat biçmediğinin dolayısıyla ziyade miktarın satıcı nezdinde de vasıf olarak kaldığının bir işaretidir. Bu da satıcının, ziyade miktarın müşterinin mülkiyetine geçmesine razı olduğunu gösteren başka bir delildir.

Dördüncü görüşe gelince bu görüş ziyade miktardan dolayı fiyattaki eksilmeyi ayıp sebebiyle *mebî*'deki eksilmeye kıyas etmiş ve hüküm

⁵⁴ Muḥammed b. 'Alî b. Muḥammed el-Yemenî eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hakki min 'ilmi'l-usûl*, thk. eş-Şeyḫ Ahmed 'İzzu 'Inâye (Dımaşk: y.y., 1419/1999), 2/39.

⁵⁵ Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Hüsevcirdî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. 'Abdullâh et-Türkî (b.y.: Merkezu Hicr, 1432/2011), 11/19 (No. 10522); Ebû Ca'fer Ahmed b. Muḥammed el-Mısrî et-Taḥâvî, *Şerhu Me'âni'l-âşâr*, thk. Muḥammed Zuhri en-Neccâr - Muḥammed Seyyid Câdilḥak (Beyrut: 'Alemü'l-Kütüb, 1414/1994), 4/10 (No. 5507).

olarak satıcıya muhayerlik hakkı vermiştir. Ancak bu kıyasta illet fer‘de olmadığı halde fer‘e aynı hüküm verildiği için kıyas ma‘al farık meydana gelmiş, bu da dördüncü görüşün yanlış olduğuna delalet etmiştir.

Görüş ve delillerin değerlendirilmesi neticesinde mezheplerin toptan fiyatlı mallarda ortaya çıkan ziyade miktarın hükmünü verirken rızayı sakatlayan hata arızasına dayanmadıkları görülmektedir. Çünkü miktarda artı yönde bir hata yapıldığı kabul edilse bu hata ya malın cinsinde ya da vasfında bir hata olur. Eğer cinsinde bir hata olduğu söylene bu durumda *ma‘dümün* satışı sebebiyle akit batıl olur,⁵⁶ vasfında bir hata olduğu söylene siygada zikredilen vasıf malda olmadığı için müşteriye vasıf muhayerliği verilmesi gerekir.⁵⁷ Üçüncü görüş hariç bu iki hükümden hiçbirisi görüşlerin hükümleri arasında beyan edilmemiş bunun yanında verilen hükümlerin delilleri açıklanırken hata gerekçesine dayandırılmamıştır. Üçüncü görüşte ise akdin batıl olduğu söylenmiş, Hanbelîler bunu doğrudan hata gerekçesine dayandırmışlardır. Hata akdin mahallinde tarafların ikisinin veya birisinin kastına muhalif bir farklılığın bulunmasıdır.⁵⁸ Kasıt siygadan anlaşılır. Bu sebeple siygada geçmeyen bir farklılığın mahalde bulunması hata olur. Bu da ancak onların mefhûmü‘l-muhalifi delil alması ile iddia edilebilir. Yani onlara göre akitte malın miktarını “Yüz metrekaresi yüz bin lira” şeklinde zikreden satıcı aslında “Bundan fazlasını bu fiyata vermem”, “Kabul ettim” diyen müşteri de “Bundan geniş evi yüz bin liraya almam” şeklinde de ayrı bir açıklama yapmış sayılır. Sözün mefhûmü‘l-muhalifin bir karine olmadan söz sahibi tarafından kastedildiğini söylemek delilsiz bir iddiadır. Delilsiz iddia başkası üzerine hak doğurmaz. Yani müşterinin ziyade miktarı satıcıya geri verme borcu mefhûmü‘l-muhalif ile sabit olmaz. Bu sebeple üçüncü görüş sahiplerinin malın aslında hata yapıldığı iddiasıyla akdi batıl saymaları doğru değildir.

Makale yazarının benimsediği müşteri için külfet muhayerliği hükmü de hata gerekçesine dayanmamaktadır. Çünkü ziyade miktarın çıktığı mallarda zikredilen miktarlar malda mevcuttur. Akdin siygasında geçen miktar malda var olduğu için beyana muhalif dolayısıyla kasta muhalif bir durum olduğu açık değildir. Eğer bir mal kırmızı denip beyaz olduğu ortaya çıksaydı burada vasıfta hatanın olduğunu söyleyebilirdik. Çünkü kırmızılık vasfı malda mevcut olmadığı için malda beyana dolayısıyla kasta muhalif bir durum bulunmuş olurdu. Fakat elli kilo olduğu söylenen bir kavanozun

⁵⁶ Abdurrezzak Ahmed Senhûrî, *Maşâdiru‘l-hağ fi‘l-fikhi‘l-islâmî* (b.y.: y.y, 1955), 2/113; Ali el-Hafif, *Ahkâmü‘l-mu‘âmelâti‘ş-şer‘iyye* (Kahire: Daru‘l-Fikri‘l-Arabî, 2008), 255.

⁵⁷ Senhûrî, *Maşâdiru‘l-hağ*, 2/117; el-Hafif, *Ahkâmü‘l-mu‘âmelâti‘ş-şer‘iyye*, 255.

⁵⁸ Ebü‘l-Hasen ‘Alî b. Muḥammed b. ‘Alî es-Seyyid eş-Şerif Cürçânî, *Kitâbü‘l-Ta‘rifât*, thk. Heyet (Beyrut: y.y., 1403/1983), “h t e”, 99.

altmış kilo olduğu ortaya çıksa siygada zikredilen elli kilo miktarı malda mevcut olduğu için beyana muhalif bir durum yoktur. Dolayısıyla malda *ziyade miktar* çıktığında hatadan bahsedilemez. Bunu söyleyebilmek için karine olmadan *meşhûmü 'l-muhalifi* delil almak gerekir ki bu da doğru bir istidlal yöntemi değildir.

SONUÇ

Zarar görmeden bölünebilen birim kıymetleri aynı olan toptan fiyatlı mallarda akitten sonra ortaya çıkan *ziyade miktar mebi*'in aslındandır. Çünkü ziyade miktarlar bu tür malların kalitesini artırmazlar. Malın aslı da fiyatta karşılığı yoksa müşterinin mülkiyetine intikal etmez. Akitte, ziyade miktarın fiyattaki karşılığı belirtilmediği için ziyade miktar satıcının mülkiyetinde kalmaya devam eder. Akdin hükmü sahihtir ve her iki taraf için lâzımdır. Çünkü ziyade miktar sebebiyle fiyat ve *mebi*'de tartışmaya götüren bir bilinmezlik oluşmadığı gibi taraflar da akitte razı oldukları borçlardan daha fazla bir borç yüklenmek ile sorumlu olmazlar. Bu da akdi ifsat etmeyi gerektirecek bir durumun olmaması demektir.

Zarar görmeden bölünebilen birim kıymetleri farklı olan toptan fiyatlı mallarda akitten sonra ortaya çıkan ziyade miktar birim kıymetleri aynı olan mallar gibi satıcındır. Çünkü ziyade miktar bu tür mallarda da onun kalitesini artırmadığı için malın aslındandır. Malın aslından olan bir ziyade miktar fiyatta karşılığı yoksa müşterinin mülkiyetine geçmez. Nitekim akitten sonra ortaya çıkan fazla miktarın akitte fiyatı belirtilmediği için ziyade miktar sayılmıştır. Akdin hükmü ise fâsittir. Çünkü ziyade miktarın malın hangi birimlerinden seçileceğinde niza ve tartışmaya götüren bir cehalet vardır. Satıcının menfaatine yarayan malın bir birimi müşterinin menfaatine uygun olmayabilir. Müşterinin menfaatine yarayan bir birimi de satıcının menfaatine uygun olmayabilir. Malın hangi biriminin eşit olarak müşteri ve satıcının menfaatine yaradığı bilinmediği için *mebi*'in bütün birimleri meçhul hale gelir ve bu sebeple akit feshedilir. Ancak müşteri ve satıcıdan birisi niza olmadan seçme hakkını diğerine verirse bu durumda cehalet ortadan kalkar ve akdi fâsit eden durum giderildiği için akit sahih ve lâzım hale dönüşür.

Zarar görmeden bölünemeyen toptan fiyatlı mallarda satım akidinde *ziyade miktar* çıkarsa akit sahih, ziyade miktar müşterinin, akit satıcıya lâzım, müşteriye ise külfet muhayyerliği sebebiyle gayrı lâzımdır. Çünkü bu tür mallarda ziyade miktar vasıftır. Vasıf olmasının sebebi bu mallardaki miktarın ziyade olması durumunda ziyade miktarın malın kalitesini artırıyor eksik olması durumunda ise kalitesinin azaltıyor olmasıdır. Kalitesini artırıp eksiltmesinin alameti de vasfın varlığının malın *birimsel faydasından* farklı olan tümel faydasını artırmasıdır. Vasıf olduğu sabit olan ziyade miktar malın aslına tabi olarak müşterinin mülkiyetine geçer. Akitte zikredilen *mebi*'nin aslında, vasfında ve fiyatta nizaya götüreceği bir cehalet

olmadığı için akit de sahih hükmünü alır. Akitte zikredilen vasfın akitten sonra ziyade olması müşteri için bazı ek külfetler getirebilir. Müşteri akitte zikredilen miktarın doğuracağı külfetleri yüklenmeyi taahhüt etmiştir. Ziyade miktarın doğrudan getireceği külfetler onun akitle yüklenmeyi taahhüt etmediği külfetlerdir. Bunları yüklenip yüklenmeyeceğinde şüphe vardır. Bu şüpheyi gidermek için ayıp muhayyerliğine kıyasla ona külfet muhayyerliği hakkı tanınmıştır. Eğer ziyade miktar ona ek bir külfet getirmezse müşteriye muhayyerlik hakkı doğmaz ve akit onun için de lâzım olur.

Ziyade miktar, müşterinin görerek aldığı bir malda çıkmışsa ziyade miktarın hükümleri mal teslim edilirken veya edildikten sonra uygulanır. Eğer müşteri malı görmeden sipariş yoluyla almışsa ve malı teslim aldıktan sonra ziyade miktar olduğu ortaya çıkmışsa bu durumda da ziyade miktar hükümleri uygulanır. Çünkü ziyade miktar olup olmadığı, *mebi* muayyen hale gelmeden anlaşılamaz. Malın muayyen hale gelmesi ise onu görmek ya da teslim almak suretiyle olur.

Araştırma toptan fiyatlı malların üç türündeki ziyade miktarı ve akde tesirini ele almıştır. Ancak *birim fiyatlı malların* aynı türlerindeki ziyade miktarın hükmü ve akde tesiri araştırılması gereken konulardandır.

KAYNAKÇA

Aynî, Bedreddîn Ebû Muhammed Maḥmûd b. Aḥmed. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/2000.

Beyhakî, Ebû Bekir Aḥmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Hüsevcirdî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. 'Abdullâh et-Turkî. 22 Cilt. b.y.: Merkezu Hicr, 1432/2011.

Buhûtî, Maṣṣûr b. Yûnus b. Şalâhiddîn b. Ḥâsen el-Ḥanbelî. *Keşşâfu'l-kınâ 'an metni'l-İknâ'*. 6 Cilt. b.y.: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Ceşşâs, Ebû Bekir Aḥmed b. 'Alî er-Râzî. *Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî*. thk. 'İşmetullâh 'Inâyetullah Muhammed vd. 8 Cilt. Beyrut; Medine: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye; Dârü's-Sirâc, 1431/2010.

Cevdet Paşa, Ahmed vd. *Mecelle-i aḥkâm-ı adliyye*. İstanbul: b.y., 1300.

Cürcânî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muhammed b. 'Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbü'l-Ta'rifât*. thk. Heyet. Beyrut: y.y., 1403/1983.

Ebû Serhân, Ahmed Şahde - Ebu Yahya, Ali Abdullah. "Feshu'l-icâratı bi'l-'uzri fi'l-fikhi'l-islâmî ve mevkıfu'l-kânûni'l-medenî'l-Ürdüni". *Dirâsât-Ulümü's-şerîa ve'l-kanûn* 40/1 (2013), 111-121.

Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*. İstanbul: Ensar, 3. Basım, 2010.

Ḥaddâdî, Ebû Bekir b. 'Alî b. Muhammed el-Yemenî el-Ḥanefî. *el-Cevheretu'n-neyyira 'alâ Muhtaşari'l-Ḳudûri*. 2 Cilt. b.y.: el-Maṭba'atu'l-Ḥayriyye, 1322.

Haffî, Ali. *Aḥkâmu'l-mu'âmelâti's-şer'iyye*. Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabî, 2008.

Ḥalîl b. Aḥmed, Ebû 'Abdurrahmân el-Ḥalîl b. Aḥmed el-Ferâhidî. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Mehdi el-Maḥzûmî - İbrâhîm es-Sâmerrâ'î. 8 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988.

Haşkefî, Alâ'üddîn Muḥammed b. 'Alî b. Muḥammed ed-Dîmeşkî. *ed-Durru'l-muhtâr şerḥu Tenvîri'l-eşşâr ve câmi'i'l-bihâr*. thk. 'Abdulmun'im Ḥalîl İbrâhîm. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002.

Haydar, Ali. *Dürerü'l-ḥukkâm şerḥu Mecelleti'l-aḥkâm*. İstanbul: DİB yayınları, 2. Basım, 2017.

İbn 'Arefe, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Muḥammed b. 'Arefe el-Vergumî et-Tûnusî. *el-Muhtaşaru'l-fikhî*. thk. Ḥâfız 'Abdurrahmân Muḥammed Ḥayr. 10 Cilt. b.y.: y.y., 1435/2014.

İbn Ebî Zeyd, Ebû Muḥammed 'Abdullâh b. Ebî Zeyd el-Ḳayravânî. *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât 'alâ mâ fi'l-Müdevveneti min ḡayrihâ mine'l-ümmehât*. thk. Heyet. 15 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1999.

İbn Fâris, Ebü'l-Ḥuseyn Aḥmed b. Fâris el-Ḳazvîni. *Mu'cemu mekâyisi'l-luḡa*. thk. 'Abdüsselâm Muḥammed Hârûn. 6 Cilt. b.y.: Dârü'l-Fikr, 1979.

İbn Kudâme el-Makdisî, Ebû Muḥammed Muvaffaḳuddîn 'Abdullâh b. Aḥmed b. Muḥammed b. Kudâme el-Cemmâ'îlî. *el-Muḡnî*. thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuḡsin et-Turkî - 'Abdulfettâḥ Muḥammed el-Ḥulv. 15 Cilt. Riyad: Dâru Alemi'l-Kütüb, 3. Basım, 1417/1997.

İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muḥammed el-Mısrî. *el-Baḡru'r-râik şerḥu Kenzi'd-dakâik*. 8 Cilt. b.y.: Dâru İḡyâi't-Turâşi'l-'Arabî, 2. Basım, 1422/2002.

İbn Nüceym, Sirâcüddîn 'Ömer b. İbrâhîm b. Muḥammed el-Mısrî. *en-Nehru'l-fâ'ik şerḥu Kenzi'd-dekâ'ik*. thk. Aḥmed 'Azv 'Înâye. 3 Cilt. b.y.: y.y., 1422/2002.

İbn Reşik el-Malikî, Hüseyin. *Lübâbü'l-maḡşûl fi 'ilmi'l-'uşûl*. Dubai: Darü'l-Buḡûs li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve İḡyâi't-Türâs, 2001.

İbn Rüşd el-Cedd, Ebu'l-Velîd Muḥammed b. Aḥmed b. Rüşd el-Ḳurtubî. *el-Beyân ve't-taḡşîl ve's-şerḥ ve't-tevcîḥ ve't-'alîl li'mesâili'l-Müsteḡrace*. thk. Muḥammed Ḥaccî vdğr. 2 Cilt. Beyrut; Lübnan: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988.

İbnü'l-Berâzî 'î, Ebû Sa'îd Ḥalef b. Ebi'l-Ḳâsım Muḥammed el-Ezdî. *et-Tehzîb fi'ḡtişâri'l-Müdevvene*. thk. Muḥammed Emîn. 4 Cilt. b.y.: Dârü'l-Buḡûs, 1423/2002.

İbnü'l-Hümâm, Kemaleddin Muhammed b. Abdulvâhid. *Fetḡu'l-ḳadîr*. 10 Cilt. b.y.: Darü'l-Fikr, ts.

İbn Yûnus, Ebû Bekir Muḥammed b. 'Abdullâh b. Yûnus eş-Şıkillî. *el-Câmi' li mesâ'ili'l-Müdevvene*. 24 Cilt. b.y.: y.y., 1434/2013.

'İmrânî, Ebü'l-Ḥuseyn Yaḡyâ b. Ebi'l-Ḥayr b. Sâlim el-'İmrânî el-Yemenî eş-Şâfi'î. *el-Beyân fi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î*. thk. Ḳâsım Muḥammed en-Nûrî. 13 Cilt. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 1421/2000.

İşḡâk el-Kevsec, Ebû Ya'ḳûb İşḡâk b. Manşûr b. Behrâm el-Mervezî. *Mesâilü'l-İmâm Aḥmed ve İşḡâk b. Râheveyh*. 9 Cilt. Medîne: 'İmâdetu'l-Baḡşi'l-İlmî, 1425/2002.

Kahraman, Abdullah. *Fıkıḥ Usulü*. İstanbul: Raḡbet, 4. Basım, 2016.

Ḳarâfî, Ebü'l-'Abbâs Aḥmed b. İdrîs. *ez-Zaḡîre*. thk. Muḥammed Ḥaccî. 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.

Kâsânî, 'Alâ'üddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd b. Aḥmed el-Ḥanefî. *Bedâ'i'u's-*

šanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'. 7 Cilt. Beyrut :Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1406/1986.

Lecne. *Mecelletü'l-ahkâmi'l-'adliyye*. thk. Necib Huvaveynî. Karaçi: Nur Muhammed Karhane Ticareti Kütüb, ts.

Merğînânî, Ebü'l-Hasen 'Alî b. Ebû Bekir el-Ferğânî. *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mubtedî*. thk. Tallâl Yûsuf. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.

Mollâ Hüsrev, Muḥammed b. Ferâmerz b. 'Alî. *Dürerü'l-ḥukkâm şerhu Ğureri'l-'ahkâm*. 2 Cilt. b.y.: Dâru 'İhyâ'i'l-Kütübi'l-'Arabiyye, ts.

Müslim, Ebü'l-Hasen Müslim b. el-Ḥaccâc el-Ḳuşeyrî en-Nîsâbü'rî. *Şahîhu Müslim*. thk. Muḥammed Fuâd 'Abdulbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1374/1955.

Mustafa, İbrahim vd. *Mu'cemü'l-vasîf*. b.y.: Daru'd-Da've, ts.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muḥyiddîn Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmu' Şerhu'l-Muhezzeb*. b.y.: y.y., ts.

Râfi'î, Ebü'l-Ḳâsım 'Abdulkerîm b. Muḥammed b. 'Abdulkerîm el-Ḳazvînî. *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*. thk. 'Alî Muḥammed 'Avd - 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcüd. 13 Cilt. Beyrut: y.y., 1417/1997.

Senhûrî, Abdurrezzak Ahmed. *Maşâdiru'l-ḥak fi'l-fikhi'l-İslâmî*. b.y.: y.y, 1955.

Seraḥsî, Muḥammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-'Eimme. *el-Mebsût*. thk. Ḥalîl Muḥyiddîn el-Meyyis. 30 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr li't-Ṭabâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî'i, 1421/2000.

Şevkânî, Muḥammed b. 'Alî b. Muḥammed el-Yemenî. *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-ḥakki min 'ilmi'l-uşûl*. thk. eş-Şeyḥ Ahmed 'İzzu 'Înâye. 2 Cilt. Dımaşk: y.y., 1419/1999.

Şeybânî, Ebü 'Abdullâh Muḥammed b. el-Ḥasen. *el-Aşl*. thk. Muḥammed Boynukalın. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Ḥazm, 2012.

Şeyḥizâde, 'Abdurrahmân b. Muḥammed b. Süleymân Dâmâd Efendî. *Mecma'u'l-'enhur fi şerhi Mülteka'l-'ebhur*. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.

Şîrâzî, Ebü İshâk İbrâhîm b. 'Alî. *el-Muhezzeb fi fikhi'l-İmâm eş-Şâfi'î*. 3 Cilt. b.y.: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Ṭahâvî, Ebü Ca'fer Ahmed b. Muḥammed el-Mısrî. *Şerhu Me'âni'l-âsâr*. thk. Muḥammed Zuhri en-Neccar - Muḥammed Seyyid Câdilḥak. 5 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994.

Zeyle'î, Ebü Muḥammed Cemâl ed-Dîn 'Abdullâh b. Yûsuf b. Muḥammed. *Naşbu'r-râye li'eḥâdîsi'l-Hidâyeti me'a ḥâşiyetihî Buġyeti'l-elme'î fi tahrici'z-Zeyle'î*. thk. Muḥammed 'Avvâme. 4 Cilt. Beyrut; Cidde: Müessesetu'r-Reyyân li't-Ṭabâ'ati ve'n-Neşri; Dârü'l-Kıble li's-Şekâfeti'l-İslâmiyyeti, 1418/1997.

MECELLE ESBÂB-I MÛCİBE MAZBATASI BAĞLAMINDA MECELLE'NİN KÜLLÎ KÂİDELERİNİN KAYNAKLARININ TESPİTİ MESELESİ: KRONOLOJİK VE ANALİTİK BİR İNCELEME

THE ISSUE OF THE IDENTIFICATION OF THE
SOURCES OF THE UNIVERSAL PRINCIPLES
OF THE MAJALLA IN THE CONTEXT OF
THE MAZBATA OF ASBÂB AL-MUCİBA OF
THE MAJALLA: A CHRONOLOGICAL AND
ANALYTICAL ASSESMENT

Geliş Tarihi: 24.08.2023 Kabul Tarihi: 19.09.2023

✉ NECMETTİN AZAK

DR.

TÜRKİYE YAZMA ESERLER KURUMU BAŞKANLIĞI

orcid.org/0000-0001-8383-5756

azaknecmettin@gmail.com

ÖZ

İslâm hukukunun usul ve fûru disiplinlerinde temelleri atılan kaideler, kavâid edebiyatı ile birlikte gelişmesini tamamlayarak müstakil bir yazım türüne dönüşmüş ve soyut hukukun temel prensiplerini oluşturmuştur. 19. yüzyılda başlayan kanunlaştırma hareketinin etkisiyle Osmanlı devletinde çeşitli hukukî alanlarda yürürlüğe giren kanunlarda kavâid-i külliyyelerin etkisini gözlemek mümkündür. *Mecelle*'nin 2-100. külli kaideleri çalışmamızın odak noktasını teşkil etmektedir. *Mecelle* mazbatasında ifade edilen kaynaklar bağlamında külli kaidelerin kaynaklarının tespiti çalışmamızın ana çerçevesini oluşturmaktadır. Araştırma sürecimiz bu kaynakların tespitine ilişkin üç aşamalı bir yöntem izlemektedir: İlk adımda, *Mecelle*'deki maddelerin hangi kaynaklardan alındığı tespit edilmiştir. İkinci adımda, bu kaynaklarda hangi *Mecelle* maddelerinin yer aldığı saptanmıştır. Üçüncü adımda, tespit edilen alıntılar kronolojik sıraya göre sıralanmıştır. Bu çalışma, kavâid-i külliyyelerin gelişimini ve *Mecelle*'nin nasıl oluşturulduğunu anlamak için oldukça önemlidir. İbn Nüceym, Nâzırzâde, Hâdimî gibi İslâm hukukçularının ve fıkıh kitaplarının *Mecelle* üzerindeki etkisi ele alınmıştır. Bu araştırma, *Mecelle*'nin kaynakları ve kavâid edebiyatının kanun metnine dönüşümü konularında önemli bir katkı sunmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Kavâid-i külliye, *Mecelle*, İbn Nüceym, Nâzırzâde, Hâdimî.

ABSTRACT

The principles, the foundations of which were laid in the usûl and furû disciplines of Islamic law, completed their development with the qawâid literature and turned into an independent branch of science and formed the basic principles of abstract law. In the 19th century, with the effect of the legalization movement that started in the Ottoman state, it is possible to observe the influence of the universal principles in the laws enacted in various fields. Majalla (2-100) constitute the focus of our study. The determination of the sources of the universal principles in the context of the sources expressed in the mazbata of Majalla constitutes the framework of our research. Our research follows a three-step sequential method: In the first step, the sources from which the articles in the Majalla are cited are identified. In the second step, it is determined which Majalla articles are included in these sources. In the third step, the identified citations are listed in chronological order. This study contributes to the understanding of the development of universal principles and how the Majalla was created. It is important to understand how Islamic jurists and fiqh books such as Ibn Nujaym, Nâzırzâde, al-Khâdimî, etc.

Keywords: Islamic Law, Universal Principles, Majalla, Ibn Nujaym, Nâzırzâde, Khâdimî.

SUMMARY

Islamic law has developed rapidly since the time of the Prophet in parallel with the expansion of the Islamic world and the emergence of various new issues. In the process of the formation of different schools of fiqh, various works were written that contained the fiqh opinions and solutions of these schools. Through these works, the science of fiqh dealt with fiqh issues in a systematic manner under main and sub-headings. These works not only compiled the views of a sect, but also examined the jurisprudence of the mujtahids of the sect and later jurists. This stands out as an effort to understand the evidence on which fiqh rulings are based and their purpose. The fact that these works contain general principles of law and general principles applicable to the entire body of law emerged at a time when the schools of fiqh had completed their doctrinal maturation.

The universal principles emerged after the classical development of Islamic law and developed as Islamic fiqh completed its doctrinal and codification aspects. This was a period in which the schools of fiqh developed their basic teachings and practices, and the science of fiqh became more systematic and deeper. Universal principles have the function of expressing the solutions of different issues in different areas of Islamic law in a common explanation. They reflect the basic principles of jurisprudence accumulated over a long period of time and systematize the practices of different schools of jurisprudence. They also aim to explain rulings on various issues in different areas of fiqh. Therefore, the universal principles usually cover different issues and provide an overview from different perspectives. However, it should be noted that each different issue requires a unique situation and evidence. Therefore, when seeking a solution to a particular issue, it is necessary to rely on the specific evidence related to that issue rather than directly resorting to universal principles. Relying on universal principles risks destabilizing the stability and objectivity of the law. Therefore, principles cannot be used as a direct source of judgment when issuing fatwas (legal opinions) and kadās (court decisions).

In the 19th century Ottoman state, under the influence of the legalization movement, it is possible to observe the influence of universal principles in the laws enacted in various fields such

as commercial, constitutional, civil and family law. As a matter of fact, the universal principles in articles 2-100 of the *Majalla*, which collects the basic principles of law, constitute an example of this. The present article deals with an important research area as it aims to identify the sources of the universal principles of the *Majalla* within the framework of the “the mazbata of asbâb al-müciba of the *Majalla*”. Determining the sources of the *Majalla*, which has a great importance in terms of Islamic law and the science of the universal principles, will contribute to the studies in this field.

Our research process follows a three-step sequential method for identifying these sources: The first step identifies the sources from which the articles in the *Majalla* were quoted, in order to determine which legal texts influenced the *Majalla*. The second step determines which *Majalla* articles were included in these sources. In the third step, the identified quotations have been listed chronologically. Accordingly, some of the principles of the *Majalla* were taken directly from the sources. Since these principles taken from sources such as Ibn Nujaym, Nāzırzāda and Khādīmī are included in the *Majalla* keeping the original wording, there is no need for textual comparison. Certain other *Majalla* principles are quoted either indirectly or with slight additions/ reductions or change of place of words or expressions. Some of these principles are quoted with expressions similar to the sources. This reflects the *Majalla*'s effort to express the concepts from the sources in a unique language structure. Some of the principles of the *Majalla* were transferred with additions or deletions while taken from the sources. This reflects the *Majalla*'s aim to transfer the concepts from the sources while preserving its original style of expression and language structure. So the *Majalla* committee not only copied the sources but also adapted the text to its own context. Some principles were propelled or postponed in the *Majalla* due to differences in the order or arrangement in the sources. This shows that the *Majalla* committee placed the concepts from the sources in accordance with the logic and organization of the *Majalla*. While quoting from the sources, the *Majalla* made changes in some words and expression. This is important for the comprehensibility and ease of use of the *Majalla*.

GİRİŞ

Fıkıh ilmi, Hz. Peygamber döneminden itibaren İslâm dünyasının genişlemesi ve çeşitli yeni meselelerin ortaya çıkmasına paralel olarak hızla gelişmiştir. Farklı fıkıh ekollerinin oluşumu sürecinde, bu ekollere ait fikhî görüşleri ve çözüm önerilerini içeren eserler yazılmıştır. Fıkıh ilmi, bu eserler aracılığıyla fikhî konuları ana ve alt başlıklar altında sistematik bir şekilde ele almış ve bu eserlerde sadece bir mezhebin görüşleri derlenmekle kalmamış, aynı zamanda mezhep müctehidlerinin ve sonraki fakihlerin icthadları da incelemiştir. Bu, fikhî hükümlerin dayandığı delilleri ve amaçlarını anlamaya yönelik bir çaba olarak öne çıkmaktadır. Bu eserlerin genel hukuk ilkelerini ve hukukun bütününde uygulanabilir genel kaideleri içermesi, fıkıh ekollerinin doktriner olarak olgunlaşmasını tamamladıkları dönemde ortaya çıkmıştır.

Kavâid ilmi, İslâm hukukunun klasik gelişiminin ardından ortaya çıkmış, fikhin doktrin ve tedvin yönünü tamamlamasıyla birlikte gelişmiştir. Bu dönem, fıkıh ekollerinin temel öğretilerini ve uygulamalarını geliştirdikleri, fıkıh ilminin daha sistemli hale geldiği ve derinleştiği bir dönemdir.¹ Bu ilim, genel olarak Müslümanların günlük

¹ Kavâid literatürünün gelişimi hakkında pek çok kitap ve makale telif edilmiştir. Bu eserlerden bazıları için bk. Ali Ahmed Nedvî, *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye: Mefhûmuhâ, neşetuhâ, tatavvuruhâ, dirâsetü müellefâtihâ, edilletühâ, mühimmetuhâ, tatbikâtuhâ* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1418); Yaküb b. Abdülvehhâb Bâ Hüseyin, *el-Kavâidu'l-fikhiyye: el-Mebâdi', el-mukavvimât, el-mesâdir, ed-deliliyye, et-tatavvur* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1418); Mustafa Ahmed Zerkâ, *el-Medhalu'l-fikhiyyu'l-âmm* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1418), 3/965-1094; Muhammed Zuhaylî, *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye 'ale'l-mezhebi'l-Hanefî ve's-Şâfi'î* (Kuveyt: Meclisü'n-Neşri'l-İlmî, 2014); Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve İstilahatı Fikhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1988), 1/254; Mustafa Baktır, "İslâm Hukukunun Genel Prensipleri", *Ekev Akademi Dergisi* 34 (2008), 203-210; Ahmet Yaman, "Bir Kavram Olarak 'Fıkıh Kâideleri' ya da İslam Hukukunun Genel İlkeleri", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 1 (Mayıs 2001), 49-75; Necmettin Kızılkaya, *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Küllî Kâideler* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018).

yaşamlarını düzenleyen hukukî kuralları ve düşünceleri içerir. Küllî kaideler, İslâm hukukunda farklı alanlardaki fer'î meselelere getirilen çözümleri ortak bir açıklamayla ifade etme işlevine sahiptir. Bu kaideler, uzun bir zaman diliminde oluşan fikhî birikimin ana ilkelerini yansıtır ve farklı fikhî ekollerinin uygulamalarını sistemleştirir.² Ayrıca bu kaideler, fikhî ilminin farklı alanlarında çeşitli konularda verilen hükümleri açıklamayı amaçlar. Bu nedenle küllî kaideler, genellikle fer'î meseleleri kapsar, farklı açılardan genel bir bakış sunar.³ Bununla birlikte her fer'î meselenin kendine has

² Hükümleri genel esaslara bağlama çabasının ilk örneklerine, Hanefîlerin kurucu imamlarının eserlerinde çokça rastlamak mümkündür. Bununla birlikte “kaide” terimine ilişkin kavramsal tanımlamalar daha geç bir dönemde gerçekleşmiştir. Kerhî (ö. 340/952) ve Debûsî (ö. 430/1039) gibi Hanefî fakihleri tarafından hukukî kâidelerin müstakil olarak ele alındığı eserlerde kâide yerine “asıl” terimi kullanılmış, bununla ilke ve genel kural kastedilmiştir. İzz b. Abdisselâm (ö. 660/1262) ve Karâfî (ö. 684/1285) ile “kavâid” ve “furûk” adıyla bu türe ait eserler telif edilmeye başlanmış, süreç içerisinde gelişerek Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelîlerin katkılarıyla zengin bir literatür oluşmuştur. Bk. Yaman, “Bir Kavram Olarak ‘Fikhî Kâideleri’ ya da İslam Hukukunun Genel İlkeleri”, 53; Baktır, “İslâm Hukukunun Genel Prensipleri”, 206; Kızılkaya, *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Küllî Kâideler*, 136-142; Abdullah Çolak, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Hukukçuluğu (Hak Dini Kur'an Dili Bağlamında)* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2023), 131-132. Kavâid edebiyatının gelişmesiyle birlikte fikhî kâideler kapsam alanı açısından en genişten (küllî kâide) en dara (dâbit) doğru bir sınıflandırmaya tabi tutularak bir araya getirilmiş; benzerlik açısından bir araya getirilen fer'î meseler, hüküm noktasında birbirinden ayırtırılmıştır (furûk). Asıl, kâide, dâbit, furûk gibi türleri olan kavâid edebiyatını bir üst başlık altında bir araya getirme düşüncesi ise eşbâh ve nezâirin oluşumunun zeminini hazırlamıştır. Bk. Necmettin Azak, “Kavâ'id-i Fikhîyyede Bir Literatür İncelemesi: İbn Nüceym'in el-Eşbâh ve'n-Nezâir'i ve Üzerine Yapılan Çalışmalar”, *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 3/2 (31 Aralık 2020), 548-549. Ayrıca bu kuralların kazandırdığı hukuk formasyonu da hukukçuya olayları doğru ve ince bir değerlendirmeye tabi tutma yeteneği kazandırdığından, bu konular İslâm hukuku metodolojisi (Usûlü'l-fikh) kitaplarında değil, İslâm hukuku (fikh) kitaplarında ve özellikle de doğrudan fetvâ veren müftüye ve yargıda bulunan kadıya/hâkime hitap eden kitaplarda yer almıştır. Hanefîlerden Alaaddin et-Tarablusî'nin (ö. 844/1440) yazdığı *Mu'înu'l-hükkâm*, Şafîilerden Maverdî'nin (ö. 450/1058) telif ettiği *Edebü'l-kâdi* ve Mâlikîlerden İbn Ferhun'un (ö. 799/1397) ele aldığı *Tabsiratü'l-hükkâm* bu tür kitapların başlıca örnekleri arasında yer almaktadır. Geniş bilgi için bk. Çolak, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Hukukçuluğu (Hak Dini Kur'an Dili Bağlamında)*, 132-135.

³ Kavâid-i külliyyeyi öğrenmenin faydaları şöyle özetlenebilir: **a)** Bu ilmi öğrenenler, fikhî yeteneklerini geliştirebilir, hatta icihad seviyesine ulaşabilirler. **b)** Mezheplerin temel esaslarını anlayabilir ve kaynaklarına inebilirler. **c)** Fikhî özünü ve inceliklerini anlayabilirler. **d)** Sonsuz sayıdaki fikhî meseleyi ezberlemek yerine, kâide temelli okuyarak daha etkili bir şekilde öğrenme gerçekleştirebilirler. **e)** Dağınık fikhî meseleleri bir araya getirebilirler. **f)** Benzerlikler arasındaki ince ayrıntılara dikkat ederek hükümleri farklılaştırabilirler. **g)** Yeni fikhî meselelere çözüm bulmak için benzer unsurları ayrıntılı şekilde inceleyerek kıyas yoluyla hüküm verebilecek bir yöntem geliştirilebilirler. **h)** Benzer fikhî meseleleri genel kâide ya da belli konulardaki benzerlikleri dâbit altında gruplandırılabilirler. **i)** Hükümleri görünüşte

özel bir durumu ve delili bulunması gerekmektedir. Bu nedenle, fer'î bir meselede çözüm aranırken doğrudan küllî kaidelere başvurmak yerine o meseleye ilişkin özel delillere dayanılması gerekmektedir.⁴

Küllî kaidelere dayalı bir hüküm vermek, hukukta istikrarın bozulma riskini taşır. Bu nedenle kaideler, fetva (hukukî görüş) ve kazâ (mahkeme kararı) verirken doğrudan hükmün kaynağı olarak kullanılamazlar. Fetva ve kazâda verilecek hüküm, dolaylı olarak küllî kaide ve istisnalarından istifade edilse de nasların açık hükmü ve dinin temel ilkeleri ile uyumlu olmalıdır.⁵ Netice itibarıyla bu kaideler, İslâm hukukunun evrensel ve genel ilkelerini yansıtarak, fer'î meselelerin daha iyi anlaşılmasına hizmet eder ve İslâm toplumlarının hukukî düşünce yapısına önemli katkıda bulunurlar.

19. yüzyılda başlayan kanunlaştırma hareketinin etkisiyle Osmanlı devletinde ticaret, anayasa, medenî ve aile hukuku gibi çeşitli alanlarda

benzer olsa bile belli durumlardan kaynaklı olarak farklı olanları ayırt edilebilirler. Bk. Şihâbüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. İdris el-Karâfî, *el-Furûk = Envarü'l-burûk fi envâi'l-furûk* (Suudi Arabistan, 2010), 3; Tâcuddîn Abdulvahhâb b. Takıyyüddîn İbnü's-Subkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1411), 10; Ebü Abdillâh Bedrüddîn Muhammed ez-Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-kavâ'idü'l-fikhiyye*, nşr. Teysîr Fâik Ahmed Mahmud (Kuveyt: Dârü'l-Kuveyt li's-Sahâfe, 1985), 66-67, 69, 71; Abdurrahman b. Ahmed İbn Receb el-Hanbelî, *Takrîrü'l-kavâ'id ve tahrîr'ü'l-fevâid*, nşr. Ebü Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âli Selmân (Ürdün: Dâru İbn Affân, 1999), 4; Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'n-nahv*, nşr. Abdül'âl Salim Mükrim (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2009), 4; Zeynüddin b. İbrahim İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*; nşr. Muhammed Mutî' el-Hâfîz (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1983), 10-11; Bilmen, *Hukuki İslamiyye ve Istilahatı Fikhiyye Kamusu*, 1/254; Yaman, "Bir Kavram Olarak 'Fıkıh Kâideleri' ya da İslam Hukukunun Genel İlkeleri", 208-210.

⁴ Tatbikata bakıldığında İslâm hukukçularının küllî kaideleri hükmün delili olarak değil, verilen hükmün illet ve hikmetini açıklama maksadıyla kullandıkları görülür. Bk. Çolak, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Hukukçuluğu (Hak Dini Kur'an Dili Bağlamında)*, 131. Nitekim Osmanlı mahkemelerinde bir kanun maddesi gösterilmeden yalnız *Mecelle*'nin küllî kâidelerine dayanılarak verilen hükümlerin temyizde bozulduğu kaydedilmektedir. Bk. Baktır, "İslâm Hukukunun Genel Prensipleri", 210. *Mecelle*'nin "Esbab-ı Mucibe mazbatasında" "Hükkâm-ı şer' bir nakl-i sarîh bulunmadıkça yalnız bunlarla hükmedemez", mezhepte muteber kabul edilen kitaplardan konu ile ilgili bir nakil olmadığı sürece "küllî kaidelere" dayanarak hüküm verilemeyeceği söylenmiştir. Bk. Eminefendizade Küçük Ali Haydar Efendi, *Dürerül-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (İstanbul: Alem Matbaası, 1313), 1/23; Hacı Reşid Paşa, *Rühü'l-Mecelle* (İstanbul: Matbaa-i Hayriye, 1326), 22; Çolak, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Hukukçuluğu (Hak Dini Kur'an Dili Bağlamında)*, 132.

⁵ İslâm hukuku genel kuralları İslâm hukukçularını, hukukî olaylar arasındaki benzerlik ve farklılıkları tespit etmeye yöneltmiş ve benzer olaylara benzer hükümler, farklı olaylara da farklı hükümler vermelerini sağlayarak onlara hukuk nosyonunu (fikhî mekekeyi) kazandırmıştır. Bk. Bilmen, *Hukuki İslamiyye ve Istilahatı Fikhiyye Kamusu*, 1/254. Bilmen'in ifadesi ile küllî kaideler; insanda hukuk fikrinin inkişafına hizmet eder, birçok hadisenin hükmünü tayine yardım ederek erbâb-ı hukûka birer rehber mesabesindedir

yürürlüğe giren kanunlarda kavâid-i külliyyenin etkisini gözlemlemek mümkündür. Nitekim hukukun temel prensiplerini cem eden *Mecelle*'nin 2-100. maddelerindeki küllî kaideler buna örnek teşkil etmektedir.

Bu makale *Mecelle*'nin küllî kaidelerinin kaynaklarının belirlenmesinde “*Mecelle* Esbâb-ı Mücibe Mazbatası”nda “(...) buyrulur ki mukaddimenin ikinci makalesi İbn Nüceym ile anın mesleğine sâlik olan fukahânın cem‘ eyledikleri kavâid-i fihhiyye olup (...)”⁶ doğrudan yer alan İbn Nüceym (ö. 970/1563) ve “anın mesleğine sâlik olan fukahâ” ifadesi ile de dolaylı yer aldığını düşündüğümüz Nâzırzâde (ö. 1061/1654 sonrası) ve Hâdimî’yi (ö. 1176/1762) esas almaktadır. Her ne kadar mazbatada Nâzırzâde ve Hâdimî isimleri doğrudan yer almıyor ise de “anın mesleğine sâlik olan fukahânın cem‘ eyledikleri kavâid-i fihhiyye” ifadesi, bir taraftan İbn Nüceym sonrası kavâid alanında eser telif eden fakihlere işaret ederken diğer taraftan “fukaha” lafzı ile bu fakihlerin birden fazla olduğuna vurgu yapmaktadır. Bu bağlamda, “anın mesleğine sâlik olan fukahâ” ifadesinde yer alan İbn Nüceym’in yolundan giden fakihlerin kimler olduğunu belirlemek önemlidir. İbn Nüceym’den sonra gelen Hanefî fakihlerin, özellikle kavâid alanında nasıl çalışmalar yaptıkları ve hangi eserleri ürettikleri incelenmelidir. Hanefî mezhebinde İbn Nüceym’den sonra gelen fakihler genelde İbn Nüceym’in eserine şerh ve haşiyeler yazmayı tercih etmişlerdir.⁷ Bununla birlikte Nâzırzâde’nin *Tertîbü’l-leâlî*⁸ ile Hâdimî’nin *Mecâmi’ü’l-hakâyk*⁹ kavâid alanında telif edilen eserler olup olana katkıda bulunmuşlardır. Özellikle Hâdimî’nin eseri İslâm coğrafyasında hukukçuların başvurduğu bir kaynak haline gelmiş ve üzerine birçok şerh ve tercüme yapılmıştır. Ancak Nâzırzâde’nin eseri son çeyrek asra kadar kütüphanelerde yazma halinde bulunmasından dolayı daha az ilgi görmüştür.

Tespitlerimize göre İbn Nüceym sonrası kavâid alanında eser kaleme alan Hanefî fakihleri Nâzırzâde ve Hâdimî’dir. Bu sebeple mazbatada açıkça yer alan İbn Nüceym, küllî kaidelerin tespitinde kaynak olarak başlangıç noktasını oluşturacaktır. Sonrasında ise bu yolu devam ettiren Nâzırzâde ve Hâdimî gelecektir. Küllî kâidelerin kaynakları kitap, sünnet ve ilk dönemde yazılan fikhî eserler olmasına rağmen *Mecelle*'nin küllî kaidelerini bu kaynaklardan tespiti meselesi, bu çalışmanın dışında olup müstakil olarak daha detaylı bir çalışmayı gerektirmektedir.

⁶ *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye* (Dersâadet, 1322), 8.

⁷ İbn Nüceym’in *el-Eşbâh ve’n-nezâir*’i üzerine yapılan çalışmalar için bk. Azak, “Kavâ’id-i Fihhiyyede Bir Literatür İncelemesi”.

⁸ Muhammed b. Süleyman Nâzırzâde, *Tertîbü’l-leâlî fî silki’l-emâlî* (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2004).

⁹ Ebû Saîd Hâdimî, *Mecâmi’ü’l-hakâik ve’l-kavâid ve cevâmi’u’r-revâik ve’l-fevâid mine’l-usûl* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1308).

Yine, “(...) el-Hâsıl bu *Mecelle*'de mezheb-i Hanefî'nin haricine çıkılmayıp mevâd-ı mündericesinin ekseri el-hâleti hâzihî fetvâhanede muteber ve mâmulun bih olduğu cihetle bunlar hakkında bahse lüzum görülmez. (...)” şeklinde mazbatada yer alan diğer bir ifadeyle, *Mecelle*'nin küllî kaidelerinin oluşturulmasında Hanefî mezhebi sınırları içinde kalındığı belirtilmekte, diğer fıkıh mezheplerin görüşlerine yer verilmediği ifade edilmektedir. Ayrıca, fetvahanede yer alan fıkıh (fürû, usul) ve fetva kitaplarının *Mecelle*'nin kaynakları arasında sayıldığı bilgisi, *Mecelle*'nin oluşturulmasında kullanılan kaynakların çeşitliliğine ve bu kaynakların fetva ve hukukî görüşlerin de derinlemesine incelendiğine dayandığını göstermektedir.

Mecelle, yürürlüğe girdiği tarihten itibaren üzerine pek çok şerh, tercüme, manzume gibi çalışmaların yapıldığı, Osmanlı hukuk geleneğinin önemli bir parçasıdır. Bu çalışmaların temel amacı, *Mecelle*'nin anlaşılması, yorumlanması ve derinlemesine incelenmesidir. Bu bağlamda, *Mecelle*'nin maddelerinin açıklanması ve kaynaklarının tespiti üzerine bir dizi çalışma gerçekleştirilmiştir.¹⁰ *Mecelle*'nin yorumlanması ve kaynaklarının belirlenmesi amacıyla yapılan çalışmaların birçoğu, *Mecelle*'nin tamamını (1-1851 md.) kapsamakta iken bazıları sadece küllî kaidelerinin açıklamasına odaklanmıştır (2-100 md.). Bu çalışmaların

¹⁰ *Mecelle* literatürü için bk. Sami Erdem, “Türkçede *Mecelle* Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005), 673-722. *Mecelle* sonrası kavâid edebiyatı tarihi yazarları, Hanefî mezhebi fakihlerinden Kerhî ile bu kavâid literatürünü başlatıp İbn Nüceym'e kadar ulaştırmaktadırlar. Bu süreci İbn Nüceym'in eserine yapılan çeşitli çalışmalar ile sürdürüp Hâdimî ile birlikte *Mecelle*'ye kadar getirmektedirler. Ancak İbn Nüceym ile Hâdimî arasında yer alan kavâid yazarlarından Nâzırzâde'nin ismine yer vermezler. Nâzırzâde'nin isminin literatürde yer almaması dikkat çekici bir eksiklik olarak görülmektedir. Bu, Nâzırzâde'nin katkılarının gerektiği kadar değerlendirilmemiş veya üzerine yeterince çalışma yapılmamış olabileceğini düşündürmektedir. Nâzırzâde'nin katkılarının araştırılması, *Mecelle*'nin kaynakları ve oluşumu hakkında daha fazla bilgi sunacaktır. *Mecelle* sonrası dönemde ise kavâid yazarlığı yerine genelde *Mecelle*'nin küllî kaideleri üzerine yapılan çalışmalar tercih edilmiştir. Bu tür çalışmalar, *Mecelle*'nin temel prensiplerinin daha iyi anlaşılmasının ve yorumlanmasının amaçlandığını göstermektedir. *Mecelle*'nin küllî kaidelerinin kaynaklarının oluşumunda daha çok İbn Nüceym ile Hâdimî'nin adının birlikte zikredildiği görülmektedir. Bunun için bk. Ebû'l-ulâ Mardin, *Medenî Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 179-186; Abdüssettar Efendi, *Teşrihü'l-kavâ'id-i külliyye* (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1301), 5; Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 1/254-289; Osman Öztürk, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle* (İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Neşriyatı, 1973), 122; Ali Şafak, “Hukukun Temel İlkeleri Açısından *Mecelle*'ye Bir Bakış”, *Ahmed Cevdet Paşa (1823-1895) Sempozyum: 9-11 Haziran 1995* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 266; Hulusi Yavuz, “Ahmet Cevdet Paşa ve *Mecelle*'nin Tedvini”, *Ahmed Cevdet Paşa (1823-1895) Sempozyum: 9-11 Haziran 1995* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 279.

hepsi *Mecelle*'nin anlaşılmasına katkı sağlamış ve hukukî bir metin olarak değerini artırmıştır. Taknîn ürünü eserlerin kaynaklarının tespiti ile ilgili çalışmalarda “Mir’ât” adı verilen yazımlara sıkça rastlanmaktadır. *Mirât-ı Mecelle*¹¹, *Mecelle* maddelerinin kaynaklarının tespitinin yanı sıra açıklamaları da içerdiğinden, bu yönüyle bir açıdan şerh kategorisinde değerlendirilebilir. Bu yazımlarda kitap, sünnet, icma, fıkıh, kavâid ve fetva kitapları kaynak olarak kullanıldığından, *Mecelle*'nin maddelerinin kaynakları daha genel bir çerçevede tespit edilmeye çalışılmaktadır. Son dönemde yapılan akademik çalışmalarda ise Kur’an ve hadis bağlamında küllî kaidelerin kaynaklarının tespiti öne çıkmaktadır. Ancak, Kur’an ve hadislerden birebir alıntı yapmanın zorlukları nedeniyle, bu çalışmalarda kaidelerin anlam çerçevesi bağlamında kaynakları tespit edilmektedir.¹²

Bu makale bir yandan *Mecelle* mazbatasında belirtilen kaynaklar bağlamında kronolojik ve analitik tespitler yaparken diğer yandan *Mecelle* heyetinin küllî kaideleri belirlerken hangi eserleri kaynak olarak kullandıklarını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bununla birlikte tespit edilen eserlerden hangi usule göre kaideleri tercih ettiklerini de analiz etmektedir. Yine, *Mecelle*'nin küllî kaidelerinin kaynaklarının belirlenmesine katkı sağlayacak ve bu alandaki çalışmalara yeni bir perspektif sunacaktır. Ayrıca, *Mecelle*'nin küllî kaidelerinin kökenlerini anlamak, bu hukukî metni daha iyi anlamamıza ve yorumlamamıza yardımcı olacaktır.

Araştırma sürecimiz, bu kaynakların tespitine ilişkin üç aşamalı sıralı bir yöntem izleyecektir: İlk adımda, mazbataya göre *Mecelle*'nin küllî kaidelerinin hangi hukuk metinlerinden etkilendiğini belirlemek amacıyla “kaynak tespiti” yapılacaktır. İkinci adımda, tespiti gerçekleştirilen bu kaynaklarda hangi *Mecelle* maddelerinin “yer aldığı” saptanacaktır. Üçüncü adımda, eserlerde yer aldığı tespit edilen bu kaideler “kronolojik” olarak sıralanacaktır. Bunlarla birlikte her bir aşama, ayrıca kendi içerisinde bir metot ile ilerleyecek ve böylece *Mecelle* maddelerinin kaynaklarının

¹¹ Mesud Efendi, *Mir’ât-ı Mecelle* (İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1299), 1/10-45.

¹² *Mecelle* üzerine makale, yüksek lisans ve doktora tezi düzeyinde birçok akademik çalışma yapılmış olsa da küllî kaideleri bağlamında kaynaklarını ortaya çıkaran az sayıda ilmi çalışmanın yapıldığı görülmektedir. Bunların bir kısmı küllî kaidelerin kaynaklarını Kur’an perspektifinden ele alırken bir kısmı da hadisler ışığında ele almaktadır. Bununla birlikte kavâid, fıkıh ve fetva kitapları bağlamında *Mecelle*'nin küllî kaidelerinin kaynaklarını açığa çıkaran doğrudan bir çalışmanın olmadığı görülmektedir. Bazı çalışmalarda *Mecelle*'nin kaynaklarına yer verilmiş olsa da müstakil olarak ele alınarak incelenmemiştir. *Mecelle*'nin küllî kaidelerinin kaynakları hakkında yapılan çalışmalardan bazıları için bk. Abdullah Tuzcu, *Kur’an-ı Kerim Açısından Mecelle'nin Küllî Kaideleri* (Atatürk Üniversitesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2012); Serkan Çelikan, *Mecelle'nin Küllî Kaidelerinin Hadislerdeki Dayanakları* (Ankara: TDV Yayınları, 2023).

tespiti analitik bir yöntem ile tamamlanacaktır. Bu aşamalarda takip edilen yöntemleri şöyle ifade edebiliriz:

Birinci aşamada, *Mecelle* mazbatasında ifade edildiği üzere, kavâid edebiyatı alanında eser telif eden İbn Nüceym (*el-Eşbâh ve'n-nezâir*) ilk sırada ele alınacak, sonrasında “onun yolundan giden fakihler” olarak Nâzırzâde (*Tertîbü'l-leâli*) ve Hâdimî (*Mecâmi*) incelenecektir. Bu kaynaklarda tespiti yapılamayan kaideler olduğunda fetvahanede muteber olan Hanefî fıkıh ve fetva kitaplarına müracaat edilecektir.

İkinci aşamada, birinci aşamada yer alan eserlerde *Mecelle* maddelerinin yer alma biçimleri tasnif edilecektir. Bu aşamada *Mecelle* maddelerinin kaynaklarda yer alması doğrudan ve dolaylı olarak ele alınacaktır. Doğrudan yer alma ile *Mecelle* maddelerinin kaynağında birebir, yani aynı lafızlarla yer almış olması kastedilmektedir. Dolaylı yer alma ile bazı kelimelerin a) benzer lafızlarla ifade edilmesi, b) bir veya birkaç kelimenin ilave edilmesi veya eksiltilmesi, c) kelimelerin yerlerinin değiştirilmesi, yani takdim tehir edilmesi kastedilmektedir. Yine burada doğrudan ve dolaylı yer alma başlık ve alt başlıklarında birinci aşamadaki eser sıralamasına göre *Mecelle* maddeleri tasnif edilecektir. Dolaylı yer alma başlıkları altında *Mecelle* maddeleri ile kaynaklardaki kaideler bir tablo içerisinde birlikte zikredilecek ve farklılıklara işaret edilecektir. Doğrudan yer alma başlığında ise *Mecelle* maddesi ile kaide aynı lafızlarla zikredildiğinden sadece madde rakamları ile iktifa edilecektir.

Üçüncü aşamada, *Mecelle* maddeleri başlık ve alt başlıklar altında kronolojik sıraya göre (İbn Nüceym → Nâzırzâde → Hâdimî → Fıkıh ve Fetva kitapları) bir filtrelemeye tabi tutulacak, mükerrer olan maddeler diğer eserlerden çıkarılacaktır. Bunun için takip edilecek adımlar şunlardır: 1) İbn Nüceym'in eserinde doğrudan yer alan maddelerin yazılması. 2) Nâzırzâde'nin eserinde doğrudan yer alan maddelerin yazılması. 3) Nâzırzâde ve İbn Nüceym'de doğrudan yer alan maddelerin Nâzırzâde'nin maddelerinden çıkarılması. 4) Hâdimî'nin eserinde doğrudan yer alan maddeler. 5) Hâdimî ve İbn Nüceym'de doğrudan yer alan maddelerin Hâdimî'nin maddelerinden çıkarılması. 6) Hâdimî ve Nâzırzâde'de doğrudan yer alan maddelerin Hâdimî'nin maddelerinden çıkarılması. 7) Bu eserlerde yer almayan maddelerin fıkıh ve fetva kitaplarına müracaat edilerek kaynaklarının doğrudan tespit edilmesi. 8) Aynı işlemlerin sırasıyla dolaylı yer alma başlığı ile alt başlıklarında da devam ettirilerek *Mecelle* maddelerinin alıntılı olduğu kaynakların tespitinin tamamlanması.

1. Mecelle Maddelerinin Kaynaklarının Kullanılması (Birinci Aşama)

Mecelle maddeleri ile İbn Nüceym'in *el-Eşbâh*'ındaki kaidelerin karşılaştırması yapılırken *el-Eşbâh*'ın birinci bölümünde yer alan müstakil kaideler ile sınırlı kalınmamış, diğer bölümlerle birlikte kaidelerin açıklamaları da bu çalışma alanına dahil edilmiştir. Bu sebeple her ne

kadar *el-Eşbâh*'ta 25 kaide fûrû fıkıh açısından ele alınıp incelenmiş ise de bu kaidelerin açıklamalarında alt kaide olarak pek çok kaideye daha yer verilmiştir. Yine Nâzırzâde'nin *Tertîbü'l-leâli*'de şerhini yaptığı 260 kaide ile birlikte, açıklamalarında yer verdiği alt kaidelerde de *Mecelle* maddelerinin karşılaştırmasına yer verilmektedir. Hâdimî'nin *Mecâmi*'inde yer verdiği 154 kaide ile birlikte usul konularının açıklamalarında yer verdiği alt kaideler de bu kapsamda ele alınmaktadır. Bu kaynaklarda tespit edilemeyen diğer kaideler ise Hanefî fıkıh ve fetva kitaplarından araştırılarak tespiti çalışılmıştır.

2. Mecelle Maddelerinin Kaynaklarda Yer Alması (İkinci Aşama)

2.1. Mecelle Maddelerinin Kaynaklarda Doğrudan Yer Alması

Tablo 1'e göre, *Mecelle*'nin 99 kaidesi İbn Nüceym'in *el-Eşbâh*'ı ile karşılaştırıldığında 37 kaide doğrudan (aynı lafızlarla) İbn Nüceym'in kaideleriyle örtüşmektedir. Benzer şekilde, *Mecelle* Nâzırzâde'nin eseri ile karşılaştırıldığında 39 kaide doğrudan Nâzırzâde'nin eserinde yer almaktadır. Hâdimî'nin eseri ile karşılaştırıldığında ise 48 kaide doğrudan Hâdimî'nin eserinde bulunmaktadır. Ayrıca, fıkıh ve fetva kitaplarından 3 kaidenin *Mecelle*'nin kaideleriyle doğrudan örtüştüğü görülmektedir.

Tablo 1: Mecelle Maddelerinin Kaynaklarda Doğrudan Yer Alması			
İbn Nüceym (37 madde)	Nâzırzâde (39 madde)	Hâdimî (48 madde)	Fıkıh ve Fetva Kitapları (3 madde)
2, 4, 5, 8, 11, 12, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 25, 28, 30, 34, 35, 36, 40, 41, 47, 48, 51, 52, 54, 56, 59, 60, 63, 66, 69, 72, 85, 90, 92, 99, 100.	4, 5, 6, 8, 11, 14, 15, 16, 20, 21, 25, 28, 30, 33, 34, 36, 38, 40, 46, 48, 49, 51, 52, 56, 60, 63, 65, 66, 72, 75, 83, 85, 86, 90, 91, 92, 95, 98, 100.	2, 5, 6, 8, 11, 13, 14, 20, 21, 23, 24, 30, 33, 34, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 43, 48, 49, 51, 52, 53, 56, 60, 63, 64, 68, 72, 73, 75, 79, 81, 82, 83, 86, 87, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 98.	45 ¹³ , 76 ¹⁴ , 84 ¹⁵

2.2. Mecelle Maddelerinin Kaynaklarda Dolaylı Yer Alması

¹³ Abdurrahmân b. Muḥammed b. Suleymân Dâmâd Efendî Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur fî şerhi Multeka'l-ebhur* (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.), 3/293.

¹⁴ Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, 3/293.

¹⁵ Sirâcuddîn 'Omer b. İbrâhîm b. Muḥammed el-Mısrî Sirâcuddîn İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik*, thk. Ahmet Azv el-İnâye (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1422), 2/368.

2.2.1. Mecelle Maddelerinin Kaynaklarda “Benzer Lafızlarla” Dolaylı Yer Alması

Mecelle’nin küllî kaideleri İbn Nüceym’in kaideleri ile karşılaştırıldığında 5 kaide, Nâzırzâde’nin kaideleriyle karşılaştırıldığında 7 kaide, Hâdimî’nin kaideleriyle karşılaştırıldığında ise 6 kaidenin örtüştüğü görülmektedir. Ayrıca, fıkıh ve fetva kitaplarından 1 kaidenin *Mecelle*’nin kaideleriyle benzer olduğu anlaşılmaktadır. Bu tespitler, hangi kaidelerin *Mecelle*’nin yazımı sırasında yeni bir şekilde ifade edildiğini anlamamıza yardımcı olmaktadır.

Tablo 2: Mecelle Maddelerinin Kaynaklarda “Benzer Lafızlarla” Dolaylı Yer Alması			
İbn Nüceym	Nâzırzâde	Hâdimî	Fıkıh ve Fetva Kitapları
(5 md.)	(7 md.)	(6 md.)	(1 md.)
16, 29, 43, 55, 81.	2, 3, 31, 53, 55, 59, 81.	15, 16, 25, 28, 31, 59.	74

Tablo 2, kaynaklardan alıntı yapılırken bazı kelimelerin ve ifadelerin farklı şekilde yazıldığını ortaya koymaktadır. Bu tespit, alıntı yapılırken dilin farklı özelliklerini veya ifade biçimlerini kullanma eğilimini göstermektedir. Bu durum, *Mecelle*’nin yazımında bazı kelime tercihlerinin veya dilin farklı dilbilgisi yapılarına uygun şekilde bazı uyarlamaların yapılması ve böylece kaynaklardan gelen ifadelerin *Mecelle*’nin dil yapısına veya ifade tarzına uyarlanması şeklinde izah edilebilir. Tablo 3, *Mecelle*’nin farklı kaynaklardan gelen fikhî kavramları kendi dil yapısı içinde nasıl ifade ettiğini anlamamıza yardımcı olmaktadır.

Tablo 3: Mecelle Maddelerinin Kaynaklarda “Benzer Lafızlarla” Dolaylı Yer Alması -Karşılaştırmalı-				
Md	<i>Mecelle</i>	İbn Nüceym (4 md.)	Nâzırzâde (7 md.)	Hâdimî (6 md.)
2	الأُمُورُ بِمَقَاصِدِهَا		الأيمان بمقاصدها	
3	العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني		الاعتبار للمقاصد والمعاني لا الألفاظ والمباني	
15	ما ثبت على خلاف القياس فغيره لا يقاس عليه			ما ثبت على غير القياس فغيره لا يقاس عليه

16	الاجتهاد لا يُنْقَضُ بِمِثْلِهِ			الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد
25	الضرر لا يزال بالضرر			الضرر لا يزال بالضرر
28	إِذَا تَعَارَضَ مَفْسِدَتَانِ رُوعِي أَغْظَمُهُمَا ضَرَرًا بَارِتْكَابِ أَخْفَاهُمَا			إذا تعارض مفسدتان روعي أقلهما ضررا بارتكاب أخفهما
29	يُخْتَارُ أَهْوَنُ الشَّرَّيْنِ	يختار أهونهما		
31	الضرر يُدْفَعُ بِقَدْرِ الإِمْكَانِ		الضرر مدفوع بقدر الإمكان	الضرر مدفوع بقدر الإمكان
43	المعروفُ عُزْفًا كَالْمَشْرُوطِ شَرْطًا	المعروف عرفا كالمشروط شرعا		
53	إِذَا بَطَلَ الأَصْلُ بَصَارًا إِلَى التَّبَدُّلِ		إذا تعذر الأصل بصار إلى البديل	
55	يُغْتَفَرُ فِي البَقَاءِ مَا لَا يُغْتَفَرُ فِي الإِبْتِدَاءِ	يغتفر في الدوام ما لا يغتفر في الابتداء	يغتفر في الدوام ما لا يغتفر في الابتداء	
59	الولايةُ الخاصَّةُ أقوى من الولاية العامَّةِ		الولاية الخاصة أولى من الولاية العامة	الولاية الخاصة أولى من الولاية العامة
81	قَدْ يَثْبُتُ الفَرْعُ مَعَ عَدَمِ ثُبُوتِ الأَصْلِ	قد يثبت الفرع وإن لم يثبت الأصل	قد يثبت الفرع وإن لم يثبت الأصل	

74	لَا عِبْرَةَ لِلتَّوَهُمِ	Fıkıh ve Fetva Kitapları (1 md.)	
		لا اعتبار بما يتوهم	<i>el-Mebsût</i> ¹⁶
		والنادر: لا حكم له ولا اعتبار لتوهم	<i>Keşfü'l-esrâr</i> ¹⁷

¹⁶ Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-'Eimme es-Seraḥsî, *el-Mebsût* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1414), 7/94.

¹⁷ Abdulazîz b. Aḥmed b. Muḥammed el-Ḥanefî Alâuddîn el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr şerḥu Usûli'l-Pezdevî* (Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 3/80.

2.2.2. Mecelle Maddelerinin Kaynaklarda “İlave/Eksiltme” Yoluyla Dolaylı Yer Alması:

Mecelle'nin kaideleri İbn Nüceym'in kaideleri ile karşılaştırıldığında 16 kaide, Nâzırzâde'nin eseri ile karşılaştırıldığında 13 kaide, Hâdimî'nin eseri ile karşılaştırıldığında ise 11 kaidenin ilave ya da eksiltme yapılarak alıntılandığı Tablo 4'te görülmektedir. Ayrıca, fıkıh ve fetva kitaplarından 3 kaidenin *Mecelle*'nin kaideleriyle ilave ya da eksiltme yapılarak örtüştüğü anlaşılmaktadır.

Tablo 4: Mecelle Maddelerinin Kaynaklarda “İlave/Eksiltme” Yoluyla Doğrudan Yer Alması			
İbn Nüceym (16 md.)	Nâzırzâde (13 md.)	Hâdimî (11 md.)	Fıkıh ve Fetva Kitapları (3 md.)
9, 22, 26, 27, 32, 42, 46, 58, 61, 62, 67, 70, 71, 78, 89, 93.	10, 19, 22, 26, 27, 32, 58, 62, 69, 70, 77, 89, 93.	3, 4, 10, 22, 27, 58, 61, 65, 77, 89, 93.	7, 44, 80.

Tablo 5'teki veriler, *Mecelle*'nin küllî kaidelerinin kaynaklardan alıntı yapılırken bazı kelime ve ifade değişikliklerine uğradığını ve bu değişikliklerin dil ve belagat açısından kaynakların özgün ifadelerinden farklı olduğunu göstermektedir. Bu değişiklikler, *Mecelle*'nin özgün dil yapısı ve ifade tarzıyla uyumlu olacak şekilde bir müdahalenin gerçekleştiğini ortaya koymaktadır. Bu durum, *Mecelle*'nin kaynaklardan gelen ifadeleri, kendi dil yapısı içinde nasıl daha iyi ifade edebileceğine dair bir çaba olduğuna bir işarettir. Aynı zamanda bu değişiklikler, *Mecelle*'nin anlaşılabilirliği ve kullanım kolaylığı açısından önemlidir.

Tablo 5: Mecelle Maddelerinin Kaynaklarda “İlave/Eksiltme” Yoluyla Doğrudan Yer Alması -Karşılaştırmalı-				
Md	<i>Mecelle</i>	İbn Nüceym (16 md.)	Nâzırzâde (13 md.)	Hâdimî (11 md.)
3	لَمَقَاصِدِ وَالْمَعَانِي لَا بِالْأَلْفَاظِ وَالْمَتَابِي			الاعتبار بالمقاصد لا بالألفاظ
4	الْيَقِينُ لَا يَزُولُ بِالشَّكِّ			إذا ثبت أصلي -في الحل أو الحرمة أو الطهارة أو النجاسة- فلا يزال إلا باليقين

9	الأصل في الصفات العارضة العدم	ليس الأصل العدم مطلقاً وإنما هو في الصفات العارضة		
10	ما ثبت برمان يحكم ببقائه ما لم يوجد دليل على خلافه		ما ثبت في زمان يحكم ببقائه ما لم يوجد المزيل	ما ثبت برمان يحكم ببقائه
19	لا ضرر ولا ضرار		لا ضرر ولا ضرار في الدين	
22	الضرورات تقدر بقدرها	ما أبيض للضرورة يقدر بقدرها	ما أبيض للضرورة يقدر بقدرها	ما أبيض للضرورة يتقدر بقدرها
26	يتحمل الضرر الخاص لأجل ضرر عام	يتحمل الضرر الخاص لأجل دفع ضرر العام		
26	يتحمل الضرر الخاص لأجل ضرر عام		يتحمل الضرر الخاص لأجل دفع ضرر العام	
27	الضرر الأشد يزال بالأخف	لو كان أحدهما أعظم ضرراً فإن الأشد يزال بالأخف	لو كان أحدهما أعظم ضرراً فإن الأشد يزال بالأخف	الضرر الأشد يزال بالأخف
32	الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة	الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة	الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة	
42	العبرة للغالب	العبرة للغالب		
46	إذا تعارض المانع والمقتضي فإنه يقدم المانع	إذا تعارض المانع والمقتضي فإنه يقدم المانع		
58	التصرف على الرغبة منوط بالمصلحة	تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة	تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة	تصرف الإمام علي الرعية منوط بمصلحة

61	إِذَا تَعَدَّرَتِ الْحَقِيقَةُ يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ	أن الحقيقة إذا كانت متعدرة فإنه يصار إلى المجاز	لا يصار إلى المجاز إلا عند تعدد الحقيقة
62	إِذَا تَعَدَّرَ إِعْمَالُ الْكَلَامِ يُهْمَلُ	وإن تعددت الحقيقة والمجاز أو كان اللفظ مشتركاً بلا مرجح أهمل	وإن تعددت الحقيقة والمجاز أو كان اللفظ مشتركاً بلا مرجح أهمل
65	الْوَصْفُ فِي الْحَاضِرِ لَعُوٌّ وَفِي الْعَائِبِ مُعْتَبَرٌ		الوصف في الحاضر لغو
67	لَا يُنْسَبُ إِلَى سَاكِتٍ قَوْلٌ لَكِنَّ السُّكُوتَ فِي مَعْرِضِ الْحَاجَةِ بَيِّنٌ	لا ينسب إلى ساكت قول	
69	الْكِتَابُ كَالْحِطَابِ		الكتاب من الغالب كالخطاب من الحاضر
70	الْإِشَارَاتُ الْمَعْهُودَةُ لِأَخْرَسٍ كَالْبَيِّنَاتِ بِاللِّسَانِ	ولا بد في إشارة الأخرس من أن تكون معهودة وإلا لم تعتبر	ولا بد في إشارة الأخرس من أن تكون معهودة وإلا لم تعتبر
71	يُقْبَلُ قَوْلُ الْمُتَرْجِمِ مُطْلَقًا	يقبل قول المترجم في الحدود كغيرها	
77	الْبَيِّنَةُ لِإِبْتِهَاتٍ خِلَافِ الظَّاهِرِ وَالْيَمِينُ لِإِبْقَاءِ الْأَصْلِ		البيئات شرعت لإبتهات خلاف الظاهر واليمين لإبقاء الأصل
78	الْبَيِّنَةُ حُجَّةٌ مُتَعَدِّبَةٌ وَالْإِقْرَارُ حُجَّةٌ قَاصِرَةٌ	الإقرار حجة قاصرة	

89	يُصَافُ الْفِعْلُ إِلَى الْفَاعِلِ لَا الْأَمْرِ مَا لَمْ يَكُنْ مُجْبَرًا	الآمر لا يضمن بالأمر	الآمر لا يضمن بالأمر	إذا اجتمع المباشر والمتسبب أضيف الحكم إلى المباشر
93	الْمُتَسَبِّبُ لَا يَضْمَنُ إِلَّا بِالتَّعَمُّدِ	والمتسبب لا إلا إذا كان متعمداً	والمتسبب لا إلا إذا كان متعمداً	والمتسبب لا إلا بالتعمد
Md	Mecelle	Fıkıh ve Fetva Kitapları (3 md.)		
7	الصَّرْزُ لَا يَكُونُ قَدِيمًا	(سنل): (...) ولا فرق بين القديم والحادث حيث كان الضرر بينا؛ (الجواب) : نعم، يمنع من ذلك، ولا فرق بين القديم والحادث حيث كان الضرر بينا		<i>el-Ukûdu'd- dürriyye fi tenkîhi'l- Fetâvâ'l- Hâmidîyye</i> ¹⁸
44	المَعْرُوفُ بَيْنَ التُّجَّارِ كالمَشْرُوطِ بَيْنَهُمْ	حتى لو كان معروفاً فيما بين التجار بحيث لا يزداد عليه جاز أيضاً لأن المعروف كالمشروط.		<i>el-Muhîtü'l- Burhânî</i> ¹⁹
80	لَا حُجَّةَ مَعَ التَّنَاقُضِ لَكِنْ لَا يُخْتَلُ مَعَهُ حُكْمُ الْحَاكِمِ	لأن الحق إنما يثبت بالقضاء والقاضي لا يقضي بكلام متناقض ولا ضمان عليهما (...) «فإن حكم بشهادتهم ثم رجعوا لم يفسخ الحكم»، لأن آخر كلامهم يناقض أوله، فلا ينقض الحكم بالتناقض		<i>el-Hidâye</i> ²⁰

2.2.3. Mecelle Maddelerinin Kaynaklarda “Takdim/Tehir” Yoluyla Dolaylı Yer Alması

Mecelle'nin küllî kaideleri İbn Nüceym'in *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'deki kaideleri ile karşılaştırıldığında 2 kaidenin, Nâzırzâde'nin eseri ile karşılaştırıldığında 3 kaidenin, Hâdimî'nin eseri ile karşılaştırıldığında ise 4 kaidenin takdim/tehir yoluyla örtüşecek şekilde söz konusu eserlerde bulunduğu Tablo 6'da görülmektedir.

¹⁸ Muhammed Emin b. Fazlullah b. Muhibbillah İbn Âbidîn, *el-Ukûdü'd-dürriyye fi tenkîhi'l-Fetâvâ'l-Hâmidîyye* (Derseâdet: Mahmud Bey Matbaası, 1897), 2/266.

¹⁹ Ebü'l-Me'âlî Maḥmûd b. Aḥmed b. Abdulaziz b. 'Omar b. Mâze el-Ḥanefî İbn Mâze, *el-Muḥîṭu'l-burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*, thk. 'Abdulkerim Sâmi el-Cundî (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424), 9/7/630.

²⁰ Ebü'l-Ḥasen 'Alî b. Ebûbekr el-Ferġânî el-Merġinânî, *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mubtedî*, thk. Ṭallâl Yûsuf (Beirut: Dâru İḥyâ'it-Turâsi'l-'Arabî, ts.), 3/132.

Tablo 6: Mecelle Maddelerinin Kaynaklarda “Takdim/Tehir” Yoluyla Doğrudan Yer Alması			
İbn Nüceym (2 md.)	Nâzırzâde (3 md.)	Hâdimî (4 md.)	Fıkıh ve Fetva Kitapları (-)
50, 86.	9, 50, 57.	9, 26, 50, 57.	-

Tablo 7’de görüldüğü üzere, takdim/tehir yöntemi, asıl cümlenin veya ifadenin sırasının değiştirilmesi veya bir cümlenin farklı bir yapıya dönüştürülmesiyle gerçekleştirilmektedir.

Tablo 7: Mecelle Maddelerinin Kaynaklarda “Takdim/Tehir” Yoluyla Doğrudan Yer Alması -Karşılaştırmalı-				
Md	Mecelle	İbn Nüceym (2 md.)	Nâzırzâde (3 md.)	Hâdimî (4 md.)
9	الأصل في الصفات العارضة العَدَمُ		الأصل العدم في الصفات العارضة	الأصل العدم في الصفات العارضة
26	يَتَحَمَّلُ الضَّرْرَ الْخَاصَّ لِدَفْعِ ضَرَرِ عَامٍ			الضرر الخاص يتحمل لدفع ضرر عام
50	إِذَا سَقَطَ الْأَصْلُ سَقَطَ الْفَرْعُ	يسقط الفرع إذا سقط الأصل	يسقط الفرع إذا سقط الأصل	يسقط الفرع بسقوط الأصل
57	لَا يَتِمُّ التَّبَرُّعُ إِلَّا بِقَبْضِ		التبرع لا يتم إلا بالقبض	التبرع لا يتم إلا بقبض
86	الأجر والضمنان لا يجتمعان	الضمنان والأجر لا يجتمعان		

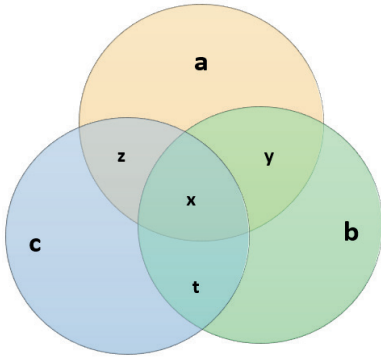
3. Mecelle Maddelerinin Kaynaklardan Alıntılanması (Üçüncü aşama):

Bu aşama, Mecelle’nin her bir maddesinin ilk kaynağının tespiti açısından oldukça önemlidir. İkinci aşamada, İbn Nüceym, Nâzırzâde ve Hâdimî kaynaklarından alıntılanan Mecelle maddelerinin mükerrer olanları tespit edilmiştir. Bu mükerrerler, a) Üç eserde birlikte bulunanlar, b) İkisinde (ikili kombinasyonlu) ortak bulunanlar c) Herbirinde tek bulunanlar şeklinde veriler elimizde bulunmaktadır. Bu veriler, Mecelle’nin

hangi maddelerinin hangi kaynaklardan alındığını daha iyi anlamamıza yardımcı olacaktır. Özellikle aynı lafızlarla üç farklı kaynaktan alıntılanan maddeler, *Mecelle*'nin hangi kaynaklardan derlendiği konusunda önemli bir gösterge sunmaktadır. Sonraki adımda ise üç eserde bulunmayan *Mecelle* maddelerinin tespiti için fıkıh ve fetva kitaplarına başvurulacaktır. Bu, *Mecelle*'nin oluşturulmasında kullanılan kaynakların daha da genişletilmesini sağlayacaktır. Bunun için küme yöntemi kullanılarak üç eserin birleşim, kesişim ve fark durumları aşağıdaki Şekil 1'de görüldüğü üzere açıklanacaktır.

3.1. *Mecelle* Maddelerinin Kaynaklardan Doğrudan Alıntılanması

Şekil 1 ve Tablo 8'de, kronik-filtre uygulanmadan önce, *Mecelle*'nin 18 maddesinin üç eserde ortak olarak yer aldığı görülmektedir(**x**). Sadece İbn Nüceym ile Nâzırzâde'de bulunup Hâdimî'de yer almayan *Mecelle* maddesi 6'dır(**y**). Sadece İbn Nüceym ile Hâdimî'de bulunup Nâzırzâde'de yer almayan *Mecelle* maddesi 2'dir(**z**). Sadece Nâzırzâde ile Hâdimî'de bulunup İbn Nüceym'de yer almayan *Mecelle* maddesi 11'dir(**t**). Sadece İbn Nüceym'de bulunup diğerlerinde bulunmayan *Mecelle* maddesi 11'dir(**a**). Sadece Nâzırzâde'de bulunup diğerlerinde bulunmayan *Mecelle* maddesi 4'tür(**b**). Sadece Hâdimî'de bulunup diğerlerinde bulunmayan *Mecelle* maddesi ise 17'dir(**c**).



Kesişim - Birleşim - Fark		
x	$\text{İbn Nüceym} \cap \text{Nâzırzâde} \cap \text{Hâdimî}$	18
=		
y	$\text{İbn Nüceym} \cap \text{Nâzırzâde} / \text{Hâdimî}$	6
=		
z	$\text{İbn Nüceym} \cap \text{Hâdimî} / \text{Nâzırzâde}$	2
=		
t	$\text{Nâzırzâde} \cap \text{Hâdimî} / \text{İbn Nüceym}$	11
=		
a	$\text{İbn Nüceym} / \text{Nâzırzâde} \cap \text{Hâdimî}$	11
=		
b	$\text{Nâzırzâde} / \text{İbn Nüceym} \cap \text{Hâdimî}$	4
=		
c	$\text{Hâdimî} / \text{İbn Nüceym} \cap \text{Nâzırzâde}$	17
=		
	$\text{İbn Nüceym} \cap \text{Nâzırzâde} \cap \text{Hâdimî}$	69

Tablo 8: Kronik Filtreleme Öncesi		Tablo 9: Kronik Filtreleme Sonrası	
İbn Nüceym =	$x+y+z+a = 18 + 6 + 2 + 11 = 37$	İbn Nüceym =	$x+y+z+a = 18 + 6 + 2 + 11 = 37$
Nâzırzâde =	$x+y+t+b = 18 + 6 + 11 + 4 = 39$	Nâzırzâde =	$x+y+t+b = 18 + 6 + 11 + 4 = 15$
Hâdimî =	$x+z+t+c = 18 + 2 + 11 + 17 = 48$	Hâdimî =	$x+z+t+c = 18 + 2 + 11 + 17 = 17$
Toplam =	124 kaide	Toplam =	69 kaide

Tablo 9’da kronik-filtre uygulandıktan sonra, *Mecelle* maddelerinin İbn Nüceym’in kaideleri ile karşılaştırıldığında 37 kaidenin doğrudan İbn Nüceym’in kaideleriyle örtüştüğü görülmektedir. Benzer şekilde, Nâzırzâde’nin eseri ile karşılaştırıldığında 15 kaidenin doğrudan Nâzırzâde’nin eserinden alıntılandığı görülmektedir. Hâdimî’nin eseri ile karşılaştırıldığında ise 17 kaidenin doğrudan Hâdimî’nin eserinden alıntılandığı görülmektedir. Ayrıca, fıkıh ve fetva kitaplarından 3 kaidenin alıntılanarak *Mecelle*’de yer aldığı Tablo 10’da görülmektedir.

Tablo 10: <i>Mecelle</i> Maddelerinin Kaynaklardan Doğrudan Alıntılanması (Aynı lafızlarla)		
Kronik-Filtre Uygulanmadan Önceki Durum		
1) İbn Nüceym (37 md.)	2) Nâzırzâde (39 md.)	3) Hâdimî (48 md.)
2, 4, 5, 8, 11, 12, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 25, 28, 30, 34, 35, 36, 40, 41, 47, 48, 51, 52, 54, 56, 59, 60, 63, 66, 69, 72, 85, 90, 92, 99, 100.	4, 5, 6, 8, 11, 14, 15, 16, 20, 21, 25, 28, 30, 33, 34, 36, 38, 40, 46, 48, 49, 51, 52, 56, 60, 63, 65, 66, 72, 75, 83, 85, 86, 90, 91, 92, 95, 98, 100.	2, 5, 6, 8, 11, 13, 14, 20, 21, 23, 24, 30, 33, 34, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 43, 48, 49, 51, 52, 53, 56, 60, 63, 64, 68, 72, 73, 75, 79, 81, 82, 83, 86, 87, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 98.

Kronik-Filtre Uygulandıktan Sonraki Durum		
1a) İbn Nüceym (37 md.)	2a) Nâzırzâde (15 md.)	3a) Hâdimî (17 md.)
2, 4, 5, 8, 11, 12, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 25, 28, 30, 34, 35, 36, 40, 41, 47, 48, 51, 52, 54, 56, 59, 60, 63, 66, 69, 72, 85, 90, 92, 99, 100.	6, 14, 15, 16, 33, 38, 46, 49, 65, 75, 83, 86, 91, 95, 98.	13, 24, 37, 39, 42, 43, 53, 64, 68, 73, 79, 81, 82, 87, 94, 96, 97.
4) Fıkıh ve Fetva kitapları (3 md): 45, 76, 84.		
TOPLAM: İbn Nüceym + Nâzırzâde + Hâdimî + fıkıh-fetva= 37 + 15 + 17 + 3 = 72 madde		

3.2. Mecelle Maddelerinin Kaynaklardan Dolaylı Alıntılanması

3.2.1. Mecelle Maddelerinin Kaynaklardan “Benzer Lafızlarla” Alıntılanması

İbn Nüceym, Nâzırzâde ve Hâdimî'nin eserlerinde *Mecelle*'nin bazı maddeleri benzer ifadelerle bulunsa da bu maddeler daha önce bahsedilen “doğrudan alıntılar” kapsamına girmiş ise, ayrıca burada zikredilmeyecektir. Bu nedenle, kronik-filtre uygulaması sonrası, bazı *Mecelle* maddelerinin İbn Nüceym, Nâzırzâde ve Hâdimî'nin eserlerinde “doğrudan alıntılar” olarak yer aldığı görülmektedir. Örneğin, İbn Nüceym'de 16. madde, Nâzırzâde'de 43. madde ve 81. madde, kronik-filtre uygulamasından sonra “doğrudan alıntı” içinde bulunmaktadır. Bu nedenle, bu filtreden sonra birçok *Mecelle* maddesinin yerinin değiştiği görülmektedir.

Tablo 11: Kronik-Filtreleme Öncesi		Tablo 12: Kronik-Filtreleme Sonrası	
İbn Nüceym =	$x+y+z+a = 0 + 2 + 1 + 2 = 5$	İbn Nüceym =	$x+y+z+a = 0 + 1 + 0 + 1 = 2$
Nâzırzâde =	$x+y+t+b = 0 + 2 + 2 + 3 = 7$	Nâzırzâde =	$x+y+t+b = 0 + 1 + 1 + 1 = 2$

Hâdimî =	$x+z+t+c = 0 + 1 + 2 + 3 = 6$	Hâdimî =	$\bar{x}+\bar{z}+\bar{t}+\bar{c} = \bar{0}+\bar{1}+\bar{2} + 0 = 0$
Toplam =	18 kaide	Toplam =	4 kaide

Netice itibariyle, Tablo 11 ve 12’de görüldüğü üzere kronik-filtre uygulandıktan sonra, *Mecelle* maddelerinden 2’sinin İbn Nüceym’den, 2’sinin Nâzırzâde’den ve 1’inin de fıkıh ve fetva kitaplarından benzer ifadelerle “dolaylı” alıntı yapıldığı tespit edilmiştir. Bu benzer ifadeler, cümlenin genel yapısını değiştirmeden “doğrudan alıntılar” gibi kabul edilebilir. Böylece *Mecelle* maddelerinin toplamda 5’i (2+2+1) benzer ifadelerle kaynaklardan alıntılanmış oluyor.

Tablo 13: Mecelle Maddelerinin Kaynaklardan Dolaylı Alıntılanması (Benzer Lafızlarla)		
Kronik-Filtre Uygulanmadan Önce		
1) İbn Nüceym (5 md.)	2) Nâzırzâde (7 md.)	3) Hâdimî (6 md.)
16, 29, 43, 55, 81	2, 3, 31, 53, 55, 59, 81.	15, 16, 25, 28, 31, 59.
Kronik-Filtre Uygulandıktan Sonra		
1a) İbn Nüceym (2 md.)	2a) Nâzırzâde (2 md.)	3a) Hâdimî (-)
29, 55.	3, 31.	(-)
4) Fıkıh ve Fetva kitapları (1 md): 74.		
TOPLAM: İbn Nüceym + Nâzırzâde + Hâdimî + fıkıh-fetva= 2 + 2 + 0 + 1 = 5 madde		

Tablo 13’te benzer lafızlarla alıntılanan *Mecelle* maddeleri yer almaktadır. Böylece, doğrudan ve “benzer lafızlarla” dolaylı alıntılanan *Mecelle* maddelerinin sayısı $72+5=77$ ’ye ulaşmış olmaktadır.

3.2.2. Mecelle Maddelerinin Kaynaklardan “İlave/Eksiltme” Yapılarak Alıntılanması

Bu yöntemle alıntılanan *Mecelle* maddeleri, madde ile kaide arasında en yakın benzerlik ilişkisine dayanılarak tespit edilmektedir. Daha önce “doğrudan alıntı”, “benzer lafızlarla alıntı” kapsamına dâhil olan maddeler ayrıca burada zikredilmeyecektir. Buna göre, İbn Nüceym’den 11,

Nâzırzâde'den 2, Hâdimî'den 2 ve fıkıh ve fetva kitaplarından 3 kaidenin “ilave/eksiltme” yöntemiyle alıntılandığı belirlenmektedir. Toplamda 18 farklı kaide, bu yöntemle *Mecelle*'ye katkı sağlamıştır. Tablo 14'te “ilave/eksiltme” yapılarak alıntılanan *Mecelle* maddeleri yer almaktadır.

Tablo 14: Mecelle Maddelerinin Kaynaklardan Dolaylı Alıntılanması (İlave/Eksiltme)				
Kaynaklarda Yer Alan Maddeler				
1) İbn Nüceym (16 md.)		2) Nâzırzâde (13 md.)		3) Hâdimî (11 md.)
9, 22, 26, 27, 32, 42, 46, 58, 61, 62, 67, 70, 71, 78, 89, 93.		10, 19, 22, 26, 27, 32, 58, 62, 69, 70, 77, 89, 93.		3, 4, 10, 22, 27, 58, 61, 65, 77, 89, 93.
Kaynaklardan Alıntı Yapılan Maddeler				
İbn Nüceym (11 md.)		Nâzırzâde (2 md.)		Hâdimî (2 md.)
İlave (4 md.)	Eksiltme (7 md.)	İlave (1 md.)	Eksiltme (1 md.)	İlave (2 md.)
67, 70, 78, 89	22, 26, 32, 58, 61, 62, 71.	10	77	27, 93.
4) Fıkıh ve Fetva kitapları (3 md.): 7, 44, 80.				
TOPLAM: İbn Nüceym + Nâzırzâde + Hâdimî + fıkıh-fetva= 11 + 2 + 2 + 3 = 18 madde				

Böylece doğrudan ve dolaylı (benzer+ ilave/eksiltme) alıntılanan *Mecelle* maddelerinin sayısı $77+18=95$ 'e ulaşmış olmaktadır.

3.2.3. Mecelle Maddelerinin Kaynaklardan “Takdim/Tehir” Yapılarak Alıntılanması

Dolaylı alıntılama kullanılan son yöntem ise cümle öğelerinin yer değiştirilmesiyle oluşturulan kaideleri içermektedir. Bu, asıl cümle ile yan cümlelerin yer değiştirmesi şeklinde olabileceği gibi, fiilli cümlelerin isim cümlesine dönüştürülmesi şeklinde de gerçekleşebilmektedir. Buna göre, İbn Nüceym'den 1, Nâzırzâde'den ve Hâdimî'den 1 kaidenin “takdim/tehir” yöntemiyle alıntı yapıldığı belirlenmektedir. Toplamda 3 farklı

kaide, bu yöntemle *Mecelle*'ye katkı sağlamıştır. Tablo 15'te "takdim/tehir" yapılarak alıntılanan *Mecelle* maddeleri yer almaktadır.

Tablo 15: Mecelle Maddelerinin Kaynaklardan Dolaylı Alıntılanması (Takdim/Tehir)		
Kronik-Filtre Uygulanmadan Önce		
1) İbn Nüceym (2 md.)	2) Nâzırzâde (3 md.)	3) Hâdimî (4 md.)
50, 86.	9, 50, 57.	9, 26, 50, 57.
Kronik-Filtre Uygulandıktan Sonra		
1a) İbn Nüceym (1 md.)	2a) Nâzırzâde (1 md.)	3a) Hâdimî (1)
50	9	57
4) Fıkıh ve Fetva kitapları (-): -		
TOPLAM: İbn Nüceym + Nâzırzâde + Hâdimî + fıkıh-fetva= 1 + 1 + 1 + 0 = 3 madde		

Böylece doğrudan ve dolaylı (benzer+ ilave/eksiltme+takdim/tehir) alıntılanan *Mecelle* maddelerinin sayısı $95+3=98$ 'e ulaşmaktadır.²¹

SONUÇ

Bu çalışma, *Mecelle*'nin kaynaklarını "Esbâb-ı Mûcibe Mazbatası" bağlamında tespit etme ve bu kaynakların *Mecelle*'nin kaidelerine nasıl yansıdığını anlama amacı taşımaktadır. *Mecelle* maddeleri ile İbn Nüceym'in *el-Eşbâh*'ı, Nâzırzâde'nin *Tertibü'l-leâlî*'i, Hâdimî'nin *Mecâmi*'i ve bazı fıkıh ve fetva kitapları "yer alma" ve "alıntılanma" açısından karşılaştırılmıştır.

Doğrudan (aynı lafızlarla) karşılaştırma sonucunda *Mecelle* maddeleri İbn Nüceym'de 37, Nâzırzâde'de 39, Hâdimî'de 48 ve fıkıh ve fetavada 3 yerde "yer aldığı" tespit edilmiştir. Benzer lafızlarla karşılaştırıldığında *Mecelle* maddeleri İbn Nüceym'de 5, Nâzırzâde'de 7, Hâdimî'de 6 ve fıkıh

²¹ Kaynakçadan sonra EK olarak *Mecelle*'nin 99 maddesinin Türkçe ve Arapça metinleri, sırasıyla İbn Nüceym, Nâzırzâde ve Hâdimî'nin metinleriyle aynı tabloda birlikte verilerek, aralarındaki lafız farklılıklarına kırmızı renkler kullanılarak işaret edilmiştir. Ayrıca *Mecelle* maddelerinin *el-Eşbâh*, *Mecâmi*' ve *Tertibü'l-leâlî*'de geçen kaynakları kaide rakamları esas alınarak tespit edilip gösterilmiştir.

ve fetavada 1 yerde “yer aldığı”; ilave veya eksiltmeyle karşılaştırıldığında *Mecelle* maddeleri İbn Nüceym’de 16, Nâzırzâde’de 13, Hâdimî’de 11 ve fıkıh ve fetva kitaplarında 3 yerde “yer aldığı”; takdim veya tehirle karşılaştırıldığında *Mecelle* maddeleri İbn Nüceym’de 2, Nâzırzâde’de 3, Hâdimî’de 4 yerde “yer aldığı” tespit edilmiştir.

Doğrudan (aynı lafızlarla) karşılaştırma sonucunda *Mecelle* maddeleri İbn Nüceym’de 37, Nâzırzâde’de 15, Hâdimî’de 17 ve fıkıh ve fetavada 3 yerde “alıntalandığı” tespit edilmiştir. Benzer lafızlarla karşılaştırıldığında *Mecelle* maddeleri İbn Nüceym’de 2, Nâzırzâde’de 2, fıkıh ve fetavada 1 yerde “alıntalandığı”; ilave veya eksiltmeyle karşılaştırıldığında *Mecelle* maddeleri İbn Nüceym’de 11, Nâzırzâde’de 2, Hâdimî’de 2 ve fıkıh ve fetavada 3 yerde “alıntalandığı”; takdim veya tehirle karşılaştırıldığında *Mecelle* maddeleri İbn Nüceym’de 1, Nâzırzâde’de 1, Hâdimî’de 1 yerde “alıntalandığı” tespit edilmiştir. Ayrıca *el-Mebsût*, *Keşfü’l-esrâr*, *el-Ukûdü’d-dürriyye fi tenkîhi’l-Fetâvâ’l-Hâmidîyye*, *el-Muhîtü’l-burhânî*, *el-Hidâye* gibi fıkıh ve fetva kitaplarından da doğrudan ve dolaylı olarak “alıntalandığı” görülmektedir.

Mecelle mazbatasına göre bu verilere dayanarak, *Mecelle*’nin oluşumuna İbn Nüceym’in 51, Nâzırzâde’nin 20, Hâdimî’nin 20, fıkıh-fetva kitaplarının 7 kaide ile doğrudan ve dolaylı olarak kaynaklık ettiklerini söyleyebiliriz. Bununla birlikte sadece Nâzırzâde ile Hâdimî’de ortak olup İbn Nüceym’de yer almayan 17 kaidenin de *Mecelle*’ye alıntalandığını tespit ettik.

Mecelle’nin 88. maddesi olan “Külfet nimete ve nimet külfete görür” (النعمه بقدر النعمة والنعمه بقدر النعمة) ifadesi ne doğrudan ne de dolaylı olarak kaynaklarda yer almamaktadır. Ancak bu maddenin anlam çerçevesi, *Mecelle*’nin 87. maddesi olan “Mazarrat menfaat mukabelesindedir.” (الغرم بالغنم) ibaresiyle örtüşmektedir. Bu maddenin de sadece Hâdimî’den doğrudan alıntı yapıldığı gözününde bulundurulduğunda Hâdimî’den yapılan alıntıların sayısının 21’e çıktığı görülmektedir. Böylece bu çalışma ile *Mecelle*’nin farklı kaynaklardan beslendiği, kaynaklardan gelen kavramları özgün bir şekilde ifade etme çabası içinde olduğu ve bu çabası sonucunda dil ve belagat açısından da değişiklikler yaptığı sonucuna ulaşmaktayız. Ayrıca, *Mecelle*’nin oluşum süreci ve kaynakları hakkında derinlikli bir verinin olduğu ve *Mecelle*’nin küllî kaidelerinin İslâm hukuku alanındaki farklı kaynaklardan beslenerek oluştuğu sonucuna varıyoruz.

KAYNAKÇA

Abdüssettar Efendi. *Teşrihü'l-kavâ'id-i'l-külliyeye*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1301.

Alâuddîn el-Buhârî, Abdulazîz b. Aḥmed b. Muḥammed el-Ḥanefî. *Keşfü'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.

Ali Haydar Efendi, Eminefendizade Küçük. *Dürerül-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. 5 Cilt. İstanbul: Alem Matbaası, 1313.

Azak, Necmettin. “Kavâ'id-i Fıkhiyyede Bir Literatür İncelemesi: İbn Nüceym'in el-Eşbâh ve'n-Nezâir'i ve Üzerine Yapılan Çalışmalar”. *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 3/2 (31 Aralık 2020), 547-596. <https://doi.org/10.5281/zenodo.4394278>

Bâ Hüseyin, Yakûb b. Abdülvehhâb. *el-Kavâidu'l-fikhiyye: el-Mebâdi', el-mukavvimât, el-mesâdir, ed-delîliyye, et-tatavvur*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1418.

Baktır, Mustafa. “İslâm Hukukunun Genel Prensipleri”. *Ekev Akademi Dergisi* 34 (2008), 203-210.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuki İslamiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: BilmenYaymevi, Elif Ofset, 1988.

Çelikan, Serkan. *Mecelle'nin Küllî Kaidelerinin Hadislerdeki Dayanakları*. Ankara: TDV Yayınları, 2023.

Çolak, Abdullah. *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Hukukçuluğu (Hak Dini Kur'an Dili Bağlamında)*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2023.

Erdem, Sami. “Türkçede Mecelle Literatürü”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005), 673-722.

Hâdimî, Ebû Saîd. *Mecâmîu'l-hakâik ve'l-kavâid ve cevâmi'u'r-revâik ve'l-fevâid mine'l-usûl*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1308.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Fazlullah b. Muhibbillah. *el-Ukûdü'd-dürriyye fî tenkîhi'l-Fetâva'l-Hâmidîyye*. Derseâdet: Mahmud Bey Matbaası, 1897.

İbn Mâze, Ebû'l-Me'âlî Maḥmûd b. Aḥmed b. Abdulaziz b. 'Omar b. Mâze el-Ḥanefî. *el-Muḥîtu'l-burhânî fî'l-fikhi'n-Nu'mânî*. thk. 'Abdulkerîm Sâmi el-Cundî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424.

İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. nşr. Muhammed Mutî' el-Hâfiz. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1983.

İbn Receb el-Hanbelî, Abdurrahman b. Ahmed. *Takrîrü'l-kavâ'id ve tahrîr'ü'l-fevâid*. nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âli Selmân. 3 Cilt. Ürdün: Dâru İbn Affân, 2. Basım, 1999.

İbnü's-Subkî, Tâcuddîn Abdulvahhâb b. Takıyyüddîn. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1411.

Karâfî, Şihâbüddin Ebû'l-Abbâs Ahmed b. İdris. *el-Furûk = Envârü'l-burûk fî envâi'l-furûk*. 4 Cilt. Suudi Arabistan, 2010.

Kızılkaya, Necmettin. *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Küllî Kâideler*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 3. Basım, 2018.

Mardin, Ebü'l-ulâ. *Medenî Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*. Ankara: TDV Yayınları, 1996.

Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye. Dersaâdet: 1322.

Mergînânî, Ebü'l-Hasen 'Alî b. Ebübekr el-Ferğânî. *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mubtedî*. thk. Tâllâl Yûsuf. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'î't-Turâşî'l-'Arabî, ts.

Mesud Efendi. *Mir'ât-ı Mecelle*. 8 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1299.

Nâzırzâde, Muhammed b. Süleyman. *Tertibü'l-leâlî fî silki'l-emâlî*. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2004.

Nedvî, Ali Ahmed. *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye: Mefhûmuhâ, neşetuha, tatavvuruhâ, dirâsetü müellefâtihâ, edilletühâ, mühimmetuhâ, tatbikâtuhâ*. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 4. Basım, 1418.

Öztürk, Osman. *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*. İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Neşriyatı, 1973.

Reşid Paşa, Hacı. *Rûhü'l-Mecelle*. 8 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Hayriye, 1326.

Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-'Eimme. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414.

Sirâcuddîn İbn Nuceym, Sirâcuddîn 'Omer b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî. *en-Nehru'l-fâ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik*. thk. Ahmet Azv el-İnâye. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celaledin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'n-nahv*. nşr. Abdül'âl Salim Mükrim. 8 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2009.

Şafak, Ali. "Hukukun Temel İlkeleri Açısından Mecelle'ye Bir Bakış". *Ahmed Cevdet Paşa (1823-1895) Sempozyum: 9-11 Haziran 1995*. 263-278. Ankara: TDV Yayınları, 1997.

Şeyhîzâde, Abdurrahmân b. Muhammed b. Suleymân Dâmâd Efendî. *Mecma'u'l-enhur fî şerhi Multeğa'l-ebhur*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'î't-Turâşî'l-'Arabî, ts.

Tuzcu, Abdullah. *Kur'an-ı Kerim Açısından Mecelle'nin Külli Kaideleri*. Atatürk Üniversitesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2012.

Yaman, Ahmet. "Bir Kavram Olarak 'Fıkıh Kâideleri' ya da İslam Hukukunun Genel İlkeleri". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 1 (Mayıs 2001), 49-75.

Yavuz, Hulusi. "Ahmet Cevdet Paşa ve Mecelle'nin Tedvini". *Ahmed Cevdet Paşa (1823-1895) Sempozyum: 9-11 Haziran 1995*. 279-284. Ankara: TDV Yayınları, 1997.

Zerkâ, Mustafa Ahmed. *el-Medhalu'l-fikhiyyu'l-'âmm*. 3 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1418.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed. *el-Mensûr fî'l-kavâ'idü'l-fikhiyye* nşr. Teysîr Fâik Ahmed Mahmud. 3 Cilt. Kuveyt: Dârü'l-Kuveyt li's-Sahâfe, 2. Basım, 1985.

Zuhaylî, Muhammed. *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye 'ale'l-mezhebi'l-Hanefî ve's-Şâfi'i*. 2 Cilt. Kuveyt: Meclisü'n-Neşri'l-İlmî, 2014.

EK: Mecelle Maddeleri ve Kaynakları

Madde 2: Bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir.	الْأُمُورُ بِمَقَاصِدِهَا
İbn Nüceym (Birinci fennin ilk kısmındaki 2. kâide)	الأمور بمقاصدها
Nâzırzâde (48. madde)	الْأَيْمَانُ بِمَقَاصِدِهَا
Hâdimî (1. madde)	الأمور بمقاصدها
Madde 3: Ukûdda itibar, makâsîd ve meâniyedir, elfâz ve mebâniye değildir.	الْعِبْرَةُ فِي الْعُقُودِ لِلْمَقَاصِدِ وَالْمَعَانِي لَا لِلْأَلْفَاظِ وَالْمَبْنِي
İbn Nüceym (-)	
Nâzırzâde (34. madde)	الاعتبار للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني
Hâdimî (23. madde)	الاعتبار بالمقاصد لا بالألفاظ
Madde 4: Şek ile yakîn zail olmaz.	الْيَقِينُ لَا يَزُولُ بِالشَّكِّ
İbn Nüceym (Birinci fennin ilk kısmındaki 3. kâide)	اليقين لا يزول بالشك
Nâzırzâde (244. maddenin şerhinde)	من شك هل فعل شيئا أو لا؛ فالأصل أنه لم يفعله والأصل المشهور فيه: اليقين لا يزول بالشك
Hâdimî (29. madde)	إذا ثبت أصلى -في الحل أو الحرمة أو الطهارة أو النجاسة- فلا يزال إلا باليقين
Madde 5: Bir şeyin bulunduğu hâl üzere kalması asıldır.	الْأَصْلُ بَقَاءُ مَا كَانَ عَلَى مَا كَانَ
İbn Nüceym (Birinci fennin ilk kısmındaki 3. kâidesinin alt kâidesi)	الأصل بقاء ما كان على ما كان

Nâzırzâde (28. madde)	الأصل بقاء ما كان على ما كان
Hâdimî (17. madde)	الأصل إبقاء ما كان على ما كان
Madde 6: Kadîm, kıdemi üzere terk olunur.	القَدِيمُ يُتْرَكُ عَلَى قَدِيمِهِ
İbn Nüceym (-)	
Nâzırzâde (176. madde)	القديم يترك على قدمه
Hâdimî (97. madde)	القديم يترك على قدمه
Madde 7: Zarar kadîm olmaz.	الضَّرَرُ لَا يَكُونُ قَدِيمًا
İbn Nüceym (-)	
Nâzırzâde (-)	
Hâdimî (-)	
Madde 8: Berâet-i zimmet asıldır.	الأَصْلُ بَرَاءَةُ الذَّمَّةِ
İbn Nüceym (Birinci fennin ilk kısmındaki 3. kâidenin alt kâidesi)	الأصل براءة الذمة
Nâzırzâde (26. madde)	الأصل براءة الذمة
Hâdimî (19. madde)	الأصل براءة الذمة
Madde 9: Sifât-ı ârızada asıl olan ademdir.	الأَصْلُ فِي الصِّفَاتِ الْعَارِضَةِ الْعَدَمُ
İbn Nüceym (Birinci fennin ilk kısmındaki 3. kâidenin alt kâidesi)	ليس الأصل العدم مطلقاً وإنما هو في الصفات العارضة
Nâzırzâde (27. madde)	الأصل العدم في الصفات العارضة

Hâdimî (20. madde)	الأصل العدم في الصفات العارضة
Madde 10: Bir zamanda sâbit olan şeyin, hilafına delil olmadıkça bekâsıyla hükmolunur.	مَا ثَبَّتَ بَرَمَانٍ يُحْكَمُ بَبَقَائِهِ مَا لَمْ يُوْجَدْ دَلِيلٌ عَلَى خِلَافِهِ
İbn Nüceym (-)	
Nâzırzâde (216. madde)	ما ثبت في زمان يحكم ببقائه ما لم يوجد المزيل
Hâdimî (125. madde)	ما ثبت برمان يحكم ببقائه
Madde 11: Bir emr-i hâdisin akreb-i evkâtine izafeti asıldır.	الأصل إضافة الحادث إلى أقرب أوقاته
İbn Nüceym (Birinci fennin ilk kısmındaki 3. kâidenin alt kâidesi)	الأصل إضافة الحادث إلى أقرب أوقاته
Nâzırzâde (48. madde)	الأصل إضافة الحادث إلى أقرب أوقاته
Hâdimî (Deliller/Kitab/Lafızlar/Fâsid istidlâller/ Tahkîmü'l-hâl) s. 17.	إضافة الحادثة إلى أقرب أوقاته
Madde 12: Kelamda asıl olan mânâ-yı hakîkîdir.	الأصل في الكلام الحقيقة
İbn Nüceym (Birinci fennin ilk kısmındaki 3. kâidenin alt kâidesi)	الأصل في الكلام الحقيقة
Nâzırzâde (-)	
Hâdimî (-)	
Madde 13: Tasrîh mukâbelesinde delâlete itibar yoktur.	لَا عِبْرَةَ لِلدَّلَالَةِ فِي مُقَابَلَةِ التَّضْرِيحِ
İbn Nüceym (-)	

Nâzırzâde (-)	
Hâdimî (107. madde)	لا عبرة للدلالة في مقابلة التصريح
Madde 14: Mevrid-i nassda ictihad mesâğ yoktur.	لَا مَسَاقَ لِلْإِجْتِهَادِ فِي مَوْرَدِ النَّصِّ
İbn Nüceym (-)	
Nâzırzâde (209. madde)	لا مساق للاجتهد في مورد النص
Hâdimî (117. madde)	لا مساق للاجتهد في مورد النص
Madde 15: Alâ hilâfî'l-kıyâs sâbit olan şey, sâire makîsün aleyh olmaz.	مَا ثَبَّتَ عَلَى خِلَافِ الْقِيَاسِ فَغَيْرُهُ لَا يُقَاسُ عَلَيْهِ
İbn Nüceym (-)	
Nâzırzâde (221. madde)	ما ثبت على خلاف القياس فغيره لا يقاس عليه
Hâdimî (128. madde)	ما ثبت على غير القياس فغيره لا يقاس عليه
Madde 16: İctihad ile ictihad nakz olunmaz.	الْإِجْتِهَادُ لَا يُنْقَضُ بِمِثْلِهِ
İbn Nüceym (Birinci fennin ikinci kısmındaki 1. kâide)	الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد
Nâzırzâde (6. madde)	الاجتهاد لا ينقض بمثله
Hâdimî (“İctihad” açıklamasında) s. 43.	الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد
Madde 17: Meşakkat teysîri celb eder.	الْمَشَقَّةُ تَجْلِبُ التَّيْسِيرَ

İbn Nüceym (Birinci fennin ilk kısmındaki 4. kâide)	المشقة تجلب التيسير
Nâzırzâde (-)	
Hâdimî (-)	
Madde 18: Bir iş dıyk oldukça müttesî' olur.	الأمر إذا صاق اتسع
İbn Nüceym (Birinci fennin ilk kısmındaki 4. kâidenin alt kâidesi)	الأمر إذا صاق اتسع
Nâzırzâde (-)	
Hâdimî (-)	
Madde 19: Zarar ve mukabele bi'z-zarar yoktur.	لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ
İbn Nüceym (Birinci fennin ilk kısmındaki 5. kâidenin alt kâidesi)	لا ضرر ولا ضرار
Nâzırzâde (155. madde açıklamasında)	لا ضرر ولا ضرار في الدين
Hâdimî (-)	
Madde 20: Zarar izale olunur.	الضَّرَرُ يُزَالُ
İbn Nüceym (Birinci fennin ilk kısmındaki 5. kâide)	الضرر يزال
Nâzırzâde (155. madde)	الضرر يزال
Hâdimî (75. madde)	الضرر يزال
Madde 21: Zaruretler, memnû' olan şeyleri mübah kılar.	الضَّرُورَاتُ تُبَيِّحُ الْمَحْظُورَاتِ
İbn Nüceym (Birinci fennin ilk kısmındaki 5. kâidenin alt kâidesi)	الضرورات تبيح المحظورات

Nâzırzâde (156. madde)	الضرورات تبيح المحظورات
Hâdimî (76. madde)	الضرورات تبيح المحظورات
Madde 22: Zaruretler kendi miktarlarınca takdir olunur.	الضَّرُورَاتُ تُقَدَّرُ بِقَدْرِهَا
İbn Nüceym (Birinci fennin ilk kısmındaki 5. kâidenin alt kâidesi)	ما أبيح للضرورة يقدر بقدرها
Nâzırzâde (97. madde)	الثابت بالضرورة يتقدر بقدر الضرورة
Hâdimî (127. madde) Hâdimî (51. madde)	ما أبيح للضرورة يتقدر بقدرها الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها
Madde 23: Bir özür için caiz olan şey, ol özrün zevaliyle batıl olur.	مَا جَازَ لِعُذْرٍ بَطَلَ بِزَوَالِهِ
İbn Nüceym (Birinci fennin ilk kısmındaki 5. kâidenin alt kâidesi)	ما جاز لعذر بطل بزواله
Nâzırzâde (-)	
Hâdimî (123. madde)	ما جاز لعذر بطل بزواله
Madde 24: Mâni zâil oldukça memnû' avdet eder.	إِذَا زَالَ الْمَانِعُ عَادَ الْمَمْنُوعُ
İbn Nüceym (-)	
Nâzırzâde (-)	
Hâdimî (13. madde)	إذا زال المانع عاد الممنوع
Madde 25: Bir zarar kendi misliyle izale olunamaz.	الضَّرْرُ لَا يُزَالُ بِمِثْلِهِ
İbn Nüceym (Birinci fennin ilk kısmındaki 5. kâidenin alt kâidesi)	الضرر لا يزال بمثله
Nâzırzâde (157. madde açıklamasında)	الضرر لا يزال بمثله
Hâdimî (77. madde)	الضرر لا يزال بالضرر
Madde 26: Zarar-ı âmmı def' için zarar-ı hâs ihtiyar olunur.	يَتَحَمَّلُ الضَّرْرُ الْخَاصُّ لِدَفْعِ ضَرَرِ عَامِّ

İbn Nüceym (Birinci fennin ilk kısmındaki 5. kâidenin alt kâidesi)	يتحمل الضرر الخاص لأجل دفع ضرر العام
Nâzırzâde (157. madde açıklamasında)	الضرر الخاص يتحمل لأجل دفع الضرر العام
Hâdimî (79. madde)	الضرر الخاص يتحمل لدفع ضرر عام
Madde 27: Zarar-ı eşed, zarar-ı ehaf ile izale olunur.	الصَّرُّ الْأَشَدُّ يُزَالُ بِالصَّرِّ الْأَخْفِ
İbn Nüceym (Birinci fennin ilk kısmındaki 5. kâidenin alt kâidesi)	لو كان أحدهما أعظم ضرراً فإن الأشد يزال بالأخف
Nâzırzâde (157. madde açıklamasında)	إذا كان أحد الضررين أعظم ضرراً فإن الأشد يزال بالأخف
Hâdimî (78. madde)	الضرر الأشد يزال بالأخف
Madde 28: İki fesâd teâruz ettikte, ehaffi irtikâb ile a'zaminin çaresine bakılır.	إِذَا تَعَارَضَ مَفْسَدَتَانِ رُوعِي أُعْظِمُهُمَا صَرّاً بَارْتِكَابِ أَخْفَهُمَا
İbn Nüceym (Birinci fennin ilk kısmındaki 5. kâidenin alt kâidesi)	إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما
Nâzırzâde (15. madde)	إذا تعارض المسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما
Hâdimî (14. madde)	إذا تعارض مفسدتان روعي أقلهما ضرراً بارتكاب أخفهما
Madde 29: Ehven-i şerreyn ihtiyar olunur.	يُخْتَارُ أَهْوَنُ الشَّرَّيْنِ
İbn Nüceym (Birinci fennin ilk kısmındaki 5. kâidenin alt kâidesi)	يختار أهونهما
Nâzırzâde (-)	
Hâdimî (-)	

Madde 30: Def-i mefâsid, celb-i menâfi'den evlâdır.	دَرَةُ الْمَفَاسِدِ أَوْلَىٰ مِنْ جَلْبِ الْمَنَافِعِ
İbn Nüceym (Birinci fennin ilk kısmındaki 5. kâidenin alt kâidesi)	دره المفاسد أولى من جلب المصالح
Nâzırzâde (122. madde)	دره المفاسد أولى من جلب المصالح
Hâdimî (60. madde)	دره المفاسد أولى من جلب المصالح
Madde 31: Zarar, bi kadri'l-imbkân def' olunur.	الضَّرَرُ يُدْفَعُ بِقَدْرِ الْإِمْكَانِ
İbn Nüceym (-)	
Nâzırzâde (48. madde)	الضرر مدفوع بقدر الإمكان
Hâdimî (80. madde)	الضرر مدفوع بقدر الإمكان
Madde 32: Hâcet, umumî olsun hususî olsun zaruret menzilesine tenzîl olunur.	الْحَاجَةُ تَنْزَلُ مَنزِلَةَ الضَّرُورَةِ عَامَةً أَوْ خَاصَّةً
İbn Nüceym (Birinci fennin ilk kısmındaki 5. kâidenin alt kâidesi)	الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة
Nâzırzâde (108. madde)	الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة
Hâdimî (-)	
Madde 33: Izttırar, gayrın hakkını iptal etmez.	الاضْطِرَارُ لَا يُبْطِلُ حَقَّ الْغَيْرِ
İbn Nüceym (-)	
Nâzırzâde (32. madde)	الاضطرار لا يبطل حق غيره
Hâdimî (21. madde)	الاضطرار لا يبطل حق غيره

Madde 34: Alması memnû' olan şeyin, vermesi dahi memnû' olur.	مَا حَرَّمَ أَخْذَهُ حَرَّمَ إِعْطَاؤَهُ
İbn Nüceym (Birinci fennin ikinci kısmındaki 14. kâide)	ما حرم أخذه حرم إعطاؤه
Nâzırzâde (218. madde)	ما حرم أخذه حرم إعطاؤه
Hâdimî (126. madde)	ما حرم أخذه حرم إعطاؤه
Madde 35: İşlenmesi memnû' olan şeyin, istenmesi dahi memnû' olur.	مَا حَرَّمَ فَعْلُهُ حَرَّمَ طَلْبَهُ
İbn Nüceym (Birinci fennin ikinci kısmındaki 14. kâide)	ما حرم فعله حرم طلبه
Nâzırzâde (-)	
Hâdimî (-)	
Madde 36: Âdet muhakkemdir.	الْعَادَةُ مُحْكَمَةٌ
İbn Nüceym (Birinci fennin ilk kısmındaki 6. kâide)	العادة محكمة
Nâzırzâde (161. madde)	العادة محكمة
Hâdimî (83. madde)	العادة محكمة
Madde 37: Nâsın isti'mâli bir hüccettir ki onunla amel vâcib olur.	اسْتِئْتِمَالُ النَّاسِ حُجَّةٌ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهَا
İbn Nüceym (-)	
Nâzırzâde (-)	

Hâdimî (5. madde)	استعمال الناس حجة يجب العمل بها
Madde 38: Âdeten mümteni' olan şey, hakîkaten mümteni' gibidir.	الْمُتَمَتِّعُ عَادَةً كَالْمُتَمَتِّعِ حَقِيقَةً
İbn Nüceym (-)	
Nâzırzâde (234. madde)	المتمتع عادة كالمتمتع حقيقة
Hâdimî (140. madde)	المتمتع عادة كالمتمتع حقيقة
Madde 39: Ezmânın tegayyüriyle ahkâmın tegayyürü inkâr olunamaz.	لَا يُنْكَرُ تَغْيِيرُ الْأَحْكَامِ بِتَغْيِيرِ الْأَرْمَانِ
İbn Nüceym (-)	
Nâzırzâde (-)	
Hâdimî (110. madde)	لا ينكر تغيير الأحكام بتغيير الأرمآن
Madde 40: Âdetin delâletiyle mânâ-yı hakîkî terk olunur.	الْحَقِيقَةُ تُتْرَكُ بِدَلَالَةِ الْعَادَةِ
İbn Nüceym (6) açıklamasında	الحقيقية تترك بدلالة العادة
Nâzırzâde (114. madde)	الحقيقة تترك بدلالة العادة
Hâdimî (56. madde)	الحقيقة تترك بدلالة العادة
Madde 41: Âdet ancak muttarid yahut galip oldukda muteber olur.	إِنَّمَا تُعْتَبَرُ الْعَادَةُ إِذَا اطَّرَدَتْ أَوْ غَلَبَتْ
İbn Nüceym (6) açıklamasında	إنما تعتبر العادة إذا اطردت أو غلبت

Nâzırzâde (-)	
Hâdimî (-)	
Madde 42: İtibar gâlib-i şâyia olup nâdire değildir.	العبرة للغالب الشائع لا للتأدير
İbn Nüceym (6) açıklamasında	العبرة للغالب
Nâzırzâde (-)	
Hâdimî (90. madde)	العبرة للغالب الشائع لا للنادر
Madde 43: Örfen ma'ruf olan şey, şart kılınmış gibidir.	المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً
İbn Nüceym (6) açıklamasında	المعروف عرفاً كالمشروط شرعاً
Nâzırzâde (-)	
Hâdimî (“Üçüncü Rükün: İcmâ” açıklamasında) s. 29.	المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً
Madde 44: Beyne't-tüccar ma'ruf olan şey, beynlerinde meşrût gibidir.	المعروف بين التجار كالمشروط بينهم
İbn Nüceym (-)	
Nâzırzâde (-)	
Hâdimî (-)	
Madde 45: Örf ile ta'yin, nass ile ta'yin gibidir.	التعيين بالعرف كالتعيين بالنص

İbn Nüceym (-)	
Nâzırzâde (-)	
Hâdimî (-)	
Madde 46: Mâni' ve muktezî tearuz ettikde mâni' takdim olunur.	إِذَا تَعَارَضَ الْمَانِعُ وَالْمُقْتَضِي يُقَدَّمُ الْمَانِعُ
İbn Nüceym (Birinci fennin ikinci kısmındaki 2. kâidenin alt kâidesi)	إِذَا تَعَارَضَ الْمَانِعُ وَالْمُقْتَضِي فَإِنَّهُ يَقْدُمُ الْمَانِعُ
Nâzırzâde (12. madde)	إِذَا تَعَارَضَ الْمَانِعُ وَالْمُقْتَضِي يَقْدُمُ الْمَانِعُ
Hâdimî (-)	
Madde 47: Vücûdda bir şeye tabi olan, hükümde dahi ona tabi olur.	التَّابِعُ تَابِعٌ
İbn Nüceym (Birinci fennin ikinci kısmındaki 4. kâide)	التَّابِعُ تَابِعٌ
Nâzırzâde (-)	
Hâdimî (-)	
Madde 48: Tabi olan şeye ayrıca hüküm verilemez.	التَّابِعُ لَا يُفْرَدُ بِالْحُكْمِ
İbn Nüceym (Birinci fennin ikinci kısmındaki 4. kâidenin alt kâidesi)	التَّابِعُ لَا يَفْرَدُ بِالْحُكْمِ
Nâzırzâde (63. madde)	التَّابِعُ لَا يَفْرَدُ بِالْحُكْمِ
Hâdimî (36. madde)	التَّابِعُ لَا يَفْرَدُ بِالْحُكْمِ

Madde 49: Bir şeye malik olan kimse, ol şeyin zarûriyyâtından olan şeye dahi malik olur.	مَنْ مَلَكَ شَيْئًا مَلَكَ مَا هُوَ مِنْ ضَرُورَاتِهِ
İbn Nüceym (-)	
Nâzırzâde (241. madde)	من ملك شيئاً يملك ما هو من ضروراته
Hâdimî (136. madde)	من ملك شيئاً ملك ما هو من ضروراته
Madde 50: Asıl sâkıt oldukda, fer' dahi sâkıt olur.	إِذَا سَقَطَ الْأَصْلُ سَقَطَ الْفَرْعُ
İbn Nüceym (Birinci fennin ikinci kısmındaki 4. kâidenin alt kâidesi)	يسقط الفرع إذا سقط الأصل
Nâzırzâde (262. madde)	يسقط الفرع إذا سقط الأصل
Hâdimî (151. madde)	يسقط الفرع بسقوط الأصل
Madde 51: Sâkıt olan şey avdet etmez.	السَّاقِطُ لَا يَعُودُ
İbn Nüceym (Üçüncü fennin “Ahkâmü'n-nükûd” açıklamasında)	الساقط لا يعود
Nâzırzâde (137. madde)	الساقط لا يعود
Hâdimî (68. madde)	الساقط لا يعود
Madde 52: Bir şey bâtil oldukda ânın zımındaki şey dahi bâtil olur.	إِذَا بَطَلَ شَيْءٌ بَطَلَ مَا فِي ضَمْنِهِ
İbn Nüceym (Üçüncü fennin “Fürûk” kısmındaki faidelerde)	إذا بطل الشيء بطل ما في ضمنه

Nâzırzâde (10. madde)	إذا بطل الشيء بطل ما في ضمنه
Hâdimî (11. madde)	إذا بطل الشيء بطل ما في ضمنه
Madde 53: Aslın îfâsı kâbil olmadığı halde bedeli îfâ olunur.	إذا بطل الأصل يُصَارُ إِلَى الْبَدَلِ
İbn Nüceym (-)	
Nâzırzâde (11. madde)	إذا تعذر الأصل يصار إلى البدل
Hâdimî (12. madde)	إذا بطل الأصل يصار الي البدل
Madde 54: Bizzat tecviz olunmayan şey, bi't-tebe' tecviz olunabilir.	يُغْتَفَرُ فِي التَّوَابِعِ مَا لَا يُغْتَفَرُ فِي غَيْرِهَا
İbn Nüceym (Birinci fennin ikinci kısmındaki 4. kâidenin alt kâidesi)	يغتفر في التوابع ما لا يغتفر في غيرها
Nâzırzâde (-)	
Hâdimî (-)	
Madde 55: İbtidâen tecviz olunmayan şey bekâen tecviz olunabilir.	يُغْتَفَرُ فِي الْبَقَاءِ مَا لَا يُغْتَفَرُ فِي الْإِبْتِدَاءِ
İbn Nüceym (Birinci fennin ikinci kısmındaki 4. kâidenin alt kâidesi)	يغتفر في الدوام ما لا يغتفر في الابتداء
Nâzırzâde (263. madde)	يغتفر في الانتهاء ما لا يغتفر في الابتداء
Hâdimî (152. madde)	
Madde 56: Bekâ, ibtidâdan esheldir.	الْبَقَاءُ أَسهَلُ مِنَ الْإِبْتِدَاءِ
İbn Nüceym (İkinci fennin “Kitâbü'l-kazâ” açıklamasında)	البقاء أسهل من الابتداء

Nâzırzâde (54. madde)	البقاء أسهل من الابتداء
Hâdimî (31. madde)	البقاء أسهل من الابتداء
Madde 57: Teberru' ancak kabz ile tamam olur.	لَا يَتِمُّ التَّبَرُّعُ إِلَّا بِقَبْضٍ
İbn Nüceym (-)	
Nâzırzâde (69. madde)	التبرع لا يتم إلا بالقبض
Hâdimî (40. madde)	التبرع لا يتم إلا بقبض
Madde 58: Raiyye, yani tebe'a üzerine tasarruf maslahata menûttur.	التَّصَرُّفُ عَلَى الرَّغْبَةِ مَنُوطٌ بِالمَصْلَحَةِ
İbn Nüceym (Birinci fennin ikinci kısmındaki 5. kâide)	تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة
Nâzırzâde (75. madde)	تصرف الامام علي الرعية منوط بمصلحة
Hâdimî (42. madde)	تصرف الامام علي الرعية منوط بمصلحة
Madde 59: Velâyet-i hâssa velâyet-i âmmeden akvâdir.	الْوِلَايَةُ الْخَاصَّةُ أَقْوَى مِنَ الْوِلَايَةِ الْعَامَّةِ
İbn Nüceym (Birinci fennin ikinci kısmındaki 16. kâide)	الولاية الخاصة أقوى من الولاية العامة
Nâzırzâde (256. madde)	الولاية الخاصة أولى من الولاية العامة
Hâdimî (147. madde)	الولاية الخاصة أولى من الولاية العامة
Madde 60: Kelâmın i' mâlî ihmâlinden evladır.	إِعْمَالُ الْكَلَامِ أَوْلَى مِنْ إِهْمَالِهِ
İbn Nüceym (Birinci fennin ikinci kısmındaki 9. kâide)	إعمال الكلام أولى من إهماله متى أمكن فإن لم يمكن أهمل

Nâzırzâde (33. madde)	إعمال الكلام أولى من إهماله متى أمكن وإذا لم يمكن أهمل
Hâdimî (22. madde)	إعمال الكلام أولى من إهماله إلا أن لا يمكن
Madde 61: Mânâ-yı hakîkî müteazzir oldukda mecaza gidilir.	إِذَا تَعَدَّرَتِ الْحَقِيقَةُ يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ
İbn Nüceym (Birinci fennin ikinci kısmındaki 9. kâidenin açıklamasında)	أن الحقيقة إذا كانت متعذرة فإنه يصار إلى المجاز
Nâzırzâde (-)	
Hâdimî (Deliller/Kitab/Lafızlar/ Kullanıldığı Mana itibariyle Lafız/ Mecaz) s. 10.	لا يصار إلى المجاز إلا عند تعذر الحقيقة
Madde 62: Bir kelamın i'mâli mümkün olmaz ise ihmâl olunur.	إِذَا تَعَدَّرَ إِغْمَالُ الْكَلَامِ يُهْمَلُ
İbn Nüceym (Birinci fennin ikinci kısmındaki 9. kâidenin açıklamasında)	وإن تعذرت الحقيقة والمجاز أو كان اللفظ مشتركا بلا مرجح أهمل
Nâzırzâde (33. madde açıklamasında)	إن تعذر الحقيقة والمجاز أهمل
Hâdimî (-)	
Madde 63: Mütecezzî olmayan bir şeyin bazını zikretmek, küllünü zikir gibidir.	ذَكَرَ بَعْضَ مَا لَا يَتَجَرَّأُ كَذَكَرِ كُلِّهِ
İbn Nüceym (Birinci fennin ikinci kısmındaki 18. kâide)	ذكر بعض ما لا يتجرأ كذكر كله

Nâzırzâde (129. madde)	ذکر بعض ما لا یتجزأ کذکر کله
Hâdimî (66. madde)	ذکر بعض ما لا یتجزأ کذکر کله
Madde 64: Mutlak, itlâkı üzere cârî olur. Eğer nassan yahut delâleten takyîd delili bulunmaz ise.	المُطْلَقُ یَجْرِي عَلَى إِطْلَاقِهِ إِذَا لَمْ یَقُمْ دَلِيلُ التَّقْيِيدِ نَصّاً أَوْ دَلَالَةً
İbn Nüceym (-)	
Nâzırzâde (-)	
Hâdimî (134. madde)	المطلق إنما یرجى علی إطلاقه إذا لم یرقم دلیل التقیید نصاً أو دلالة
Madde 65: Hâzırdaki vasıf lağv ve gâibdeki vasıf muteberdir.	الوصف فی الحاضر لغو وفي الغائب معتبر
İbn Nüceym (-)	
Nâzırzâde (253. madde)	الوصف فی الحاضر لغو وفي الغالب معتبر
Hâdimî (146. madde)	الوصف فی الحاضر لغو
Madde 66: Sual cevapta iâde olunmuş addolunur.	السؤال مُعَادٌ فِي الْجَوَابِ

İbn Nüceym (Birinci fennin ikinci kısmındaki 11. kâide)	السؤال معاد في الجواب
Nâzırzâde (139. madde)	السؤال معاد في الجواب
Hâdimî (-)	
Madde 67: Sâkite bir söz isnâd olunmaz. Lâkin ma'rız-ı hâcette sükût beyandır.	لَا يُنْسَبُ إِلَى سَاكِتٍ قَوْلٌ لِكِنَّ الشُّكُوتِ فِي مَغْرَضِ الْحَاجَةِ بَيَانًا
İbn Nüceym (Birinci fennin ikinci kısmındaki 12. kâide)	لا ينسب إلى ساكت قول
Nâzırzâde (-)	
Hâdimî (-)	
Madde 68: Bir şeyin umûr-ı bâtınada delili, ol şeyin makamına kaim olur.	دَلِيلُ الشَّيْءِ فِي الْأُمُورِ الْبَاطِنَةِ يَقُومُ مَقَامَهُ
İbn Nüceym (-)	
Nâzırzâde (-)	
Hâdimî (64. madde)	دليل الشيء في الأمور الباطنة يقوم مقامه
Madde 69: Mükâtebe muhâtaba gibidir.	الْكِتَابُ كَالْحِطَابِ
İbn Nüceym (Üçüncü fennin “Ahkâmü'l-kitâbet” açıklamasında)	الكتاب كالخطاب
Nâzırzâde (184. madde)	الكتاب من الغالب كالخطاب من الحاضر
Hâdimî (-)	
Madde 70: Dilsizin işâret-i ma'hûdesi lisan ile beyan gibidir.	الِشَارَاتُ الْمَعْهُودَةُ لِأَلْحَرْسِ كَالْبَيَانِ بِاللِّسَانِ

İbn Nüceym (Üçüncü fennin “Ahkâmü'l-işâret” açıklamasında)	ولا بدّ في إشارة الأخرس من أن تكون معهودة والإشارة من الأخرس معتبرة وقائمة مقام العبارة
Nâzırzâde (23. madde)	الإشارة إنما تقوم مقام العبارة إذا كانت معهودة
Hâdimî (-)	
Madde 71: Tercümanın kavli her hususta kabul olunur.	يُقْبَلُ قَوْلُ الْمُتَرْجِمِ مُطْلَقًا
İbn Nüceym (Birinci fennin ikinci kısmındaki 6. kâidenin açıklamasında)	يقبل قول المترجم في الحدود كغيرها
Nâzırzâde (-)	
Hâdimî (-)	
Madde 72: Hatası zâhir olan zanna itibar yoktur.	لَا عِبْرَةَ بِالظَّنِّ الْبَيْنِ خَطَاؤُهُ
İbn Nüceym (Birinci fennin ikinci kısmındaki 17. kâide)	لا عبرة بالظن البين خطؤه
Nâzırzâde (200. madde)	لا عبرة بالظن البين خطاؤه
Hâdimî (108. madde)	لا عبرة بالظن البين خطاؤه
Madde 73: Senede müstenid olan ihtimal ile hüccet yoktur.	لَا حُجَّةَ مَعَ الْإِحْتِمَالِ النَّاشِئِ عَنْ دَلِيلٍ
İbn Nüceym (-)	
Nâzırzâde (-)	
Hâdimî (115. madde)	لا حجة مع الاحتمال الناشئ عن دليل

Madde 74: Tevehhüme itibar yoktur.	لَا عِبْرَةَ لِلتَّوَهُّمِ
İbn Nüceym (-)	
Nâzırzâde (-)	
Hâdimî (-)	
Madde 75: Burhan ile sabit olan şey, iyânen sabit gibidir.	التَّائِبُ بِالْبِرِّهَانِ كَالثَّابِتِ بِالْعَيَانِ
İbn Nüceym (-)	
Nâzırzâde (94. madde)	الثابت بالبرهان كالثابت بالعيان
Hâdimî (49. madde)	الثابت بالبرهان كالثابت بالعيان
Madde 76: Beyyine müddeî için ve yemin münkir üzerinedir.	الْبَيِّنَةُ لِلْمُدَّعِي وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ
İbn Nüceym (-)	
Nâzırzâde (-)	
Hâdimî (-)	
Madde 77: Beyyine hilâf-ı zâhiri ispat için ve yemin aslı ibkâ içindir.	الْبَيِّنَةُ لِإثْبَاتِ خِلَافِ الظَّاهِرِ وَالْيَمِينُ لِإِقْبَاءِ الْأَصْلِ
İbn Nüceym (-)	
Nâzırzâde (61. madde)	البينات شرعت لإثبات خلاف الظاهر واليمين لإبقاء الأصل
Hâdimî (35. madde)	البينات شرعت لإثبات خلاف الظاهر واليمين لإبقاء الأصل

Madde 78: Beyyine hüccet-i müteaddiye ve ikrar hüccet-i kâsıradır.	النَّبِيَّةُ حُجَّةٌ مُتَعَدِّيَةٌ وَالْإِقْرَارُ حُجَّةٌ قَاصِرَةٌ
İbn Nüceym (Üçüncü fennin “Kitâbü’l-ikrâr” açıklamasında)	الإقرار حجة قاصرة
Nâzırzâde (-)	
Hâdimî (-)	
Madde 79: Kişi ikrarıyla muâheze olunur.	الْمَرْءُ مُؤَاخَذٌ بِإِقْرَارِهِ
İbn Nüceym (-)	
Nâzırzâde (-)	
Hâdimî (132. madde)	المرأ مؤاخذ بإقراره
Madde 80: Tenâkuz ile hüccet kalmaz. Lâkin mütenâkızın aleyhine olan hükme hâlel gelmez.	لَا حُجَّةَ مَعَ التَّنَاقُضِ لَكِنْ لَا يَخُلُ بِمَا حَكَمَ عَلَي نَفْسِ الْمُتَنَاقِضِ
İbn Nüceym (-)	
Nâzırzâde (-)	
Hâdimî (-)	
Madde 81: Asıl sabit olmadığı hâlde fer’in sabit olduğu vardır.	قَدْ يَثْبُتُ الْفَرْعُ مَعَ عَدَمِ ثُبُوتِ الْأَصْلِ
İbn Nüceym (Birinci fennin ikinci kısmındaki 4. kâidenin alt kâidesi)	قد يثبت الفرع وإن لم يثبت الأصل
Nâzırzâde (177. madde)	قد يثبت الفرع وإن لم يثبت الأصل
Hâdimî (98. madde)	قد يثبت الفرع مع عدم ثبوت الأصل

Madde 82: Şartın sübûtu indinde ona muallak olan şeyin sübûtu lâzım olur.	المُعَلَّقُ بِالشَّرْطِ يَجِبُ ثُبُوتُهُ عِنْدَ ثُبُوتِ الشَّرْطِ
İbn Nüceym (-)	
Nâzırzâde (-)	
Hâdimî (138. madde)	المعلق بالشرط يجب ثبوته عند ثبوته ومعدوم قبل ثبوت شرطه
Madde 83: Bi kadri'l-imbân şarta murâat olunmak lazım gelir.	يَلْزَمُ مُرَاعَاةَ الشَّرْطِ بِقَدْرِ الإِمْكَانِ
İbn Nüceym (-)	
Nâzırzâde (264. madde)	يلزم مراعاة الشرط بقدر الإمكان
Hâdimî (153. madde)	يلزم مراعاة الشرط بقدر الإمكان
Madde 84: Va'dler sûret-i ta'liki iktisâ ile lâzım olur.	المَوَاعِيدُ بِاِحْتِسَاءِ صُورِ التَّعَالِيْقِ تَكُونُ لَازِمَةً
İbn Nüceym (-)	
Nâzırzâde (-)	
Hâdimî (-)	
Madde 85: Bir şeyin nef'i damâni mukabelesindedir.	الْخَرَاجُ بِالضَّمَانِ
İbn Nüceym (Birinci fennin ikinci kısmındaki 10. kâide)	الخراج بالضمان
Nâzırzâde (120. madde)	الخراج بالضمان
Hâdimî (-)	

Madde 86: Ücret ile damân müctemi' olmaz.	الأَجْرُ وَالضَّمَانُ لَا يَجْتَمِعَانِ
İbn Nüceym (Üçüncü fennin “Ahkâmü'l-işârât” açıklamasında)	الضمان والأجر لا يجتمعان
Nâzırzâde (7. madde)	الأجر و الضمان لا يجتمعان
Hâdimî (9. madde)	الأجر و الضمان لا يجتمعان
Madde 87: Mazarrat menfaat mukabelesindedir.	الْغَرْمُ بِالْغَنَمِ
İbn Nüceym (-)	
Nâzırzâde (-)	
Hâdimî (94. madde)	الغرم بالغنم
Madde 88: Külfet ni'mete ve ni'met külfete göredir.	التَّعْمَةُ بِقَدْرِ التَّقْمَةِ وَالتَّقْمَةُ بِقَدْرِ التَّعْمَةِ
İbn Nüceym (-)	
Nâzırzâde (-)	
Hâdimî (-)	
Madde 89: Bir filin hükmü fâiline muzâf kılınır ve mücbir olmadıkça âmirine muzâf kılınmaz.	يُضَافُ الْفِعْلُ إِلَى الْفَاعِلِ لَا الْأَمِيرِ مَا لَمْ يَكُنْ مُجْبِرًا
İbn Nüceym (İkinci fennin “Kitâbü'l-gasb” açıklamasında)	الأمير لا يضمن بالأمر
Nâzırzâde (1. madde)	الأمير لا يضمن بالأمر
Hâdimî (6. madde)	الأمير لا يضمن بالأمر

Madde 90: Mübâşir, yani bizzat fâil ile mütesebbib müctemi' oldukda hüküm ol fâile muzâf kılınır.	إِذَا اجْتَمَعَ الْمُبَاشِرُ وَالْمُتَسَبِّبُ يُضَافُ الْحُكْمُ إِلَى الْمُبَاشِرِ
İbn Nüceym (Birinci fennin ikinci kısmındaki 19. kâide)	إذا اجتمع المباشر والمتسبب أضيف الحكم إلى المباشر
Nâzırzâde (14. madde)	إذا اجتمع المباشر والمتسبب أضيف الحكم إلى المباشر
Hâdimî (4. madde)	إذا اجتمع المباشر والمتسبب أضيف الحكم إلى المباشر
Madde 91: Cevâz-ı şer'î damâna münâfi olur.	الْجَوَازُ الشَّرْعِيُّ يُنَافِي الضَّمَانَ
İbn Nüceym (-)	
Nâzırzâde (103. madde)	جواز الشرع ينافي الضمان
Hâdimî (53. madde)	جواز الشرع ينافي الضمان
Madde 92: Mübâşir, müte'ammid olmasa da dâmin olur.	الْمُبَاشِرُ ضَامِنٌ وَإِنْ لَمْ يَتَّعَمَدْ
İbn Nüceym (İkinci fennin "Kitâbü'l-gasb" açıklamasında)	المباشر ضامن وإن لم يتعمد
Nâzırzâde (225. madde)	المباشر ضامن وإن لم يتعمد
Hâdimî (130. madde)	المباشر ضامن وإن لم يتعمد
Madde 93: Mütesebbib, müte'ammid olmadıkça dâmin olmaz.	الْمُتَسَبِّبُ لَا يَضْمَنُ إِلَّا بِالتَّعَمُّدِ
İbn Nüceym (İkinci fennin "Kitâbü'l-gasb" açıklamasında)	والمتسبب لا إلا إذا كان متعمداً
Nâzırzâde (225. madde)	والمسبب لا إلا إذا كان متعمدا
Hâdimî (131. madde)	والمتسبب لا إلا بالتعمد

Madde 94: Hayvanatın kendiliğinden olarak cinayet ve mazarratı hederdir.	جِنَايَةُ الْعَجَمَاءِ جَبَارًا
İbn Nüceym (-)	
Nâzırzâde (-)	
Hâdimî (52. madde)	جناية العجماء جبار
Madde 95: Gayrın mülkünde tasarrufla emretmek bâtildir.	الْأَمْرُ بِالتَّصَرُّفِ فِي مِلْكِ الْغَيْرِ بَاطِلٌ
İbn Nüceym (-)	
Nâzırzâde (46. madde)	الأمر بالتصرف في ملك الغير باطل
Hâdimî (28. madde)	الأمر بالتصرف في ملك الغير باطل
Madde 96: Bir kimsenin mülkünde ânın izni olmaksızın âhar bir kimsenin tasarruf etmesi caiz değildir.	لَا يَجُوزُ لِأَحَدٍ أَنْ يَتَّصِرَفَ فِي مِلْكِ الْغَيْرِ بِإِذْنِهِ
İbn Nüceym (-)	
Nâzırzâde (-)	
Hâdimî (119. madde)	لا يجوز لأحد أن يتصرف في ملك الغير بلا إذنه
Madde 97: Bilâ sebeb-i meşrû' birinin malını bir kimsenin ahz etmesi caiz olmaz.	لَا يَجُوزُ لِأَحَدٍ أَنْ يَأْخُذَ مَالَ أَحَدٍ بِإِذْنِهِ سَبَبٍ شَرْعِيٍّ
İbn Nüceym (-)	
Nâzırzâde (-)	

Hâdimî (118. madde)	لا يجوز لأحد أن يأخذ مال أحد بلا سبب شرعي
Madde 98: Bir şeyde sebep-i temellükün tebeddülü ol şeyin tebeddülü makamına kâimdir.	تَبَدُّلُ سَبَبِ الْمَلِكِ قَائِمٌ مَقَامَ تَبَدُّلِ الذَّاتِ
İbn Nüceym (-)	
Nâzırzâde (68. madde)	تبدل سبب الملك قائم مقام تبدل الذات
Hâdimî (39. madde)	تبدل سبب الملك قائم مقام تبدل الذات
Madde 99: Kim ki bir şeyi vaktinden evvel isti'câl eyler ise mahrumiyetle muâteb olur.	مَنْ اسْتَعْجَلَ الشَّيْءَ قَبْلَ أَوَانِهِ عُوِقِبَ بِحِرْمَانِهِ
İbn Nüceym (Birinci fennin ikinci kısmındaki 15. kâide)	من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه
Nâzırzâde (-)	
Hâdimî (-)	
Madde 100: Her kim ki kendi tarafından tamam olan şeyi nakz etmeğe sa'y eder ise sa'yi merdûddür.	مَنْ سَعَى فِي نَقْضِ مَا تَمَّ مِنْ جِهَتِهِ فَسَعِيُهُ مَرْدُودٌ عَلَيْهِ
İbn Nüceym (İkinci fennin "Kitâbü'l-kazâ" açıklamasında)	مَنْ سَعَى فِي نَقْضِ مَا تَمَّ مِنْ جِهَتِهِ فَسَعِيُهُ مَرْدُودٌ عَلَيْهِ
Nâzırzâde (235. madde)	من سعى في نقض ما تم من جهته فسعيه مردود عليه
Hâdimî (-)	

İBN ATÂULLAH EL-İSKENDERÎ'NİN HİKEM-İ ATÂİYYE ADLI ESERİNDE KALBİN DÖNÜŞÜMÜ

THE TRANSFORMATION OF THE HEART IN THE AL-HİKAM-I ATÂİYYE OF IBN ATAULLAH AL-ISKANDARI

Geliş Tarihi: 18.08.2023 Kabul Tarihi: 19.09.2023

✉ LAMİA LEVENT ABUL

DR.

DİB

orcid.org/0000-0001-8070-7089

lamiaabul@gmail.com

ÖZ

Kalp, insanın maddi ve manevi hayatının merkezinde yer alan bir organdır. Maddi kalple aynı mekânı paylaşan manevi kalp nurani ve rabbani bir latifedir. Tasavvuf ilminde kalp, idrak eden, bilgi ve düşüncenin kaynağı olan bir mahiyete sahiptir. Bu açıdan sûfiler kendi mesleklerini "nefsin tezkiyesi, kalbin tasfiyesi" olarak ifade etmişler ve tasavvuf ilmini "ilmü'l-kulub", "marifetü'l-kulub" şeklinde nitelendirmişlerdir. Kalp, kelime olarak her an değişen ve dönüşen manalarına gelmekte, muhatap olduğu etki ve telkinlere göre farklı hâllere ve renklere bürünebilmektedir. Kalp tasfiye edildikçe insana rehberlik edebilir. Öte yandan manevi kalbin kirlenmesi insanın manevi hayatı açısından tehlikeli bir durum olarak görülür. Bu makale, insanın tekâmülünde önemli bir yere sahip olan kalbin manevi açıdan nasıl dönüştüğünü İbn Atâullah el-İskenderî'nin *Hikem* adlı eserinde yer alan hikmetler üzerinden incelemeyi amaçlamaktadır. *Hikem*, asırlardır İslâm dünyasının pek çok yerinde okunan bir eserdir. Eserde yer alan kalple ilgili hikmetler, kalbin hangi merhalelerden geçerek tasfiye edileceğini ortaya koyması bakımından önemli bilgiler içermektedir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, İbn Atâullah el-İskenderî, el-*Hikem*, Kalp, Nefs.

ABSTRACT

The heart is an organ that is at the center of a person's spiritual life as well as his material life. Sharing the same place with the material heart, the spiritual heart is a luminous and rabbinic latifah. In the science of Sufism, the heart has a quality that understands, comprehends, and is the source of knowledge and thought. In this respect, the Sufis express their job as "purification of the soul, refinement of the heart" and describe the science of Sufism as "ilm al-kulub" and "marifat al-kulub". The heart, as a word, means changing and transforming every moment, and it can assume different states and colors according to the influences and stimuli to which it is exposed. As the heart is purified, it can reach a quality that will guide people. On the other hand, the contamination of the spiritual heart is seen as a dangerous situation for the spiritual life of a person. This study aims to examine how the heart can get spiritually transformed with reference to the wisdom found in Ibn Ataullah al-Iskandari's *Hikam*, a work that has been read in many parts of the Islamic world for centuries. The wisdom concerning the heart in the work contains important information in terms of revealing the stages through which the heart will be transformed.

Keywords: Sufism, Ibn Ataullah al-Iskandari, al-*Hikam*, Heart, Nafs.

SUMMARY

The heart is an organ at the center of a person's material and spiritual life. In Sufism, the heart is regarded as a divine subtlety and the origin of knowledge and thought. The heart plays a significant role in human spiritual evolution and requires purification to function effectively. This study analyses the spiritual transformation of the heart, drawing on the insights in Iskandari's Hikam.

An important Sufi classic, Hikam is Iskandari's most admired and famous work. The popularity of Hikam, renowned for its Arabic Sufi literature masterpiece, lies in its ability to present complex Sufi concepts in a comprehensible and impactful manner. Although Iskandari is interested in the philosophical issues surrounding Sufism, his work does not have a strictly philosophical or theoretical identity. Paul Nwyia suggests that the work is the final Sufi marvel written along the banks of the Nile. Iskandari succinctly conveyed the core tenets of Sufism, blending them with contemplation and intuition.

Iskandari delineates the heart as a bodily organ capable of sensing, wherein the matter and meaning of human nature converge.

Iskandari compares it to the eye. A person is unable to see through the entire eye, however, they can see through the lens, which constitutes a minute portion of the eye. Likewise, the heart is not merely an anatomical organ. The substance that Allah has placed in that piece of flesh is the ability to perceive.

Iskandari asserts that the heart must undergo purification and cleansing to effectively carry out this role. To cleanse the heart, he suggests practicing dhikr, spending time alone, maintaining silence, and reducing food and drink intake. This advice is one of the techniques employed by Sufis for personal development.

In Iskandari's Sufi beliefs, the mind holds equal importance as the heart. The feature that sets humans apart from other creatures is their intellect. Allah has bestowed humans with intellect and elevated them above other living beings. The order of this world and the hereafter is completed with the mind, the perfection, and the light of the mind. Allah bestows His light on those who properly utilize the blessing of reason, and they are therefore grateful for this gift. According to Iskandari, the mind (and heart) is prepared to understand wise knowledge only when it is illuminated.

According to Iskandari, the sinful person is imprisoned by his

soul. The heart must be freed from the captivity of the soul in order to be purified and close to Allah. It is not possible for a person in pursuit of self-centered desires to be in the presence of Allah. The initial step to purify the heart from such pollutants is through repentance. Repentance involves renouncing the insistence upon one's mistakes and wrongdoings and turning towards Allah. The mirror of the heart, which returns to the truth through repentance, is cleaned of dirt and polished. As a result, the heart gains insight into divine secrets and inspirations.

According to Iskandari, repentance is achieved through contemplation and self-reflection. Without reflection, it is impossible for an individual to comprehensively analyze their current situation and turn towards Allah. A servant ought to maintain contemplation throughout their life and regularly hold themselves accountable. Through contemplation, which he defines as the illumination of the heart, one observes oneself and the words of God in all of creation. One can evaluate oneself and the events taking place objectively. Contemplation in a healthy manner relies on an individual's grasp of knowledge. The knowledge that illuminates the heart and soul is that which instructs about Allah, His attributes, names, and the most excellent way to serve Him. Knowledge that is not applied, does not evoke love or fear of Allah, fails to shed light on the obscure and is not manifested in our daily lives may be more harmful than beneficial. As one contemplates oneself and the universe, the veils on their heart are lifted and they attain knowledge. Thanks to this knowledge, they have a greater understanding of themselves, the universe, and their Creator. According to him, the result of contemplation is dhikr. Divine blessings fill the heart of the believer who reflects on the power and glory, favors and blessings of Allah in the world and within themselves. By practicing dhikr, the servant creates a space within their heart for divine illumination. The heart then serves as the location for one's love and affection towards Allah. When the heart is purified of the impurities and devoted to Allah, an affection for Him develops in the heart of the worshipper. The techniques of spiritual discipline which Iskandari elucidates in his teachings are fundamentally the same techniques found in all Sufi doctrines. What sets him apart from other mystics is his ability to share his methods concisely, while imbuing them with profound introspection and emotion, and presenting fresh perspectives.

GİRİŞ

Şöhreti İslâm dünyasının sınırlarını aşmış, üzerine seksenden fazla şerh yazılmış ve çeşitli dillere tercüme edilmiş *Hikem-i Atâiyye*'nin müellifi İbn Atâullah el-İskenderî, Mısır'ın İskenderiye şehrinde dünyaya gelmiştir. Doğum tarihi ve ailesi hakkında fazla bilgi bulunmayan İskenderî'nin tam ismi Ebü'l-Abbâs Tacuddin Ahmed b. Muhammed b. Abdulkerim b. Atâullah eş-Şazelî el-Mâlikî el-İskenderî'dir. Mısır'ın fethinden sonra buraya gelip yerleşen Arap kabilesi Cüzzamîler'e mensuptur. Tahsil hayatını İskenderiye'de tamamlayan İskenderî devrin meşhur âlimlerinin yanında yetişmiştir. Nasuriddin b. Müneyyir'den fıkıh, Muhyi Mazunî'den nahiv, Şerefuddin Abdülmü'min Dimyatî'den hadis, Muhammed b. Mahmud İsfahanî'den felsefe, mantık, kelâm, usul ve cedel ilimlerini tahsil etmiştir. 1275 (h. 674) yılında Şazeli tarikatının ikinci şeyhi Şeyh Ebü'l-Abbâs el-Mürsî ile tanışması hayatının dönüm noktası oldu. Devrin meşhur fakihlerinden olan dedesi gibi tasavvuf karşıtı bir anlayışta iken Mürsî'nin sohbetlerine katıldıktan sonra ona intisap etti. Bu kritik karar, onu Şazeliyye tarikatının Şazelî ve Mürsî'den sonraki üçüncü büyük şahsiyeti yapan yolu açtı. Hayatının geri kalan kısmını vaaz ve irşat için gittiği Kahire'de geçirdi. Etkili sohbetleri ve vaazlarıyla etrafında geniş bir dinleyici kitlesi topladı. Şazeliyye tarikatında yazılı eser veren ilk şeyh olarak tarihe geçen İskenderî, h. 686/1309 yılında Kahire'de vefat etti.¹

İlimle iştigal eden bir aileye mensup olan İskenderî'nin dedesi Abdülkerim, tasavvufa mesafeli olsa da babası daha sonra kendisinin de bağlanacağı Şazeliyye tarikatının kurucusu olan Ebü'l-Hasan eş-Şâzeli'nin müritleri arasındadır. İyi bir eğitim alan İbn Atâullah el-İskenderî, tasavvuf alanında pek çok eser kaleme almıştır. Bunlar içerisinde en meşhur olanı *Hikem-i Atâiyye* isimli eseridir.

¹ Mustafa Kara, "İbn Atâullah el-İskenderî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/337-338.

Eser yaklaşık 300 hikmet ve münacaatlardan oluşmaktadır.² *Hikem*'de tasavvufî esaslar veciz bir şekilde ifade edilmiştir. Bu eserde Kur'an ve hadis alanındaki vukufiyeti görülür. Tasavvufî derinliğini ortaya koyduğu *Hikem*'in yanı sıra *et-Tenvîr fî iskâtu't-tedbîr*, tevekkül ve teslimiyet konularını ele alan eserdir. *Letâffü'l-minen*'de mürşidi Ebü'l-Abbâs Mürsî ile tarikat piri Ebü'l-Hasan eş-Şazeli'nin hayatı ve menkıbeleri yer almaktadır. *Tâcu'l-arûs ve Kâmu'n-nüfus*, tasavvuf ıstılahlarını Kur'an, hadis ve sûfî sözleriyle açıklamaktadır. *Miftâhü'l-felâh* ise zikirle ilgili bir eserdir.³

Tasavvuf klasikleri arasında önemli bir yere sahip olan *Hikem*, İbn Atâullah el-İskenderî'nin en bilinen ve sevilen eseridir. Arap tasavvuf edebiyatının şaheserlerinden sayılan *Hikem*'in bu denli okunmasının sebebi, anlaşılması zor olan pek çok tasavvufî konuyu anlaşılır ve çarpıcı bir üslupla ifade etmesidir.⁴ İskenderî felsefî tasavvuf konularıyla ilgilenmesine rağmen eseri salt felsefî, nazarî bir hüviyet taşımaz, kulluk ve taatle ilgili pratik bilgiler verir.⁵ *Hikem*'i Fransızcaya çevirip tahkikli olarak neşre hazırlayan Paul Nwyia, eseri, Nil kıyılarında yazılan son sûfî harikası olarak nitelendirir.⁶ İskenderî, tasavvufun temel esaslarını derin bir tefekkür ve kalbi sezîşle harmanlayarak kısa ancak etkili cümlelerle ifade etmiştir. *Hikem*'de iman, ibadet, tasavvufî ahlak konularında hikmetler yer almakta ve kâmil insan olmanın esasları gösterilmektedir. İskenderî eserinde riyadan uzak ihlas, tevekkül ve teslimiyete önem veren bir ibadet hayatının esasları üzerine yoğunlaşmıştır. O, eserini tamamlayıp şeyhine takdim ettiğinde Mürsî'nin: "Bu kitapta *İhyâ*'daki her şey ziyadesiyle mevcut." demesi eserin önemini ortaya koymaktadır. İslâm dünyasında en çok şerh ve tercüme edilen eserler arasında yer alan *Hikem*, Güneydoğu Asya ve Kuzey Afrika'da tasavvufî muhitlerin el kitabı niteliğindedir. Tasavvufî hayatın pek çok yönüne dair inceliklerin, nesirle şiir arası özlü bir üslupla anlatılması *Hikem*'in asırlarca bir tefekkür ve ahlâk kitabı olarak okunmasını sağlamıştır.⁷ Öyle ki Kahire'de yakın zamanlara kadar El-Ezher Camii, Hüseyniye Camii gibi büyük camilerde ramazan aylarında *Hikem* okumaları yapılmaktaydı. Yine Tunus'taki Zeytûniyye Camii ve Feyz'deki Karaviyyûn Camii'nde okutulan *Hikem* halkın büyük ilgisine

² Lamia Levent Abul, *Ahmed Mahir Efendi Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Anlayışı* (Ankara: Sage Yayıncılık, 2018), 71.

³ İbn Atâullah el-İskenderî, *Hikem-i Ataiyye*, haz. Mustafa Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003) Diğer eserleri için bk. Ahmet Murat Özel, *İbn Atâullah el-İskenderî Hayatı, Eserleri, Görüşleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 22-23.

⁴ Özel, *İbn Atâullah*, 41.

⁵ İbn Atâullah el-İskenderî, *Tasavvufî Hikmetler, Hikem-i Ataiyye*, haz. Mustafa Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003), 15.

⁶ Paul Nwyia, *İbn Atâ Allah et la Naissance de la Confrérie Sadilite* (Beyrut: 1972), 35.

⁷ Kara, *Hikem*, 14-15.

mazhar olmuştur.⁸

İbn Atâullah İskenderî'nin bu eseri üzerine seksene yakın şerh yazılmış ve bu eserler çeşitli dillere çevrilmiştir.⁹ Türkçe, İngilizce, Fransızca, Almanca ve Malayca bu dillerden bazılarıdır. Muhammed b. İbrahim b. Abbas Niffezî (Nifferî) Rundî (ö. 792/1390), eseri *Gaysu'l-Mevâhibi'l-âliyye fi şerhi'l-Hikemi'l-Atâiyye* (Mısır: 1380/10970) adıyla şerh etmiştir. *Hikem* üzerine yapılan şerhlerin en yaygını ve kabul görenidir. Şazeliyye tarikatının mühim şahsiyetlerinden biri olan Ahmed b. Ahmed Zerruk (ö. 899/1493), eseri defalarca şerh etmesiyle bilinir. İbn Acîbe ise şerhinde *İkazu'l-himem fi şerhi'l-Hikem* adını kullanmıştır.¹⁰

Eser ilk kez Hafız Mehmed Emîn Efendi (ö.1284/1867) tarafından Türkçeye çevrilmiştir.¹¹ Daha sonra Ali Urfî (ö. 1887) tarafından çevrilip şerh edilmiştir.¹² *Hikem*'in Türkçeye üçüncü çevirisini Mustafa Enver Efendi (ö. 1909) yapmıştır. Bu çeviri, Ahmet Murat Özel tarafından Latinize edilip yayımlanmıştır.¹³ Diğer bir şerh *Hikemü'l-Atâiyye* adıyla Saffet Kemaleddin Yetkin tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir.¹⁴ Orhan Parlak ve Cemil Çiftçi eseri *Hikmetler Kitabı* adıyla çevirmişlerdir. Beşiktaş Yahya Efendi Dergâhı son postnişini Abdülhay Efendi'nin (Öztoprak, ö. 1961) *Hikem* üzerine yaptığı sohbetlerden hazırlanan eser ise *Veliler Sofrası* adıyla yayımlanmıştır.¹⁵ Prof. Dr. Abdülaziz Hatip, tercüme şerhinde *Tasavvufî Hikmetler Hazinesi Hikem-i Ataiyye* adını kullanmıştır.¹⁶ Paul Nwyia, *İbn Atâ Allah et la Naissance de la Confrérie Sadilite* adlı eserinde *Hikem-i Atâiyye*'yi geniş bir inceleme yazısı, tenkitli metin ve Fransızca tercümesi ile birlikte yayımlamıştır.¹⁷ Victor Danner eseri *Ibn Atâ Allah's Sûfî Aphorisms* adıyla İngilizceye,¹⁸ Annemaria Schimmel,

⁸ Özel, *İbn Atâullah*, 40.

⁹ *Hikem* üzerine yapılmış şerhlerden ve tercümelemlerin listesi için bk. Mustafa Kara, "Hikem-i Ataiyye Kitabiyatı: Şerh ve Tercümelemler", *Dervişin Hayatı Sûfinin Kelamı* içinde (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005), 288 vd.

¹⁰ Kara, *Hikem*, 88.

¹¹ Ahmet Murat Özel, "Mustafa Enver Bey'in (öl. 1909) Hikem-i 'Atâi Tercümesi. Latinizasyon ve Değerlendirme", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 5/2 (Aralık / December 2022), 254.

¹² İbn Atâullah el-İskenderî, *Hikem-i Ataiyye Şerhi*, şerh Abdullah Şarkavî, ter. Ali Urfî (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010).

¹³ Bk. Özel, "Mustafa Enver Bey'in (öl. 1909) Hikem-i 'Atâi Tercümesi (Latinizasyon ve Değerlendirme)", 251-312.

¹⁴ İbn Atâullah el-İskenderî, *el-Hikemü'l-Atâiyye*, ter. Saffet Yetkin (İstanbul: 1950).

¹⁵ Abdülhüey Efendi, *Veliler Sofrası* (İstanbul: Pamuk Yayınları trs).

¹⁶ İbn Atâullah el-İskenderî, *Tasavvufî Hikmetler Hazinesi Hikem-i Ataiyye*, ter. ve şerh: Abdülaziz Hatip (İstanbul: Nesil Yayınları, 2009)

¹⁷ Paul Nwyia, *İbn Atâ Allah et la Naissance de la Confrérie Sadilite* (Beirut: 1972).

¹⁸ Victor Danner, *Ibn Atâ Allah's Sûfî Aphorisms* (Leiden: 1973).

Texte Zum Nachdenken Ibn Atâ Allah, Bedragnisse sind Teppiche Voller Gnaden adıyla Almancaya çevirmiştir.¹⁹

İbn Atâullah İskenderî'nin *Hikem*'i üzerine Türkçedeki en geniş ve kapsamlı şerhi yazan Kastamonulu Ahmet Mahir Efendi'dir. *el-Muhkem fi Şerhi'l-Hikem* adıyla iki cilt olarak yayımlanan eseri Ahmed Mâhir Efendi, Şâzelî Tarikatı'na mensup Sultan II. Abdulhamid'in isteği üzerine yazmıştır.²⁰ Ahmed Mahir Efendi'nin bu şerhi üzerine bir doktora çalışması yapılmış olup yayımlanmıştır.²¹ *Hikem*'in Türkçedeki son şerhi Hüsnü Geçer tarafından yapılmıştır. O, diğer Hikem şerhlerini defalarca mütalaa ettiğini ancak İbn Acîbe'nin İkâzu'l-Himem adlı şerhinden daha ziyade istifade ettiğini belirtir.²²

Hikem'in aynı konulardaki hikmetlerini bir araya getirerek bablara göre düzenleyen çalışmalar da yapılmıştır. Mesela Zerruk, *Hikem*'i bablara göre tasnif ederek şerh etmiştir. Ancak *Hikem*'deki tek bir konu üzerine yoğunlaşan çalışmalar yapılmamıştır. *Hikem*'de kalp konusunu ele alan bu çalışma, bu yönüyle yeni bir çalışmadır.

1. Kalbin Anlamları

Kalp, Arapça bir şeyin altını üstüne getirmek, ters çevirmek, bir şeyi başka bir şeye dönüştürmek ve değiştirmek, et parçası, yürek, gönül²³ gibi anlamları ihtiva eden bir kelimedir. İstilah olarak maddi ve manevi kalp şeklinde iki anlamda kullanılmaktadır. Birinci anlamı, göğsün sol tarafında çam kozalağı şeklinde bulunup vücutta kan deveranını gerçekleştirmek suretiyle insan hayatının devamını sağlayan organdır. Cismani kalp olarak adlandırılan bu organ dilimizdeki yürek kelimesinin karşılığıdır. Manevi kalp ise vicdan, şuur, idrak, akıl, irade ve duygu gücünün merkezi olan ruhani cevherdir.²⁴ Gönül derken kastedilen bu kalptir. Rabbani ve ruhani bir latife olarak tarif edilen kalp; insanda bilen, idrak eden, kavrayan, muhatap olan, cezalandırılan, kınanan ve sorumlu tutulandır.²⁵ Tasavvuf ilminde ise insanın öz mahiyeti, madde ile mananın birleştiği yer, akıl, ruh,

¹⁹ Annemaria Schimmel, *Texte Zum Nachdenken Ibn Atâ Allah, Bedragnisse sind Teppiche Voller Gnaden* (Freiburg: 1987); Paul Nwyia, *İbn Atâ Allah et la Naissance de la Confrérie Sadilite* (Beyrut: 1972).

²⁰ Ahmed Mahir Efendi, *el-Muhkem fi Şerhi'l-Hikem* (İstanbul: 1323), Kastamonulu Seyyid Hafız Ahmed Mâhir, *Hikem-i Ataiyye*, haz. Tahir Galib Seratlı (İstanbul: Sufi Kitap, 2011), 9.

²¹ Bk. Abul, *Ahmed Mahir Efendi Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Anlayışı* (Ankara: Sage Yayınları, 2018).

²² Hüsnü Geçer, *Hikem-i Ataiyye Şerhi* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022)

²³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Daru's-Sadr, trs.), 1/285.

²⁴ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *İhya-i Ulumi'd-Din*, çev. Ali Arslan (İstanbul: Arslan Yayınları; 1993), 3/9

²⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, 3/7.

Allah'ın tecelli ettiği mahal, ilâhî latife, nuranî bir cevher gibi pek çok manaya karşılık gelir. Bâtını ruh olarak adlandırılan ve insanın hakikatini temsil eden bu latife felsefede ise nefis-i natika olarak isimlendirilir.²⁶

Keşf ve ilham denilen tasavvufi bilginin kaynağı kabul edilen kalp, ilâhî hitabın mahalli ve muhatabı olarak görülmüştür. İlahi isim ve sıfatların en mükemmel şekilde tecelli ettiği makam olan kalp bu yönüyle de tecelli aynasıdır.²⁷ Manevi kalp ile maddi kalp arasında bir bağlantı olduğunu söyleyen süfîler, insanın madde ve manasının birleştiği yerin kalp olduğunu ifade etmişlerdir.²⁸

Kur'ân-ı Kerîm'de kalp farklı yönlerine vurgu yapılarak pek çok âyette konu edilmiş bir kavramdır. Mesela “*Kalpleri var ama onunla bir şey anlamıyorlar.*”²⁹, “*Akledecek kalpleri yok mu?*”³⁰ âyet-i kerimelerinden insanın düşünen, akleden ve idrak eden melekesinin kalp olduğunu anlamaktayız. “*Şüphesiz ki bunda kalbi olan ve hazır bulunup kulak veren kimse için elbette bir öğüt vardır.*”³¹ âyetinden ise kalbin ilim, marifet ve tefekkür mahalli olduğu anlaşılmaktadır. Kalp insanın bilen ve idrak eden bir latifesi olduğundan yükümlü kabul edilmiştir: “*Hakkında bilgin olmayan şeyin ardına düşme! Çünkü göz, kulak ve kalp bunların hepsinden sorumludur.*”³² Kur'an âyetlerinde düşünen, akleden, anlayan, öğüt alan kalbe vurgu yapılması, akletme eyleminin sadece zihinsel bir faaliyetten ibaret olmadığını aynı zamanda hak ve batılı, doğru ve yanlış birbirinden ayırt edebilen bilgi, düşünce ve inancın merkezi olduğunu da ortaya koymaktadır.³³

Hz. Peygamber'in “Dikkat ediniz vücutta bir et parçası vardır ki, o iyi olursa bütün vücut iyi olur, bozuk olursa bütün vücut bozulur. İşte o kalptir.”³⁴ ifadesi, kalbin kişinin manevi hayatındaki önemini ortaya koymaktadır. Kalp hem imanın, takvanın, muhabbetin ve merhametin hem de inkârın, nefretin, hasedin ve kinin mahalli olması açısından son derece titizlikle korunması, gözetilmesi gereken bir latifedir. Zira her an değişen yapısından dolayı Hz. Peygamber: “*Ey kalpleri değiştiren, evirip çeviren Allah, kalbimi dinin ve taatin üzerine sabit kıl.*”³⁵ şeklinde dua etmiştir.

²⁶ Cürcanî, *Kitâbü'l-Târifât* (Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabiyye, 1997), 229.

²⁷ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabalı Yayinevi; 2002), 203.

²⁸ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Anka Yayınları, 2005), 341.

²⁹ el-A'râf 7/179.

³⁰ el-Hac 22/46.

³¹ Kâf 50/37.

³² el-İsrâ 17/36.

³³ Faruk Görgülü, “Kur'an'ın Anlaşılmasında İnanç ve Ahlak Kaynaklı Engeller”, *Diyânet İlmî Dergi* 59 (Mart 2023), 20-21.

³⁴ Müslim, “Birr”, 32.

³⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/168, 173; Tirmizî, “Da'avât”, 89, 124

Kalpler Cenab-ı Hakk'ın tasarrufu altındadır ve O, kalpleri dilediği yöne çevirmeye kadirdir.³⁶ İmanın mahalli kalptir, öyle ki ancak kalbiyle imanını tasdik eden kimsenin imanı geçerli olur.³⁷ Amellerin de kabul olmasının şartı halis bir niyetle yapılmasına bağlıdır. Niyetin yeri de kalptir. Bu nedenle Hz. Peygamber, Yüce Allah'ın bizim mallarımıza ve suretlerimize değil kalplerimize bakacağını buyurmuştur.³⁸

Kalp hâlden hâle girer, renkten renge bürünür. Kalp, bu yapısından dolayı hem olumlu hem de olumsuz yönde değişebilir. Hz. Peygamber kalpte bir şeytandan biri de melekten gelen iki dürtü bulunduğunu haber verir.³⁹ Bu yönüyle kalp iyinin ve kötünün mücadele alanıdır. İman ve küfür, iyi ve kötü, doğru ve yanlış hep kalpten sadır olur. Kur'ân-ı Kerîm, Yüce Allah'ın âyetlerini görüp duydukları hâlde ibret almayanların, esasında kalplerinin kör olduğunu,⁴⁰ peygamberlerin apaçık mucizelerine rağmen kâfirlerin iman etmediklerini, bu sebeple kalplerinin mühürlendiğini haber verir.⁴¹ Hatta iman etmemekte inat ve ısrar edenlerin kalplerinin taştan daha katı hâle geldiğini bildirir.⁴² Kalbin katılaşması manevi olarak hastalanmasıdır. Süfîler bunu kalbin perdelenmesi olarak ifade ederler.⁴³ Kalp perdelendiğinde hakikati idrak edecek melekesini kaybeder. Diğer yandan Hz. Peygamber kalbini işaret ederek, buranın takvanın mahalli olduğunu buyurmuştur.⁴⁴ İman ve takvanın mekânı görülen kalbin itminana ermesi ise hiç şüphesiz Cenab-ı Hakk'ı çokça anmakla mümkün olacaktır.⁴⁵

İnsan için hayati bir organ olan kalp; ruh, nefis ve akılla birlikte insanın manevi bütününi teşkil eder. Gazzâlî'ye göre kalp, ruh, nefis ve akıl, farklı anlamlara gelmekle birlikte rabbani ve ilâhî latife olma noktasında birleşirler. “...*Ona ruhumdan üfledim.*”⁴⁶ âyetinde Hz. Âdem'e üflediği ruh ile “*Ey huzur içindeki nefis! Sen Ondan razı, O da senden razı olarak rabbine dön!*”⁴⁷ âyetinde itminana ererek Allah'a dönen nefis aynı şeydir. Akıl da insanı diğer canlılardan farklı kılan özellik olması bakımından nefis manasına gelir.⁴⁸ Bu bağlamda kalp, ruh, nefis ve aklın insanın manevi

³⁶ Tirmizî, “Da'vat”, 89.

³⁷ Buhârî, “İlim”, 33.

³⁸ Müslim, “Birr”, 33.

³⁹ Tirmizî, “Tefsîrü'l-Kur'ân”, 2/35.

⁴⁰ el-Hac, 22/46.

⁴¹ el-A'râf 7/101.

⁴² el-Bakara 2/74.

⁴³ el-Bakara 2/88.

⁴⁴ Müslim, “Birr”, 32.

⁴⁵ er-Ra'd 13/28.

⁴⁶ Sâd 38/72.

⁴⁷ el-Fecr 89/27-28.

⁴⁸ Süleyman Uludağ, “Nefs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/529.

hayatını şekillendiren temel unsurlar olduğu söylenebilir.

2. Kalp Hakkında Sûfilere Görüşleri

Tasavvuf erbabı kalbi manevi hayatın merkezinde gördüklerinden ona ayrı bir önem vermişlerdir. Çünkü Cenab-ı Hakk'ın nazargâhı olan kalp ancak günah kirlerinden temizlenip arındırıldığında Rabbine yakınlaşır. Yoksa inkâr ve isyanla safiyeti bozulan kalbe Hak Teâla nazar etmez. Kalbi manevi kirlilerden temizleyip saflaştırmak ise onun yapısını bilmekten geçer. İmam Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn* adlı eserinde uzunca bir bölümü kalbe ve onun acayip hâllerini izaha tahsis etmiştir. Gazzâlî'nin kalp hakkındaki görüşleri şöyle özetlenebilir: İnsanı diğer varlıklardan üstün kılan husus Allah'ın marifetini elde etme gayretidir ve insan ancak kalbiyle bu marifete ulaşabilir. Allah'ı bilen, Allah'a yaklaşır, Allah için çalışan ve gayrette bulunan, Allah nezdindeki sırları keşfeden kalptir. Diğer azalar kalbin yardımcılarıdır. Allah nezdinde makbul olan kalptir. Ancak kalp, Allah'ın gayrısından boş olmalıdır. Allah'ın gayrısıyla dolu olan kalp Allah'ın cemalinden perdelenmiş demektir. Hitabın da itabın da muhatabı kalptir. Allah'a yaklaşmakla bahtiyar olan kalptir. Bu bakımdan insanoğlu kalbini temizlediği zaman felaha kavuşur. Kalbini kirlettiği ve gafflete daldırdığı zaman bedbaht olur ve ilâhî rahmetten mahrum kalır. Hakikatte Allah'a itaat eden kalptir. İbadetlerle hâsıl olan nurları azalar üzerine saçan kalptir. Allah'a karşı inat ve isyan bayrağını açan da kalptir. Azalarla işlenen günahlar kalbin eseridir. Kişinin hem zahirde hem batında ki güzelliği ve çirkinliği, kalbinin karanlık veya nurlu oluşuna bağlıdır. Zira her kalp içindekini dışarı sızdırır. Kalp insanın hakikatini temsil ettiğinden onu tanıyan nefsinin tanımıştır. Nefsinin tanıyan da muhakkak Rabbini tanır.⁴⁹

Dünyanın bir ayna, insanın da dünyanın aynası olduğunu söyleyen İbn Arabî'ye göre insanın aynası da kalptir. Nasıl aynanın paslı veya cilalı olmasından söz ediyorsak, insanın kalp aynası da cilalı veya paslı olabilir. Kalp aynasının gördüğünü yansıtabilmesi için her türlü kir ve pastan arınması gerekir. Sûfilere göre kir ve pastan kasıt, kalbin Allah'tan başkasına meylenmesidir. Tasavvufun gayesi de kalbi saf ve temiz bir ayna hâline getirmektir. Bu sayede kalp kendisine yansıyan şeyleri gösterir. Aynanın özelliği ışığı ve görüntüyü kendi hususiyetine göre yansıtmasıdır. Aynanın görüntüyü doğru bir şekilde yansıtmayı arınmış olmasına bağlıdır.⁵⁰

Hakîm et-Tirmizî, Kur'ân-ı Kerîm'de konuyla ilgili geçen sadr, kalp, fuad, lüb kavramlarını ayrıntılı olarak izah eder. Ona göre sadr, kalbin en dış bölümüdür. Kalp ile sadrın ilişkisi ceviz ile cevizin en dış kabuğunun

⁴⁹ Gazzâlî, *İhya*, 3/7

⁵⁰ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. ve şerh Ekrem Demirli (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2013), 271.

ilişkisi gibidir. Sadr, kuruntu, vesvese, kin, arzu ve beklentilerin kalbe giriş yeridir. Bazen daralan bazen genişleyen sadr, kötülüğü emreden nefsin yönetimindedir. Aynı zamanda sadr, İslâm nurunun bulunduğu mahaldir. Kalp ise sadrın içindedir. Kalbin sadra göre durumu, cevizin dış kabuğuna göre cevizin iç kısmı olarak açıklanabilir. Kalp iman nurunun bulunduğu yerdir. Ayrıca Allah korkusu, Allah sevgisi, Allah'tan razı olmak, kesin inanç, korku, ümit, sabır ve kanaatin yeri de kalptir. Fuad kalbin içindedir. Fuad, cevizin içindeki özdür. Fuad bilgi ve düşüncenin yeridir. Fuad kalbin merkezinde, kalp de tıpkı incinin sedef içinde olması gibi sadrın ortasındadır. Lüb de fuadın içindedir ve cevizin özünde saklı bulunan yağ gibidir.⁵¹ Tirmizi'nin kalbi iç içe geçen katmanlar şeklinde tanımlaması, kişinin seyr ü sülûkü boyunca katettiği aşamaları da göstermektedir.

Kalple ilgili kavramları açıkladıktan sonra Hakîm et-Tirmizî, Allah'ın yarattığı en sevimli şeyin tevhit, marifet ve iman nuruyla temizlenmiş kalp olduğunu ifade eder. Ona göre bütün günahların aslı kalp katılığıdır. Kalp katılaştığında günah işlemeyi önemsemez. Allah'ın nuruyla aydınlanan kalp ise artık Allah'ın korumasındadır. Onu korku ve sevgiyle doldurur, kudret kilidiyle kilitler. Kalp inançsızlık, kuşku ve ikiyüzlülük karanlıklarıyla doldurulduğu vakit, Allah o kalbin sahibi için bir şeytan görevlendirir. Böylece şeytan o kişinin kalbinin korumasını üstlenir ve başarısızlık kilidiyle kalbini kilitler.⁵² Yani kalbin mühürlenmesi gerçekleşir.

Bazı sûfiler kalbi yedi tabakada açıklarlar. Birinci tabaka vesvese ve İslâm'ın mahalli olan sadr; ikincisi imanın mahalli olan kalp; üçüncüsü mahlûka yönelik sevginin olduğu şegaf; dördüncüsü Hakk'ı müşahade yeri olan fuad; beşincisi Hak Teâlâ'nın muhabbetinin yer aldığı habbetü'l-kalb; altıncısı dini ilimlerin mahalli süveyda; yedincisi ilâhî sıfatların tecelli yeri olan mühcetü'l-kalptir.⁵³ Hücvirî, kalbi muhabbetin mahalli olarak tanımlar. Muhabbet kalple kaimdir. Çünkü muhabbet kalbin habbesinde karar kıldığından ona muhabbet denmiştir. Kalbin içinde ufacık siyah bir nokta vardır. Buna habbe ve süveyda adı verilir. Nasıl tohum bitkinin esası ise sevgi ile aşkın esası ve kökü de bu siyah noktadır. Onun için âşıklara muhip ve sevdalı, aşka da mahabbet ve sevda denmiştir. Araplar bir şeye o şeyin yerinin ismini verirler.⁵⁴

3. Hikem-i Atâiyye'de Kalp ve Kalbin Hâlleri

İbn Atâullah el-İskenderî, *Hikem*'inde tasavvufî pek çok konuyu özlü

⁵¹ Hakîm et-Tirmizî, *Kalbin Anlamı*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Hayy Kitap, 2013), 17-21.

⁵² Tirmizî, *Kalbin Anlamı*, 48-49.

⁵³ Adem Ergül, *Kur'an ve Sünnette Kalbî Hayat* (İstanbul: Altınoluk Yayınları, trs.), 97.

⁵⁴ Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 368.

bir şekilde ele almıştır. Hikmetler her ne kadar kısa olsa da sahip oldukları anlam derinliği sebebiyle geniş şekilde yorumlanabilecek bilgiler ihtiva etmektedirler; öyle ki bir konuyla ilgili daha sonra gelen hikmette daha açıklayıcı bilgiler bulmak mümkündür. Eserde kalple ilgili pek çok hikmet yer almaktadır. Her bir hikmette kalple ilgili farklı bir yön ele alınmıştır. İskenderî, gerek hikmetlerde gerekse sık sık atıf yaptığı eserlerinde kalple ilgili tanımlamalarda bulunmuştur. Sûflerin tanımlamalarıyla örtüşen bu bölümlerde müellifin kullandığı benzetmeler ve getirdiği misaller, konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamak açısından dikkate değerdir.

Kalbi, insanın madde ve manasının birleştiği, idrak kabiliyetine sahip bir aza olarak tanımlayan İskenderî, onu göze benzetir. Kişi gözün tamamıyla görmez, gözün çok küçük bir parçası olan göz merceğiyle görebilir. Aynı şekilde kalp de sadece et parçasından ibaret değildir. Allah Teâlâ'nın o et parçasına yerleştirmiş olduğu cevher idrak kabiliyetidir. Tanımlamalarında sık sık çarpıcı tasvirlerle başvuran İskenderî, kalbin değişken yapısını betimlemek için onu bedenın sol tarafına asılmış bir kovaya benzetir. Söz gelimi kalbin üzerine şehvet rüzgârı eserse asılı kovanın sallanması gibi sallanır. Aynı şekilde takva duygusunun rüzgârı estiğinde de kalp bundan etkilenir.⁵⁵ İskenderî'nin kalbin değişken olmasını anlattığı bu örnek Hz. Peygamber'in hadis-i şerifinde şöyle yer almaktadır: “Kalbe kalp denmesinin sebebi, onun çok değişken olmasıdır. Kalbin misali çöldeki bir ağacın üzerinde asılı kalan kuş tüyünün misali gibidir. Rüzgâr onu bir oraya bir buraya savurur.”⁵⁶

Kalbi bir aynaya, nefsi de nefese benzeten İskenderî, her soluk alıp vermede kalp aynasının bulandığını söyler. Günahkârın aynası, parlatmak için ilgi göstermeyen yaşlı birinin aynası gibidir. Arifin kalbi ise ona her gün bakan, onu durmadan parlatan gelinin aynası gibidir.⁵⁷ Kalbi bir bilgi ve idrak vasıtası olarak gören İskenderî, kalbin bu işlevini doğru bir şekilde yerine getirebilmesi için arındırılıp temizlenmesi gerektiğini ifade eder. Kalbin tezkiye ve tasfiyesi için zikri, yalnız kalmayı, susmayı, az yiyip içmeyi tavsiye eder.⁵⁸ Ataullah'ın bu tavsiyesi sûflerin nefis terbiyesinde kullandıkları metotlar arasındadır.

Kalbin takvaya erişip selamet bulması için öncelikle onu nefse değil, nefsi ona teslim etmek gerekir. Kalbini nefesine teslim edenler boğulmak üzere birine tutunup beraber boğulan kimselere benzer. Fakat nefisini kalbine teslim edenler ise kendisini kuvvetli bir yüzücüye teslim edip

⁵⁵ İbn Atâullah el-İskenderî, *Tâcu'l-ârus el-Havî li tezhîbi'n-nüfûs*, thk. Muhammed Nurs el-Hallak (Dimeşk: Daru't-Takva, 2018), 117; Ataullah İskenderî, *Hikmet Tacı*, çev. Eser Sazak (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2019).

⁵⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/409.

⁵⁷ İskenderî, *Tâcu'l-arûs*, 113.

⁵⁸ İskenderî, *Tâcu'l-arûs*, 114.

bu sayede kurtulan kimselere benzer.⁵⁹ Nefs terbiye edilip beden ve duygular üzerinde kalbin hâkimiyetinin sağlanması ise salikin seyr ü sülûk yoluna girmesiyle ve bu yoldan daha önce geçenlerin tecrübeleri ışığında ilerlemesiyle mümkün olur.

İbn Atâullah İskenderî'nin tasavvuf anlayışında akıl da kalp kadar önemlidir. Akılla ilgili bir tanımı olmamakla beraber akıl ve ruhu benzer anlamlarda kullanmıştır.⁶⁰ Ona göre akıl Allah'ın kullarına bahşettiği en büyük nimettir. İnsanı diğer varlıklardan ayıran özelliği akıl sahibi oluşudur. Allah, insanı akıl ile güçlendirmiş ve diğer canlılardan üstün kılmıştır. Dünya ve âhiretin düzeni akılla, aklın kemali ve nuru ile tamama erer. İskenderî'nin üzerinde en çok durduğu konulardan biri de tedbir konusudur. Nitekim bu bahsi izah ederken akıl ile irtibatlandırır. Kendisi için tedbir almaktan vazgeçip onu Allah'a havale eden kimsenin tedbirini Allah Teâlâ üstlenir. Ancak nefsin arzularını amaçlayan ve Allah'ın rızasını gözetmeyen her tedbir yerilmiştir. Çünkü bu davranışlar hakikatten perdelenmeyi gerektirir. Her kim akıl nimetini yerinde kullanırsa kendisini Allah'a ve onun sevgisine ulaştırmayan tedbirlerden sakınır. Akıl nimetini Allah katında değeri olmayan şeyler için kullanmak nankörlüktür. Akıl nimetini yerli yerinde kullananlara Cenab-ı Hak kendi nurundan bahşeder ve böylece bu nimetin şükürünü de eda etmiş olur.⁶¹ İskenderî'ye göre akıl (ve kalp) ancak nurlandığında irfani bilgiyi kavramaya hazır hale gelir. Aydınlanan akla sekinet iner, nuru genişler tedbiri ve çekişmeyi terk eder ve Mevlâ'sına teslim olur.⁶²

İskenderî'nin akla bu yaklaşımı sûfilerin görüşleriyle benzerlik oluşturur. Sufilere göre mutlak bilginin elde edilmesinde akıl tek başına yetersiz kalır. Ancak akıl, hak ve batılı birbirinden ayırt etmeye yarayan rabbani bir latife olması bakımından kalbe benzer⁶³ Gazzâlî, akli ve kalbi aynı manada kullanır. Ona göre akıl kendisiyle emirlerin hakikati bilinen ve merkezi kalp olan ilim sıfatından ibarettir.⁶⁴ İskenderî'nin de yukarıda açıkladığı üzere kişiyi Hakk'ın rızasına götüren davranışlar göstermesi akli yerinde kullanması ile mümkün olur. Kişi Cenab-ı Hakk'ın emir ve nehiyelerini akıl ile idrak edebilir.⁶⁵ Nitekim Muhâsibî (ö. 243/857), akli sufi ahlakın temelini yerleştirir. Nefsin dürtülerinin fark edip anlayabilmek ve böylece dikkatli ve teenni ile hareket etmek için akla ihtiyaç vardır. Akli bu şekilde kullananlar Kur'an ve Sünnet'i kendilerine kılavuz edinmiş olurlar.

⁵⁹ İskenderî, *Tâcu'l-arûs*, 121.

⁶⁰ Özel, *İbn Ataullah İskenderî*, 205.

⁶¹ İskenderî, *Tacu'l-Arûs*, 225-226.

⁶² Özel, *İbn Ataullah İskenderî*, 209.

⁶³ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri sözlüğü*, 32.

⁶⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, 3/11.

⁶⁵ Kuşeyrî, *Risâle*, 265.

Ancak kişi akıyla hareket etmezse kendisine faydalı ve zararlı olanları ayırt edemez. Akıl sağlıklı bir göz, yolu aydınlatan lamba ise ilimdir. Kişi karşılaştığı durumlarda bu ikisini kullanarak nazar ederse kalbinde köklü bir ilim oluşur.⁶⁶ Sufilerin marifet dedikleri bu ilimi İskenderî, aklın aydınlanması, nurlanması olarak ifade eder. Sufilerin akıl ve kalp tartışmasında üzerinde ittifak ettikleri husus ancak akıl sahiplerinin Allah Teâlâ'yı tanıyabileceğidir. Zira akıl insan için bir alettir. Kul bu alet ile kendisine tanıtılanı tanır. Akıl doğrudan doğruya ve bizzat Allah Teâlâ'yı tanıyamaz. Hülâsa akıl için Allah'ı Allah ile tanımaktan başka bir yol yoktur.⁶⁷ Yani Hak ancak kendisini tanıtır, kul Hakk'ı tanıyabilir.

Nitekim Hikem şarihi nefis, akıl, kalp, ruh ve sırrın aynı manaya gelen farklı isimler olduğunu söyler. Geçtiği her merhalede kalp farklı isimler alır:

“Nefs, akıl, kalp, ruh, sır tek bir şeyin adlarıdır. O şey de cismanî ve zulmanî bedeninin kalbi içine yerleştirilmiş nuranî ve Rabbanî bir latifedir. Halleri değişik olduğundan dolayı değişik isimler almıştır. Bunun misali yağmur suyudur. Ağaç köküne iner, sonra yukarı doğru çekilerek yaprak haline sonra gonca haline sonra çiçek haline sonra meyve haline dönüşür. Daha sonra meyve haline dönüşür... Bunların tümü aslında su idiler. O su geçtiği her merhalede başka bir isim aldı.”⁶⁸

İbn Ataullah İskenderî, akıl ve kalp konusundaki yaklaşımlarında olduğu gibi saliklere seyr ü sülûk yolunun inceliklerini aktarırken de kendinden önceki sûfilerin görüşlerinden faydalanır. Zira tasavvufî görüşlerinde Mekkî (ö. 386/996), Gazzâlî (ö. 505/111), Kuşeyrî (ö. 465/1072), Sülemî (ö. 412/1021) ve Muhâsibî'nin etkilerini görmek mümkündür.⁶⁹ Onun kalple ilgili hikmetleri bir bütün olarak ele alındığında, kalbin manevi olarak dönüşmesi ve saflaştırılması için hangi merhalelerden geçmesi ve nelere dikkat etmesi gerektiğine dair görüşleri daha sarîh anlaşılır. Nitekim o, nefsin tezkiyesi ve kalbin tasfiyesi olarak ifade edilebilecek bu manevi eğitimin aşamalarını *Hikem*'de veciz ve çarpıcı şekilde formüleştirmiştir. Çalışmanın bundan sonraki bölümünde İbn Atâullah el-İskenderî'nin, kalbin manevi olarak nasıl arındırılıp dönüştürüleceğine dair hikmetleri üzerinde durulacaktır.

3.1. Kalbin Gafletten Uyanışı: Tövbe

Kalbin manevi dönüşümünde ilk makam tövbedir. Çünkü insanın hata ve kusurları, kalbinde onu Allah'a ulaştırmaktan alıkoyan perdeler oluşturur. Hakk'a vasıl olmak isteyen kimse öncelikle gönül evini masiva kirlerinden temizlemeli ve orayı O'na layık bir hâle getirilmelidir:

⁶⁶ Hâris el-Muhâsibî, *er-Riâye Nefs Muhasebesinin Temelleri*, çev. Şahin Filiz, Hülya Küçük (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 242-242.

⁶⁷ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2014), 99.

⁶⁸ Geçer, *Hikem*, 169.

⁶⁹ Kara, *Hikem*, 13.

“Dünyanın ve maddenin şekilleriyle aynası kirlenmiş olan kalp nasıl parlar? Şehvetleriyle bağlanmış olan kalp Allah’a doğru nasıl yol alır? Gafletlerin kirinden temizlenmemiş olduğu hâlde Allah’ın huzuruna girmeyi nasıl arzu eder? Günahlarından tövbe etmeden, sırların inceliklerini anlamayı nasıl umabilir?”⁷⁰

İskenderî’ye göre günahkâr kimse nefsinin esareti altına girmiştir. Kalbin temizlenip Hakk’a yakın olması için nefsin esaretinden kurtulması gerekir. Nefsani arzularının peşinden giden kimsenin Hakk’ın huzuruna varması mümkün değildir. Günahın ve şehvetin etkisindeki kişi gerçek manada musibete uğrayan kişidir. Kalbin bu kirlerden yıkanıp temizlenmesi için ilk makam tövbedir. Nitekim tarikatlarda seyr ü suluk başlangıcı da tövbe ile olur. Tövbe olmadan diğer ameller kabul edilmez. İskenderî, günah işleyen kimseyi ateşe konulan çömleğe benzetir. Ateş yakıldığında bir müddet sonra çömlek kararır. Eğer vakit kaybetmeden çömlek yıkanırsa bu karanlıktan iz kalmaz. Ancak temizlenmeden defalarca ateşe konulsa o karanlık çömlükte yer tutar ve ne kadar temizlense de fayda vermez. Aynı şekilde günahın hemen ardından yapılan tövbe de kalbin karanlığını yıkayıp temizler. Böylece ameller de temizlenir ve onlardan kabul kokusu yayılır.⁷¹ İskenderî’nin kalple ilgili bu yorumu hadis-i şerifte açıklanan kalp tasvirini akla getirir: “Kul bir günah işlediği zaman kalbinde siyah bir nokta oluşur. Bundan vazgeçip tövbe istiğfar ettiği zaman kalbi parlattır. Günaha devam ederse siyah nokta artırılır ve sonunda tüm kalbini kaplar. Allah’ın (Kitabında) ‘Hayır, hayır! Doğrusu onların kazanmakta oldukları kalplerini paslandırmıştır.’ (el-Mutaffifin 83/14) diye anlattığı pas işte budur.”⁷² Nitekim Hz. Peygamber de günahın kalpte bıraktığı etkiyi ancak tövbe istiğfarın gidereceğini, bazen kalbine gaflet çöktüğünü ve günde yetmiş defa istiğfar ettiğini buyurmuştur.⁷³ Tövbe ile temizlenen kalp Allah’ın sevgi ve yakınlığına mazhar olur: “Elbette Allah çokça tövbe edenleri ve çok temizlenenleri sever.”⁷⁴

Kalbin gafletten ve günahattan arınıp temizlenmesi için öncelikle kişinin hata ve kusurlarıyla yüzleşmesi gerekir. Nefsinin arzu ve heveslerini kapılan kişi kendi durumunun farkında olmaz. Yapılan hata ve yanlışlar zamanla alışkanlığa dönüşür. Tövbe, yapılan yanlışların farkına varmak,

⁷⁰ Abdülmecid eş-Şernübî, *Şerhu Hikemi'l-İmam İbn Atâullah el-İskenderî* (Dimeşk-Beyrut: Daru İbn Kesir, 1999), Hikmetlerin tercümesinde şu eserlerden istifade edilmiştir: İbn Ataullah İskenderî, *Tasavvufî Hikmetler Hikem-i Ataiyye*, haz. Mustafa Kara; İbn Atâullah el-İskenderî, *Tasavvufî Hikmetler Hazinesi, Hikem-i Ataiyye*, ter. ve şerh Abdülaziz Hatip (İstanbul: Nesil Yayınları, 2009).

⁷¹ İskenderî, *Tâcu'l-arûs*, 49-50.

⁷² Tirmizî, “Tefsîru'l-Kur’ân”, 83.

⁷³ Müslim, “Zikir”, 41.

⁷⁴ el-Bakara 2/222.

hata ve günahattan dönmek manasına gelir. Sûfilere göre tövbe Allah'a dönmektir. Allah'a dönen kulun kalbindeki "günahta ısrar" düğümü çözülür ve böylelikle kişi Rabbine karşı kulluk vazifesini yerine getirir. Bir daha böyle bir günaha dönmemeye azmederse o zaman kalbinde hâlis ve sadık bir nedamet hissi meydana gelir. Bunun tesiriyle geçmişte işlediği hata ve günahlara üzülür, işlediği kötü amellerden ötürü hüzünlenir, böylece tövbesi tamam olur.⁷⁵

Sûfiler tövbenin hakikatini, kalbin nefsanî arzuların tesirinden kurtulup gafletten uyanması olarak açıklamışlardır. İskenderî, bu nefsanî arzuların kalpte kök salması hâlinde onların sökülüp atılmasının zorlaşacağını hatırlatır. Nefsanî arzuları kalpten ancak müthiş bir korku ya da gönül yakan ilâhî bir aşk çıkartabilir.⁷⁶ İnsan, yapısı itibariyle nefsin arzularını bırakmakta zorlanır. Nefis zorlanmak, alışkanlıklarını terk etmek istemez. Cenab-ı Hak, birtakım sıkıntılar vermek suretiyle kulunu sarsar. Kişi bunun etkisiyle muhasebe yapmaya yoluna gider. Sürekli murakabe ve muhasebe hâlinde olan kişi tövbeyi geciktirmeden yapar. Günahattan hemen sonra tövbe etmek yanlışların kalpte kök salıp yerleşmesine mani olur.

Hz. Peygamber tövbenin nedamet olduğunu haber vermiştir.⁷⁷ Bunun için de insanın yaptığı şeyin kötü olduğunu kalbi ile düşünmesi ve işlemekte olduğunu yanlışlığını görmesi gerekir. İskenderî, hatalarına pişman olmamayı kalbin ölüm alametleri arasında sayar.⁷⁸ Nadim olanın kalbine tövbe etme arzusu ve çirkin muameleleri söküp atma isteği doğar. Hak Teâlâ da kuluna iyi amellere doğru güzel bir dönüş yapmayı ve tövbe sebepleri için hazırlıklı olmayı nasip eder. Tövbenin bu derecesi, müşahedenin sürekli olması ile tamamlanır. Müşahede müridin tövbeye olan rağbetini artırır; azmedileni tam olarak gerçekleştirmeyi sağlayan havf, recâ, korku, ümit gibi hâlleri ve duyguları çoğaltır. Böylece, ısrarla yapılan çirkin fiillerle ilgili düğümler insanın kalbinden çözülür, salık mahzurlu işleri yapmaktan vazgeçer ve şehvet peşinde koşan nefsinde gem vurur.⁷⁹

İskenderî, kalp aynasının parlamasını ve kalbin ilâhî sırlara mazhar olmasını, nefsanî arzulardan ve günahlardan pişmanlık duyarak tövbe etme şartına bağlar. Rabbani bir latife olan kalp, ilâhî sırların müşahede mahallidir. İskenderî'nin de hikmetlerinde sık sık yer verdiği sır, kalp içine konmuş bir latifedir. Kalp marifetin, ruh muhabbetin, sır da müşahedenin

⁷⁵ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003), 188.

⁷⁶ Şernubî, *Hikem*, 202.

⁷⁷ İbn Mace, "Zühd", 30.

⁷⁸ Şernubî, *Hikem*, 112.

⁷⁹ Kuşeyrî, *Risâle*, 187-188.

mekânıdır. Kalp, ruh ve sır aynı özün iç içe geçmiş halkaları gibidir. Sır, ruhun içinde ve ruhtan sonra gelir. Ruhtan daha latif olan sır, ruhun ruhudur. Sır aynı zamanda gönül ehli ve keşf sahibi kimselere özgü bilgileri ve tasavvufi duyguları ifade etmek için de kullanılır.⁸⁰ Kalbin ilâhî sırlara ve ilhamlara mazhar olabilmesi için arınıp pak edilmesi gerekir.

3.2. Kalbin Kandili: Tefekkür

İskenderî'ye göre kişiyi tövbeye sevk eden tefekkür ve muhasebedir. Tefekkür olmadan insanın içinde bulunduğu hâli tahlili ve Allah'a rücu etmesi mümkün olmaz. Kul ömrü boyunca tefekkürü elden bırakmamalı, sürekli bir muhasebe hâli içinde bulunmalıdır.⁸¹ İnsan, nefsinin zaaf ve hastalıklarını tespit ve tedavi edebilmek için tefekküre ihtiyaç duyar. Zira kalp değişken yapısı nedeniyle her an nefsin etkisi altına girebilir. İnsanın kendi iç dünyasına dönüp bir tefekkür ameliyesine girmesi gerekir ki kalbi ilâhî nurlarla aydınlansın. İskenderî kalp ve tefekkür arasındaki ilişkiyi şu cümleyle özetler:

“Tefekkür kalbin kandilidir. Söndüğünde kalbi aydınlatacak hiçbir şey kalmaz.”⁸²

Tefekkür, kendisiyle hayrın ve şerrin görüldüğü kalbin ışığıdır.⁸³ Salık, bu ışık sayesinde doğru bir muhakeme ile olaylara yaklaşır.⁸⁴ Sağlam bir görüşle değerlendirmede bulunur.⁸⁵ İnsanoğlu kalbini ne ile meşgul ederse fiilleri de bu düşünceler çerçevesinde şekillenir. İskenderî bir başka hikmetinde kişinin iç dünyasında bulunanların dışta birtakım işaretlerle açığa çıktığını söyler.⁸⁶ Yani içte ne varsa dışa yansıyan da odur. Manevi terbiye için zihni ve kalbi besleyen düşüncelerle tefekkür edilmesi mühimdir.

Üzerinde tefekkür edilmesi gereken kitap Kur'ân-ı Kerîm'dir. Yüce Allah, Kur'ân-ı Kerîm'i insanların düşünmesi ve öğüt alması için göndermiştir: “(Ey Muhammed!) Sana bu Kur'ân'ı indirdik ki, kendilerine indirileni insanlara açıklayasın. Belki onlar düşünürler.”⁸⁷ Diğer yandan Hak Teâlâ, insanı hem kâinat hem de kendi iç dünyası üzerinde tefekküre davet etmektedir: “Varlığımızın delillerini, (kâinattaki uçsuz bucaksız)

⁸⁰ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 317.

⁸¹ Sevim Yılmaz, *İbn Ataullah ve el-Hikemü'l-Ataiyye Adlı Eserinin Tasavvufi Açısından Değerlendirilmesi* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: 2001), İskenderî, *Hikem*, 75.

⁸² Şernubî, *Hikem*, 246.

⁸³ Cürcanî, *Ta'rifât*, 88.

⁸⁴ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 349.

⁸⁵ Serrâc, *el-Lüma'*, 303.

⁸⁶ Şernubî, *Hikem*, 93.

⁸⁷ en-Nahl 16/44.

ufuklarda ve kendi nefislerinde onlara göstereceğiz ki, o Kur'an'ın gerçek olduğu onlara iyice belli olsun. Rabbinin, her şeye şahit olması yetmez mi?" Bu ayet-i kerimede insandan, uçsuz bucaksız kâinattaki mükemmel nizam ve yaratılış kadar kendi yaratılışındaki hikmet ve sanatlar hususunda da tefekkür etmesi istenmektedir. Böyle bir tefekkür ameliyesi içine giren insana, Yüce Allah'ın ayetleri/delilleri gösterilir, yani kâinat ve kendisi hakkındaki sırlar açılır.⁸⁸ Cenab-ı Hak'ın müminin kalbine sır ve nurlarını gönderir. Ancak kalp O'ndan gayrisi ile meşgul ise o nurlar orayı terk eder:

“Çoğu kere sana akıp gelen nurlar kalbini, kâinat ve eşya suretleri ile dolu olarak buldukları için indikleri yeri terk edip giderler. Kalbini masiva ve ağyardan temizle ki Hak Teâlâ onu marifet ve sırlarla doldursun.”⁸⁹

İskenderî Hikem'de kalbe gelen nurlardan bahseder. Ona göre kalpler ve latifeler nurların mahallidir. Kur'an ve hadislerde nur, insanın önünü aydınlatıp hak ile batılı, hayır ile şerri ayırt etmesini sağlayan manevi ve ilâhî ışık anlamında kullanılır. “*Allah semaların ve arzın nurudur.*”⁹⁰ Esmâ-i Hüsnâ'dan olan en-Nur, Allah'ın ez-Zâhir ismi ile tecellisine denir. Nur, gizlenmiş bir şeyin ledün ilmiyle ortaya çıkmasına denildiği gibi, kalpten masivayı atan ilâhî varidata da denir.⁹¹ İskenderî, Cenâb-ı Hak'ın ariflerin kalbine tecelli ettiğini ve bunun neticesinde parlak ayın güneşten istifade ettiği gibi ariflerin kalplerinin bu ilâhî nurdan yardım aldığını ifade eder. Bazen arifin kalbi ile bu ilâhî tecelliler arasına perdeler girer, nurdan istifade inkıtaya uğrar. Bu engeller ise nefsanî kuruntular ve tabii infiallerdir.⁹² Karanlık, nefsin ordusu; nur ise kalbin askeridir. Allah kuluna yardım etmek istediğinde nurlar ordusuyla onun imdadına yetişir. Karanlık, zulmet ve ağyarın (Allah'tan uzaklaştıran şeylerin) ilgisini ondan keser.⁹³

Tasavvufta ledün ilmi denilen ilim, kalbin nurlanmasıyla elde edilir. Tefekkürle elde edilen ve keşfe dayalı bu bilgiye sûfiler marifet derler. İskenderî'ye göre ilâhî nurların doğuş yerleri kalpler ve iç âlemdir.⁹⁴ Kalbin arındırılmasıyla kalp ilâhî nurlara gark olur. İmam-ı Gazzâlî, insanın cehalet karanlığından çıkıp işlerini görmesi, gerçek ihtiyaçlarını bilmesi, dünya ve ahiret tarafı arasında bir tercihte bulunması, nefsiyle mi yoksa Allah Teâlâ ile mi meşgul olması gerektiğini anlaması için bir nura ihtiyacı olduğunu söyler. Bu mertebeye gelmek ise ancak tefekkür ile

⁸⁸ Karaman, Hayrettin vd., *Kur'an Yolu Tefsiri* (Ankara: DİB Yayınları, 2017), 4/723-725.

⁸⁹ Şernubî, *Hikem*, 203.

⁹⁰ Nûr 24/35.

⁹¹ Cebecioğlu, *Sözlük*, 488.

⁹² Ahmed Mâhir Efendi, *el-Muhkem fi Şerhi 'l-Hikem*, 1/276.

⁹³ Şernubî, *Hikem*, 116.

⁹⁴ Şernubî, *Hikem*, 185.

hâsıl olan marifet nuru ile mümkündür.⁹⁵ Allah, müminleri karanlıklardan çıkaracak nuru verendir.⁹⁶ Salık bu nur sayesinde hak ve batılı, hayır ve şerri ayırabilir.

Sûfiler deruni müşahedeye dayanan tefekkürü, kalbin arınması için elzem görürler. İskenderî'nin başka bir hikmetinde ifade ettiği üzere, olabildiğince dış dünyadan soyutlanarak yapılan tefekkür kalbe fayda verir.⁹⁷ Sûfilerin belli dönemlerde girdiği uzlet, manevi ve ruhi bir eğitim metodu olarak görülmüştür. Bu, halktan tamamıyla kopmak, uzaklaşmak anlamında bir tecrübe değildir. Öte yandan vahiy gelmeden önce kendisine yalnızlık sevdiren Hz. Peygamber'in uzletten hoşlandığı için Hira Mağarası'nda inzivaya çekildiği, sonraki dönemlerde de itikafa girdiği bilinmektedir.⁹⁸ Zahitler ve sûfiler de uzlet hususunda Hz. Peygamber'i kendilerine örnek almışlardır. Sûfiler gerektiği kadar toplum içine karışır, geri kalan zamanlarda uzlete çekilerek ibadet, zikir, dua, teemmül ve tefekkürle zamanlarını geçirirlerdi.⁹⁹

Düşünmek anlamına gelen tefekkür, sûfilere göre iki türlüdür. Biri iman ile tasdikten doğar ve istidlal sahiplerine hastır, diğeri ise ashab-ı şühûda mahsustur.¹⁰⁰ Sûfiler bu anlayışla tefekkürü farklı bir boyuta taşıyarak Yüce Allah'ın celâl ve cemâl sıfatlarını tefekkür ederek marifetullahı ulaşmayı ve böylece hakikatin bilgisini elde etmeyi istemişlerdir. Sûfilerin tefekkür konusundaki bu ayırımı İskenderî'de de görülmektedir:

“Tefekkür iki kısımdır: Tasdik ve imanı meyve veren tefekkür; müşahede ve görmeye götüren tefekkür. Birincisi ibret ehlinin, ikincisi ise müşahede ve basiret ehlinin tefekkürüdür.”¹⁰¹

Tasdik ve iman tefekkürü Cenab-ı Hakk'ın yarattıkları hakkındaki tefekkürdür. Kul mahlûkatı tefekkür ederek ibret alır. Böylece Hak Teâlâ'nın varlığına, birliğine, kudret ve azametine iman eder. Müşahede ve ayan tefekkürü ise ruhun nurlar meydanındaki seyri olup ariflerin tefekkürüdür. Onlar artık eserden geçip müessire, delilden geçip medlule, ağıyardan geçip şühûda yükselmişlerdir. Mülkü değil melekûtu tefekkür ederler.¹⁰²

İskenderî'nin tefekkür hususundaki bu ayırımı Gazzâlî'de yapar.

⁹⁵ İmam Gazâlî, *Kimyây-ı Saâdet*, çev. Ali Arslan (İstanbul: Ataç Yayınları, 2019), 667-668.

⁹⁶ el-Bakara 2/257.

⁹⁷ Şernubî, *Hikem*, 77.

⁹⁸ Buhârî, “Bed’ül-vahy”, 3.

⁹⁹ Süleyman Uludağ, “Uzlet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2012), 42/256.

¹⁰⁰ Cebecioğlu, *Sözlük*, 643.

¹⁰¹ Şernubî, *Hikem*, 246.

¹⁰² Ataullah İskenderî, *Hikem-i Ataullah*, ter. ve şerh Yahya Pakiş (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2010), 234.

Ona göre tefekkürün iki makamı vardır ve bu makamlardan en yücesi Allah'ın celâli, azameti ve kibriyâsı hakkında düşünmektir. Ancak Allah'ın zatı hakkında düşünmek yasaklanmıştır: “Allah'ın mahlûku hakkında düşününüz, fakat O'nun zatı hakkında düşünmeyiniz”¹⁰³ denilmiştir. Çünkü bu tefekkür makamında akıllar hayrete düşer, oraya bakmaya ancak siddıkların gücü yeter. Bu bakımdan sûfiler için en doğrusu, Allah'ın zatı ve sıfatları hakkında tefekkürden imtina etmektir. Bununla birlikte Allah'ın sanatı ve eserleri hakkında tefekkür ise lüzumlu görülmüştür. İkinci makam Allah'ın fiillerine, kaderine, sanatının ihtişamına; yaratma işindeki fevkaladeliklerine bakmaktır. Çünkü bunlar Allah'ın celâline, kutsiyet ve yüceliğine, ilim ve hikmetinin kemâline delâlet eder. Bu bakımdan insan, Allah'ın sıfatlarına, o sıfatlardan hareketle eserlerine bakmalıdır. Sıfatlarına doğrudan bakmaya gücümüz yetmediği için Allah'ın kudretinin eserlerine bakarak O failin sıfatlarını görürüz.¹⁰⁴

İnsanın manevi kuvveti olan kalbin nurlanması için tefekkürü elzem gören İskenderî, Gazzâlî'nin de ifade ettiği gibi Cenab-ı Hak'ın zatını değil mahlûkatını tefekkürü tavsiye eder:

“*Hikmet: Tefekkür kalbin ağyar (yaratılmışlar) ve masiva meydanında ibretle seyri, cevelanı ve yolculuğudur*”¹⁰⁵

İskenderî, kulun kalbiyle çıktığı tefekkür yolculuğunda kalbin ilâhî nurların bineği olacağını ifade eder.¹⁰⁶ Kalplerin ve sırların sahipleri asıl maksat olan Hak vahdethanesine marifet nurlarıyla girerler. Nur bineklerine binmeyenler ise tabiatın korkunç vadisinde kalır vuslat saadetinden mahrum kalırlar.¹⁰⁷

3.3. Kalbin Gözündeki Perdeyi Kaldıran İlim

Allah ile kulu arasındaki perdelerin kaldırılması ve kalp gözünün açılması, faydalı ilmin elde edilmesiyle mümkündür. “*Faydalı ilim, şuaları göğüs ve gönülde yayılıp serpilerek kendisiyle kalbin gözündeki perdeyi kaldırandır*”¹⁰⁸ Işıktan maksat iman ve İslâm nurlarıdır. Kalbin gözündeki perdenin açılmasından maksat ise kalpten hicabın kalkması, oraya ihsan nurlarının girmesidir.¹⁰⁹ Kalbe ışık saçan ve ruhu aydınlatan ilim, Allah'ı ve O'nun sıfatlarını, isimlerini ve O'na en iyi şekilde nasıl kulluk edileceğini öğreten ilimdir. Dilde kalan, Allah sevgisi aşılamayan,

¹⁰³ Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 1/311.

¹⁰⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, 4/456-459.

¹⁰⁵ Şernubî, *Hikem*, 245.

¹⁰⁶ Şernubî, *Hikem*, 115.

¹⁰⁷ Kastamonulu Seyyid Hafız Ahmed Mahir, *Hikem-i Atâiyye Şerhi*, haz. Tahir Galip Seratlı (İstanbul: Süfi Kitap, 2011), 118.

¹⁰⁸ Şernubî, *Hikem*, 206.

¹⁰⁹ Pakiş, *Hikem*, 207.

Allah korkusu vermeyen, karanlıkları aydınlatmayan, hayata yansımayan ilim fayda değil zarar verir.¹¹⁰

Sözlükte bilmek anlamına gelen ilim, bir nesnenin şeklinin akılda husûle gelmesi, nesneyi olduğu gibi bilmek, nesnedeki gizliliğin ortadan kalkması şeklinde tarif edilir.¹¹¹ İskenderî de ilmi kesbî ve vehbî ilim olarak ikiye ayırır. Kesbî ilim, tahsil edilerek elde edilen ilimdir; helal, haram, iyiliği emretmek, kötülükten nehyetmek gibi hususları bilmeyi içerir. Allah'ın kulunun kalbine attığı ilim ise vehbî ilimdir. Bu ilme marifet denir. Marifet, Allah'ın vahdaniyetini, isim ve sıfatları yoluyla bilmektir. Allah'ın samedaniyet ve rububiyet sıfatlarını kavramak ve gerçek marifete ermenin imkânsızlığını anlamaktır. İskenderî bu iki ilmin (şeriat ve hakikat) beraber aynı çizgide ilerlemesi gerektiğini ifade eder. Bunlar birbirinden ayrılmaz.¹¹²

Sûfîler için ilim Hakk'a giden yolda önemli bir araçtır. Salik kendini, kâinatı ve Yüce Yaratıcı'yı tanımak, bilmek için ilme ihtiyaç duyar. Bunun bilgisini elde edememek, bu yolda kendisine lazım olacak ilmi teçhizatla donanmamak sûfî için eksiklik olarak telakki edilir. Bu sebeple büyük sûfîlerin şer'î ilimlere çok önem verdiğini; içlerinde çok sayıda muhaddis, muhakkik bulunur. Batın ilmi olan tasavvufta bu ilmi elde etmenin yolu öncelikle zahirî ilimleri bilmekten geçer. Bildikleriyle amel eden kullara Cenab-ı Hakk bilmediklerinin bilgisini ikram eder. İşte bu bilgi tasavvuf ilminde kıymeti büyük olan "marifet"tir. Marifeti elde eden arifler hakikat yolunda yürüeyebilirler.

Sûfîler ilmin üç derecesini ifade eden "ilme'l-yakîn", "ayne'l-yakîn", "hakka'l-yakîn" kavramlarıyla açık (bedihi) bilgileri ifade ederler. Yakîn öyle bir ilimdir ki bu bilgiye sahip kişi katiyen şüpheye düşmez. İlme'l-yakîn burhan ve delillerle elde edilen ilimdir. Ayne'l-yakîn beyan hükmünde olan bilgidir; keşf ve ilhamla elde edilir. Hakke'l-yakîn ise ayan beyan (apaçık) tecrübe edilen bilgidir ve müşahede ile elde edilir.¹¹³

İskenderî'ye göre faydalı ilim, nefsin gücünü kıran, onu kontrol altına alan, ibadete yardımcı olup Allah'tan korkmayı ve O'nun koyduğu sınırları gözetmeyi sağlayan ilimdir. İlim ve haşyet birbirinden ayrılmaz. Nitekim gerçek âlimler Allah Teâlâ'dan gereğince korkan kimselerdir.¹¹⁴

Hikem şarihi Ahmed Mâhir Efendi'ye göre faydalı ilimden kasıt; kâinatın yaratıcısını, O'nun ilâhî isim ve sıfatlarını, Hakk'a karşı kulluk keyfiyetini ve huzurunda edeple durmayı bilmektir. İnsanın göğsü o

¹¹⁰ İskenderî, *Tasavvufî Hikmetler Hazinesi*, 283

¹¹¹ Cürcânî, *et-Tarîfât*, 199.

¹¹² Yılmaz, *İskenderî*, 129.

¹¹³ Kuşeyrî, *Risâle*, 179.

¹¹⁴ İbn Atâullah, *Tâcul-arûs*, 207.

kuvvetli ışıklara muttali olmakla ferahlar. Gönlün inşirahı ile de örtü ve perdeler kalkar. Şüphe ve vehimler izale olur. Faydalı ilim kalplerde kuvvet ve suret tecellisi barındıran bir kudret feyzidir. Marifet nuru kalplere doğduğu zaman, işlerin güzellik ve çirkinliği bilinir. Faydalı ilim kalbin ufkuna doğan Nur-u Hûdâ'dır.¹¹⁵

3.4. Kalp Aynasını Parlatmak: Zikir

Sûfiler, zikri riyazetin en önemli esası, kulun Rabbine yaklaşmasını sağlayan en büyük ibadet olarak görürler¹¹⁶ ve devamlı zikir haricinde başka bir yolla Allah'a ulaşamayacağını söylerler. Hatırlamak manasına gelen zikir, gaflet ve unutmaya hâlinde olmamak, zikredilenden başkasını unutmaktır.¹¹⁷ Zikir Allah'ı anmak, O'nu unutmamak ve gafletten uzak durmak, Allah kelimesini veya kelime-i tevhidi söylemek, tekrarlamak anlamına da gelmektedir.¹¹⁸ Zikir, seyr ü sülûk yolunda tüm tarikatların başvurduğu bir kalp arındırma amelîyesidir. Kul zikrederek kalbini ilâhî nurlara mekân kılar: “Bir zâkir, kalbini nurlandırmak arzusuyla zikreder zâkir olur. Bir başka zâkir de önce kalbini nurlandırır, sonra zikreder. O da zâkir olur. Hem zikri hem nuru eşit olanın ise zikri ile hidayete erilir, nuru takip edilerek doğru yol bulunur. Zahiri zikir ancak bâtnî ve kalbî müşahede ve tefekkürden neşet eder.”¹¹⁹

İskenderî bu hikmette zikrin kaynağının tefekkür olduğuna dikkat çeker. Allah'ın kudret ve azametini, ihsan ve lütuflarını afak ve enfüste tefekkür eden kulun kalbine ilâhî feyizler dolar. Bunun neticesinde kişi hamd ederek, istiğfar ederek, dua ederek tesbih ve tazimde bulunur. Tüm bu zikirler, fikrin neticesinde tezahür eder. Âyet-i kerimede, “Allah'ı anmak için namaz kıl.”¹²⁰ buyrulduğu üzere ibadetler de zikirdir. Hak Teâlâ'yı ve O'nun kudret eserlerini tefekkür ederek kul iştiyakla ibadet ve zikirde bulunur. Zira ibadet ve zikir tefekkürün meyvesidir.¹²¹

İskenderî *Tâcu'l-arûs* adlı eserinde kalp aynasının parlatılmasına yardımcı olacak üç tavsiyede bulunur. Bunlar Allah'ı çokça zikretmek, susup yalnız kalmak, az yiyip içmektir.¹²² Nurların kalbe dolması için kalbin varlıkların suretiyle dolu olmaması gerekir. İçinden ağyar yani Allah'tan gayrısı çıkarıldığında kalp marifetle dolar. Mümin kimsenin Allah'ı

¹¹⁵ Ahmed Mâhir Efendi, *el-Muhkem fî Şerhi'l-Hikem*, 2/436.

¹¹⁶ Abdurrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 248.

¹¹⁷ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 728.

¹¹⁸ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 393.

¹¹⁹ Şernubî, *Hikem*, 241.

¹²⁰ el-Kevser 108/2.

¹²¹ İskenderî, *Tasavvufî Hikmetler Hazinesi*, 316.

¹²² İskenderî, *Tâcu'l-arûs*, 114.

hamd ve sena etmekle meşgul olması ona nefsin hazlarını hatırlamaktan alıkoymaz.¹²³

Zikir, farklı tarikatlarda farklı şekillerde yapılırsa da genel olarak bazı isimlerin ve virdlerin belirlenmiş sayılarda tekrarlanması şeklinde uygulanır. Çoğunlukla Allah'ın isimlerinden birinin tesbihi şeklinde yapılır. Ancak İskenderî zikrin sınırını genişletir. Ona göre Allah'ın bir ismini, bir sıfatını, bir hükmünü, bir filini anmakla veya bir duayla ya da peygamberlerinden ve velilerinden bahsetmekle de zikir yapılmış olur. Yukarıda geçen hikmette söz ettiği gibi Allah'ın azameti üzerinde tefekkür etmek de zikirdir.¹²⁴

Zikri taat ve ibadetlerin tümüne teşmil eden sûflerin görüşleri, İskenderî'nin bu konudaki görüşleriyle benzerlik taşımaktadır. Sûfilere göre bütün ibadet ve taatlerin gayesi kalpte Allah zikrini yenilemektir. Onlar zikrin sadece ismin anılması kapsamına giren ibadetlerden daha fazlasına delâlet ettiğini söylerler.

İskenderî, zikir konusundaki bu geniş yoruma Kur'an âyetlerinden hareketle ulaşmıştır. Kur'an'da zikrin hatırlamak anlamı dışında şu anlamlarda kullanıldığı görülür. Kur'an zikir olarak isimlendirilir,¹²⁵ namaz kılmak en büyük zikir olarak belirtilir,¹²⁶ ilim sahipleri ehl-i zikir diye vasıflandırılır,¹²⁷ yine öğüt anlamında¹²⁸ ve Cuma namazı¹²⁹ için de zikir ifadesi yer alır. Zikir kalp ve dil ile Allah Teâlâ'yı anmaktan daha geniş anlamları ihtiva eder. Baktığı her yerde Hakk Teâlâ'nın esmâ ve sıfatlarını görmek ve tefekkür etmek, hatırlamanın başka bir biçimidir. Ancak her an Hak Teâlâ'yı hatırlamak ve O'nun dışındaki her şeyi unutmak mertebesine ulaşmak için de mürşidin telkin ettiği zikirlere devam etmek önemli bir esastır.

Sûfiler zikri çeşitli mertebelere ayırarak açıklamışlardır. Bu konudaki tasniflerin genellikle dil, kalp ve ruhun zikri şeklinde yapıldığını görmekteyiz. Nitekim İskenderî de aynı tasnifi yapar. Ancak o, üçlü tasnifi, iki kabuk ve bir özden oluşan bir benzetmeyle anlatır. Salikin zikri başlangıçta dille yapılan zikirdir. Kalp gafil olsa da zikre devam ederek dile tabi olur. Dil ve kalp birlikte zikrederler. Böylece kabuk tamamlanır. Üçüncü aşamada kalpteki zikir azalara tesir eder, her aza Allah'ı zikretmeye

¹²³ İskenderî, *Tâcul-arûs*, 194.

¹²⁴ Özel, *İskenderî*, 285-286.

¹²⁵ el-Hicr 15/9.

¹²⁶ el-Ankebût 29/45.

¹²⁷ el-Enbiyâ 21/7.

¹²⁸ el-Kalem 68/52.

¹²⁹ el-Cuma 62/9.

başlar. Zamanla salik daimi zikir hâline geçer.¹³⁰ Bu mertebede arif hakiki varlık olan Hak Teâlâ'dan başka varlık tanımayacak ve Allah'tan başka zikreden de kalmayacaktır.¹³¹ İskenderî'nin ifade ettiği bu makam fena makamıdır. Sûfiler bu makamı, zikir esnasında zikredilenin dışındaki her şeyi unutmak olarak tarif ederler. Nitekim “*Unuttuğunda Rabbini hatırla.*”¹³² âyet-i kerimesi, ancak Allah'tan başkasını unuttuğunda Allah'ı zikretmiş olursun hakikatine işaret eder. Allah'ı hatırlamak da üç aşamada gerçekleşir. Birincisi söz zikridir ki bu, zikredileni hatırlamaktır. İkincisi zikredilenin vasıflarını hatırlamaktır. Üçüncüsü, zikredilen temaşa edildiği için zikredenin fani ve gaib olmasıdır. Zikredilenin vasıfları, insanın vasıflarını yok ettiği için insan yaptığı zikirten fani olur.¹³³ Kul, Hakk Teâlâ dışındaki her şeyi unuttuğu zaman gerçek anlamda Rabbini zikretmiş olur

İbn Atâullah el-İskenderî, Cenab-ı Hakk'ın üç kerametle kuluna ikramda bulunduğunu söyler:

“Birincisi seni kendisi için zakir eyledi. Şayet onun lütfu olmasaydı onun zikrinin senin üzerinde cereyan etmesine ehil olamazdın. İkincisi seni kendisiyle mezkûr ve nispetini sende gerçekleştirdi. Nihayet seni yanında zikretmekle senin üzerindeki nimetini tamamlamış oldu. Kısaca ‘Beni zikrediniz ki ben de sizi zikredeyim...’¹³⁴

Birinci ikram, eksik, aciz ve tembel olduğu hâlde insanın zahiren, batinen ve kalben O'nu zikretmesidir. Hakk'ın fazl ve inayeti olmasa O'nu zikretmeye kimsenin haddi ve gücü olmazdı. İkinci ikram, O'nu çok zikretmekle artık görünmez olduğunda kişiyi kendisiyle zikredilen kılmasıdır. Üçüncüsü ise kişiyi zikrederek üzerindeki nimetini tamamlamasıdır. Çünkü “*Allah'ın zikri en büyüktür.*”¹³⁵ âyeti gereğince Hakk'ın kulunu zikretmesi kulun Hakk'ı zikretmesinden daha büyüktür.¹³⁶

3.5. Kalbi Yalnız Allah'a Tahsis Etmek: Muhabbet

Kalp, Cenab-ı Hakk'ın nazargâhıdır. Kulunun suretine değil kalbine bakan Allah Teâlâ,¹³⁷ insanın göğsünde iki kalp yaratmamıştır.¹³⁸ Yani kalp Hakk'a tahsis edilmelidir. Hak'tan gayrısıyla dolu olan kalp müşterek/ortaklı bir kalptir. Müşterek kalpte muhabbet olmaz. Muhabbet, nefsi sevgiliye feda etmek; kalbin sevgiliden başkasına meyline engel olmaktır.

¹³⁰ Yılmaz, *İskenderî*, 37.

¹³¹ Özel, *İskenderî*, 286-287.

¹³² el-Kehf 18/24.

¹³³ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 12-14.

¹³⁴ Şernubî, *Hikem*, 242.

¹³⁵ el-Ankebût 29/45.

¹³⁶ Şarkavî, *Hikem-i Atâiyye Şerhi*, 84-85.

¹³⁷ Müslim, “Birr”, 33.

¹³⁸ el-Ahzâb 33/4.

Bu ise aşığın sevgilisine yönelmesi ve diğer her şeyden yüz çevirmesiyle gerçekleşir. Muhabbet, herhangi bir ceza korkusu duymadan, güçlü bir şekilde Hakk'ı talep etmek demektir. Bu durumdaki âşık sevdiğinin güzelliklerini hatırlarken kendi niteliklerini unutur ve böylece başkalarından da yüz çevirmiş olur. Nihayet ikilik fikri ortadan kalkar.¹³⁹ Kalp Hakk'ın muhabbetine tahsis edilir. Bu husus *Hikem*'de şöyle dile getirilir: “*Allah müşterek ibadeti sevmeyişi gibi müşterek kalbi de sevmeyiz. Müşterek amel ve ibadeti kabul etmez, müşterek kalbe ise hiç yönelip bakmaz.*”¹⁴⁰

Ortaklı ibadet, içine riya ve ucub karışan ya da başkasından karşılık beklenen ameldir. Yüce Allah ibadetinde ortak kabul etmediği gibi kulun kalbine başkasının girmesinden de hoşlanmaz. Başkasının bulunduğu kalbe teveccüh etmez. Kul amelini riyadan, kalbini Allah'tan başkasından korursa kalbi ilim ve nurla doldurulur. O kalp artık marifet ve sırlar membaı olur.¹⁴¹

Tasavvufun önemli esaslarından olan muhabbetinde Allah'ın kulu sevmesi kulun Allah'ı sevmesinden öncedir: “*Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler.*”¹⁴² Sûfilere göre Allah'ın kulu sevmesi; ona bol nimet sunması, dünya ve âhirette sevap vermesi, yüce hâller ve makamlar ikram etmesidir. Allah kulunu sevince onu masivaya iltifat etmekten uzaklaştırır ve sadece rızasını talep edecek bir makama eriştirir. Kulun Allah'ı sevmesi ise sevdiğinin rızasını kazanmaya çalışması, O'nu görmek için sabırsızlanması O'na yakın olma arzusu içinde olması, ülfet ve ünsiyet ettiği her şeyden alakasını kesmesi ve O'nu zikretmesidir.¹⁴³ Kuşeyrî'ye göre muhabbet, Allah Teâlâ'nın kuluna özel bir yakınlık ve yüce hâller bahşetmeyi irade etmesidir.¹⁴⁴

İskenderî'ye göre muhabbet başkasını Allah'a tercih etmemektir. O, muhabbeti dört derecede açıklar. Birincisi, Allah için sevgidir ki bu muhabbetin başlangıcıdır. İkincisi, Allah uğruna sevgidir ki muhabbetin ara durağıdır. Üçüncüsü, Allah'la sevgidir ki bu da diğer ara duraktır. Dördüncüsü ise Allah'tan sevgidir ki bu da muhabbetin nihai durağıdır. Onun seni her şeyden alıkoyması ve sadece onu sevmendir.¹⁴⁵ Sûfiler muhabbetle ilgili yaptıkları üçlü bir sınıflama ise şöyledir: İlki avamın muhabbetidir. Sevenin sevdiğini gönlünde tutması ve ona itaat etmesidir. Sonra hakikat ehlinin muhabbeti gelir. Her türlü arzu ve heveslerden arınır

¹³⁹ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 488.

¹⁴⁰ Şernubi, *Hikem*, 202

¹⁴¹ Pakişi, *Hikem*, 186.

¹⁴² el-En'âm 5/54.

¹⁴³ Hucvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, 370.

¹⁴⁴ Kuşeyrî, *Risâle*, 405.

¹⁴⁵ Özel, *İskenderî*, 304-305

sevdiğinin iradesine göre hareket etmektir. Sonuncusu ise siddıklar ve ariflerin muhabbetidir. Seven kendi vasıfları yerine sevgilisinin vasıflarına bürünür.¹⁴⁶ Bu tasnif Hz. Peygamberin hadis-i şerifinde buyurduğu muhabettir: “Kulum, kendisine emrettiğim farzlardan, bence daha sevimli herhangi bir şeyle bana yakınlık sağlayamaz. Kulum bana (farzlara ilâveten işlediği) nâfile ibadetlerle durmadan yaklaşır; nihâyet ben onu severim. Kulumu sevince de (âdeta) ben onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli ve yürüyen ayağı olurum. Benden ne isterse, onu mutlaka veririm, bana sığınırsa, onu korurum.”¹⁴⁷

Kalbin sadece sevilene tahsis edilmesi, O’nun dışındaki tüm sevgilerin tahliye edilmesi, muhabbetin gereğidir. Ataullah’a göre Allah dışında kalpte yer verilen sevgiler kişiyi kul köle yapar. Hâlbuki Allah Teâlâ kendisinden başka hiç kimseye kul köle olunmamasını istemektedir.¹⁴⁸ Ancak Allah sevgisi bütün sevgilerden daha güçlü olmalıdır. Zira müminler, Allah’ı şiddetli bir sevgiyle severler.¹⁴⁹ Sevgi itaati gerektirir. Nitekim Allah Teâlâ’yı sevmenin göstergesi Resûlü’ne itaat olarak zikredilmiştir: “*De ki: Eğer Allah’ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Allah çok bağışlayıcı, çok esirgeyicidir.*”¹⁵⁰

Hikem şarihi, muhabbetin itaati gerektirdiğini ifade eder. Kişi sevdiğinin emrine uyar. Cenab-ı Hak, kendisinden başkasının muhabbetine razı olmaz. Kulunun kalbinde başka bir muhabbet bulunmasını sevmez. Allah’ın sevilmesini emrettiği peygamber, evliya, ulema, Kur’ân, Kâbe vb. sevgiler O’nun sevgisine dâhil sevgilerdir.¹⁵¹ Allah sevgisi dışındaki tüm sevgilerde aşırı gitmek onlara bağlanmak ve kul olmak manasına gelmektedir. Bu da haddi aşmaktır. İnsan yaratılışı itibarıyla eşine, evladına, ana babasına, akrabalarına, malına mülküne karşı sevgi besler. Ancak bu sevgilerin Allah ve Resul’ünün sevgisi önüne geçmemesi gerekir. Kur’an bu hususta şöyle uyarır: “*De ki: “Eğer babalarınız, oğullarınız, kardeşleriniz, eşleriniz, aşiretiniz, kazandığınız mallar, kesada uğramasından korktuğunuz bir ticaret ve beğendiğiniz meskenler size Allah’tan, peygamberinden ve O’nun yolunda cihattan daha sevgili ise, artık Allah’ın emri gelinceye kadar bekleyin! Allah, fasık topluluğu doğru yola erdirmez.*”¹⁵² Dolayısıyla muhabbet yalnız Allah Teâlâ’ya yöneltilmeli.¹⁵³ Gazzâlî’nin de ifade ettiği

¹⁴⁶ Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *el-Lüma’*, haz. Hasan Kamil Yılmaz (İstanbul: Altnoluk Yayınları, 1996), 86-87.

¹⁴⁷ Buhârî, “Rikak”, 38.

¹⁴⁸ Şernubî, *Hikem*, 205.

¹⁴⁹ el-Bakara 2/165.

¹⁵⁰ Âl-i İmrân 3/31.

¹⁵¹ Pakiş, *Hikem*, 191.

¹⁵² et-Tevbe 9/24.

¹⁵³ Ergül, *Kalbî Hayat*, 249.

gibi bütün varlıklar içinde Allah Teâlâ'dan başka sevmeye layık bir varlık yoktur. Başka bir şeyi seven Allah için severse Allah'ı sevmiş olur. Mesela Resûlullah'ın sevgisi Allah sevgisi içindir. Bir kimseyi seven onun sevgilisini de sever.¹⁵⁴

Eserlerinde tasavvufî anlayışını şekillendiren şeyhi Ebü'l-Hasan eş-Şazeli'nin görüşlerine sık sık atıfta bulunan İskenderî muhabbet bahsinde yine üstadına atıf yapar. Allah, insana, marifet, tevhid, muhabbet, iman ve İslâm elbisesini giydirmiştir. Kim Allah'ı tanırsa onun yanında her şey küçük kalır. Kim Allah'ı severse her şey ona kolay gelir. Kim Allah'ı bilirse O'na hiçbir şeyi ortak koşmaz. Kim Allah'a iman ederse her şeyden emin olur. Kim de Allah'a teslim olursa O'na karşı isyanı azalır. Dünyadaki en lezzetli şey Allah'a muhabbetle münacat etmektir. Bundan gafil olan, halis muhabbet gibi bir ganimeti elinden kaçırmıştır.¹⁵⁵

SONUÇ

İskenderî'nin *Hikem* adlı eseri tasavvuf klasikleri arasında önemli bir yere sahiptir. İskenderî, Şazeliyye tarikatının Ebü'l-Hasan eş-Şazeli ve Ebü'l-Abbâs Mürsî'den ve sonraki üçüncü şeyhidir. *Hikem* de Şazeliyye tarikatının yazılı ilk eseridir. Tasavvufun temel bahislerine dair hemen her konuda veciz hikmetlerin yer aldığı *Hikem*, İslâm dünyasının pek çok yerinde tanınan ve okunan bir eserdir. *Hikem*, hakkında en çok şerh yazılan birkaç eser arasındadır. Pek çok dile çevrilen ve ders halkalarında okunan *Hikem*, felsefi bir eser olmaktan çok tasavvufî hayatın yaşanmasında rehberlik edecek bir mahiyettedir. Zira eserde yer alan konular tasavvufî hayat pratiklerine dair etkili hikmetler içermektedir. Özellikle iman, ibadet, tasavvufî ahlak konularında hikmetlere yer verilmiştir.

Bu çalışmada İbn Atâullah el-İskenderî'nin kalp hakkındaki görüşleri *Hikem* adlı eseri bağlamında ortaya konulmaya çalışılmıştır. *Hikem*'de kalple ilgili yer verilen hikmetler derlendiğinde tövbe, tefekkür, ilim, zikir ve muhabbet kavramlarıyla ilintili kullanıldığı görülür. Kalbin değiştirilip dönüştürülmesinde tövbe, tefekkür, ilim, zikir ve muhabbet kavramları İskenderî'nin tasavvuf anlayışı üzerinden açıklanmıştır.

Tövbe, tefekkür, ilim, zikir ve muhabbet kalbin temizlenip dönüştürülmesinde manevi terbiye metotlarıdır. Başka pek çok metot yanında bunlar tüm tasavvufî anlayışlarda temel olan yollardır. Tüm manevi terbiye metotlarının nihai amacı kalbin tasfiye edilip arındırılmasıdır. Nitekim İskenderî'nin kalbin değişip dönüşmesi noktasında ortaya koyduğu görüşleri sûfîlerin seyr ü sülûk dedikleri manevi tekâmül yolunda tavsiye edilen esaslardır. İskenderî'nin bu konuda farklılaşan yönü bu temel esaslara derinlik katması ve yeni açılımlar getirmesidir.

¹⁵⁴ Gazzâlî, *Kimyâ-yı Sa'âdet*, 714.

¹⁵⁵ İskenderî, *Tâcu'l-arûs*, 122-123.

KAYNAKÇA

- Abdurrezzak Kâşânî. *Tasavvuf Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık 2004.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları, 3. Basım, 2005.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Kitâbü'l-Ta'rifât*. Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabiyye, 1997
- Danner,Victor. *Ibn Atâ Allah's Sûfî Aphorisms*. Leiden: 1973.
- Ergül, Adem. *Kur'ân ve Sünnette Kalbî Hayat*. İstanbul: Altınoluk Yayınları, trs.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyâ'ü 'ulûmî'd-dîn*. çev. Ali Arslan. İstanbul: Arslan Yayınları, 1993.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Kimyâ-yı Sa'âdet*, çev. Ali Arslan. İstanbul: Ataç Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Geçer, Hüsnü. *Hikem-i Atâiyye Şerhi*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022.
- Görgülü, Faruk. “Kur'ân'ın Anlaşılmasında İnanç ve Ahlak Kaynaklı Engeller”. *Diyânet İlmî Dergi* 59 (Mart 2023).
- Hakîm et-Tirmizî. *Kalbin Anlamı*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Hayy Kitap, 3. Basım, 2013.
- Hücvîrî, Ebû'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî. *Keşfü'l-mahcûb*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 3. Basım, 2010.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fusûsü'l-hikem*. çev. ve şerh Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2013.
- İskenderî, İbn Atâullah. *Hikem-i Atâiyye*. şerh Abdullah Şarkavî. terc. Ali Urfî. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- İskenderî, İbn Atâullah. *Hikem-i Atâullah*, terc. ve şerh Yahya Pakiş. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2010, 234.
- İskenderî, İbn Atâullah. *Hikmet Tacı*. çev. Eser Sazak. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2. Basım, 2019.
- İskenderî, İbn Atâullah. *Tâcü'l-'arûs el-hâvî li-tehzîbi'n-nüfûs*. thk. Muhammed Nurs el-Hallak. Dimeşk: Daru't-Takva, 2018.
- İskenderî, İbn Atâullah. *Tasavvufî Hikmetler Hazinesi, Hikem-i Ataiyye*. terc. ve şerh Abdülaziz Hatip. İstanbul: Nesil Yayınları 2. Basım, 2009.
- İskenderî, İbn Atâullah. *Tasavvufî Hikmetler Hikem-i Ataiyye el-Hikemü'l-'Atâ'iyye*. haz. Mustafa Kara. İstanbul: Dergah Yayınları, 2. Basım, 2003.
- Kara, Mustafa. “Hikem-i Ataiyye Kitabiyatı: Şerh ve Tercümeleler”. *Dervişin Hayatı Sufinin Kelamı* içinde. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005.
- Kara, Mustafa. “İbn Atâullah el-İskenderî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/337-338, İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kastamonulu Seyyid Hafız Ahmed Mâhir. *Hikem-i Atâiyye Şerhi el-Muhkem fi Şerhi'l-Hikem*. haz. Tahir Galib Seratlı. İstanbul: Sufî Kitap, 2011.
- Kastamonulu Seyyid Hafız Ahmed Mahir. *Hikem-i Atâiyye Şerhi*. haz. Tahir Galip Seratlı. İstanbul: Sufî Kitap, 2. Basım, 2011.

Kelâbâzî, Muhammed b. İbrâhîm. *et-Ta'arruf*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1979.

Kur'ân Yolu Tefsiri. Karaman, Hayrettin vd. Ankara: DİB Yayınları, 2017.

Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *Kuşeyri Risalesi*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 4. Basım, 2003.

Levent Abul, Lamia. *Ahmed Mahir Efendi Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Anlayışı*. Ankara: Sage Yayıncılık, 2018.

Muhâsibî, Haris. *er-Riâye Nefs Muhasebesinin Temelleri*. çev. Şahin Filiz - Hülya Küçük. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2004.

Nwyia, Paul. *İbn Atâ Allah et la Naissance de la Confrérie Sadilite*. Beyrût: 1972.

Özel, Ahmet Murat. *İbn Atâullah el-İskenderî Hayatı, Eserleri, Görüşleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.

Özel, Ahmet Murat. "Mustafa Enver Bey'in (öl. 1909) Hikem-i 'Atâî Tercümesi (Latinizasyon ve Değerlendirme)". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 5/2 (Aralık / December 2022).

Schimmel, Annemaria. *Texte Zum Nachdenken Ibn Atâ Allah, Bedragnisse sind Teppiche Voller Gnaden*. Freiburg: 1987.

Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Alî b. Muhammed. *el-Lüma'*. haz. Hasan Kamil Yılmaz. İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996.

Şernûbî, Ebû Muhammed Abdülmecîd b. İbrâhîm. *Şerhu Hikemi İbn 'Atâ'illâh*. Dimeşk-Beyrût: Daru İbn Kesir, 1999.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi: 2021.

Uludağ, Süleyman. "Nefs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/529. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Uludağ, Süleyman. "Uzlet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/256. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Yılmaz, Sevim. *İbn Ataullah ve el-Hikemü'l-Ataiyye Adlı Eserinin Tasavvufi Açından Değerlendirilmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2001.

KİMYA İLMİNİN ÖNCÜSÜ OLARAK KABUL EDİLEN BİR EMEVÎ VELİAHTI: HÂLİD B. YEZİD

AN Umayyad HEIR, CONSIDERED AS THE PIONEER OF THE SCIENCE OF CHEMISTRY: KHALID B. YAZID

Geliş Tarihi: 03.08.2023 Kabul Tarihi: 19.09.2023

✉ NADİR KARAKUŞ

DOÇ. DR.
HİTİT ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
orcid.org/0000-0002-1508-9752
nadirkarakus@hitit.edu.tr
Katkı Oranı: %50

✉ MUHAMMED İHSAN HACIİSMİLOĞLU

DR. ÖĞR. GÖR.
HİTİT ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
orcid.org/0000-0003-2279-385X
mihsanhaciismailoglu@hitit.edu.tr
Katkı Oranı: %50

ÖZ

Emevîler, İslâm tarihindeki fetihlerin yanı sıra, idarî tasarruf ve kurumsallaşma faaliyetleri ile bilinir. Aynı dönemin ilmi faaliyetleri ise nispeten azdır. Emevîlerin kudretli halifeleri Muâviye ve Abdülmelik dönemi dahi pozitif ilimler sahasında zayıf kalmıştır. Muâviye'nin torunu Hâlid, bu konuda önemli işler başarmış, antik dillerden yaptırdığı tercüme faaliyetleri ve kimya ilmine merakı ile döneme damgasını vurmuştur. 64/684 tarihinde tahta kimin geçeceği konusunda yaşanan belirsizlik, bu sırada genç yaşta bulunan Hâlid'i yönetimin dışında bırakmış ve hilâfete Mervâniler olarak bilinen akrabaları geçmiştir. Hayatını Humus valisi olarak devam ettiren Hâlid, bir yandan da hakkı olan hilâfet makamını ele geçirmek için arayış içine girmiştir. Bu süreç onu kimya ilmine yöneltmiş, madenleri altına dönüştürmeyi hedeflemiştir. Hâlid, madenlerden altın elde edememiş olsa da Müslümanlar arasında kimya ilminin doğup gelişmesine ve tercüme hareketliliğine zemin hazırlamıştır. Bu da Hâlid'i, İslâm Bilim Tarihi'nde kimya ilminin kurucusu konumuna oturmuş ve kimya ilmine katkı sağlayan Müslüman bilim adamlarının ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, İktidar, Bilim, Kimya, Rekabet.

ABSTRACT

In addition to the conquest in Islamic History, the Umayyads came to the forefront with the establishment that emerged during this period. However, the scientific activities of the period were more limited. Even the mighty caliphs of the Umayyads, Muawiyah and Abd al-Malik, remained weak in scientific studies. Muawiyah's grandson, Khalid, accomplished important works in this regard and left his mark on the period with his translation activities from ancient languages and his curiosity about the alchemy. Uncertainty over who would ascend to the throne in 684 left Khalid out of the administration and his relatives, known as the Marwanids, assumed the caliphate. Khalid, who continued his life as the governor of Homs, also sought to seize the caliphate to which he was entitled. This process led him to the alchemy and he aimed to transform the mines into gold. Khalid's these works paved the way for emergence and development of the chemical science and translation activities among Muslims. This placed Khalid in the position of the founder of the science of chemistry in the History of Islamic Science and led to the emergence of Muslim scientists who contributed to the science of chemistry.

Keywords: Islamic History, Power, Science, Chemistry, Competition.

SUMMARY

The rise of Islam in the political, military and cultural fields since the seventh century had important consequences for the increase in the scientific activities of the Muslims. Among these scientific activities, the science of alchemy was noticed and applied among Islamic scholars. As a result of the conquest of the scientific centers of Ancient Greece, such as Alexandria, by the Muslims, the sciences that were revealed in ancient history began to spread again from the Islamic geography to the world. Thus, Arab scholars contributed to the expansion of alchemy by translating and contributing to the legacy of Greek and other cultures.

A member of the Umayyad dynasty, Khalid ibn Yazid ibn Muawiyah al-Umayyad is known for translating some books written in ancient languages and being a scholar, as well as his interest in the science of alchemy. This detail, which was identified with alchemy and science in his life, carried him to a leading position in the Islamic History. This situation drew the Umayyad prince Khalid, who could not achieve his goal in the caliphate, into interesting and mysterious events such as trying to turn the mines into gold.

This aim of his gave a different meaning to the transition process of the caliphate from the Sufyanids to the Marwanids during the Umayyad period.

In 684, while Khalid was expected to become caliph, Marwan seized the caliphate throne. A short time later, he experienced a second shock when Marwan ibn Hakam appointed his own sons Abd al-Malik and Abd al-Aziz as heirs. The transfer of the caliphate, which he thought to be his right, to Marwan ibn Hakam and then to his sons Abd al-Malik and Abd al-Aziz, caused Khalid's hostility towards them.

After that, the hostility of Marwani and his tendency to turn to the science of alchemy to defeat them and their tendency to turn the mines into gold accelerated. Seeing that he had to reach a financial power in order to get the caliphate from them, Khalid turned to the science of alchemy in order to obtain gold from some objects. For this, he benefited from Christian priests such as Merianus, who had the ancient knowledge of Alexandria. Khalid ibn Yazid tried to reach the secrets of alchemy with the translations he had made from ancient works, and, on the other hand, he tried to observe the chemical changes in the universe with his own experiments.

The findings that the salt water evaporates and returns as fresh water with the precipitation clearly reveals this point. The information Khalid ibn Yazid gave about the structure of water in a conversation in the presence of Abd al Malik is full of details that will show how he tried to give the Marwanids an advantage with his scientific studies, as well as the vast knowledge he gained in the field. Khalid introduced the structure of water during this conversation. He claimed that salt water could be converted into fresh water by evaporation of water from the seas. He is also of the opinion that salt water can be turned into fresh water, as well as some mines can be turned into gold. The process of transforming salt water into fresh water has been the starting point of his thoughts on chemical changes.

It was Khalid ibn Yazid who brought the Sufyanids to the top in science. He became one of the most knowledgeable of Quraysh in the branches of science and gained a well-deserved reputation in this regard. Khalid, who had knowledge of chemistry and medicine, had some knowledge in these two positive sciences. In addition, the poet impresses with his oratorical, concise and eloquent personality; he took its place among the firsts in Islamic History by having the works written in the fields of astronomy, chemistry and medicine translated.

Khalid ibn Yazid could not reach the caliphate, which he thought he could get back with his alchemy studies. However, as a result of these scientific works, he left his mark on history and showed himself as the real founder of the alchemy in the History of Islamic Science and brought with it the emergence of scientists who contributed to the science of chemistry such as Ja'far al-Sadik and Jabir ibn Khayyan. The project of translation of ancient books that he initiated inspired the establishment of translation and research institutes such as "Bayt al-Hikmah" in the Abbasid period.

GİRİŞ

Tarih boyunca hânedan, devlet ve imparatorluk mensuplarının aile içi mücadeleleri, önemli olaylarla sürüp gitmiş, gayesine ulaşanlar kadar, emeline nail olamayanların trajik akıbetleri de bu süreçte ses getirmiştir. Bu hânedan üyeleri içinde ilim, sanat, şiir ve edebiyatla uğraşan kimseler ise bu olaylara ayrı bir boyut katmışlardır. Tarihte yaşamış donanımlı âlimler, yetenekli sanatkârlar arasında amaçlarına erişemeyen hânedan üyelerinin adedi ise oldukça fazla olmuştur. İktidar mücadelesinde başarıya ulaşamayan saray mensupları kimi zaman iktidarı ele geçirebilmek adına kimi zaman ise kaybettikleri bu mücadelenin etkilerinden uzaklaşabilmek adına ilim ve sanat gibi farklı faaliyet alanlarına yönelmişlerdir. Tarihin farklı dönemlerinde görülen bu türden örnekleri, Osmanlılar (1300-1922), Safevîler (1501-1736) ve Bâbürlüler (1526-1858)¹ gibi üç büyük imparatorlukta görmek mümkündür.

Osmanlı padişahı II. Bayezid'in (ö. 1512), "Harîmî" mahlası ile şiirler de kaleme alan oğlu Şehzâde Ebû'l-hayr Mehmed Korkut (ö. 919/1513)², Osmanlı tahtına geçememiş olmakla birlikte, görev yaptığı Manisa ve Antalya'da sancak beyliği yanında ilim ve edebiyatla ve mûsikî ile de uğraşarak adından söz ettirmiştir.³ Tarih

¹ William H. McNeill, *The Age of Gunpowder Empires, 1450-1800* (Chicago: University of Chicago Press, 1983), 20-195; Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization, The Gunpowder Empires and Modern Times* (London: University of Cahicago Press, 1977), 3/16 vd.; Keith Krause, *Arms and State: Patterns of Military Production and Trade* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 30-31, 43, 51-52; Palmira Brummett, *Ottoman Seapower and Levantine Diplomacy in the Age of Discovery* (Albany: State University of New York Press, 1994), 55-87; Linda T. Darling, "Rethinking Europe and the Islamic World in the age of exploration", *Journal of Early Modern History* 2 (1988), 221-246.

² Seydi Kiraz, "Şehzâde Korkut'un Etkisinde Kaldığı Bazı Şâirler ve Gazelleri", *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21 (2020), 55-82.

³ Fahrettin, Haliloğlu, "Şehzâde Korkut (1513)", *İslam Medeniyetinde Bilim Öncüleri: Musiki*, ed. Sema Dinç (İstanbul:

içerisinde ilmî faaliyetlerle uğraşan hanedan üyelerinden biri de şairliği ve hattatlığı ile bilinen Safevî prensi Elkas Mirza'dır (ö. 957/1550). Safevîler'in kurucusu olarak gösterilen Şah İsmail'in (1521-1524) oğlu Elkas Mirza, ağabeyi Şah Tahmasb'a (1524-1576) karşı taht mücadelesinde bulunmasına rağmen bu girişiminde başarıya ulaşamamıştır.⁴ Tarihte, ilim alanında göstermiş olduğu yeteneklerini kardeşi karşısındaki iktidar savaşında gösterememesinden dolayı tahta geçmeyi başaramayan bir diğer hanedan üyesi de Hindistan'da hüküm süren Bâbürlü hanedanının önemli simalarından Muhammed Dârâ Şükûh'tur (ö. 1069/1659). Şah Cihan'ın (1628-1658) oğlu olan bu Bâbürlü şehzâdesi, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'den (ö. 638/1240) Fahreddîn-i Irâkî'ye (ö. 688/1289) kadar pek çok mutasavvıfın⁵ fikirlerini araştırmış⁶ ve onun kaleme aldığı *Sekînetü'l-evliyâ* ve *Tarîkatü'l-hakikat* gibi eserleri Hindistan tasavvuf çevrelerinin başucu kitabı olmuştur.⁷ Babası Şah Cihan'ın, kendisini veliaht tayin etmesine rağmen idarî ve askerî alandaki yeteneksizliğinden dolayı kardeşi Evrengzîb (ö. 1707) karşısında mağlup olarak tahta ulaşması engellenmiştir.⁸

Verilen örneklerde de görüldüğü üzere tarihte var olmuş devletlerin hânedan mensupları kimi zaman iktidar mücadelelerinde başarıya ulaşamamaları neticesinde siyasetten farklı bir alanda yoğunlaşmalarından dolayı, kimi zaman da iktidarı ele geçirebilmek için güç ve nüfuz elde edebilmek adına ilim ve sanata yönelmişlerdir. Çalışmamıza konu teşkil eden ve yukarıdaki örneklerden çok daha önceki bir süreçte yaşamış olan Emevî emiri Hâlid b. Yezîd de taht mücadelesi ile ilmî faaliyetler ilişkisinde, tarihin diğer dönemlerinde de görülecek olan hadiselerin benzerini yaşamış bir simadır. Şâirliği yanında pozitif ilimler; özellikle de kimyaya gösterdiği ilgi ile karşımıza çıkan bu Emevî prensi, iktidarı gasp ettiğine inandığı Mervânî hânedanına (684-750) karşı, kendisinin hakkı olduğunu düşündüğü tahtı geri alabilmek için kimya ilmine yönelmiş, bazı maddelerden altın elde etmeye çaba göstermiştir. Yukarıdaki misallerde verdiğimiz hânedan

Mana Yayınları, 2021), 118-123.

⁴ Şah Tahmasb b. İsmail b. Haydari Safevi Şah Tahmasb, *Tezkire-i Şah Tahmasb*, çev. Rehimov Ebülfez Haşim (Bakü: Azernesr Yayınları, 1996), 46-47; Clement Imbault Huart, "Elkas Mirza", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 4/237-238; Saleh Muhammedoğlu Aliev, "Elkas Mirza", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/55.

⁵ Bk. Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge-Ibn Sina, Suhreverdi, İbn Arabi*, çev. Ali Ünal (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016).

⁶ Bıkrama Jit Hasrat, "Three Little-known Works of Dara Shukuh", *Islamic Culture* 25/1 (1951), 52-72.

⁷ Juan Eduardo Campo, *Dara* (New York: Infobase Publication, 2009), 43.

⁸ Hikmet Bayur, "Evrengzîb Âlemgir ve Dinî Siyaseti Üzerinde Bir İnceleme", *TTK Belleten* 9/33 (1945), 16-29; Henry Beveridge, "Dârâ Şükûh", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 3/480.

üyeleri gibi öldürülmemiş olsa da kendisine yapılanlardan dolayı hayal kırıklığına uğramış, rakiplerine üstün gelebilmek için kimya ilmine merak sarmıştır. Onun bu süreçte vali olarak görev yaptığı Humus şehri ise bu faaliyetlerinin merkezi olmuştur. Bu çalışma, Hâlid b. Yezîd'in hayatından ziyade tercüme faaliyetlerine sağladığı katkı, kimya ilmine olan ilgisi ve bu merakının İslâm düşünce tarihine kazandırdığı unsurlar üzerinde yoğunlaşacaktır. Ayrıca çalışmanın Süfyânî-Mervânî gerginliğine olduğu kadar kimya ilminin İslâm düşünce tarihi içerisindeki gelişim sürecine de ışık tutacağına inanıyoruz.

1. MERVÂNİLERLE OLAN İLİŞKİLER

Emevî emîri Hâlid b. Yezîd b. Muâviye (ö. 85/704 [?]), âlimliği yanında⁹ antik dillerde yazılmış bazı kitapları tercüme ettirmesi ve kimya ilmine olan merakı ile bilinir.¹⁰ Onun hayatındaki kimya ve ilimle özdeşleşen bu ayrıntı da Hâlid b. Yezîd'i İslâm tarihinde öncü bir konuma taşımış, kendisini gagesine ulaşamamış bir Emevî prensi olmasının yanında, madenleri altına dönüştürmeye çalışması¹¹ gibi ilginç olayların içine çekmiştir. Onun bu hedefi ise Emevîler döneminde hilâfetin Süfyânîlerden Mervânîlere geçiş sürecine farklı bir anlam yüklemiştir.

Çalışmamıza konu teşkil eden Hâlid b. Yezîd, 3 Zilkade 64/22 Haziran 684'te Câbiye'de yapılan toplantıda halife adayları arasında karşımıza çıkmaktadır. Bu sırada ağabeyi II. Muâviye¹² vefat etmiş ve Emevî Devleti için yeni bir lider olarak Hâlid b. Yezîd öne sürülmüştür. Ancak yaşının küçük olmasından dolayı Hâlid'in yerine Mervân b. Hakem'in (ö. 685) hilâfete geçmesi istenmiştir. Hilâfet, hiç beklenmedik bir şekilde Süfyânîlerden Mervânîlere geçince, tepkilerden çekinen ve Hâlid'in muhaliflerin yanında olması ihtimalini engellemek isteyen Mervân, onu kendisinden sonra birinci veliaht ilân ederek Humus/Hims valiliğine getirmiştir.¹³

⁹ İzzeddin İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/146.

¹⁰ Ebû Muhammed Abdurrahman Ebû Hâtim Muhammed b. İdrîs b. el-Münzir er-Râzî, *Kitâbü'l-Cerh ve't-ta'dil* (Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmânî, 1372/1953), 3/357; Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalanî, *Tehzîbü't-tehzîb* (Hindistan: Matbaatü Meclisi Dâiratü'l-Meârif en-Nazzâmiye, 1327), 3/128; Hayrüddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 2002), 2/300; Muhammed Abdülhay el-Kettânî, *et-Terâtîbü'l-İdâriyye*, Hz. Peygamber'in Yönetimi, çev. Ahmed Özel (İstanbul: İz Yayınları, 2003), 2/79; Muhammed Abdülkâdir Hureysât, "Hâlid b. Yezîd b. Muâviye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/292-293.

¹¹ Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1398/1978), 333, 497.

¹² Muâviye b. Yezîd b. Muâviye.

¹³ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târihu'l-ümem ve'l-mülûk (Târihu'l-Taberî)* (Beyrut: Dâru't-Turâs 1387), 5/537.

Mervân'ın onu Humus valisi olarak görevlendirmesinin altında yatan sebeplerden birisi, hilâfet merkezine yakın olduğu için kontrolünün de kolay olmasından kaynaklanmaktadır.¹⁴ Ancak buradaki Yuhanna Kilisesi gibi Hıristiyanlık için önemli merkezler ve şehrin kadîm ilmî geleneği¹⁵ Hâlid'in ilmî potansiyeli için oldukça önemli bir rol oynamıştır.

Hilâfetin Mervân b. Hakem'e (684-685) geçmesine engel olamayan Hâlid, kısa süre sonra Mervân'ın, onun yerine kendi oğulları Abdülmelik ve Abdülaziz'i veliht bırakmasıyla bir kez daha iktidardan uzak kalmıştır. Yaşanan bu gelişmelerin ardından onun Mervânîlere olan düşmanlığı ve onları alt edebilmek için de madenleri altına dönüştürme eğilimleri neticesinde kimya ilmine yönelmesi hız kazanmıştır.¹⁶ Üstelik Mervân b. Hakem, annesi Fâhite bint Ebû Hâşim b. Utbe ile de evlenerek¹⁷ onu bir nevi aşağılamıştır. Bu aşağılamaya açıkça vurgu yapan müverrih ve nesep âlimi Belâzurî (ö. 279/892-93), Mervân'ın 65/685 yılında uykusunda yastıkla boğularak öldürüldüğünü belirtmiş¹⁸ ve oğlu küçük düşürülen Fâhite'nin bu olayda bir parmağının olduğu düşünülmüştür.¹⁹

Hâlid b. Yezîd, I. Mervân'ın ölümünden sonra Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervân (ö. 705) yanında önemli bir yeri olmasına rağmen onu kendi hilâfetinin gasıbı olarak görmeye devam etmiştir. Gizliden gizliye ona karşı bir rekabet duygusu içine girmiş ve bu duyguyu açığa vurmaktan çekinmemiştir. Bir şiirinde:

¹⁴ Emevîler'de velihtların yakın şehirlere atanmaları genel bir vali atama politikası haline gelmiştir. Konu ile ilgili bk. Hakan Temir, *Emevîlerde Valilik* (Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 2019), 99-103.

¹⁵ Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân, Ülkelerin Fetihleri*, çev. Mustafa Fayda (İstanbul: Siyer Yayınları, 2013), 134-135, 152-154; Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 7/243, 265; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, thk. Amr b. Garâme el-Amrî (Kahire: Dâru'l-Fikir, 1415/1995), 2/359; Ebû'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi'l-târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmûrî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1417/1997), 4/304.

¹⁶ Hâlid b. Yezîd'e: "Bütün enerjini bu sanata elde etmeye harcıyorsun" denildiğinde Hâlid şöyle demiştir: "Ben bunu yaparken arkadaşlarımı ve kardeşlerimi zenginleştirmekten başka bir şey talep etmedim. Daha önce halifelige göz koymuştum, ancak o elimden alındı. Benim tanıdığım ya da beni tanıyan insanların sultanın kapısında bir şeyler elde etme umudu ve korku içinde beklememesi için bu sanatın sonuna kadar gitmeye çalışmaktan başka çarem kalmadı." Bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 333, 497.

¹⁷ Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 5/541

¹⁸ I. Mervân'ın vebadan öldüğüne dair rivayetler de mevcuttur. Bk. Halîfe b. Hayyât, *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziya el-Ömerî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1397), 1/301; Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 7/317; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (b.y., Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 3/405.

¹⁹ Belâzurî, *Ensâbu'l-eshrâf*, thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Ziriklî (Mısır: Dâru'l-Mearif, 1959), 6/275, 299.

“Zenginlikle beraber büyük şeref seni sevindirse de,
Bir gün sığınak arayan biri olarak müthiş bir korkuya kapılırsın”²⁰

diyerek Mervânîlere üstü kapalı uyarıda bulunmayı ihmal etmemiştir.

Onun Mervânîlere olan nefreti ile ilgili kaynaklarımızda başka örnekler de vardır. Muhaddis Abdullah b. Muhayrîz (ö. 99/717) Kudüs'te Hâlid b. Yezîd'i ipek elbiseler içinde görerek eleştirmiştir. Hâlid ise değer verdiği bu önemli muhaddise, Abdülmelik b. Mervân giydiği için ipek elbiseye büründüğünü ifade edip kendisini savunmuştur.²¹

Abdülmelik b. Mervân'ın huzurunda yapılan bir sohbetle suyun yapısı ile ilgili verdiği bilgiler onun kimya alanında edindiği yüksek bilgi yanında Mervânîlere bu konuda nasıl üstünlük sağlamaya çalıştığını da ortaya koyacak teferruat mevcuttur. Bu sohbet esnasında suyun yapısını tanıtan Hâlid, onun denizlerden buharlaşarak nasıl tatlı su haline geldiğini ortaya koymuş, istendiği takdirde tuzlu suyu tatlı suya dönüştürebileceğini iddia etmiştir.²²

Hâlid, Mervânîlere karşı rekabet hisleri içinde olmasına rağmen bazı özel durumlarda onları desteklemekten ve kendilerine cesaret vermekten de geri durmamıştır. Halife Abdülmelik b. Mervân, diplomatik yazışmalarda mektupların baş kısmına İhlâs Süresinin ilk âyetini yazdırınca Bizans İmparatoru²³ buna sert tepki göstermiştir. Rum hükümdarı, şayet bu yazıyı silmeyecek olurlarsa kendisinin de paraların üzerine Hz. Muhammed (s.a.s.) hakkında hoşlanmayacakları şeyleri bastıracağını söyleyerek tehditte bulunmuştur. Abdülmelik, bu sert tepkiden korkunca, onu cesaretlendiren ve geri adım atmamasını söyleyen de Hâlid b. Yezîd olmuştur. Durumdan endişelenen Abdülmelik, Hâlid'e bir elçi göndererek bu felâket sayılacak durumu bildirmiş, Hâlid ise ona korkusunu terk etmesini, Bizans'ın parasının kullanımını yasaklamasını ve kendisinin para bastırıp halka dağıtmasını öğütlemiştir. Bu öneriden sonra Abdülmelik b. Mervân ona müteşekkir olmuş, kendisini sevindirdiği için Allah'ın da onu sevindirmesi yolunda dua etmiştir.²⁴

²⁰ Ebû Abdillâh Şihâbüddin Yâkût b. Abdullâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1414/1993), 3/1237.

²¹ Alâüddîn Moğultay İbn Fülehy b. Abdullâh el-Bekcerî, *İkmâlü tehzîbi'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*, thk. Ebû Abdirrahman Âdil b. Muhammed - Ebû Muhammed Üsâme b. İbrâhîm (Kâhire: el-Fâruk el-Hâdise, 422/2001), 8/190; Ebû Yûsuf Ya`kûb b. Süfyân el-Besevî, *Kitâbü'l-Ma`rife ve'l-târîh*, thk. Ekrem Ziyâ el-Umerî (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1410), 2/365; Zehebî, *Siyeru a`lâmi'n-nübelâ*, 4/496.

²² İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 16/313; İbn Manzûr, *Muhtasarü târîhi Dimaşk*, 8/37.

²³ Kaynaklarda ismi verilmeyen bu imparatorun II. Iustinos (685-695) olduğu tahmin edilmektedir. Bk. Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, çev. Fikret Işıltan (Ankara: TTK Yayınları, 2019), 120-128; A. A. Vasilev, *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, çev. Arif Müfit Mansel (Ankara: Maarif Matbaası, 1943), 1/268-275.

²⁴ Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 274.

2. HÂLİD B. YEZİD VE KİMYA İLMİ

Emevî Devleti'nin kurucusu Muâviye b. Ebû Süfyân'ın (ö. 680) ilme; özellikle de tarih ilmine oldukça meraklı olduğu bilinmektedir. Bu yüzden Muâviye, Yemenli tarihçi Ubeyd b. Şeriyye'yi (ö. 67/686 [?]) devletinin yönetim merkezi Dımaşk'a davet ederek ona Arap ve Acem meliklerinin hayatını anlatan bir kitap yazdırmıştır.²⁵ Oğlu ve halefi Yezid'e (ö. 683) ise nesep âlimi Dağfel b. Hanzale'yi (ö. 65/685) özel hoca olarak tutmuş²⁶, onun çöl hayatı yanında o dönemin önemli bir bilimi olan Ensâb'ı öğrenmesine gayret etmiştir. Her ne kadar bu çalışmamızda İslâm Tarihi'nde ilk tercüme faaliyetini gerçekleştirenlerden birinin Hâlid b. Yezîd olduğu belirtilmiş olsa da ondan önceki dönemlerde de bu konuda çalışmalarının olduğuna dair bilgiler mevcuttur. Muâviye b. Ebû Süfyân'ın hilafet mücadelesi yürüttüğü döneme rastlayan 38/658-659 yılında kimyacı Zosimos'un bir eseri Arapçaya çevrilmiştir.²⁷

Süfyânîleri pozitif ilimler sahasında ön plana çıkaran isim, Muâviye'nin torunu Hâlid b. Yezîd olmuştur. Hâlid b. Yezîd, ilim dallarında Kureyş'in en bilginleri arasına girmiş, bu konuda haklı bir üne kavuşmuştur. Kimya ve tıp ilmine vukûfiyeti bulunan Hâlid, bu iki pozitif ilim dalında bazı bilgilere sahip olmuştur. Hâlid b. Yezîd, ayrıca şâir, hatip, özlü ve fasih konuşan kişiliği ile de ön plana çıkmış; astronomi, kimya ve tıp alanında yazılmış eserleri tercüme ettirerek de İslâm tarihi içerisinde ilkler arasında yerini almıştır.²⁸ Bu alandaki birikimini artırmak için astronomi, kimya ve tıp konusundaki kitapları tercüme işinde görev alan kimselere oldukça cömert davranmıştır. Mütercim ve felsefecilere ihsanda bulunduğu gibi hikmet ehli ve her sanat erbabının reisine iltifatta bulunarak onları

²⁵ Ebû Hanîfe ed-Dîneverî, *Ahbârü'l-tvâl*, thk. Abdülmun'im Âmir (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, 1960), 1/7; Kemâlüddîn İbnü'l-Adîm, *Buğyetü'l-taleb fi târihi Haleb*, thk. Süheyl Zekkâr (by: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/155; Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Veşeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sadr, 1900-1904), 4/417.

²⁶ Halîfe b. Hayyât, *Târihu Halîfe b. Hayyât*, 1/95; İbn Abdilber el-Kurtubî, *el-İstîâb fi ma'rifeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1412/1992), 2/462; 7/286, 291; İbn Manzûr, *Muhtasarü târihi Dımaşk*, thk. Ruveyha en-Nahhâs vd. (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1402/1984), 8/198; Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbüddîn Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah et-Türkî (b.y., Dâru Hicr, 1418/1997), 8/117; Kettânî, *et-Terâtübü'l-İdâriyye*, 2/373.

²⁷ Fuat Sezgin, *İslâm'da Bilim ve Teknik: Arap-İslam Bilimleri Tarihine Giriş*, çev. Abdurrahman Aliy (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA) Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2007), 1/3.

²⁸ Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali el-Mes'ûdî, *Mürüci'z zeheb ve me'âdinü'l-cevher*, thk. Esad Dağur (b.y.: Dâru'l-Hicre, 1988), 4/169; Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1388/1968), 1/219.

yakınında tutmuştur.²⁹ Felsefecilere Yunancadan Arapçaya çevirttiği kitaplar, İslâm tarihinde ilk tercüme eserler olarak kendisini göstermiş³⁰, bu husus ise Hâlid’i İslâm düşünce tarihinde müstesna bir yere oturtmuştur. Onun astronomi konusundaki birikim ve ilgisini anlamak için de Kahire kütüphanesine gönderdiği belirtilen bir bakır küreyi burada hatırlatmak yerinde olacaktır.³¹ Bu çalışmaları ve ilme olan merakından dolayı biraz da haklı olarak kendisi Ümeyyeoğulları için bir övünç kaynağı olarak gösterilmiştir.³²

Onun kimya hususundaki bilgilerini ortaya koyduğu risaleleri, kendisine haklı bir şöret kazandırmaktadır. O, bu engin bilgisini Meriyânus (Morienos/Marianos) er-Râhib er-Rûmî³³ adlı bir Hıristiyan keşişten öğrenmiştir.³⁴ Adı geçen rahip hakkında daha geniş bilgiyi Arap bibliyografya âlimi İbnü’n-Nedîm’in (ö. 385/995 [?]) çeşitli dinler, mezhepler, bilimler ve sanatlarla ilgili malumatlar verdiği “*el-Fihrist*” adlı külliyyatından öğrenilmektedir. Buna göre Meriyânus, İskenderiyeli kimyacı Stephanos’un öğrencisidir ve Suriye’ye gelerek bu birikimini Emevîlerin Humus valisi Hâlid b. Yezîd’e aktarmıştır.³⁵ Bizanslı sofist filozof ve âlim Stephanos, 640’ta başlayan Müslüman fetihlerinden önce İskenderiye’deki Olympiodorus okulunun son temsilcilerinden birisi olarak değerlendirilir.³⁶ Stephanos, Bizans İmparatoru Herakleios’un (610-641) 610’da iktidara gelmesinden³⁷ bir müddet sonra Bizans payitahtı olan Konstantiniyye’ye gitmiştir.³⁸

Hâlid b. Yezîd’in tubba ve özellikle de kimyaya dair bilgi birikimini

²⁹ İbn Ebü’l-Hadîd el-Medâinî, *Şerhu Nehci’l-belâğa* nşr. M. Ebü’l-Fazl İbrâhim (Kahire: Dâru Nahdati Mısır, 1385/1965), 3/476.

³⁰ Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-zünûn*, nşr. Kilisli Muallim Rifat-Şerafettin Yaltkaya (Ankara: Maarif Vekâleti Yayınları, 1941), 1/681.

³¹ Cemâlüddîn İbnü’l-Kıfî, *İhbâru’l-ulemâ bi ahhâri’l-hükemâ*, thk. İbrahim Şemsüddîn (Beyrut: Dâru’l-Kütubi’l-İlmiyye, 2005), 286.

³² Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *Resâilü’s-siyâsiyye* (Beyrut: Dâr ve Mektebetü’l-Hilâl, ts.), 1/42.

³³ Ebû Saîd Selâhaddîn Halîl es-Safedî, *el-Vâfi bi’l-vefeyât*, nşr. İhsan Abbas (Weisbaden: Franz Steiner Verlag, 1981), 13/270.

³⁴ İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-a’yân*, 2/224.

³⁵ İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 419.

³⁶ Keith Dickson, “Stephanos of Alexandria (580? – 640?)”, ed. Paul T. Keyser; Georgia L. Irby-Massie, *The Encyclopedia of Ancient Natural Scientists: The Greek Tradition and Its Many Heirs* (London: Routledge, 2008), 753-765.

³⁷ Anastasia Christophilopoulou, *Byzantine History: 610-867*, çev. Timothy Cullen (Amsterdam: Adolf M. Hakkert Publishing, 1993), 2/10-14; J. Konidares, “Die Novellen des Kaisers Herakleios”, *Fontes Minores* 5 (1980), 33-106.

³⁸ Robert G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam* (Princeton: Darwin Press, 1997), 302-305.

hocası Meriyânus'un ilmi yanında İskenderiye ekolünün antik çağda oynadığı rolde de aramak gerekir. Zira kökü, Büyük İskender zamanına (MÖ. 356-323) dayandırılan ve Batlamyus ailesinin³⁹ oluşturduğu ifade edilen 700.000 kitaplık antikçağın en zengin kütüphanesi burada idi.⁴⁰ Akdeniz havzasındaki fikir grupları ile Helenizm'in⁴¹ buluşma merkezi konumuna gelen İskenderiye⁴² ve bunun yansıması olarak ortaya çıkan İskenderiye Kütüphanesi'nde⁴³ de kimya ile ilgili zengin bir birikimin olması kaçınılmazdır. Antikçağın bu zengin birikiminin de Stephanos'un öğrencisi Meriyânus aracılığıyla Emevî prensi Hâlid b. Yezîd'e intikal ettiği söylenebilir. Hâlid b. Yezîd'in kitaplara oldukça düşkün olduğuna dair bir rivayeti de bu konunun üzerine eklersek⁴⁴ İskenderiye'nin antik birikiminin kimya alanında Humus'ta nasıl yeniden ihyâ edildiği daha iyi anlaşılabilir.

Hâlid, öğrenmeyi çok istediği kimya ilminin kapılarını kendisine açan hocası Meriyânus'a olan minnetini, kendisine her yıl değerli hediyeler takdim ederek ödemeye çalışmıştır.⁴⁵ Özellikle *Risâle fi'l-kimyâ* adlı eserinde hem kendisinin hem de adı geçen rahibin görüşlerine yer vermesi de bu hususu açıkça ortaya koymaktadır.⁴⁶ Hâlid b. Yezîd'in kendisinden etkilendiği kişiler arasında Benî İsrâil'e dair rivayetleri ile tanınan tâbiünden Kâ'b el-Ahbâr'ın da (ö. 32/652-653 [?]) zikredilmesi yerinde olacaktır. Hâlid, bu Yahudî kökenli âlimden "cefir" adıyla anılan ve daha çok yıldızların konumundan hareket ederek gelecekte olacak olayları önceden

³⁹ Greko-Romen literatüründe Claudius Ptolemaios olarak bilinen İskenderiyeli astronom, matematikçi, coğrafyacı ve müzik bilgini Batlamyus'a dayanan bu köklü ailenin ilmi geleneğinin daha çok coğrafya üzerinde yoğunlaştığını hatırlamak gerekir. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 327-328, 333; Ebü'l-Kâsım Sâid b. Ahmed el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-ümem* (Kahire: Matbaatü Muhammed Muhammed Matar, ts.), 32-34; İbnü'l-Kıftî, *İhbâri'l-ulemâ*, 68.

⁴⁰ Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, çev. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Kılıç Kitabevi Yayınları, 1976), 32.

⁴¹ Helenizm, Grek uygarlığının tümüne verilen ad olduğu gibi aynı zamanda Grek olmayan unsurların Yunan düşüncesinden etkilenecek ortaya koydukları bir kavram olarak da karşımıza çıkar.

⁴² Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1980), 93-94; Muhammed el-Behiy, *İslâm Düşüncesinin İlahî Yönü*, çev. Sabri Hizmetli (Ankara: Fecr Yayınevi, 1993), 164.

⁴³ Gregory Abu'l-Farac, *Abü'l-Farac Tarihi*, çev. Ö. Rıza Doğrul (Ankara: TTK Yayınları, 1950), 1/116-118.

⁴⁴ İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, nşr. Ahmed Emin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 7/132.

⁴⁵ Ebû Musa Câbir b. Hayyân b. Abdullah el-Ezdi Câbir b. Hayyân, *Resâilu Câbir b. Hayyân*, nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 460.

⁴⁶ Fâzıl Halil İbrâhim, "Divânü Hâlid b. Yezîd fi'l-kimyâ", *Mecelletü ma'hedî'l-mahtûtâti'l-Arabîyye* 26/2 (1982), 555-559.

tahmin etme ilmini öğrenmiştir.⁴⁷ Hâlid b. Yezîd b. Muâviye'nin yaptığı bir evlilik, Mervânîlere duyduğu nefret yanında kimya ilmine olan merakı açısından da önemli bir yer tutar. Onun Mervânîlerin en büyük rakibi olan Abdullah b. Zübeyr'in (ö. 73/692) kız kardeşi Remle bint Zübeyr b. Avvâm ile evliliği sadece Mervânîleri kızdıran bir olay değildir.⁴⁸ Aynı zamanda onun kimyayı şiirlerinde kullanarak eşine karşı olan sevgisinin ifadesi de söz konusudur.⁴⁹

Hâlid b. Yezîd'in eşine yazdığı ve onun sevgisini kimya ile özdeşleştirdiği şiir ise sadece coğrafyacı, edib ve seyyâh Yâkût el-Hamevî'nin (ö. 626/1229) "*Mu'cemü'l-üdebâ*" adlı eserinde karşımıza çıkmaktadır. Bu şiirin ilgili beyti şu şekildedir:

"O (Remle bint Zübeyr), bir suyun başına varsa,

Öncesinde tuzluysa bile o suyu tatlı ve soğuk buluruz."⁵⁰

Burada tuzlu suyun tatlı suya çevrilmesi anlatımı, yukarıda verdiğimiz Halife Abdülmelik'in huzurunda yaptığı söylenen sohbetteki fikirleri ile bire bir örtüşmektedir. Öte yandan Hâlid'in, eşine olan muhabbetini dahi kimya ilmine olan tutkusundan hareketle, kimyada ulaştığı neticelerle benzetme yapmak suretiyle dile getirdiği şekilde bir değerlendirme ve yorumda bulunmak da yanlış olmasa gerektir.

3. ESERLERİ VE TERCÜME ETTİRDİĞİ KİTAPLAR

Hâlid b. Yezîd'in yukarıda söz konusu ettiğimiz *Risâle fi'l-kimyâ* adlı eserinden başka kendisine isnad edilen pek çok kitap ve risâlesi vardır. Yâkût el-Hamevî, Hâlid b. Yezîd'in kimyaya dair *es-Sirru'l-bedî' fi fekki'r-remzi'l-menî'* (*Zor çözülen remzi vuzuha kavuşturma konusunda harika sır*) adlı bir başka kitabının olduğunu bildirmektedir.⁵¹

Arap bibliyografya âlimi İbnü'n-Nedîm, Hâlid b. Yezîd'i kimya konusunda oğluna⁵² vasiyetini bildiren kitap ve risaleler dahi kaleme alacak

⁴⁷ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 58/345; İbn Manzûr, *Muhtasarı târihi Dimaşk*, 1/292; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan b. Ubeydullah ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn* (b.y.: Dârü'l-Ma'ârif, 1984), 1/255.

⁴⁸ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed Bağdâdî, *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1412/1992), 6/237; İbn Manzûr, *Muhtasarı târihi Dimaşk*, 8/359; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi tevârîhi'l-a'yân*, thk. Muhammed Berekât vd. (Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013), 9/436.

⁴⁹ Hâlid b. Zeyd'in eşi Remle için yazdığı diğer şiirler için bk. Belâzurî, *Ensâbü'l-eşraf*, 5/360; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 69/127.

⁵⁰ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 3/1237.

⁵¹ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 3/1237.

⁵² Hâlid b. Yezîd'in oğulları olarak karşımıza Harb, Yezîd, Abdurrahman ve Abdullah isimleri çıkar. Bk. Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, 1/193; Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 7/243, 265; Zehebî, *Siyeru'l-âlemi'n-nübelâ*, 2/40; 5/194; İbn

kadar bu işe kendisini adanmış bir ilim adamı, bir kimya sevdalısı olarak tanır. Aynı müellif, Hâlid b. Yezîd'e ait üç adet kimya kitabını da isimleri ile birlikte zikreder. Bunları *Kitâbü's-Sahîfeti'l-kebîr*, *Kitâbü'l-Harârât* ve *Kitâbü's-Sahîfeti's-sağîr* adlı risâleler olarak kaydedebiliriz.⁵³

Hâlid b. Yezîd'in asıl ilgi alanı olan kimya ve diğer alanlarla ilgili kitaplarının bir başka listesini ise Fuad Sezgin vermektedir: Kimyaya dair bir *Risâle*, *Risâle fî san'ati's-şerîfe*, *Dîvânü'n-nücûm* ve *fırdevsi'l-hikme*, *Manzûme fî'l-kimyâ*, *el-Kasâid fî'l-kimyâ*, *Kasîdetü kimyâi*, *Vasıyyetün li veledihî*,⁵⁴ *el-Kavlü'l-müfîd fî sunâti'l-ilâhiyye*, *Hamsü kasâid*, *Kitâbü'l-Üstukus*.⁵⁵

İskenderiyeli astronom, matematikçi, coğrafya âlimi ve müzikolog Batlamyus/Ptolomeo'ya (ö. 168 [?]) ait olduğu zikredilen ve Hâlid b. Yezîd'in çevirttiği astrolojiye dair *Kitâbü's-Semere*⁵⁶ adlı kitabı da burada zikretmekte fayda bulunmaktadır. Hâlid'in bu önemli çalışması Batılılar tarafından da dikkat ve ilgi ile takip edilmiş, astrolojiye olan yakın ilgisinden dolayı kendisine "Calidrex Aegyptorum" unvanı verilmiştir.⁵⁷ Yine bu dönemde tıp alanında yapılmış bir çeviri eser olarak da karşımıza, Süryânî hekim Ehrûn b. Ain'e (ö. ?) ait olan kitap çıkmaktadır.⁵⁸ İbn Ebî Usaybia'dan nakledildiğine göre tıbbıya dair binlerce prensip ortaya koyan Ehrûn, Hârûnürreşîd dönemine (786-809) ulaşmış bir başka Süryânî hekim olan Yuhannâ b. Serâbiyûn (ö. II./VIII. yüzyılın ikinci yarısı) adlı öğrenciyi yetiştirdiği ifade edilmektedir⁵⁹ Ancak VII. yüzyılda yaşayan Ehrûn'un, bir asır sonra gelecek olan Yuhannâ'nın hocası olduğu bilgisi doğru gözükmemektedir.

Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 2/270; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 10/14; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî'l-târîh*, 4/304, 310; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fî funûni'l-edeb* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Vesâik, 1423), 21/480; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12/575; Ebü'l-Mehâsin Cemâleddîn Yusuf İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, nşr. M. Hüseyin Şemseddin (Beirut: Vezâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1992), 1/332; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber ve dîvânü mübtede' ve'l-haber fî târihi'l-Arab ve'l-Berber ve âsirihim min zevi's-şe'ni'l-ekber*, thk. Halil Şahâde (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1408/1985), 3/294;

⁵³ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 419.

⁵⁴ Bu eserin, İbnü'n-Nedîm'in de vurguladığı kimyaya dair oğluna öğütleri kitabı olduğunu yeniden hatırlayabiliriz.

⁵⁵ Fuad Sezgin, *Târîhü'l-türâsi'l-Arabî: es-Simyâ- ve'l-Kimyâ - en-Nebât - ve'l-Felâha hatta nahve 430 h.* çev. Abdullah b. Abdullah el-Hicâzî (Riyad: Câmîatü'l-Melik Suud, 1986), 4/183.

⁵⁶ Bu eser, muhtemelen Batlamyus'un *Tetrabiblos* (Dört Kitap) adlı astronomiye dair kitabı olmalıdır.

⁵⁷ Mahmut Karakaş, 8. *Yüzyıldan 19. Yüzyıla Müslüman Bilim Adamları* (İstanbul: Mostar, 2009), 108.

⁵⁸ Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, 1/4.

⁵⁹ Muvaffakuddîn İbn Ebü Usaybia, *Uyünü'l-enbâ fî tabakâti'l-etubbâ*, thk. Nizâr Rızâ (Beirut: Mektebetü'l-Hayât, ts.), 185.

4. ETKİLERİ

Hâlid b. Yezîd, kendisi kimya ile ilgilenmekle kalmamış, başka isimleri de etkileyerek onların bu ilimde söz sahibi olmalarının da kapılarını aralamıştır. Bunlardan ilk akla gelen onun aynı zamanda dayısının oğlu olan Ca'fer es-Sâdık'tır (ö. 148/765). Şîî âlimler tarafından İsnâaşeriye'nin beşinci imamı olan babası Muhammed el-Bâkir tarafından imam olarak tâyin edildiğine dâir rivayetler yanında⁶⁰ cefr ve kimyaya olan merakı ile de tanınmıştır. Şîa'ya göre gelecekte vuku bulacak olan olayları değişik metotlarla öğrettiğine inanılan cefr ilminin kaynağı, Ca'fer es-Sâdık'tır.⁶¹ Bundan dolayı da Şîîler tarafından geleceğe ait haberleri ihtivâ ettiği öne sürülen eserler *el-Cefr* veya *el-Cefr ve'l-câmia* isimleriyle anılır.⁶²

Ca'fer es-Sâdık'ın Şîa yanındaki bu önemli konumu yanında, tabii ilimlerde ve özellikle de kimya konusunda söz sahibi olduğu bilinen bir gerçektir.⁶³ Onun kimya konusunda ismini ölümsüzleştirdiği alan, bazı kimyevî karışımlardan *aqua regia* denilen kral suyunu keşfetmesi olmuştur. *el-Mâü'l-melikî* de denilen bu kimyevî karışımda nitrik asit, kezzap ile tuz ruhu bulunmuş ve bu karışım aynı zamanda altının eritilmesinde aranan bir nesne olmuştur. Üstelik bu karışımı ve diğer bilgilerini Câbir Hayyân'a da (ö. 200/815) öğreterek bilgilerini gelecek kuşağa aktarmıştır.⁶⁴ Nitekim Câbir b. Hayyân da kendisini "*hikmetin kaynağı*" olarak nitelemiştir⁶⁵ ve ondan "*Efendim Ca'fer*" diye bahsetmiştir.⁶⁶

Ca'fer es-Sâdık'ın genellikle Medine'de yaşadığı ve bu şehirde kimya ilmini öğrenecek bir ortam olmadığı yönündeki görüşlere rağmen⁶⁷ onun Humus⁶⁸ ve Kûfe⁶⁹ gibi şehirlere seyahat ettiği bilinmektedir. Bu ziyaretlerinde halasının oğlu olan Humus emîri Hâlid b. Yezîd ile buluşarak

⁶⁰ Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, *Kitâbü'firaki's-Şîa*, nşr. H. Ritter (İstanbul: Matbaatü'd-Devle li-Cem'iyeti'l-Müsteşrikîn, 1931), 37-41; Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, nşr. M. Seyyid Kîlânî (Kahire: 1381/1961), 1/165-166.

⁶¹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 19/542; İbn Haldun, *Kitâbü'l-İber*, 1/415-416, 420.

⁶² M. Ebû Zehre, *el-İmâm es-Sâdık* (Dimaşk: Dârü'l-fikri'l-Arabî, ts.), 33-39.

⁶³ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1/471; 2/224.

⁶⁴ M. Yahyâ el-Hâşimî, *el-İmâmü's-Sâdık mülhimü'l-kimyâ* (Haleb: y.y, 1959), 29, 38-41, 74.

⁶⁵ Câbir b. Hayyân, *Musannefât fî ilmi'l-kîmiyâ*, nşr. E. J. Holmyard (Paris: y.y., 1928), 100.

⁶⁶ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 499. Buradaki "*Efendim Ca'fer*" ibaresinden Ca'fer es-Sâdık değil de Abbâsî veziri Ca'fer el-Bermekî'nin (ö. 187/803) kastedildiği de bildirilir.

⁶⁷ George Sarton, *Introduction to the History of Science* (London: Krieger Pub Co, 1962), 1/508.

⁶⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 5/144; İbn Haldun, *Kitâbü'l-İber*, 3/451.

⁶⁹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 3/253; İbn Asâkir, *Târihu Dimaşk*, 1/213; 71/240; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 11/21; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 2/9.

ondan kimya konusunda bazı bilgiler elde etmiştir.⁷⁰ Öte yandan 452’de Humus civarında Saint Jean-Baptiste de denilen Hz. Yahyâ’nın kesik başının bulunması ile bölge dinî bir merkez haline gelmiş⁷¹ ve bölgeye tabiatıyla Hıristiyan din ve bilim adamları da akın etmiştir. Bundan dolayı da Humus, Hâlid ve öğrencisi Ca’fer es-Sâdık için kimya konusunda gerekli bilgilerin fazlasıyla elde edildiği bir yer olmuştur. Onun kimyaya dair olan eseri *Risâletü’l-vesâyâ ve’l-fusûl*⁷² dikkate alınacak olursa, bu ileri sürülen fikirlerin hiç de yabana atılmayacak cinsten olduğunu müşahede ederiz. Bu eserden başka kendisine ait daha küçük hacimli *Risâle fi’l-Kimyâ* adlı bir başka eserinin daha bulunması⁷³ onun kimya ilmine vukûfiyetini gösteren bir diğer delil olarak karşımıza çıkar.

Hâlid b. Yezîd’ten sonra kimya ilmi ile uğraşan Ca’fer es-Sâdık’ın da bu alanda Câbir b. Hayyân’ın yetişmesinde önemli bir yeri bulunmaktadır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi Câbir’in, Ca’fer’in kendisinin üstâdı olduğuna dair ifadeleri, bu konuyu oldukça net olarak açıklar. Ca’fer es-Sâdık gibi sûfiyâne ve zâhidâne bir hayat yaşayan Câbir⁷⁴, hocası ile Kûfe’de⁷⁵ bir araya gelmişlerdir. Şehrin havasının temiz olması ve bu durumun kimya araştırmaları için elverişli sayılması, Câbir’in Kûfe’de bulunmasına sebep teşkil etmiştir.⁷⁶ Daha sonra bir başka ilim merkezi Bağdat’a giderek burada Bermekîlerin himayesi altında çalışmalarını sürdürmüştür. Abbâsîlerin en kudretli hükümdarı sayılan Hârûnürreşîd gibi⁷⁷ Câbir de İran’ın tarihî şehri Tûs’ta vefat etmiştir.⁷⁸ Câbir b. Hayyân’ın, Hâlid b. Yezîd’in hocası Meriyânus’un öğrencisi olan ve ismi verilmeyen bir rahipten de ders

⁷⁰ Sezgin, *İslam’da Bilim ve Teknik*, 4/129.

⁷¹ Robert Mantran, “Humus”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 18/370-373.

⁷² Bk. Ca’fer es-Sâdık, *Risâletü’l-vesâyâ ve’l-fusûl*, nşr. J. Ruska (Heidelberg: Carl Winter’s Universitätsbuchhandlung, 1924).

⁷³ Sezgin, *İslam’da Bilim ve Teknik*, 1/528-531.

⁷⁴ İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 498-500.

⁷⁵ Kûfe’nin Ebû Ca’fer er-Ruâsî (ö. 187/803) ve Ebû Ca’fer en-Nehhâs (ö. 338/950) gibi âlimleri yetiştirmesi de bu vesile ile hatırlanmalıdır. Bk. Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 13/470; 15/579; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 9/315; 14/172; İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, 14/75; Kalkaşendî, *Subhu’l-a’sâ fi sinaâti’l-inşâ* (Beirut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.), 2/403; Ömer Ferruh, *Târîhu’l-edebi’l-Arabî* (Beirut: Dâru’l-’İlm li’l-Melâyîn, 1981-84), 2/48-50.

⁷⁶ İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 499.

⁷⁷ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 73/321; İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, 9/230; İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-a’yân*, 2/354; Kalkaşendî, *Subhu’l-a’sâ fi sinaâti’l-inşâ*, 4/390; İbn Vâsıl, *Müferrücü’l-kurûb fi ahbâri Benî Eyyüb*, thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl vd (Kahire: el-Matbaatu’l-Emîriyye, 1377/1957), 4/60.

⁷⁸ Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemî (İstanbul: İletişim Yayınları, 1986), 134-138; Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam ve İlim: İslam Medeniyetinde Akli İlimlerin Tarihi ve Esasları*, çev. İlhan Kutluer (İstanbul: İnsan Yayınları, 1989), 194-197.

alması⁷⁹, onu klasik kimya eğitim silsilesindeki yerini gösteren önemli noktalardan biridir.

Câbir b. Hayyân'ın kimya ilmindeki yerinin modern kimyanın önemli isimleri olan İrlandalı Robert Boyle (ö. 1691), İngiliz Joseph Priestley (ö. 1804) ve Fransız Antoine-Laurent de Lavoisier (ö. 1794) ile bir tutulması,⁸⁰ Hâlid b. Yezîd ile başlayan İslâm kimya ilminin geldiği noktanın anlaşılması açısından oldukça önemlidir.

Kaynaklarda yer alan bilgilere göre Hâlid'in kendisinden sonraki kimyacılar etkisi Câbir ile son bulmuş gibi görünse de onun tesirlerini daha sonraki dönemlerde bulmak mümkündür. Bu Emevî prensinin ilk İslâm filozofu ve meşşâî ekolünün kurucusu Ya'kûb b. İshak el-Kindî'ye de (ö. 252/866 [?]) dolaylı yoldan etki ettiği söylenebilir. Onun *Kitâb fî kimyâi'l-itr ve't-tas'idât*⁸¹ adlı eserinin, rahatlıkla Hâlid b. Yezîd, Ca'fer es-Sâdık ve Câbir b. Hayyân'ın fikirlerinin yeni bir ifade şekli olduğu belirtilebilir. Yine ünlü hekim ve filozof Ebû Bekir er-Râzî (ö. 313/925) de kurduğu laboratuvarında kimya deneyleri yapmak adına ortaya çıkan gaz ve buhar sebebiyle ömrü boyunca göz rahatsızlığı çeken bir âlim olarak⁸² kimya ilmine merakını görmekteyiz. Bu geleneğin daha sonraki temsilcileri olarak, Orta çağ tıbbının önde gelen temsilcisi Ebû Ali el-Hüseyin İbn Sînâ (ö. 428/1037)⁸³ ile hayatının on yedi yılını kimya öğretimine veren Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed el-İrakî es-Simâvî'yi de (ö. 580/1184-85 [?])⁸⁴ görmek mümkündür. Bu silsilenin en başında dolaylı da olsa Hâlid b. Yezîd b. Muâviye'nin yer aldığı ve onun, İslâm tarihinde kimya ilminin kurucuları arasında en önde gelen sima olduğu yadsınamaz bir gerçektir.

SONUÇ

İslâm tarihinde en geniş hudutlara erişen, Paris'in banliyölerinden Türkistan içlerine, Hazar'dan Bizans payitahtı Konstantiniyye surlarına kadar ulaşan Emevîler, kısa sayılacak bir sürede İslâm Devleti'nin sınırlarını genişletmiş ve devleti imparatorluğa dönüştürmüşlerdir. Onların bu başarısında devletin kurucusu Muâviye b. Ebû Süfyân ile Abdülmelik

⁷⁹ Câbir b. Hayyân, *Musannefât fî ilmi'l-kîmiyâ*, 100.

⁸⁰ Fuad Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, 4/244. E. O. Lippmann'dan alıntı olarak zikredilmiştir.

⁸¹ Kindî, *Kitâb fî kimyâi'l-itr ve't-tas'idât*, nşr. Karl Garbers (Leipzig: Kommissionsverlag F. A. Brockhaus, 1948).

⁸² Ali b. Zeyd el-Beyhâkî, *Tetimme-i sıvânü'l-hikme*, nşr. Muhammed Şefî (Lahor: University of the Panjab, 1351), 8.

⁸³ L. E. Goodman, *Avicenna* (London: Routledge, 1992), 32-36.

⁸⁴ Ebû'l-Kâsım el-İrâkî, *el-İlmü'l-mükteseb fî zirâati'z-zeheb: Book of Knowledge Acquired Concerning the Cultivation of Gold*, nşr. ve çev. E. J. Holmyard (Paris: Martino Fine Books, 1923), 7-8.

b. Mervân gibi yetenekli halifelerin büyük rolü olmuştur. 64/684 yılı, Emevîler döneminde bir kırılma anı olmuş, II. Muâviye'nin ölümüyle başlayan belirsizlik ortamında hilâfette onun küçük kardeşi Hâlid'in de hak sahibi olmasına rağmen Mervân b. Hakem'e tevdi edilmiştir. I. Mervân, kendisinden sonra veliaht olarak Hâlid b. Yezîd'i bırakmasına ve Humus valiliğini kendisine vermesine rağmen hilafet konusunda gelişen olaylar bu Emevî emirini yalnızlaştırmış, Kâtip Çelebi'nin de ifadesi ile onun ilimle iştigal etmesine; özellikle de kimya ilmine yoğunlaşmasına sebep olmuştur.

Kendi hakkı olduğunu düşündüğü hilâfetin önce Mervân'a daha sonra da oğlu Abdülmelik'e intikal etmesi Hâlid b. Yezîd'de onlara karşı bir rekabet hissi uyandırmış, bunu yazdığı şiirlerinde ve hayat tarzında açıkça ortaya koymaktan çekinmemiştir. Onlara karşı üstünlük sağlayabilmek adına malî bir güce ulaşması gerektiğini gören Hâlid, bazı nesnelere altın elde etme amacıyla kimya ilmine yönelmiştir. Bunun için de İskenderiye'nin antik birikimine sahip Meriyânus gibi Hıristiyan rahiplerden faydalanmıştır. Antik eserlerden yaptırdığı çevirilerle bu ilmin sırlarına erişmeye çalışan Hâlid b. Yezîd, bir yandan da kendi gözlemleri ile kâinattaki kimyasal değişimleri gözlemeye çalışmıştır. Bu hususu onun tuzlu suyun buharlaşma ile yeniden tatlı su olarak yağmurlarla gelmesine dair tespitleri açıkça ortaya koyar. Tuzlu suyun tatlı suya dönüşme süreci ise onun kimyasal değişimler hususunda temel hareket noktası olmuştur. Bu gerçeği onun şiirlerinde ve Abdülmelik b. Mervân'ın huzurunda yapılan sohbetlerde açıkça görmek mümkündür.

Hâlid b. Yezîd, çok istediği hilâfet makamına kimya ilmi sayesinde ulaşamasa da yetiştirdiği öğrencileri ve geride bıraktığı ilmî miras ile ismini ölümsüzleştirmiştir. Dayısının oğlu olan Ca'fer es-Sâdik gibi bir öğrenci yetiştirmiş, onun kanalıyla da İslâm kimya ilminde derin izler bırakan Câbir b. Hayyân gibi âlimler bu geleneği devam ettirmiştir. İslâm bilim tarihinin başarılı sîmaları olan İbn Sînâ ve Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed el-İrakî es-Simâvî'yi de bu halkaya dâhil edebiliriz. Bu nedenlerden dolayı da Hâlid b. Yezîd b. Muâviye, İslâm bilim tarihinde kimya ilminin gerçek kurucusu olarak kendisini göstermiş, siyâsî hayatından çok ilmî faaliyetleri ile döneme çok ayrı bir anlam yüklemiştir. Üstelik Hâlid'in başlattığı antik döneme ait kitapların çevirisi, Abbâsîler dönemindeki Beytü'l-Hikme gibi tercüme ve araştırma merkezlerinin kurulmasına ilham kaynağı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

KAYNAKÇA

Abu'l-Farac, Gregory. *Abu'l-Farac Târihi*. çev. Ö. Rıza Doğrul. 2 Cilt. Ankara: TTK Yayınları, 1950.

Ahmed Emin. *Fecru'l-İslâm*. çev. Ahmed Serdaroğlu. İstanbul: Kılıç Kitabevi Yayınları, 1976.

Aliev, Saleh Muhammedoğlu. “Elkas Mirza”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/55. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Bayur, Hikmet. “Evrenzib Âlemgir ve Dinî Siyaseti Üzerinde Bir İnceleme”. *TTK Belleten* 9/33 (1945), 16-29.

Behiy, Muhammed. *İslâm Düşüncesinin İlahî Yönü*. çev. Sabri Hizmetli. Ankara: Fecr Yayınevi, 1993.

Bekcerî, Alâüddîn Moğultay İbn Fülejh b. Abdullah. *İkmâlü tehzîbi'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Ebû Abdîrrahman Âdil b. Muhammed - Ebû Muhammed Üsâme b. İbrâhîm. 12 Cilt. Kâhire: el-Fâruk el-Hâdîse, 1422/2001.

Belâzurî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ. *Ensâbu'l-eşraf*. thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Ziriklî. 13 Cilt. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1959.

Belâzurî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ. *Fütûhu'l-büldân, Ülkelerin Fetihleri*. çev. Mustafa Fayda. İstanbul: Siyer Yayınları, 2013.

Besevî, Ebû Yûsuf Ya`kûb b. Süfyân. *Kitâbü'l-Ma`rife ve't-târih*. thk. Ekrem Ziyâ el-Umerî. 4 Cilt. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1410.

Beveridge, Henry. “Dârâ Şükûh”. *İslam Ansiklopedisi*. 3/480. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.

Beyhakî, Ali b. Zeyd. *Tetimme-i sıvânü'l-hikme*. nşr. Muhammed Şefî. Lahor: University of the Panjab, 1351.

Brummett, Palmira. *Ottoman Seapower and Levantine Diplomacy in the Age of Discovery*. Albany: State University of New York Press, 1994.

Ca'fer es-Sâdik. *Risâletü'l-vesâyâ ve'l-fusûl*. nşr. J. Ruska. Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1924.

Câbir b. Hayyân, Ebû Musa Câbir b. Hayyân b. Abdullah el-Ezdi. *Resâilu Câbir b. Hayyân*. nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.

Câbir b. Hayyân. *Musannefât fî ilmi'l-kîmiyâ li'l-hakîm Câbir b. Hayyân es-Sûfî*. nşr. E. J. Holmyard. Paris: y.y., 1928.

Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *el-Beyân ve't-tebyîn*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1388/1968.

Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Resâilü's-siyâsiyye*. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hîlal, ts.

Campo, Juan Eduardo. *Dara*. New York: Infobase Publication, 2009.

Christophilopoulou, Anastasia. *Byzantine History: 610-867*. çev. Timothy Cullen. Amsterdam: Adolf M. Hakkert Publishing, 1993.

Corbin, Henry. *İslâm Felsefesi Tarihi*. çev. Hüseyin Hatemî. İstanbul: İletişim Yayınları, 1986.

Darling, Linda T. “Rethinking Europe and the Islamic World in the age of exploration”. *Journal of Early Modern History* 2 (1988), 221-246.

Dickson, Keith. “Stephanos of Alexandria (580? – 640?)”. ed. Paul T. Keyser; Georgia L. Irby-Massie. 753-765. *The Encyclopedia of Ancient Natural Scientists: The Greek Tradition and Its Many Heirs*. London: Routledge, 2008.

Dîneverî, Ebû Hanîfe. *Ahbâru't-tvâl*. thk. Abdülmun'im Âmir. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1960.

- Ebû Zehre, M. *el-İmâm es-Sâdıq*. Dımaşk: Dârü'l-fikri'l-Arabî, ts.
- Endelüsî, Ebû'l-Kâsım Sâid b. Ahmed. *Ṭabaqâtü'l-ümem*. Kahire: Matbaatü Muhammed Muhammed Matar, ts.
- Fâzıl Halîl İbrâhim. "Divânü Hâlid b. Yezîd fi'l-kimyâ". *Mecelletü Ma'hedi'l-mahtûtâti'l-Arabiyye* 26/2 (1982), 555-559.
- Goodman, L. E. *Avicenna*. London: Routledge, 1992.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1980.
- Halîfe b. Hayyât. *Târihu Halîfe b. Hayyât*. thk. Ekrem Ziya el-Ömerî. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1397.
- Haliloğlu, Fahrettin. "Şehzâde Korkut (1513)". *İslam Medeniyetinde Bilim Öncüleri: Musiki*. ed. Sema Dinç. İstanbul: Mana Yayınları, 2021.
- Hasrat, Bikrama Jit. "Three Little-known Works of Dara Shukuh". *Islamic Culture* 25/1 (1951), 52-72.
- Hâşimî, M. Yahyâ. *el-İmâmü's-Sâdıq mülhimü'l-kimyâ*. Haleb: y.y, 1959.
- Hayrüdîdîn ez-Ziriklî. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlmi'l-Melâyîn, 2002.
- Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization, The Gunpowder Empires and Modern Times*. 3. Cilt. London: University of Cahicago Press, 1977.
- Hoyland, Robert G. *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*. Princeton: Darwin Press, 1997.
- Huart, Clement Imbault. "Elkas Mirza". *İslam Ansiklopedisi*. 4/237-238. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Hureysât, Muhammed Abdülkâdir. "Hâlid b. Yezîd b. Muâviye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/292-293. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- İrâkî, Ebû'l-Kâsım. *el-İlmü'l-mükteseb fi zirâati'z-zeheb: Book of Knowledge Acquired Concerning the Cultivation of Gold*. nşr. ve çev. E. J. Holmyard. Paris: Martino Fine Books, 1923.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed el-Kurtubî İbn Abdülber en-Nemerî. *el-İstîâb fi ma'rifeti'l-ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ceyl, 1412/1992.
- İbn Abdürabbih, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih b. Habîb el-Kurtubî el-Endelüsî. *el-İkdü'l-ferîd*. nşr. Ahmed Emin. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfî. *Târihu Dımaşk*. thk. Amr b. Garâme el-Amrî. 80 Cilt, Kahire: Dârü'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn Ebû Usaybia, Ebû'l-Abbâs Muvaffakuddîn Ahmed b. el-Kâsım b. Halîfe b. Yûnus es-Sa'dî el-Hazrecî. *Uyûnü'l-embâ fi tabakâti'l-etebbâ*. thk. Nizâr Rızâ. Beyrut: Mektebetü'l-Hayât, ts.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali. *Tehzîbü't-tehzîb*. Hindistan: Matbaatü Meclisi Dâiratü'l-Meârif en-Nazzâmiye, 1327.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliiyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî. *Kitâbü'l-İber ve divânü mübtede' ve'l-haber fi târihi'l-Arab ve'l-Berber ve âsirihih min zevi's-şe'ni'l-ekber*. thk. Halil Şahâde. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1408/1985.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: 7 Cilt. Dâru Sadr, 1900-1904.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah et-Türkî. 21 Cilt. b.y., Dâru Hicr, 1418/1997.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Muhtasarü Târîhi Dimaşk*. thk. Ruveyhâ en-Nahhâs vd. 29 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1402/1984), 8/198.

İbn Tağrîberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrîberdî el-Atâbekî el-Yeşbugavî ez-Zâhirî. *en-Nücûmu'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kâhire*. nşr. M. Hüseyin Şemseddîn. 16 Cilt. Beyrut: Vezâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1992.

İbn Vâsıl, Ebü Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Sâlim. *Müferrücu'l-kurûb fî ahbâri Benî Eyyüb*. thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl vd. 5 Cilt. Kâhire: el-Matbaatu'l-Emîriyye, 1377/1957.

İbnü'l-Adîm, Kemâlüddîn. *Buğyetü't-taleb fî târihi Haleb*. thk. Süheyl Zekkâr. 12 Cilt. by: Dâru'l-Fikr, ts.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ - Mustafa Abdülkâdir Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fî't-târih*. thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmûrî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1417/1997.

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. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

İbnü'l-Kiftî, Cemâlüddîn. *İhbâru'l-ulemâ bi ahbâri'l-hükemâ*. thk. İbrahim Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed. *el-Fihrist*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1398/1978.

Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed. *Subhu'l-a'sâ fî sinaâti'l-inşâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Karakaş, Mahmut. *8. Yüzyıldan 19. Yüzyıla Müslüman Bilim Adamları*. İstanbul: Mostar Yayınları, 2009.

Kâtip Çelebi. *Keşfüzzünûn*. nşr. Kilisli Muallim Rifat - Şerafettin Yaltkaya. 2 Cilt. Ankara: Maarif Vekâleti Yayınları, 1941.

Kettânî, Muhammed Abdülhay. *et-Terâtübü'l-İdâriyye, Hz. Peygamber'in Yönetimi*. çev. Ahmed Özel. İstanbul: İz Yayınları, 2003.

Kindî, Ya'kûb b. İshak. *Kitâb fî kimyâi'l-ıtr ve'tas'îdât*. nşr. Karl Garbers. Leipzig: Kommissionsverlag F. A. Brockhaus, 1948.

Kiraz, Seydi. “Şehzâde Korkut'un Etkisinde Kaldığı Bazı Şâirler ve Gazelleri”. *İğdir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21 (2020), 55-82.

Konidares, J. “Die Novellen des Kaisers Herakleios”. *Fontes Minores* 5 (1980), 33-106.

Krause, Keith. *Arms and State: Patterns of Military Production and Trade*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Mantran, Robert. "Humus". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/370-373. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

McNeill, William H. *The Age of Gunpowder Empires, 1450-1800*. Chicago: University of Chicago Press, 1983.

Medâinî, İbn Ebü'l-Hadîd. *Şerhu Nehci'l-Belâğa*. nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim. 20 Cilt. Kahire: Dâru Nahdati Mısır, 1385/1965.

Mes'ûdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali. *Mürûcü'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*. thk. Esad Dağur. b.y: Dâru'l-Hicre, 1988.

Nasr, Seyyid Hüseyin. *İslam ve İlim: İslam Medeniyetinde Akli İlimlerin Tarihi ve Esasları*. çev. İlhan Kutluer. İstanbul: İnsan Yayınları, 1989.

Nasr, Seyyid Hüseyin. *Üç Müslüman Bilge-İbn Sina, Suhreverdi, İbn Arabi*. çev. Ali Ünal. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.

Nevbahtî, Hasan b. Mûsâ. *Kitâbü firaki'ş-Şia*. nşr. H. Ritter. İstanbul: Matbaatü'devle li-Cemiiyeti'l-Müsteşrikîn, 1931.

Nüveyrî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb. *Nihâyetü'l-ereb fi fûnüni'l-edeb*. 33 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Vesâik, 1423.

Ostrogorsky, Georg. *Bizans Devleti Tarihi*. çev. Fikret Işıltan. Ankara: TTK Yayınları, 2019.

Ömer Ferruh. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1981-84.

Öztuna, Yılmaz. *Büyük Türk Müsiki Ansiklopedisi*. Ankara: MEB Yayınları, 1990.

Râzî, Ebü Muhammed Abdurrahman Ebü Hâtim Muhammed b. İdrîs b. el-Münzîr. *Kitâbü'l-Cerh ve't-ta'dil*. 9 Cilt. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmânî, 1372/1953.

Safedî, Ebü Saîd Selâhaddîn Halîl. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. nşr. İhsan Abbas. Weisbaden: Franz Steiner Verlag, 1981.

Sarton, George. *Introduction to the History of Scienc*. 3 Cilt. London: Krieger Pub Co, 1962.

Sezgin, Fuad. *Târîhü't-Türâsi'l-Arabî: es-Simyâ - ve'l-Kimyâ - en-Nebât - ve'l-Felâha hatta nahve 430 h*. çev. Abdullah b. Abdullah el-Hicazi. Riyad: Câmiatü'l-Melik Suud, 1986.

Sezgin, Fuat. *İslam'da Bilim ve Teknik: Arap-İslam Bilimleri Tarihine Giriş*. çev. Abdurrahman Aliy. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA) Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2007.

Sibt İbnü'l-Cevzî. *Mir'âtü'z-zamân fi tevârîhi'l-a'yân*. thk. Muhammed Berekât vd. 23 Cilt. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyeye, 2013.

Şah Tahmasb b. İsmail b. Haydarî Safevî. *Tezkire-i Şah Tahmasb*. çev. Rehimov Ebülfez Haşim. Baku: Azerneşr Yayınları, 1996.

Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm. *el-Milel ve'n-nihâl*. nşr. M. Seyyid Kîlânî. 2 Cilt. Kâhire: 1381/1961.

Taberî, Ebü Cafer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk (Târîhu't-Taberî)*. Beyrut: Dâru't-Turâs 1387.

Temir, Hakan. *Emevilerde Valilik*. Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 2019.

Vasiliev, Alexander Alexandrovich. *Bizans İmparatorluğu Tarihi*. çev. Arif Müfit Mansel. Ankara: Maarif Matbaası, 1943.

Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn. *Mu'cemü'l-üdebâ*. thk. İhsân Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1414/1993.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût. 23 Cilt. b.y., Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.

Zübeydi, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan b. Ubeydullah. *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*. b.y.: Dâru'l-Ma'ârif, 1984.

MAKAM-KABİR BAĞLAMINDA HZ. FÂTİMA'NIN DEFNİ VE "EHL-İ BEYT TÜRRESİ" MİMARİSİ*

THE BURIAL OF HAZRAT FÂTİMAH AND THE TOMB ARCHITECTURE OF THE AHL AL-BAYT IN THE CONTEXT OF THE MAQAM AND GRAVE

Geliş Tarihi: 21.08.2023 Kabul Tarihi: 19.09.2023

✉ ALİYE ÖTEN

DR.

ÜMRANİYE MÜFTÜLÜĞÜ

orcid.org/0000-0003-1753-831X

aliyeakturk@gmail.com

ÖZ

Kişinin vefatından sonra hatırlanması, ziyaret edilmesi mak-sadıyla hayatının bir iz düşümü olarak geride kalan son hatırası kabri olmaktadır. İslâm mimarisinde toplumda iz bırakan, manevî açıdan önde olan din büyüklerinin kabirleri ise türbe, künbed, kubbe, meşhed gibi bulunduğu yerin geleneği ve diline göre adlandırılan âbidevî mimari yapılar şeklinde inşa edilmektedir. Bunun yanında bilhassa Türk-İslâm coğrafyasında Hakk katında ve halk içinde muteber kişilere ait birden fazla mükerrer mezar âbideleri olduğu da bilinmektedir. İster takipçi ve isim benzerliği nedeniyle kabrin tam yerinin bilinmemesi, ister Kanuni Sultan Süleyman'ın tahniti gibi mecbur kalınması olsun farklı sebeplerle inşa edilen mükerrer kabirler, büyük isimlerin hatırlanması ve anılmasını kolaylaştırmakta ancak araştırmaları zorlaştırmaktadır. Bu konuda vasiyet gibi şahsî bir hassasiyet ve talebe dayalı bir sebebe mebni aynı zamanda ilk örneklerden birini teşkil eden Hz. Fâtıma'nın kabri ve makamı meselesi; hayatı, teşhizi, tekfini ve türbesi çerçevesinde bu makalede araştırılarak, İslâm mimarisinde defn-medfün-kabir-makam ilişkisi açısından bazı sonuçlara ulaşılmaya çalışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hz. Fâtıma, Ehl-i beyt Türbesi, Erken Dönem İslâm Mimarisi, Medine, Makam.

ABSTRACT

After a person dies, their final memory is embodied by their grave, projecting their life. In Islamic architecture, the tombs of religious figures who have left a lasting impact on society and achieved spiritual prominence are constructed as monumental architectural structures. Those structures take various forms, such as tombs, kumbeds, domes, and meshheds, reflecting the local traditions and languages. Additionally, it is not uncommon to find multiple grave monuments attributed to a single person in Islamic regions. While these replicated graves serve to facilitate the remembrance and commemoration of those significant figures, they can also pose challenges for researchers and historians due to the complexities they introduce. This article explores the topic of the tomb and maqam (a holy site) of Fatimah, one of the earliest instances of such sites being established due to personal sensitivity and specific requests. This article delves into the life of Fatimah, her tomb, the rituals of shrouding (burial preparation), and the significance of her maqam. It also attempts to conclude the relationship between the madfun (the buried figure), the tomb itself, and the maqam within the realm of Islamic architecture

Keywords: Fatimah, Ahl al-Bayt Tomb, Early Islamic Architecture, Madinah, Maqam.

SUMMARY

The will of Fatimah to Ali and Asma binti Umeys played a decisive role in her shrouding, burial, and final resting place. She was buried in a simple coffin with a small group of people at night. Therefore, the exact location of her grave remains unknown. Nevertheless, it is believed that she may have been buried in the chamber of A'isha next to the Masjid al-Nabi (Prophet's mosque), where she lived during the Prophet's lifetime. Another possibility is that, as per Hasan's wish, he was buried alongside his mother in Jannat al-Baqi, which suggests that this may also be her grave. Descriptions of this burial site often reference its proximity to the tombs of Abbas and the Masjid al-Fatimah (masjid of sadness). Uncertainty surrounding the precise location has led to using terms like "grave" and "maqam" in various sources. These distinctions and terminological nuances have contributed to the evolution of Islamic geography over time.

In the miniatures found in Dala'il al-Khayrat, the mausoleum believed to be the resting place of Fatimah is depicted beneath the dome of the Prophet's Mosque. It is drawn as an area adjacent to the north with a water cistern. The Tomb of Ahl al-Bayt, which no longer exists today, is described as being situated to the right at the entrance of Jannat al-Baqi. Notably, this structure is characterized by its towering presence with an internal and external octagonal floor plan. It features a single dome supported by eight sturdy towers and has two entrances. Historical sources indicate the presence of an inscribed mihrab with the cistern of Fatimah located just in front of the mihrab wall. Although the exact date of its construction is unknown, records show it underwent numerous renovations. However, the tomb of Ahl al-Bayt was demolished at the beginning of the 20th century.

During the Prophet's lifetime, burials began in Jannat al-Baqi, accompanied by certain traditions such as placing stones and erecting tents to facilitate visits to the graves. While we lack precise historical documents, the possibility that the Prophet designated the chamber where he lived with Aisha before his death as his burial place is important. Over time, the chamber evolved into a domed structure with additional burials. The uncertainty about the location of Fatimah's grave, who died very soon after only 50 or 70 days, can be attributed to her will. Besides, the presence of her

grave outside the Rawda (the area encompassing the Prophet's tomb) as a domed multi-grave structure can be attributed to the example of the Prophet's own grave. The presence of Fatimah's tomb, distinct from her likely grave within the Rawda, located in Jannat al-Baqi and known as the Dome of Ahl al-Bayt due to the burials of family members such as Hasan and Husayn, holds great importance in understanding the relationship between tomb and grave. There are several tombs of wali servants who are highly respected for their spiritual status, often serving as exemplars during their lifetime. It can be attributed to the many followers who emulate their styles and even names, alongside the challenge of identifying their burial sites. For the people of Madinah, ensuring that the eternal resting place of somebody like Fatimah is a deeply felt necessity. Fatimah was the cherished daughter of the Prophet, and her connection to him is a profound aspect of Islamic history. Whether it be her cell or the Dome of the Ahl al-Bayt, there remains a possibility that these locations could be the grave of Fatimah. However, while the area in the Dome of the Ahl al-Bayt is generally referred to as a maqam (sacred site), the fact that her cell in the Rawda is denoted as her grave highlights the close relationship between a father and his daughter. The tomb of Hasan and Husayn and their graves must have been the most appropriate place for her as a mother. However, not all the tombs of people whose exact burial places are uncertain hold the same level of authority. Visitors' spiritual beliefs may establish a hierarchy among those tombs, depending on their spiritual convictions.

With the available information, it seems complicated to precisely identify the interaction area concerning the predecessors and successors of what is recognized as the first tomb in Islamic architecture, Qubbat al-Sulaybiyya. However, if we accept the Dome of Ahl al-Bayt as an Abbasid structure based on available data, the tradition of tomb architecture can be dated to the Abbasid era. In this sense, the physical examination and dating of the remnants of the tomb, which do not exist today, where Fatimah's maqam was located, would represent an important step in determining the construction and restoration dates, and consequently its place within the tradition of Islamic tomb architecture.

GİRİŞ

Sözlükte “durulan yer, post, mansıp, kat, mevki”¹ şeklinde açıklanan makam kelimesi tasavvufî manada seyr ü sülûkün mertebelerini, çabayla kazanılan ahlâk ilkelerini, velîlerin² kabirlerini veya sembolik türbelerini ifade etmektedir. Kur’an’da hayattayken ticaret ve alışverişin Allah’ı zikretmekten, namaz kılmaktan ve zekât vermekten alıkoymadığı,³ Allah’a verdikleri söze sâdık kalan,⁴ arınmayı seven⁵ erkek ve kadınları kapsayacak biçimde “ricâl” (erler) ve “ricâlullah”, “merdân-ı Hudâ” gibi tasavvuf terkipleri velîlere işaret etmektedir.⁶ Anadolu sahasında âşık, abdal, eren, ermiş, derviş, mutasavvıf gibi isimlerle anılan veya Hacı Bektaş-ı Velî, Hacı Bayram-ı Velî, Âşık Yunus gibi bizzat ismiyle tanınan bu kişilerin kabirleri dünyadaki makamlarına istinaden ziyaretgâh olarak benimsenmiş ve buna uygun olarak inşa edilmiştir. Bunlardan Yunus Emre gibi bazı şahsiyetlerin hem defnedildiği yerin tam olarak bilinmemesi hem de isim ve yol olarak çok sayıdaki takipçisinin kabirlerinin de eklenmesi nedeniyle sayıları 15’i geçen kabirlerinin

* Bu çalışma daha önce hiçbir bilimsel toplantıda sunulmamış ve destek almamıştır. Çalışmanın ortak yazarı bulunmamaktadır.

¹ *Türk Dil Kurumu Sözlüğü* (TDK), “makam” (Erişim 6 Eylül 2023).

² “Velî, “Mümin kullarına yardım eden, onları koruyan, işlerini gören, onların yakını ve dostu” anlamında Allah’ın isimlerindedir. Allah’ın koruduğu ve yardım ettiği kimseler olarak müminler de Allah’a ibadet etmekle O’nun dostluğunu kazanıp velîsi durumuna gelirler. Velâyet-i amme anlamında her mümin Allah’ın dostudur ve O’nun velî kuludur. Velâyet-i hasa düzeyinde ise düzenli, devamlı, kararlı ve ihlâslı bir şekilde ibadet ve kulluk eden, başta peygamberler olmak üzere takvâ sahibi bütün sâlih müminlere mahsus bir mertebedir. Bunun da pek çok mertebesi ve menzili vardır. Nitekim peygamberler ve sahâbiler arasındaki fazilet farkı da Hakk’a yakınlıktaki farktan kaynaklanır.” Süleyman Uludağ, “Velî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/25.

³ Nûr 24/37.

⁴ el-Ahzâb 33/23.

⁵ et-Tevbe 9/108.

⁶ Uludağ, “Velî”, 43/25.

çoğu makam kabir olarak adlandırılmaktadır.⁷ İslâm coğrafyasının farklı bölgelerindeki sahâbe kabirlerinin bazılarının İstanbul'da da var olması, özellikle Türk-İslâm coğrafyasında Allah katında yüksek dereceleri olduğu kabul edilen din büyüklerinin makam kabirleri geleneğinin var olduğuna bir delil teşkil eder.⁸ Bu geleneğin öncüsü olarak ele alınabilecek erken İslâm döneminden bir örnek olması bakımından Hz. Fâtıma'nın defin yeri, kabri ve Ehl-i beyt Türbesi bu araştırmada ele alınmaya çalışılacaktır.

1. HZ. FÂTİMA'NIN HAYATI, TEÇHİZ, TEKFİN VE DEFİNİ

Bi'setten yaklaşık bir yıl önce 609'da Mekte'de doğan Hz. Fâtıma'nın çocukluğu hakkında kaynaklarda fazla bilgi yer almamaktadır. Babasının "ümmü ebîha" dediği Hz. Fâtıma; Zehra (beyaz, parlak ve aydınlık yüzlü kadın) ve Betül (iffetli kadın) lakabıyla da anılmaktadır. Mekke müşriklerinin desteğiyle Ebû Cehil'in Kâbe yanında namaz kılmakta olan Hz. Peygamber'in secdede iken üstüne deve işkembesi atarak eziyet etmesi üzerine babasına yetişip temizlediği ve bunu yapanlara tepki gösterdiği, Hz. Peygamber'in hicretinden bir müddet sonra kız kardeşi Ümmü Külsûm, Hz. Ali ve onun annesi Fâtıma bint Esed ve Hz. Ebû Bekir'in ailesiyle hicret ettiği bilinmektedir. Hz. Fâtıma, Babasının rızasıyla Hz. Ali ile evlenmiş, Hasan, Hüseyin, Muhassin, Ümmü Külsûm ve Zeyneb adlı çocukları dünyaya gelmiştir. Allah Resûlü'nün nesli Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin ile devam etmiştir.⁹

Hz. Fâtıma Allah Resûlü'nün terbiyesinde; hayâ, edep, konuşma tarzından yürüyüşüne kadar onun birçok vasfına sahip olarak yetişmiştir. Allah Resûlü, kendisini çok seven Hz. Fâtıma'yı görünce sevinir, geldiğinde ayakta karşılar, elini tutarak yanaklarından öper, ona iltifat edip yanına veya kendi yerine oturturdu. Allah Resûlü evine geldiğinde Hz. Fâtıma da onu aynı şekilde karşılayıp ağırlardı.¹⁰ Hz. Peygamber sefere giderken aile fertlerinden en son Hz. Fâtıma ile vedalaşır, seferden dönünce de ilk onunla görüşürdü. Kadınlardan en çok Fâtıma'yı, erkeklerden de Ali'yi sevdiğini

⁷ Bursa, Çayköy, Erzurum Duzcu Köyü, Ünye, Döğer, Tire, Sivas Hafik, Aksaray-Ortaköy, Kırşehir, Bolu, Keçiözü, Uluborlu, Kula-Salihli arası, Karaman, Eskişehir Sivrihisar'da bulunan kabirlerinden Karaman veya Eskişehir'dekinin gerçek kabri olduğu son yapılan araştırma ve incelemelerde ön plana çıkmaktadır. Daha fazla bilgi için bk. Yılmaz Önge, "Yunus Emre'nin Makamları (Anıt-Mezarları)", *Vakıf Haftası Dergisi* 8 (1991), 103-116.

⁸ İstanbul'da medfün bulunan sahâbilerden Ebû'd-Derdâ'nın hem Eyüp'te hem Üsküdar'da, Hz. Ka'b'ın da Karaköy ve Mısır'da olmak üzere iki kabri vardır. Ayrıntılı açıklamalar için bk. Necdet Yılmaz, Coşkun Yılmaz, *İstanbul Sahabeler* (İstanbul: Bilge, 2003).

⁹ M. Yaşar Kandemir, "Fâtıma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/219.

¹⁰ Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Şahîhü Müslim*, nşr. Yâsir Hasen vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirîn, 1439/2018), "Fezâ'ilü's-şahâbe", 98.

söyleyen Allah Resûlü, “Fâtıma benim bir parçamdır, onu sevindiren beni sevindirmiş, onu üzen de beni üzmüş olur”¹¹ ve “Bana melek gelerek Fâtıma’nın cennetliklerin hanımefendisi olduğunu müjdeledi” demiştir.¹² Allah Resûlü cennetlik kadınların en faziletlilerini saydığı bir başka hadisinde de önce Hz. Hatice ile Hz. Fâtıma’nın, sonra da Hz. Âsiye ile Hz. Meryem’in adlarını söylemiştir.¹³

Hz. Fâtıma, Allah Resûlü’nün vefatından 70 gün¹⁴ veya beş buçuk ay sonra vefat etmiştir. Rivayetlerde Hz. Peygamber’in hayatta olduğu zaman diliminde ve sonrasında Hz. Fâtıma’nın uzun süreli bir hastalığından bahsedilmemektedir. Bununla birlikte Hz. Fâtıma’nın hastalığı veya belirtileri ile ilgili herhangi bir bilgi de bulunmamaktadır. Ancak son günlerinde hastalığı ağırlaşmış olmalıdır ki, Hz. Ali’ye cenazesinin yıkanması ve kefenlenmesi ile ilgili vasiyette bulunduğu kaynaklarda geçmektedir.¹⁵

Hz. Fâtıma’yı vefatından sonra, vücudunu kimsenin görmemesi yönündeki vasiyeti üzerine, Hz. Ali ile Hz. Ebû Bekir’in hanımı Esmâ bint Umeys’in yıkadığı ve yine her iki isme vasiyetine uygun olarak Hz. Ali ve Esmâ bint Umeys’in kefenlediği zikredilmektedir.¹⁶ Yine bu nakillere göre Hz. Âişe, Hz. Fâtıma’nın yıkanişına şahit olmak istemiş ancak üvey annesi olan Esmâ bint Umeys’in kendisine izin vermemesi üzerine Esmâ’yı, babası Hz. Ebû Bekir’e şikâyet etmiştir. Hz. Ebû Bekir de Esmâ’nın yanına gelerek Resûlullah’ın zevcelerinden birine neden izin vermediğini sormuş ve hanımı da, bu durumun Hz. Fâtıma’nın vasiyetinden kaynaklandığını söylemiştir.¹⁷

İbn Abdilber’den (ö. 463/1071) vefatından önce Esmâ bint Umeys’in, Habeşistan’da iken gördüğü, kadınların cenazelerinin taşındığı bir tür tabutu, yaş bir hurma ağacının dallarını yay gibi eğip üzerlerine bir elbise atarak Hz. Fâtıma’ya gösterdiği ve Hz. Fâtıma’nın da bunu beğenip tabut

¹¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Şahîhü'l-Buhârî*, nşr. Yâsir Hasen vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1438/2017), “Fezâ’ilü aşhâbi’n-nebi”, 12, 29.

¹² Hâkim en-Nisâbüürî, *el-Müstedrek ‘ale’s-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ’ (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1990), 3/151.

¹³ Kandemir, “Fâtıma”, 12/220.

¹⁴ Eyüb Sabri Paşa, *Mir’atü'l-Haremeyn: Mir’at-ı Medine* (Kostantiniye: Bahriye Matbaası, 1304), 2/980-1024.

¹⁵ Feyza Betül Köse, “Hz. Peygamber’in Aile Bireylerinin Cenaze Merasimleri”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/1 (2018), 98.

¹⁶ Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Numeyrî el-Basrî, *Târihu'l-Medîneti'l-Münevvere*, thk. Ali Muhammed Denrel-Yasin Sadüddin Beyân (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2012), 1/73.

¹⁷ Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber el-Kurtubî, *el-İstîâb fi ma’rifeti ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Becavi (Beyrut: Dâru’l-Ceyl, 1992), 4/1898; Köse, “Hz. Peygamber’in Aile Bireylerinin Cenaze Merasimleri”, 99.

üstünde taşınmayı vasiyet ettiği rivayet edilmektedir.¹⁸ Semhûdî, Hz. Fâtıma'nın talebinin nedenini mahremiyetine hassasiyet göstermesi olarak ifade etmektedir. Bu yüzden ölen kadınların üstü açık serir ile taşınmaları sebebiyle kefenlerinin onların vücut hatlarını belli etmesi yerine gelin hevdecine benzeyen bir binekle taşınmayı vasiyet etmiştir.¹⁹ Semhûdî'nin, İbn Abdilber'den naklettiğine göre İslâmiyet'te, mezkûr haberde belirtilen şekilde ilk defa üzerine örtü konulan kadın Fâtıma'dır. Ondan sonra Zeyneb bint Cahş için de aynı yapılmıştır.²⁰

Cenaze namazını halife veya vekilinin kıldırmadığı peygamber ailesi üyelerinin ilki Hz. Fâtıma'dır. Kendisinin cenaze namazını Halife Hz. Ebû Bekir değil, vasiyeti üzerine babasının ve eşinin amcası olan Abbâs b. Abdülmuttalib veya Hz. Ali'nin kıldırıldığına dair rivayetler mevcuttur.²¹ Hz. Fâtıma'nın cenazesi, herhangi bir namaz vakti beklenmeden gece defnedilmiştir.²²

2. HZ. FÂTİMA'NIN KABRİ MESELESİ VE TÜRBESİ

Hz. Fâtıma'nın Hz. Ali tarafından Cennetü'l-bakî'ye defnedildiğine dair genel bir kanı bulunmakla birlikte buradaki yeri konusunda da çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Medine'de yaygın kanaate göre Hz. Fâtıma kendi evinde, Hücre-i Şerife'nin ardındaki maksure içine defnedilmiştir.²³ Âşık Muhammed b. Ömer el-Hanefî'nin (ö. 1614) İbnü'l-Cevzî'den naklen *Medine Tarihi*'nde bildirdiğine göre Hz. Fâtıma'nın bahsi geçen hücresi Hârise b. Nu'mân'ın Harem-i Şerîf yanındaki mülkünden Hz. Âişe ve Hz. Sevede'den sonra ezvâc-ı tâhirat için verdiği hücrelerden biridir.²⁴ Bazıları hurma ağacından, bazıları kerpiç ve balçık sıvalı olan bu dokuz hücrenin batısı hariç üç tarafından mescide bitişik olduğu bildirilmektedir. Hz. Fâtıma'nın hücresinin de Hz. Âişe'nin hücresinin bir abdest mahalli uzağında olduğu ve Hz. Peygamber'in kabrinin köşesi ile teheccüd mahalli arasında olduğu şu sözlerle ifade edilmektedir:²⁵

“Fâtümetü'z-zehrâ'nın hücre-i şerîfesi budur ki Kabr-i şerîf-i Nebevî'nin murabbâsı ile üstüvâne-i teheccüd arasındadır. Hücre-i mezbûrenin

¹⁸ İbn Abdilber, *el-İstîâb*, 4/1842.

¹⁹ Ebû'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Abdillâh el-Hasanî es-Semhûdî eş-Şâfî, *Vefâü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*, thk. Kâsım es-Sâmerrâî' (Cidde: Müessesetü'l-Furkân li't-Türâsi'l-İslâmî, 1422/2001), 5/579.

²⁰ Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*, 579-580.

²¹ Köse, “Hz. Peygamber'in Aile Bireylerinin Cenaze Merasimleri”, 105.

²² Köse, “Hz. Peygamber'in Aile Bireylerinin Cenaze Merasimleri”, 107.

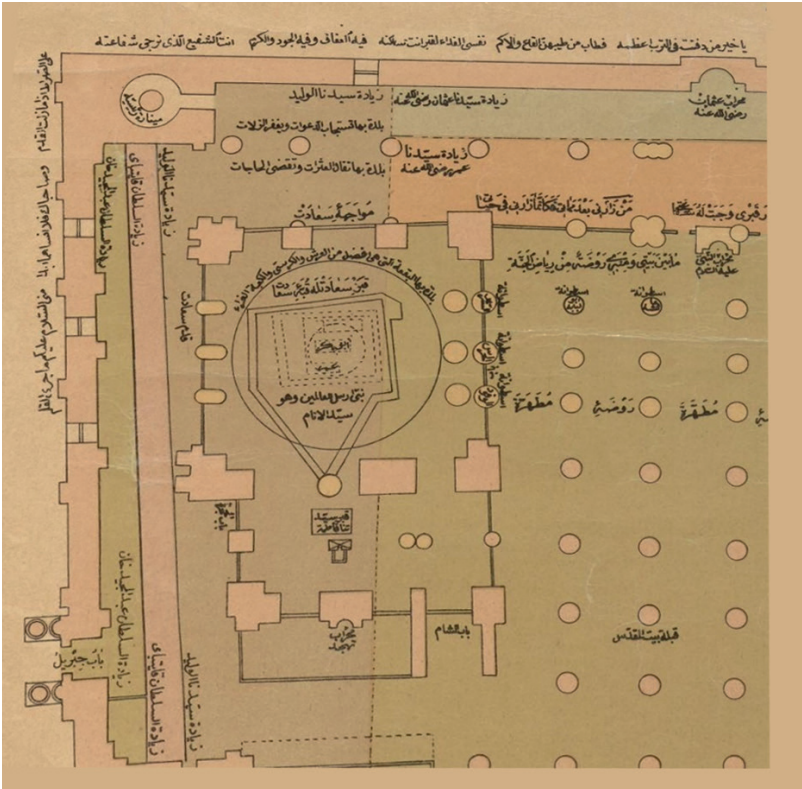
²³ Muhammed Said Güler (ed.), *Hulâsatü'l-Ahbar Semhûdî'nin Medine Tarihi'nin Tercümesi*, haz. Nureddin Gemicî (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2022), 2/418-419.

²⁴ Güler, *Semhûdî'nin Medine Tarihi'nin Tercümesi*, 2/418-419.

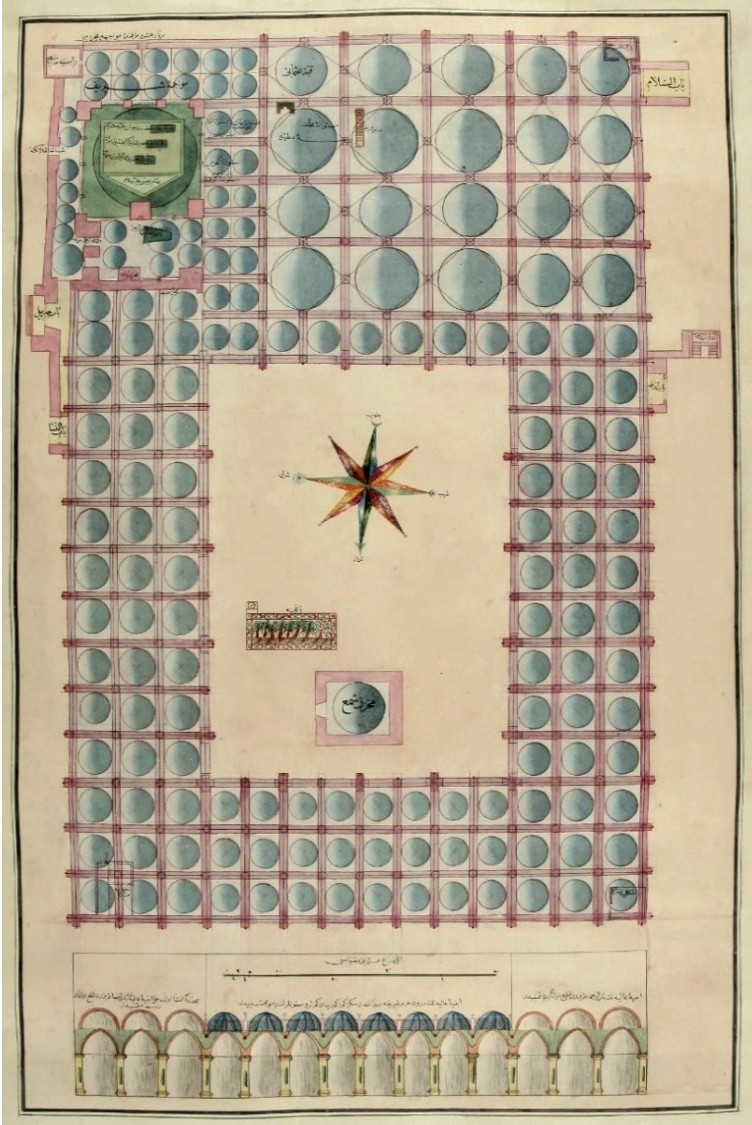
²⁵ Güler, *Semhûdî'nin Medine Tarihi'nin Tercümesi*, 2/418-419.

mevziinde bundan gayri dahi denilmiştir, amma istib'âd olundu. Ve dahi hâlâ muhterem olan mevzî ki bu zamanda Hazret-i Fâtmetü'z-zehrâ'nın kabri-şerîfleridir, inşâillâhü teâlâ mahalli gelecek denilir amma ihtilâfa mebnîdir. Ve dahi Kubbe-i şerîfe-i Nebevî temeli kazıldıkda ol mevzi-i mezbûrda bir lahid zuhûr idüp imâret üzere mütevellî olan kimse anda bir üstüvâne binâ eylemişti. Sâhib-i târîh hâlâ ma'rûftur demiş. Vallâhü a'lem.”

Farklı rivayetleri de zikreden el-Hanefî, Hz. Fâtıma'nın hücreninin Kabr-i Şerîf-i Nebevî'nin yanında olduğu, hatta hücrenin bir kısmının Kabr-i Şerîf-i Nebevî'nin duvarına dâhil edilirken; geri kalanının kuzey duvarının dışında kaldığını ifade etmektedir. Mescid-i Nebevî'nin ve detaylı olarak Kabr-i Şerîf-i Nebevî'nin bulunduğu hücre ve Hz. Fâtıma'nın sandukasıyla ifade edilen hücrenin büyüklüğü ve kuzeyde yer alması ile Görsel 1 ve Görsel 2'deki iki plan bu bilgiyi destekler niteliktedir.



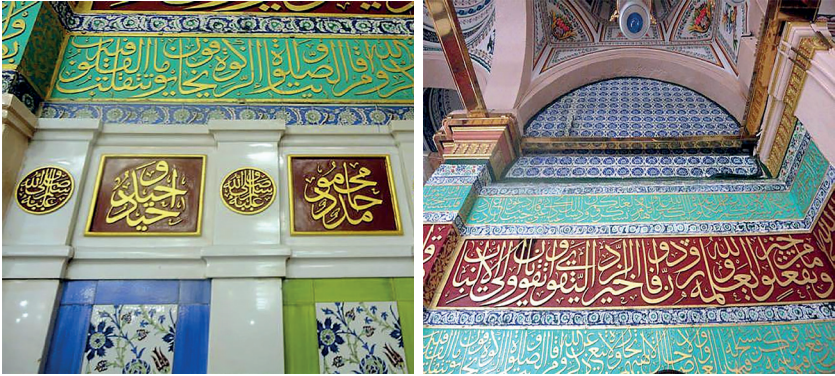
Görsel 1. Mescid-i Nebevî'nin sütun seviyesi kesitinden vaziyet planı Ravza bölümü, Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Plan, Proje ve Krokiler [PLK.p.]. No. 1342, 3560.



Görsel 2. Mescid-i Nebevî'nin kubbe planı, BOA, *PLK.p*, No. 1342.

Önemine ve ihtiyaca binaen Hz. Ömer, Hz. Osman, Emevîler, Abbâsîler, Eyyübîler, Memlukler zamanında genişletilen ve îmar edilen Mescid-i Nebevî'nin Görsel 1 ve Görsel 2'deki planın gerektirdiği faaliyetler

çerçevesinde 19. yüzyılda da Osmanlı devrinde îmar ve inşâ edildiği bilinmektedir. Sultan Abdülaziz Han zamanında başlayan inşâ faaliyetleri için önce 1255/1840'ta keşif yapılmıştır. Alınan kararlar çerçevesinde Hz. Fâtıma'nın kabrinin duvarının kadem-i şerîf duvarıyla birlikte sokağa doğru genişletildiği²⁶, Hz. Fâtıma'nın kabrinde bulunan 3 direğin alttan iki zira' yüksekliğe kadar olan yerlerinin tamamlanması için 433 çini, yine buradaki kaplamaların alt ve üstlerindeki çiçekli çinilerin tamamlanması için 144 çini sipariş edildiği²⁷ ve zemine İstanbul'dan gelen mermerlerin döşendiği kaynaklarda geçmektedir.²⁸ Bugün bu değişikliklerden ne kadarının kaldığını anlamak mümkün görünmemektedir. Çünkü Hz. Fâtıma'nın evinin olduğu bölüm duvarlarla ziyarete kapatılmıştır ve sadece teheccüd mihrabının bulunduğu duvardaki çiniler görünmektedir.



Görsel 3-4. Mescid-i Nebi'de Bâbü's-selâm duvarında çini ve hatlar, Klasik Türk Sanatları Vakfı (KTSV), "Ahmet Zeki Yavaş Arşivi" (Erişim 7 Eylül 2023).

Arşivde yer alan sipariş evrakından Sultan Abdülaziz Han dönemi eklenen çinilerin Kütahya'da Çinici Hâfız Emin Efendi ile Karabet'e îmal ettirildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca çinilerin konuldukları yer de belirtilerek renk ve şekil olarak ayrıntılı görseli yer almaktadır. Günümüzde açıkta olan Bâbü's-selâm dışında ve teheccüd mihrabı duvarında bu çiniler izlenmektedir.

²⁶ Ali Sarı, *Medine'de Osmanlı Dini İmar Faaliyetleri: Mescid-i Nebevi Örneği (1818-1861)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 60; BOA, *İ.MVL*, No. 240, Gömlek No. 8616, 9.

²⁷ BOA, *Y.PRK.UM*, 80-103; Sarı, *Medine'de Osmanlı Dini İmar Faaliyetleri: Mescid-i Nebevi Örneği (1818-1861)*, 91.

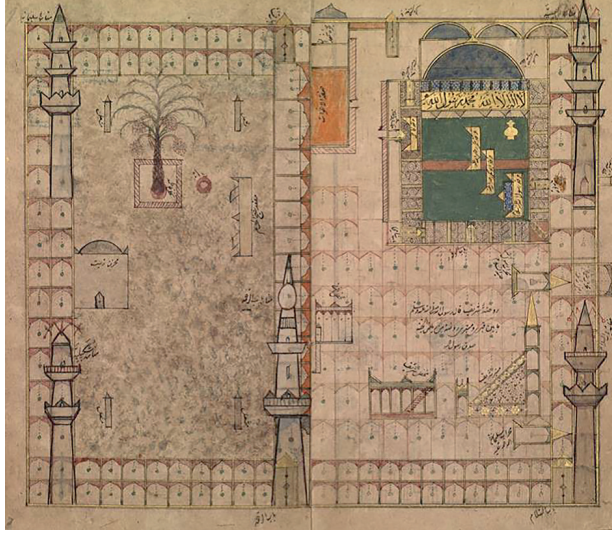
²⁸ BOA, *ŞD*, No. 22, 4226; Sarı, *Medine'de Osmanlı Dini İmar Faaliyetleri: Mescid-i Nebevi Örneği (1818-1861)*, 34-35.



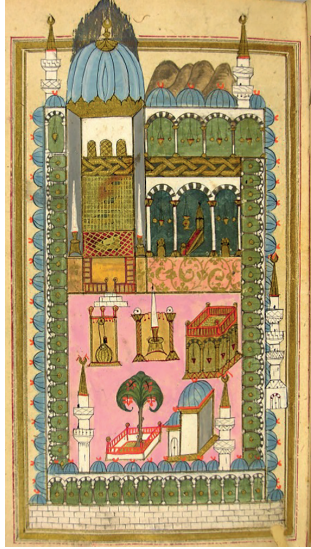
Görsel 5. Solda Hücre-i Saâdet içindeki çinileri, sağ üstte Bâbü's-selâm duvarı çinileri sağ altta ise Hücre-i Saâdet duvarı harici yani Hz. Fâtıma'nın evinin olduğu mahallin çinileri resmedilmiştir, BOA, Y.PRK.UM, 80-103.

Hz. Fâtıma'nın kabrinin Mescid-i Nebevî'de yer aldığı dair bilgi ve çizimlere hac menzilmeleri, seyahatnameler ve delalilü'l-hayrat minyatürlerinde de rastlanmaktadır.²⁹ Görsel 6'da yer alan 1708 tarihli minyatürde haremi oluşturan kapalı alanı yükselten sütunlar küçük dikey çizgiler ve aralarında kandillerle vurgulanmıştır. Hücre-i saâdet, kasnağında kelime-i tevhid yazan bir kubbenin altında üç müzehheb sanduka ile gösterilmiştir. Hz. Fâtıma'nın sandukası ise Hücre-i saâdet'i çevreleyen sütunların kuzeydekileri arasında tasvir edilmiştir ve kuzeyindeki boş bir alanla birlikte Hz. Fâtıma'nın hücreliğini teşkil etmektedir.

²⁹ Ebû Abdullah Muhammed ibn Battûta Tancî, *Rihletü İbn Battûta Tuhfetü'n-nuzzâr fî garâibi'l-emsâr ve acâibi'l-esfâr*, çev. A. Sait Aykut (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000), 1/174. Evliya Çelebi, *Seyahatnâme Hac Kitabı*, çev. Asiye Yılmaz Yıldırım-Zeynep Süslü Berktas (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2010), 615.



Görsel 6. 1708 - İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesine kayıtlı *Delâilü 'l-Hayrât* minyatürü, TSMK, EH, 1018³⁰



Görsel 7. 1751 - İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesine kayıtlı *Delâilü 'l-Hayrât* minyatürü, TSMK, EH, 103831

³⁰ Semra Güler, *Türkiye Kütüphaneleri'ndeki Delâilü 'l-Hayrât'larda Minyatür* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 385.

³¹ Güler, *Türkiye Kütüphaneleri'ndeki Delâilü 'l-Hayrât'larda Minyatür*, 412.

Görsel 7'deki Mescid-i Nebevî minyatüründe, Mescidin ilk avlusundaki Ravza, oldukça yüksek olarak betimlenmiştir. Ravza'nın kubbesinden yukarıya doğru Hz. Peygamber'in nurunu simgeleyen gri bir ışık huzmesi yükselir. Ravza'nın üç pencereleli kubbe kasağı oldukça yüksektir ve beden duvarlarına anahtarlı zencerekle bitleştirilmiştir.³² Altın şebeke ardında, defin hizasında üç sanduka fark edilir. Sandukaların alt kısmında kırmızı zeminli altın şebeke ardında bir sanduka daha mevcuttur. Bu sanduka, Hz. Fâtıma'ya ait olmalıdır. Kırmızı zeminli alanın kubbe dışında da parmaklıklar ve önden giriş aralığıyla vurgulanmış ayrı bir bölümü bulunmaktadır. Burasının da Hz. Fâtıma'nın hücreni, evini temsil ettiği söylenebilir. Bu minyatürde vurgulanan Ravza ve Hz. Fâtıma'nın evinin ve merkadinin bulunduğu alan ilişkisi Görsel 8'deki minyatürde bir bütün olarak vurgulanmaktadır. Ravza'nın alemleri çerçeveden taşan mavi tonlarındaki soğan kubbesi, beş pencereleli ve mavi saçaklı bir kasağın üzerinde yükselmektedir. İki mermer sütun arasında şebekelerin arkasında Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in yeşil pûşîdeli sandukaları, önünde sarıyla vurgulanmış Hz. Fâtıma'nın evinin bulunduğu alanda da Hz. Fâtıma'nın yeşil pûşîdeli sandukası bulunmaktadır.

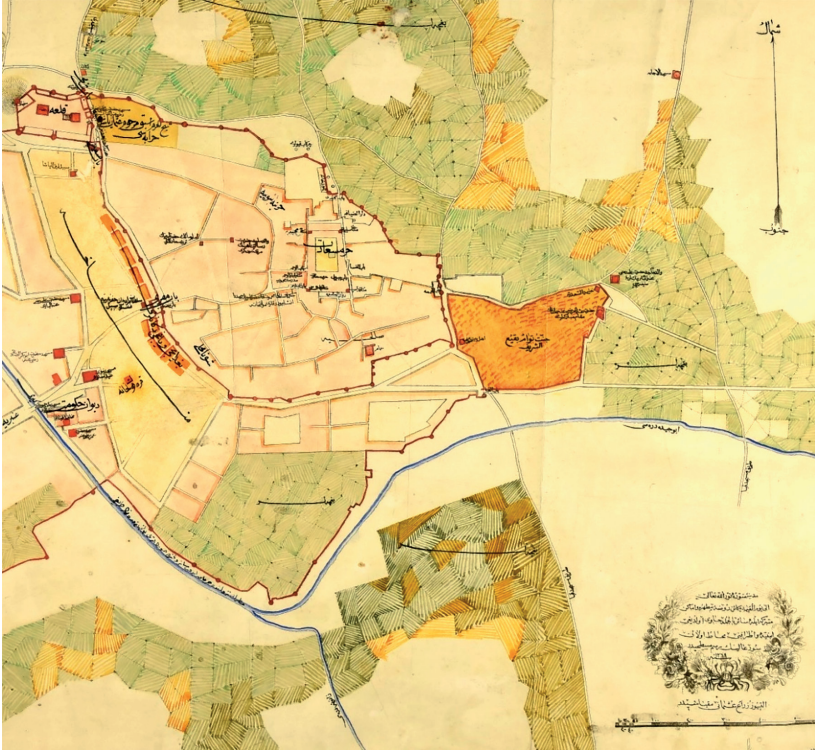


Görsel 8. İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Arşivi, TSMK, EH, 1032³³

³² Hicabi Gülgen - Semra Güler, "Osmanlı Devleti'nde Klasik Dönem ve Sonrasına Ait Delâilü'l-Hayrât Minyatürlerindeki Değişim", *İslâm Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (İMAD) (The Journal of Islamic Civilization Studies)* 3/1 (2018), 29-60; TSMK, EH, 1038.

³³ Gülgen - Güler, "Osmanlı Devleti'nde Klasik Dönem ve Sonrasına Ait Delâilü'l-Hayrât Minyatürlerindeki Değişim", 43.

Hız. Fâtıma'nın kabri ile ilgili bir diğere rivayet de Hız. Fâtıma'nın Dârü'l-Hüzn denilen mescidde, yani Cennetü'l-bakî'de Hız. Abbâs'ın kubbesinin kıblesi yönünde olduğu şeklidir. Hatta Hız. Peygamber'in âhirete irtihalinden sonra Hız. Fâtıma'nın orada ikamet edip hüznlenmesinden dolayı Mescid-i Fâtıma da denildiğı ifade edilmektedir.³⁴ Dârü'l-Hüzn kubbelidir ve Hız. Abbâs'ın türbesine kible tarafından bitişik olduğuna dair rivayetler vardır.³⁵ Ancak bu yapıda bir makam yapıldığına yahut buranın türbe olarak ziyaret edildiğine dair bir bilgiye rastlanmamaktadır.



Görsel 9. 1269 tarihli haritada Mescid-i Nebevî'deki Hız. Fâtıma hüresi (kare) ve Ehl-i beyt Türbesi (sekizgen), BOA, *PLK.p*, No. 4850.01.

Âşık Muhammed b. Ömer el-Hanefî'nin Semhûdî'nin *Hulâsatü'l-Ahbâr Tercümesi*'nde bu rivayetlerin bazılarına değinilmektedir. Buna göre Dâr-ı Akîl'in güneyinde, Hız. Abbâs kubbesinin kible tarafında, Hız. Hasan b. Ali'nin "Beni vâlidemin yanına defneyleyiniz." vasiyetine istinaden buraya defnedilmiş olmalıdır.³⁶ Semhûdî, el-Mecd'in Cennetü'l-

³⁴ Güler, *Âşık Semhûdî'nin Medine Tarihi'nin Tercümesi*, 2/419.

³⁵ Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*, 5/579, 580.

³⁶ Semhûdî Hız. Hasan'ın Hız. Âişe'den Hız. Peygamber'in yanına defnedilmek için izin istediğini, Hız. Âişe'nin bunu kabul ettiğini ancak ihtilaf çıkması durumunda Bakî'ye

bakî'ye pek çok sahâbenin defnedildiğini fakat selef-i sâlihînin kabirleri yüceltmekten ve onların üzerini kireç ile kaplamaktan kaçınmalarından dolayı o kabirlerin birçoklarının artık kaybolduğu sözlerine yer vermektedir. Bu nedenle onlara ait çok az sayıdaki kabir bilinmektedir. Akabinde Semhûdî bunun ihtiyaçtan doğduğunu bizzat vurgulayarak bu kabirlerin üzerine meşetler (kabir, kubbe, türbe) yapıldığını bildirmektedir.³⁷ Bunlardan Hz. Abbâs'ın meşhedini azîm kubbeli bir yapı olarak tarif etmektedir. Burası el-Bakî' Kapısı'ndan çıkıldığında sağda olup Akîl b. Ebû Tâlib'e nispet edilen meşhedin ve müminlerin annelerinin kible tarafındadır.³⁸ Yapının sakinlerini ise “*Burası Resûlullah'ın kızı ve âlemlerdeki tüm kadınların efendisi olan Hz. Fâtîma'nın, Hz. Ali'nin oğlu Hz. Hasan'ın, Hz. Hüseyin'in oğlu Ali'nin oğlu Muhammed'in ve onun oğlu Ca'fer'in kabirleridir (Selam hepsinin üzerine olsun)*” ifadesi yazılı mermer bir taş buluntusuyla haber vermektedir.³⁹

Semhûdî, İbnü'n-Neccâr'ın (ö. 643/1245) “Bu eski ve yüksek bir yapı olup iki kapısı mevcuttur. Kapılarından birisi, her gün açılmaktadır.” tarifini nakledip el-Metârî'nin “el-Halife en-Nâsır Ahmed bin el-Müstedî, onu inşâ etmiştir.” tarihlendirmesini tartışmaktadır. Haklı olarak, Abbâsî Halifesi Nâsır li-Dînillah'ın 1180-1225 tarihleri arasındaki saltanatı süresinde bu yapı yapılmış olsaydı İbnü'n-Neccâr (1183-1245) bu yapının eski olduğunu ifade etmezdi demektedir. Hâlbuki İbnü'n-Neccâr, o kubbeyi 15-16. yüzyıl özellikleri ile anlatmış ve onun eski bir kubbe olduğunu belirtmiştir.⁴⁰

Ayrıca Semhûdî önemli bir gözlemini şu şekilde paylaşmaktadır: “Bu meşhedin mihrabının üstünde şu ifadelere rastladım: “el-Mansûr el-Mustansır-Billah, bunun yapılmasını emretti.” Bu ifade onun ismi ve yapının inşâ tarihi zikredilmemiştir. “Herhalde bu zat, Abbâsoğullarının ikinci halifesi el-Mansûr'dur. Ancak onun el-Müstansır-Billah diye bir lakabı yoktur ve ben bu iki lakabı olan birisini tanımıyorum.” diyen Semhûdî, türbenin içine dair gözlemlerini de nakleder:

“el-Abbâs ile el-Hasan'ın kabirleri yerden yüksek ve genişçeydi. Üzerlerinde ise onlara oldukça harika bir şekilde yapılandırılmış ve yüzleri bakırdan olan levhalar bulunuyordu. Bu bakır yüzler, harika bir görüntü arz edecek güzel bir şekilde çivilenmişti. Bunlar Halife Müsterşid emriyle 519/1125-1126'da, kubbe ise çok öncesinde yapılmıştır.”⁴¹

annesi Hz. Fâtîma'nın yanına defnedilmek üzere vasiyet ettiğini hadislerin ışığında anlatmaktadır. Bk. Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*, 300.

³⁷ Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*, 300.

³⁸ Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*, 301.

³⁹ Güler, *Semhûdî'nin Medine Tarihi'nin Tercümesi*, 2/418-419.

⁴⁰ İbnü'n-Neccâr, *ed-Dürretü's-şemîne fî târihi'l-Medîne* (Kahire: 1376/1956), 155.

⁴¹ Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*, 301; İbnü'n-Neccâr, *ed-Dürretü's-şemîne fî târihi'l-Medîne*, 155.

Eyüb Sabri Paşa (ö. 1308/1890) Cennetü'l-bakî'deki "Dârü'l-Hüzn" ve "Mescid-i Fâtıma" denilen mahall-i şerifi Ehl-i beyt kubbesinden ibaret olan Abbâs b. Abdülmüttalib türbesinin kible duvarı cihetindedir diyerek ayırır.⁴² Bu mescid 19. yüzyıl başında yıkıldıktan sonra 1233/1817-1818'de Sultan II. Mahmud tarafından ihya edilerek taç kapısı üzerine alttaki kıt'a yazdırılmıştır.

Daver-i dehre böyle latif Hüdü
Gelmesin hatıra nedendir bu
Ağlayıp kıl o şâha hayr u dua
Yaptığı mescidü'l-hüzündür bu

Eyüb Sabri Paşa, Abbâs b. Abdülmüttalib hazretlerinin kabrinin Ali b. Ebû Tâlib'in validesi Fâtıma bint Esed'e ait olan mezar-ı şerifin yanında, Benî Hâşim mezarlarının birincisi olarak dâr-ı Akîl'e yakın bir merkad olduğunu ve buraya "Kubbe-i Ehl-i beyt" dendiğini belirtmektedir.⁴³ Ayrıca Hz. Fâtıma'nın buradaki sandukası ve şebekesini, Mescid-i Nebvî dâhilindeki son derece güzel ve bakımlı sandukası ve şebekesiyle karşılaştırıp buranın da ihya edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.⁴⁴ Bu türbenin şâmî ve garbî olarak iki kapısı olup gerek türbedarlık ve gerek bevvablık vazifesi Medine-i Münevvere müftüsü Seyyid Cafer b. Süleyman b. Berzenci silsilesine verildiğini ifade etmektedir. Verdiği bilgiler arasında 1227/1812-1813'te meşhedin hem binası hem de kubbesinin zemine kadar yıkılıp tahrip olduğu bilgisi önemlidir. Bunun üzerine 1233/1817-1818'te Sultan II. Mahmud Han türbeyi mükemmelen yenilemiş ve taç kapısı üzerine alttaki kıt'ayı yazdırıp Hz. Abbâs'ın türbesi olduğunu belirtmiştir.⁴⁵

Yapılıp kubbe-i pak-i amm-i Nebî
Ehl-i beyt ile kıldı istinas
Padişah-ı cihâna yaver ola
Seyyidü'n-nâs Hazreti Abbâs

Belevî'nin eserinde ise Abbâs b. Abdülmüttalib ile Hasan b. Ali'nin kabrinin yanyana bitişik olduğu belirtilerek Babü'l-feth'in çıkışının sağında olduğu dile getirilmiştir. Vasiyeti annesi Hz. Fâtıma'nın yanına defnedilmek olan Hz. Hasan'ın kabrinin Hz. Abbâs'la bitişik olduğu ifade edilmiştir.⁴⁶ İbnü'n-Neccâr da ayrıca hep sorgulanan Fâtıma bint

⁴² Eyüb Sabri Paşa, *Mir 'âtü'l-Haremeyn*, 2/963-1013.

⁴³ Eyüb Sabri Paşa, *Mir 'âtü'l-Haremeyn*, 2/963-1013.

⁴⁴ Eyüb Sabri Paşa, *Mir 'âtü'l-Haremeyn*, 2/963-1013.

⁴⁵ Eyüb Sabri Paşa, *Mir 'âtü'l-Haremeyn*, 2/991.

⁴⁶ Zehra Gözütok Tamdoğan, "Ebü'l-Bekâ Belevî el-Endelüsî'nin Şehirleri - İskenderiye, Kahire, Mekke ve Medine İzlenimleri", *İlsam Akademi Hakemli Dergisi* 2/1 (April 2022), 123.

Esed'in meşhedinin yerini Cennetü'l-bakî'nin sonunda Hz. Osman'ın kabrinin yakınında şeklinde tarif ederek üzerinde "Hiçbir kabir Fâtıma bint Esed gibi bir anneyi bağrına almamıştır." ifadesinin yazılı olduğunu belirtmektedir.⁴⁷ İbn Cübeyr ise Hz. Abbâs'ın büyük ve gösterişli kubbesini "Abbâsî kubbesi" olarak nitelendirerek yanında da Allah Resûlü'nün kızı Fâtıma'ya nispet edilen ve "Hüzün Evi" olarak bilinen bir ev ve onun üzerinde küçük bir kubbe olduğunu bildirmektedir.⁴⁸

Semhûdî, İbnü'n-Neccâr gibi hadis ve tarih alanında uzman isimlerin ve Eyüb Sabri Paşa ile İbn Cübeyr ve İbn Battûta gibi seyyahların kitaplarında açıkça görüldüğü gibi Hz. Abbas Türbesi ve Ehl-i beyt Türbesi aynı yapı olarak anlatılıp tarif edilmektedir. Mescid-i Fâtıma yahut Darü'l-hüzn denilen yapı ise Ehl-i beyt Kubbesi'nden ayrı ve kible istikametinde bir yapı olarak tarif edilmektedir. Hz. Fâtıma'nın Mescid-i Nebî ve Cennetü'l-bakî'deki merkadlerinin konum ilişkisi Görsel 9'da görülmektedir. Ehl-i beyt Türbesi ile ilgili görsel kaynakların en erken tarihlisi 19. yüzyıl başına rastlamaktadır.



Görsel 10. Cennetü'l-bakî, IUNEK, NEKYA, 90743/22.

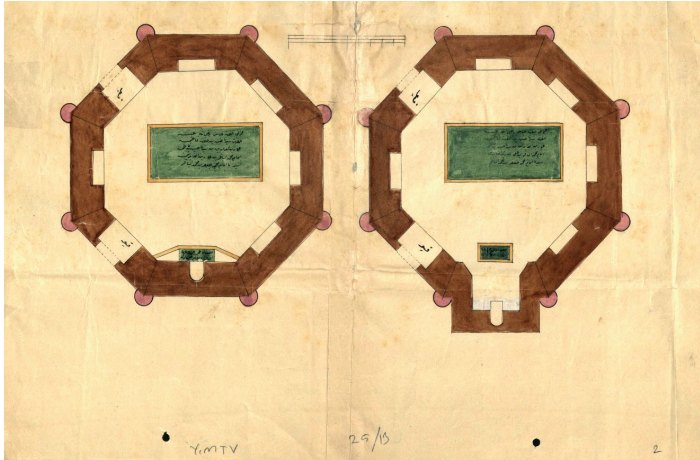
II. Abdülhamid Arşivi'nde 0743.0022 numarada kayıtlı Görsel 10'daki fotoğrafta Cennetü'l-bakî'deki tüm mezar anıtları ve kabirler görülmektedir. Numaralanıp isimlendirilen bu fotoğrafta sağdan ilk türbenin 1 numarada gösterilip Dârü'l-Hüzn olarak adlandırılırken, büyük türbe yapısının 2 numarada gösterilip Kubbe-i Ehl-i beyt olarak

⁴⁷ İbnü'n-Neccâr, *ed-Dürretü's-semîne fi târihi'l-Medîne*, 155.

⁴⁸ İbn Cübeyr, *Kitâb-ı Rihlet-i İbn-i Cübeyr Dârü'l-Hilâl* (Beyrut: 1384/1964), 1/156.

adlandırılması önemli bir teşhis olarak dikkati çekmektedir. Üstelik Ehl-i beyt Kubbesi'nin sakinlerinin, Hz. Fâtumatü'z-zehra, Hz. İmâm Hasan el-Müctebâ, Hz. İmâm Ali Zeyne'l-âbidîn, Hz. İmâm Muhammed el-Bâkır, Hz. İmâm Ca'fer es-Sâdık ve Hz. Abbas şeklinde altında belirtilmesi de önemlidir. 5 ile numaralandırılan kubbe de Hz. Akîl İbn Ebî Tâlib ve Hz. Abdullah el-Cevâd b. Ca'fer et-Tayyâr'ın kabirlerini ihtiva etmektedir. Semhûdî, İbnü'n-Neccâr, Eyüb Sabri Paşa, İbn Cübeyr ve İbn Battûta'nın da belirttiği üzere Baki kabristanına girişte hemen sağda yer alan kubbenin Ehl-i beyt Kubbesi olarak tasarlanmış olması mümkün görünmektedir.

Bu belgenin Görsel 11'de yer alan 21.04.1304/17.01.1887 tarihli ve *Y.MTV.0025* kodlu mütemmimi Hz. Fâtıma'nın türbesinde tadilat yapılmasına lüzum görülen duvarın inşâsı ve planının takdimine dair bir belgedir. Bu belge Hz. Fâtıma türbesinin mevcut vaziyet planı ile Hz. Fâtıma'nın sandukasının bulunduğu mihrab duvarının ziyaretçilerin rahatça ziyaret edebilmesi için dışarıya taşacak şekilde genişletilmesini öngören planını içermektedir. Vaziyet planından anlaşıldığına göre kible nişinin hemen önünde "*Hz. Fâtumatü'z-zehra vâlidemizin makam-ı âlileri*" şeklinde adlandırılan bir sanduka bulunmaktadır. Türbenin ortasına yakın kısmında yer alan büyük sandukanın içine ise "*Ammü'n-Nebî Hz. Abbas, Hz. Seyyidünâ Hasan bin Hz. Fâtıma, Ali Zeyne'l-âbidîn bin seydidüna Hüseyin bin Fâtıma, İmâm Muhammed el-Bakır bin Seyyidünâ Ali bin Zeyne'l-âbidîn, Seyyidüna İmâm Muhammed Ca'fer bin Muhammed el-Bâkır*" isimleri zikredilmektedir. Altın cetvelle çekilen sınırın şebekesi olduğu düşünüldüğünde, Hz. Fâtıma'nın sandukasının mihrab duvarını tamamen kapatacak şekilde bir şebekeyle tek yönden örtüldüğü fark edilmektedir.



Görsel 11. Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi, *Y.MTV*, 0025.

Mabeyn-i hümâyûn baş kitâbet-i celilesine yazılan bu mektup ve ekindeki planla Hz. Fâtîma'nın makam-ı âlisinin mihrab duvarına bitişik olmasıyla oluşan sıkışıklığı gidermek maksadıyla emr ü ferman olursa 520.000 Kuruş maliyetle genişletilebileceği bilgisi verilmektedir. Hem plandaki sanduka üzerinde hem de evraktaki ifadelerde geçen "Hz. Fâtîmatü'z-zehra'nın makam-ı âlileri" ifadesi; Semhûdî'nin 15. yüzyılda belirttiği gibi 19. yüzyıl itibariyle de Medine'de bu türbenin Hz. Fâtîma'nın makamı olarak bilindiğini düşündürmektedir.

Arşiv belgelerine bakıldığında ise 19. ve 20. yüzyılda talep edilen, yapılması planlanan ve yapılan tadilat ve yenileme çalışmalarına dair bilgiler verilmekte, tüm yazışmalarda bu yapı "makam" ve "merkad" olarak ifade edilmektedir. Ehl-i beyt Türbesi'nin tamiri şu ifadelerle emredilmektedir: "... *Mescid-i Nebevî kurbunda Hz. Ali ve Fâtîmatü'z-zehra efendilerimiz hazaratının makamları vardır. el-Yevm ziyaretgâhtır. Onun dahi tamiri emredilmiştir.*"⁴⁹ Şeyhü'l-harem Ziver Paşa'ya Hz. Fâtîma'nın merkadindeki ahşap şebekenin dökme şebeke ile değiştirilmesi ve eskisinin hazîne-i celile-i Nebevî'ye dâhil edilmesi istenmektedir.⁵⁰ Evkaf-ı Hümâyûna ve Maliye'ye giden başka evrakta ise Hz. Fâtîma'nın "merkadindeki" tahta şebekenin dökme ile değiştirilmesi emredilmektedir.⁵¹

Mefrûşât ve Hereke Fabrika-i Hümâyûnu Müdürü'nün mührü bulunan bir diğer evrakta ise tamir edilen türbeler için imal edilecek dokumalarla ilgili bilgi talep edilmektedir: "*Rasûl-i ekrem Efendimiz Hazretleri'nin Medîne-i Münevvere'de defîn-i hâk-i itirnak bulunan kerîmeleri Fâtîmetü'z-zehra ve Rukyye ve Ümmü Gülsüm ve Zeyneb (radiyallâhü anhüm) efendimiz hazeratının ve mahdûmları Hz. İbrahim, Hz. Osman ve ashâb ve ezvâc-ı mutahharanın ve Kudüs-i Şerîf'te medfûn peygamberân-ı zîşânın türbe-i şerîfelerine halı, pûşîde vs. îmâl olunması ve bunların hangisinin sırma, ipek ve çuka ile îmâl edileceğinin, ayrıca Hz. Fâtîma'nın pûşîdesinin îmâl olunarak kisve-i saâdet dâire-i fâhiresinde mahfûz olduğu*" bildirilmektedir. Ekinde Hz. Fâtîmetü'z-zehra efendimizin halısı, avizesi olmadığı ve türbenin tamire muhtaç olduğu ifade edilmektedir.⁵²

Arşivin dilinden bu kubbeyi işaretleyerek Hz. Fâtîma makam-merkadi'nin ziyaretgâh olduğu özellikle vurgulanarak; halı, avize, pûşîde gibi tefrişleriyle ilgili eksikliklerin giderilmesine yönelik yazışmanın gerçekleştiği görülmektedir. Ayrıca ahşap şebekenin dökme şebekeyle değiştirilmesi ve yapının bakımının yapılmasına yönelik talepler de bulunmaktadır. Bu durum Hz. Fâtîma'nın medfeninin Hz. Peygamber'in merkadine bitişik,

⁴⁹ BOA, HAT, 26956-C, 1243/1827-1828.

⁵⁰ BOA, A.MKT.MVL, No. 141, 30

⁵¹ BOA, A.MKT.NZD, No. 375, 82, 28.04.1278/02.11.1861.

⁵² BOA, Y.PRK.HH, No. 38, 22, 08.08.1323/21.10.1907.

yaşadığı hücrede bulunduğu dair bir kanı bulunsa da ihtimaller dâhilinde Ehl-i beyt Kubbesi ve Mescid-i Fâtıma gibi yapılara da makam gözüyle bakıldığı ve ziyaretgâh olarak değerlendirildiğini göstermektedir.



Görsel 12. Ehl-i Beyt Türbesi, The Khalili Collections (TKC), “The Baqi’ Cemetery” (Erişim 7 Eylül 2023).

Yapının 19. yüzyılda yenilediği bilindiğine göre bu yüzyılı yansıtan Görsel 10 ve 12’deki fotoğraflara ve Görsel 11’deki plana bakıldığında şöyle bir okuma yapmak mümkün görünmektedir. Yapı içten ve dıştan sekizgen planlıdır. Oldukça kalın beden duvarları sekiz köşesinden konik külahları kasnak hizasını geçen ve örtü sistemini hareketlendiren ağırlık kuleleri ile desteklenmektedir. İlk katı âbidevî kapının hemen üstünde biten ve üstünde iki seviyede ikili ve dörtlü pencere dizileriyle yükseltelen ikinci katı, dairevi kasnağı teşkil etmektedir. Bu kasnağın üzeri sivriltilmiş bir soğan kubbe ile örtülmüştür. Kubbe üç boğumlu lale biçiminde bir alemle tamamlanmaktadır. Sekizgenin her bir köşesindeki silindirik biçimli kulelerle yapıya hareketlilik kazandırılmıştır. Plandan ve fotoğraflardan anlaşıldığı kadarıyla iki giriş açıklığı gözlenmektedir. Plana göre sekizgen beden duvarlarının kapı açıklıkları ve mihrab nişi hariç tüm iç cephe yüzeylerinde nişler bulunmaktadır. Sütun gözlenmemektedir. Ana giriş açıklıklarından soldaki, kot farkı nedeniyle biraz daha yukarıda kalmaktadır ve yüzeyden taşıntı yapmış dikdörtgen biçimlidir. Bu âbidevî kapının renkli taş işçiliğiyle bezenmiş at nalı kemerli alınlığıyla münavebeli dizilen renkli taşlardan müteşekkil basık kemerli açıklığından iç mekâna giriş sağlanmaktadır. Sağdaki kapı ise daha sade küçük olup

kitabeli alınlığıyla dikkat çekmektedir. Türbenin ana beden kütesinin ilk seviye bitiminde ve kule aralarında nöbetleşe dizilmiş dendanların tüm cepheyi dolayışığı anlaşılmaktadır.



Görsel 13. Cennetü'l-bakî'de Hz. Fâtîma Türbesi kalıntıları, HolyHijaz (HH), "Jannat al Baqî/ Baqî al Gharqad" (Erişim 7 Eylül 2023).

Görsel 13'ten de izlenebileceği üzere günümüzde Cennetü'l-bakî'deki mezar yapılarından pek bir iz kalmamıştır. Hz. Fâtîma'nın makamı olarak yazılan ve ziyaret edilen Görsel 12'deki kubbeli yapıyı verilen bilgiler ışığında tam olarak tarihlendirmek mümkün olmasa da sandukaları yaptıran Müsterşid-Billâh'tan 512/1118 öncesine tarihlendirmek ve Abbâsî eseri olarak tanımlamak imkân dâhilindedir. Sadece bilinen en eski Müslüman türbesi değil İslâm mimarisinin de ilk türbe yapısı olan Kubbetü-s-süleybiye'nin de 2,62 m. genişliğinde bir dehlizle dış duvarlardan ayrılan iç ve dış planıyla sekizgen bir yapı olduğu ve kubbe örtülü olduğu bilinmektedir. Ortası kare biçiminde olan ve kubbeye geçişin tromplarla sağlandığı bu dört kapılı türbe taşlaştırmış kil ve kuvars karışımı tuğlalardan inşâ edilmiştir ve Halife Müntasır-Billâh için annesi tarafından 862'deki ölümü üzerine Sâmerâ'da inşâ ettirilmiştir.⁵³ Abbâsî döneminden mukayese edilebilecek bilinen başka bir türbe yapısı bulunmamaktadır ancak Hz. Fâtîma'nın makamının bulunduğu Ehl-i

⁵³ Şerare Yetkin, "Abbâsîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988) 1/49-56.

beyt Türbesi’ni Kubbetü’s-süleybiye ile plan, örtü sistemi benzerliği ve tarihlendirme denemeleri ile erken İslâm mimarisine örnek teşkil edilecek yapılardan biri olarak değerlendirmek mümkündür.

SONUÇ

Hız. Fâtıma’nın kendisinin yıkanması, teçhizi, tekfini ve defni konusunda Hız. Ali ve Esmâ bint Umeys’e ettiği vasiyet; onun hevdece benzer bir tabut ile gece saatlerinde, kalabalık olmayan bir toplulukla defininde ve kabrinin de tam olarak bilinmemesinde belirleyici bir rol oynamıştır. Bunun neticesinde Hız. Peygamber, sağlığında yaşadığı Mescid-i Nebî’nin yanındaki Hız. Âişe’nin hücreğine defnedildiği gibi Hız. Fâtıma’nın da hemen yakınındaki hücreğine defnedildiği düşünülmektedir. Ancak bir aile üyesi olarak Hız. Hasan’ın da kendisinin Cennetü’l-bakî’de annesinin yanına defnedilmesi hususundaki vasiyeti burasının da kabri olabileceği ihtimalini ortaya çıkarmıştır. Bu merkadın yerinin Hız. Abbâs Türbesi ve Mescid-i Hüzün’le tarif edilmesi ve kaynaklarda asıl kabri konusundaki belirsizlik “kabir” ve “makam” kelimeleriyle ifade edilmiştir. Bu ayırım ve kullanım unsurları İslâm coğrafyasında dönem dönem tezahür etmiştir.

Hız. Fâtıma’nın Hız. Peygamber’in kubbesi altında olduğu düşünülen merkadi, *Delâilü’l-hayrât* minyatürlerinde hücresinin bir kısmı Hız. Peygamber’in hücreğine dâhil edilmiş ve kuzeyden bitişik sandukalı bir alan olarak yansıtılmıştır. Günümüzde olmayan fakat özellikle Osmanlı dönemi görsel kaynaklarında makamı olarak yansıtılan, yazılı kaynaklar ve planlarda da Cennetü’l-bakî’ye girişte sağda olduğu belirtilen Ehl-i beyt Türbesi ise içten ve dıştan sekizgen planlı, tek kubbesi sekiz ağırlık kulesi ile desteklenen, iki kapılı yüksek bir yapı olarak dikkat çekmektedir. Yine kaynaklardan kitabeli bir mihrabı olduğu, Hız. Fâtıma’nın sandukasının da mihrab duvarının hemen önünde yer aldığı öğrenilmektedir. Tam inşâ tarihi bilinemese de günümüze dek pek çok kez tamir edilmiş ve 20. yüzyıl başında tamamen yıkılmıştır.

Hız. Peygamber hayattayken Cennetü’l-bakî’de definlerin başladığı ve kabirleri ziyaret için taş koyma, çadır kurma gibi geleneklerin olduğu bilinmektedir. Hız. Peygamber’in âhirete irtihalinden önce Hız. Âişe validemiz ile yaşadığı hücreyi medfeni olarak belirlemesi ve zamanla buranın daha fazla defin yapılarak kubbeli bir yapı haline gelmesi -elimizde kesin belgeler olmasa da- bir örneklik teşkil etmiş olabilir. Nitekim sadece 50-70 gün veya 5,5 aylık bir süre sonra vefat eden Hız. Fâtıma’nın kabri konusundaki belirsizlik ancak onun vasiyeti ile açıklanabilir ve Ravza dışındaki muhtemel medfeninin de kubbeli çok kabirli bir yapı olması Hız. Peygamber’in medfeninin örnek alınmasıyla açıklanabilir.

Hız. Fâtıma’nın Ravza dâhilinde olması muhtemel kabri dışındaki makamının Cennetü’l-bakî’de yer alması ve Hız. Hasan, Hız. Hüseyin’in

oğlu ve torunları gibi aile üyelerinin de defniyle Ehl-i beyt Kubbesi olarak adlandırılması makam ve kabir ilişkisi açısından önemli bir referans vermektedir. Genellikle hayattayken manevî mertebesine çok saygı duyulan ve örnek alınan Allah'a yakın, velî kulların pek çok türbesi olduğu bilinmektedir. Bunu onları tarik ve isim olarak taklit eden takipçilerinin çokluğu ve gerçek kabirlerinin bilinmemesi gibi nedenlere dayandırmak mümkündür. Hz. Fâtıma gibi son Peygamber'in dizinin dibinde yetişen ve hayatı boyunca hane-i saadetin yanından ayrılmayan bir evladın, vefatından sonra da ebedî istirahatgâhının babasından uzakta olmaması özellikle Medine ahalisinin hissettiği bir gerekliliktir. İster kendi hücresi, isterse Ehl-i beyt Kubbesi olsun, çeşitli delillerle Hz. Fâtıma'nın kabri olma ihtimali bulunmaktadır. Ancak genel olarak Ehl-i beyt Kubbesi'ndeki merkadi makam olarak tanımlanırken, Ravza'daki hücresinin kabri olarak adlandırılması baba-evlat ilişkisine ve ondan da öte ahlâken ve mahremiyet açısından babasına en çok benzeyen evladın bir mümin olarak da yüksek mertebesine işaret etmektedir. Hz. Hasan ve diğer aile fertlerinin kabirleriyle birlikte bulunan medfeni ise bir anne olarak en çok yakışabileceği yer olsa gerektir. Öte yandan kesin medfeni bilinmeyen kişinin bütün kabirlerinin makam olarak kabul edilmediği, bunlar arasında da ziyaret edenlerin manevi ön kabullerine bağlı bir hiyerarşi olabileceği görülmektedir.

İslâm mimarisinde ilk türbe olarak bilinen Kubbetü's-süleybiye'nin öncesi ve sonrası ile ilgili etkileşim sahasını tam olarak tespit etmek mevcut bilgilerle mümkün görünmemektedir. Ancak Ehl-i beyt Kubbesi'ni eldeki verilerle Abbâsî yapısı olarak kabul edersek; özellikle türbe mimarisinin bir gelenek haline gelmesi, Abbâsîler devrine tarihlendirilebilir. Bu noktada, Hz. Fâtıma'nın makamının bulunduğu bugün olmayan türbenin kalıntılarının taş ve sıva da olsa fiziken de incelenip tarihlendirilebilmesinin, türbenin var olduğu zaman dilimini; bu süreçteki inşâ ve yenilenme tarihlerini ve bu vesileyle İslâm türbe mimarisi geleneğindeki yerini tespit için önemli bir adım teşkil edeceği muhakkaktır.

KAYNAKÇA

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Şaḫîḫü'l-Buhârî*. nşr. Yâsir Hasen vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 3. Basım, 1438/2017.

Çelebi, Evliya. *Seyahatnâme Hac Kitabı*. haz. Asiye Yılmaz Yıldıırım - Zeynep Süslü Berктаş. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2010.

Eyüb Sabri Paşa. *Mir 'âtü'l-Haremeyn: Mir 'ât-ı Medine*. Kostantiniye: Bahriye Matbaası, 1301-1306, 1-3. <http://ktp.isam.org.tr>

Gözütok Tamdoğan, Zehra. "Ebü'l-Bekâ Belevî el-Endelüsü'nin Şehirleri -İskenderiye, Kahire, Mekke ve Medine İzlenimleri". *İlsam Akademi Hakemli Dergisi* 2/1 (April 2022), 103-130.

Güler, Muhammed Said (ed.). *Hulâsatü'l-Ahbâr Semhûdî'nin Medine Tarihi'nin Tercümesi*. haz. Nureddin Gemici. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2022.

Güler, Semra. *Türkiye Kütüphaneleri'ndeki Delâilü'l-Hayrât'larda Minyatür*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

Gülgen, Hicabi - Güler, Semra. "Osmanlı Devleti'nde Klasik Dönem ve Sonrasına Ait Delâilü'l-Hayrât Minyatürlerindeki Değişim". *İslâm Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (İMAD) (The Journal of Islamic Civilization Studies)* 3/1 (2018), 29-60.

Hâkim en-Nisâbüri, Ebû Abdillâh İbnü'l-Beyyi' Muhammed. *el-Müstedrekü ala's-sahihayn*. thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ'. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.

İbn Battûta. *Rihletü İbn Battûta Tuḥfetü'n-nuzzâr fi garâibi'l-emsâr ve acâibi'l-esfâr*. çev. A. Sait Aykut. ed. M. Sabri Koz. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000.

İbn Cübeyr. *Kitâb-ı Rihlet-i İbn-i Cübeyr Dârü'l-Hilâl*. Beyrut: 1384/1964. <https://shamela.ws/page/contribute>

İbnü'n-Neccâr. *ed-Dürretü's-semîne fi târihi'l-Medîne*. Kahire: 1376/1956. <https://shamela.ws/page/contribute>

İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer. *Târihu'l-Medîneti'l-münevvere*. thk. Ali Muhammed Denrel-Yasin Sadüddîn Beyân. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012,

Kandemir, M. Yaşar. "Fâtıma". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/219-223. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Köse, Feyza Betül. "Hz. Peygamber'in Aile Bireylerinin Cenaze Merasimleri". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/1 (2018), 93-115.

Kurtubî, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber. *el-İstîâb fi ma'rifeti'l-ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Becavi. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1992.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Şaḥîḥü Müslim*. nşr. Yâsir Hasen vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1439/2018.

Önge, Yılmaz. "Yunus Emre'nin Makamları (Anıt-Mezarları)". *Vakıf Haftası Dergisi* 8 (1991), 103-116.

Sarı, Ali. *Medine'de Osmanlı Dini İmar Faaliyetleri: Mescid-i Nebevi Örneği (1818-1861)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.

Semhûdî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Abdillâh el-Hasanî. *Vefâü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*. thk. Kâsım es-Sâmerrâî. Cidde: Müessesetü'l-Furkân li't-Türâsi'l-İslâmî, 1422/2001 5/579, çev. İbrahim Barca ed. Muhammed Ali Alioğlu. İstanbul: 2021.

Uludağ, Süleyman. "Velî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/25-28. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Yetkin, Şerare. "Abbâsîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/49-56. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Yılmaz, Necdet - Yılmaz, Coşkun. *İstanbullu Sahabeler*. İstanbul: Bilge, 2003. Arşiv Belgeleri

BOA, Osmanlı Arşivi. *Plan, Proje ve Krokiler [PLK.p.]*. No. 1342, <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>

BOA, Osmanlı Arşivi. *Sadaret Mektubî Kalemi Meclis-i Vâlâ Evrakı ?[A. MKT.MVL.]*. No. 141, Gömlek No. 30. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>

BOA, Osmanlı Arşivi. *Sadaret Mektubî Kalemî Nezaret ve Devair Yazışmaları Evrakı* [A.MKT.NZD.c. No. 375, Gömlek No. 82. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>

BOA, Osmanlı Arşivi. [HAT]. 2656-C. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>

BOA, Osmanlı Arşivi. *Şûra-yı Devlet Evrakı* [ŞD.]. No. 22, Gömlek No. 4226. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>

BOA, Osmanlı Arşivi. *İrade Meclis-i Vâlâ* [İ.MVL.]. No. 240, Gömlek No. 8616. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>

BOA, Osmanlı Arşivi. *Plan, Proje ve Krokiler* [PLK.p.]. 3560. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>

BOA, Osmanlı Arşivi. *Plan, Proje ve Krokiler* [PLK.p.]. 4850.01. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>

BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı* [Y.MTV.]. 0025. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>

BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Perakende Evrakı Hazine-i Hassa* [Y.PRK.HH]. No. 38, Gömlek No. 22. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>

BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Esas ve Sadrazam Kâmil Paşa Belgeleri* [Y.PRK.UM]. No. 80, Gömlek No. 103. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/>

IUNEK, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi. *İkinci Abdülhamit Han Fotoğraf Albümleri* [NEKYA]. No. 90743/22. <http://nek.istanbul.edu.tr/>

TSMK, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi. *Emanet Hazinesi* [E. H.]. 1018.

TSMK, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi. *Emanet Hazinesi* [E. H.]. 1038.

TSMK, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi. *Emanet Hazinesi* [E. H.]. 1032.

İnternet Kaynakları

HH, HolyHijaz. "Jannat al Baqi/ Baqi al Gharqad". Erişim 7 Eylül 2023. <https://holyhijaz.wordpress.com/jannat-al-baqi-baqi-al-gharqad/>

KTSV, Klasik Türk Sanatları Vakfı. "Ahmet Zeki Yavaş Arşivi". Erişim 7 Eylül 2023. <https://www.ktsv.com.tr/168-mescid-i-nebevde-tanidik-bir-imza>

TDK, Türk Dil Kurumu Sözlüğü. "Makam". Erişim 6 Eylül 2023. <https://sozluk.gov.tr/>

TKC, The Khalili Collections. "The Baqi' Cemetery". Erişim 7 Eylül 2023. <https://www.khalilicollections.org/all-collections/accession-print>

MEKSİKA'DA İSLÂM: TARİHÇE, VAZİYET VE FIRSATLAR*

ISLAM IN MEXICO: HISTORY, CURRENT STATE, AND OPPORTUNITIES

Geliş Tarihi: 22.03.2023 Kabul Tarihi: 19.09.2023

✉ ÖMER KEMAL BUHARİ

DR. ÖĞR. ÜYESİ

MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ

İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0002-2970-6985

omerkemal@gmail.com

ÖZ

Güncel verilere göre Meksika'da binlerce Müslüman yaşamaktadır ve İslâm ülkede en az beş asırlık bir tarihe sahiptir. Önceki dönemlerde Afrika, Asya ve Avrupa'dan ülkeye gelen Müslümanlar süreklilik arz eden bir varlık gösteremese de 19. yüzyılın sonlarından itibaren başlayan göç dalgalarıyla birlikte İslâm ülkede bilfiil yaşanmaya başlamıştır. Ağırlıklı olarak Hıristiyan olmakla birlikte Latin Amerika toplumları bazı Batı toplumlarında gözlemlenen güçlü İslâm karşıtı tavırları sergilememektedir. Özellikle 1980'lerden sonra gerçekleştirilen tebliğ faaliyetleriyle çok sayıda Meksikalının da ihtida ettiği gözlemlenmektedir. Hâlihazırda Meksiko, Torreón, Guadalağara ve San Cristóbal de las Casas'ın da dâhil olduğu birçok Meksika şehrinde Müslüman cemaatler bulunmakta ve faaliyet göstermektedir. Fırsatlara gelince, atılabilecek çok sayıda adım vardır. İslâm, entelektüel, kültürel ve/veya mistik yolu izleyerek küresel müminler ailesine daha çok Meksikalıyı davet edebilir. İslâm'ın Meksika'daki varlığının geçmişi ve şimdisiyle birlikte ele alındığı ve geleceğe yönelik bazı öneriler sunulan bu çalışmanın Türkçe akademik literatürdeki bir boşluğu doldurarak konuyla ilgilenen araştırmacılar için bir zemin teşkil etmesi amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Meksika'da İslâm, Meksika'da Müslümanlar, Latin Amerika'da İslâm, Moriskolar, Meksika'ya Müslüman Göçü.

ABSTRACT

According to current data, thousands of Muslims live in Mexico and Islam has at least five centuries of history in the country. Although Muslims from Africa, Asia and Europe did not have a continuous presence in the country in previous periods, Islam began to be actually practiced in the country with the waves of immigration that began at the end of the 19th century. Although predominantly Christian, Latin American societies do not exhibit the strong anti-Islamic attitudes seen in some Western societies. Especially since the 1980s, many Mexicans have converted to Islam as a result of tabligh efforts. Currently, Muslim communities exist and operate in many Mexican cities, including Mexico City, Torreón, Guadalağara, and San Cristóbal de las Casas. As far as opportunities are concerned, there are many steps that can be taken. Islam can invite more Mexicans to join the global family of believers if they follow the intellectual path, the cultural path, and/or the mystical path. This study, which deals with the past and present of Islam's presence in Mexico and offers some suggestions for the future, intends to fill a gap in the Turkish academic literature and provide a basis for researchers interested in the subject.

Keywords: Islam in Mexico, Muslims in Mexico, Islam in Latin America, Moriscos, Muslim Immigration to Mexico.

SUMMARY

Islam in Mexico is a terra incognita for Turkish readers, except for a few reports and documentaries. However, Islam has a history of at least half a millennium in the lands of Mexico. In the literature, there are a number of works on the probable pre-Columbian Islamic-American contacts, with some controversy surrounding them. However, the existence of Moorish, African, and Asian Muslim slaves in colonial Mexico, Nueva España, is an undisputed fact. Currently, the number of Muslims in Mexico is estimated to be between 7,982 and 110,000. They live in Mexico City, Torreón, Guadalajara, San Cristóbal and numerous other Mexican cities. Although predominantly Christian, Latin American societies do not exhibit the strong anti-Islamic attitudes seen in some Western societies. 1492 was a pivotal date in world history because of two events that occurred in that year. The first one is the “Fall of Granada” and the Spanish Inquisition in its aftermath. Although the Catholic kings promised the Nasrid dynasty that the Muslims would continue to practice their faith, they reneged on their word and soon began systematically erasing all traces of Islam from the peninsula. Crypto-Muslims were identified on the basis of their Islamic practices and sent to Inquisition courts to be interrogated, tortured, or burned at the stake. Their archives and literature were destroyed in book-burning campaigns organized by Catholic clerics such as Cardinal Cisneros. The high civilization that they had established in Spain was soon to become a sad memory. That same year, an Italian Catholic sailor by the name of Christopher Columbus arrived in the Americas. Similar to what happened to Iberian Muslims in Spain, the indigenous civilizations of the Americas were systematically destroyed and their people forcibly baptized, enslaved, or exterminated. This time it was the Aztec and Mayan archives that were the subject of countless burnings. As part of a theo-political agenda to build a purely Catholic empire there, Spanish Catholic authorities made great efforts to ban Muslims from entering Novo Hispano Mexico; however, according to several archival records, they failed. The so-called Moriscos, Iberian crypto-Muslims, arrived in the Americas as slaves, merchants, translators, encomenderos, miners, stonemasons, artisans, silk producers and became part of the continent’s history. They were not the only Muslims in the New World. Enslaved Africans from mostly Muslim

societies of West Africa, as well as Asians from Philippines were brought to the colonies for purposes of forced labor. Nonetheless, the children of these transatlantic and transpacific slaves were culturally not strong enough to sustain their identities. Considering the Spanish authority and the branches of Inquisition authorities in the continent, this would not be imaginable. Hence current Muslims of Mexico are either children of the immigrants who arrived at Mexico departing from the Ottoman State during the end of the 19th century or Mexicans embracing Islam. Immigrants arrived particularly after the 1920s and managed to build small-sized communities in a number of cities. In Torreón, descendants of Shiite Lebanese Muslims built the first mosque of Mexico with a traditional Islamic architecture. Mexico City was visited by Turkish Sufis from the 1980s onwards who brought the mystical dimensions of Islam to the city. A British convert by the name of Omar Weston helped to establish the Cultural Islamic Center of Mexico and built later another mosque in Tequesquitengo. A small number of Muslims under the leadership of Abdullah Ruiz built a Salafi community. Guadalajara witnessed the growth of an Islamic community called Islam Guadalajara. Finally, in the city of San Cristóbal de las Casas, numerous native Americans descending from the Mayans converted to Islam thanks to the efforts of two Spaniards, followers of the World Murabitun Movement. They built the third mosque in Mexico.

Meanwhile, several controversies divided Mexican Muslims resulting in the multiplication of Islamic organizations in the country. The overwhelming majority of Mexican Muslims belong to mainstream Sunni interpretations. Each day witnesses the growth of Islam in this “remote” part of the world, promising new hopes and requiring the assistance of the ummah. As for opportunities, there are numerous possible steps to be taken. Islam can take the intellectual path, the cultural path and/or the mystical path to invite more Mexicans to the global family of believers. For this to occur, more material, education centers, communication, experts, and knowledge are required. The Internet is another suitable channel for information purposes. Finally, the construction of a charming mosque in the capital is an immediate necessity for the solidarity and self-confidence of Mexican Muslims. Negotiating with Mexican authorities, Türkiye with its reintegrative policy among the world’s Muslims should be ready to undertake this historical task.

GİRİŞ

Ülkemizde özelde Meksika, genelde Latin Amerika mesafe ve dil engelinden ötürü “egzotik” bir tınıya sahip olan, yeterince araştırılmamış ve ihmal edilmiş bölgelerdir. Örneğin Endülüs Müslümanları hakkında ülkemizde görece çok sayıda akademik çalışma bulunurken “Latin Amerika’da İslâm/Müslümanlar” hakkındakilerin sayısı azdır.¹ “Meksika’da İslâm/Müslümanlar” konusu ise birkaç istisna dışında hakkında neredeyse hiçbir Türkçe bilgiye rastlanmayan bir konudur.² Resmî kayıtlara göre yükseköğretim kurumlarımızda doğrudan Meksika hakkında hazırlanmış 62 adet lisansüstü tez bulunmaktadır.³ Bunlar muhtelif disiplinler dâhilinde genişçe bir yelpaze teşkil eden çalışmalar olup aralarında Meksika’da İslâm ve/veya Müslümanlar konusunda hazırlanmış herhangi bir tez bulunmamaktadır.⁴ Fakat İslâm’ın ülkeye gelişinin en az

* Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez’e makalenin yazımı esnasındaki kıymetli tenkitleri için teşekkür ederim.

¹ Tespit edebildiğimiz doğrudan konuyla ilgili Türkçe akademik çalışmalar şunlardır: *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*’ndeki “Amerika”, “Arjantin”, “Surinam”, “Guyana” ve “Câliye” maddeleri; 2006-2009 yılları arasında *Eskiye*ni dergisinde yayımlanan, müellifi “Halid Selman” olan makaleler; Yasin Avcı, “Latin Amerika’da Müslüman Varlığı: Tarihsel Süreç ve Mevcut Durum”, *Dünya Siyasetinde Latin Amerika*, ed. İsmail Ermağan (Ankara: Nobel, 2017), 407-432; Mürsel Bayram, “Karayıplak’da İslâm’ın Siyasal Tezahürleri”, *Bölge Çalışmaları Dergisi* 1/1 (2022), 78-106; Türkiye Diyanet Vakfı (TDV), *Güney Amerika Raporu* (Ankara: TDV Yayınları, 2016); en güncel bilgiler için bk. İnsani ve Sosyal Araştırmalar Merkezi (İNSAMER), *Latin Amerika Müslümanları* (İstanbul: Pelikan Basım, 2022).

² DİB, “Meksika’da İslâm’ın Serüveni - Meksika Müslümanları” *YouTube* (22 Eylül 2022) (Erişim: 14 Mart 2023); İNSAMER, *Latin Amerika Müslümanları*, 25-28. Bunların dışında aşağıda ele alınacak olan Chiapas’taki Tzotzil topluluğunun bazı mensuplarının ihtida etmesi de muhtelif ulusal medya organları tarafından haberleştirilmiştir. Ayrıca bölgeye giden gezginlerin hazırladığı *vloglar* da video paylaşım siteleri üzerinde bulunabilmektedir.

³ Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı (YÖK Ulusal Tez Merkezi), “Aranan: Meksika” (Erişim: 5 Mart 2023).

⁴ Yalnızca birisi Osmanlı-Meksika diplomatik ilişkileri hakkındadır. Kutlu Kayıran, *Osmanlı Arşiv Belgelerinin Işığında Osmanlı-*

500 yılı aşan bir tarihi bulunmaktadır. Üstelik demografik veriler farklılıklar gösterse de⁵ ülkede binlerce Müslümanın yaşadığı bilinmektedir. Pew Araştırma Merkezine göre 2009 itibarıyla Meksika'da 110.000 Müslüman mevcuttur.⁶ *World Christians Encyclopedia* ise 2001 yılı için nüfusa oranlandığında 300.000 gibi bir rakama tekabül eden %0,3 oranını vermiştir.⁷ Meksika resmî makamları ise 2010 itibarıyla “3760”, 2020 itibarıyla “7982” rakamlarına işaret etmektedir,⁸ ancak literatürdeki çok sayıda araştırmacıya göre bu rakamlar gerçek sayının altında kalmaktadır.⁹ Üstelik bu rakamlar esas alınsa dahi 10 yıl gibi kısa bir süre içerisinde %112'lik bir büyüme tespit edilmektedir ve bilimsel, entelektüel ve yönetsel alanlarda faal olan, ülke ortalamasına göre daha yüksek bir tahsile sahip olan Meksika Müslümanlarının %77'si Meksikalılardan, %23'ü yabancılardan oluşmaktadır.¹⁰ Sonuç olarak İslâm'ın ülkede büyümek için elverişli bir konumda olduğu hususunda şüphe yoktur.¹¹

Kuzey Amerika'da yer alan, 2023 itibarıyla 132 milyonluk bir nüfusa sahip olan ve dış ticaretinde yaklaşık %80 oranında ABD'ye bağımlı görünen Meksika, Azteklerin başkenti Tenochtitlan'ın 1521'deki düşüşünden itibaren üç asır boyunca “Yeni İspanya” (*Nueva España*) adıyla İspanyol sömürgesi olmuş, 1810-1821 arasında cereyan eden ve yüz binlerce insanın öldüğü Meksika Bağımsızlık Savaşının akabinde 1821'de İspanya'dan

Meksika Diplomatik İlişkileri (1864-1913) (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017). Ancak onda da konuya dair aktarılan bilgiler sınırlıdır.

- ⁵ Ayrıca Latin Amerika'nın tamamında yaklaşık 5 ila 6 milyon arasında Müslümanın yaşadığı tahmin edilmektedir ve kıtada sayısal olarak en çok Müslüman Arjantin ve Brezilya'da yaşarken oransal olarak en çok Müslümanın bulunduğu üç ülke Surinam (~%20), Guyana (~%7) ve Trinidad ve Tobago'dur (~%7). Bk. Velvet Rosenberg Fuentes, “La Sociogeografía Latinoamericana del Islam en el Presente Siglo”, *Estudios de Asia y África* 47/147 (2012), 133-151.
- ⁶ Pew Research Center, “Interactive Data Table: World Muslim Population by Country” (Erişim: 14 Mart 2023).
- ⁷ Rosenberg Fuentes, “La Sociogeografía Latinoamericana del Islam”, 137.
- ⁸ Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), *Presentación de Resultados, Estados Unidos de Mexicanos* (Ciudad de México, 2020), 80. Ayrıca INEGI raporuna göre Katoliklerin sayısının 2010'daki %82,7'den 2020'de %77,7'ye gerilemesi, buna karşılık Protestanların sayısının aynı dönemde %7,5'tan %11,2'ye yükselmesi dikkat çekicidir.
- ⁹ Michelle Vyoleta Romero Gallardo, “Sufism in Mexico”, *Encyclopedia of Latin American Religions*, ed. Henri Gooren (Cham: Springer, 2016), 1.
- ¹⁰ Cristina Maria de Castro – Elaine Meire Vilela, “Muslims in Brazil and Mexico: A Comparative Quantitative Analysis”, *International Journal of Latin American Religions* 3 (2019), 93, 102.
- ¹¹ Arely Medina, “Islam in Mexico: Diversity, Accommodations, and Perspectives on Approach”, *International Journal of Latin American Religions* (2023) (Erişim: 12 Mart 2023).

bağımsızlığını ilan ederek Meksika İmparatorluğu (*Imperio Mexicano*) adını almıştır. Günümüzdeki resmî adıyla Meksika Birleşik Devletleri'nin (*Estados Unidos Mexicanos*) vatandaşlarının %88'i Hıristiyan olmakla birlikte 1857 ve 1917 anayasalarından bu yana yönetimde Fransa laisizminden etkiler taşıyan bir sekülerizm anlayışı benimsenmiştir. Ülkede, Avrupa ile Kuzey Amerika'nın diğer iki ülkesi olan ABD ve Kanada'da gözlemlenen anti-İslâmî ve yabancı düşmanı eğilimlere pek rastlanmamakta, genel olarak Müslümanlara sempatiyle bakılmaktadır.¹² Ülkedeki Müslümanlar 19. yüzyıldan itibaren başlayan göç dalgaları dâhilinde muhtelif dönemlerde özellikle Osmanlı Devletinden gelen göçmenlerden ve son dönemde sayıları artan Meksikalı mühtedilerden oluşmaktadır. Bu anlamda Türklerin İslâm'ın Meksika'daki tarihinde özel bir yeri bulunduğu söylenebilir.¹³ Ayrıca 1987'de ABD'den ülkeye gelen Halvetî-Cerrahî tarikatı mensuplarının yürüttüğü faaliyetler İslâm'ın yaygınlaşmasına katkıda bulunmuştur. Meksika'da 1970 yılında açılan devlet okulu statüsündeki "Türkiye İlkokulu" (*Escuela Primaria Turquía*) bulunmaktadır ve kültürümüzle ilişkili çok sayıda faaliyet düzenlemektedir. Son yıllarda kayda değer bir dış politika atılımı gösteren Türkiye 2006 yılını "Latin Amerika yılı" ilan etmiş, 2016'dan bu yana Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı Başkanlığı (TİKA) aracılığıyla ülkede çok sayıda projeyi hayata geçirerek gönüller kazanmaya koyulmuştur.¹⁴ 2012'de TİKA ve Ankara Üniversitesi Latin Amerika Çalışmaları Araştırma ve Uygulama Merkezi (LAMER) koordinasyonunda bir "Latin Amerika Çalıştayı" düzenlenirken, 2014 yılında bölgede yaşayan bazı Müslümanların Türkiye'ye yazdığı mektuplar üzerine Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından "1. Latin Amerika Ülkeleri Müslüman Dinî Liderler Zirvesi" düzenlenmiştir.¹⁵ Son 10 yıllık dönemde Latin Amerika ülkelerinde oldukça popülerite kazanan Türk dizileri arasında (*Diriliş: Ertuğrul* gibi) bazılarının da İslâm'ın Meksikalılar arasında yayılmasına katkıda bulunduğu gözlemlenmektedir.¹⁶ Son olarak Türk dilini ve kültürünü temsil eden Yunus Emre Enstitüsü 2022 yılında başkent Meksiko'da (*Ciudad de México/Mexico City*) bir şube açmıştır ve bu çok önemli

¹² Zidane Zeraoui, "La Presencia Judía y Árabe en México: La Difícil Integración", *XXIV Congreso Internacional de LASA 2006* (San Juan: LASA, 2006).

¹³ Türklerin Latin Amerikalılarla ilişkilerinin tarihçesi için bk. Mehmet Necati Kutlu, "Başlangıcından XX. Yüzyıla Kadar Türk-Latin Amerika İlişkilerine Genel Bir Bakış ve Bazı Dönüm Noktaları", *Latin Amerika Çalıştayı Bildiriler Kitabı*, ed. Ozan Zengin (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 2013), 25-38.

¹⁴ Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı Başkanlığı (TİKA), "TİKA, Meksika'da 2016'dan Bu Yana 50 Proje Hayata Geçirdi" (Erişim 9 Mart 2023).

¹⁵ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "1. Latin Amerika Ülkeleri Müslüman Dinî Liderler Zirvesi sona erdi" (Erişim 14 Mart 2023).

¹⁶ Anadolu Ajansı, "Diriliş Ertuğrul Oyuncusu Meksikalı Çiftin Müslüman Olmasına Vesile Oldu" *YouTube* (1 Aralık 2019) (Erişim: 10 Mart 2023).

bir gelişmedir. Ancak bütün bu umut verici gelişmelere rağmen ülkedeki Müslümanlarla kültürel ve manevî köprüler inşa edilmesi noktasında henüz yeterli çabanın gösterildiğini söylemek mümkün görünmemektedir. Kanaatimizce bu durumun birincil nedeni konu hakkındaki bilgilerimizin sınırlılığdır. Aslında “Meksika’da İslâm” uluslararası literatürde de henüz filizlenmeye başlayan bir konudur ve ilgili çalışmaların hemen hepsinde bu durum belirtilmektedir. Kaynakların kahir ekseriyeti İspanyolca ve İngilizce dillerinde Batılı ve Latin Amerikalı müelliflerce yazılmış metinlerdir.¹⁷ Bu makalede mevcut bilgiler ışığında müstakbel araştırmalar için bir girizgâh ve zemin sağlanmaya çalışılacaktır.

1. Tarihçe: İslâm’ın Meksika’ya Gelişi

1.1. Tarihî Bağlam: 1492 ve Sonrası

İki önemli hadise sebebiyle 1492 yılı dünya tarihi ve konumuz açısından son derece kritik bir yıl olmuştur. Bunlardan birincisi 2/3 Ocak’ta İber yarımadasındaki son İslâm devleti olan Gırnata’daki (*Granada*) Nasrî hanedanlığının düşüşüdür. Hanedanlığın son varisi Ebû Abdullah en-Nasrî (*Boabdil*), 1490’un yazında başlayan, Katolik Krallar (*los reyes católicos*) olarak bilinen Isabel I de Castilla ve Fernando II de Aragón tarafından düzenlenen kuşatmaya bir buçuk yıl kadar direnebilse de Ekim 1491’de, bölgede yaşayan Müslümanların inançlarına ve hayat tarzlarına müdahale edilmemesi koşuluyla teslim olma anlaşması yapmaya razı olmuştur. Ancak Hıristiyanlar sözlerine sadık kalmayarak anlaşmanın üzerinden on yıl dahi geçmeden sistematik bir biçimde kıtadaki tüm İslâm izlerini silmeye koyulmuşlardır. 1499 yılında kardinal Francisco Ximenes de Cisneros Gırnata’daki Bib-Rambla meydanında binlerce el yazması eseri yakıtırırken¹⁸, diğer şehirlerde de “kitaplardan dağlar oluşturulmuş” ve hepsi ateşe verilmiştir. Aynı zamanda Arapça konuşmak, Arapça veya Aljamiado dilinde kitap bulundurmak, çocuklarını sünnet ettirmek ve onlara Müslüman isimleri koymak, sık ipek elbiselerle gezinmek, sık banyo yapmak, suya ve sabuna aşırı ilgi duymak, domuz eti ve domuz yağıyla hazırlanan ekmeklerden yememek, oruç tutmak, kuskus (*alcuzcuz*) yemek, kızarmış hamur (*buñuelo*) pişirmek, İslâmî usullere göre kesim yapmak, namaz kılmak,

¹⁷ “Latin Amerika’da İslâm” konusundaki yayınlara genel bakış sağlayan çalışmalar için bk. Velvet Rosemberg Fuentes, “El Estudio del Islam en América Latina: Trabajos Académicos (1980-2010)”, *Península* 11/2 (2016), 123-141; Ken Chitwood, “The Study of Islam and Muslim Communities in Latin America, the Caribbean, and the Americas: the State of the Field”, *International Journal of Latin American Religions* 1 (2017), 57-76.

¹⁸ Grosfoguel bunu ve benzer eylemleri *genocide* (soykırım) kavramına benzeyen bir terimle, *epistemicide* yani “bilgi katli” tabiriyle değerlendirmektedir. Ramón Grosfoguel, “The Structure of Knowledge in Westernized Universities: Epistemic Racism/Sexism and the Four Genocides/Epistemicides of the Long 16th Century”, *Human Architecture* 11/1 (2013), 73-90.

Hız Muhammed'i (s.a.s.) zikretmek, din dışı veya Hız Muhammed'i (s.a.s.) öven Müslüman şarkıları (*leila*) söylemek veya Müslüman dansları (*zamb-ra*) etmek, yatak odalarında haç veya diğer Hıristiyan semboller bulundur-mamak, Hıristiyan ayinlerine ve bayramlarına katılmamak, kına yakmak, örtünmek ve "yasaklanmış sazları" çalmak gibi "suçları" işleyenler ihbar edilerek tutuklanmış, bir kısmı çarمیhta yakılarak öldürüldüğü için onlara "yakılanlar" (*quemados*) denmiştir¹⁹—bu tespit etme yöntemlerinden bazı-ları daha sonraki dönemde Amerika'daki engizitörler tarafından da kulla-nılacaktır. 1576'da II. Felipe tarafından dayatılan dinî-kültürel dönüşüm de başarısızlıkla sonuçlanınca, geriye kalan Müslümanlar "nihai çözüm" olarak 1609-1614 arasında yarımadadan sürülmüşlerdir. Bu beş-altı yıllık dönemde yaklaşık 500.000 Müslümanın İspanya'yı terk ederek çoğunlukla Kuzey Afrika'ya gittiği aktarılmaktadır. Yapılanlar "zorla Hıristiyanlaştırma", "köleleştirme", "etnik temizlik", "soykırım" ve/veya "kültürel soy-kırım" başlıkları altında ele alınabilir²⁰ ve sonuç olarak 711-1614 yılları arasında yaklaşık bin yıl boyunca bölgede yaşayan, burada camileriyle, medreseleriyle, yüz binlerce eser barındıran kütüphaneleriyle, saraylarıyla, hanlarıyla, hamamlarıyla çok yüksek bir medeniyet kuran ve aralarında Roger Garaudy'nin de bulunduğu²¹ çok sayıda müellife göre Rönesans'ı tetikleyen Müslümanların yerinde Gırnata'daki Elhamra sarayı, Kurtuba'daki (*Córdoba*) Ulu Camii (sonradan katedrale çevrilmiştir) ve İşbiliyye'deki (*Sevilla*) Alcázar gibi kent simgeleri haricinde acı bir hatıra kalmıştır. Hıristiyanlar, İber yarımadasında henüz 10. yüzyıldan itibaren yürüttükleri tercüme faaliyetleri üzerinden Müslümanların medeni birikiminden çokça istifade etmelerine ve Müslümanların kendilerine karşı yüzyıllar boyunca gösterdiği müsamahakâr tavra rağmen siyasi hâkimiyeti ele geçirir geçirmez farklı bir yüzlerini göstermişlerdir. Aslında bütün bu aktardıklarımız ve daha fazlası, bizzat hadiseleri yaşamış olan Endülüslü Müslümanların Sultan Bayezid'e gönderdiği, "kâfirlerin" kendilerine yaptıkları zulümleri anlattıkları ve Osmanlılardan yardım istedikleri, "feryadname" olarak da

¹⁹ Bk. Rukhsana Qamber, "Inquisition Proceedings against Muslims in 16th Century Latin America", *Islamic Studies* 45/1 (2006), 26-27; Karoline P. Cook, *Forbidden Passages: Muslims and Moriscos in Colonial Spanish America* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2016); Hernán G. H. Taboada, *Extrañas Presencias en Nuestra América* (México: UNAM, 2017), 72.

²⁰ T. B. Irving, "Islamic Renewal in Iberia and Latin America", *Islamic Studies* 30/1-2 (1991), 104.

²¹ Roger Garaudy, *Les Promesses d'İslam* (Paris: Le Seuil, 1981), 17-45. Garaudy ayrıca Endülüslü medeniyetinin ihtişamına dair kapsamlı bir eser telif etmiştir. Bk. Roger Garaudy, *İslam en Occident. Cordoue, Capitale de l'Esprit* (Paris: L'Harmattan, 1987).

bilinen meşhur istigase şiiirinde mevcuttur.²² Yapılan her şeye rağmen yarımadadaki Müslüman varlığı tamamen yok edilememiştir. Günümüzde dahi İber Müslümanları köklerine dönmeye ve varlık mücadelesi vermeye devam etmektedir.²³ Üstelik 2022-2023 itibariyle İspanya'da %42'si İspanyol vatandaşı olan yaklaşık 2,5 milyon Müslümanın yaşadığı aktarılmaktadır.²⁴

²² Arapça aslı ve Türkçe tercümesi için bk. Ramazan Meşe, “Endülüs Müslümanlarının II. Bayezid'e Yazdığı İstiğâse (Feryadname) Kasidesi”, *Amasya İlahiyat Dergisi* 14 (2020), 51-79.

²³ Endülüs eyaletinde, özellikle de Gırnata şehrinde bu yönde bir bilinçlenme gözlemlenmektedir. Şehirde 2003 yılında, Elhamra Sarayını karşıdan gören Mirador bölgesinde bir cami inşa edilmiştir. Biz de bölgeye yaptığımız seyahatte İbrahim Perez Tello gibi bazı Müslüman İspanyollarla şahsen tanıştık. Bir diğeriinin aktardıklarına göre babası dedesini ellerini ve kollarını abdest alır gibi yıkarken görmüş, bu hareketin anlamını merak ederek yaptığı araştırma sonucunda köklerine dönmüştür. Bu hadiseyi bize aktaran kişi İspanya'da bir Müslüman olarak doğmuştur ve etnik olarak İspanyol'dur. Bu nokta önemlidir zira İber Müslümanlarının çoğunluğu yaygın kanaatin aksine kıtaya 711'den sonra gelen Afrikalı Müslümanlardan değil, gönüllü olarak ihtida eden Avrupa yerlilerinden oluşmaktadır. O hâlde daha sonradan tarihî bir kategori olarak uydurulan *Reconquista* (yeniden ele geçirme) terimi de isabetsiz bir terimdir zira ortada bir *Conquista* (ele geçirme) yoktur! Bk. Ignacio Olagüe, *Les Arabes N'ont Jamais Envahi l'Espagne* (Bordeaux: Flammarion, 1969); Rukhsana Qamber, “Anti-Islamic Bias in Sources on Latin America: Preliminary Findings”, *Islamic Studies* 42/4 (2003), 661. Zaten henüz 854 yılında Paul Albar tarafından İspanyol gençlerinin İslâm kültürüne duyduğu hayranlığa dair yazılanlar yarımada İslâmlaşma sürecinin nasıl gerçekleştiğine ışık tutmaktadır: “[...] Soruyorum, bugün ruhban sınıfından olmayan inançlı [*in nostris fidelibus laicis*] ve yetenekli hangi kişiyi Kitab-ı Mukaddes'e dalarak üstadlardan herhangi birisinin Latince yazılmış ciltlerine dönüp bakarken bulabilirsiniz? İncil'in, peygamberlerin ve havarilerin aşkıyla kim yarıyor? Yakışıklı, dilde belîğ, âdetleriyle ve davranışlarıyla göze çarpan, Hıristiyan olmayanların ilimlerini tahsilde mükemmel [*gentilicia eruditione praeclari*], Arap [*Arabico*] belagatinde yüce, Keldânilerin [Arapların] kitaplarını en hırslı şekilde irdeliyorlar, en yoğun biçimde okuyorlar, en ateşli biçimde tartışıyorlar, büyük bir heyecanla biriktiriyorlar, [bunları] yayvan ve büzülmüş bir ağızla överek yayıyorlar, [böylelikle] Kilise'nin güzelliğinden bihaber [şekilde] Cennet'ten akan ırmakları adeta en değersiz şeyler olarak hor görüyorlar, [vaziyet bu] değil mi? Ah, ne acı! Hıristiyanlar kendi kanunlarını bilmiyor ve Latinler kendi dillerine dikkat etmiyor, böylece Hıristiyanlar arasında kardeşlerine makul bir şekilde bir selamlama mektubu yazabilecek kişi sayısı binde biri bile zor buluyor. [Ama] kalabalıklar içinde, cafcıflı Keldanice [Arapça] kelimeleri bilgece kullanabilecek çok kişi bulunuyor...” Alvari Cordubensis [Paulus Alvarus], “Indiculus Luminosus”, *Patrologiae Cursus Completus, CXXI*, ed. J.-P. Migne (Seu Petit-Montrouge: Bibliothecae Cleri Universae, 1852), 555-556. Ayrıca bk. Şenhan Bolelli, “Endülüs'te Müslüman İspanyolların Sayısı Her Geçen Gün Artıyor”, *Anadolu Ajansı* (22 Nisan 2022).

²⁴ Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE), *Estudio Demográfico de la Población Musulmana* (Madrid: UCIDE, 2023)

Ayrıca Müslümanlar tarafından kurulan şehirlerin²⁵ yanı sıra İspanyolcadaki 4.000-10.000 arasındaki Arapça kökenli kelimenin varlığı, Müslümanların yarımada bıraktığı derin izlere şahitlik etmektedir.

1492'deki diğer önemli hadise ise, 12 Ekim'de ateşli bir Katolik, İslâm düşmanı ve hatta “acımasız bir barbar”²⁶ olduğu nakledilen İtalyan denizci Kristof Kolomb'un İspanyolların himayesi altında, aslında Osmanlı Devletinin ticari yollar üzerindeki denetimini atlayarak zıt istikametten Asya'ya gitmek isterken bilmeden Amerika kıtasına ayak basması olmuştur. O zamanlarda ve hatta günümüzde dahi Amerikalılara²⁷ *Indians/Indios* denmesinin sebebi budur ve Kolomb Asya'ya değil, o zamana değin bilinmeyen bir kıtaya geldiğini anlayamadan ölmüştür. Her hâlükârda Avrupalılar artık yolunu öğrendikleri kıtaya gemilerle akın akın gelerek burayı peyderpey sömürgeleştirmişlerdir. Meksika'ya ayak basmaları 1517'de Yucatán'a ulaşan Francisco Hernández de Córdoba ile gerçekleşmiş, 1520'deki Tapınak Katliamı sırasında Aztek elitleri silahsız bir hâlde Tōxcatl adlı bayramlarını kutlarken İspanyol askerleri tarafından değerli eşyalarını yağmalamak amacıyla acımasızca katledilmiş, 1521'de Hernán Cortés komutasındaki İspanyol güçleri Veracruz'a girmiştir. Aynı yıl gerçekleşen Tenochtitlán savaşında İspanyollar Aztekleri yenilgiye uğratarak bölgede siyasi hâkimiyet tesis etmişlerdir. Yaklaşık olarak aynı tarihlerde başlayan ve çeşitli safhalarıyla 1697 yılına kadar sürecek bir mücadele döneminden sonra Mayalar da kadim zamanlardan beri sahip oldukları toprakları üzerindeki hâkimiyetlerini kaybetmişlerdir. Artık Aztekler, Mayalar ve Meksika'nın diğer kadim sakinleri hükümran olmaktan tebaa olmaya geçiş yapmışlardır. Şiddetin asli araç olduğu bu dönem tıpkı Endülüslü Müslümanlarda olduğu gibi “köleleştirme”, “zorla Hıristiyanlaştırılma”, dil ve dini de içeren kültürel boyutlarıyla birlikte “soykırım” başlıkları altında ele alınabilir. Nitekim 1529 yılında engizitör piskopos Juan de Zumárraga Aztek arşivlerini ve edebî literatürünü, 1562'de ise piskopos Diego de Landa Maya kitaplarını ve arşivlerini yakmıştır.²⁸ İlginçtir ki Latin Ameri-

²⁵ el-Bâsit (*Albacete*), Cezîretülhadrâ (*Algeciras*), Meriye (*Almería*), Batalyevs (*Badajoz*), Barbat (*Barbate*), Künke (*Cuenca*), Gırnata (*Granada*), Vâdilhicâre (*Guadalajara*), Mürsiye (*Murcia*), Tarif (*Tarifa*), Ubbadat (*Úbeda*) ve başkent Mayrit (*Madrid*).

²⁶ Sandew Hira, “Scientific Colonialism: The Eurocentric Approach to Colonialism”, *Eurocentrism, Racism and Knowledge: Debates on History and Power in Europe and the Americas*, ed. Marta Araújo - Silvia Maeso (New York: Palgrave Macmillan, 2015), 136.

²⁷ Makale boyunca kullanılan “Amerikalılar” ifadesi Avrupalılar gelmeden önce kıtada yaşayan, çoğunluğu onlar tarafından yok edilen, günümüzde genellikle “etnik azınlık” olarak yaşamaya devam eden kıtanın asıl sakinleridir.

²⁸ Ali Kettani, “Islam in Central America”, *Islam and Muslims in the American Continent*, ed. Amadou Mahtar M'Bow – Ali Kettani (Beirut: Center of Historical, Economical and Social Studies, 2001), 464. Diego de Landa bu eyleminden şöyle

ka'nın Hıristiyanlaştırılması da bu savaşlardan kısa bir süre sonra, Hernán Cortés'in talebiyle 1524'te Meksika'ya gönderilen 12 Fransisken misyoner vasıtasıyla gerçekleşmiş, 30-40 yıl gibi kısa bir süre içerisinde kıta nüfusunun en az yarısı Hıristiyanlaştırılmıştır.²⁹ Amerikalılara vaftiz olup boyun eğme veya “kendilerine her yerden ve her türden savaş açılması”, “kadınlarının ve evlatlarının köleleştirilerek satılması ve üzerlerinde tasarruf edilmesi”, “mallarına el koyulması” ve “mümkün olan her türlü kötülüğün yapıp zararın verilmesi” seçeneklerini sunan, Kastilyalı hukukçu Juan López de Palacios Rubios tarafından 1513'te kaleme alınan *Requerimiento* (ihtar) adlı metin saldırılardan önce uzak mesafelerden, gemilerden, Latince veya İspanyolca olarak “noter huzurunda” yüksek sesle okunmuş, böylelikle saldırı için “meşruiyet sağlanmıştır”, yani özetle yerli halk “kılcıkla Hıristiyanlaştırılmıştır”.³⁰ Cortés'in 1519-1534 arasında V. Carlos'a gönderdiği mektuplar³¹, Bartolomé de las Casas'ın şahitlikleri³² ve Antonio de Montesinos'un itirazları³³ İspanyolların Amerikalı ev sahiplerine uyguladığı vahşete ışık tutucu niteliktedir. Bilanço ağır olmuştur zira 1500'lerde kıta nüfusu yaklaşık 150 milyon civarında iken 1700'lerde bu rakam %90-95 oranında azalarak 10 milyon civarına inmiş, yani iki yüzyıl içerisinde

bahsetmektedir: “Bu insanlar aynı zamanda kitaplarına kadim şeylerini [bilgilerini] ve bilimlerini yazdıkları belirli karakterler veya harfler kullanıyorlardı. Onlarla birlikte, şekiller ve şekiller üzerindeki bazı işaretlerle kendi şeylerini [bilgilerini] anlıyorlar, anlatıyorlar ve öğretiyorlardı. Bu harflerden [oluşan] büyük sayıda kitabı keşfettik ve onlarda, içinde batıl inanç veya şeytanın yanlışlıkları/yalanları olmayan bir şey olmadığı için hepsini yaktık. Bunu duyduklarında etkilendiler ve bu onlara acı verdi.” Diego de Landa, *Relation des Choses de Yucatan*, ed. Arthus Bertrand (Paris & London: Trüber and Co., 1864), 316. Ötekisi ise Anáhuac'taki kütüphanede bulunan ulusal arşivleri Tlatelolco meydanına getirterek onlardan bir “dağ yapmış” ve yaktırıştır. Lucien X. Polastron, *Libros en Llamas: Historia de la Interminable Destrucción de Bibliotecas*, çev. Hilda H. García – Lucila Fernández Suárez (México, D.F.: Fondo de Cultura, 2007), 115. Bugün Mayalardan geriye Dresden, Madrid, Paris ve Grolier kodeksleri olmak üzere yalnızca 3'ü hasarlı 4 kitap (toplam yaklaşık 200 sayfa) kalmıştır. Azteklerden ise işgal öncesi döneme ait hiçbir kitap kalmamıştır. Ayrıca bu eserde Guatemala, Honduras ve Nikaragua'daki benzer eylemler hakkındaki bilgiler de yer almaktadır.

²⁹ Enrique Dussel, *1492: El Encubrimiento del Otro: Hacia el Origen del Mito de la Modernidad* (La Paz: Plural, 1994), 7-66.

³⁰ Ciudad Seva, “Requerimiento” (Erişim 7 Mart 2023). İngilizce tercümesi için bk. Lewis Hanke, “The ‘Requerimiento’ and Its Interpreters”, *Revista de Historia de América* 1 (1938), 26-28.

³¹ Hernán Cortés, *Cartas de Relación* (México, D. F.: Porrúa, 2007).

³² Bartolomé de las Casas, *Brevissima Relacion de la Destruccion delas Indias* (Sevilla: Seb: Trugillo, 1552).

³³ Enrique Dussel, *Hipótesis para una Historia de la Iglesia en América Latina* (Barcelona/Monteideo: Estela-Iepal, 1967), 48.

yaklaşık 140 milyon Amerikalı yok edilmiştir.³⁴ Meksika’da ise 1519’daki 25 milyon ev sahibinden geriye 1548’de 6 milyon, 1600’de 1,5 milyon insan kalmıştır.³⁵ Bütün bunlara rağmen Azteklerin, Mayaların ve boyun-
duruk altına alınan diğer Meksikalıların torunları da var olmaya devam etmiştir.³⁶ Bu bağlamda Meksikalıların kaderi İber Müslümanlarının kaderiyle dikkate değer bir paralellik arz etmektedir.³⁷ Nitekim failler aynıdır ve Avrupalılar karşılaştıkları Amerikalıları “yeni Morolar/Müslümanlar” (*moros nuevos*)³⁸ olarak adlandırmış³⁹; mabedlerine “cami” (*mezquita*) demiş⁴⁰; Hz. İsa’nın (a.s.) on iki havarisinden birisi olan, ancak İspanyolların “Santiago Matamoros” (Moroları/Müslümanları öldüren Santiago) mitine dönüştürdükleri ve tablolarla ve heykellerde Müslümanları öldürürken tasvir ettikleri şahsiyet Amerika’ya gittiklerinde “Santiago Mataindios” (yerlileri/Amerikalıları öldüren Santiago) mitine dönüşerek yeni tasvirlerde Amerikalıları öldürmeye başlamıştır.⁴¹ Özetle Hıristiyanlar Müslümanlara karşı duydukları hasmane hisleri ve uyguladıkları politikaları Amerika’ya da götürmüşlerdir.⁴²

³⁴ Günümüz tarihçilerinin bir kısmı ölümleri Amerikalıların kıtaya yabancı hastalıklara karşı bağışıklık sahibi olmamasına bağlasa da katliamların ve soykırımların tarihi ortadadır.

³⁵ Douglas Richmond, “The Legacy of African Slavery in Colonial Mexico, 1519-1810”, *The Journal of Popular Culture* 35/2 (2001), 2.

³⁶ Örneğin 1994’te mensuplarının çoğunluğu Mayalardan oluşan Zapatistalar, Chiapas eyaletinde bulunan çok sayıda bölgeye hâkim olmuşlar ve buralarda hâlâ süregelen özerkliklerini elde etmişlerdir.

³⁷ Bu paralellik hakkında yazılmış bir eser için bk. Louis Cardillac, *Dos Destinos Trágicos en Paralelo: Los Moriscos de España y los Indios de América* (Zapopan: El Colegio de Jalisco, 2012).

³⁸ *Moro*, İspanyolların özelde Berberileri ve Arapları, genelde Müslümanları nitelemek için başvurduğu, bugün dahi ırkçı ve anti-İslâmist bir hakaret olarak kullanılan ifadedir. Literal olarak Morisko (*Morisco*) bu kelimenin küçültülmüş hâlidir (“Morocuk”). Ancak İspanyolcadaki Müslümanlarla ilgili bütün bu ırksal ve dinî terimler (*moro*, *morisco*, *mahometano*, *crisiano nuevo*, *nuevamente convertido de moro*, *mudéjar*, *negro*, *ladino*, *janizaro*, *turco*, *alárab* vs.) dönemin şartları içerisinde zaman zaman anlam kaymasına da uğramıştır.

³⁹ Sophia Rose Arjana, *Muslims in the Western Imagination* (Oxford: University Press, 2015), 136; Eduardo J. Hernandez, *A Muslim Fifth Column: Morisco Religion and the Performance of Identity in Sixteenth Century Spain* (Pennsylvania: Temple University, Doktora Tezi, 2016), 186.

⁴⁰ Rafael Guevara Bazan, “Muslim Immigration to Spanish America”, *The Muslim World* 56/3 (1966), 173.

⁴¹ Tasvirlerden bazıları için bk. Ballandalus, “The Transference of ‘Reconquista’ Iconography to the New World: From Santiago Matamoros to Santiago Mataindios” (Erişim 11 Mart 2023).

⁴² Irving, “Islamic Renewal”, 106.

Her ne kadar dünya tarihi metinlerinde Amerika kıtasını “keşfedenin”⁴³ Kristof Kolomb olduğu öne sürülse de Afrikalı ve Asyalı Müslümanlar Amerika’ya bazı tarihî-arkeolojik, coğrafi-kartografik, dilbilimsel, botanik, biyolojik ve sair kanıtların gösterdiği üzere Avrupalılardan çok daha önce gelmiş görünmektedir.⁴⁴ Bu konu burada ele alınamayacak kadar geniş olup her hâlükârda günümüze ulaşan bilgilere göre kıtadaki İslâm varlığı –en azından gözle görülebilecek biçimde– süreklilik arz etmemiştir. Burada bu bilgilerin sınırlılığını da zikretmek gerekmektedir zira yukarıda aktardığımız üzere Avrupalılar Amerikalıların şehirlerini, yapılarını, arşivlerini, kültürlerini ve kendilerini sistematik olarak büyük ölçüde yok etmiştir.

“Meksika’daki Müslüman Cemaati: Çeşitlilik ve Entegrasyon” başlıklı makalesinde uluslararası ilişkiler ve felsefe uzmanı, kendisi de Ceza-yir’den Meksika’ya göç eden bir Müslüman olan Zidane Zeraoui, Müslümanların ülkeye gelişini üç başlık altında ele almaktadır: [I] Birinci aşama Kristof Kolomb’un kıtaya ayak basmasını müteakip, engizisyonundan ve dinî baskılardan korunmak amacıyla başvurulmuş gizlenme dönemidir ve Meksika’daki liberal reform hareketinin [1854-1876] başarıya ulaşmasına kadar sürmüştür; [II] [1878’de Osmanlı Devletinin Şam yöresinden gelen ilk göçmenlerin Veracruz’a ulaşmasıyla başlayan] ikinci aşama, gizlenmenin

⁴³ Üzerinde milyonlarca insanın yaşadığı bir yere ulaşmayı orayı “keşfetmek” olarak tanımlamak kanaatimizce sorunlu bir fiildir.

⁴⁴ Konu hakkındaki en yetkin çalışma için bk. Fuat Sezgin, *Amerika Kıtasının Müslüman Denizciler Tarafından Kolomb Öncesi Keşfi ve Piri Reis* (İstanbul: Boyut, 2013); Fuat Sezgin, “Amerika’nın Keşfinde Müslümanlar”, *SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 40 (2017), 33-50; erken dönemde yazılan bir eser için bk. Ahmed Zéki Pacha, “Une Seconde Tentative des Musulmans pour Découvrir l’Amérique”, *Bulletin de l’Institut d’Égypte* 2 (1919), 57-59; özellikle etimolojik bağlantılar üzerinde bir çalışma için bk. Leo Wiener, *Africa and the Discovery of America* (Philadelphia: Innes & Sons, 1. Cilt 1920, 2. ve 3. Ciltler 1922); S. A. H. Ahsani, “Muslims in Latin America: A Survey — Part 1”, *Journal Institute of Minority Affairs* 5/2 (1984), 454; Ivan van Sertima, *They Came Before Columbus: The African Presence in Ancient America* (New York: Random House, 1976); Abdullah Hakim Quick, *Deeper Roots: Muslims in the Americas and the Caribbean Before Columbus* (London: Ta-Ha Publications, 1996); literatürde bilimsel yetersizlik sebebiyle sıkça eleştirilen bir çalışma için bk. Gavin Menzies, *1421, The Year China Discovered the World* (London: Transworld, 2002); Kolomb öncesi dönemdeki Amerika-Afrika temaslarına dair pozitif-bilimsel (*hard science*) kanıtlar için bk. John L. Sorenson – Carl L. Johannessen, *Scientific Evidence for Pre-Columbian Transoceanic Voyages* (Philadelphia: University of Pennsylvania, 2004); Velvet Rosemberg Fuentes, “La Influencia del Islam Político en América Latina en el Nuevo Siglo”, *Revista de la Asociación Mexicana de Ciencias Políticas* (2013), 68-70; Taboada, *Extrañas Presencias*, 15-48. Karşıt yöndeki görüşleri içeren bir çalışma için bk. Richard V. Francaviglia, “‘Far Beyond the Western Sea of the Arabs...’: Reinterpreting Claims about Pre-Columbian Muslims in the Americas”, *Terrae Incognitae* 46/2 (2014), 103-138.

devam ettiği, liberal reform döneminden 1980'lere kadar süren dönemdir ve [III] 1980'lerde başlayan [ve 1990'lardan itibaren iyice belirginleşen] üçüncü aşama ise göçmen Müslümanların ve mühtedilerin oluşturduğu, cemaatle kılınan Cuma namazlarını ve tebliğ faaliyetlerini de içeren dönemdir ve hâlihazırda devam etmektedir.⁴⁵ Biz de çalışmamızda bu üçlü semayı esas alacağız.

1.2. Afrika, Asya ve İber Müslümanları (1492-1878)

Kolomb öncesi dönem inceleme dışı bırakıldığında Müslümanların Amerika'ya bizzat Kristof Kolomb ile geldiği öne sürülebilir. Zira Kolomb'un ilk seyahati esnasında üç karaveladan oluşan filosunun en hızlısı olan *La Pinta* adlı gemide gözcülük yapan, karayı Kolomb'dan dahi önce gördüğü için "Amerika'yı ilk gören Avrupalı" olarak nitelenen Rodrigo de Triana'nın Endülüslü Müslüman bir aileden geldiği, Amerika'dan Avrupa'ya döndükten sonra Afrika'ya geçerek asıl dinine geri döndüğü ve burada hayatını kaybettiği aktarılmaktadır.⁴⁶ Literatürde benzer aktarımlara Kolomb'un gemisindeki bazı diğer şahsiyetler hakkında da rastlanmaktadır. Hatta kıtanın içlerine doğru giden ilk kişilerin arasında da çok sayıda Müslümanın bulunduğu öne sürülmektedir.⁴⁷ Meksika söz konusu olduğunda da durum aynıdır; Müslümanlar ülkede yine ilk zamanlardan beri var olmuştur. 1519'da ülkeye gelen Hernán Cortés'in ve ondan yaklaşık 10 yıl sonra gelen Pánfilo de Narváez'in refakatinde hem Moriskolar hem de Küba'dan gelen, aralarında Müslümanların da olduğu Afrikalı köleler bulunmaktadır.

İspanyol ve Portekizlilerin yanı sıra İngiliz, Fransız, Alman⁴⁸, Hollan-

⁴⁵ Zidane Zeraoui, "La Comunidad Musulmana en México: Diversidad e Integración", *Relaciones Internacionales* 40 (2011), 337-359.

⁴⁶ Juan Rodríguez Bermejo veya Bermeo olarak da bilinir. Jaime Cáceres Enriquez, "La Mujer Morisca o Esclava Blanca en el Perú del Siglo XVI", *Sharq al-Andalus* 12 (1995), 566; Barry López, *The Rediscovery of North America* (Lexington: Kentucky University Press, 1990) akt. Qamber, "Anti-Islamic Bias", 665; ayrıca bk. Aziz Amahjour, "Mestizajes Enriquecidos. Elementos Árabes y Orientales en la Tradición y Literatura Oral Mexicanas", *Diálogos Culturales en la Literatura Iberoamericana*, *Actas del XXXIX Congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana*, ed. Concepción Reverte Bernal (Madrid: Verbum, 2013), 134. Rodrigo'nun naaşı tarihçi Rodolfo Gil Grimau'nun tespitiyle Fas'ın Larache şehrinde bulunmuştur. Aziz Mahjour, "La Presencia Morisca en México, Una Tradición Silenciada", *Actas del XI Congreso de Estudios Moriscos sobre: Huellas Literarias e Impactos de los Moriscos en Túnez y en América Latina*, ed. Abdejelil Temimi (Tunis: FTERSİ, 2005), 142. Ayrıca Amerika'yı ilk gören kişi olmasına rağmen Kolomb ödül olarak vadedilen aylığın bağlanmasını sağlamayarak onu aldatmış ve küstürmüştür.

⁴⁷ Kemal Karpat, "Câliye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/34-38.

⁴⁸ Almanlar genellikle köle ticaretine iştirak etmemiş gibi telakki edilseler de 1528'deki Eynger ve Sayller örneğinden görüldüğü üzere en erken dönemlerden beri dâhil olmuşlardır. Alman transatlantik köle ticareti hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Heike

dalı ve Danimarkalılar tarafından yürütülen “transatlantik köle ticareti” 16. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar sürmüş, 400 yıl boyunca yaklaşık 12 milyon Afrikalı, Avrupalı insan avcıları tarafından kaçırılarak köle tacirlerine satılmış ve sömürgelerde çalıştırılmak üzere gemilerle Amerika’ya getirilmiştir. Oranları net olarak tespit edilememekle birlikte bu şekilde kıtaya getirilen kölelerin önemli bir kısmının Batı Afrikalı Müslümanlar olduğu bilinmektedir.⁴⁹ Örneğin 1980’lerin sonunda Meksiko’da bir metro inşaatı sırasında keşfedilen, 1529-1531 yılları arasında faaliyet gösteren bir hastaneyle bağlantılı olan bir mezarlıkta bulunan üç kafatası üzerinde yapılan biyo-arkeolojik inceleme, bunların Portekiz’den ve Batı Afrika’dan getirilen kölelere ait olduğunu ortaya koymuştur.⁵⁰ 17. yüzyıla değin köle ticaretinin birincil merkezi olarak görülen Meksika’ya da köleliğin nihai olarak kaldırıldığı 1817 yılına kadar toplamda 200.000 kölenin geldiği düşünülmektedir.⁵¹ Ülkede Afrikalılar o kadar fazladır ki örneğin 1570-1580 arasında Meksika’daki Afrikalı sayısı (10.595) İspanyolların sayısını (9.495) geride bırakmıştır.⁵² Hatta Afrikalılar 1537’de isyan çıkararak ülkedeki bütün İspanyolları dışarıya atmayı planlamışlarsa da aralarından birisinin planı İspanyollara sızdırması sebebiyle başarısız olmuşlardır.⁵³ Yine 1571’de, 1579’da ve 1725-1768 yılları arasında Veracruz bölgesinde beş kez isyan çıkardıkları aktarılmaktadır.⁵⁴

Köleler dışında, Afrika’dan Meksika’ya Müslüman askerler de gelmiştir. Zeraoui’nin aktardığı üzere 1863-1867 yılları arasında Meksika İmparatoru unvanını taşıyan I. Maximiliano döneminde Fransızlar bölgeye müdahale etmiş, III. Napolyon’un isteği üzerine Mısır Hidivi Muhammed Said 1854-1863 yılları arasında Meksika’ya Mısırlı ve Sudanlı Müslümanlardan oluşan bir zuhaf alayı göndermiştir. 1863’te İskenderiye’den yola çıkarak Veracruz’a gelen 447 kişiden 321’i 1867’de geri dönmüştür, dolayısıyla 126 kişi Meksika’da kalmış olmalıdır. Ancak bu kişiler hakkında

Raphael-Hernandez - Pia Wiegink, “German Entanglements in Transatlantic Slavery: An Introduction”, *Atlantic Studies: Global Currents* 14 (2017), 419-435.

⁴⁹ “Meksika’ya getirilen Afrikalıların kesin kökenleri [hakkındaki bilgiler] biraz sınırlıdır. Köle satışı yapan gemiler ve gemi kayıtları sıklıkla, Afrikalıların binmiş yaptığı Batı Afrika kıyılarındaki köle limanlarına işaret etmektedir. [...] İspanyollar Afrikalıları İslâm’a veya diğer Hıristiyanlık harici inançlara bağlı oldukları için tepeden bakmışlardır.” Richmond, “The Legacy of African Slavery”, 4-5.

⁵⁰ Lizzie Wade, “Three Men Were Buried in Mexico 500 Years Ago. DNA and Bones Reveal Their Stories of Enslavement”, *Science* (Erişim 15 Mart 2023).

⁵¹ James A. Rawley – Stephen D. Behrendt, *The Transatlantic Slave Trade: A History, Revised Edition* (Lincoln & London: University of Nebraska Press, 2005), 63-64.

⁵² Gonzalo Aguirre Beltrán, “The Slave Trade in Mexico”, *The Hispanic American Historical Review* 24/3 (1944), 414.

⁵³ Richmond, “The Legacy of African Slavery”, 8-9.

⁵⁴ Richmond, “The Legacy of African Slavery”, 9.

yapılan araştırmalar herhangi bir sonuç vermemiştir.⁵⁵ Zeraoui'nin verdiği rakamlara ilaveten, 1865 ve 1866'da Cezayir, Mısır ve Sudan'dan 2000 Müslüman askerin daha takviye kuvvet olarak ülkeye geldiği, 1867'ye değin ülkede kaldıkları ve hayatta kalanların çoğunun savaştan sonra ülkelerine döndükleri aktarılmaktadır.⁵⁶ Bazılarının dağlarda izlerini kaybettirerek daha sonra Michoacán bölgesine yerleştiği yönünde söylentiler bulunmaktadır.

Son olarak transatlantik köle ticaretinin yanında bir de onun kadar bilinmeyen “transpasifik köle ticareti” vardır ve Miguel López de Legazpi adlı İspanyol'un 1565'te Meksika'dan Filiplinelere gitmesiyle başlamıştır. Takımadanın bir kısmı İspanya tarafından sömürgeleştirilmiş ve 1898'deki İspanya-Amerika Savaşına değin sömürge olarak kalmıştır. *Sömürge Meksika'sında Asyalı Köleler* başlıklı eserinin ilgili kısmında konuyu ele alan tarihçi Tatiana Seijas'ın arşivlere dayanarak aktardığı üzere, bölgeye gelen İspanyollar “geleneksel düşmanları” olan Müslümanları (*Moros*) burada da bulmuş, 1565-1663 yılları arasında onlarla savaşmıştır (Moro Savaşları). 1350'lerden itibaren Borneo ve Maluku adalarından gelen Müslüman tüccarlar ve davetçiler özellikle güneydeki adalarda İslâm'ı yaymış, “İslâm'ın varlığı İspanyolların misyonerlik ve askerî başarılarını etkilemiştir”. Yani bölgedeki İslâm toprakları sömürgeleştirilememiş ve İspanyollar onlara karşı galip gelememiştir. Önce 1560'larda Cebu'ya gelen Müslüman tüccarları, sonra da savaşlar esnasında esir aldıklarını köleleştirmişlerdir. Rakamlara dair bir fikir vermesi açısından, sadece 1599-1604 arasındaki 5 yıllık dönemde 4.000 Müslümanı köleleştirdikleri aktarılmaktadır. Bu insanlar daha sonra Manila'daki köle pazarlarında satılmış, bir kısmı Meksika'ya gönderilmiştir.⁵⁷ Gerçekten de 16.-17. yüzyıllar boyunca, tarihî ve genetik araştırmaların gösterdiği üzere özellikle Filipinler ve Endonezya'dan Meksika'ya Asyalı köleler getirilmiş, muhtemelen fizyolojik özellikleri sebebiyle kayıtlara “Çinliler/Çinli yerliler” (*chinos/indios chinos*) olarak geçirilmişlerdir.⁵⁸

Köleler öncelikle “insan” değil “mülk” olarak görüldükleri ve her an başka bir yere “transfer” edilebildikleri için İslâm'ı yaşamak noktasındaki gayretlerine rağmen kaderleri üzerinde genellikle söz sahibi olamamışlardır.⁵⁹ Afrikalı Müslüman köleler Surinam, Trinidad ve Tobago, Guyana ve

⁵⁵ Zeraoui, “La Comunidad Musulmana en México”, 337-359.

⁵⁶ Ali Kettani, “Islam in Central America”, 467-468.

⁵⁷ Tatiana Seijas, *Asian Slaves in Colonial Mexico: From Chinos to Indians* (Cambridge: University Press, 2014), 61-67.

⁵⁸ Lizzie Wade, “Latin America's Lost Histories Revealed in Modern DNA”, *Science* (Erişim: 15 Mart 2023).

⁵⁹ Daniel B. Domingues da Silva vd., “The Transatlantic Muslim Diaspora to Latin America in the Nineteenth Century”, *Colonial Latin American Review* 26/4 (2017),

Brezilya'daki kardeşlerinin aksine⁶⁰ sömürge Meksika'sının ağır dinî baskıları ve çalışma koşulları altında kolektif ve kalıcı bir varlık gösterememiş ve asimile olmuştur. Günümüzdeki nüfusları yaklaşık 2,5 milyon olan Afro-Meksikalıların ve Asyalı-Meksikalıların arasında İslâm belki birkaç bireysel “köklere dönüş” vakası dışında bilindiği kadarıyla tatbik edilmemektedir.⁶¹

Çoğunlukla kesif baskılardan ötürü Hıristiyanmış gibi davranan kripto-Müslümanlar olan Moriskolara gelince; onlar da Rodrigo de Triana'dan sonra da Meksika'ya gelmeye devam etmişlerdir. Arşivlerde, engizisyon mahkemelerinin kayıtlarında, *relación*⁶² literatüründe ve muhtelif tarihî vesikalarda bu insanlarla ilgili somut bilgiler yer almaktadır.⁶³ Bu bilgilerden yola çıkarak Moriskoların Amerika'daki tarihleri konusunda yazdığı *Yasak Geçişler* başlıklı eserinde tarihçi Karoline Cook, onların, Hıristiyan ve İspanyol otoriteler tarafından katı düzenlemelerle yasaklanmasına rağmen Amerika'ya nasıl ulaştıklarının izlerini sürmektedir. Mevcut belgelerden İspanyol otoritelerin ve Papalığın, İslâm'ın Amerika'ya dinî veya kültürel tezahürleriyle birlikte ulaşmasını engellemek için yoğun bir gayret sarf ettikleri anlaşılmaktadır. 16. yüzyıldan itibaren sadece hem anne hem baba tarafından en az üç [bazı kaynaklara göre dört veya beş] nesilden beri Katolik Hıristiyan olduğunu ispat edebilen, yani “kan temizliğine” (*limpieza de sangre*) sahip olan “eski Hıristiyanların” (*crístianos viejos*) geçişine izin verilmiş, Müslümanlara, Yahudilere, Protestanlara ve hatta “lekeli/kirli kanlarından” (*sangre manchada*) ötürü diğerlerini “enfekte etme” potansiyeline sahip olan Müslüman ve Yahudi kökenli “yeni Hıristiyanlara” (*crístianos nuevos*) izin verilmemiştir. Henüz 1501'den itibaren muhtelif defalar bu yönde hukuki tedbirler alınmıştır. Hatta 1568'deki bir kraliyet

541.

⁶⁰ Bk. Sylviane A. Diouf, *Servants of Allah: African Muslims Enslaved in the Americas* (New York: University Press, 2013); Ahsani, “Muslims in Latin America”, 462; Paul Christopher Johnson – Stephan Palmié, “Afro-Latin American Religions”, *Afro-Latin American Studies: An Introduction*, ed. Alejandro de la Fuente (Cambridge: University Press, 2018), 452-454. Hatta Brezilya'da 1835'te “Malê İsyanı” (*Revolta dos Malês*) olarak bilinen hareketi düzenlemişlerdir. Bk. João José Reis, *Rebelião Escrava no Brasil: A História do Levante dos Malês em 1835* (São Paulo: Companhia das Letras, 2003). Nitekim Amerika kıtasında hayatta kalan en eski cami (*Mesquita Brasil*, 1934) ve yine kıtadaki tek “İslâm Üniversitesi” (*Universidade Islâmica da América Latina*, 2022) Brezilya'nın São Paulo şehrinde bulunmaktadır.

⁶¹ Yaptığımız araştırmalarda bu yönde herhangi bir bilgiye rastlayamadık. Ancak gelecekte bölgede yapılacak araştırmalar farklı bilgiler sağlayabilir.

⁶² Bartolomé de las Casas, Hernán Cortés, Diego de Landa gibi Avrupalıların Amerika kıtasındaki tecrübelerini aktardıkları, seyahatnamelerin ve kroniklerin içeriklerine benzeyen anlatıların oluşturduğu İspanyolca yazın türü.

⁶³ Birincil kaynak olarak bk. Mariam Saada – Anette Yohalli Santamaría Pozos, “Huellas Islámicas y Árabes en el México Colonial 1570-1820, Resguardadas en el Archivo General de la Nación (AGN)” (Erişim 4 Mart 2023).

fermanıyla, dinleri ne olursa olsun daha önce bir Morisko'ya hizmet etmiş olan Afrikalı kölelerin de kıtaya gitmesi yasaklanmıştır. Bu uygulamaların sebebi –asıl dertleri Hıristiyanlığı yaymaktan ziyade kıtayı işgal ve istila etmek olsa da⁶⁴– yaptıklarına meşruiyet zemini olarak Hıristiyanlaştırmayı göstermeleridir. Üstelik Moriskoların Osmanlılar ve Fransızlarla ittifak kurarak beşinci kol faaliyetinde bulunacaklarından çok korkulmaktadır. Bunların da ötesinde, tasarladıkları “Yeni Dünya” için öngördükleri düzen ırksal ve dinî anlamda homojen ve “hijyenik” bir Katolisizmdir. Orada “Sare'nin tüm çocuklarına karşı gerçek bir nefret besleyen” [Hz.] İsmail'in çocuklarına yer yoktur. Cook'a göre Müslümanların Amerikalılarla irtibat kurması, dinlerine yönelik doğabilecek ilgi bakımından da tehlikeli olarak algılanmıştır. Hatta bu bağlamda Müslümanlar aleyhindeki duyuruların okunmasını dahi sakıncalı bulmuşlar, bunun Amerikalılar arasında İslâm'a yönelik bir ilgi doğurabileceğini söylemişlerdir.⁶⁵ Bütün bu yasaklamalara rağmen bazen sömürgelerdeki çeşitli ihtiyaçlara binaen esnekliklere de gidilmiş, bazen de çeşitli yöntemlerle kanunlar çiğnenmiştir. Gizlenmeye cevaz verilen Oran fetvasından⁶⁶ itibaren bazı İber Müslümanları “itaat ediyorum ama tatbik etmiyorum” (*obedezco pero no cumplo*)⁶⁷ ilkesiyle hareket etmiş, kamusal alanlarda İslâmî kimliklerini gizlemişler, yakalanırlarsa arşivlerde kayıt altına alınmışlardır. Örneğin İber yarımadasından Meksiko'ya gelen Gırnatalı Maria Ruiz küçükken Ramazan orucu tutarlarken annesinin “oruç hakkında konuşmamayı, yoksa yakılacaklarını” söylediğini ve kendisinin de Meksika'da bir müddet İslâm'ı tatbik ettiğini aktarmış; yine Guadalajara'ya gelerek madencilik ve tüccarlık yapan Portekizli-Afrikalı Francisco López Africano'nun geceleri kalkıp kollarını göğsünde kavuşturarak namaz kıldığı kaydedilmiştir. Bu dönemde kayıtlara girebilen ve Meksika'ya ulaşan bir diğer Afrikalı Müslüman da Estevanico'dur.⁶⁸ Kayıtlarda onların dışında başkaları da vardır. Bu kişilerin varlığından açıkça anlaşılmaktadır ki sömürge Meksika'sında İslâm'ı tatbik eden Müslümanlar şüpheye mahal vermeyecek biçimde var olmuş-

⁶⁴ Bk. Richard Konetzke, “Forschungsprobleme zur Geschichte der Religion und ihrer Bedeutung in den Kolonisationen Amerikas”, *Saeculum* 10 (1959), 82-101.

⁶⁵ Bu durum paradoksal biçimde 11 Eylül 2001 ve diğer benzer hadiseler sonrasında da gözlemlenmiş, İslâm olumlu veya olumsuz bağlamlarda ne kadar çok gündeme gelirse ilgi oranı ve mühtedi sayısı o kadar artmıştır.

⁶⁶ Bağlam ve detaylı bilgi için bk. İbrahim Kalın, *Ben, Öteki ve Ötesi: İslam-Batı İlişkileri Tarihine Giriş* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 182-186.

⁶⁷ Qamber, “Inquisition Proceedings”, 28.

⁶⁸ Estebanico el Moro veya Estebanico de Orantes olarak da bilinir. Rabatlı edebiyatçı Laila Lalami bir romanında onun hayatını kurgulamıştır. Laila Lalami, *The Moor's Account: A Novel* (New York: Pantheon Books, 2014).

tur.⁶⁹ Cook eserinde defaatle Müslümanların sıkı yasaklamalara rağmen kıtaya çeşitli yöntemlerle ulaşabildiklerinin altını çizmektedir. Gerçekten de yakın zamanlı genetik araştırmalar, “Y kromozomu datalarına ve ender görülen hastalık mutasyonlarına” dayanarak kıtada Kuzey Afrika ve Orta Doğu genetik katkısının bulunduğunu açıkça ortaya koymaktadır.⁷⁰ Ancak elbette bu uygulamaların onlardan daha fazla Müslümanın Amerika’ya gitmesini engellediği de aşikârdır. Ayrıca tespit edilerek ihbar edilenlerin serüveni yine engizisyon mahkemelerinde sonlanmıştır. 1571’den önce kıtadaki rahipler bu ihbarlardan ve şikâyetlerden sorumluyken, 1571’de Meksiko’da bir engizisyon mahkemesi kurulmuş ve bu vazifeyi üzerine almıştır. 1574-1815 arasında yaklaşık 50 Müslümanın yakılarak katledildiği tahmin edilmektedir.⁷¹ Dahası, yakalananlar dışında bir de “devletin gözünün üzerlerine düşmesini ne pahasına olursa olsun engelleyip”⁷² tespit edilemeyen ve hayatlarına devam eden bir çoğunluk olmalıdır. Zaten kayıtlardaki Moriskoların isimlerine dikkat edilirse, bunların Hıristiyan isimleri olduğu görülecektir. Her hâlükârda sonuç olarak İspanya ve Portekiz’den gelen Moriskolar, “yasaklı kişiler” (*prohibidos*) olarak kimliklerini gizleyip, genellikle köle ve hizmetkâr olarak, nadiren de hür göçmenler olarak, *encomiendalarda* köle-işçilik, kürek mahkûmluğu, gemi kılavuzluğu, askerlik, tercümanlık, ipek üreticiliği, zanaatçılık, tüccarlık, madencilik, marangozluk, demircilik, tuğlacılık, dericilik, inşaat işleri, şifacılık, büyüçülük ve hatta belki de piskoposluk⁷³ yapmak üzere Amerika’ya geçebilmiş⁷⁴ ve böylelikle Meksika ve Latin Amerika tarihinin birer parçası olmuşlardır. Bununla beraber onlar da Hıristiyan Avrupalıların siyasi-askerî baskısı altında günümüze kadar ulaşan İslâmî bir varlık gösterememişlerdir. Aradan geçen yüzyıllar boyunca Amerikalılarla ve kıtaya gelen Avrupalılarla evlenerek asimile oldukları tahmin edilmektedir. Zaten Kilise’nin de desteğini arkasına alan bütün bir devlet mekanizması onları henüz kıtaya ulaşmadan Hıristiyanlaştırmak, Hıristiyan olsalar dahi onlara güvenmeyerek kıtaya ulaşmalarını engellemek, ulaşanların da İslâm ile uzaktan dahi alakalı

⁶⁹ Cook, *Forbidden Passages*. Müslümanların Amerika’ya geçişini yasaklayan buyruklar için bk. Rafael Guevara Bazan, “Muslim Immigration to Spanish America”, *The Muslim World* 56/3 (1966), 179-187.

⁷⁰ Kaustubh Adhikari vd., “The Genetic Diversity of the Americas”, *Annual Review of Genomics and Human Genetics* 18 (2017), 290.

⁷¹ Ali Kettani, “Islam in Central America”, 466.

⁷² Peter Dressendörfer, “Crypto-musulmanes en la Inquisición de la Nueva España”, *Actas del Coloquio Internacional sobre Literatura Aljamiada y Morisca*, ed. Alvaro Galmés de Fuentes (Madrid: Gredos, 1978), 478.

⁷³ Bartolomé de las Casas, Guatemala’nın ilk piskoposu olan Francisco Marroquín’in soyunu ve sözlerini “şüpheli” bularak İspanya’ya bu konuda bir ihbar mektubu göndermiştir. Qamber, “Inquisition Proceedings”, 39.

⁷⁴ Cook, *Forbidden Passages*; Rıza Kurtuluş, “Amerika: III. Kıtada İslamiyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/37-43.

olabilecek herhangi bir nesneyi yanlarında getirmelerini engellemek, nasıl tespit edilebilecekleri hususunda oldukça detaylı bilgiler vererek ihbar edilmelerini sağlamak⁷⁵, onları engizisyon mahkemelerine sevk ederek çocuklarıyla birlikte kıtadan kovmak ve tüm izlerini silmek⁷⁶ için işlerken başka türlü bir sonuç beklemek pek gerçekçi görünmemektedir. Nihayetinde, dil, mimari, sanat ve kültürün daha derinlerdeki görünmez boyutları haricinde 19. yüzyıla kadar Meksika'ya gelen Müslümanların ilerleyen yüzyıllardaki akıbeti belirsiz kalmıştır. Yapılacak araştırmaların gelecekte daha çok bilgi üretmeleri beklenmektedir. Irving, kıtadaki mimari etkilere örnek olarak Guatemala'daki binaların duvarlarını ve zeminlerini süsleyen çinileri ve metal işçiliğini, Kolombiya ve Meksika'daki kilise tavanlarını, Peru'daki ahşap balkonları ve Bolivya'daki süslemeli kapıları göstermektedir.⁷⁷ Ancak elbette çok daha derin boyutları olan etkiler bunlarla sınırlı değildir ve Müdeccen⁷⁸ (*Mudéjar*) sanatının Amerika ve Meksika'daki temsilleri konusunda çok sayıda eser yazılmıştır.⁷⁹

Bu noktada literatüre dair bir gözlemimizi aktarmak da yerinde olacaktır. “Latin Amerika ve İslâm” konusunda kalem oynatan bazı Batılı müelliflerin yazılarındaki “İslâm karşıtı tarafgirlik” daha önce ayrıntılı bir biçimde tespit ve tahlil edilmiş bir husus olup⁸⁰, bu durum İslâm ile ilgili Batılı literatüre bir nebze aşinalığı olan birisi için şaşırtıcı değildir. Benzer şekilde bazı müelliflerin muhtelif saiklerle mevcut verileri önemsiz göstererek, adeta “Pyrrhon şüpheciligi” ile karşılayarak veya yok sayarak Meksika'da-

⁷⁵ Bk. Don Vicente Boix, *Apuntes Históricos sobre los Fueros del Antiguo Reino de Valencia* (Valencia: D. Mariano de Cabrerizo, 1855), 262-264. Meksiko'ya gönderilmek üzere 1584'te İspanya'da yazılan bu metinde Müslümanların dini pratikleri hakkındaki bilgiler kible (*Alquibla/Alqueblas*), besmele (*Vizmelea*), Ramazan (*Romadan*), sahur (*zahor*), abdest (*Guadoc*), namaz (*zala*), Kur'ân-ı Kerîm (*Alcorán*), Fatiha Süresinden “*elhamdülillah*” (*Andululay*) ve İhlas Süresinden “*kulhuvallahu ehad*” (*Colhua y Lagnahat*), Mekke (*Meca*) gibi Arapça İslâmî terimler eşliğinde verilmekte, bunları duyan veya gören olursa kimseye bir şey söylemeden bizzat yetkili makamlara ihbar etmesi emredilmektedir.

⁷⁶ Yine Meksika'nın haricinde, Lima ve Cartagena engizisyon arşivlerinde çıkan yangınlarda çok sayıda kaydın yok olması kıtadaki Müslüman varlığı hakkındaki bilgilere ulaşılmasını engellemiştir. Qamber, “Inquisition Proceedings”, 41. Brezilya arşivleri hakkında da benzer aktarımlar mevcuttur.

⁷⁷ Irving, “Islamic Renewal”, 107.

⁷⁸ İber yarımadasında Hıristiyan idaresi altında yaşayan Müslümanlara verilen ad.

⁷⁹ Bk. Manuel Toussaint, *Arte Mudéjar en América* (México D. F.: Porrúa, 1946); R. Brooks Jeffery, “From Azulejos to Zaguanes: The Islamic Legacy in the Built Environment of Hispano-America”, *Journal of the Southwest* 45/1-2 (2003), 289-327; Aziz Amahjour, “México y Marruecos. La Necesidad de una Mayor Gestión y Diplomacia Cultural Marroquí en Centroamérica”, *África, Iberoamérica y Europa: Intercambios Culturales desde una Perspectiva Multidisciplinaria*, ed. Diego Melo Carrasco (Madrid: Dykinson, 2021), 78-81.

⁸⁰ Qamber, “Anti-Islamic Bias”, 651-685.

ki İslâm varlığını çok daha yakın tarihlere çekmeye, böylelikle İslâm'ın ülkedeki mazisini silmeye çabaladıkları gözlemlenmektedir. Latin Amerika tarihçisi Taboada bu tür yaklaşımları “minimalizm” olarak adlandırmakta, “sadece Amerika'daki Hıristiyan-Avrupalı geleneğe önem verme ve eski dünyanın kültürleriyle diğer temasları inkâr etme niyeti” olarak tanımlayarak “akademik ilginin ötesine giden motivasyonlar” altına yerleştirmektedir.⁸¹ Her hâlükârda, bu ihtilafların da ötesinde, unutulmaması gereken ama konuyla ilgili yazılarda pek değinilmeyen tarihî bir gerçeklik vardır: İslâm hem Hıristiyanlığa hem de Yahudiliğe çok derin ve çok geniş boyutlarda tesir etmiştir. Sadece iki örnek vermek gerekirse Hıristiyan teolojisinin en önemli figürlerinden Thomas Aquinas eserlerinde Gazzalî'den, İbn Rüşd'den ve İbn Sina'dan adeta satır satır iktibaslarla bulunurken⁸² Yahudi teolojisinin kurucusu olarak görülen ve öneminden dolayı Yahudilerce kendisine “ikinci Musa” lakabı verilen Musa ibn Meymûn'un (Maimonides) başyapıtı *Delâletü'l-hâirîn* de dâhil olmak üzere eserlerinin önemli bir kısmı Arapça kaleme alınmıştır, İslâm tefekküründen izler taşımaktadır ve oğlu Abraham ile iki torunu David ve Obadyah Mısır'da Müslüman tekkelere derviş olmuştur.⁸³ Bu vb. konulardaki tüm “örtme” çabalarına rağmen artık hiçbir şüphe yoktur ki Hıristiyan ve Yahudilerin günümüzdeki teolojileri, mistisizimleri, felsefeleri, edebiyatları, sanatları, doğa bilimleri ve teknolojileri Müslümanların katkısı olmadan bu hâllerleriyle var olamazdı ve Müslümanlardan öğrendikleri kâğıt, kavelalar, haritalar vb. bilgi ve teknolojiler olmadan 1492'de Amerika'ya gidemezlerdi.⁸⁴ Braudel'in ifadesiyle, “Avrupa dünyayı, çok sıklıkla diğerlerinin gözleriyle, bacaklarıyla ve zekâlarıyla keşfetmiştir”.⁸⁵ İşte aslında zannettikleri kadar da “hijyenik” ve “temiz kanlı” olmadığı görünen Katolikler Amerika'ya gittiklerinde yukarıda zikrettiğimiz dilbilimsel ve mimari etkilerle birlikte bu en derinlerdeki etkileri de elbette beraberlerinde götürmüşlerdir.⁸⁶ Sonuç olarak çok

⁸¹ Taboada, *Extrañas Presencias*, 50. Ayrıca ona göre bunun aksi ucuna yönelen “maksimalist” yaklaşımlar da bulunmaktadır.

⁸² Bk. Alfred Guillaume, “Philosophy and Theology”, *The Legacy of Islam*, ed. Thomas Arnold - Alfred Guillaume (Oxford: At the Clarendon Press, 1931), 239-280.

⁸³ Detaylı bilgi için bk. Leonard C. Epafras, Bernard Adeney-Risakotta, Amin Abdullah ve Reuven Firestone, “Jewish Sufism in Medieval Islam”, *Kawistara* 3/22 (2011), 283-285.

⁸⁴ Carlos Solis Santos, “Cristóbal Colón y el Saber de los Árabes”, *Arbor* 123/482 (1986), 93-108.

⁸⁵ Fernand Braudel, *Civilización Material, Economía y Capitalismo, Siglos XC-XCIII* (Madrid: Alianza, 1984), 39 akt. Taboada, *Extrañas Presencias*, 38.

⁸⁶ Bu yönde bir okuma için bk. Américo Castro, *La Realidad Histórica de España* (México, D. F.: Porrúa, 1954). Ayrıca bk. Wilhelm Hoenerbach, “Das Kolonialzeitliche Amerika und der Islam”, *Zeitschrift für Romanische Philologie* 84/1-2 (1968), 1-19.

sayıda çalışmanın ortaya koyduğu üzere Güney, Orta ve Kuzey Amerika toplumlarının oluşmasındaki İslâm katkısı artık sabit bir tarihî bilgidir.

1.3. 19. Yüzyıldan İtibaren Göç Dalgaları (1878–1980)

“Meksika’da İslâm” başlıklı çalışmasında Arely Medina, Zeraoui’nin yukarıda aktardığımız şemasını genişleterek ikinci sırada yer alan göç aşamasını 19. yüzyıldaki “kontrollü ve diplomatik göç” ve 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın ortalarındaki “göç ve Arap diasporası” olarak ikiye ayırmaktadır. “Kontrollü ve diplomatik göç” aşamasında ülkede gelişen liberal düşünce doğrultusunda 1917’de bir anayasa hazırlanmış, Katoliklik dışındaki dinlere de özgürlükler verilmiştir. Yine de 1910 itibariyle 15 milyonluk nüfusun içerisinde yalnızca 546 erkek ve 56 kadın Müslüman bulunmaktadır. Aynı dönemde ülkeye gelen Müslüman diplomatlar Cuma namazlarını evlerde cemaatle kılmak gibi faaliyetlerde bulunmuşlardır. Müteakip “göç ve Arap diasporası” aşamasında ise, Osmanlı Devletinin çözülme sürecine girmesiyle birlikte Lübnanlı, Suriyeli, Filistinli ve Iraklı göçmenler ülkeye gelmiş, aslında ABD’ye geçmek istemişler ancak muhtelif sebeplerle Monterrey ve Torreón’un yanı sıra Mérida ve Guadalajara gibi şehirlere yerleşmişlerdir. Bu Arap göçmenlerin çoğunluğu Mârûnî Hıristiyanlar olup yalnızca %4,6’sı Müslümandır. Ancak 1950’lerden sonra [Zeraoui’ye göre 1922-1924’ten itibaren⁸⁷] bu oran %10’lara kadar çıkmıştır.⁸⁸ Alfaro Velcamp ise 1878-1951 arasında 8240 Arap göçmenin ülkeye geldiğini, 343’ünün Müslüman olduğunu ve bunların da yarısından fazlasının 1922-1927 yılları arasında geldiğini aktarmaktadır. Ayrıca Müslüman göçmenlerin çoğunluğunun Kuzey Meksika’ya yerleşmesinin sebebini buralarda dinî özgürlüklerin daha geniş olmasına bağlamaktadır.⁸⁹ Bu rakamlar ilk bakışta düşük ve önemsiz görünebilir ancak burada zaman zaman ihmal edilen üç husus vardır: Birincisi, ülkeye gelen göçmenlerin sistematik biçimde kayda geçirilmeleri ancak 1926’dan sonra başlayan bir uygulamadır. Dolayısıyla bu tarihten önceki resmî rakamlar güvenilir değildir.⁹⁰ İkincisi, ülkeye gelen Arap göçmenler arasında muhtelif sebeplerden ötürü gizlenme ve isim değiştirme (*desnombramiento*) gibi pratikler yaygındır ve bu durum Arap göçmenlerin dinî aidiyetleri bir kenara, kaç kişi oldukları hususunda dahî kesin bir rakama ulaşmayı imkânsızlaştır-

⁸⁷ Zeraoui, “La Presencia Judía y Árabe en México”.

⁸⁸ Medina, “Islam in Mexico: Diversity, Accommodations, and Perspectives on Approach”.

⁸⁹ Theresa Alfaro Velcamp, “Mexican Muslims in the Twentieth Century: Challenging Stereotypes and Negotiating Space”, *Muslims in the West: From Sojourners to Citizens*, ed. Yvonne Yazbeck Haddad (Oxford: University Press, 2002), 278-279.

⁹⁰ Zidane Zeraoui, “La Inmigración Árabe en México: Integración Nacional e Identidad Comunitaria”, *Contra Relatos desde el Sur: Apuntes sobre África y Medio Oriente* (Córdoba Argentina: CIACso, 2006), 12.

maktadır. Bu sebepleri Zeraoui; [I] yerel bir isimle topluma entegrasyonun daha kolay olması, [II] nüfus memurlarının bilgisizlikleri sebebiyle Arapça telaffuz edilen isimleri yanlış bir şekilde kayda geçirmeleri, [III] [yukarıda değindiğimiz üzere] göçmen kayıtlarının 1926 itibariyle tutulması ancak o tarihe kadar çok sayıda göçmenin ülkede olması ve kendilerini Meksikalı olarak kaydettirmeleri, [IV] bazı Arapların Arapça isimlerini İspanyolcaya tercüme etme veya aktarma temayülü (“Harb”-“Guerra” veya “Maryem”-“Maria” gibi) ve [V] çok sayıda Müslümanın (ve Yahudi) olası kamusal tepkilerden kaçınmak amacıyla kimliklerini gizlemesi olarak sıralamaktadır.⁹¹ Üçüncüsü, Osmanlı Devleti Müslümanların göç etmesini yasakladığı için ülkeye giden Osmanlı Müslümanları kimliklerini gizlemişlerdir.⁹² Göç dönemi aynı zamanda Türkiye-Meksika ilişkileri açısından ilginçlik arz etmektedir zira mevzubahis göçmenler çoğunlukla Osmanlı Devletinin pasaportunu taşıyarak ülkeye gelmiştir. Bu sebeple etnik ve dinî kimlikleri ne olursa olsun Meksika ve tüm Latin Amerika’da onlara “Türkler” (*los Turcos*) denmiş, hatta buradan kültürel bir basmakalıp ifade olarak *el Turco* kimliği doğmuştur. Zaman zaman ticari güvenilmezlikle de bağdaştırılan bu kimliğin varlığı yine de mevzubahis insanların imajının olumsuz olduğu anlamına gelmemektedir. Zira *el Turco* aynı zamanda zenginlikle ilişkilendirilen bir tabir olup “Türklerin” kıtanın ekonomik gelişimine katkıda bulunduğu görüşü yaygındır.⁹³ Ayrıca bu konuda önemli bir veri olarak “Türkler” içlerinden birçoğu Müslüman kökenli olan çok sayıda devlet başkanı yanında toplumda etkin pozisyonlarda bulunan insanlar⁹⁴ çıkarmışlardır.

1.4. Yeniden İslâmlaşma (*Reislamización* – 1980’den İtibaren)

Bu dönemde bir yandan Müslüman ülkelerden göçler devam ederken diğer yandan ülke Müslümanlarının İslâm’ı tatbik etmek noktasında daha da bilinçlenerek muhtelif cemaatler kurmaya başladıkları gözlemlenmektedir. Önceleri genellikle Cuma namazlarını kılmak için toplanan cemaatler çeşitli organizasyonlar kurarak tebliğ faaliyetlerine başlamış, onların vesilesiyle çok sayıda Meksikalı ihtida etmiştir. Bu dönemin bazı başlıkları Torreón’da inşa edilen ilk cami, ABD’de bulunan Müslüman gruplarının Meksika’ya gelişleri, Meksiko’daki teşkilatlanma ve tebliğ faaliyetleri,

⁹¹ Zeraoui, “La Presencia Judía y Árabe en México”.

⁹² Kemal Karpat, “The Ottoman Emigration to America, 1860-1914”, *International Journal of Middle Eastern Studies* 17 (1985), 182 akt. Alfaro Velcamp, “Mexican Muslims in the Twentieth Century”, 280.

⁹³ Krş. Alfaro Velcamp, “Mexican Muslims in the Twentieth Century”, 278.

⁹⁴ Örneğin Carlos Menem (Arjantin), Antonio Saca (El Salvador), Abdala Bucaram (Ekvador), Michel Temer (Brezilya), Julio César Turbay (Kolombiya), Mario Abdo Benitez (Paraguay) ve Nayeb Bukele (El Salvador), Salma Hayek (Meksika), Tarek el-Aissami (Venezuela), Carlos Slim Helú (Meksika) ve Shakira (Kolombiya).

Chiapas eyaletindeki bazı Maya topluluklarının İspanya'dan gelen Murabitun hareketinin temsilcileri vesilesiyle ihtida etmesi ve Guadalajara'da İslâm'ın yayılması şeklindedir. Bunları aşağıdaki “Vaziyet” bölümünde şehirler temelinde ayrıntılı bir biçimde inceleyeceğiz.

2. Vaziyet: Şehirlere Göre Meksika'daki Müslümanlar

Yukarıda aktarılan çalışmasında Zeraoui ülkedeki Müslümanları Torreón bölgesinde yoğunlaşan Şiiiler ile Sufi Murabitlar, Selefiler, Vehhabîler ve “ortodoks” dindarlar olarak kendi içinde gruplara ayrılan Sünniler olarak sınıflandırmaktadır. Ancak ülkedeki esas ayrımın radikal veya ortodoks türevleriyle muhafazakârlar ve Meksika'ya uygun bir İslâm arayışında olanlar arasında olduğunu ileri sürmektedir. Bununla birlikte ülkede, bazı Batılı medya organlarının bu yöndeki propagandasına rağmen şiddete meyyal aşırılıkçı hareketlere ve terör gruplarına dair hiçbir kanıt rastlanmamaktadır.⁹⁵ Ayrıca güncel nüfusları 500 ila 800 arasında olduğu tahmin edilen San Cristóbal de las Casas'taki Maya Müslümanlarından, tasavvuf üzerinden ve son olarak kişisel ilgilerinden ötürü İslâm'a geçen Meksikalılardan oluşan mühtediler grubu mevcuttur.⁹⁶ Bu bilgilere ilaveten Medina, Müslüman cemaatlerinin olduğu Meksika eyalet ve şehirlerini Chiapas, Meksiko, Ciudad Juarez, Guadalajara, Guanajuato, Merida, Monterrey, Morelia, Puebla, Queretaro, Quintana Roo, Rosarito, San Luis Potosi, Sinaloa, Sonora, Tamaulipas, Tijuana, Toluca, Torreón ve Veracruz olarak vermektedir.⁹⁷ Hacim sınırlaması ve mevcut bilgilerin yetersizliği sebebiyle biz bunlardan önde gelen dördüne aşağıda yer vereceğiz.⁹⁸

2.1. Meksiko

Meksika'nın başkenti yaklaşık 9 milyon nüfusa sahip Meksiko olup Müslümanların ülkedeki tarihî ve sayısal anlamlarda birincil yeri burasıdır. Ülkedeki tek Müslüman Mezarlığı 2017'de bu şehirdeki Ixtapaluca bölgesinde açılmıştır. 20. yüzyılın başlarında şehir merkezinde “Türklerin” sıklıkla geldiği bir mescid bulunmakla birlikte bugün bu yapı farklı amaçlarla kullanılmaktadır.

Yeniden İslâmlaşma aşamasında İslâm'ın Meksiko'ya gelişi öncelikle tasavvuf üzerinden olmuştur. Sedgwick'in aktardığı üzere tasavvuf Latin

⁹⁵ Mehmet Özkan, “Latino Muslims and Radical Extremism: Why There Is No Daesh (ISIS) Threat in Latin America?”, *Journal of Muslim Minority Affairs* 37/3 (2017), 284-293.

⁹⁶ Zeraoui, “La Comunidad Musulmana en México”.

⁹⁷ Arely Medina, “Islam in Mexico”, *Encyclopedia of Latin American Religions*, ed. Henri Gooren (Cham: Springer, 2016), 4.

⁹⁸ Diğerleri hakkında bilgiler için bk. Ali Kettani, “Islam in Central America”, 474-476; Carlos Ariel Diaz Abad, *El Salafismo en México: Factores de la Movilidad Religiosa en los Miembros del Centro Salafí de México* (Xalapa: CIESAS, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 112-115.

Amerika'da özellikle 1980'lerden bu yana etkin olmuştur. "Gezgin şeyhler" çoğunlukla ABD veya Avrupa üzerinden kıtaya gelerek faaliyetlerde bulunmuştur. Özellikle Arjantin ve Brezilya'da yaygınlık kazanan tasavvufî hareketler sonraki dönemlerde Kolombiya ve Ekvador'da da var olmuş, tradisyonalist René Guénon tarafından temsil edilen Meryemiyye tarikatı Arjantin ve Brezilya dışında Meksika'da da faal olmuştur. Ayrıca Idries Shah'ın kardeşi Omar Ali Shah Nakşibendîliğin Latin Amerika'da ve Meksika'da yayılmasına öncülük etmiştir. 1978 yılında ise Halvetî-Cerrahî şeyhi Muzaffer Ozak ABD'ye ulaşmıştır. Burada Lex Hixon (Şeyh Nur al-Anwar) ile tanışarak onu dervişliğe kabul etmiş ve tarikatı yaymak üzere kendisine icazet vermiştir. 1985'te vefat ettiğinde tarikatın buradaki kolu ikiye ayrılmıştır. Bunlardan daha "eklektik" yaklaşımları tercih ettiği kaydedilen Nur Aşkî Cerrahî tarikatını Hixon temsil etmiş, 1987'de Meksiko'ya gelerek buradaki, aynı zamanda derviş olan üç *conchero* dansçısı ile birlikte Cerrahî tarikatını şehre getirmiştir. Hixon'dan sonra "şeyhalkı" Philippa (Fariha) de Menil'e, ondan da Porto Rikolu bir gazeteci olan Edlin Ortiz Graham'a (Amina Teslima) geçmiştir. Teslima da selefleri gibi eklektik bir din anlayışına sahiptir. Tarikat Meksiko'nun Colonia Condesa bölgesinde faaliyetlerine devam etmektedir ve Teslima Meksika Dinlerarası Konseyinin (*Consejo Interreligioso de México*) üyesidir. Ayrıca tarikattan ayrılan bazı müridler Jorge Luis Naude'nin önderliğinde Kabalacılık ve Hermetizm'den de beslenen Naamiyyih Yarrahi Arifi tarikatını kurmuşlardır. Meksiko'da onların dışında Filistinli Şâzelî Muhammad al-Jamal'ın müridi Stephen (Nouruddeen) Durkee'nin kurduğu Meksika Sufî Merkezi (*Sufi Center Mexico*) bulunmaktadır.⁹⁹ Ayrıca Cerrahî tarikatının Meksika'daki geçmişi hakkında detaylı çalışmalar mevcuttur.¹⁰⁰ Başkentte oldukça faal olan diğer bir cemaat ise Ehl-i sünnet üzere olduğunu beyan eden Meksika İslâm Kültür Merkezi (*Centro Cultural Islámico de México — CCIM*) olarak bilinmektedir. Hâlihazırda Meksiko'nun yaklaşık 100 kilometre güneyindeki Tequesquitengo'da konuşlanan merkez, 1968 yılında İngiltere'de doğduktan sonra 5 yaşında ailesiyle Meksika'ya göç eden, 19 yaşında ABD'de ihtida eden İngiliz Omar (Mark) Weston tarafından 1995'te kurulmuştur. Weston 1991'de psikoloji lisans eğitimini tamamladıktan sonra 1992-1994 arasında Medine İslâm Üniversitesinde Arapça dil eğitimi görmüştür. Gregory Abdullah Weston isimli kardeşi de Meksika'da

⁹⁹ Mark Sedgwick, "Sufism in Latin America: A Preliminary Survey", *Melancholia* 3 (2018), 4-34.

¹⁰⁰ Cynthia Hernández González, *El Islam en la Ciudad de México: La Orden Halveti Yerrahi y Su Ritual de Iniciación a partir de los Años 80 del Siglo XX* (México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, Lisans Tezi, 2009); Cynthia Hernández González, "The Nur Ashki Jerrahi Tariqah in Mexico City: A Branch from Istanbul's Halveti Jerrahi Tariqah", *International Journal of Latin American Religions* 3 (2019), 68-85.

faal olan bir mühtedir. Weston'ın Zeraoui'ye verdiği röportajda aktardıkları, İslâm'ın şehirde yayılma sürecine ışık tutucu nitelikte bilgiler içermektedir: Weston 1989'da ABD'de mühtedi kardeşi Abdullah'ın da telkinleriyle ihtida ettikten sonra Meksika'ya dönerek buradaki Müslümanları aramaya başlamıştır. Meksiko'nun Polanco bölgesinde yer alan Mısır Kulübünde (*Club Egipcio*) az sayıda Müslümanın devam ettiği bir mescid bulunmaktadır. Muhammed Rumi adındaki bir Şilili mühtedi mescide gelerek İspanyolca hutbe vermeye başladıktan sonra buradaki Müslümanlar mescidi sadece cumaları değil, tüm hafta boyunca açık tutmaya karar vermişlerdir. İlk aşamada sadece perşembe günleri ikindi namazları için açılabilen mescide Pakistanlı ve Arap Müslümanlar gelmeye başlamış, ancak henüz kalıcı bir cemaat oluşmamıştır. Sonraki dönemde Weston başkentteki evinde bir mescid açmış, tüm vakit namazlarını burada kıldırmaya başlamıştır. 1996'da Hasan Nader Suudi Arabistan büyükelçisi olarak Meksika'ya geldiğinde onunla tanışmış ve elçilikte çalışmaya başlamıştır. Bu esnada evindeki mescidi kapatmış ve Polanco'daki Musset caddesinde yeni bir mescid açmıştır. Pakistan Büyükelçiliğine giderek Cuma namazlarının elçilik yerine Musset'teki mescide kılınmasını teklif ettiğinde "Suudi Arabistan ajanı" olmakla suçlanmıştır. Yine de sonunda başarılı olmuş ve cemaati 200 kişiye kadar ulaşan Cuma namazları Musset'te kılınmaya başlanmıştır. İşte CCIM bu çabaların sonucu olarak 1995'te kurulabilmiştir. Merkez başkentten yanı sıra Monterrey, Guadalajara ve Veracruz gibi şehirlerde sergiler, İslâm dini hakkında konferanslar, toplantılar, söyleşiler ve tebliğ faaliyetleri düzenlemektedir. Ancak Weston, Suudi Arabistan ile de ihtilafa düşmüştür zira elçilik namazlara sadece Müslümanların katılmasını talep etmektedir. Weston bu yaklaşımı "kapalı fikirlilik" olarak nitelendirerek bunun sünnete aykırı olduğunu savunmakta ve İslâm'ın ülkede yayılmasını engellediğini düşünmektedir. Yine Weston, uluslararası bir sivil toplum örgütü statüsünde olan Dünya İslâm Birliği (Râbitatü'l-Âlemi'l-İslâmî)¹⁰¹ ile başkentte bir cami inşa edilmesi hususunda görüşmeler yürütmüş, hatta bu yönde bazı somut adımlar atılmış, ancak elçilik "Dünya İslâm Birliğinin Arap Birliği gibi bir örgüt olduğunu ve Suudi Arabistan['a ait] olmadığını" söyleyerek projeyi desteklememiştir. Bu sebeple başkente cami henüz inşa edilememiştir.¹⁰² Daha sonra Weston 2003'te Tequesquitengo'da *Dar-as Salam* adıyla bir cami inşa ettirmiştir. Burada ailesiyle birlikte yaşamakta ve *Teques Inn* adında bir otel işletmektedir. Son olarak Weston 2001'de Polanco'da İslâmî eğitim ve tebliğ faaliyetleri yürüten resmî bir eğitim merkezi (Müslüman Cemaati Eğitim Merkezi [*Centro Educativo de la Co-*

¹⁰¹ Mustafa L. Bilge, "Râbitatü'l-Âlemi'l-İslâmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/379-380.

¹⁰² Zeraoui, "La Comunidad Musulmana en México", 337-344.

munidad Musulmana – CECM) açılmasına da vesile olmuştur.¹⁰³

“Meksika’da Selefilik” hakkındaki çalışmasında Díaz Abad, Weston’ın anlattıklarına bazı “ilaveler” yapmaktadır. Araştırmalarına göre Weston ve cemaatteki diğer Müslümanlar büyük bir cami inşa etmek amacıyla CECM’i kurmuş, ancak Weston caminin şehir merkezi yerine Tequesquitengo’da açılması hususunda tüm gücüyle diretince cemaatin birçok üyesi onun “niyetlerinden şüphelenerek” buna karşı çıkmıştır. Bunun üzerine Meksiko’daki Müslümanlar arasında bir bölünme yaşanmış, ilk etapta CCIM ve CECM ayrı düşmüştür. Weston Tequesquitengo’ya geçtikten sonra başkentteki Müslümanlardan uzaklaşmış, CCIM’de vekilliğini yürüten ve Muhammad al-Meksiki ismini kullanan Abdullah Ruiz lider olarak öne çıkmıştır. Bu dönemde CCIM San Juan de Aragón’da, CECM ise Anzures’te birer mescid açmışlar, rekabete girişmişler ve zaman zaman aralarında nahoş hadiseler de yaşanmıştır. Aragón’daki mescid finansal yetersizlikler sebebiyle 2003’te kapanmış, Ruiz bir ay sonra Meksika İslâm Organizasyonunu (*Organización Islámica de México – OIM*) kurmuş, birkaç ay geçtikten sonra ise örgütün adını Meksika Selefi Merkezi (*Centro Salafi de México – CSM*) olarak değiştirmiştir. Bu merkez aynı zamanda Latin Amerika’daki ilk Selefi örgüt olarak kayıtlara geçmiştir. CSM, CCIM’yi kâr amaçlı faaliyetlere yönelmekle ve aşırı müsamahakârlıkla, CECM’i ise tasavvufî öğretileri benimsemekle ve tesbih gibi “sapmalara” yönelmekle tenkit etmiştir. Bir ara mescidin adı *Muhammad Ibn Abdul Wahab* olmuş, şimdilerde ise *Al Ajirah* şeklindedir. Yaklaşık 50 kadar mensubu bulunan CSM ilerleyen dönemlerde de yerel ve uluslar ötesi ilişkiler kurmuştur. Hâlihazırda faaliyetlerine devam etmektedir.¹⁰⁴ Zeraoui’nin tenkidine göre CSM ülkedeki Müslüman cemaatten uzaklaşmış ve “kendisini ülkenin gerçekliğine yabancı olan bir evrene kapatmıştır.”¹⁰⁵

Meksiko’da yukarıda sayılanlar dışında Meksikalı mühtedi İsa Rojas’ın ve ailesinin yönettiği Sünni çizgideki Hikmet Enstitüsü (*Instituto al-Hikmah*) ile İran tarafından desteklendiği aktarılan Ehli Beyt Merkezi (*Centro Ahlul Bait*), Müminlerin Emiri Merkezi (*Centro Amir al-Muminin*) ve Meksika Müslüman Kadınlar Derneği (*Asociación Mexicana de Mujeres Islámicas*) adlı üç Şii organizasyon daha bulunmaktadır.¹⁰⁶

2.2. Torreón

Yaklaşık 700.000 nüfuslu bu şehrin özelliği, Meksika’nın geleneksel

¹⁰³ Ruth Jatziri García Linares, “Muslim Community Educational Center (Mexico City, Mexico)”, *Encyclopedia of Latin American Religions*, ed. Henri Gooren (Cham: Springer, 2016).

¹⁰⁴ Díaz Abad, *El Salafismo en México*, 98-138.

¹⁰⁵ Zeraoui, “La Comunidad Musulmana en México”, 355.

¹⁰⁶ Díaz Abad, *El Salafismo en México*, 112-113.

İslâmî mimariye sahip ilk camisinin burada inşa edilmiş olmasıdır. 19. yüzyılın sonlarında Osmanlı Devletinden göç ederek şehre gelen Lübnanlı Şîî Müslümanlar burada bir cemaat oluşturmuştur. Aralarından Hassan Zain Chamut adında bir şeyh ve mimar, yaklaşık 35 kişiyle birlikte evinde meclisler düzenlemeye başlamış; kırâat, vaaz ve diğer faaliyetler sonucunda katılımın artmasıyla birlikte cemaatin önde gelen isimlerinden Elías Serhan bir cami inşa edilmesini teklif etmiştir.¹⁰⁷ Teklif kabul görmüş, netice olarak 1986’da yapımına başlanan Suraya Cami 1989’da tamamlanmış ve “Meksika’nın ilk camisi” olarak açılmıştır. Adını Serhan’ın trafik kazasında kaybettiği kızı Suraya’dan alan ve yine Serhan tarafından finanse edilen mütevazı yapının mimarı Chamut’tur. Dörtgen bir blok şeklindeki caminin mimari vasıfları, minaresi de dâhil olmak üzere Lübnan’ın tarihî camilerinden olan Emir Fahreddin Camisini, dış kısmındaki kemerler ve sütunlar ise Kurtuba Ulu Camisini anımsatmaktadır. Ayrıca şadırvan, kütüphane, derslikler, misafirhane, mutfak, gasilhane ve kiremit renginde, iç yüzünde âyetlerin yazılı olduğu bir kubbeye sahiptir.

Torreón Müslümanları ile söyleşiler gerçekleştiren Alfaro Velcamp ilk nesillerin Arapça bildiğini ve Kur’an okuyabildiğini, asimile olmamak adına evliliklerini Müslümanlarla gerçekleştirmek konusunda daha hassas olduğunu, ancak ikinci nesille birlikte bazı hassasiyetlerin kaybolmaya yüz tuttuğunu, yine de söyleşi yaptığı Müslümanların hiçbirisinin domuz eti yemediğini ve alkol tüketmediğini nakletmektedir. Aktardığı bilgilere göre İslâm’ın Meksika’da yeni nesillere aktarılması süreci bazı güçlükler içermektedir. “Fanatik” olarak nitelendirilemeyecek Torreón Müslümanları Şîî olmakla birlikte mezhep taassubu gösteren bir görünüm arz etmemekte¹⁰⁸ ve muhtelif projelerde Sünni Müslümanlarla dayanışma göstermektedir.

2.3. Guadalajara

Yaklaşık 1,5 milyonluk nüfusuyla ülkenin en büyük şehirlerinden birisi olan Guadalajara’daki İslâm varlığı, sosyal bilimler uzmanı Arelly Medina’nın *Guadalajara’da İslâm* başlıklı çalışmasında aktardığı bilgilere göre 1990’lardan itibaren göçmenler ve Meksika dışından gelen mühtediler ile başlamıştır. Aslında şehirde daha önce de Müslümanlar var olmuştur ancak bir cemaatin kurulması için 1993’ü beklemek gerekmiştir. Porto Rikolu bir mühtedi veya Meksika’ya gelen bir Mısırlı tarafından bu tarihte Jardines del Sur bölgesinde bir merkez açılmış, Cuma namazları burada kılınmaya başlanmıştır. Ancak daha sonra burası kapanmış, bir yıl sonra Polanco bölgesindeki yeni bir yerde toplanılmıştır. Burada Cuma hutbeleri ve ezan İspanyolca okunmaktadır. 11 Eylül 2001 hadisesinden sonra bazı

¹⁰⁷ Yohan Uribe Jiménez, “El Islam en la Laguna, una Tradicional Minoría Religiosa”, *El Siglo de Torreón* (10 Ağustos 2008).

¹⁰⁸ Alfaro Velcamp, “Mexican Muslims in the Twentieth Century”, 284-286.

mensuplar ayrılmış, cemaat Santa Teresita'ya taşınarak *Casa Islam* ismini almıştır. Artık 30'u mühtedi Meksikalılar, 20'si yabancı öğrenciler olmak üzere yaklaşık 50 kişilik bir cemaat oluşmuştur. Ancak *Casa Islam* da uzun ömürlü olmamış, 2005'te kapanmıştır. Cemaat bir süre Abdullah Ruiz ile irtibatla kalsa da Ruiz'in Selefi çizgideki eleştirileri sonucunda bu irtibat kopmuştur. 2009'da ise Guadalajaralı mühtedi Abdul Kareem ABD'den şehre dönmüş, İngiltere caddesinde bir binaya yerleşmiştir. Kareem cemaate liderlik yapmış ve ilk etapta şehirdeki Müslümanları tek bir çatı (*Islam Guadalajara*) altında toplamaya muvaffak olmuştur. Bu şekilde Guadalajara Müslümanları bazı ulusal ve uluslararası ilişkiler kurmakla birlikte neredeyse hiçbir dış yardım almadan büyümeye başlamıştır. Zamanla cemaat içinde çatlak sesler çıkmaya başlayınca Kur'an ve Sünnet'e dayalı yorumlar tercih edilmiştir. Bunun sonucunda bazı Müslümanlar cemaatten uzaklaşmıştır. 2009'da Genaro Atahualpa Şii tandanslı Batı Meksika Kültür Merkezi: Allah'ın Elçisi (*El Centro Cultural del Occidente de México: El Mensajero de Dios*) derneğini, 2011'de Abraham Ramirez *Casa Islam*'ı açmıştır. İlki İslâm'a dair akademik bir yönelimi telkin ederken, ikincisi Guadalajara'nın eski Müslümanlarını *Islam Guadalajara* ile birleştirmeye çalışmıştır.¹⁰⁹

2.4. San Cristóbal de las Casas

İslâm'ın, Meksika'nın Guatemala sınırında bulunan Chiapas eyaletindeki yaklaşık 200.000 nüfuslu San Cristóbal de las Casas şehrindeki serüveni diğer bölgelerdekinden farklılık arz etmektedir. Zira buradaki Müslümanların çoğunluğu bölgede yaşayan Maya topluluklarının (Tzotzil ve Tzeltal) ihtida eden mensuplarıdır. 1970'lerde Protestanlığa geçen Maya toplulukları San Juan Chamula bölgesinden kovulmuş, San Cristóbal'ın dış bölgelerine yerleşmişlerdir. Burada fakirlik içerisinde zorlu hayat şartlarına mahkûm edilmişlerdir. 1995 yılında San Cristóbal'e gelen iki Gırnatalı İspanyol, Mohammad Nafia (Aureliano Pérez Yruela) ve Idris Abu Ali (Esteban López Moreno), *Gariplerin Kitabı* adlı eserin yazarı olan İskoç kökenli Şeyh Abdülkadir es-Sufî'nin (Ian Dallas) kurduğu Murabitun Dünya Hareketinin (*Movimiento Mundial Murabitún – MMM*) müntesipleridir ve aslında Zapatista Ulusal Kurtuluş Ordusuna (EZLN) İslâm'ı tebliğ etmek ve hareketi “İslâmî bir direnişe” dönüştürmek amacıyla oraya geldikleri aktarılmaktadır; ancak örgüt lideri (*subcomandante*) Marcos onlarla görüşmeyi reddetmiş ve bilindiği kadarıyla bu örgütten İslâm'ı kabul eden birisi olmamıştır.¹¹⁰ Vazgeçmeyen İspanyollar Meksikolu bir mühtedi olan García Miquel'in de yardımıyla San Cristóbal'e yerleşmiş, onları başka

¹⁰⁹ Arely Medina, *Islam en Guadalajara: Identidades y Relocalización* (Zapopan: El Colegio de Jalisco, 2014), 54-67.

¹¹⁰ Silvia González Calderón vd., “El Espacio del Islam ‘Vivo’ en los Altos de Chiapas”, *Academia XXII* 12/24 (2021), 93. Romero Gallardo, “Sufism in Mexico”, 2.

İspanyol Müslümanlar da takip etmiştir. Burada önce bir fırın açarak bölge sakinleriyle ve Domingo López Ángel gibi liderlerle temasa geçmişlerdir. Domínguez Ruvalcaba'nın ışık tuttuğu üzere modern bireysel hayat tarzının aksine bir topluluk olarak yaşamak isteyen Mayalara İslâm'ın mesajı cazip gelmiş, ihtidalar başlamıştır. Muhtemelen şeyhlerinin eserinden aldıkları ilhamla *gariplere* yönelerek San Cristóbal'in en fakir yerlerinden birisi olan *Damasco* (Şam) caddesindeki *Nueva Esperanza* (Yeni Umut) mahallesinde Müslümanlar İçin Kalkınma Merkezi (*El Centro de Desarrollo para los Musulmanes*) adlı hayır kuruluşunu açmışlar, 200 kadar Amerikalının (Tzotzil, Tzeltal ve Mestizo) ihtidasına vesile olmuşlardır. Sonraki aşamada şehirde marangozhane, dikim atölyesi, “La Alpujarra”¹¹¹ adında bir restoran ve medrese açmışlardır.¹¹² Ancak bütün bunlar yapılırken Mayaların kültürüne uymayan bazı uygulamaları¹¹³ onlara dayatmaları 2001'den itibaren bazı takipçileri küstürmüştür. Ayrılanlar Molino Los Arcos bölgesine yerleşerek burada Sünni çizgide ayrı bir cemaat kurmuşlardır.¹¹⁴ Bu esnada Omar Weston'ın da bölgeye gelerek “ülkedeki diğer Müslümanların nasıl yaşadığını onlara anlattığı” ve onların da tasavvufî çizgideki Murabitun hareketini “geleneksel İslâm içinde yenilikçi pratikler” noktasında eleştirdikleri aktarılmaktadır.¹¹⁵ Ancak bağlama dair aktarılanlara göre Murabitun hareketinin bölgedeki “emiri” olan Mohammad Nafia takipçilerine ülkedeki tek Müslümanların kendileri olduğunu söylemiş, takipçilerinden bazıları Meksiko'ya gidip buradaki Müslümanlarla tanıştıktan sonra bir kriz çıkmış ve emir “bu konuyu araştırmamalarını yoksa cemaatten atılacaklarını” söylemiştir.¹¹⁶ Yine de bazı cemaat mensupları Weston'ı bu sebeple bölgeye davet etmişlerdir. Aktarılanlardan bu gibi sebeplerden ötürü müntesiplerin emire güvensizlik duymaya başladıkları ve farklı arayışlara girdikleri anlaşılmaktadır. Bunlardan bir diğeri olan İbrahim Cheheb/Chehev bir süre Meksika'daki diğer cemaatlerle görüş alışverişinde bulunsa da daha sonra Guatemala'da Kādîyânîlik hareketi ile bağlantı kurarak geniş aile-

¹¹¹ Hıristiyanların sözlerinde durmamaları üzerine Gırnatalı Müslümanların 1499-1501 yılları arasında isyan başlattıkları bölgenin ismi.

¹¹² Gabriela Domínguez Ruvalcaba, *Video Documental: Del Huipil a la Chilaba. Musulmanes en Chiapas* (Cholula: Universidad de las Américas Puebla, Escuela de Ciencias Sociales, Sanatta Yeterlik Tezi, 2005).

¹¹³ Örneğin mısırdan üretilen bir tür lavaş olan *tortilla*'nın Müslüman olmalarından önceki dönemden kalan bir yiyecek olması sebebiyle yenmemesinin, devlet okullarına çocuklarını göndermemelerinin ve ihtida etmeyen akrabalarını görmemelerinin istenmesi.

¹¹⁴ Zeraoui, “La Comunidad Musulmana en México”, 355-357.

¹¹⁵ Domínguez Ruvalcaba, *Del Huipil a la Chilaba*.

¹¹⁶ Derick Francisco Hernández Trejo, *De La Alpujarra a Los Altos de Chiapas. La Comunidad Musulmana Sufi de San Cristóbal de Las Casas* (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras Colegio de Historia, Lisans Tezi, 2015), 67-68.

siyle birlikte onlara dâhil olmayı seçmiştir.¹¹⁷ Buna rağmen yerli yapımlar da dâhil olmak üzere “Meksika’da İslâm” konusundaki muhtelif medya içeriklerinde ön plana çıkmaktadır. 2008’de hareketin “ikinci adamı” olan Idris Abu Ali’nin damadı İbrahim Gómez eşiyile birlikte Gırnata’ya gitmek için emirden izin istediğinde, emir gerekçe göstermeden bu isteğini reddetmiş, ancak Gómez yine de gitmiş ve döndüğünde cemaatin önünde emiri, yönetimi ve tavırları üzerinden eleştirmiştir; emir de bunun üzerine cemaati terk ederek Meksiko’ya geçmiş, burada oğlu Hafidh İsmail Pérez ile birlikte İbn Haldun Araştırmaları Merkezini (*Centro de Estudios Ibn Jaldún*) açmıştır¹¹⁸ daha sonra San Cristóbal’e tekrar dönecektir. Şehirde Murabitun hareketinin inşa ettirdiği, Meksika’nın ilk Sünni camisi olarak bilinen İmam Malik Camisi bulunmaktadır. Heybetli bir mimariye sahip olan ve şehrin manzarasına damgasını vuran cami 17 metre yüksekliğinde bir minareye ve gümüş rengi büyükçe bir kubbeye sahiptir. Ayrıca San Cristóbal’de Mezquita Umar ve Masjid al-Kausar isiminde iki adet mescid daha mevcuttur. Aralarındaki görüş farklılıkları ve yaşanmışlıklar, dört ayrı cemaate bölünen¹¹⁹ San Cristóbal Müslümanlarını farklı mabedlere yöneltmiş gibi görünmektedir. Her şeye rağmen, sayıları 1000’e doğru yaklaşırken İslâm’ı yaşama noktasındaki gayretlerine devam etmektedirler.

3. Fırsatlar

Hâlihazırda Meksikalıların çoğunluğu Katolik olmakla birlikte Latin Amerika ülkelerindeki Hıristiyanlık “kendine özgü” olarak değerlendirilmektedir. Hıristiyanlık gelmeden önce kıtada yerleşik olan dinî geleneklerin Latin Amerikalıların inanç dünyalarında tamamen yok olmadığı, bazı durumlarda sentezlerin ortaya çıktığı dinler tarihinin bilinen hususlarındandır. Ayrıca Meksika devleti ile Katolik Kilisesi arasında 1800'lere kadar uzanan tarihî bir gerilim bulunmaktadır ve örneğin 1929-1931 arasında ülkedeki tüm kiliseler kapatılmıştır.¹²⁰ Son olarak Katolik aidiyetin ülkede giderek azaldığı nakledilmektedir.¹²¹ Ancak bütün bunların ötesinde daha önemli bir husus vardır. Geçmişte Avrupalıların kendilerine yaşattığı acı hatıralar Meksikalıların kolektif hafızalarında mahfuzdur. Çok sayıda Meksikalı İspanyolları, ülkelerini işgal, istila ve talan eden, kadim kültürlerini ve geleneklerini yok eden, dinlerini ve bakış açılarını kendilerine zorla dayatan insanlar olarak görmektedir.¹²² Bu hafızadan doğan, Enrique Dussel

¹¹⁷ Silvia González Calderón vd., “El Espacio del Islam ‘Vivo’”, 96-97.

¹¹⁸ Hernández Trejo, *De La Alpujarra a Los Altos de Chiapas*, 100-101.

¹¹⁹ Hernández Trejo, *De La Alpujarra a Los Altos de Chiapas*, 103.

¹²⁰ Ali Kettani, “Islam in Central America”, 465.

¹²¹ Arely Medina, *Islam en Guadalajara*, 34.

¹²² Bir örnek için bk. Montserrat Vega, “What Do Mexicans Think of Spain? Do They View It as a Father Country or Former Oppressor?”, *Quora* (2019).

gibi yüksek kalibreli Meksikalı entelektüellerin¹²³ de iştirak ettiği, Avrupamerkezci anlatılara şüpheyle yaklaşan, aynı zamanda doğduğu zamanlardan itibaren İslâm düşüncesiyle de yakın bağlantıları olan *dekolonyal* düşünce¹²⁴, Batı'nın (günümüzdeki adıyla Kuzey'in) küresel hegemonyasına karşı entelektüel bir duruş gösteren ve Latin Amerika'nın tamamında temsilcileri ve takipçileri olan bir düşünce okuludur. Latin Amerika yönetimleri geleneksel olarak Filistin-İsrail meselesinde Filistin'e sempatiyle ve İsrail'e antipatiyle bakmış, kıtadaki ABD destekli darbeler ve baskıcı yönetimler sebebiyle ABD ve Batı karşıtlığı yaygınlaşmıştır.¹²⁵ Zaten Batı ülkelerinin sahip olduğu refahı Latin Amerika ile paylaşmaması, Batılı toplumlar geniş imkânlar içinde yaşarken Latin Amerikalıların önemli bir kısmının açlığa, sefalete, yasa dışı örgütlere ve baskıcı yönetimlere mahkûm edilmesi, kıtanın neden “Batı” olarak değerlendirilemeyeceğini açıklıkla ortaya koymaktadır. Yine ABD’de yaşayan Meksikalıların ve Latin Amerikalıların da yaşadıkları toplumsal dışlanma ve reddedilme olguları sebebiyle İslâm’a yönelim gösterdiği kaydedilmektedir.¹²⁶ Bu yönelimin temelinde yatan sosyo-psikolojik dinamikler hafife alınmamalıdır. Zira ABD’de yaşayan yüz binlerce Afrikalı da 1920’lerden itibaren benzer saikler dâhilinde ihtida etmiştir.¹²⁷ Bilindiği üzere Batı toplumlarında yaygın olan ırkçılık sadece Müslümanları değil, Latin Amerikalıları ve Afrikalıları da ötekileştirmekte ve dışlamaktadır. İslâm’ın evrensel kardeşlik ilkeleri bu bağlamda hor görülenlere karşı davetkâr bir görünüm arz etmektedir. Sonuç olarak imanlarından aldıkları kudretle Müslümanların tarih boyunca zulme karşı sergiledikleri onurlu duruş, Afrika, Latin Amerika ve Asya’nın Batı tarafından “ezilen” toplumları için bir ilham kaynağı ve umut ışığı olmaya devam etmektedir. San Cristóbal örneği ortadadır. Onların durumuyla mukayese edilebilir biçimde Şili’deki Mapuche topluluğu ve Kolombiya’daki Wayuu topluluğu arasında da İslâm’ın yayıldığı aktarılmaktadır.¹²⁸ Bütün bunları “fırsatlar” başlığı altında aktarırken “Meksika’da İslâm” meselesini siyasal ve ideolojik bir boyuta indirgemeksizin vurgulamak istediğimiz husus, çoğunluğu Katolik olan Meksikalıların yine de kimlik ve aidiyet konusunda

¹²³ Arjantinli-Meksikalı filozof, tarihçi ve teolog.

¹²⁴ Bk. Ömer Kemal Buhari, “Güney Amerika Dekolonyal Düşüncesinin Temel Kavramları, Vaatleri ve Sınırları”, *FSM İlmî Araştırmalar* 17 (2021), 279-306.

¹²⁵ Özkan, “Latino Muslims and Radical Extremism”, 286.

¹²⁶ Patrick Denis Bowen, “The Latino American Da’wah Organization and the ‘Latina/o Muslim’ Identity in the United States”, *Journal of Race, Ethnicity and Religion* 1(11), 1-23 akt. Medina, “Islam in Mexico”.

¹²⁷ Patrick Denis Bowen, *The African-American Islamic Renaissance and the Rise of the Nation of Islam* (Denver: University of Denver, Iliff School of Theology, Doktora Tezi, 2013), 83.

¹²⁸ Carlos Jair Martínez Albarracín, “Árabes y Musulmanes en el Caribe”, *Latin America & Caribbean Islamic Studies* 1/3 (2021), 18.

Avrupalılardan veya diğer Kuzey Amerikalılardan oldukça farklı bir görünüm arz ettikleridir. Bu anlamda diğer Hıristiyan toplumlarda karşılaşılan kültürel direnç, ön yargılar, dinî bağnazlık kaynaklı İslâm düşmanlığı gibi engeller Meksika'da (ve Latin Amerika'da) bazı istisnalarla birlikte ön planda olmamış, bilakis sempati hâkim olmuştur.¹²⁹

“Latin Amerika'daki Müslümanların Tecrübesi” başlıklı makalesinde Silvia Montenegro İslâm'a doğru üç yol tespit etmektedir. Bunlardan [I] entelektüel yol; tarihî, siyasi ve iktisadi araştırmalar üzerinden gitmektedir. Çok sayıda mühtedi bu kanal üzerinden İslâm'a geçtiğini aktarmıştır –Latin Amerika'daki ilk İslâm üniversitesi olan Latin Amerika İslâm Üniversitesinin (*Universidade Islámica da América Latina*) Brezilya'nın São Paulo kentinde açılması ve Meksiko'da da faaliyet gösterecek olması oldukça önemli bir gelişmedir. [II] İkinci yol “kültürel egzotizm” yoludur ve İslâm medeniyetine duyulan hayranlıktan geçmektedir. İslâm ülkelerine seyahat eden turistler, Arapça öğrenenler, Arap mutfağına ve İslâm sanatına ilgi duyanlar bu kanal üzerinden ihtida etmektedir. [III] Üçüncü yol ise tasavvuf üzerinden geçen mistik yoldur.¹³⁰ Montenegro'nun bu rehberi üzerinde düşünülmesi ve kapsamlı stratejiler geliştirilmelidir. Örneğin bu üç yola ticari yol da eklenebilir zira bilindiği üzere günümüzde yaklaşık 300 milyonluk nüfusuyla en büyük Müslüman ülkesi olarak kabul edilen Endonezya (ve Malezya) toplumu, askerî bir müdahale sonucunda değil, bölgeye erken dönemlerden itibaren giden Müslüman tüccarların üstün ahlâkından etkilenecek İslâm'a dâhil olmuştur. Bu gönüllü ihtida sayesinde 400 yıllık Hollanda sömürsüne ve kültürel dönüştürme politikalarına direnerek Müslüman kimliğini muhafaza edebilmiştir. Bu da bize ahlâkî hükümleri terk etmemenin İslâm'ı yaygınlaştırmada da ne kadar belirleyici olduğunu bir kez daha hatırlatan tarihî bir veridir. O hâlde kendileri için en hayırlı olduğuna inandıkları şeyi başkalarıyla da paylaşmak adına İslâm'ın mesajını diğer insanlara ulaştırmak isteyen Müslümanlar işe önce kendilerinden, kendi kişisel bütünlüklerinden başlamalıdır.

Azerbaycanlı bölge araştırmaları uzmanı Nigar Asgarova İslâm'ın Latin Amerika'da yeşerebilmesi için İspanyolcaya hâkim olunması ve bölge kültürünün iyi bilinmesi gerektiğini öne sürmektedir. Ona göre İslâm hakkında bilgileri erişilebilir kılacak okulların, öğretmenlerin, yazılı ve görsel-işitsel materyallerin sayısı ve bunlarla birlikte bölgedeki muhtelif

¹²⁹ Latin Amerikalıların “Müslüman” algıları için bk. Farid Kahhat, “Percepciones Actuales sobre Árabes (y Musulmanes) en América Latina”, *Contribuciones Árabes a las Identidades Iberoamericanas*, ed. Karim Hauser – Daniel Gil (Madrid: Casa Árabe, 2009), 401-414.

¹³⁰ Silvia Montenegro, “Experience of Muslims in Latin America”, *Handbook of Contemporary Islam and Muslim Lives*, ed. Ronald Lukens-Bull – Mark Woodward (Cham: Springer, 2021), 228.

İslâmî cemaatlerin iletişimleri her düzeyde artırılmalıdır.¹³¹ Asgarova'nın tavsiyeleri genelgeçer sözler değildir. Sayılan unsurlar gerçekten bölgedeki Müslümanların öncelikli ihtiyaçlarıdır. Yine İslâm hakkındaki bilgilerin arayanlara ulaştırılmasında önemli bir kanal internet olmaktadır. Meksikalı mühtedilerin önemli bir kısmı İslâm'a internet üzerinden ulaştıklarını beyan etmektedir.¹³²

Ümmetin içindeki bazı görüş ayrılıklarının Meksika'ya da es geçmediği anlaşılmaktadır. Yorum, mizaç, tabiat gibi hususlardaki farklılıklar insan gerçekliğinin kaçınılmaz sonuçları olarak sadece Müslümanlar arasında değil, tüm dinî topluluklar arasında gözlemlenmektedir. Ancak bu farklılıkların –örneğin Endülüs Müslümanları arasında olduğu gibi– güç kaybına ve akabinde dağılmaya götürebileceği de unutulmamalıdır. Buna binaen, ülkedeki muhtelif Müslüman grupların çatı kuruluşlar altında bir araya gelmeleri, mümkünse ihtilaflarının giderilmesi, değilse de iletişim ve dayanışma kanallarının açık tutulması hayati önemdedir. Bu açıdan bakıldığında; Meksika'da çok sayıda mescid (*musala*) bulunmakla birlikte İslâmî bir mimariye sahip olan sadece 3 adet cami (*mezquita*) vardır.¹³³ Ancak “merkezde”, yani başkent Meksiko'da henüz bir cami bulunmamaktadır. Meksika makamlarıyla müzakere edilerek başkent Meksiko'ya cazibeli bir caminin inşa edilmesi, Meksika'daki Müslümanların beraberliği ve geleceği açısından hayati bir önem arz etmektedir ve kanaatimizce dünya Müslümanlarını birleştirici bir politika takip eden Türkiye'ye bu konuda tarihî bir vazife düşmektedir.

SONUÇ

Araştırmalardan elde edilen bulgulara göre İslâm Meksika'da sadece köklü bir tarihe ve tarihî etkiye sahip olmakla kalmamakta, aynı zamanda bazı meydan okumalarla birlikte kayda değer bir potansiyel barındırmaktadır. İslâm'ın Meksika ve Latin Amerika'daki serüveni henüz 15. yüzyılda İspanya'da başlamış, Afrika, Asya ve İber yarımadasından çok sayıda hür ve köle Müslüman yüzyıllar boyunca bölgeye gelmiş, bazı kesinti ve kopuşlardan sonra nihayet 21. yüzyılda Müslümanlar için bu topraklarda müesses ve kalıcı anlamda konuşlanma imkânı doğmuştur. Katolik İspanyolların kıtada kendi hedefleri doğrultusunda yürüttükleri ve çoğu zaman kültürel soykırım boyutlarına ulaşan İslâm karşıtı siyasetin nihai olarak başarısızlıkla sonuçlandığı gözlemlenmektedir. Coğrafi ve kültürel uzaklık

¹³¹ Nigar Asgarova, “Islam in Latin America: The Rise, Challenges and Current Situation”, *XVIII. Türk Tarih Kongresi: Kongreye Sunulan Bildiriler*, ed. Semiha Nurdan - Muhammed Özler (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2022), 4/183-184.

¹³² Camila Pastor de Maria y Campos, “Ser un Musulmán Nuevo en México: La Economía Política de la Fe”, *Istor* 12/45 (2011), 69-71.

¹³³ Torreón'daki Suraya Camisi, Tequesquitengo'daki Dar as-Salam Camisi ve San Cristóbal'deki İmam Malik Camisi.

sebebiyle ihmal edilegelen Latin Amerika'da İslâm her geçen gün daha fazla büyüme kaydetmektedir. Bu doğrultuda Meksika'da, özellikle Meksiko, Torreón, Guadalajara ve San Cristóbal de las Casas şehirlerinde mühim gelişmeler gözlemlenmektedir.

Düşünceleri itibariyle Latin Amerika dekolonyal düşüncesiyle dikkate değer yakınlıklar gösteren şair İsmet Özel "Naat" adlı şiirinde "kanat vuruşlarını yumuşak tutan etkeni dışarıda bırakmak için kurulan derneklere" değindikten sonra "bekleyiş arzından kovulmaktan" bahsetmektedir. Böylelikle şaire göre Müslümanlar "ne biraz öncemiz yemen, ne biraz sonramız meksika" diyebilecek bir hâle getirilmektedir.¹³⁴ Bu mısralarda yankısını bulan nida Latin Amerikalılara yabancı değildir. Dekolonyal düşünceye göre sömürgesellik (*colonialidad*) üzerinden dönüştürülen toplumların hayata bakışları, paradigmaları ve ütopyaları ellerinden alınmakta, bu şekilde toplumlar zamandan ve mekândan dışlanmaktadır. Ancak, "hakikat", "iyi" ve "güzel" gibi en temel kavramların dahi aşındırıldığı, aynı zamanda Batı'nın, meta-anlatılarının inandırıcılığıyla birlikte küresel iktidarını da tedricen kaybettiği post-modern çağda kaygıya, anlam boşluğuna ve arayışa düşen insanlığa İslâm'ın vadettiği cevaplar, ufuklar ve varoluşlar vardır. Müslümanların özelde Meksikalılar, genelde Latin Amerika toplumları ile bağlarının güçlendirilmesi dünya barışı ve huzuru adına büyük fırsatlar vaatmektedir.

KAYNAKÇA

AA, Anadolu Ajansı. "Diriliş Ertuğrul Oyuncusu Meksikalı Çiftin Müslüman Olmasına Vesile Oldu". *YouTube*. Yayın Tarihi 1 Aralık 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=rhPt3otfQHQ>

Adhikari, Kaustubh vd. "The Genetic Diversity of the Americas". *Annual Review of Genomics and Human Genetics* 18 (2017), 277-296.

Ahsani, S. A. H. "Muslims in Latin America: A Survey — Part 1". *Journal Institute of Minority Affairs* 5/2 (1984), 454-463.

Alfaro Velcamp, Theresa. "Mexican Muslims in the Twentieth Century: Challenging Stereotypes and Negotiating Space". *Muslims in the West: From Sojourners to Citizens*. ed. Yvonne Yazbeck Haddad. 278-292. Oxford: University Press, 2002.

Amahjour, Aziz. "La Presencia Morisca en México, Una Tradición Silenciada". *Actas del XI Congreso de Estudios Moriscos sobre: Huellas Literarias e Impactos de los Moriscos en Túnez y en América Latina*. ed. Abdejelil Temimi. 141-150. Tunis: FTERRSI, 2005.

Amahjour, Aziz. "Mestizajes Enriquecidos. Elementos Árabes y Orientales en la Tradición y Literatura Oral Mexicanas". *Diálogos Culturales en la Literatura Iberoamericana, Actas del XXXIX Congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana*. ed. Concepción Reverte Bernal. 131-148. Madrid: Verbum, 2013.

¹³⁴ İsmet Özel, "Naat", *Bir Yusuf Masalı* (İstanbul: Şule, 2000).

Amahjour, Aziz. “México y Marruecos. La Necesidad de una Mayor Gestión y Diplomacia Cultural Marroquí en Centroamérica”. *África, Iberoamérica y Europa: Intercambios Culturales desde una Perspectiva Multidisciplinaria*. ed. Diego Melo Carrasco. 75-86. Madrid: Dykinson, 2021.

Arjana, Sophia Rose. *Muslims in the Western Imagination*. Oxford: University Press, 2015.

Asgarova, Nigar. “Islam in Latin America: The Rise, Challenges and Current Situation”. *XVIII. Türk Tarih Kongresi: Kongreye Sunulan Bildiriler*. ed. Semiha Nurdan – Muhammed Özler. 4/177-188. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2022.

Avcı, Yasin. “Latin Amerika’da Müslüman Varlığı: Tarihsel Süreç ve Mevcut Durum”. *Dünya Siyasetinde Latin Amerika*. ed. İsmail Ermağan. 407-432. Ankara: Nobel, 2017.

Bayram, Mürsel. “Karayıpler’de İslam’ın Siyasal Tezahürleri”. *Bölge Çalışmaları Dergisi* 1/1 (2022), 78-106.

Beltrán, Gonzalo Aguirre. “The Slave Trade in Mexico”. *The Hispanic American Historical Review* 24/3 (1944), 412-431.

Bilge, Mustafa L. “Râbitatü’l-Âlemi’l-İslâmî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/379-380. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Boix, Don Vicente. *Apuntes Históricos sobre los Fueros del Antiguo Reino de Valencia*. Valencia: D. Mariano de Cabrerizo, 1855.

Bolelli, Şenhan. “Endülüs’te Müslüman İspanyolların Sayısı Her Geçen Gün Artıyor”. *Anadolu Ajansı* (22 Nisan 2022). <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/-enduluste-musulman-ispanyollarin-sayisi-her-gecen-gun-artiyor/2570071>

Bowen, Patrick Denis. “The Latino American Da’wah Organization and the ‘Latina/o Muslim’ Identity in the United States”. *Journal of Race, Ethnicity and Religion* 1/11 (2010), 1-23.

Bowen, Patrick Denis. *The African-American Islamic Renaissance and the Rise of the Nation of Islam*. Denver: University of Denver, Iliff School of Theology, Doktora Tezi, 2013.

Braudel, Fernand. *Civilización Material, Economía y Capitalismo, Siglos XC-XCIII*. Madrid: Alianza, 1984.

Buhari, Ömer Kemal. “Güney Amerika Dekolonyal Düşüncesinin Temel Kavramları, Vaatleri ve Sınırları”. *FSM İlmî Araştırmalar* 17 (2021), 279-306.

Cáceres Enriquez, Jaime. “La Mujer Morisca o Esclava Blanca en el Perú del Siglo XVI”. *Sharq al-Andalus* 12 (1995), 565-574.

Cardaillac, Louis. *Dos Destinos Trágicos en Paralelo: Los Moriscos de España y los Indios de América*. Zapopan: El Colegio de Jalisco, 2012.

Castro, Américo. *La Realidad Histórica de España*. México, D. F.: Porrúa, 1954.

Chitwood, Ken. “The Study of Islam and Muslim Communities in Latin America, the Caribbean, and the Americas: the State of the Field”. *International Journal of Latin American Religions* 1 (2017), 57-76.

Cook, Karoline P. *Forbidden Passages: Muslims and Moriscos in Colonial Spanish America*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2016.

Cordubensis, Alvari [Paulus Alvarus]. "Indiculus Luminosus". *Patrologiae Cursus Completus, CXXI*. ed. J.-P. Migne. Seu Petit-Montrouge: Bibliothecae Cleri Universae, 1852.

Cortés, Hernán. *Cartas de Relación*. México, D. F.: Porrúa, 2007.

da Silva, Daniel B. Domingues vd. "The Transatlantic Muslim Diaspora to Latin America in the Nineteenth Century". *Colonial Latin American Review* 26/4 (2017), 528-545.

de Castro, Cristina Maria –Meire Vilela, Elaine. "Muslims in Brazil and Mexico: A Comparative Quantitative Analysis". *International Journal of Latin American Religions* 3 (2019), 86-104.

de Landa, Diego. *Relation des Choses de Yucatan*. ed. Arthus Bertrand. Paris & London: Trüber and Co., 1864.

de las Casas, Bartolomé. *Brevissima Relacion de la Destruycion delas Indias*. Sevilla: Seb: Trugillo, 1552.

Díaz Abad, Carlos Ariel. *El Salafismo en México: Factores de la Movilidad Religiosa en los Miembros del Centro Salafi de México*. Xalapa: CIESAS, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Diouf, Sylviane A. *Servants of Allah: African Muslims Enslaved in the Americas*. New York: University Press, 2013.

Diyaret Yayınları. "Meksika'da İslâm'ın Serüveni - Meksika Müslümanları". *YouTube*. Yayın Tarihi 22 Eylül 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=M-Z5JV6VUO-E>

Domínguez Ruvalcaba, Gabriela. *Video Documental: Del Huipil a la Chilaba. Musulmanes en Chiapas*. Cholula: Universidad de las Américas Puebla, Escuela de Ciencias Sociales, Sanatta Yeterlik Tezi, 2005. http://catarina.udlap.mx/u_dl_a/tales/documentos/lco/dominguez_r_g/

Dressendörfer, Peter. "Crypto-musulmanes en la Inquisición de la Nueva España". *Actas del Coloquio Internacional sobre Literatura Aljamiada y Morisca*. ed. Alvaro Galmés de Fuentes. 475-494. Madrid: Gredos, 1978.

Dussel, Enrique. *Hipótesis para una Historia de la Iglesia en América Latina*. Barcelona/Montevideo: Estela-Iepal, 1967.

Dussel, Enrique. *1492: El Encubrimiento del Otro: Hacia el Origen del Mito de la Modernidad*. La Paz: Plural, 1994.

Epafras, Leonard C. vd. "Jewish Sufism in Medieval Islam". *Kawistara* 3/22 (2011), 274-288.

Francaviglia, Richard V. "'Far Beyond the Western Sea of the Arabs...': Reinterpreting Claims about Pre-Columbian Muslims in the Americas". *Terrae Incognitae* 46/2 (2014), 103-138.

Garaudy, Roger. *Les Promesses d'İslam*. Paris: Le Seuil, 1981.

Garaudy, Roger. *İslam en Occident. Cordoue, Capitale de l'Esprit*. Paris: L'Harmattan, 1987.

García Linares, Ruth Jatziri. "Muslim Community Educational Center (Mexico City, Mexico)". *Encyclopedia of Latin American Religions*. ed. Henri Gooren. 1-2. Cham: Springer, 2016.

González Calderón, Silvia vd. “El Espacio del Islam ‘Vivo’ en los Altos de Chiapas”. *Academia XXII* 12/24 (2021), 85-103.

Grosfoguel, Ramón. “The Structure of Knowledge in Westernized Universities: Epistemic Racism/Sexism and the Four Genocides/Epistemicides of the Long 16th Century”. *Human Architecture* 11/1 (2013), 73-90.

Guevara Bazan, Rafael. “Muslim Immigration to Spanish America”. *The Muslim World* 56/3 (1966), 173-187.

Guillaume, Alfred. “Philosophy and Theology”. *The Legacy of Islam*. ed. Thomas Arnold – Alfred Guillaume. 239-280. Oxford: At the Clarendon Press, 1931.

Hanke, Lewis. “The ‘Requerimiento’ and Its Interpreters”. *Revista de Historia de América* 1 (1938), 25-34.

Hernandez, Eduardo J. *A Muslim Fifth Column: Morisco Religion and the Performance of Identity in Sixteenth Century Spain*. Pennsylvania: Temple University, Doktora Tezi, 2016.

Hernández González, Cynthia. *El Islam en la Ciudad de México: La Orden Halveti Yerrahi y Su Ritual de Iniciación a partir de los Años 80 del Siglo XX*. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, Lisans Tezi, 2009.

Hernández González, Cynthia. “The Nur Ashki Jerrahi Tariqah in Mexico City: A Branch from Istanbul’s Halveti Jerrahi Tariqah”. *International Journal of Latin American Religions* 3 (2019), 68-85.

Hernández Trejo, Derick Francisco. *De La Alpujarra a Los Altos de Chiapas. La Comunidad Musulmana Sufi de San Cristóbal de Las Casas*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras Colegio de Historia, Lisans Tezi, 2015.

Hira, Sandew. “Scientific Colonialism: The Eurocentric Approach to Colonialism”. *Eurocentrism, Racism and Knowledge: Debates on History and Power in Europe and the Americas*. ed. Marta Araújo – Silvia Maeso. 136-153. New York: Palgrave Macmillan, 2015.

Hoenerbach, Wilhelm. “Das Kolonialzeitliche Amerika und der Islam”. *Zeitschrift für Romanische Philologie* 84/1-2 (1968), 1-19.

IJUNAM. “Islam en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, IJJ-UNAM”. *YouTube*. Yayın Tarihi 10 Nisan 2019.

INEGI, Instituto Nacional de Estadística y Geografía. *Presentación de Resultados, Estados Unidos de Mexicanos*. Ciudad de México: 2020.

Irving, T. B. “Islamic Renewal in Iberia and Latin America”. *Islamic Studies* 30/1-2 (1991), 103-111.

İNSAMER, İnsani ve Sosyal Araştırmalar Merkezi. *Latin Amerika Müslümanları*. İstanbul: Pelikan Basım, 2022.

Jeffery, R. Brooks. “From Azulejos to Zaguanes: The Islamic Legacy in the Built Environment of Hispano-America”. *Journal of the Southwest* 45/1-2 (2003), 289-327.

Johnson, Paul Christopher – Palmié, Stephan. “Afro-Latin American Religions”. *Afro-Latin American Studies: An Introduction*. ed. Alejandro de la Fuente. 438-485. Cambridge: University Press, 2018.

Kalın, İbrahim. *Ben, Öteki ve Ötesi: İslam-Batı İlişkileri Tarihine Giriş*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.

Kahhat, Farid. "Percepciones Actuales sobre Árabes (y Musulmanes) en América Latina". *Contribuciones Árabes a las Identidades Iberoamericanas*, ed. Karim Hauser – Daniel Gil. 401-414. Madrid: Casa Árabe, 2009.

Karpat, Kemal. "The Ottoman Emigration to America, 1860-1914", *International Journal of Middle Eastern Studies* 17 (1985), 175-209.

Karpat, Kemal. "Câliye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/34-38. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Kayıran, Kutlu. *Osmanlı Arşiv Belgelerinin Işığında Osmanlı-Meksika Diplomatik İlişkileri (1864-1913)*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Kettani, Ali. "Islam in Central America". *Islam and Muslims in the American Continent*, ed. Amadou Mahtar M'bow – Ali Kettani. 461-508. Beirut: Center of Historical, Economical and Social Studies, 2001.

Konetzke, Richard. "Forschungsprobleme zur Geschichte der Religion und ihrer Bedeutung in den Kolonisationen Amerikas". *Saeculum* 10 (1959), 82-101.

Kurtuluş, Rıza. "Amerika: III. Kıtada İslamiyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/37-43. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Kutlu, Mehmet Necati. "Başlangıcından XX. Yüzyıla Kadar Türk-Latin Amerika İlişkilerine Genel Bir Bakış ve Bazı Dönüm Noktaları". *Latin Amerika Çalıştayı Bildiriler Kitabı*, ed. Ozan Zengin. 25-38. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 2013.

Lalami, Laila. *The Moor's Account: A Novel*. New York: Pantheon Books, 2014.

López, Barry. *The Rediscovery of North America*. Lexington: Kentucky University Press, 1990.

Martínez Albarracín, Carlos Jair. "Árabes y Musulmanes en el Caribe". *Latin America & Caribbean Islamic Studies* 1/3 (2021), 15-20.

Medina, Arely. *Islam en Guadalajara: Identidades y Relocalización*. Zapopan: El Colegio de Jalisco, 2014.

Medina, Arely. "Islam in Mexico". *Encyclopedia of Latin American Religions*, ed. Henri Gooren. 1-5. Cham: Springer, 2016.

Medina, Arely. "Islam in Mexico: Diversity, Accommodations, and Perspectives on Approach". *International Journal of Latin American Religions* (2023) Erişim 12 Mart 2023. <https://doi.org/10.1007/s41603-023-00193-x>.

Menzies, Gavin. *1421, The Year China Discovered the World*. London: Transworld, 2002.

Meşe, Ramazan. "Endülüs Müslümanlarının II. Bayezid'e Yazdığı İstiğâse (Feryadname) Kasidesi". *Amasya İlahiyat Dergisi* 14 (2020), 51-79.

Montenegro, Silvia. "Experience of Muslims in Latin America". *Handbook of Contemporary Islam and Muslim Lives*, ed. Ronald Lukens-Bull – Mark Woodward. 217-235. Cham: Springer, 2021.

Olagüe, Ignacio. *Les Arabes N'ont Jamais Envahi l'Espagne*. Bordeaux: Flammarion, 1969.

Özel, İsmet. *Bir Yusuf Masalı*. İstanbul: Şule, 2000.

Özkan, Mehmet. “Latino Muslims and Radical Extremism: Why There Is No Daesh (ISIS) Threat in Latin America?”. *Journal of Muslim Minority Affairs* 37/3 (2017), 284-293.

Pacha, Ahmed Zéki. “Une Seconde Tentative des Musulmans pour Découvrir l’Amérique”. *Bulletin de l’Institut d’Égypte* 2 (1919), 57-59.

Pastor de María y Campos, Camila. “Ser un Musulmán Nuevo en México: La Economía Política de la Fe”. *Istor* 12/45 (2011), 55-75.

Polastron, Lucien X. *Libros en Llamas: Historia de la Interminable Destrucción de Bibliotecas*. çev. Hilda H. García – Lucila Fernández Suárez. México, D.F.: Fondo de Cultura, 2007.

Qamber, Rukhsana. “Anti-Islamic Bias in Sources on Latin America: Preliminary Findings”. *Islamic Studies* 42/4 (2003), 651-685.

Qamber, Rukhsana. “Inquisition Proceedings against Muslims in 16th Century Latin America”. *Islamic Studies* 45/1 (2006), 21-57.

Quick, Abdullah Hakim. *Deeper Roots: Muslims in the Americas and the Caribbean Before Columbus*. London: Ta-Ha Publications, 1996.

Raphael-Hernandez, Heike – Wiegink, Pia. “German Entanglements in Transatlantic Slavery: An Introduction”. *Atlantic Studies: Global Currents* 14 (2017), 419-435.

Rawley, James A. – Behrendt, Stephen D. *The Transatlantic Slave Trade: A History, Revised Edition*. Lincoln & London: University of Nebraska Press, 2005.

Reis, João José. *Rebelião Escrava no Brasil: A História do Levante dos Malês em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

Richmond, Douglas. “The Legacy of African Slavery in Colonial Mexico, 1519-1810”. *The Journal of Popular Culture* 35/2 (2001), 1-16.

Romero Gallardo, Michelle Vyoleta. “Sufism in Mexico”. *Encyclopedia of Latin American Religions*. ed. Henri Gooren. 1-3. Cham: Springer, 2016.

Roseberg Fuentes, Velvet. “La Sociogeografía Latinoamericana del Islam en el Presente Siglo”. *Estudios de Asia y África* 47/147 (2012), 133-151.

Roseberg Fuentes, Velvet. “La Influencia del Islam Político en América Latina en el Nuevo Siglo”. *Revista de la Asociación Mexicana de Ciencias Políticas* (2013), 61-82.

Roseberg Fuentes, Velvet. “El Estudio del Islam en América Latina: Trabajos Académicos (1980-2010)”. *Península* 11/2 (2016), 123-141.

Santos, Carlos Solis. “Cristóbal Colón y el Saber de los Árabes”. *Arbor* 123/482 (1986), 93-108.

Sedgwick, Mark. “Sufism in Latin America: A Preliminary Survey”. *Melancolia* 3 (2018), 4-34.

Seijas, Tatiana. *Asian Slaves in Colonial Mexico: From Chinos to Indians*. Cambridge: University Press, 2014.

Sezgin, Fuat. *Amerika Kıtasının Müslüman Denizciler Tarafından Kolomb Öncesi Keşfi ve Piri Reis*. İstanbul: Boyut, 2013.

Sezgin, Fuat. “Amerika’nın Keşfinde Müslümanlar”. *SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 40 (2017), 33-50.

Sorenson, John L. – Johannessen, Carl L. *Scientific Evidence for Pre-Columbian Transoceanic Voyages*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 2004.

Taboada, Hernán G. H. *Extrañas Presencias en Nuestra América*. México: UNAM, 2017.

TDV, Türkiye Diyanet Vakfı. *Güney Amerika Raporu*. Ankara: TDV Yayınları, 2016.

Toussaint, Manuel. *Arte Mudéjar en América*. México D. F.: Porrúa, 1946.

UCIDE, Unión de Comunidades Islámicas de España, *Estudio Demográfico de la Población Musulmana* (Madrid: UCIDE, 2023).

Uribe Jiménez, Yohan. “El Islam en la Laguna, una Tradicional Minoría Religiosa”. *El Siglo de Torreón* (10 Ağustos 2008). <https://www.elsiglodetorreon.com.mx/noticia/2008/el-islam-en-la-laguna-una-tradicional-minoria-religiosa.html>

van Sertima, Ivan. *They Came Before Columbus: The African Presence in Ancient America*. New York: Random House, 1976.

Wiener, Leo. *Africa and the Discovery of America*. 1. Cilt. Philadelphia: Innes & Sons, 1920; 2. Cilt, Philadelphia: Innes & Sons, 1922; 3. Cilt, Philadelphia: Innes & Sons, 1922.

Zeraoui, Zidane. “La Inmigración Árabe en México: Integración Nacional e Identidad Comunitaria”. *Contra Relatos desde el Sur: Apuntes sobre África y Medio Oriente*. 11-32. Córdoba Argentina: CIACso, 2006.

Zeraoui, Zidane. “La Presencia Judía y Árabe en México: La Difícil Integración”. *XXIV Congreso Internacional de LASA 2006*. San Juan: LASA, 2006.

Zeraoui, Zidane. “La Comunidad Musulmana en México: Diversidad e Integración”. *Relaciones Internacionales* 40 (2011), 337-359.

İnternet Kaynakları

Ballandalus. “The Transference of ‘Reconquista’ Iconography to the New World: From Santiago Matamoros to Santiago Mataindios”. Erişim 11 Mart 2023. <https://ballandalus.wordpress.com/2014/02/11/the-transference-of-reconquista-iconography-to-the-new-world-from-santiago-matamoros-to-santiago-mataindios/>

Ciudad Seva. “Requerimiento”. Erişim 7 Mart 2023. <https://ciudadseva.com/texto/requerimiento/>

DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. “1. Latin Amerika Ülkeleri Müslüman Dini Liderler Zirvesi Sona Erdi”. Erişim 14 Mart 2023. <https://disiliskiler.diyaret.gov.tr/Detay/212/1-latin-amerika-%C3%BClkeleri-m%C3%BCsl%C3%BCman-dini-liderler-zirvesi-sona-erdi>

Pew Research Center. “Interactive Data Table: World Muslim Population by Country”. Erişim 14 Mart 2023. <https://www.pewresearch.org/religion/chart/interactive-data-table-world-muslim-population-by-country/>

Saada, Mariam – Santamaría Pozos, Anette Yohalli. “Huellas Islámicas y Árabes en el México Colonial 1570-1820, Resguardadas en el Archivo General de la Nación (AGN)”. Erişim 4 Mart 2023. <http://datos.cide.edu/handle/10089/17415>

TİKA, Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı Başkanlığı. “TİKA, Meksika’da 2016’dan Bu Yana 50 Proje Hayata Geçirdi”. Erişim 9 Mart 2023. https://www.tika.gov.tr/tr/haber/tika_meksika_da_2016_dan_bu_yana_50_proje_hayata_gecirdi-55413

Vega, Montserrat. “What Do Mexicans Think of Spain? Do They View It as a Father Country or Former Oppressor?”. *Quora*. 2019. Erişim 7 Mart 2023. <https://qr.ae/prewo8>.

Wade, Lizzie. “Latin America’s Lost Histories Revealed in Modern DNA”. *Science*. Erişim: 15 Mart 2023. <https://www.science.org/content/article/latin-america-s-lost-histories-revealed-modern-dna>.

Wade, Lizzie. “Three Men Were Buried in Mexico 500 Years Ago.

DNA and Bones Reveal Their Stories of Enslavement”. *Science*. Erişim 15 Mart 2023. <https://www.science.org/content/article/three-men-were-buried-mexico-500-years-ago-dna-and-bones-reveal-their-stories>

YÖK, Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı (Ulusal Tez Merkezi). “Aranan: Meksika”. Erişim: 5 Mart 2023. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/>

KUR'AN'I İNDİRİLDİĞİ GİBİ OKUMAK: TİLÂVET ÜSLÛBUNUN ASLÎ KAYNAĞI ÜZERİNE
RECITING THE QUR'AN AS IT WAS REVEALED: ON THE ORIGINAL SOURCE OF STYLE OF TILAWAT
MUHAMMED COŞKUN

BİR KIRAATÇI OLARAK EBÛ CA'FER ET-TAHÂVÎ VE MÜŞKİLÛ'L-ÂŞÂR'DA KIRAATLER
ABU JAFAR AL-TAHÂVÎ AS A RECITER (QÂRI) AND RECITATIONS IN MUSHKIL AL-ÂŞÂR
LOKMAN YILMAZ

İSLÂM ARAŞTIRMALARINDA KULLANILAN ELEKTRONİK KAYNAKLARLA İLGİLİ PROBLEMLER
PROBLEMS RELATED TO ELECTRONIC RESOURCES USED IN ISLAMIC STUDIES
MUHAMMET ABAY

KUR'AN'DA SÛKÛT ORUJU VE KONUŞMA AHLÂKI
FASTING OF SILENCE AND ETHICS OF SPEECH IN THE QUR'AN
ABDULLAH TURHAN

KUR'AN'DA "LÂ TEKÛNÛ KELLEZİNE/MİN..." İFADESİ ÇERÇEVESİNDE KENDİLERİ GİBİ OLUNMAMASI EMREDİLEN GRUPLAR
PEOPLE WHO ARE ORDERED NOT TO BE ENGAGED IN THE SAME BEHAVIORS AS THEM WITHIN THE FRAMEWORK OF THE STATEMENT
"LÂ TAKÛNÛ KALLADHİN'AMİN..." IN THE QUR'AN
ZÛLFİKAR DURMUŞ - HAVVA ÖZATA

TERCÜME YÖNTEMLERİ BAĞLAMINDA KUR'AN'DA YER ALAN KİNAVELİ İFADELERİN TERCÜME USULÛ
TRANSLATION METHOD OF ALLEGORY EXPRESSIONS IN THE QUR'AN IN THE CONTEXT OF TRANSLATION METHODS
CUMALİ BAYLI

BUHÂRÎ'DE MÜŞÂKELE SANATI: İBN HACER ÖRNEĞİ
THE ART OF MUSHAKALA IN BUKHARÎ: THE EXAMPLE OF IBN HAJAR / RESEARCH ARTICLE
HIZIR YAĞCI

HZ. ALİ İÇİN GÜNEŞİN GERİ DÖNDÜRÜLMESİ RİVAYETİ BAĞLAMINDA SENED TENKİDİNİN İCTİHÂDİLİĞİ
UTIHADİ INTERPRETATION OF SANAD CRITICISM IN THE CONTEXT OF THE NARRATION ABOUT THE RETURN OF THE SUN FOR
'ALİ B. ABÛ TÂLİB
ŞULE YÜKSEL UYSAL

İMAM GAZZÂLÎ'NİN KİMYÂ-YI SA'ÂDET ADLI ESERİNDE KULLANDIĞI HADİSLERİN MANEVÎ DESTEK AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ
AN EVALUATION OF THE HADITHS USED BY IMAM AL-GHAZALI IN HIS WORK KIMIYA AL-SAADAT IN TERMS OF SPIRITUAL SUPPORT
GARİP AYDIN

ZİYADE MİKTAR KAVRAMI VE TOPTAN FİYATLI MALLAR BAĞLAMINDA SATIM AKDİNE ETKİSİ / ARAŞTIRMA MAKALESİ
THE CONCEPT OF EXCESS QUANTITY AND ITS EFFECT ON THE CONTRACT OF SALE IN THE CONTEXT OF WHOLESALE PRICED
GOODS
ABDULLAH ÇAKIR

MECELLE ES-BÂB-I MÛCİBE MAZBATASI BAĞLAMINDA MECELLE'NİN KÛLLÛ KÂİDELERİNİN KAYNAKLARININ TESPİTİ MESELESİ:
KRONOLOJİK VE ANALİTİK BİR İNCELEME
THE ISSUE OF THE IDENTIFICATION OF THE SOURCES OF THE UNIVERSAL PRINCIPLES OF THE MAJALLA IN THE CONTEXT OF THE MAZBATA
OF ASBÂB AL-MÛCİBA OF THE MAJALLA: A CHRONOLOGICAL AND ANALYTICAL ASSESSMENT
NECMETTİN AZAK

İBN ATÂULLAH EL-İSKENDERÎ'NİN HİKEM-İ ATÂİYYE ADLI ESERİNDE KALBİN DÖNÜŞÜMÜ
THE TRANSFORMATION OF THE HEART IN THE AL-HIKAMH ATAIYYE OF IBN ATAUULLAH AL-ISKANDARI
LAMİA LEVENT ABUL

KİMYA İLMİNİN ÖNCÜSÜ OLARAK KABUL EDİLEN BİR EMEVÎ VELİAHTI: HÂLİD B. YEZİD
AN UMAYYAD HEIR, CONSIDERED AS THE PIONEER OF THE SCIENCE OF CHEMISTRY: KHALID B. YAZID
NADİR KARAKUŞ - MUHAMMED İHSAN HACİSMAİLOĞLU

MAKAM-KABİR BAĞLAMINDA HZ. FÂTİMA'NIN DEFNİ VE "EHL-İ BEYT TÜRBESİ" MİMARİSİ
THE BURIAL OF HAZRAT FÂTİMAH AND THE TOMB ARCHITECTURE OF THE AHL AL-BAYT IN THE CONTEXT OF THE MAQAM
AND GRAVE
ALİYE ÖTEN

MEKSİKA'DA İSLÂM: TARİHÇE, VAZİYET VE FIRSATLAR
ISLAM IN MEXICO: HISTORY, CURRENT STATE, AND OPPORTUNITIES
ÖMER KEMAL BUHARİ

