



Van İlahiyat Dergisi

1994 - Van/TÜRKİYE

Van Journal of Divinity

Founded in 1994 - Van/TURKEY

Cilt: 11 Sayı: 19

e-ISSN: 2667-615X

Van İlahiyat Dergisi

Van Journal of Divinity

Cilt: 11 Sayı: 19 (Aralık 2023).

Volume:11 Issue: 19 (December 2023)

e-ISSN: 2667-615X

Previous Title

Founded in 1994 as *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*

Year Range of Publication with Former Title: 1994-2019

Vol.1, no.1 – Vol.6, no.9

Former ISSN: 1300-4530

Dergi Eski Adı: *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*

Yayımlanan Sayılar: Yıl 1996, Cilt 1, Sayı 1 – Yıl 2019 Cilt 6, Sayı 9.

KAPSAM: Dinî Araştırmalar, İslam Araştırmaları **SCOPE:** Religious Studies, Islamic Studies

PERİYOT: Yılda 2 Sayı
(Haziran & Aralık)

PERIOD: Biannually
(June & December)

YAYIN DİLİ: Türkçe, İngilizce, Arapça

L. PUBLICATION: Turkish, English, Arabic

Van İlahiyat Dergisi, uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.

Van Journal of Divinity is an international scientific peer-reviewed academic journal.

Makaleler, İngilizce başlık, özet (en az 250 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram) ve *ISNAD Atıf Sistemi*'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Articles contain an English title, an abstract (at least 250 words), keywords (at least 5 concepts) and a bibliography prepared with [The ISNAD Citation Style](#)

YÖNETİM YERİ VE ADRESİ / EXECUTIVE OFFICE

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Van, 65080, Turkey

Tel: 04322251192 Fax: 04322251079

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/vanid>

[mailto : vanyuifd@yyu.edu.tr](mailto:vanyuifd@yyu.edu.tr)



YAYINCI / PUBLISHER

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Van, 65080, Türkiye
Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Divinity, Van, 65080, Turkey

SAHİBİ / OWNER

On Behalf of Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Divinity,
Prof. Dr. Abdurrahman Candan abdurrahmancandan5@hotmail.com
Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Divinity, Van, Turkey

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ/ RESPONSIBLE MANAGER

Dr. Öğr. Üyesi Burhanettin Kıyıcı burok5@gmail.com
Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Divinity, Van, Turkey

EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF

Dr. Öğr. Üyesi Münir Ecer m.ecer@yyu.edu.tr
Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Divinity, Van, Turkey

EDİTÖR YARDIMCILARI/ ASSISTANT EDITORS

Doç. Dr. Davut Eşit davutesit@yyu.edu.tr
Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Divinity, Van, Turkey

Doç. Dr. Ahmet Bardak ahmetbardak@hotmail.com

Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Divinity, Van, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Şahin Yavuzer yavuzsahin853@gmail.com

Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Divinity, Van, Turkey

ALAN EDİTÖRLERİ/ FIELD EDITORS

Doç. Dr. Metin Yıldız metinyildiz@yyu.edu.tr
Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Divinity, Van, Turkey

Doç. Dr. Davut Eşit davutesit@yyu.edu.tr
Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Divinity, Van, Turkey

Doç. Dr. Rifat Akbaş rifatakbas@yyu.edu.tr
Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Divinity, Van, Turkey

Doç. Dr. Ahmet Çakmak ahmetckmk86@gmail.com
Atatürk University Faculty of Divinity, Erzurum Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Rıdvan Kalaç r30kalac@gmail.com
Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Divinity, Van, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Güngör gungoribrahim@yyu.edu.tr
Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Divinity, Van, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Selim Ayday selimayday@yyu.edu.tr
Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Divinity, Van, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Sevda Aktulga Gürbüz ysfgrbz65@gmail.com
Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Divinity, Van, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Ali Haydar Öksüz alihaydar.oksuz@comu.edu.tr
Çanakkale Onsekiz Mart University Faculty of Divinity, Çanakkale, Turkey

Arş. Gör. İbrahim Furkan Güven ibrahimfurkanguven@gmail.com
Ordu University Faculty of Divinity, Ordu, Turkey

Arş. Gör. Hilal Anık hilalanik@odu.edu.tr
Ordu University Faculty of Divinity, Ordu, Turkey

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan saruhan@divinity.ankara.edu.tr

Ankara University Faculty of Divinity, Ankara, Turkey

Prof. Dr. Erdal Baykan erdalbaykan@mersin.edu.tr

Mersin University Faculty of Islamic Science, Mersin, Turkey

Prof. Dr. Cemalettin Erdemci cemerdemci@yahoo.com

Siirt University Faculty of Divinity, Siirt, Turkey

Prof. Dr. İbrahim Yılmaz ibrh.yilmaz@hotmail.com

Nevşehir Hacı Bektaş Veli University Faculty of Divinity, Nevşehir, Turkey

Prof. Dr. İbrahim Keskin ikeskin@uludag.edu.tr

Bursa Uludağ University Faculty of Divinity, Nevşehir, Turkey

Prof. Dr. Atik Aydın atik.aydin@asbu.edu.tr

Ankara Sosyal Bilimler University Faculty of Islamic Science, Ankara, Turkey

Doç. Dr. Ercan Şen ercansen@aku.edu.tr

Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences, Afyon, Turkey

Doç. Dr. Musa Kaval kavalmusa@hotmail.com

Düzce University Faculty of Divinity, Düzce, Turkey

Doç. Dr. Ramin Sadık saki552003@yahoo.com

Bayburt University Faculty of Divinity, Bayburt, Turkey

Doç Dr. Yunus Kaplan yunuskaplan13@gmail.com

Van Yüzüncü Yıl University Faculty of Divinity, Van, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Kamuran Gökdağ kamurangokdag@gmail.com

Mardin Artuklu University Faculty of Literature, Philosophy, Mardin, Turkey

DİL VE YAZIM EDİTÖRLERİ/ WRITING EDITORS

Dr. Öğr. Üyesi Zülal Asanatuci zulalasanatuci@yyu.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Mahmoud Alnaffar mahmut.nafar@gmail.com

Arş. Gör. Mücahit Esen esenmucahit18@gmail.com

Arş. Gör. Hilal Tüfenk hilaltufenk34@gmail.com

SON OKUYUCU/ FINAL READER

Arş. Gör. Sena Meysun Timurtaş meysunsena12@gmail.com

Muhammed Emin Aydın m.eminaydin52@hotmail.com

MİZANPAJ

Arş. Gör. Yakup Dalmızrak ydalmizrak1683@gmail.com

DANIŐMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Abdalbaki GÜNEŐ (Van YYÜ.), Prof. Dr. M. Salih ARI (Van YYÜ), Prof. Dr. Ali İhsan PALA (Atatürk Ü.), Prof. Dr. Bahattin DARTMA (Marmara Ü.), Prof. Dr. Casim AVCI (Marmara Ü.), Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ (Siirt Ü.), Prof. Dr. Gürbüz DENİZ (Ankara Ü.), Prof. Dr. Hasan Hüseyin BİRCAN (Necmettin Erbakan Ü.), Prof. Dr. Hasan ÇİÇEK (Van YYÜ.), Prof. Dr. Hüseyin HANSU (İstanbul Ü.) Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ (Selçuk Ü.), Prof. Dr. İsmail Hakkı ÜNAL (Ankara Ü.), Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA (Şehir Ü.), Prof. Dr. Mehmet Halil ÇİÇEK (Yıldırım Beyazıt Ü.), Prof. Dr. Mehmet KUBAT (İnönü Ü.), Prof. Dr. Mehmet ÜNAL (Yıldırım Beyazıt Ü.), Prof. Dr. Mustafa DEMİRCİ (Selçuk Ü.), Prof. Dr. Nevzat TARTI (Akdeniz Ü.), Prof. Dr. Mithat Eser (Selçuk İİF.), Prof. Dr. Nurullah Altaş (Atatürk Ü.), Prof. Dr. Osman GÜRBÜZ (Atatürk Ü.), Prof. Dr. Mustafa KAYA (Atatürk Ü.), Prof. Dr. Ömer KARA (Atatürk Ü.), Prof. Dr. Sahip BEROJE, (Van YYÜ.), Prof. Dr. Recep ARDOĞAN (K. Maraş Sütçü İmam Ü.), Prof. Dr. Şakir GÖZÜTOK, Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU (Atatürk Ü.), Prof. Dr. Yakup CİVELEK (Yıldırım Beyazıt Ü.), Prof. Dr. Yusuf SANCAK (Atatürk Ü.), Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN (Harran Ü), Prof. Dr. Abdulcelil BİLGİN (Muş Alparslan Ü.), Prof. Dr. Yunus CENGİZ (Mardin Artuklu Ü.), Doç. Dr. Abdulvahap ÖZSOY (Atatürk Ü.), Doç. Dr. Hüsnü AYDENİZ (Erzincan Ü), Doç. Dr. Mehmet BULGEN (Marmara Ü.), Doç. Dr. Mustafa Harun KIYLIK (Van YYÜ Ü.), Doç. Dr. Mahsum AYTEPE (Muş Alparslan Ü), Doç. Dr. Musa ÖZTÜRK (Mardin Artuklu Ü), Doç. Dr. Kemal KAYA (Yüzüncü Yıl Ü.), Doç. Dr. Bekir KARADAĞ (GİBTÜ.), Doç. Dr. Osman DÜZGÜN (Yıldırım Beyazıt Ü), Doç. Dr. Ahmet BARDAK (Van YYÜ), Doç. Dr. Muhammed COŐKUN (Marmara Ü), Doç. Dr. Aydın GÖRMEZ (Van YYÜ), Doç. Dr. Üyesi Mehmet Macit SEVGİLİ (Siirt Ü), Dr. Öğr. Üyesi Ahmet CEYLAN (Mardin Artuklu Ü.), Dr. Öğr. Üyesi Burhaneddin KIYICI (Van YYÜ.), Dr. Öğr. Üyesi Hacı KAYA (Necmettin Erbakan Ü), Dr. Öğr. Üyesi Ali HATALMIŐ (Çukurova Ü.), Dr. Öğr. Üyesi Mehmet HABERLİ (BŐEÜ), Dr. Öğr. Üyesi Mehmet DEMİR (GİBTÜ)



Editörden...

Değerli araştırmacılar ve okurlar,

Akademik dergiler, kapsamında yer alan araştırma alanları ile ilgili bilimsel çalışmaların ortaya konulmasında ve kalıcı bir şekilde geleceğe aktarılmasında önemli birer araçtır. Bu açıdan her dergi, bilimsel anlamda bir ses ve ilmî bir soluk niteliğindedir. Esasen akademik dergilerin fonksiyonları bununla sınırlı değildir. Zira her dergi, aynı zamanda akademik yayıncılığın birer temsilcisidir. Akademik yayıncılık; kendisine göre ilkeleri bulunan, hassas bir süreci gerektiren, çok yönlü donanım isteyen ve bilimsel yetkinliğe sahip bir takımla yürütülmesi gereken önemli bir faaliyettir. Bu açıdan bakıldığında Türkiye'deki her bir akademik dergi, aynı zamanda birer akademik yayıncı olarak bu alanı da geliştirmekte ve geleceğe doğru emin adımlarla ilerlemektedir.

Bu çerçevede Van İlahiyat Dergisi gerek bilimsel çalışmaların ortaya konulması ve kalıcılığının sağlanmasında gerekse akademik yayıncılığın kriterlerinin yerine getirilmesinde ilkesel tavrını her sayıda koruyarak yayın yapmaya, bilimsel çalışmalarını araştırmacı ve okurlarla buluştırmaya devam etmektedir. Van İlahiyat Dergisi'nde her bir makale editöryel bir ön kontrol işleminden sonra çift taraflı ve kör hakemlik süreçlerine tabi tutulmakta, yazım ve dil açısından incelenmekte, benzerlik oranları taranmakta, son okuyucular tarafından titizlikle kontrol edilmektedir. Bu durum yayına kabul edilecek makalelerde bilimsel kalite arayışını olumlu yönde etkilemekle birlikte dergiyi akademik yayıncılıkta önemli noktalara taşımaya da devam etmektedir. Nitekim Van İlahiyat Dergisi, bu sayıda DOAJ (Kabul Tarihi: 25.09.2023) ve ERIH PLUS (Kabul Tarihi: 23.10.2023) tarafından taranmaya başlamış olarak okurları ile buluşmaktadır.

Dergimiz, bu sayıda dinî araştırmaların farklı disiplinlerinden 9 araştırma makalesi ile okurların karşısına çıkmaktadır. Bu sayının yayınlanmasında her biri titizlikle emek harcayan alan editörlerimize, hakemlerimize, yazım ve dil editörlerimize, son okuyucularımıza ve mizanpaj editörümüze içtenlikle teşekkür ederim. Bir sonraki sayıda dinî araştırmaların farklı disiplinlerinden yeni makalelerle tekrar buluşmak üzere herkese keyifli okumalar diliyorum.

Dr. Öğr. Üyesi Münir ECER

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ | RESEARCH ARTICLES

Bağlayıcılık Açısından Hz. Peygamber'in Fiilleri: Hüseyin b. Ali b. Muhammed es-Saymerî Örneği
The Sunnah of the Prophet in Terms of Binding: Example Husayn b. 'Alī al-Saymarī
Davut Tekin.....8-21

الحوار في روايات تحسين كرمياني: الحزن الوسيم، أولاد اليهودية، زقنموت نموذجاً

Tahsin Germiyani'in Romanlarında Diyalog: el-Huznu'l-Vesim, Evladu'l-Yahudiyye ve Zaknemut Örneğinde
Dialogue In Tahsin Germiyani's Novels: In the Prefix of al-Huznu'l-Vesim, Evladu'l-Yahudiyye and Zaknemut
Sabır Sabır İbrahim, Mehmet Şirin Çınar22-37

Şâfiî Mezhebinde İhtisâr Geleneği: Gâyetü'l-İhtisâr ile el-Yâkûtu'n-Nefis Adlı Eserlerin Mukayesesi
The Tradition of Ikhtisâr in the Shafi'i Madhhab: A Comparison of the Works Named Ghayâ fi'l-Ikhtisâr and al-Yaqut al-Nafis
Fatma Daşçi.....38-56

Kur'ân-ı Kerîm'de Kırâat ve İ'râb Farklılığına Dair Bir İnceleme
A Study on The Difference of Recitation and I'râb in The Qur'ân
Muhammed Şehit Hakçioğlu.....57-73

İslâm Hukukunda Doğal Afetlerin İcâre (Kira) Akdi Üzerindeki Etkisi
The Effect of Natural Disasters on Idjâra (Rental) Contract in Islamic Law
Mustafa Harun Kıyık.....74-85

Kâsım er-Ressî'nin Zeydiyye'nin Teşekkülüne Etkisi: Fürû-i Fıkha Dair Görüşleri Ekseninde Bir Değerlendirme
The Effect of Kâsım al-Rassî on the Formation of Zaydiyya: An Evaluation on the Axes of His Views on the Furû al-Fiqh
Fatih Yücel.....86-102

Öğretmenlerin Kader Algılarının Kelâmî Açıdan Değerlendirilmesi
Theological Assessment of Teachers' Perceptions of Destiny
Samet Karahüseyin, Mehmet Kenan Şahin.....103-120

Hakka Nisbetin Semantik İzdüşümleri: İlla'l-hak, Ene'l-hak ve Ehlü'l-hak
Semantic Projections on al-Haqq Devotion: Illa'l-haqq, Ene'l-haqq and Ahl al-haqq
Hamdullah Arvas.....121-137

Ebü 'Alî el-Fârisî'nin el-Hücce Eserinde Kıraat Olgusu
The Phenomenon of Recitation in The Study Titled Al-Hujjah of Abū 'Alī Al-Fārisī
Habip Kalaç.....138-154

VAN İLAHİYAT DERGİSİ

Van Journal of Divinity

ISSN: 1300-4530 | e-ISSN: 2667-615X

Aralık / December | 2023, 11/19: 8-21

Bağlayıcılık Açısından Hz. Peygamber'in Fiilleri: Hüseyin b. Ali b. Muhammed es-Saymerî Örneği

The Sunnah of the Prophet in Terms of Binding: Example Husayn b. 'Alī al-Saymarī

DAVUT TEKİN

Doktora Öğrencisi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
PhD Student, Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences
Van, Türkiye

davuttekin65@gmail.com

ORCID ID: [0000-0002-6818-7815](https://orcid.org/0000-0002-6818-7815)

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 1 Mayıs/ May 2023

Kabul Tarihi | Accepted: 6 Kasım/November 2023

Yayın Tarihi | Published: 15 Aralık/December 2023

Atıf | Cite as

Tekin, Davut. "Bağlayıcılık Açısından Hz. Peygamber'in Fiilleri: Hüseyin b. Ali b. Muhammed es-Saymerî Örneği". *Van İlahiyat Dergisi* 11/19 (Aralık 2023), 8-21. <https://doi.org/10.54893/vanid.1290446>

Tekin, Davut. "The Sunnah of the Prophet in Terms of Binding: Example Husayn b. 'Alī al-Saymarī". *Van Journal of Divinity* 11/19 (December 2023), 8-21. <https://doi.org/10.54893/vanid.1290446>

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/vanid>

Mail: vanyyuifd@yyu.edu.tr

Bağlayıcılık Açısından Hz. Peygamber'in Fiilleri: Hüseyin b. Ali b. Muhammed es-Saymerî Örneği

Öz

Allah'ın aemlere rahmet olarak gönderdiği Hz. Peygamber, kişinin İslam dininde Allah ile ve diğer insanlarla ilişkilerine dair birçok hukukî kural ve uygulamanın yanında ilahi kitabın açıklanmasına yönelik, hayatın yaşanılabilir kılınmasına dair sözler de sarfetmiştir. Bu sözlerin (hadis) ve fiillerin (sünnet) ne kadarının bağlayıcı olup olmadığı konusu hem Hadis usûlü hem de Fıkıh usûlü âlimleri tarafından müzakere edilmiş ve ortaya hatırı sayılır bir manada eser ortaya çıkmıştır. Hadis usûlünde Hz. Peygamber'in fiilleri hususundaki tartışmalar Fıkıh usûlü eserlerine de yansımış ve özellikle Hanefî mezhebi fakihleri bu konu üzerinde mütalaalar serdetmişlerdir. Bu fakihlerden biri olan Hüseyin b. Ali es-Saymerî (ö. 436/1045) Hanefî usulünde bir otorite olan Ebu Bekr el-Cessâs'ın (ö. 370/980) talebesi Muhammed b. Musa el-Harezmî'nin (ö. 403/1012) öğrencisidir. Fıkıh usûlünde Cessâs'ın metodunu benimseyen ve bu metodu sürdüren Saymerî, kendi döneminde tartışılan çeşitli temel fıkıh usulü konularını sistematik bir şekilde düzene koymuş ve bu konularda Hanefîlerin görüşlerini başta Şafîiler olmak üzere çeşitli fıkıh ve kalam ekollerine karşı savunmuştur. Saymerî, Hanefîlerin görüş ve delillerini sunarken öncelikle mezhebin kurucu imamları Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve Muhammed eş-Şeybanî'nin görüşlerine baş vurmuş, bunlardan sonra ise Irak bölgesi Hanefî alimlerinden Ebu'l-Hasen el-Kerhî (ö. 340/952) ile onun öğrencisi Ebu Bekr er-Râzî el-Cessâs'tan önemli ölçüde istifade etmiştir. Saymerî'nin eserinin ilgili bölümleri analiz edildiğinde özellikle Cessâs'ın etkisinin fark edilir boyutta olduğu görülmektedir. Bu makalede Saymerî'nin günümüze ulaşan *Mesâilü'l-hilâf fi usûli'l-fikh* adlı eseri bağlamında Hz. Peygamber'in fiillerinin bağlayıcılığı konusunu mütalaa edilmeye çalışılmıştır. Saymerî'nin Hz. Peygamber'in fiilleri konusunda diğer usûlcü ve hadisçilerden farklı olan bu tutumu ve bunun altında yatan sebepleri kanaatimizce incelenmeye ve irdelenmeye değer bir husustur.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sünnet, Hz. Peygamber'in fiilleri, es-Saymerî, Vacib.

The Sunnah of the Prophet in Terms of Binding: Example Husayn b. 'Alī al-Saymarī

Abstract

The Prophet, whom Allah sent the whole universe and humanity as mercy, produced not only many judicial rules and practices regarding the relations of a person with Allah and other people in Islam but also uttered sentences about the explanation of holy book, Qur'an, and about how this book can be put into practice. The issue whether and how much these sentences of the prophet (hadith) and acts of the prophet (Sunnah) are binding have been discussed by both hadith methodologists and fiqh methodologists; accordingly, a great many studies were produced. In hadith methodology, the discussions about Sunnah of the Prophet had their reflections in the studies of fiqh methodology; and especially Hanafi jurists propounded considerations about this issue. Hussein b. Ali al-Saymerī (d. 436/1045) one of these jurists, is the student of Muhammad b. Mûsa al-Khwārizmī (d. 403/1012), who is the student of Abû Bakr al-Jassās (d. 370/980), who is an authority in Hanafi methodology. al-Saymerī, who adopted the method of al-Jassās in fiqh methodology, systematically categorized several fundamental issues which were discussed and were related to fiqh methodology during his time; and he defended the views of Hanafi scholars about these issues primarily against Shāfi'is and several fiqh and kalam schools. While presenting the views and evidences of Hanafis, al-Saymerī initially applied for the views of founder imams of Hanafi sect such as Abû Hanīfa, Abī Yusuf and Muhammad al-Shaybānī; following these scholars, he greatly benefited from Hanafi scholars from Iraq region, such as Abu'l-Hasan al-Karkhī (d. 340/952) and his student, Abu Bakr al-Rāzī al-Jassās. When the relevant parts of his study is analysed, it is seen that-the effect of al-Jassās is especially noticeable. In this article, we will study the binding issue of the Sunnah of the Prophet within the context of al-Saymerī's study, which has extant and is called *Mesâilü'l-hilâf fi usûli'l-fiqh*. We consider that the different attitude of al-Saymerī about the Sunnah of the Prophet from the other methodologists and hadith scholars and the underlying reasons of these differences are worth to be investigated and emphasized.

Keywords: Hadith, Sunnah, Actions of Prophet's, al-Saymarī, Obligatory

Giriş

Hz. Peygamber'den rivayet edilen söz, fiil ve takrirlerin nakledilip değerlendirilmesi, anlama ve yorumlama usulünün belirlenmesi hadis usûlünde ve fıkıh usûlünde çokça müzakere edilen konuların başında gelmektedir. Bu müzakereler, Müslüman bireyin hem Allah'la hem de toplumla olan ilişkilerinde belirleyici bir rol üstlenmiştir. Usûl âlimleri, bu normatif ilişkiyi belirlerken sözün gücü ile beraber, eylemin aşkın rolünü de değerlendirerek birbirinden farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Bu yaklaşımların zenginliği bir yana özgünlüğü ve değer taşıması, hakikati arama çabalarının bir tezahürü olarak görülmektedir.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahâbe nesli, onlardan bayrağı teslim alan tâbiîn nesli ve nihayetinde mezhep imamları ile beraber onların müntesipleri, Hz. Peygamber'in gerçekleştirmiş olduğu fiillerin bağlayıcılığı noktasında günümüze ışık tutacak yorumlar üretmişlerdir. Bu yorumların çeşitliliği sonucunda Muhammed Âbid el-Cabirî'nin deyimiyle bir fıkıh (hukuk) medeniyeti ortaya çıkmıştır.¹

Bu yorumlar özellikle "sünnet" kavramının başlığı etrafında incelenmiştir. Sünnet kelimesi lügat olarak izlenen yol, yöntem, örf ve gelenek gibi anlamlara gelir iken terim olarak ise Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerine verilen addır.² Keza aynı anlamı "hadis" için de veren hadis ve fıkıh usûlü alimleri bu kavramın tanımlanmasında bir mutabakat sağlayabilmişlerdir.³

Sünnetin tanımının içeriğinde başlı başına bir konu olan ve klasik fıkıh usûlü eserlerinde *ef'âlu'r-Resul* olarak isimlendirilen Hz. Peygamber'in fiillerinin bağlayıcılığı mevzusunun tarihi serencamı incelendiğinde sahâbe döneminde bu tür tartışmaların yapıldığını müşahade etmekteyiz.⁴ Sahâbe, Hz. Peygamberin gerçekleştirdiği bir fiilin bağlayıcı olup olmadığı ya da ne kadar bağlayıcı olduğuna değil, o fiilin sünnet olup olmadığı üzerinde durmuştur. Sonraki dönemlerde ise Hz. Peygamber'in bütün fiillerinin sünnet adını aldıktan sonra hangisinin bağlayıcı, hangisinin ise böyle olmadığını tartışılmaya başlandığı gözden kaçırılmaması gereken bir husustur.⁵

Bu minvalde yapılan tartışmaların getirmiş olduğu zenginlikle beraber fıkıh usûlcüleri, Hz. Peygamber'in fiillerini sünnetin neveleri arasında saymışlardır.⁶ İlk dönemlerde Ef'âlu'r-Resul kavramıyla bizzat Hz. Peygamber'in sünneti kastedilmiştir.⁷ Hz. Peygamber'in fiilleri denilince bu kavramı tanımlamaya çalışan usûl alimleri, onun bedeni ile yapmış olduğu hareket ve tesir ifade eden her türlü davranışı için kullanmaktadırlar.⁸ Usûlcüler, bu fiilleri belli bir taksimata tabi tutarak bağlayıcı olanla olmayanı ayırt etmeye çalışmışlardır. Ancak mezhepler arası farklılıklar burada da kendini göstermiş ve birbirinden farklı ve zengin yorumlar ortaya çıkmıştır.

Hz. Peygamber'in söylediği sözlere ve davranışlara vahiy diyen ekollere⁹ karşı onun dünyevi ve özel işlerinin de olduğunu belirten yorum sahiplerinin ifadeleri ise dikkat çekicidir. Bu yorum sahiplerinin

¹ Muhammed Abid el-Cabirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 97.

² Murteza Bedir, "Sünnet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010).38/150-153.

³ Hadis ile sünnetin tanımı ve kapsamı konusunda farklı görüşler bulunmakla beraber bu iki terimin eş anlamlı olarak Resulullah'ın söz, fiil ve takrirleri için kullanılması özellikle hadis âlimleri arasında daha fazla kabul görmüştür. M. Yaşar Kandemir, "Hadis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/27-64.

⁴ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 278.

⁵ Murat Şimşek, *İslam Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in İctihad ve Tasarrufları* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 220.

⁶ Zekiyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usulü'l-Fıkıh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: TDV Yayınları, 2017), 129; Abdulvahap Hallaf, *İslam Hukuk Felsefesi (İlmu Usulü'l-Fıkıh)*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985), 223.

⁷ İsmail Hakkı Ünal, "Hanefî Usûlcülere Göre Hz. Peygamberin Fiilleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/3-4 (1997), 191.

⁸ Dursun Aygün, "Hz. Peygamberin Fiil ve Takrirlerinin Delil Değeri", *Diyanet İlmî Dergi* 32/3 (1996), 107-128; Rıdvan Kalaç, "Hz. Peygamber'in Fiillerinin Teşriî Değeri -Bedruddin el-Makdisî Örneği-", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (2020), 219.

⁹ Bu görüş sahiplerine göre Hz. Peygamber'in sözleri ve fiilleri 'vahiy' mahsulüdür. Zira Kur'an-ı Kerim'de zikredilen şu ayetler "O, kendi hevasından konuşmamaktadır, O, (size okuduğu) kendisine indirilmiş vahiyden başka bir şey değildir." (en-Necm, 53/3-4. "Onu kendiliğinden değiştirmeye hak ve yetkim yoktur, ben ancak bana vahyedilene uyuyorum." (Yunus, 10/15. "Eğer peygamber bize atfen bazı sözler uydurmuş olsaydı, Elbette onu kısıvrak yakalardık, sonra onun can damarını koparırdık." (Hakka, 69/44-46.) O'nun (s.a.s.) sözlerinin ve fiillerinin ilahi gözetim altında olduğunu bildirmektedir. Geniş bir değerlendirme için bkz., Recep Aslan, *Sünnet ve Sünnetin Günümüze Taşınması*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 103-115; Abdulgani Abdulhalık, *Hücciyetü's-Sünne -Sünnetin Delil Oluşu-*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Şule Yayınları, 1996), 185.

belirgin en katî delili ise Hz. Peygamber'in hurma ağaçlarının aşılması ile ilgili yaşadığı olaydır. Rivayete göre Hz. Peygamber, Medine'de hurma ağaçlarını aşıl原因 bir grup insanla karşılaştı ve bu insanlara yaptıklarının yanlış olduğunu ifade etti. Bu insanlar da onun Peygamberlik vasfını taşıdığını, söylediğinin 'vahiy' olduğunu düşünerek bu işten vazgeçtiler. Ancak ertesi yıl hurma ağaçlarından alınan verim düşünce bu durumu Hz. Peygamber'e bildirdiler. O da "Ben sadece bir zanda bulundum, zandan dolayı da beni sorgulamayın. Ama size Allah'tan herhangi bir şeyi söyleyecek olursam onu alın. Şüphesiz ki ben aziz ve celil olan Allah'a asla yalan söylemem."¹⁰ diyerek aslında hayatın olağan akışı içerisindeki konumunu ifade etmiştir. İşte bu hadis, aslında Hz. Peygamber'in fiillerinden bazılarının 'dünyevi' bir hüviyet taşıdığının en bariz delili olarak sunulmuştur.¹¹ Bütün bu tartışmaların ışığında usûlcüler genel olarak Hz. Peygamber'in fiillerini üç kısma ayırmışlardır. Bunlar:

Birincisi: Peygamber'in bir beşer olarak yaptığı fiilleridir. Yeme, içme, giyinme, uyuma, oturup kalkma, gibi.¹² Bu tür fiiller dinî ve hukukî bir nitelik taşımadığı gibi bunlara uymak gerekli değildir. Yine Hz. Peygamber'in ticaret, ziraat, harp tedbirleri, hastalık tedavileri gibi dünyevi işlerde kendi görgü ve tecrübesine dayanarak yaptığı fiiller de bu gruba dahildir ve bağlayıcı değildir.¹³

İkincisi: Hz. Peygamber'in salt kendine mahsus olduğu şer'i bir delille belirtilmiş olan fiilleridir. Gece namazının sürekliliği, Ramazan ayında visal orucu tutması, dörtten fazla hanımla evlenmesi gibi.¹⁴

Üçüncüsü: Teşri (yasa koyucu) nitelikteki fiilleridir. Bu tür fiilleri ise iki başlık altında incelemek mümkündür.¹⁵ Bunlar:

Birinci Nevi: Kur'an'daki mücmel olan ayetlere açıklık getirmek üzere yaptığı fiilleri. Kur'an-ı Kerim'deki "Namazı kılın"¹⁶ emrine yönelik "Ben nasıl namaz kıyorsam siz de öyle kılın."¹⁷sözü bu çeşit fiillere yöneliktir.¹⁸

İkinci Nevi: Kur'an'ın mücmeline açıklık getirmek üzere olmayıp, Hz. Peygamber'in müstakil olarak yaptığı fiiller. Bu fiillerde de iki ihtimal söz konusudur. Bunlardan birincisi bu çeşit fiillerin vücûb, nedb ve ibaha vasfı bilindiği vakit, o fiile aynıyle uyulmalıdır. Örneğin bir fiil vücûb içeriyorsa Müslüman bireyin de bunu vücûb vasfıyla yapması gerekir. Fiil, nedb ise nedb, ibaha ise ibaha vasfıyla yerine getirilmesi gerekir.¹⁹

İkincisi ise, fiilin şer'î niteliğinin bilinmemesidir. Bu halde eğer fiil kurbet (Allah'a yakınlık) maksadı taşıyorsa mükellefin buna uyması müstehaptır. Örneğin devamlı olmamak kaydı ile iki rekât namaz kılmak gibi. Ancak alım-satım, ziraat, kira gibi kurbet manası taşımayan fiillerde ise bunu uygulamak mübah olarak nitelendirilmiştir.²⁰

Hz. Peygamber'in fiilleri yukarıda da değindiğimiz gibi birçok yorumun üretildiği bir konudur. Özellikle mezhep imamlarının ve onları takip eden usûl âlimlerinin birbirinden farklı yaklaşımları bu konunun ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Her mezhebin yaklaşımı farklı olmakla birlikte aynı mezhebe müntesip alimlerin yaklaşımları da farklılık göstermektedir.

¹⁰ Müslim, Ebu'l Huseyn Muslim İbnu'l Haccac, *Sahihu Müslim* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), Fedail, 140; İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed İbn Yezid, *Sünenü İbn Mace* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), Ruhun, 15; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 1/162.

¹¹ Casir Avde, *İslam Hukuk Felsefesi -Makasidü's-Şeria-*, çev. Murat Çiftkaya (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2016), 97.

¹² Muhammed Abdulkadir el-Arûsî, *Efalu'r-Resûl ve delâletuha ale'l-ahkâm* (Cidde: Dâru'l-Müctema' li'n-Neşr ve't-Tevzi, 1991), 185; Zekiyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 129.

¹³ Zekiyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 130; Abdulvahhap Hallaf, *İslam Hukuk Felsefesi (İlmu Usuli'l-Fikh)*, 223.

¹⁴ Zekiyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 131; Aygün, "Hz. Peygamberin Fiil ve Takrirlerinin Delil Değeri", 114; Kalaç, "Hz. Peygamber'in Fiillerinin Teşriî Değeri -Bedruddin el-Makdisî Örneği-", 218; Nurullah Agitoğlu, "el-Mahsûl Adlı Eseri Çerçevesinde Şâfiî Usûlcü Fahreddin er-Râzî'nin Hz. Peygamber'in Fiillerine Yaklaşımı", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/17 (Şubat 2017), 54.

¹⁵ Zekiyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 131; Abdulvahhap Hallaf, *İslam Hukuk Felsefesi (İlmu Usuli'l-Fikh)*, 221; Casir Avde, *İslam Hukuk Felsefesi*, 95.

¹⁶ Bakara, 2/43.

¹⁷ Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahihu'l Buhârî*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992). Ezan, 18.

¹⁸ Zekiyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 131.

¹⁹ Sahâbenin bu tür fiillere yönelik takip ettiği yöneme yönelik en güzel örnek, Hz. Ömer'in Haceru'l-Esved taşıını öpmesidir. Benzer örnekler için bkz., Zekiyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 132.

²⁰ Zekiyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 133.

Ülkemizde Hz. Peygamber'in fiillerinin bağlayıcılığı mevzuu ile ilgili birçok çalışma yapılmıştır.²¹ Bu çalışmalardan önemli ölçüde istifade edilmiş ve özellikle Hanefî fukahanın görüşleri değerlendirilmiştir.

Hanefî usulünde Cessâs'ın izinden giden ve çalışmamızın ana temasını teşkil eden Hüseyin b. Ali es-Saymerî'nin bu konu hakkındaki görüşlerini vermeden önceden Saymerî'nin hayatı ve ilmi kişiliği hakkında kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır.

1. Hüseyin b. Ali b. Muhammed es-Saymerî'nin (ö. 436/1045) Hayatı ve İlmî Kişiliği

Hicri 351 (962) yılında İran'ın Huzistan vilayetine bağlı Saymer kasabasında doğdu.²² Daha çocukluk çağındayken dönemin ilim ve fıkıh merkezi olan Bağdat'a yerleşti.²³ Burada Hanefî fikhî eğitimi aldı, ünlü Hanefî fakih Cessâs'ın (ö. 370/981) öğrencisi olan Muhammed b. Musa el-Hârezmî (ö.403/1012) ve Ebu Zekeriyya Yahya b. Muhammed ed-Darir el-Basrî'den ders aldı.²⁴ Kendilerinden hadis aldığı kişiler arasında Muâfâ en-Nehrevânî (ö. 390/1000), Ebû Hafs İbn Şâhin (ö. 385/996), Ebû Bekir İbn Şâzân (ö. 425/1035) ve Dârekutnî²⁵ (ö. 385/995) gibi dönemin tanınmış simaları bulunmaktadır.²⁶

Saymerî, bir süre Cessâs ve Hârezmî'nin de ders verdiği Derbi Abde mescidinde ders verip tedris faaliyetinde bulunmuştur. Daha sonra Bağdat'ın batı yakasındaki Derbû'z-zerrâdin'de bulunmuş ve burada da dersler vermiştir.²⁷ Tanınmış öğrencileri arasında Kadilkudât Dameğanî (ö. 478/1085), Bağdat'taki ilk Hanefî medresesi Meşhedü Ebû Hanîfe'nin ilk müderrisi olan Ebû Tâhir İlyâs b. İbrâhim ed-Deylemî (ö. 461/1069), Abdulaziz el-Kettanî (ö. 466/1074), Ebu'l-Velîd Süleyman el-Bâcî (ö. 474/1081) ve Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) gibi çeşitli mezheplere mensup alimler bulunmaktadır.²⁸

Saymerî, öncelikle İbn Ebû's-Şevârib²⁹ ailesinden olan Ahmed b. Muhammed b. Abdullah (ö. 417/1026)'ın yanında şuhudu'l-hal (bir tür adli bilirkişi) olarak çalışmış,³⁰ ardından bir süre Medain kadılığı yapmış ve en son vefatına kadar Kerh (Bağdat'ta bir semt adı) bölgesinde kadılık vazifesini ifa etmiştir. Bu dönemde Iraklı Hanefilerin reisi durumuna gelmiştir.³¹ 436/1045'te vefat eden Saymerî, Derbû'z-Zerradin'de defnedilmiştir.³²

Hanefî mezhebinin en önemli ilim merkezi olan Bağdat, Abbasî hilafetinin başkenti olduğu için tabii olarak çeşitli fikhî ve kalamî mezheplerin önde gelen öğretim merkezi olmuştur. Mezhebin kurucusunun burada vefat etmesi ve önde gelen öğrencilerinin burada dersler vermesi bu mezhebi diğerlerine nazaran

²¹ Örnek olarak bkz. Hasan Güleç, "Delil Olarak Hz. Peygamberin Fiilleri", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1995), 67-78; Aygün, "Hz. Peygamberin Fiil ve Takrirlerinin Delil Değeri" 107-128.; Ünal, "Hanefî Usûlcülere Göre Hz. Peygamberin Fiilleri" 191-199; Nejla Hacıoğlu, "Cassâs'a Göre Hz. Peygamberin Fiilleri", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Tokat İlmîyat Dergisi* 2/2 (2014), 165-189; Ali Bakkal, "Bağlayıcılık Açısından Hz. Peygamber'in Fiilleri Hakkında Bir Değerlendirme", *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar* 1 (2017), 39-57; Kalaç, "Hz. Peygamber'in Fiillerinin Teşriî Değeri - Bedruddin el-Makdisî Örneği." 215-229; Muhammed Furkan Taha Demirbaş - Mehmet Özşenel, "Hz. Peygamber'in Fiillerinin Hükme Tesiri Meselesine Aliyyü'l-Kârî'nin Yaklaşımı", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 39 (2022), 195-226.

²² İbn Kutluboğâ, Ebû'l-Fidâ' Kâsım b. Kutluboğâ el-Cemâli, *Tâcu't-Terâcim*, thk. Muhammed Hâyr Ramađân Yûsuf (Dimaşk: Daru'l-Kalem, 1413/1992). 164.

²³ M. Rahmi Telkenaroğlu, "Hüseyin b. Ali es-Saymerî'nin Hayatı, Eserleri ve Usûl Görüşleri", *Mesâilü'l-Hilâf fi Usûli'l-Fikh -Fıkıh Usûlünde İhtilâflı Konular-* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022). 15.

²⁴ Tuncay Başoğlu, "Saymerî, Hüseyin b. Ali", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009). 36/215.

²⁵ M. Rahmi Telkenaroğlu'nun Hatib el-Bağdâdî'den aktardığına göre, Saymerî, Dârekutnî'nin ders halkasına bir süre devam etmiş ancak daha sonra ayrılmıştır. Bu ayrılığın sebebi ise, Dârekutnî'nin atın zekatıyla ilgili bir hadisi okuması ve hadisin senedinde bulunan Ebû Yusuf'u Dârekutnî'nin tenkit etmesi olarak gösterilir. Ayrıntılı bilgi için bkz., Telkenaroğlu, "Hüseyin b. Ali es-Saymerî'nin Hayatı, Eserleri ve Usûl Görüşleri", 15; Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali Ebû Bekr, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2002), 8/634; ez-Zehebî, Şemsuddîn Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Siyeru A'lâmî'n-Nubelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 17/615.

²⁶ Zehebî, *Siyeru A'lâmî'n-Nubelâ*. 17/615-616.

²⁷ Başoğlu, "Saymerî, Hüseyin b. Ali". 36/215.

²⁸ Zehebî, *Siyeru A'lâmî'n-Nubelâ*. 17/615-616; Telkenaroğlu, "Hüseyin b. Ali es-Saymerî'nin Hayatı, Eserleri ve Usul Görüşleri", 16; Başoğlu, "Saymerî, Hüseyin b. Ali". 36/215.

²⁹ III-V. (IX-XI.) yüzyıllarda başta Bağdat ve Sâmarrâ olmak üzere çeşitli şehirlerde görev yapan bir kâdı ailesidir. Aileden 9 isim kâdılık görevini icra etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz., Nadir Özkuyumcu, "İbn Ebû's-Şevârib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999). 19/473-474.

³⁰ İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *el-Muntazam fi târîhi'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Mustafa Abdulkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 1992). 15/176.

³¹ Telkenaroğlu, "Hüseyin b. Ali es-Saymerî'nin Hayatı, Eserleri ve Usûl Görüşleri"15; Başoğlu, "Saymerî, Hüseyin b. Ali".36/215.

³² Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*. 8/634; Telkenaroğlu, "Hüseyin b. Ali es-Saymerî'nin Hayatı, Eserleri ve Usûl Görüşleri", 15.

daha gözde kılmıştır. II/VIII. asırda Ebû Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî; III./IX. asırda Ebû Şuca' es-Selcî ve el-Hassâf; IV./X. asırda Ebû'l-Hasan el-Kerhî ve Ebû Bekir er-Razî el-Cessâs ve V./ XI. asırda el-Kudûrî gibi önde gelen Hanefî alimleri Bağdat'ta yaşadılar ve burada tedris faaliyetinde bulundular. Saymerî'nin yaşadığı dönem olan V. asırda mezhebin ağırlık merkezi Maverâünnehir bölgesine kaymıştır. Onun *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*³³ adlı eseri erken devir Hanefî tarihi açısından önemli bir kaynak durumundadır. Usûle dair eseri hem fıkıhla ilgili temel yaklaşımlarının hem de Irak ve Maverâünnehir Hanefîleri arasındaki farklı bakış açılarının öğrenilmesine yardımcı olmaktadır.³⁴

Iraklı Hanefîlerin ileri gelenlerinin benimsediği Mu'tezilî hüküm ve maslahat anlayışı Saymerî'nin usûlünde de görülmektedir.³⁵ Mükelleflerin fiilleri hakkında aklın bedîhî değer hükümlerinin bulunduğunu kabul eden Mu'tezile'nin kurduğu akıl-şeriat uygunluğu esasına dayalı nazarî sistemden kaynaklanan görüş ve ifadeler Saymerî'de de bulunmaktadır. Onun eserinde birkaç yerde tekrarladığı, "Kulların şer'î hükümlerle mükellef tutulması kendisindeki maslahat sebebiyle hasen olur" ve "Teklif olunan hüküm kendisinde mükellefin maslahatı bulunduğu için hak olur"³⁶ şeklindeki ifadeleri Mu'tezile'nin maslahat anlayışını yansıtmaktadır.³⁷

Yine aynı şekilde aklî tahrime (el-hazru'l-aklî) vurgusu ve aklî tahrimin ancak sem'î bir delille değişebileceğini ifade etmesi³⁸ onun Mu'tezile'den etkilendiğini gösteren karineler arasında sayılabilir.³⁹

Saymerî'nin eseri dikkatlice okunduğunda Mu'tezilî hüküm anlayışının tesirleri görülecektir. Hazr (haram fiil) ve ibaha (mükellefin yapıp yapmamakta şer'an serbest bırakıldığı fiiller) bahsinde Basra Mu'tezilesi gibi ibahadan yana taraf belirtmesi ile aklın bir mâni bulunmadıkça ibâha hükmünü gerektirdiğini, zulüm ve yalanın kubhuna delalet ettiğini belirtmesi⁴⁰ Mu'tezile'nin onun üzerindeki etkilerini gösteren argümanlardır.⁴¹

Saymerî özellikle *Mesâilu'l-Hilâf* adlı eserinde meseleleri delillendirmede söz konusu aklî hüküm ve maslahat çerçevesini kullanmaktadır. Hicri 417 (1026) yılında Mu'tezile mezhebinden döndürüldüğüne dair test edilmesi gereken bilgiyi İbnu'l-Cevzi vermektedir.⁴² Mu'tezile'nin önemli kelimeler ve fıkıh alimlerinden olan Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin cenaze namazını kıldırmasını da⁴³ önemli bir not olarak kaydetmek gerekir.⁴⁴

2. Saymerî'nin Eserleri

Saymerî'nin günümüze ulaşan üç eseri bulunmaktadır. Bu eserlerden kısaca söz edip asıl eseri olan ve çalışmamıza da kaynaklık teşkil eden *Mesâilu'l-Hilâf* adlı eserindeki Hz. Peygamber'in fiillerine yaklaşımına değineceğiz.

³³ Saymerî, Ebû 'Abdullâh el-Hüseyn b. 'Alî b. Muhammed eş-Şaymerî, *Âhbâru Ebî Hanîfe ve 'Aşhâbihi* (Beyrut: Alemlü'l-Kutub, 1405/1985).

³⁴ Başoğlu, "Saymerî, Hüseyin b. Ali", 36/216.

³⁵ Tuncay Başoğlu, "Saymerî'nin Usûlü ve Usûl Görüşleri Hakkında Bazı Tesbitler", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 273-277.

³⁶ Saymerî, Ebu Abdillâh Hüseyin b. Ali b. Muhammed, *Mesâilu'l-hilâf fi usûli'l-fikh*, thk. Abdulvahid Cehdani (Aix-Marseille: Universite de Provence, 1991). 168, 248, 253, 309, 325.

³⁷ Başoğlu, "Saymerî, Hüseyin b. Ali", 36/216.

³⁸ Saymerî, *Mesâilu'l-hilâf fi usûli'l-fikh*. 10.

³⁹ Başoğlu, "Saymerî, Hüseyin b. Ali". 36/216.

⁴⁰ Saymerî, *Mesâilu'l-hilâf fi usûli'l-fikh*, 336-339.

⁴¹ Başoğlu, "Saymerî, Hüseyin b. Ali". 36/216.

⁴² İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-ümem ve'l-mülûk*. 15/176.

⁴³ İbnu'l-İmâd, Ebû'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî, *Şezeratu'z-Zehab fi Ahbari men Zeheb*, thk. Mahmut Arnavut (Şam-Beyrut: Daru İbn Kesir, 1986). 5/172.

⁴⁴ Başoğlu, "Saymerî, Hüseyin b. Ali". 36/216.

2.1. Şerhu Muhtasari't-Tahâvî

Saymerî'nin Ebu Ca'fer et-Tahavî'nin (ö. 321/933) Hanefî fıkhnının ilk muhtasarı sayılan eseri *el-Muhtasar*'a yazdığı şerhidir.⁴⁵ Eserin günümüze ulaşmış ve ulaşmadığı bilinmemekle birlikte ⁴⁶ İbn Kutluboğa eserin birkaç cilt olduğunu belirtmektedir.⁴⁷

2.2. Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbihî

Günümüze ulaşan ilk Hanefî tabâkat kitabı olup 404 (1014) yılında tamamlanmıştır.⁴⁸ Eserin girişinde mezhebin kurucusu Ebu Hanife'nin biyografisi bulunmaktadır. Ardından mezhebin önde gelen imamlarından Ebu Yusuf (ö. 182/798), Züfer b. el-Hüzeyl (ö. 158/775), Muhammed eş-Şeybanî (ö. 189/805), Abdullah b. Mübarek (ö. 181/797) ve İsa b. Ebân (ö. 221/836) gibi önemli simaların biyografileri ele alınmıştır.⁴⁹

2.3. Mesâilu'l-Hilâf fi usûli'l-Fıkh

Usûl-i fıkhâ dair ihtilâflı konuları ele alan ve erken dönemde kaleme alınmış olan kitap, Irak merkezli Hanefî hukuk metodolojisine önemli oranda ışık tutmuştur.⁵⁰ Eserin adından da anlaşıldığı gibi, fıkh usûlünde ihtilaf konusu edilen meseleler mukayese ve münazara üslubuyla ele alınmıştır.⁵¹

Eser, "mes'uletun fi" ifadesiyle başlayan başlıklar halinde 133 farklı meseleyi ele almaktadır. Bunların 18'i emir-nehî, 22'si umûm-husûs, 3'ü beyân, 5'i ef'al-i nebî, 8'i nâsîh-mensûh, 24'ü hadis rivayet teknikleri, 23'ü icmâ, 20'si kıyas ve 10'u ictihadla ilgilidir.⁵² Saymerî, eserinde öncelikle ihtilâflı olan konu hakkında mevcut yaklaşımları serdederek, ardından karşıt görüş sahiplerinin delillerini verip onları belli bir diyalektik üslup içerisinde çürütmeye çalışır. Ebû Hanîfe ve iki öğrencisinden sonra fikirlerine en fazla atıf yapılan kişi Irak Hanefî ilim ekolünün üstatları Ebu'l-Hasen el-Kerhî (ö. 340/952) ve Ebu Bekr er-Razî el-Cessâs'tır. Nadiren de olsa İsa b. Ebân, Muhammed b. Şucâ' el-Selcî (ö. 266/880), Ebu Said el-Berdaî (ö. 317/930) gibi Hanefî fakihlerin görüşlerine atıf yapılmaktadır.⁵³ Ancak Saymerî'nin en çok takip ettiği ve fikirlerinden istifade ettiği isimler Kerhî ve Cessâs'tır. Sadece bir meselede her ikisinin ittifak ettiği bir görüşü reddederek diğer Hanefî alimlerin benimsediği görüşü savunmuştur.⁵⁴

Mezhepler içerisinde en çok muhalefet edilen doğal olarak Şafîî usûlcülerdir. Zaman zaman Malik b. Enes, Mu'tezilî usulcüler Bişr el-Merîsî (ö. 218/833), İbrahim en-Nazzâm (ö. 231/845) ve el-Câhız (ö. 255/869) gibi önde gelen alimler de tenkit edilmektedir. Ahmed b. Hanbel ve Hanbelî ekolünden bahsedilmemesi, bu mezhep usûlünün dönem itibarıyla henüz teşekkül etmemesinden kaynaklanmaktadır.⁵⁵

3. Saymerî'nin Hz. Peygamber'in Fiillerine Yaklaşımı

Hız. Peygamber'in fiilleri konusuna eserlerinde yer veren usûl alimleri, Hız. Peygamber'in her söylediğini yahut her yaptığını değil, bir peygamber sıfatıyla yaptıklarını müzakere konusu etmişlerdir. Bu ayırımın getirmiş olduğu sonuç, doğal olarak Hız. Peygamber'e nispet edilen fiillerin bağlayıcılığı mevzudur. Bağlayıcılık mevzusu, usûl-i fıkhîçılar nezdinde çokça tartışılmış ve bu konuda özellikle Hanefî fıkhîçıların bu meseleye dair açıklama ve izahları daha çok ses getirir nitelikte olmuştur. Zira Basra'da

⁴⁵ Telkenaroğlu, "Hüseyin b. Ali es-Saymerî'nin Hayatı, Eserleri ve Usûl Görüşleri", 16; Davut İltaş, "Tahâvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010). 39/385-388.

⁴⁶ Başoğlu, "Saymerî, Hüseyin b. Ali". 36/216.

⁴⁷ İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 164.

⁴⁸ Başoğlu, "Saymerî, Hüseyin b. Ali". 36/216.

⁴⁹ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbuhu*, 175-178.

⁵⁰ Telkenaroğlu, "Hüseyin b. Ali es-Saymerî'nin Hayatı, Eserleri ve Usûl Görüşleri", 16-17.

⁵¹ Başoğlu, "Saymerî'nin Usûlü ve Usûl Görüşleri Hakkında Bazı Tesbitler", 274.

⁵² Başoğlu, "Saymerî'nin Usûlü ve Usûl Görüşleri Hakkında Bazı Tesbitler", 274; Telkenaroğlu, "Hüseyin b. Ali es-Saymerî'nin Hayatı, Eserleri ve Usûl Görüşleri", 17.

⁵³ Telkenaroğlu, "Hüseyin b. Ali es-Saymerî'nin Hayatı, Eserleri ve Usûl Görüşleri", 18.

⁵⁴ Saymerî, *Mesâilu'l-hilâf fi usûli'l-fıkh*, 245-246; Başoğlu, "Saymerî'nin Usûlü ve Usûl Görüşleri Hakkında Bazı Tesbitler", 275.

⁵⁵ Telkenaroğlu, "Hüseyin b. Ali es-Saymerî'nin Hayatı, Eserleri ve Usûl Görüşleri", 18.

Mu'tezile'nin varlığı Hanefî usûlüne sirayet etmiş ve bu konuda Mu'tezile'nin varlığının yadsınamaz boyutta olduğu görülmüştür.⁵⁶

Yukarıda da değindiğimiz gibi Cessâs ekolünden gelen Saymerî, eseri *Mesâilu'l-hilâf*'ta 44. meselede başlık olarak seçtiği Hz. Peygamber'in fiilleri konusunu işlerken ilkin fiiller konusunda yukarıda verdiğimiz şekliyle bir taksimata girmez. Bu taksimati bizler ancak satır aralarında okumaktayız. Saymerî evvel emirde Hz. Peygamber'in fiillerinde ittibâ konusunu önceler. Biz de öncelikle ittibâ konusunu incelemek istiyoruz.

3.1. Hz. Peygamber'in Fiillerinde İttibâ

Saymerî, Hz. Peygamber'in fiillerinde ona uymak babı altında bu konuya dair şunları ifade eder: "*Hz. Peygamber'in fiillerinde Peygambere uymanın yolu sem'idir ; akli yolla ona ittibâ edilmez.*"⁵⁷ Saymerî'nin bu ifadesini biraz açmak gerekirse şunları ifade edebiliriz. Eğer sem'i yolla bize ulaşmış olan bir haberin sıhhati tam olarak biliniyorsa artık burada akılla değil sema' yoluyla ulaşan habere ittibâ etmek lazım gelir. Aklın buradaki fonksiyonu onu ancak anlama ve yorumlamadır.

Saymerî, konunun önemine binaen faydayı esas alan bir yaklaşımla Hz. Peygamber'in fiillerindeki vücûbiyeti belirleyen asıl faktörün yarar/fayda olduğu düşüncesindedir. Bu tür faydaların da kişiden kişiye değiştiği kanaatindedir. Bu kanaatini örneklendirme babında âdet gören bir kadının durumu ile temiz olan bir kadının durumunu, sefer halindeki kişi ile mukim olan kişinin durumunu, zekâtın farziyeti hususunda zengin olan ile fakir olanın durumunu karşılaştırır ve herkesin aynı anda aynı hükümlere tabi olmadığını belirtir. İşte bunun gibi örnekler ile belli bir fiil özelinde Hz. Peygamber'in pozisyonu ile mükellefin pozisyonunun örtüşmediğini belirtmek ister. Hz. Peygamber hakkında yararlı olan bir şey mükellef için zararlı olabilir. Ona göre bu örneklemeler akıl dışında bir delile ihtiyacın olduğunu göstermektedir. O da yukarıda açıkladığımız gibi sıhhati konusunda şüphe olmayan haberdur.⁵⁸

Saymerî bir başka delil olarak da şunları ifade eder: "*Mükellefin sergilediği fiiller, şekil ve niyet bakımından Hz. Peygamber'in sergilediği gibi olursa ancak o zaman ona ittibâ gerçekleşir.*"⁵⁹ Zira ona göre Hz. Peygamber'in farz niyetiyle kılmış olduğu bir namazı bizler nafil niyetiyle kılsak, ona uymuş olmayız. Özetle ifade edersek Hz. Peygamber'in fiillerinde ittibâ, öncelikle salih bir niyetin gerekliliği, fiilin şekil açısından benzerliği ve sıhhati tartışmasız bir haberin var olmasıyla mümkündür. Ancak bu haberin sıhhati konusunda tam bir delile ulaşana dek ona uymak ve ittibâ etmek doğru olmaz. Çünkü bu fiillerin hangi niyetle gerçekleştiği henüz bilinmemektedir.⁶⁰

Saymerî, Hz. Peygamber'in örnek alınması (teessi)⁶¹ hususu ile ilgili Ebu Bekr er-Razî el-Cessâs'ın görüşüne yer vererek şöyle der: "*Üstadımız (Cessâs) Hz. Peygamber'in bir fiili vücûb, nedb ve ibaha vs. gerekçelerinden hangisi üzere yaptığını öğrendiğimiz anda ona ittibâ etmemiz ve onu örnek almamız gerekir*"⁶²

⁵⁶ Konumuzun ve müellifimiz Saymerî'nin usûl görüşlerinin tetkikinin önemine binaen iki alimi burada zikretmek istiyoruz. Biri Ebû'l-Hasen Ubeydullah b. el-Hüseyn b. Dellâl b. Dehlem el-Kerhî, (ö. 260/864) Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 15/477; diğeri ise Ebu Bekr er-Râzî el-Cessâs'tır. (ö. 370/981) Kerhî ve Cessâs'ın Mu'tezile ile ilgili uyumlu görüşlerinin bulunduğu dair ilgili araştırma için bkz. Fatmanur Alibekiroğlu, *Tarihsel Süreçte Hanefîlik-Mu'tezile İlişkisi* (Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 219.

⁵⁷ Saymerî, *Mesâilu'l-hilâf fi usûli'l-fıkh*, 108; Saymerî, *Mesâilü'l-Hilâf fi Usûli'l-Fıkh -Fıkh Usulünde İhtilaflı Konular*, çev. M. Rahmi Telkenaroğlu (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022), 136; Saymerî'nin bu görüşünün kaynağı hakkında bkz., Ebû'l Hüseyin el-Basrî, Muhammed b. Ali, *el-Mü'temed fi Usûli'l-Fıkh*, thk. Muhammed Hamidullah (Dimeşk: el-Ma'hadu'l-İlmi el-Faransî, 1964), 1/375-377.

⁵⁸ Saymerî, *Mesâilu'l-hilâf fi usûli'l-fıkh*, 109; Saymerî, *Fıkh Usulünde İhtilaflı Konular*, 136.

⁵⁹ Saymerî, *Mesâilu'l-hilâf fi usûli'l-fıkh*, 109; Saymerî, *Fıkh Usulünde İhtilaflı Konular*, 136.

⁶⁰ Saymerî, aslında bir nevi mezhebin duayeni olan ve hocasının da hocası olan Cessâs'ın yolunu takip etmektedir. Cessâs, Hz. Peygamber'in fiillerinde ittibâ şartının öncelikle o fiilin muradını anlamak olduğunu ve hangi vecihle yapıldığının kesin olarak ortaya konmakla bilinebileceğini iddia etmektedir. Cessâs'a göre, Ahzab, 21'de ifade edilen "*Sizin için Allah'ın Resul'ünde güzel bir örnek vardır.*" (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ) ayetinden kasit teessidir (Örnek alma). Zira ayette لَكُمْ ifadesi vardır, eğer ayette (عَلَيْكُمْ) ibaresi geçseydi o zaman bir vücûbiyet arz ederdi. Yine aynı şekilde Serahsî de benzer yorumlarda bulunmuştur. Ayrıntılı bilgi için bk. Ünal, "Hanefî Usulcülere Göre Hz. Peygamberin Fiilleri" 194; el-Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî (İstanbul: Mektebetu'l-İrşâd, 1994), 3/220; es-Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-'Eimme, *Uşûlu's-Serahsî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 2/88.

⁶¹ Teessi, Hz. Peygamber'in bir fiili niçin ve hangi sıfat üzerine yaptıysa onun gibi yapmak demektir. İlgili konu için bkz., Rıdvan Kalaç, *İbn Teymiyye'nin Usûl Düşüncesinde Hadis*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2023), 59.

⁶² Hanefî fıkh usulünde bir otorite olan Cessâs, Hz. Peygamber'in fiillerini teşriî bakımından üç kısımda incelemektedir, bunlar: Vâcib, mendub ve mübahdır. Ayrıntılı bilgi için bkz., Cessâs, *el-Fusûl*, 3/215; Ancak bir diğer Hanefî olan Serahsî, Hz. Peygamber'in fiillerini

demıştır."⁶³ Saymerî, konu bağlamında Ahzâb suresinin 21. ayeti ⁶⁴ ile Âl-i İmran suresinin 31. ⁶⁵ ayetlerini delil olarak kullanır. Saymerî'ye göre bu ayetler, Hz. Peygamber'e ittibâ etmeyi ve onun yolunu izlemeyi emreden ayetlerdir.

Ancak Hz. Peygamber'e ittibânın nasıl olacağını ise şu cümlelerle açıklar: "*Peygambere ittibâ Hz. Peygamber'in sergilediği bir davranışı ancak onun gerçekleştirdiği tarzda yapmakla mümkündür. Sergilediği davranışın vasfını öğrendiğimiz anda da ona tabi olmakla yükümlü hale geliriz.*"⁶⁶ Sahâbenin de bu konuda bizatihi Hz. Peygamberin fiillerinin vasfını öğrendiğini ve bu minvalde ona ittibâ ettiğini beyan etmektedir. Saymerî, konuyu örnekleme babında Hz. Ömer'in Haceru'l-Esved taşına yönelik "Vallahi seni öpüyorum, fakat biliyorum ki, sen sadece bir taşsın ve ne fayda ne de zarar verirsin. Allah Resûlü'nün seni öptüğünü görmeseydim öpmezdim."⁶⁷ İfadesini delil olarak kullanmış, Sahâbenin bizatihi fiillere bakarak ve vasfını inceleyerek Hz. Peygamber'e ittibâ ettiğini ifade etmiştir.

Saymerî, Sahâbenin fiiller konusunda tereddüt ettiği anlarda ise bizzat Hz. Peygamber'in devreye girerek kendisine ne şekilde bir ittibânın olacağını ifade ettiğini ise şu örnekle delillendirmeye çalışır. Oruçlu kişinin eşini öpmesiyle ilgili olarak Hz. Peygamber'in hanımı Ümmü Seleme'ye fetva sorulmuş O da "Peygamber oruçlu olduğu zamanlarda hanımlarını öperdi" cevabını vermiştir. Buna rağmen soruyu soranlar "Biz, Resulullah gibi değiliz. Onun geçmiş ve gelecek bütün günahları affolundu." deyince Ümmü Seleme durumu Hz. Peygamber'e bildirmiştir. Hz. Peygamber Ümmü Seleme'ye "*Ona benim oruçluymken öptüğümü söylemedin mi?*" diye sormuş eşi de "Söyledim" cevabını vermiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber öfkelenip şöyle buyurmuştur. "*Ben, sizin Allah'tan en fazla korkanınız ve onu en iyi tanıyanınızım*".⁶⁸

Saymerî'ye göre bu tür örnekler de göstermektedir ki Hz. Peygamber'in fiillerinde ona uymak ancak onun davranışının vasfını ve niteliğini bilmek ile mümkün olacaktır.

Saymerî, buraya kadar verdiğimiz çıkarımlarında Hz. Peygamber'e uymanın yolunu sem'î bir delile bağlamaktadır. Ona göre uymanın ve ittibânın gerçekleşmesinin yegâne yolu sahih bir tarikile rivayet edilen haberdur. Bu haberin varlığıyla birlikte bu fiilin mükellefin dini hayatındaki bağlayıcılığına dair ise Saymerî'nin, hocası Cessâs'ın izinden gittiği anlaşılmaktadır.

3.2. Hz. Peygamber'in Fiillerinde Vücûbiyet

Saymerî'ye göre, Hz. Peygamber'in fiillerinde vücûbiyet arz eden durumlar iki kısımdır. Bunlardan biri Kur'an-ı Kerim'de kapalı olarak geçen amir bir hükmü açıklamaya yönelik Hz. Peygamber'in icra etmiş olduğu fiillerdir. Bu tür fiiller, vücûbiyet arz eder. Bu ister söz ister eylem olsun fark etmez.⁶⁹ Tartışma konusu olan husus ise, bunların dışında kalan fiillerdir bu da ikinci kısım fiilleri kapsar.

Hz. Peygamber'in Kur'an'da mücmel olarak bulunan ayetlerde yapmış olduğu izahatlar ve fiillerin dışında kalanlara yönelik Saymerî'nin yorumu, bu fiillerin vücûbiyet gerektirmediğidir. Konu hakkında "*Sadece görünen yönüyle Peygamber'e ait bir davranış, -aksini söyleyen müstakil bir delil bulunmadıkça- o davranışın vacip olduğunu göstermeyeceğini*" ifade eden Saymerî⁷⁰ öncelikle aklî çıkarımlar yaparak muarızların delillerine cevap verir. Ardından muarızların konu ile ilgili öne sürdükleri ayetleri yorumlar.

dört kısımda incelemiştir. Bunlar: Mübah, müstehab, vâcib ve farz. Serahsî beşinci bir çeşit olarak "zelle"den bahsetmekte ancak ona uymanın uygun olmaması sebebiyle bu kısma dâhil edilemeyeceğini belirtmektedir. Ayrıntılı bilgi için bknz., Serahsî, *Uşûlu's-Serahsî*, 2/86; Hz. Peygamber'in fiilleri konusunu Hanefî usûlcüsü Cessâs'a göre inceleyen daha ayrıntılı bir araştırma için bkz., Nejla Hacıoğlu, "Cassâs'a Göre Hz. Peygamberin Fiilleri", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Tokat İlmîyat Dergisi* 2/2 (2014), 165-189.

⁶³ Saymerî, *Mesâilu'l-hilâf fi usûli'l-fikh*, 110; Saymerî, *Fıkıh Usulünde İhtilâflı Konular*, 137.

⁶⁴ "İçinizden Allah'ın lutfuna ve âhiret gününe umut bağlayanlar, Allah'ı çokça ananlar için hiç şüphe yok ki, Resûlullah'ta güzel bir örneklik vardır."

⁶⁵ "De ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Allah çok bağışlayıcı, çok esirgeyicidir."

⁶⁶ Saymerî, *Mesâilu'l-hilâf fi usûli'l-fikh*, 110; Saymerî, *Fıkıh Usulünde İhtilâflı Konular*, 137.

⁶⁷ Buhârî, Hac, 49, h.no: 1597; Müslim, Hac, 250.

⁶⁸ Malik b. Enes, *el-Muvatta*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992). Sıyâm, 13. Bu hadis, tüm versiyonları sened itibarıyla mürseldir. Atâ b. Yesâr, Sahabeyi atlayarak Hz. Peygamber'den rivayet etmiştir.

⁶⁹ Saymerî, *Mesâilu'l-hilâf fi usûli'l-fikh*, 114; Saymerî, *Fıkıh Usulünde İhtilâflı Konular*, 142.

⁷⁰ Saymerî, *Mesâilu'l-hilâf fi usûli'l-fikh*, 111.

Saymerî, İmam Malik'in "Hz. Peygamber'in bir şeyi sadece yapmış olması, aksini gösteren bir delil bulunmadıkça, o şeyin vâcib olduğunun belirtisidir."⁷¹ dediğini ve Şafîî alimlerin de bu kanaatte olduğunu belirtip⁷² bu görüşlerin eleştirisi ile konuya girizgâh yapar.

Saymerî, öncelikle daha önce ifade ettiği gibi bir fiilin vücûbiyet arz etmesi için ya işitme ya da akıl yürütme yoluyla bilinebileceğini, salt akıl ile bunun ihdas edilemeyeceğini belirtir. Ona göre mükellefin sahip olduğu beşerî mevhibelerin çeşitliliği ve özel faydaların varlığı bu konunun en önemli delilidir. Hz. Peygamber için bir fiil yararlı olabiliyorken o fiil mükellefler için zararlı olabilir. Bunun yanı sıra tabi olunanın tabi olaninkine nazaran daha güçlü olduğu malumdur. Hz. Peygamber'e ait fiillerin bizzat kendisine vacip olmadığı ortadadır. Dolayısıyla mükelleflere de vacip olmadığı sonucu çıkmaktadır.⁷³ Saymerî, burada Hz. Peygamber ile Müslümanlar arasında bir üst-ast ilişkisinin varlığını ortaya koymaktadır. Üstün verdiği direktifler kendisi için diğer insanlara göre daha güçlü bir emir normu ifade eder. Şu hâlde üst konumdaki Hz. Peygamber'in fiilleri kendisine vacip olmadığına göre alt konumdaki diğer insanlara da vacip değildir.⁷⁴

Saymerî'nin karşıt görüşteki ulemanın görüşlerini değerlendirirken diyalektik yöneme başvurusu, aklî ve dilsel çıkarımlarla bu argümanlara cevap vermesi dikkatlerden kaçmaması gereken bir noktadır. Karşıt görüşteki ulemanın delil olarak kullandığı: "*Onun emrine aykırı davrananlar başlarına ya bir belânın gelmesinden yahut can yakan bir cezaya çarpılmaktan korksunlar!*"⁷⁵ "*Öyleyse Allah'a ve ümmî peygamber olan resulüne -ki o Allah'a ve O'nun sözlerine inanır- iman edin ve ona uyun ki doğru yolu bulasınız.*"⁷⁶ "*Andolsun, Resûlullah'ta sizin için güzel bir örneklik vardır.*"⁷⁷ "*Peygamber size ne vermişse onu alın ve size neyi yasaklamışsa ondan kaçın.*"⁷⁸ ayetlere cevaben Saymerî şunları söyler: "*Zikredilen ilk ayette geçen emir kelimesi, anlam olarak eylemi barındırmaz. Kaldı ki, 'onun emrine aykırı davrananlar' tabiriyle Allah'ın emirlerine aykırı davrananlar kastedilmektedir. Zira zamirler, zikri geçen en yakın isme racîdir. Keza sakınılması öğütlenen emirlerle, sözlü emirler de kastetmiş olabilir. Emir ifadesinden Hz. Peygamber'in fiillerinin kastedilmiş olması mümkün değildir.*"⁷⁹

Zikredilen ikinci ayetteki "*Ona ittibâ edin*" ayeti için ise şunları ifade etmektedir. "*İttibâ etme eylemi, Hz. Peygamber'in sergilediği bir davranışı onun gözettiği amaç doğrultusunda yerine getirmekle kazanılır. Bir fiil, vücûb, nedb, ibaha ve benzeri amaçlardan hangisi doğrultusunda gerçekleştiği bilinmez ise ona ittibâ etmiş olmayız. Keza "Andolsun, Resûlullah'ta sizin için güzel bir örneklik vardır." ayetinde bahsedilen peygamberi 'örnek alma' da sergilediği davranışları onun gözettiği amaçlar doğrultusunda yerine getirmekten ibarettir.*"⁸⁰

Muhaliflerin zikrettikleri son ayet olan "*Peygamber size ne vermişse onu alın ve size neyi yasaklamışsa ondan kaçın.*" ayetiyle ilgili de Saymerî şunları ifade etmektedir: "*Bu cümle 'Resul'ün size emrettiklerini alın!' şeklinde anlaşılmalıdır. Çünkü 'getirmek'⁸¹ ifadesiyle kastedilen mana 'söylemek'tir.*"

Şu hâlde ayette sanki 'Size ne söylediye onu alın!' denilmektedir. Hz. Peygamber'in bir şeyi söylemiş olması için ise onu fiille değil, sözle açıklaması gerekir. Zira kendi bedeninde gerçekleştirdiği bir fiili,

⁷¹ İmam Malik'e ait bu görüş Malikî usûlcü Bâcî'nin eserinde kaynak belirtilmeden nakledilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz., el-Bâcî, Ebu'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tucîbî, *İhkâmü'l-fusûl fi ahkâmî'l-usûl*, thk. Abdülmecid Türkî (Tunus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2008), 309-313.

⁷² Bu kanaatte olan Şafîî alimler âlimler için bkz., eş-Şirâzî, Ebi İshak Cemâleddin İbrâhim b. Ali b. Yûsuf, *et-Tefsira fi usûli'l-fikh 'ala mezhebi'l-İmâm Ebî Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şafîî*, thk. Muhammed Hasan - Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 242-243.

⁷³ Saymerî, *Mesâilu'l-hilâf fi usûli'l-fikh*, 112; Saymerî, *Fıkıh Usulünde İhtilaflı Konular*, 139.

⁷⁴ Çeviri ve notlandırma yapan M. Rahmi Telkenaroglu'nun söz konusu paragrafta ilgili yorumu için bkz., Saymerî, *Fıkıh Usulünde İhtilaflı Konular*, 139, d.no: 191.

⁷⁵ en-Nur, 24/63.

⁷⁶ el-A'raf, 7/158.

⁷⁷ el-Ahzab, 33/21.

⁷⁸ el-Haşr, 59/7.

⁷⁹ Saymerî, *Mesâilu'l-hilâf fi usûli'l-fikh*, 113; Saymerî, *Fıkıh Usulünde İhtilaflı Konular*, 141.

⁸⁰ Saymerî, *Mesâilu'l-hilâf fi usûli'l-fikh*, 113; Saymerî, *Fıkıh Usulünde İhtilaflı Konular*, 141.

⁸¹ Saymerî burada (التبليغ) kelimesine (الإتيان) 'getirmek' anlamını vermiştir. Bkz., Saymerî, *Mesâilu'l-hilâf fi usûli'l-fikh*, 114.

başkasına söylemiş sayılmaz. Bir insana itaat etmenin, onun sözünü dinlemeye eşdeğer olması nedeniyle, *'Allah'a ve Resul'üne itaat edin!*'⁸² ayetine ilişkin de aynı cevabı verebiliriz.⁸³

Saymerî, muhaliflerin zikrettiği hadisleri de değerlendirmektedir. Karşıt görüşteki ulemaya göre, Sahâbe Hz. Peygamber'in fiillerini vacip gibi telakki etmiştir. Örnek olarak sunulan hadiste Hz. Peygamber'in namaz kılararken terliğini çıkardığı ve Sahâbenin de aynen Hz. Peygamber gibi terliklerini çıkardığı ifade edilmiştir.⁸⁴ Saymerî, muhaliflere cevap verirken aynı yöntemle yani bir hadisle cevap vermektedir. Ona göre aslında bu hadis, salt fiilin vücûb ifade ettiğini düşünen kimselere cevap olamaz. Çünkü Hz. Peygamber *"Neden terliklerinizi çıkardınız?"*⁸⁵ diyerek Sahâbenin böyle bir davranışta bulunmasını tenkit etmiştir.⁸⁶

Saymerî'nin zikrettiği hadis kaynaklarında şu şekilde yer almaktadır: "Ebû Said el-Hudrî'den rivayet edildiğine göre, Resulullah ashabına namaz kıldırırken ayakkabılarını çıkarıverdi ve sol tarafına koydu. Bunu gören cemaat de ayakkabılarını çıkardı. Resulullah namazı bitirince: *'Ayakkabılarınızı niçin çıkardınız?'* diye sordu, (Onlar da:) *'Senin çıkardığını gördük de (onun için) çıkardık'* dediler. Bunun üzerine Resulullah: *'Bana Cebrail gelip ayakkabılarımda habis bir şey olduğunu haber verdi.'* Dedi (ve sözlerine devam ederek:) *'Sizden bir kimse mescide geldiği zaman, baksın, (mest tarzındaki) ayakkabılarında habis bir şey varsa, silsin ve (sonra) onlarla namaz kılsın.'* buyurdu."⁸⁷ Görüldüğü gibi Saymerî'nin zikrettiği bu hadiste Hz. Peygamber'in Sahâbeyi tenkit edip uyardığı konu, kendisiyle aynı fiili yapmalarından dolayı değildir, bilakis ayakkabısına habis bir şey değdiği için onları uyarmış ve habis bir nesnenin bulaşmasından dolayı bu durumun namaza engel olduğunu ifade etmiştir.

Bir diğer hadisi de değerlendiren Saymerî bu hadiste geçen bir ibareyi delil olarak kullanmaktadır. Hadise göre, Hz. Peygamber, Ramazan ayında Sahâbelere birkaç gece teravih namazı kıldırmıştır. Ancak daha sonra -dördüncü günün sonunda- Hz. Peygamber, o gün cemaatin karşısına çıkmamış ancak ertesi sabah onların yanına gidip şöyle buyurmuştur: *"Yaptığınız işi gördüm, yanınıza çıkmaktan beni alıkoyan tek husus, bu namazın size farz kılınacağından korkmamdı."*⁸⁸

Saymerî, Hz. Peygamber'in teravih namazı hakkında 'üzerinize farz kılınmasından korktum' demesinin fiillerin vücûba delalet etmediğinin en güçlü kanıtı olduğunu ifade eder. Zira ona göre, Hz. Peygamber'in fiilleri vücûba delalet etseydi kullanmış olduğu bu ifade ile (farz olmasından korktum) çelişmiş olurdu. Çünkü Hz. Peygamber zikri geçen cümlede, vücûbu fiil dışında bir şeye izafe etmektedir. Salt eyleminden vücûb anlamı çıksaydı, vücûbu eyleme izafe ederdi. Saymerî bu durumu da şöyle ispatlamaya çalışır: *"Şayet, Hz. Peygamber'in fiilleri vücûbu gerektirseydi, teravih namazı ilk geceden farz haline gelirdi. Zaten önceden farz kılındığı için de 'Üzerinize farz kılınmasından korktum' demesinin bir anlamı kalmazdı."*⁸⁹

Saymerî, fiillerin vücûbiyeti konusunda Hz. Peygamber'in örnek hayatının derinlemesine analiz edilmesi gerektiği kanaatindedir. Zira ona göre sünnetin şer'i delillerden ikincisi olması bu hususu daha da önemli kılmaktadır.

Sonuç

İslam dininin doğru anlaşılıp yorumlanmasında Kur'an ayetlerinden sonra Hz. Peygamber'in sünnetinin geldiği su götürmez bir gerçektir. Bu gerçeklikten yola çıkarak sünnet kavramının ifade ettiği anlama dair uygun bir ifade seçersek seçeceğimiz ifade de Hz. Peygamber'in yaşam biçimidir. Bu yaşam biçiminin içerisinde Hz. Peygamber'in bir beşer, Peygamber, devlet başkanı, yargıç ve müftü gibi birçok

⁸² el-Enfal, 8/1,20. el-Mücadele, 58/13.

⁸³ Saymerî, *Mesâilu'l-hilâf fi usûli'l-fikh*, 114; Saymerî, *Fıkıh Usulünde İhtilaflı Konular*, 142.

⁸⁴ Ebu Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as, *Sünenu Ebî Davud* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), Salat, 89, h.no: 648; İbn Mâce, *Sünenu İbn Mâce*, İkametu's-Salat ve's-Sunne, 205, h.no: 1431; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şu'ayb el-Arnaût - Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 24/113, h.no: 15392.

⁸⁵ Ebu Dâvud, Salât, 89, h.no: 650; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 17/242, h.no: 11153.

⁸⁶ Saymerî, *Mesâilu'l-hilâf fi usûli'l-fikh*, 114.

⁸⁷ Ebu Dâvud, Salât, 89, h.no: 650; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 17/242, h.no: 11153.

⁸⁸ Buhârî, Teheccüd, 5; Müslim, Salâtu'l Müsâfirin ve Kasruhâ, 177; Ebu Dâvud, Salât, 316, h.no: 1373; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 42/279, h.no: 25446.

⁸⁹ Saymerî, *Mesâilu'l-hilâf fi usûli'l-fikh*, 115; Saymerî, *Fıkıh Usulünde İhtilaflı Konular*, 142.

fonksiyonunun olduğunu belirtmek gerekir. Hz. Peygamber'in yaşam biçimindeki bu birbirinden farklı roller, sonraki kuşaklar nezdinde farklı anlayışların ve yorumların üretildiği bir alan olmuştur. Bu minvalde Sahâbe, Tâbiûn ve onlardan sonra gelen mezhep imamlarının yaklaşımları İslam medeniyetinin bu güzide yaşam biçimini okurken/yorumlarken icra edilen rolleri birbirinden ayırt etmede ne kadar titiz davrandıklarını da belirtmek yerinde olacaktır. Zira bu ayırt edici titizlik sayesinde zengin bir literatür doğmuştur.

Bu literatürün bir halkası olan ve Hanefi fıkıh usulünde Irak merkezli anlayışın temsilcilerinden biri Hüseyin b. Ali es-Saymerî'dir. Irak Hanefi ekolünün Cessâs'tan sonraki etkin isimlerinden biri olmakla beraber yetiştiği ortamın da etkisiyle Hanefi hukuk doktrinini eserlerine yansıtan Saymerî, günümüze ulaşan eseri *Mesâilu'l-Hilâf*'ta dönemin tartışmalı konularını müzakere etmiş ve bunlara rasyonel bir yöntemle cevaplar vermiştir. Hüseyin b. Ali es-Saymerî, bu eserinde hocası Muhammed b. Musa el-Harezmi'nin de etkisiyle Hanefi usûlcü olan Cessâs'tan önemli ölçüde istifade etmiştir. Bir bakıma Cessâs'ın *el-Fusûl* adlı eserini takip eden Saymerî, dönemin usûl konularından olan ve bir o kadar da tartışmalı meselelerde genelde mensup olduğu mezhebin görüşlerini ifade etmiştir.

Hz. Peygamber'in fiilleri ve bu fiillerin bağlayıcılık derecesi hadis usûlünde tartışıldığı gibi fıkıh usûlünde de tartışma ve müzakere konusu edilmiştir. Bu konuda en dikkat çeken yaklaşım ise fıkıh usûlcülerinin yorumlarıdır. Her mezhep ve ekolde farklı şekilde yorumlanan Hz. Peygamber'in fiilleri konusunda serdedilen görüşler, aslında alemlere rahmet olarak gönderilen Hz. Peygamber'i daha iyi anlama ve anlatabilme çabasının birer tezahürleridir.

Saymerî, Hz. Peygamber'in icra etmiş olduğu fiillere uymanın yolunun sem'i (işitmeye dayalı) bir delil ile gerçekleşmesi gerektiği kanaatindedir. Aklî yolla Hz. Peygamber'e uyulamayacağını belirten Saymerî, Hz. Peygamber'in bir fiili vücûb, nedb, ibaha vs. vasıflardan hangisi ile yaptığını sem'i bir delille öğrendiğimiz anda ona ittibâ etmemiz gerektiğini ifade eder. Ancak bu delilin sıhhati bilinmiyorsa karineler yoluyla delile ulaşana değin tevakkuf etmek gerektiğini belirtir.

Ona göre, Hz. Peygamber'in bir davranışı salt görünen yönüyle aksini iddia eden başka bir delil bulunmadıkça o davranışın vacip olduğunu göstermez. Hz. Peygamber'in gerçekleştirmiş olduğu bu fiili bizlere emretmesi ve bu fiili dini bir sıfatla yapmış olması gerektiği kanaatindedir.

Saymerî, Hz. Peygamber'in fiillerini bir ayrıma tabi tutmaz. Ona göre eğer bir fiil Kur'an'ın mücmel bir ayetini açıklıyorsa burada vücûbiyet söz konusudur. Ancak bunun dışında kalan fiillerde ise başvurduğu yöntem diyalektik bir yöntemdir. Muarızların delillerini aklî çıkarımlarla yorumlayıp cevaplamaya çalışırken bazen parçacı yaklaşımın izleri de görülebilmektedir. Kanaatimizce Saymerî'nin parçacı yaklaşımı benimsemesindeki en önemli etken pragmatist/faydacı bir yorumu tercih etmesinden kaynaklanmaktadır.

Beyanname

1. **Finans/Teşvik:** Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir.
2. **Çıkar Çatışması:** Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.
3. **Etik Beyan:** Yazar bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir.

Kaynakça

- Abdulganî Abdulhâlîk. *Hücciyetü's-Sünne -Sünnetin Delil Oluşu-*. çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Şule Yayınları, 1. Basım, 1996.
- Abdulvahhâp Hallâf. *İslam Hukuk Felsefesi (İlmu Usûli'l-Fıkıh)*. çev. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2. Basım, 1985.
- Agitoğlu, Nurullah. "el-Mahsûl Adlı Eseri Çerçevesinde Şâfiî Usûlcü Fahreddin er-Râzî'nin Hz. Peygamber'in Fiillerine Yaklaşımı". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/17 (Şubat 2017), 51-62.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 3. Basım, 1992.

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şu'ayb el-Arnaût - Âdil Mürşid. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2001.
- Alibekiroğlu, Fatmanur. *Tarihsel Süreçte Hanefîlik-Mu'tezile İlişkisi*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Aslan, Recep. *Sünnet ve Sünnetin Günümüze Taşınması*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.
- Arûsî, Muhammed Abdulkadir. *Efalü'r-Resûl ve delâletuha ale'l-ahkâm*. Cidde: Dâru'l-Müctema' li'n-Neşr ve't-Tevzi, 1991.
- Aygün, Dursun. "Hz. Peygamberin Fiil ve Takrirlerinin Delil Değeri". *Diyanet İlmi Dergi* 32/3 (1996), 107-128.
- Bâcî, Ebu'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tucîbî. *İhkâmü'l-fusûl fi ahkâmî'l-usûl*. thk. Abdülmecid Türkî. Tunus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2008.
- Bakkal, Ali. "Bağlayıcılık Açısından Hz. Peygamber'in Fiilleri Hakkında Bir Değerlendirme". *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar I* (2017), 39-57.
- Başoğlu, Tuncay. "Saymerî, Hüseyin b. Ali". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/215-216. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Başoğlu, Tuncay. "Saymerî'nin Usûlü ve Usûl Görüşleri Hakkında Bazı Tesbitler". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 273-277.
- Bedir, Murteza. "Sünnet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/150-153. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahihu'l Buhârî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 3. Baskı., 1992.
- Cabirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Aklının Oluşumu*. çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1. Basım, 2001.
- Casir Avde. *İslam Hukuk Felsefesi -Makasidü's-Şeria-*. çev. Murat Çiftkaya. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 1. Basım, 2016.
- Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-Usûl*. thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. 4 Cilt. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 1. Basım, 1994.
- Demirbaş, Muhammed Furkan Taha - Özşenel, Mehmet. "Hz. Peygamber'in Fiillerinin Hükme Tesiri Meselesine Aliyyü'l-Kârî'nin Yaklaşımı". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 39 (2022), 195-226.
- Ebu Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as. *Sünenu Ebî Davud*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 3. Basım, 1992.
- Ebü'l Hüseyin el-Basrî, Muhammed b. Ali. *el-Mû'temed fi Usûli'l-Fıkh*. thk. Muhammed Hamidullah. 2 Cilt. Dimeşk: el-Ma'hadu'l-İlmi el-Faransî, 1. Basım, 1964.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Güleç, Hasan. "Delil Olarak Hz. Peygamberin Fiilleri". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1995), 67-78.
- Hacıoğlu, Nejla. "Cassâs'a Göre Hz. Peygamberin Fiilleri". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Tokat İlmîyat Dergisi* 2/2 (2014), 165-189.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Alî Ebû Bekr. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2002.
- İbn Kûtluboğâ, Ebû'l-Fidâ' Kâsım b. Kûtluboğâ el-Cemâlî. *Tâcu't-Terâcim*. thk. Muhammed Hâyr Ramadân Yûsuf. Dimaşk: y.y., 1413/1992.
- İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed İbn Yezid. *Sünenu İbn Mace*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 3. Basım, 1992.
- İbnu'l-İmad, Ebû'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî. *Şezerâtu'z-Zehab fi Ahbâri men Zehab*. thk. Mahmut Arnavut. 11 Cilt. Şam-Beyrut: Daru İbn Kesir, 1986.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *el-Muntazam fi târihi'l-ümem ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Mustafa Abdulkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992.
- İltaş, Davut. "Tahâvî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/385-388. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kalaç, Rıdvan. "Hz. Peygamber'in Fiillerinin Teşriî Değeri -Bedruddin el-Makdisî Örneği-". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (2020), 215-229.
- Kalaç, Rıdvan. *İbn Teymiyye'nin Usûl Düşüncesinde Hadis*. Ankara: Fecr Yayınları, 1. Basım, 2023.
- Kandemir, M. Yaşar. "Hadis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/27-64. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Malik b. Enes. *el-Muvatta*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 3. Basım, 1992.
- Müslim, Ebu'l Huseyn Muslim İbnu'l Haccac. *Sahihu Müslim*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 3. Basım, 1992.
- Özkuyumcu, Nadir. "İbn Ebü's-Şevârib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/473-474. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Saymerî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ali b. Muhammed. *Mesâilu'l-hilâf fi usûli'l-fıkh*. thk. Abdulvahid Cehdani. Aix-Marseille: Université de Provence, 1991.
- Saymerî. *Âhbâru Ebî Hanîfe ve 'Aşhâbuhu*. Beyrut: y.y., 1405/1985.

- Şaymerî. *Mesâilü'l-hilaf fi usûli'l-fıkh -Fıkh Usulünde İhtilaflı Konular*. çev. M. Rahmi Telkenaroğlu. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2022.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-'Eimme. *Uşûlu's-Serahsî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rifet, ts.
- Şimşek, Murat. *İslam Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in İctihad ve Tasarrufları*. Ankara: TDV Yayınları, 2. Basım, 2011.
- Şirâzî, Ebi İshak Cemâleddin İbrâhim b. Ali b. Yûsuf. *et-Tebşira fi usûli'l-fıkh 'ala mezhebi'l İmâm Ebî Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şafiî*. thk. Muhammed Hasan - Muhammed Hasan İsmail. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Telkenaroğlu, M. Rahmi. "Hüseyn b. Ali es-Saymerî'nin Hayatı, Eserleri ve Usul Görüşleri". *Mesâilü'l-Hilâf fi Usuli'l-Fıkh -Fıkh Usulünde İhtilaflı Konular-*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2022.
- Ünal, İsmail Hakkı. "Hanefî Usulcülere Göre Hz. Peygamberin Fiilleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (1997), 191-199.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*. thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Zekiyüddin Şaban. *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usulü'l-Fıkh)*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 25. Basım, 2017.

VAN İLAHİYAT DERGİSİ

Van Journal of Divinity

ISSN: 1300-4530 | e-ISSN: 2667-615X
Aralık / December | 2023, 11/19: 22-37

الحوار في روايات تحسين كرمياني: الحزن الوسيم، أولاد اليهودية، زقنموت نموذجاً

Tahsin Germiyani'in Romanlarında Diyalog: el-Huznu'l-Vesim, Evladu'l-Yahudiyye ve Zaknemut Örneğinde

Dialogue In Tahsin Germiyani's Novels: In the Prefix of al-Huznu'l-Vesim, Evladu'l-Yahudiyye and Zaknemut

SABIR SABIR İBRAHİM

Yüksek Lisans Mezunu, Van Yüzüncü Yıl
Üniversitesi, Sosyal Bilimleri Enstitüsü Temel
İslam Bilimleri Anabilim Dalı
*Graduate Student, Van Yüzüncü Yıl University, Institute
of Social Sciences, Department of Basic Islamic Sciences*
Kerkük, Irak
ss.galadze@gmail.com
ORCID ID: 0009-0004-4689-3227

MEHMET ŞİRİN ÇINAR

(Sorumlu Yazar)
Prof. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı
*Prof. Dr., Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology,
Arabic Language and Rhetoric*
Van, Türkiye
msirin@yyu.edu.tr
ORCID ID: 0000-0002-5798-0439

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 1 Ağustos/August 2023

Kabul Tarihi | Accepted: 28 Kasım/November 2023

Yayın Tarihi | Published: 15 aralık/December 2023

Bu makale, sorumlu yazarın 2016 yılında Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde tamamladığı "Tahsin Kermiyani'nin Romanlarında Diyalog" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir. / *This article was produced from the master's thesis titled "Dialogue in Tahsin Kermiyani's Novels", completed by the responsible author in 2016 at Van Yüzüncü Yıl University, Social Sciences Institute.*

Atıf | Cite as

Çınar, Mehmet Şirin&İbrahim, Sabır Sabır. "Tahsin Germiyani'nin Romanlarında Diyalog: el-Huznu'l-Vesim, Evladu'l-Yahudiyye, Zaknemut Örneğinde". *Van İlahiyat Dergisi* 11/19 (Aralık 2023), 22-37. <https://doi.org/10.54893/vanid.1335870>

Çınar, Mehmet Şirin&İbrahim, Sabır Sabır. "Dialogue in Tahsin Germiyani's Novels: In the Example of al-Huznu'l-Vesim, Evladu'l-Yahudiyye, Zaknemut". *Van Journal of Divinity* 11/19 (December 2023), 22-37. <https://doi.org/10.54893/vanid.1335870>

İntihal | Plagiarism

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

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/vanid>

Mail: vanyuifd@yyu.edu.tr

الحوار في روايات تحسين كرمياني: الحزن الوسيم، أولاد اليهودية، زقنموت نموذجاً*

الملخص

جاءت هذه الدراسة بعنوان: (الحوار في روايات تحسين كرمياني الحزن الوسيم وأولاد اليهودية و زقنموت نموذجاً) للقصص والروائي المبدع تحسين كرمياني، وذلك بأخذ الحوار كقناة أساسية في البناء الفني للرواية، وكيفية توظيفه كوسيلة فنية لتحقيق التواصل والتفاهم وابتكار المواقف وبناء الأحداث. تتجلى أهمية هذا البحث في بيان روايات تحسين كرمياني في موكب الرواية العراقية على وجه الخصوص والعربية عموماً، إذ تمثل امتداداً فنياً وفكرياً، بما تحويه من رؤية الأمر الذي أدى إلى قبولها لدى المتلقي في العالم العربي، حيث تملأ حيزاً في المكتبة العربية الروائية. ويسعى هذا البحث إلى الوقوف على الحوار من خلال تجلياته عند علم من أعلام الرواية (تحسين كرمياني) وذلك من خلال رصد هذه التقنية (الحوار) في هذه الروايات، وعلاقتها بعناصر البناء الروائي من شخصية وزمان ومكان وحدث، وذلك بالكشف عن تلك العلاقات في بناء روايات تحسين كرمياني. تمثل سبع روايات حصيلتها تحسين كرمياني الأدب في مجال الرواية. وجاء هذا البحث للوقوف على ثلاث من تلك روايات (الحزن الوسيم و أولاد اليهودية و زقنموت) وذلك بالكشف عن تقنية الحوار في بناء هذه الروايات لما له من حضور فاعل. اتخذ كرمياني الحوار وسيلة هامة لإيصال أفكاره وتعميق انفعالاته ورؤيته تجاه الظواهر الاجتماعية داخل المجتمع العراقي، وتأثير الغرب على حياة أفراد المجتمع، قاصداً من ذلك معالجة بعض الظواهر والأمراض الاجتماعية التي أصيب بها المجتمع العراقي جزاء السياسات غير الحكيمة، التي سمحت للفكر الغربي أن يؤثر في الثقافة والتراث الوطني. أدى الحوار- في هذه الروايات- وظائفه الفنية، من تصوير الشخصيات باللقاء الضوء على الملامح الخارجية والداخلية لكل من الشخصية الرئيسة والثانوية، الأمر الذي دفع بالأحداث إلى الأمام من خلال الصراع بين شخصيات الروائية، وتحديد الزمان والمكان، بحيث انعكست البيئة الزمكانية على الشخصيات. اتخذ الكاتب ثقافة السينما في تصوير ملامح الشخصيات الخارجية والداخلية، الأمر الذي أضفى الحركة والحيوية من خلال الحوارات، التي عملت على جذب القارئ إلى متابعة السرد لأحداث الرواية وكأنه يعيش مع الشخصيات، بحيث يقرأ رؤيتهم وأفكارهم وهواجسهم الداخلية.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية، الأدب العربي، الرواية العراقية، تحسين كرمياني، الحوار، النقد

Tahsin Germiyânî'nin Romanlarında Diyalog: el-Huznu'l-Vesîm, Evlâdu'l-Yahudiyye, Zaknemut Örneğinde**

Öz

Hikayeci ve romancı yönüyle öne çıkan Tahsin Germiyânî'nin romanlarında diyalog, sanatsal yapıt için temel bir tekniktir. Zira o, diyalog sanatını iletişim ve anlaşmayı gerçekleştirme ve olayları kurgulamada özgün bir şekilde kullanmıştır. Öyle ki, Tahsin Germiyânî'nin romanlarının özeldir Irak ve genelde de Arap dünyasında bu yönüyle bir boşluğu doldurduğu kabul edilir. Onu önemli kılan bu özelliği ise okuduğu ve etkilendiği edebiyatçılarıdır. Öyle ki onun çalışmalarına bakıldığında bu etki göze çarpmaktadır. Bu etkilenme bir yansımadan ziyade, içselleştirme ile birlikte yeni ve daha farklı bir formda kendini göstermektedir. Meydana gelen yeni ürün artık onun karakterini taşımakta, yabancılaşmaktan uzak, yaşadığı toplumun kültür ve değerleriyle uyumlu bir hal almaktadır. Bu durumu sadece diyalogları kullanırken değil aksine tüm eser örgüsünde de görmek mümkündür. Tahsin Germiyânî'nin yazmış olduğu yedi romanı bulunmaktadır. Ancak bu çalışmamızda diyalogu, bir teknik olarak nasıl kullanıldığını ortaya çıkarmak için üç romanı (el-Huznu'l-vesîm, Evlâdu'l-Yahudiyye ve Zaknemut) üzerinde yoğunlaşacağız. Diyalog kavramı ve Tahsin Germiyânî'nin hayatı ve eserleri hakkında temel bilgiler verdikten sonra uygulama alanı olarak alacağımız üç romanda diyalogu nasıl kullandığını ve olay örgülerindeki sanatsal bağlantılarını ortaya koymaya çalışacağız. Germiyânî, diyalogları her iki şekliyle farklı ortamlarda kullanmıştır. Zaknemut adlı romanında içsel diyalogu daha çok monolog, yakarış ve reaksiyon formlarında icra etmiştir. Dışsal diyaloga ise el-Huznu'l-Vesîm romanında daha çok yer verirken, her iki diyalogu da düşüncelerini iletmede, tepkisini ve Irak toplumu içindeki toplumsal olgulara karşı görüşlerini etkili bir şekilde ortaya koymak için kullanmıştır. Zira o, toplumda gördüğü, yaşadığı yanlışlıkları ve eksiklikleri gün yüzüne çıkarmak istemiştir. Bunu, kimi zaman kahramanların, kimi zaman ise ikinci derecedeki kişilerin iç ve dış diyaloglarını kullanarak kişiler arası çatışmayı tetikleyen durumları betimleyerek sanatsal bir görev ile yapmıştır. Bu kurgu esnasında onun öne çıkan bir özelliği ise, diyalogları sinema tekniğini kullanarak okuyucunun zihninde daha canlı ve kalıcı hale getirme; okuyucuyu bu kurguya ortak etme yeteneğidir. Bu yeteneğini günlük halk dilini de kullanarak daha etkili kıldığına da şahit olmaktayız. Bu bağlamda ilgili hususlar, üç romanı çerçevesinde uygulamalı olarak ortaya koymaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Arap Edebiyatı, Irak Romanı, Tahsin Germiyânî, Diyalog, Eleştiri

* هذه المقالة تم إنجازها من رسالة ماجستير بعنوان "الحوار في روايات تحسين كرمياني"، أكملها المؤلف المسؤول عام ألفين وستة وعشرفي جامعة وان يوزونجو بيل، معهد العلوم الاجتماعية.

** Bu makale, sorumlu yazarın 2016 yılında Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde tamamladığı "Tahsin Kermiyânî'nin Romanlarında Diyalog" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

Dialogue in Tahsin Germiyani's Novels: In the Example of al-Huznu'l-Vesim, Evladu'l-Yahudiyye, Zaknemut***

Abstract

In the novels of Tahsin Germiyani, who stands out as a narrator and novelist, dialogue was a basic technique for artistic work. Because he used the art of dialogue in a unique way to carry out communication and understanding and to fictionalize events. Such that Tahsin Germiyani's novels are considered to fill a gap in this aspect, especially in Iraq and in the Arab world in general. What makes him important is the writers he read and was influenced by. Such that when we look at his works, this effect is noticeable. Rather than a reflection, this influence manifests itself in a new and different form with internalization. The new work now contains in itself his character, is far from alienation, and becomes compatible with the culture and values of the society in which he lives. It is possible to see this situation not only in dialogues, but also in the whole structure of the work. Tahsin Germiyani has written 7 novels. However, in this study, we will focus on his three novels (al-Huznu'l-vesim, Evladu'l-Yahudiyye and Zaknemut) to reveal how the dialogue is used as a technique. After giving basic information about the concept of dialogue and Tahsin Germiyani's life and works, we will try to reveal how he used dialogue in these three novels that we will take as a field of application and his artistic connections in the storylines. Germiyani used both forms of dialogues in different stages. In his novel Zaknemut, he performed the internal dialogue mostly in the forms of monologue, pleading and reaction. While the external dialogue is mostly included in the novel al-Huznu'l-Vesim, he used both dialogues to convey his thoughts, to effectively present his reaction and his opinion on the social phenomena in Iraqi society. Because he wanted to bring to light the mistakes and deficiencies that he saw and experienced in the society. He did this with an artistic task, by describing situations that trigger interpersonal conflict, sometimes using the inner and external dialogues of the protagonists and sometimes of the deuteragonists. One of his prominent features during this fiction is his ability to make the dialogues more vivid and permanent in the mind of the reader by using the cinema technique and to make the reader a partner in this fiction. We also witness that he makes this ability more effective by using the folkspeech. We will try to put forward the relevant issues practically within the framework of his 3 novels.

Keywords: Arabic Language, Arabic Literature, Iraqi Novel, Tahsin Germiyani, Dialogue, Criticism

المقدمة

إن الحوار واحدٌ من وسائل التواصل التي لا غنى عنها قصد التفاهم والتفاعل بين المجتمعات على تباين مشاربها وتشعب مناحيها. وفي عالم الإبداع الأدبي (والقصصي منه على وجه الخصوص) يمثل الحوار عنصراً فاعلاً من عناصر فاعلية الفن وديمومته، وهو وسيلة سردية مهمة يتخذها الكاتب لإجراء المحادثة بين الشخصيات يستبطن من خلالها عوالم شخصياته استبطاناً يعمل - وفي حدود معينة - على الكشف عنهم، ليقدمهم إلى القارئ/المتلقي على وفق مستوياتهم المختلفة اجتماعياً أو ثقافياً أو فكرياً.

إن عملية الخوض في أي عنوان أكاديمي ونقله من أرض الاحتمالات إلى أرض الواقع الفعلي تتطلب الكثير من التفكير والبحث في بطون الكتب قصد الوقوف على أرضية صلبة.. فبعد مناقشة ومحاوره مع المتخصصين في هذا المجال، استقر بنا الحال عند (الحوار في روايات - الحزن الوسيم، أولاد اليهودية، زقنموت - لتحسين كرمياني)، وذلك لتوافر هذه الروايات على أكثر من أسلوب من أساليب الحوار، الأمر الذي عمل على فاعلية الحوار في بنية الحدث الروائي عند (كرمياني)، مما أعطى النص تشويقاً استطاع كسر رتابة السرد، فضلاً عن رغبتنا في البحث السردية الفني والجمالي في روايات الكاتب، وذلك لعدم وجود دراسة حول (الحوار) في أعمال تحسين كرمياني الروائية، كل هذا دفعنا إلى اختيار هذا العنوان والوقوف على الحوار بوصفه تقانة أساسية في البناء الفني للرواية، وكيفية توظيفه بوصفه وسيلة فنية لتحقيق التواصل والتفاهم وابتكار المواقف وبناء الأحداث.

حياة تحسين كرمياني وتعريف بالروايات الثلاث

*** This article was produced from the master's thesis titled "Dialogue in Tahsin Kermiyani's Novels", completed by the responsible author in 2016 at Van Yüzüncü Yil University, Social Sciences Institute.

هو تحسين علي محمد باوه خان السوره ميري، الذي عرف ب (تحسين كرمياني) ولد عام 1959 في جلولاء التابعة لمحافظة ديالى وسط العراق، لأب وأم، عراقي الجنسية، كوردي القومية، من عائلة مكونة من تسعة أبناء، وتزوج من مدرسة للغة العربية من القومية التركمانية، ورزق منها بثلاث بنات¹.

أكمل دراسته الابتدائية والثانوية والإعدادية في جلولاء، ودخل معهد النفط في(بغداد) وبعد تخرجه من المعهد التحق بالخدمة العسكرية عام 1980م، ولم يكمل الخدمة العسكرية وتسرح بقرار شمل القومية الكردية آنذاك، وعمل في شركة نفط الشمال في محافظة التأميم قسم هندسة الآلات الدقيقة ثم انتقل إلى محافظة (ديالى) وعمل بصفة(كاتب المحطة) في مكتب توزيع منتجات ديالى لغاية 21998.

كان تحسين كرمياني كاتباً مثابراً له حضور واسع على الساحة الأدبية، ويسير بخطى ثابتة ورصينة ليؤكد شخصيته الأدبية عبر نتاجاته الأدبية، فهو يمارس الكتابة النقدية أحياناً والنقد التحليلي عبر قراءاته الانطباعية، ولن تخرج عن قنوات الإبداع الأدبي لكونها مكملات تعطي دوافع للمغامرة وتضيف لمسات بها يفتح النص على مزاج المتلقي، وله حضور دائم في الصحف والمجلات العراقية والعربية، ومواقع الإنترنت الأدبية². وهو يريد أن يقول الحقائق كما هي وكانت أفكاره نابعة من الواقع، وواضحة في كل كتاباته، وهي تمثل قول الحقيقة ومجابهة الظلم وتعرية الأحداث. المواهب لدى الكاتب متعددة الأنواع ما بين القصة والرواية والمسرحية والمقالة، فضلاً عن ذلك يعيش فن الرسم منذ طفولته وشبابه ويمتلك براعة في رسم الأشياء.

وهو مثل أي كاتب وقع تحت تأثير تجربة الأدباء والنقاد العراقيين والعرب والغربيين، منهم صلاح عبد القادر الأعظمي، ونزار قباني وشيركو بيكة س(Serko Bekes)، ومحبي الدين زنكنة، وصباح الأنباري، ونجيب محفوظ، ومحمود عبد الحليم عبد الله، وهمنغواي(Hemingway) (E.)، وماركيز (G.G.Marquez)، ودستيوفسكي(F. Dostoyevski)، وتولستوي(L. Tolstoy)، ومكسيم غوركي(M. Gorki)، وتورجنيف (I. Turgenyev).. وغيرهم). وتأثر أيضاً بروايات الأدباء الروس، لأن معاناتهم قريبة من هموم الكاتب على نحو من الأنحاء، كذلك الأدب الأفريقي وأدب أمريكا اللاتينية⁴.

كان تحسين كرمياني طرق ابواب الفنون الإبداعية بمختلف جوانبها، إذ أصدر مجموعات قصصية وروايات ومسرحيات كثيرة، وهي كالاتي:

- 1- هواجس بلا مرافئ، مجموعة قصصية، دارالشؤون، الثقافية العامة، بغداد، 2001.
- 2- ثغرها على منديل، مجموعة قصصية، دار ناجي نعمان، لبنان، 2008.
- 3- بينما نحن... بينما هم، مجموعة قصصية، دار الينابيع، دمشق، 2010.
- 4- بقايا غبار، مجموعة قصصية، دار رند، دمشق، 2010.
- 5- ليسوا رجالاً، مجموعة قصصية، دار رند، دمشق، 2011.
- 6- بينما نحن، بينما هم، وثغرها على منديل، مجموعتان، طبعة ثانية، داررند، دمشق، 2011.
- 7- الحزن الوسيم، رواية، دار الينابيع، دمشق، 2010.
- 8- قفل قلبي، رواية، دار فضاءات، عمان 2011.
- 9- أولاد اليهودية، رواية، دار رند، دمشق، 2011.
- 10- حكايتي مع رأس مقطوع، رواية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2011.
- 11- بعل الغجرية، رواية، دار رند، دمشق، 2012.
- 12- زقنموت، رواية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2013.
- 13- ليالي المنسية، رواية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2014.

¹ حامد صالح جاسم، الشخصية في روايات تحسين كرمياني، (دمشق: دار تموز، 2015)، 12.

² أكبر فلاح محمد، بنية التشكيل السرد في رواية (حكايتي مع رأس مقطوع) لتحسين كرمياني، (السليمانية: جامعة السليمانية، كلية اللغات، رسالة ماجستير، 2015)، 10.

³ جاسم، الشخصية، 16.

⁴ محمد، بنية التشكيل، 11.

- 14- من أجل صورة زفاف، مسرحيتان، دار رند، دمشق، 2011.
- 16- خوذة العريف غضبان، خمس مسرحيات، دار رند، دمشق، 2011.
- 17- البحث عن هم، مسرحية، دار رند، دمشق، 2011.
- 18- امرأة الكاتب، مقالات، دار رند، دمشق، 2011.
- 19- السكن في البيت الأبيض، كتاب مقالات لفضح السياسة. وقد نال الكاتب جوائز عديدة عن بعض أعماله الأدبية، منها:
 - 1- المرتبة الثالثة عن قصة (كرنفال للشهيد)، عام 1991، في مسابقة الإتحاد العام لنساء العراق.
 - 2- المرتبة الأولى عن قصة (يوم اغتالوا الجسر)، عام 2003، في مسابقة المؤتمر الوطني دبالى للقصة القصيرة.
 - 3- جائزة الإبداع عن مجموعة القصصية (نغرها على منديل)، ضمن مسابقة ناجي نعمان الثقافية الدورة الخامسة، لبنان، عام 2007.
 - 4- المرتبة الأولى عن قصة (مزرعة الرؤوس) في مسابقة (مركز النور - السويد)، عام 2008.
 - 5- المرتبة الثانية عن رواية (أولاد اليهودية) في مسابقة مؤسسة الكلمة، مسابقة نجيب محفوظ للقصة والرواية، الدورة الثانية، 2010، مصر، عام 2011.
- 6- عضو فخري في مؤسسة ناجي نعمان، لبنان.
- 7- عضو اتحاد أدباء العراق منذ عام، 1995.
دراسات عن أعماله:
 - 1- المرجعيات المعرفية في مسرحيات تحسين كرمياني، بشار عليوي، مبحث في رسالة دكتوراه في كلية الفنون الجميلة في الحلة.
 - 2- الشخصيات في روايات (تحسين كرمياني)، حامد صالح جاسم، رسالة دكتوراه، المعهد العالي للدراسات، بغداد، 2013، طبعت في دار تموز، دمشق، 2015.
 - 3- (نكهة السرد) البناء السرد في قصص (تحسين كرمياني/ عبد الله طاهر البرزنجي/ هيفاء زنكنه)، وسام سعيد صلاح الدين، رسالة ماجستير، طبعت في دار تموز، دمشق، 2014.
 - 4- (التشكيل الحوار السرد في قصص تحسين كرمياني)، حازم سالم ذنون، رسالة ماجستير، بإشراف الدكتورة فائزة محمود محمد المشهداني، كلية التربية الأساسية-الموصل، 2013، طبعت في دار تموز، دمشق، 2014.
 - 5- التأثير السرد في روايات تحسين كرمياني، بختيار خدر أحمد، رسالة ماجستير، بإشراف الدكتور يادكار لطيف جمشير، جامعة صلاح الدين، كلية اللغات، قسم اللغة العربية، 2015، طبعت في دار تموز، دمشق، 2015.
 - 6- المكان في روايات تحسين كرمياني، قصي جاسم أحمد الجبوري، رسالة ماجستير، بإشراف الدكتورة منتهى طه الحراحشة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة آل البيت، 2015.
 - 7- طبيعة السرد في رواية حكايتي مع رأس مقطوع، أكبر فتاح محمد، رسالة ماجستير، بإشراف الدكتورة نيان نوشيروان، كلية اللغات، جامعة السليمانية، 2015.
 - 8- هناك كتاب شامل عن مجمع أعمال تحسين كرمياني، اشترك فيه باحثون ونقاد من الوطن العربي ومن بلدان مجاورة بعنوان (مغامرة الكتابة في تمظهرات الفضاء النصي قراءات في تجربة تحسين كرمياني) ويضم اثنين وعشرين بحثاً، في تجربة النقد الجماعي الذي قام على إخراجها الأستاذ الدكتور (محمد صابر عبيد) وقد ضمت البحوث الأجناس الأدبية المختلفة، فقد جاءت القصة القصيرة أولاً ثم الرواية ثم المسرحية ثم المقالة، وتلاءمت هذه البحوث مع حجم النص الإبداعي، وغازاته، ويمكننا القول إن نصوص كرمياني متنوعة إبداعياً وليست مكررة أو مستنسخة عن

تجربة واحدة بل هي متنوعة⁵. وقد أشاد به الكتاب والمترجمون والنقاد من خلال مقالاتهم المنشورة في الإنترنت والجرائد والمجلات بأعماله الإبداعية.

1. مفهوم الحوار

يأتي تعريف الحوار لغويًا في الكتب بشكل متباين من ذلك جاء تعريفه في كتاب العين "المُحاورَةُ: مُرَاجَعَةُ الكلام، حَاوَرْتُ فلانًا في المنطق، وَأَحَزْتُ إليه جواباً، وما أحرأ بكلمة، والإسم: الحَوِير، تقول سمعت حَوِيرَهما وحَوَازَهما. والمَحْوَرَةُ من والمُحَاوَرَةُ، كالمَشْوَرَةُ من المُشَاوَرَةُ"⁶. وأما تعريفه اصطلاحياً فهو "تبادل الكلام بين اثنين أو أكثر"⁷. هذا من ناحية عدد المشاركين في الحوار، أما بوصفه عنصراً أدبياً فهو "تبادل الحديث بين الشخصيات في القصة أو مسرحية"⁸. أو "هو الكلام يقع بين الأديب ونفسه أو من ينزله مقام نفسه كربة الشعر أو خيال الحبيبة مثلاً"⁹. الحوار كتنقاة فنية يتوغل في الفنون الإبداعية جميعاً، ولكن توظيفه يختلف من فن إلى آخر، إذ هو "يعتبر وسيلة مشتركة بين الرواية والمسرحية والقصة القصيرة، لكنه يتميز في كل فن أدبي عن الآخر، حيث يحتل مركز الصدارة في الفن المسرحي لأنه الأساس الذي تبنى عليه المسرحية، ومن ثم يتحكم في تفاعل العناصر الأخرى كالحديث والشخصيات والزمان والمكان، بينما نراه في الرواية يتعاون مع هذه العناصر ونحس به ممتداً وحاملاً للتفاصيل والشروح، أما في القصة القصيرة فالحوار يقوم باللمحة الدالة والإشارة الهادفة، إنه يقوم بدور العلامات الإرشادية التي تثير جنبات النص وبما يتناسب مع اتساعه"¹⁰، والحوار "أسلوب طاغ في المسرحيات وشائع في أقسام مهمة من الروايات. ويفرض في الإبانة عن المواقف، والكشف عن خبايا النفس"¹¹، فضلاً عن ذلك يكون الحوار في المسرحية وسيلة من وسائل كثيرة لدى الكاتب للتعليق والإدلاء بالمعلومات¹²، ولكنه يسعى لتشخيص الكلام في الرواية مباشرة¹³.

والحوار يشارك في بنية النص الدرامي بتقانة عالية، فتعكس فيه قدرة الكاتب الإبداعية، ونعرف من خلالها طبائع الشخصيات وكيفية تعاملهم مع الآخرين، وما يوجد في أنفسهم تجاه الأحداث والمواقف، ويكون أداة مساعدة لعناصر أخرى في تكوين بناء النص الروائي "إذ يستدل به عن وعي الشخصية وتفردتها، ويسهم في تطوير الأحداث، فضلاً عن دوره في المساعدة على بعث الحرارة والحيوية في المواقف المتميزة، بشكل يحقق معه تصوراً متكاملًا لظواهر الواقع تصوراً يعتمد على التنوع في الرؤية، والشمول في آفاق التفكير"¹⁴، لذلك نرى بأن الحوار كتنقاة فنية في كتابة الرواية هو ما يجعلها ممتعة، ويعمل في جذب ميل القراء إليها "فالقارئ يقضي وقتاً سهلاً وممتعاً مع تلك الروايات التي تقضي فيها شخصياتها وقتاً طويلاً تتحدث إلى بعضها أكثر من تلك الروايات التي يقضي فيها مؤلفها الجزء الأكبر من الوقت وهو يسرد كل ما يحدث"¹⁵، وهذا يجعل السرد أكثر رتبة لعدم توفير المقاطع الحوارية، ومن ثم يتجنب القارئ تصفح مثل هذه الروايات ويهملها، ومع هذا يجب على الروائي في الوقت نفسه أن يحذر من غزارة استخدام الحوار؛ لأن الإكثار من استعمال الحوار هو من العناصر المهمة بالنسبة للطريقة الدرامية في المسرحية، يختلف بالنسبة الرواية؛ لأنه يُفقد الرواية مرونتها ويجعل منها مسرحية أكثر من أن تكون رواية، لذا لا يمكن أن تكتب الرواية كلها أو جزء أكبر منها بالحوار¹⁶، وعلى هذا الأساس يكون "الحوار حقيقة من أهم الفوارق الأساسية بين الأدب القصصي وبين الفن المسرحي"¹⁷.

5 حازم سالم ذنون، التشكيل الحواري السرد في قصص تحسين كرمياتي، (دمشق: دار تموز، 2014)، 38.

6 الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2005)، "حور"، 220.

7 سعيد علوش، معجم مصطلحات الأدبية المعاصرة، (بيروت: دار الكتب اللبناني، مغرب: الدار البيضاء 1985)، 78.

8 مجدي وهبة، و مهندس، كامل، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، (بيروت: مكتبة لبنان، 1984)، 33.

9 جبور عبد النور، المعجم الأدبي، (بيروت: دار العلم للملايين، 1979)، 100.

10 علي عبدالجليل، فن كتابة القصة القصيرة، (عمان: دار الأسماء للنشر والتوزيع، 2005)، 65.

11 عبد النور، المعجم، 100.

12 رشادي رشدي، فن كتابة المسرحية، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998)، 56.

13 برنارد فاليط، النص الروائي تقنيات والمنهج، المترجم: رشيد بنحلو(باريس: منشورات ناثن، 1992)، 49.

14 باقر جواد الزجاجي، الرواية العربية وقضية الريف، (بغداد: دار الرشيد للنشر، دار الحرية للطباعة)، 354.

15 لورانس بلوك، كتابة الرواية من الحكمة إلى الطباعة، المترجم: صبري محمد حسن(القاهرة: دار الجمهورية للصحافة، 2009)، 217.

16 أ. مندولا، الرواية والزمن، المترجم: بكر عباس (بيروت: دار صادر للطباعة والنشر، 1997)، 133.

17 عبدالعزيز حمودة، البناء الدرامي، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998)، 134.

قد يأتي الحوار في العملية السردية على أنماط، فبشكل عام ينقسم إلى الحوار الخارجي والحوار الداخلي، نحن نذكر الحوار في الروايات الثلاث من خلال تقسيمه على الحوار الخارجي والداخلي:

1.2. الحوار الخارجي

الحوار الخارجي "هو الذي تتناوب فيه شخصيتان أو أكثر الحديث في إطار المشهد داخل العمل القصصي بطريقة مباشرة، إذ ينطلق الكلام من الشخصية (س) إلى الشخصية (ص) فترد الشخصية (ص) في سياق القصة وحبكتها"18، ففي هذا الحوار يفسح المجال أمام الشخصيات لتبادل الكلام بينهم دون تدخل الراوي19. يعد الحوار الخارجي أكثر انتشاراً من بين أنواع الحوار، وهو وسيلة سردية مهمة يقوم بإيصال الأفكار للمتلقى ويحاول "دفع العناصر السردية إلى أمام، حيث يرتبط وجوده بالبناء الداخلي للعمل القصصي، معطياً له تماسكاً مرونة واستمرارية"20. تحتوي روايات تحسين كرمياني على هذا النوع من الحوار، سواء كان بين شخصيتين أو أكثر، بأنماطه (المجرد الذي يقرب في تكوينه إلى حد كبير من المحادثة اليومية بين الناس، والمركب الذي يؤدي إلى التأمل والتعمق في الأشياء من خلال التحليل والتفسير، وحوار الترميزي الذي يعتمد على توظيف الرمز في نسيج السرد).

من أمثلة التي جاءت في حوار الخارجي هو الحوار بين الطبيب والنجيب مالح، عندما اشتد مرض الملا صالح :

"وجد الطبيب نفسه في حوار مع النقيب مالح:

- دمك يليق به.

- ماإلى إذا...!

- نسبة الفساد في دمك في ازدياد دائم.

- لكن..كيف.

- قضية إنسانية حضرة النقيب.

- كيف عرفت دمي يطابق دمه.

- تذكرت دمك النادر.

- أضخ من دمي في جسد عدوي.

- حالة إنسانية طارئة، في الحروب تنهار الحواجز بين الطبقات البشرية.

- في الحروب.

- (صالح الدين الأيوبي)..أخترق معسكر (الصليبيين) ليعالج ملكهم العدو.

وقف النقيب مالح مكتوف الحول، لا يعرف كيف يتصرف، أسرّ في نفسه:

- ليت أعرف لم أضعف أمام هذا الكائن اللدود.

كان يعني الملا صالح، سحب نفساً عميقاً، زفر..قال:

- حسناً..ليكن هذا الأمر سراً"21.

التحليل من خواص الحوار الخارجي الذي نستطيع من خلالها التعمق والتأمل في الأشياء فيها قد نحصل على النتيجة، فالطبيب من خلال كلامه الواصف يحلل حالة ملا صالح الصحية أمام النقيب، ويطلب منه إعطاء الدم له؛ لأن دمه من نفس الفصيلة، يشرح ذلك بقوله (قضية إنسانية حضرة النقيب) ثم يستمر بتوظيف القول إن (صالح الدين الأيوبي)..أخترق معسكر الصليبيين ليعالج ملكهم العدو، وهو ما أضفى سمة التحليلية أكثر، لأن ميزة مهمة من مميزات الحوار التحليلي الخارجي هي توظيف المثل والأقوال مع الحوار، ثم استمر في تحليل حالته بـ (حالة إنسانية طارئة.....)

18 عبد السلام، الحوار القصصي، 41.

19 سعيد يقطين، تحليل الخطاب الروائي، (بيروت: المركز الثقافي العربي، المغرب: الدار البيضاء، 2005)، 197.

20 عبد السلام، الحوار القصصي، 29.

21 تحسين كرمياني، أولاد اليهودية، (دمشق: دار تموز، 2011)، 87 و 88.

حتى أقنعه، ولكن طلب منه أن يكون الأمر سرا بينهما، فالتحليل جاء من خلال الوصف باستخدام ألفاظ وصفية مثل: (طارئة، الكائن اللدود، جسد عدوي...)، ونرى ترميزاً جميلاً في كلام النقيب ألا وهو لفظة (الكائن اللدود) رمزا لشدة خصومه مع الملا.

2.2. الحوار الداخلي

هو حوار فردي شخصي يخرج من الذات تلقائياً، في مواقف معينة كالتأمل والشعور بالخوف والقلق، فهو يعبر عن مشاعر الإنسان الشخصية إذ "يسجل الخبرة الإنفعالية الداخلية لفرد ما متغلغلاً في الأغوار النفسية إلى المستويات التي لا تفصح عن نفسها بالكلمات، حيث الصور تمثل الانفعالات والاحساسات"22، فبذلك يتعرف القارئ والمتلقي على الهموم والرغبات المكبوتة داخل نفسية الراوي، ويمكن الاستنباط عن هذه الانفعالات من خلال مؤشرات وعبارات وقرائن تشير إليه.

ويطلق عليه مصطلحي (المسرود الذاتي) و (المعروض الذاتي) لكن يختلف استخدامهما على الصعيد الزمني، إذ إن (المسرود الذاتي) يستخدم عندما كان المتكلم يحاور ذاته عن أشياء تمت في الماضي، في حين يستخدم (المعروض الذاتي) عندما كان يتحدث إلى ذاته عن فعل يعيشه في وقت إنجاز الكلام23.

نرصد من خلال المتابعة والاستقراء لأعمال تحسين كرمياني الروائية، وخصوصاً الروايات الثلاث (الحزن الوسيم، أولاد اليهودية، زقنموت) معجى الحوار الداخلي بخمسة أنماط مشهورة (المونولوج، المناجاة، الإرتجاع الفني، أحلام اليقظة، التخيل، تيار الوعي - الذي لم يأت على نحو مكثف-) ذلك للكشف عن المناطق المظلمة في ذات الشخصية، وهذا نموذج يمثل الحوار الداخلي، حيث نرى فيه تأثير شخصية هـ وليبر الحبيبية في شخصية نوزاد:

"وحدي أمشي، لا أحد يريد أن يفرح بي، يتيم لا يليق به الفرح، لا أحد يريد يتيماً، مهما كانت درجة أخلاقه، وسامته، درجة منفعة أيضاً، الغني مرغوب حتى لو كان خبيثاً، شريراً، المال صار كل شيء في يومنا هذا، ما قيمة الشهادة في بلاد يرعاها رعيان جاءوا من خلف الحياة، من رحم الظلام، أولاد الكواليس، حثالات الوقت المستقطع، مهرجون، ناكثوا عهود، يقولون خلاف ما يعملون، ثعالب بهيمة بشر، في ظلهم، الأوائل ليس بوسعهم إيجاد فرصة تعين، الأغنياء ينالون كل شيء، التعينات، المناصب، آه... لا أترك هذا الأمر، لست ممن يطمع بحطام الدنيا، الدنيا لأصحاب النفوس الدينية"24.

جاء هذا المقطع ضمن الحوار الداخلي بضمير المتكلم معبراً عن أشد الأفكار والهواجس الحية في داخل شخصية نوزاد للشخص الذي له منزلة رفيعة في قلبه، ويقدم لنا شعوره بتكرار حالة فقدان حياته، هذا ما أدخله في إطار المونولوج المباشر، بأنه يتميز بـ "عدم الاهتمام بتدخل المؤلف، وعدم افتراض أن هناك سامعاً"25، أي أن الشخصية لا تتحدث إلى أحد داخل إطار عملية السرد، والراوي العالم يتحدث مع نفسه بضمير المتكلم، تم فسح المجال أمام الشخصية لتبوح بما في نفسها من شعور وأحاسيس وأفكار شخصية نوزاد تجاه الواقع الذي يعيش فيه، يشعر بأنه فائض في هذا الحياة، وشيء آخر هو أن المونولوج جاء في نسق حوارى بين أفكار الشخصية نفسها، فنشعر بهاجس معين في شكل الصوت الذي يرد على أفكار الشخصية من حيث تصوراتها وأمانيتها عن الحياة والأشياء المحيطة بها. والشيء الجدير بالذكر هنا هو توظيف فن التناص في قوله: (يقولون خلاف ما يعملون) مع الآية الكريمة [يقولون مالا يفعلون]26 عندما يتحدث الراوي/ نوزاد عن أصحاب السلطة، فتوظيف هذا الفن في النص السردى تعكس براعة الكاتب وقدرته الإبداعية.

لقد وظف تحسين كرمياني المقاطع الشعرية داخل العملية السردية في رواية (زقنموت)، ومنحت النصوص الروائية بعداً جمالياً وعمقاً دلالياً، تحتوي هذه المقاطع على الحوار الداخلي بأنماطه، لتعبر الشخصية عن ذاتها، تعبيراً جلياً وأكثر تعمقاً بدلالاتها الأدبية، ويبين هذا المقطع الشعري عرض الشعور والهواجس الداخلية من خلال تقنية المونولوج:

22 إبراهيم فتحي، معجم المصطلحات الأدبية، (تونس: المؤسسة العربية للناشرين المتحدنين، 1986)، 361.

23 يقطين، تحليل الخطاب الروائي، 197.

24 تحسين كرمياني، الحزن الوسيم. (دمشق: دار النايح للطباعة والنشر والتوزيع، 2010)، 27.

25 روبرت همفري، تيار الوعي في الرواية الحديثة، (أسبوط: مكتبة الشباب، 1984)، 44.

26 القرآن الكريم، الشعراء، 226/26.

"نظقت في السكون

همسة رحلت وتركت في الجنون

حرب خبيثة قذفت من عالم المريخ عم مدفون

جاء يأخذ قمري الحنون

ما عاد النوم يصلح عيوني

تحجرت جفوني

يا زمن يا ملعون

قلبي محزون

ما قيمة كفاحي الحرون

بعدهما فقدت في أول الدرب

بنفسجي المكنون!"²⁷.

يمثل هذا المقطع مونولوجاً داخلياً مع الذات الشخصية، ونستطيع أن نطلق عليه (المونولوج الشعري)؛ لأن الراوي قادر على عرض رغباته وأحاسيسه ضمن المقطع الشعري، وهذا يتوقف على قدرة الطاقة التعبيرية لدى المؤلف ليرسم المشهد بتداخل الأجناس الأدبية بعضها مع البعض الآخر، يزدهر من هنا الحوار الداخلي لشخصية (ماهر) فيعرض انفعالاته تجاه حياته الواقعية، الحرب احتلت كل جوانب حياته حتى أنه (جاء يأخذ قمري الحنون) تم إزالة هواياته ورغباته المكنونة في الداخل.

3. وظائف الحوار

1.3. رسم الشخصيات

تعرف الشخصية "بأنها جملة من الصفات الجسمية والعقلية والمزاجية والاجتماعية والخلقية التي تتميز الشخص عن غيره تمييزاً واضحاً"²⁸ فتميز هذه الصفات من خلال الاختلاط وتعاملها مع الناس المحيطين بها وبما حولها، والشخصية دور من أدوار أو عنصر من عناصر الرواية المتعددة والمختلفة، يمكن أن نصنفها بمعايير لاحصر لها من خلال طبيعة علاقتها بدائرة الأحداث، فهي تكون عادةً رئيسة أو ثانوية²⁹. إن الشخصية تعد عنصراً جوهرياً من عناصر بناء الرواية، وهي عنصر يعكس فيه وجهة النظر الروائي وتطلعاته داخل الصراعات وبناء الأحداث و " تقود الأحداث وتنظم الأفعال، وتعطي القصة بعدها الحكائي...وفق ذلك التعبير هي العنصر الوحيد الذي تتقاطع عنده العناصر التشكيلية الأخرى كافة، بما تقدمه الإحداثيات الزمانية والمكانية الضرورية لنمو الخطاب الروائي وأطراده"³⁰. الحوار يمثل الشخصية على المستوى الفكري والثقافي "حين يرتبط الحوار بالشخصيات فيدل عليها من حيث وضعها الاجتماعي، ومستواها الفكري الخلفي، ومثلها في الحياة"³¹، فالروائي يعتمد على الحوار لرسم المشاهد، وما يدور فيها من الكلام والحوارات بين شخصياتها، وما ترسل فيها من الرسائل التواصلية والتفاعلية بين الشخصيات، ما يُهمنا هنا هو كيفية أداء وظيفة رسم الشخصيات من خلال الحوار في الروايات. ففي حوار بين (ماهر وأمه) كان الراوي قادراً على تصوير الشخصيات بصورة فنية جميلة، حيث كان (ماهر) قد "فشل أن يقنع نفسه بأنه كائن يمكنه أن يمشي عالي الرأس من غير شعر يخفي طاسة رأسه، وجد الخجل آفة تلجمه من الخروج من غير غطاء ل(كرعيتته)، لم يحتر (ماهر) أكثر من دقائق معدودات.

قالت أمه:

²⁷ تحسين كرمياني، زقنموت، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2013)، 214.

²⁸ أحمد عزت راجح، أصول علم النفس، (القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، 1968)، 393.

²⁹ لطيف زيتوني، معجم مصطلحات نقد الرواية (عبري، إنكليزي، فرنسي)، (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 2002)، 114.

³⁰ حسن بحراوي، بنية الشكل الروائي (الفضاء، الزمن، الشخصية)، (بيروت: الأولى، المركز الثقافي العربي، 1990)، 20.

³¹ إسماعيل عز الدين، الأدب وفنونه، (بيروت: دار الفكر العربي، 2004)، 136.

((ماذا بك.؟))

((رأسي...))

((أنه جميل، يليق بك أكثر من -خنافسك- أيام زمان.))

((أشعر بأنتي كائن منبوذ بهذا الرأس منزوع الشعر.))

((لدي -غتره- جديدة، مات أبوك قبل أن يستعملها.))

((لم أعود على وضع الأشياء السخيفة على رأسي.))

((لا تستحي يا-ماهر- رأسك هكذا أجمل.))"32.

قام الحوار هنا برسم الملامح الخارجية للشخصية الرئيسة في الرواية، الذي هو (ماهر)، بعدما رجع من واجبه العسكري حليق الرأس، رأى نفسه ككائن منبوذ منزوع الشعر، فنجل أن يخرج من بيته بهذه الحال، كي لا يستحي أمام الناس، قالت له (أمه) لدي غتره جديدة يمكن أن تستعملها، ولكن (ماهر) وصف الغتره بأوصاف سخيفة، ثم أخبر أمه بأنه هكذا أجمل، فهذه الأوصاف والتصويرات لشخصية (ماهر) تبرز الهيئة الخارجية له، فيشعر القارئ أو السامع بأن هذه الشخصية التي تتمتع بتلك الأوصاف شخصية حية تتحرك أمامه، فإظهار وبيان هذه الملامح وسيلة مهمة للكشف عن الشخصيات في العمل السردى، ليبين للقارئ أو المتلقي طبيعة الشخصية وكيفية تعاملها مع الذين من حولها.

لو نتأمل الروايات للكاتب نجد نوع آخر من الشخصيات ألا وهي شخصية الثانوية، فمن هذا الحوار الذي دار بين الضابط الكبير وضباطه:
"أوقفوا الجميع على شكل أرتل.

صاح نائب ضابط بدين، كرشه يندلق أمامه ك بطن امرأة حامل:

((أستا...عد...!))

قرعت الأقدام الأرض، قرعات غير منسجمة، متفاوتة، في سياقات العسكر يسمونها ((خربطة)).

غضب أحد الضباط...صاح:

((أولاد القنادر شنو ها الخربطة.))

صاح نائب الضابط (مدعل)البطن:

((أستا...ريح...!))

همس أحد الشبان مغمماً ((أطلق من دبرك ريح.))، لم يتمالك الواقف لصقه نفسه، أطلق كركرة مختنقة، هشيم نار سار، تحررت ثغور مستفزة، وإنطلقت ضحكة نصف جماعية.

أزيد الضابط الكبير وأرعد...صاح:

((أولاد القحباب، سألعن والديكم، سأجعلكم تنهشون بساطيل المعسكر بأسنانكم.))

لم يحتمل أحد الشبان الشتيمة...صاح:

((لا-تغلط- سيدي، نحن أبناء حمولة، أولاد - الشيد ال رعيس.))" (33)

يشارك في هذا الحوار شخصيات عديدة منها (الضابط الكبير، نائب الضابط البدين، الجندي) فكلها شاركت في مجرى الحوار كشخصية ثانوية، شعر برسم الملامح الخارجية للشخصيات بوضوح، حيث ألقى الراوي الضوء على الهيكل الخارجي لها في تصوير نائب الضابط بالبدين ومدعل البطن ولامح وجه الضابط الكبير بأنه أرعد لشدة غضبه، ثم صور الحوار مواقفهم ليوضح أمام المتلقي المدى الذي تصرف على وفقه الشخصيات وتعامل بسلوكها مع الآخرين وما حولهم.

2.3. تطوير الحدث

³² كرمياني، زقنموت، 130 و131.

³³ كرمياني، زقنموت، 109.

يعد الحدث عنصراً أساسياً في البناء السردى، إذ يعرف بأنه "فعل الفاعل سواء كان فرداً أو جماعة"³⁴، وهو يأتي في "مجموعة من الأحداث الرئيسية التي تكون مع حبكة الرواية أو المسرح، ويمكن تحديد الحدث في الرواية بأنه لعبة قوى متواجبة أو متخالفة، تنطوي على أجزاء تشكل بدورها حالات مخالفة أو مواجهة بين الشخصيات"³⁵.

دور الحوار في عنصر الحدث في بنائه السردى، في أن "الحوار يقوم بمهمتين يؤديان إلى تطوير الحدث، فهو أولاً يؤدي إلى تطور الموقف الذي يعالجه منظر ما، وهو ثانياً يشير إلى التطور في المنظر اللاحق ويوحى به"³⁶، ويتمكن الكاتب من خلال الحوار ضغط الأحداث الكبيرة واختصار ما يراه غير ملائم وغير مفيد عند إيراده داخل النص³⁷.

نحن نركز من خلال استطلاعنا للروايات على تطوير الحدث من خلال نمطي الحوار الخارجي والداخلي، إنَّ الحدث يتطور من خلال الحوار الخارجي الذي يجري بين شخصيتين أو أكثر، وذلك بإعطاء المعلومات والشرح عن الحدث الحالي والحدث الذي يأتي بعده، بتسليط الضوء على العلاقات بين الشخصيات الروائية والتوضيح عن حالاتهم³⁸. ومن خلال الحوار الداخلي يساهم في تعمق الحدث ودفعه إلى الأمام، الذي يؤدي إلى تصوير المواقف المعينة والطبيعة الداخلية للشخصيات تجاه الأحداث³⁹.

من أمثلة الحوار الذي يؤدي إلى تطوير الحدث في إطار الحوار الخارجي هو حوار بين الطبيب والنقيب المالح حول مرضه، عندما "أجبره الطبيب قول الحقيقة، بلع الطبيب ريقه.. صارحه:

- في دمك شيء غريب.

- ماذا تعني بغريب.

- وباء غريب غير معروف.

- ما مدى خطورته.

- حالة نادرة حضرة النقيب.

- قل الحقيقة.

- وباء وراثي مستشري في دمك، تحتاج إلى فحوصات دقيقة.

- ستولى أنت المهمة بكتمان تام."40.

نلاحظ هنا تقدم الحدث إلى أمام في إطار الحوار التحليلي الوصفي عن مرض النقيب، بحيث يوضح الحوار لنا الحالة الصحية (لنقيب مالح) الذي هو شخصية رئيسية في الرواية، بأن في دمه وباء غريباً وحالته نادرة، وهذا المرض أيضاً تسبب في موته فيا مبعده، فبذلك أذى الحوار وظيفته بإعطاء المعلومات حول حدث التالي، الذي هو موت النقيب.

3.3. الزمان والمكان

إن الزمان والمكان يشتركان كمحورين أساسيين في بناء الرواية داخل البيئة، لأن البيئة في حقيقتها تشمل الزمان والمكان، بمعنى كل ما يتصل بوسطها الطبيعي، وبأخلاق الشخصيات وشماثلهم وأساليبهم⁴¹.

³⁴ علوش، معجم، 44.

³⁵ زيتوني، معجم، 74.

³⁶ رشدي، فن كتابة المسرحية، 50 و51.

³⁷ عبد السلام، الحوار القصصي، 91.

³⁸ فتحي، معجم المصطلحات الأدبية، 148 و149.

³⁹ محمد صابر عبيد، والآخر، مغامرة الكتابة في مظهرات الفضاء النصي قراءات في تجربة تحسين كرمياني، (أردن: عالم الكتب الحديث، 2012)، 45.

⁴⁰ كرمياني، أولاد اليهودية، 107.

⁴¹ محمد يوسف نجم، فن القصة (بيروت: دار الثقافة، 1966)، 108.

إن الزمان والمكان عنصران مترابطان "ففي مجال الدراسات الروائية فإن الفصل بين عنصري الزمان والمكان يعد أمراً شكلياً نظراً لإرتباطهما معا إرتباطاً كلياً في النص الروائي فالحدث الروائي لا بد أن يقع في مكان معين وزمان بعينه"42، وهذا التلاحق لايشي بأن لهما نفس الخصائص والمظهرات، بل للزمان مواصفاته وللمكان اعتباراته وسماته كذلك.

وظيفة الحوار الأساسية داخل هذه البيئة هو إعطاء فكرة عن أحداث الرواية وعن زمانها ومكانها43، ويمكن أن يستخدم الحوار لإرساء حقائق عن الماضي والمستقبل والحاضر، ووصف مكان ما44، لذا يمكن القول بأن (الزمان والمكان) أداة من أدوات الحوار، يتخذهما الكاتب البنية حواراته داخل العمل الفني لديه.

1.3.3. الزمان

إن الزمن في بنية النص السردي، فلكل مقطع حكائي له زمنين، زمن الشيء المروري أو زمن الحكاية، فتمرّ هذه الحكاية بنظام الترتيب الزمني، بقصد ترتيب الأحداث والمقاطع الزمنية في الخطاب السردي، بحيث تتابع الأحداث والمقاطع الزمنية فيها بما يقدم ويؤخر ويسترجع على وفق التلاعب بين الأزمنة45، و"عبر هذه التحويلات يجعلنا نتقل من ماضي القصة إلى حاضر الخطاب"46 حسب المفارقات الزمنية فيها، فهذا التلاعب الزمني داخل الحوار يظهر براعة ومهارة الكاتب/الروائي في كتاباته الأدبية.

من أمثلة ما جاء فيها تحديد الزمن، الحوار بين (ماهر) و(مها):

"مشى..مشى وراءه.

شعر بوقع خطواتها..صاحت:

((ماهر!))

توقف.

((لم تركض؟))

((أخشى أن يرانا واش.))

((ماهر..أرجوك أقدم إعتذاري، جاءنا ضيف ثقيل ولم أستطع إنتظارك أكثر.))

((آه...تعبت كثيراً.))

((الليلة سأنتظرك.))

((ربما سنقع في ورطة قريبة.))

((لنجعل لقاءنا بعد منتصف الليل.))

((ومن قال أم -سليم- ستترك حبلنا على غاربنا.))

((لا أدري، طيلة النهار تقف على التنور.))

((من وضعت في بالها الفردوس لأبد أن تلجه.))

((ليلة أمس كنت بحاجة إليك.))

((وأنأ أيضاً!))"47.

42 جمال خضير الجنابي، الرواية التاريخية، (دهوك: مديرية الطباعة والنشر، 2011)، 168.

43 الجنابي، الرواية، 22.

44 لويس هيرمان، الأسس العلمية لكتابة السيناريو والسينما والتلفزيون. المترجم مصطفى محرم (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2003)، 298.

45 جينيت جيرار، خطاب الحكاية، المترجم: محمد معتصم و عبدالجليل الأزدي وعمر حلي (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1997)، 45 و 47.

46 سعيد يقطين، إفتتاح النص الروائي، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 2006)، 85.

47 كرمياني، زقنموت، 92 و 93.

نرصد من هذا الحوار الخارجي شخصيتين تتحدثان عن موضوع موعد لقاؤهما، أزمة متعددة، منها (الليلة، منتصف الليل، طيلة النهار، ليلة أمس)، فأنتى تحديد هذه الإشارات الزمنية بغية الوضوح وتحديد أوقات حدوث الأحداث للمتلقى، وبغية تحديد الزمن الذي يقع فيه الحدث وهو (زمن الخطاب) بين الشخصيات، وهو الزمن الداخلي للرواية أيضاً.

2.3.3. المكان

يأتي دور المكان بوصفه مكوناً أساسياً في بناء السرد بأنه "مسرح تقع فيه الأحداث، وتصارع في ميدانه الواسع الأفكار والشخصيات... ويؤلف المكان إطاراً محتوياً ومتفاعلاً مع بقية العناصر البنائية الأخرى"⁴⁸

لقد وظف الروائي (تحسين كرمياني) المكان في رواياته، كعنصر أساس من عناصر التشكيل الروائي، ويتجلى هذا العنصر في تكوين بنية الحوار لدى الكاتب وتظهر ملامحه في التأثير على شخصية الكاتب الوجدانية والفكرية والاجتماعية، وكانت مدينة (جلولاء) بلدته الأصلية التي ذكرها في رواياته باسم (جلولاء)، تأتي بدرجة كبيرة كعنصر مكاني واضح وحاضر في رواياته، وإستطاع من خلالها أن يوصل جلاً معاناتها وهمومها ومحتتها إلى القارئ والمتلقي، لذلك فـ "المكان عنده ليس مجرد ديكور وإنما له فاعلية ووقع على الشخصيات والأحداث ومن خلال الحوار تتضح معالم المكان"⁴⁹.

وما جاء بهذا الصدد هو حوار بين (نوزاد) و(أمه) كان نوزاد "عاد إلى الفراش برفقتها، رشف من قدح الماء... تتمم:

- أ..حقاً صرخت.

- فعلت ذلك، أرجوك يا ولدي لا تتعني، هل في بالك أمر.

- كلما أنام، يداهمني نسر كبير، يأتي من القمم الشاهقة، يحوم فوق المدينة، يحاول أخذ شيء أراه متوهجاً، حين ينقض عليه، أشعر بمخالبه

تتغرز في قلبي، شيء ما ينخلع من جسدي يا أمي.

- ربما رأيت في المعرض أشياء من هذا القبيل، رسخت في بالك.

- في المعرض...!!

- نعم في المعرض.. (شيرزاد) حكى لي عن الفنانة، قال أنها كادت أن تجن لرؤيتك.

- أنه يمازحك، (شيرزاد) يحب التورط مع البنات بالمشاكل.

- حدثني عما جرى بينكما على قمة (أزم).

- ماذا قال أبو المشاكل.

- قال أشياء كثيرة، طرح علي فكرة أن نطلبها لك.

- ألم أقل أنه يمزح.

- لم يمزح معنا، كل شيء سيمضي وفق الأصول.

- كيف ذلك، أنا مجروح يا أمي.

- (هه ولير)..صارت من الماضي، عليك أن تنساها.

- ماذا..(هه ولير)..من أين عرفت ذلك.

- (شيرو)..حكى لي عن كل صغيرة وكبيرة، كدت أن ترتكب إثماً كبيراً، لو لم يكن حاضراً في تلك اللحظة، لو فعلت ذلك لهرعت وألقيت

بنفسي وراءك"⁵⁰.

⁴⁸ أحمد العزي صغير، تقنيات الخطاب السردى بين الرواية والسيرة الذاتية-دراسة- موازنة، (صنعاء: وزارة الثقافة والسياحة)، 287.

⁴⁹ ذنون، التشكيل الحوارى، 147.

⁵⁰ كرمياني، الحزن الوسيم، 64 و65.

جاءت في هذا الحوار (المعرض) الذي هو مكان مفتوح ومكان عام، ويمثل حالة أو مستوى ثقافي معين للشخصيات، بحيث يرجع تحديد هذا المكان للقاء بين (الفنانة) و(نوزاد وشيرزاد) لثقافة (الفنانة دلسوز) كونها شخصية مثقفة رسامة، دعت (نوزاد وشيرزاد) لعرض لوحاتها، ثم بعد ذلك نرى من حوارهما-نوزاد وأمه- الحديث عن مكان (جبل أزم) وهو أيضا مكان مفتوح وعم، وتعلق بيئته بحياة شخصية(نوزاد) لأنه كلما كان يشعر بالتشاؤم في حياته يتجه نحو (أمر) كونه فضاء قادراً على إزالة همومه وحزنه، حتى أراد أن يسقط بنفسه من على قمة الجبل، فتحدد هذه الأماكن يعود لأغراض الفنية منها تحديد حالة وأبعاد الشخصيات وتحديد مكان الحدث.

الخاتمة

طوّع كرمياني الحوار في رواياته، بأنماط متعددة، منها الحوار الخارجي والداخلي بأنواعها منها تقانة الحوار المركب التي وضح فيها وحلل الصراع بين الشخصيات وتقدم الحدث إلى الأمام، وتناول المونولوج والإرتجاع الفني وأحلام اليقظة مما أضفى على الروايات سمة جمالية الفنية. اتخذ كرمياني الحوار وسيلة هامة لإيصال أفكاره وتعميق انفعالاته ورؤيته تجاه الظواهر الاجتماعية داخل المجتمع العراقي، وتأثير الغرب على حياة أفراد المجتمع، قاصداً من ذلك معالجة بعض الظواهر والأمراض الاجتماعية التي أصيب بها المجتمع العراقي جزاء السياسات غير الحكيمة، التي سمحت للفكر الغربي أن يؤثر - ومن دون مراعاة لخصوصية المجتمع وهويته- في الثقافة والتراث الوطنيين. أدى الحوار- في هذه الروايات- وظائفه الفنية، من تصوير الشخصيات بإلقاء الضوء على الملامح الخارجية والداخلية لكل من الشخصية الرئيسة والثانوية، الأمر الذي دفع بالأحداث إلى الأمام من خلال الصراع بين شخصيات الروائية، وتحديد الزمان والمكان، بحيث انعكست البيئة الزمكانية على الشخصيات.

اتخذ الكاتب تقانة السينما في تصوير ملامح الشخصيات الخارجية والداخلية، الأمر الذي أضفى الحركة والحياة من خلال الحوارات، التي عملت على جذب القارئ إلى متابعة السرد لأحداث الرواية وكأنه يعيش مع الشخصيات، بحيث يقرأ رؤياتهم وأفكارهم وهواجسهم الداخلية. مثل تداخل الأجناس الأدبية حضوراً فاعلاً عند (كرمياني)، وذلك بوجود المقاطع الشعرية ضمن نسيج السرد الروائي، مما يضفي لونا فنياً جمالياً إلى الروايات، ولاسيما ما نلاحظه في رواية (زقنموت). أعطى التناص والمثل الشعبي أفقا واسعا لأحداث الروايات من خلال تداعي النصوص التراثية في الروايات. فبذلك يسمح للمتلقي أن يتعرف على ثقافات وأفكار الشخصيات مما يوفر له الإثارة والتشويق. تضمن الحوار في الروايات استخدام اللغة العامية والألفاظ الشعبية، وهو انعكاس للطابع الاجتماعي على الروايات من الواقع المجرب المعيش. كان للضمير الغائب الحضور الأوسع في الروايات عتية الدراسة..فضلاً عن غلبة الشخصية الذكورية . إن طابع الأدب الحربي الرومانسي ينشر أجنحته على الروايات، خاصة في رواية (زقنموت، وأولاد اليهودية)، وذلك يرجع إلى المرض الذي نهش حياة الفرد العراقي جراء المشاكل الداخلية، أو انتهاكات الدول الأخرى. يسيطر الحوار الخارجي في رواية (الحزن الوسيم) أكثر من روايتي (زقنموت وأولاد اليهودية)، بينما يسيطر الحوار الداخلي في رواية (زقنموت) بأنماطه أكثر من روايتي (الحزن الوسيم وأولاد اليهودية).

Beyanname

- 1. Finans/Teşvik:** Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir.
- 2. Çıkar Çatışması:** Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.
- 3. Etik Beyan:** Yazar, bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir. Ayrıca bu araştırma için Etik Kurul İzinini gerektmediğini belirtmektedir.

المصادر والمراجع

- بحراوي، حسن. بنية الشكل الروائي (الفضاء، الزمن، الشخصية). بيروت: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1990.
- بلوك، لورانس. كتابة الرواية من الحكمة إلى الطباعة. مترجم: صبري محمد حسن. القاهرة: دار الجمهورية للصحافة، 2009.
- جاسم، حامد صالح، الشخصية في روايات تحسین كرمياني، دمشق: دار تموز، 2015.

- الجنابي، جمال خضير. *الرواية التأريخية*. دهبوك: مديرية الطباعة والنشر، 2011.
- جيرار، جينيت، خطاب الحكاية. مترجم: محمد معتصم و عبدالجليل الأزدي وعمر حلي. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة 2، 1997.
- حمودة، عبدالعزيز. *البناء الدرامي*. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998.
- ذنون، حازم سالم. *التشكيل الحواري السرد في قصص تحسين كرمياني*. دمشق: دار تموز، 2014.
- راجح، أحمد عزت، *أصول علم النفس*. القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، الطبعة 7، 1968.
- رشدي، رشادي. *فن كتابة المسرحية*. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998.
- الزجاجي، باقر جواد. *الرواية العربية وقضية الريف*. بغداد: دار الرشيد للنشر، 1978.
- عبد النور، جبور. *المعجم الأدبي*. بيروت: دار العلم للملايين، 1979.
- عبدالجليل، علي. *فن كتابة القصة القصيرة*. عمان: دار الأسماء للنشر والتوزيع، 2005.
- عبدالسلام، فاتح. *الحوار القصصي (تقنياته وعلاقاته السردية)*. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1999.
- عبيد، محمد صابر والأخرون، *مغامرة الكتابة في تمظهرات الفضاء النصي قراءات في تجربة تحسين كرمياني*، أردن: عالم الكتب الحديث، 2012.
- عزالدين، إسماعيل. *الأدب وفنونه*. بيروت: دار الفكر العربي، 2004.
- علوش، سعيد، *معجم مصطلحات الأدبية المعاصرة*. بيروت، بغرب: دار الكتب اللبناني، الدار البيضاء، 1985.
- فاليط، برنارد. *النص الروائي تقنيات والمنهج*. مترجم: رشيد بنحدو، باريس: منشورات ناثن، 1992.
- فتحي، إبراهيم. *معجم المصطلحات الأدبية*. تونس: المؤسسة العربية للناشرين المتحدنين، 1986.
- الفرايدي، الخليل بن أحمد. *كتاب العين*. بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة 2، 2005.
- كرمياني، تحسين. *الحزن الوسيم*. دمشق: دار الينايب للطباعة والنشر والتوزيع، 2010.
- كرمياني، تحسين. *أولاد اليهودية*. دمشق: دار تموز- دار رند للطباعة والنشر والتوزيع، 2011.
- كرمياني، تحسين. *زقنموت*. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2013.
- محمد، أكبر فاتح. *بنية التشكيل السرد في رواية (حكائتي مع رأس مقطوع) لتحسين كرمياني*. سليمانية: جامعة سليمانية، كلية اللغات رسالة ماجستير، 2015.
- مندولا، أ. *الرواية والزمن*. مترجم: بكر عباس، بيروت. دار صادر للطباعة والنشر، 1997.
- نجم، محمد يوسف: *فن القصة*. بيروت: دار الثقافة، 1966.
- همفري، روبرت. *تيار الوعي في الرواية الحديثة*. أسيوط. مكتبة الشباب، 1984.
- هيرمان، لويس. *الأسس العلمية لكتابة السيناريو للسينما والتلفزيون*. مترجم: مصطفى محرم، القاهرة. الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2003.
- وهبة، مجدي. مهندس، كامل. *معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب*. بيروت: مكتبة لبنان، الطبعة 2، 1984.
- يقطين، سعيد، *إنفتاح النص الروائي، المركز الثقافي العربي*، بيروت، الطبعة 2، 2006.
- يقطين، سعيد. *تحليل الخطاب الروائي*. بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة 4، 2005.

Kaynakça

- Abdunnur, Cebûr. *el-Mu'cemu'l-edebeî*. Beirut: Daru'l-İlmi li'l-Melâÿîn, 1979.
- Abdulcelîl, Ali. *Fennu kitabeti'l-kıssati'l-kasîra*. Amman: Daru'l-Usâme li'n-Neşr ve't-Tevzi', 2005.
- Abdusselam, Fâtih. *el-Hivâru'l-kasasî (teknîyâtuhu ve 'alakâtuhu es-serdiyye)*. Beirut: el-Muessesetu'l-'Arabiyye li-Dirâse ve'n-Neşr, 1999.
- 'Alluş, Se'id. *Mu'cemu mustalahâti'l-edebiyyeti'l-mu'âsira*. Beirut: Daru'l-Kutubi'l-Lubnanî, Mağrib: ed-Daru'l-Beydâ, 1985.
- Bahrâvî, Hasan. *Bunyetu's-şekli'r-rivâî (el-Fedâ, ez-zaman, eş-şahsiyye)*. Beirut: el-Merkezu's-Sekâfiyyi'l-'Arabî, 1990.

- Block, Lawrence. *Kitabetu'r-Rivâye mine'l-hibketi ilâ't-tibâ'et*. Çev. Muhammer Sabrî: Kahire: Daru'l-Cumhuriyyeti'l-Mısıriyye, 2009.
- Casım, Hamid Salih. *eş-Şahsiyye fi rivâyeti Tahsin Germiyânî*. Şam: Daru Temmuz, 2015.
- Cinâbî, Cemal Hıdır el. *er-Rivâyetu't-târihiyye*. Dohuk: Mudiyyetu't-Tibâ'eti ve'n-Neşr, 2011
- Faled, Bernard. *en-Nassu'r-rivâi -teknîyât ve menâhic-* Çev. Reşid Benhedu: Paris: Mensûrâtu Nâsân. 1992.
- Fethî, İbrahim. *Mu'cemu'l-mustalahâtî'l-edebîyye*. Tunus: el-Mussesetu'l-'Arabiyye li'n-Nâşirîn el-Muthedîn, 1986.
- Ferâhîdî, el-Halil b. Ahmed. *Kitabu'l-'Ayn*. Beyrut: Daru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabi, 2. Basım, 2005.
- Gerard, Genette. *Hitâbu'l-Hikâye*. Çev. Muhammed M., Abdulcelil E., Omer H. Kahire: el-Meclisu'l-'Alâ li's-Sekâfe, 2. Basım, 1997.
- Germiyâni, Tahsin. *el-Huznu'l-vesîm*. Şam: Daru'l-Yenâbî' li't-Tiba'e ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 2010.
- Germiyâni, Tahsin. *Evlâdu'l-Yahûdiyye*. Şam: Daru Temmuz, 2011.
- Germiyâni, Tahsin. *Zaknemût*. Beyrut: el-Muessetu'l-'Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2013
- Hamûde, Abdulaziz. *el-Binâu'd-dirâmî*. Kahire: el-Hey'etu'l-Mısıriyyetu'l-'Âmmetu li'l-Kitab, 1998.
- Humphry, Robert. *Teyyâru'l-vai' fi'r-rivâyât*. Çev. Mahmud Rabi'î: Kahire: Daru Ğarîb, 2000.
- Hirmân, Levis, *el-Ûsusu'l-ilmîyye li kitâbeti's-sînâryû li's-sinemâ ve't-televizyûn*, çev. Mustafa Muharrem. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, 2003.
- İzzuddin, İsmâ'il. *el-Edeb ve funûnuhu*. Beyrut: Daru'l-Fikri'l-'Arabî, 2004.
- Mandola, E. *er-Rivâyetu ve'n-nass*. Çev. Bekr Abbas. Beyrut: Daru Sadr li't-Tibâ'e ve'n-Neşr, 1997.
- Muhammed, Ekber Fettah. *Bunyetu't-teşkîli's-serdi fi rivâyeti hikâyetî ma'a re'sin maktû'in li Tahsin Germiyânî*. Süleymaniye: Câmî'utu's-Suleymâniyye, Külliyyetu'l-Lugât, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Muhammed Sabır Ubeyd vd. *Mugâmeretu'l-kitâbe fi temezhurati'l-fedâi'n-nassî kiraâtun fi tecrubeti Tahsin Germiyânî*, Ürdün: Âlemü'l-Kutubi'l-Hadîs, 2012.
- Necm, Muhammed Yusuf. *Fenu'l-kıssa*. Beyrut: Daru's-Sekâfe, 1966.
- Râcih, Ahmet İzzet. *Usûlu 'İlmi'n-nefs*. Kahire: Daru'l-Kitabi'l-'Arabi li't-Tibâ'eti ve'n-Neşr, 7. Basım, 1968.
- Rüşdü, Reşadî. *Fenu'l-kitabeti'l-masrahîyye*. Kahire: el-Hey'etu'l-Mısıriyyetu'l-'Âmmetu li'l-Kitab, 1998.
- Vehbe, Mecdî. Muhendis, Kamil. *Mu'cemu'l-mustalahâtî'l-'arabiyye fi el-luga ve'l-edeb*. Beyrut: Mektebetu Lubnan, 2. Basım, 1984.
- Yektîn, Se'id. *İnfitâhu'n-nassi'r-rivâi*. Beyrut: el-Merkezu's-Sekâfiyyu'l-'Arabî, 2. Basım, 2006.
- Yektîn, Se'id. *Tahlilu'l-hitabi'r-rivâi*. Beyrut: el-Merkezu's-Sekâfiyyu'l-'Arabî, 4. Basım, 2005.
- Zeccâcî, Bakır Cevâd. *er-Rivâyetu'l-'Arabiyye ve kadîyyetu'r-rif*. Bağdat: Daru'r-Rüşd li'n-Neşr. 1978.
- Zunûn, Hazım Salim. *et-Teşkîli'l-hivârîyyi's-serdi fi kasasi Tahsin Germiyânî*. Şam: Daru Temmuz, 2014.

VAN İLAHİYAT DERGİSİ

Van Journal of Divinity

ISSN: 1300-4530 | e-ISSN: 2667-615X
Aralık / December | 2023, 11/19: 38-56

Şâfiî Mezhebinde İhtisâr Geleneği: Gâyetü'l-İhtisâr ile el-Yâkûtu'n-Nefis Adlı Eserlerin Mukayesesi

The Tradition of Ikhtisâr in the Shafi'i Madhhab: A Comparison of the Works Named Ghayâ fi'l-Ikhtisâr and al-Yaqt al-Nafis

FATMA DAŞÇI

Doktora, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri
Doctorate, Van Yüzüncü Yıl University, Institute of Social Sciences, Department of Basic
Islamic Sciences

Van/Türkiye

fatmadsc21@gmail.com

ORCID ID: 0000-0001-6797-430X

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 29 Ağustos/August 2023

Kabul Tarihi | Accepted: 24 Kasım/November 2023

Yayın Tarihi | Published: 15 Aralık/December 2023

Bu makale, yazarın 2020 yılında Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda tamamladığı "Gâyetü'l-İhtisâr'la el-Yâkûtu'n-Nefis'in Muhteva ve Yöntem Açısından Mukayesesi" başlıklı tezinden geliştirilmiştir. / *This article was produced from the author's thesis titled "Comparison of Ghayâ fi'l-Ikhtisâr and Al-Yaqt al-Nafis in Terms of Content and Method", which he completed at Bingöl University Social Sciences Institute, Department of Basic Islamic Sciences in 2020.*

Atıf | Cite as

Daşçi, Fatma. "Şâfiî Mezhebinde İhtisâr Geleneği: Gâyetü'l-İhtisâr ile el-Yâkûtu'n-nefis Adlı Eserlerin Mukayesesi". *Van İlahiyat Dergisi* 11/19 (Aralık 2023), 38-56. <https://doi.org/10.54893/vanid.1352047>

Dasci, Fatma. "The Tradition of Ikhtisâr in the Shafi'i Madhhab: A Comparison of the Works Named Ghayâ fi'l-Ikhtisâr and al-Yaqt al-Nafis". *Van Journal of Divinity* 11/19 (December 2023), 38-56.

<https://doi.org/10.54893/vanid.1352047>

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/vanid>

Mail: vanyuifd@yyu.edu.tr

Şâfiî Mezhebinde İhtisâr Geleneği: Gâyetü'l-İhtisâr ile el-Yâkûtu'n-nefis Adlı Eserlerin Mukayesesi*

Öz

İhtisâr, kısa ve öz bilgilerden ya da büyük hacimli bir eserin özetlenip kısaltılması şeklinde yapılan eser telif etme işine denir. İhtisâr şeklinde yazılan eserlerde okuma, öğrenme ve ezberlemeyi kolaylaştırma veya bir kitaptaki zor kısımları giderme amaçlanmıştır. Amacına ulaşan muhtasar eserlerin telifi, zamanla yaygınlık kazanıp gelenek haline gelmiş ve diğer ilim dallarında olduğu gibi fıkıhta da muhtasar eserler telif edilmiştir. Bilhassa Şâfiî mezhebinde telif edilen muhtasar eserlerden biri olan Ebû Şücâ' el-İsfahânî'nin (ö. 500/1107'den sonra) *Gâyetü'l-İhtisâr* adlı eseri bu geleneğin önemli bir parçasını teşkil etmektedir. Bu çalışmada öncelikle Şâfiî mezhebinde usûl ve furû alanında yazılan muhtasar eserler tespit edilerek kronolojik sıralamaya göre verilmiş, akabinde *Gâyetü'l-İhtisâr* ile Ahmed b. Ömer eş-Şâtirî'nin (ö. 1360/1941) *el-Yâkûtu'n-nefis* adlı eseri ihtisâr yöntemi bakımından incelenmiştir. Şâfiî mezhebinin temel kaynaklarından olan bu iki eserin içerik ve metot açısından ortak ve farklı yönlerinin tespitinde karşılaştırma yöntemi esas alınmıştır. Bu bağlamda öncelikle *Gâyetü'l-İhtisâr* ile *el-Yâkûtu'n-nefis* hakkında temel bilgiler verilmiş, akabinde her iki eserdeki bölümlendirmeler ve mevcut bilgiler üslup açısından mukayese edilerek değerlendirilmiştir. Bu açıdan mezkûr eserlerin birinde yer alan bazı konuların diğer eserde yer almadığı, konuların dizilişi ve izah edilme tarzı bakımından aralarında bazı farklılıkların mevcut olduğu tespit edilmiştir. Buna göre *Gâyetü'l-İhtisâr*'da konular icmâlî bir şekilde ele alınmış ve fikhî hükümler, delillerine pek yer verilmeden beyan edilmiştir. *el-Yâkûtu'n-nefis*'te ise her konu tafsilî bir şekilde ele alınmış, birer alt başlık halinde konulara bağlı rükün, şart ve hükümler zikredilmiştir. Bilhassa ibadet dışındaki diğer fikhî konular örneklerle izah edilmiştir. Buna rağmen *Gâyetü'l-İhtisâr*'da olduğu gibi fikhî hükümlerin delillerine pek yer verilmemiştir. Her iki eserde yer alan konular Şâfiî fikhî sistematığına göre sıralanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Şâfiî Mezhebi, Muhtasar, Gâyetü'l-İhtisâr, el-Yâkûtu'n-nefis.

The Tradition of Ikhtisâr in the Shafi'î Madhhab: A Comparison of the Works Named Ghayâ fi'l-Ikhtisâr and al-Yaqut al-Nafis**

Abstract

Ikhtisâr refers to the process of compilation a work by summarizing short and concise information or a large volume of work through abbreviation. It is intended to facilitate reading, learning and memorization, or to eliminate difficult parts in a book written in the form of Ikhtisâr. The compilation of concise works that fulfilled their purpose has become widespread over time and transformed into a tradition and also concise works have been compiled in fiqh as in other disciplines of sciences. In particular, the work entitled *Ghayâ fi'l-Ikhtisâr* by Abu Shudjâ al-İsfahânî (d. after 500/1107), which is one of the concise works written in the Shafi'î madhhab, constitutes an important part of this tradition. In this study, primarily, the concise works written in the field of usûl/ancestor and furû/descendant in the Shafi'î madhhab were identified and given in chronological order, right after that, *Ghayâ fi'l-Ikhtisâr* and Ahmad bin Omar al-Shatirî's (d. 1360/1941) work entitled *Al-Yaqut al-Nafis* were examined in terms of the ikhtisâr method. The comparative method was employed in order to determine the common and different aspects of these two works, which are among the basic sources of the Shafi'î madhhab, in terms of content and method. In this context, primarily, basic information regarding *Ghayâ fi'l-Ikhtisâr* and *Al-Yaqut al-Nafis* was presented, and right after that the classifications and information in both works were compared and evaluated in terms of style. In this respect, it was determined that some of the topics in one of the aforementioned works are not included in the other work, and that there are certain differences between them in terms of the arrangement of the topics and the way they are explained. Based on this, in *Ghayâ fi'l-Ikhtisâr* the topics are dealt with in a brief manner and jurisprudential rulings are presented without giving much space to their evidences. In *Al-Yaqut al-Nafis*, on the other hand, each topic is dealt with in a detailed manner, and the elements, conditions and provisions related to the topics are mentioned as sub-headings. In particular, issues related to fiqh other than worship are explained with examples. Nevertheless, as in *Ghayâ fi'l-Ikhtisâr* the evidences of fiqh provisions are not included much. The topics in both works are arranged according to the Shafi'î fiqh methodology.

Keywords: Fiqh, Shafi'î Madhhab, Concise, Ghayâ fi'l-Ikhtisâr, Al-Yaqut al-Nafis.

* Bu makale, yazarın 2020 yılında Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda tamamladığı "Gâyetü'l-İhtisâr'la el-Yâkûtu'n-Nefis'in Muhteva ve Yöntem Açısından Mukayesesi" başlıklı tezinden geliştirilmiştir.

** This article was produced from the author's thesis titled "Comparison of Ghayâ fi'l-Ikhtisâr and Al-Yaqut al-Nafis in Terms of Content and Method", which he completed at Bingöl University Social Sciences Institute, Department of Basic Islamic Sciences in 2020.

Giriş

Eser telif etmenin çeşitli yöntem ve usulleri vardır. Eserin uzunluk veya kısalığı, ilgili olduğu ilim dalının yanı sıra yazar ve okuyucu kitleye bağlı olarak da değişebilmektedir. Bu bağlamda fıkıh ilmiyle ilgili birçok ciltten oluşan eserlerin kendi yazarları veya başka âlimler tarafından muhtasar hale getirildiğine; aynı şekilde muhtasar bir eserin üzerine de pek çok şerh ve hâşiyelerin yazıldığına rastlanmaktadır.¹

Sözlükte “kısaltmak”² anlamına gelen ihtisâr kelimesi esas alınırca muhtasar, az lafızla çok mana ifade eden veya azı çoğuna delâlet eden şey³ anlamına gelmektedir. Bu anlamın yanı sıra hacimli bir eserin özetlenmiş hali ya da bir konunun ana hatlarıyla kısaca yazılmış biçimi manasına da gelmektedir.⁴ Tanımdan da anlaşıldığı gibi muhtasar eserler çeşitli amaçlara bağlı olarak telif edilmektedir. Bu amaçların başında fikhî bilgilerin ana hatlarıyla kaydedilmesi gelmektedir. İmam Şâfi'nin öğrencilerinden Müzenî'nin (ö. 264/878) ders halkasında zapt ettiği bilgileri yazıya dökmesi bu amaca örnek teşkil etmektedir.⁵ Hicri 4. yüzyıldan itibaren müstakil bir literatür haline gelmeye başlayan muhtasar eserlerin telif edilmesinin diğer bir amacı, hacimli kitapların kısaltılmasıdır. Buna Şâfi fıkıh literatüründen İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb* adlı hacimli eserinin Gazzâlî (ö. 505/1111) tarafından ihtisâra tabi tutularak *el-Basît*, *el-Vasît* ve *el-Vecîz* adlı eserlerin telif edilmesi örnek gösterilebilir.⁶ Muhtasar eserlerin telif edilmesinin önemli bir diğer amacı da *Gâyetü'l-iẖtisâr* ile *el-Yâkûtu'n-nefis*'te ifade edildiği gibi fıkıh ilmine yeni başlayan talebelere kolaylık sağlamaktır.⁷

Farklı zamanlarda farklı müellifler tarafından -aynı amaçla da olsa- telif edilen muhtasar eserler arasında muhteva, konu sıralanışı ve anlatım tarzı bakımından birtakım farklılıklar bulunmaktadır. Söz konusu farklılıklar, Şâfi fıkıhıyla ilgili hicrî 6. yüzyılda telif edilen *Gâyetü'l-iẖtisâr* ile 14. yüzyılda telif edilen *el-Yâkûtu'n-nefis*'te de görülmektedir. Bu iki eserde yer alan belli başlı konuları metot ve üslup bakımından mukayese edip aralarındaki ortak ve farklı noktaları ortaya koymak Şâfi mezhebinde ihtisâr çalışmalarının zamana ve muhatap kitleye bağlı olarak ne şekilde yapıldığını anlamaya katkı sağlayacaktır. Mukayeseye başlamadan önce tespit edilebildiği kadarıyla Şâfi mezhebinde usûl ve fûrû alanında telif edilen eserlere yer verilecek, akabinde mezkûr iki eser ile müellifleri hakkında bilgi verilecektir.

1. Şâfi Mezhebinde Usûl Alanında Yazılan Muhtasarlara Bakış

Şâfi âlimler sadece fûrû-i fıkıh alanında muhtasar eserler telif etmekle kalmamış, usûl alanında da muhtasar eserler kaleme almışlardır. Usûl-i fıkıhla ilgili eserlerden istifade edilmesini kolaylaştırma gayesini güden usûlcüler, usûl konularını içeren hacmi küçük eserler telif ettikleri gibi yoğun ilgi gören geniş çaplı eserleri de ihtisâra tabi tutmuşlardır. Alanda yapılan ilk ihtisâr türü, Büveytî'nin (ö.231/846) *el-Muhtasar* adlı eserinde görülmektedir. Mezkûr eserde *er-Risâle*, *İhtilâfu'l-hadis*, *İhtilâfu'l-Mâlik ve's-Şâfi* gibi usûl konularını barındıran eserler ihtisâr şeklinde yer almaktadır.⁸ Aynı şekilde İbn Süreyc'in (ö. 306/918) *el-Vedâi' li-mansûsi's-şerâi'* adlı eserinin son kısmında usûl ile ilgili bazı konular ihtisâr halinde ele alınmıştır.⁹ İbn Süreyc'in öğrencisi olduğu tahmin edilen 4. yüzyıl Şâfi âlimlerinden Ebû Bekr el-Haffâf'a (ö.

¹ Örneğin Gazzâlî'nin telif ettiği *el-Mustasfâ* isimli eseri, İbn Kudame'nin *Ravzatu'n-nâzir* eseriyle ihtisar edilerek Hanbelî mezhebine uyarlanırken; bu eser Necmüddin et-Tûfî tarafından *Muhtasaru'r-Ravza* isimli eserle birkaç sayfayla ihtisar edilmiş, bilahare *Şerhu Muhtasari'r-Ravza* isimli iki ciltlik mufassal eseriyle diğer usûlcülerden istifade etmek suretiyle detaylıca şerh edilmiştir. Bk. Ramazan Korkut, *Necmeddin Tûfî'nin Mutezile Eleştirisi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023), 45. Bu durumu öğrenmeyi kolaylaştırma, mevcut metni zamana, mekâna, muhataba ve mezhebe uyarlama ve tatbik etme bir diğer ifadeyle tenzîlî-fetvâ veya usûl babından değerlendirmek mümkündür.

² Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Bejrût: Dâru Sâdır, ts.), “İhtisâr”, 4/243.

³ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'âni elfâzi'l-Minhâc*, thk. Ali M. Muavvid -'Âdil Ahmed Abdülmecvûd (Bejrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 1/101.

⁴ İsmail Durmuş, “Muhtasar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/57.

⁵ Eyyüp Said Kaya, “Muhtasar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/61.

⁶ Bilal Aybakan, “Şâfi Mezhebi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/243.

⁷ Ahmed b. Hüseyin İsfahânî, *Muhtasaru Ebî Şücâ'* (Bejrût: Dâru'l-Minhâc, 2005), 11; Ahmed b. Ömer eş-Şatrî, *el-Yâkûtu'n-nefis fi mezhebi İbni İdrîs* (Bejrût: Dâru'l-Minhâc, 2011), 40.

⁸ Bk. Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Yahyâ el-Buveytî, *Muhtasaru'l-Buveytî*, thk. Eymen b. Nâsır b. Nâyif es-Selâyime (Medine: Câmî'atu'l-İslâmiyye-Külliyetu's-Şerî'a, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 1042-1142.

⁹ Ahmed b. Ömer İbn Süreyc, *el-Vedâi' li-mansûsi's-şerâi'*, thk. Sâlih b. Abdillâh ed-Düveyş (b.y.: y.y., ts), 2/667-677.

?) nisbet edilen ve kısaca *el-Hisâl* diye adlandırılan *el-Aksâm ve'l-Hisâl* adlı eserde usûl konularının ihtisâr şeklinde yer aldığı belirtilmektedir.¹⁰ Müstakil muhtasar eserlerin telif edildiği hicrî 5. yüzyılda Ebû İshak eş-Şîrâzî (ö. 476/1083) *el-Me'üne fi'l-cedel* adlı eserini kaleme almıştır. Onun bu eserinin usûl-i fıkıh konularını cedel yöntemiyle ele aldığı *el-Mûlahhas fi'l-cedel* adlı eserinin muhtasarı niteliğinde olduğu belirtilmektedir.¹¹ Şîrâzî'nin çağdaşı olan el-Cüveynî (ö. 478/1085) de Bâkîllânî'nin *et-Takrib ve'l-İrşâd fi usûli'l-fıkh* adlı eserini *ihtisâr ederek et-Telhîs* adlı eserini kaleme almıştır.¹²

Muhtasar fıkıh usûlü eserleri telif etme faaliyeti bilhassa hicrî 7. yüzyılda yoğun bir şekilde devam etmiştir.¹³ Bu sırada Fahrüddin er-Râzî (ö. 606/1210) tarafından kaleme alınan *el-Mahsûl fi 'ilmi usûli'l-fıkh*, yoğun ilgi görmesi sebebiyle birçok usûlcü tarafından ihtisâr edilmiştir. Bizzat Râzî'nin *el-Müntehab fi usûli'l-fıkh* adıyla *el-Mahsûl*'ünü ihtisâr ettiğine dair bilgiler mevcuttur;¹⁴ ancak Karâfî (ö. 684/1285), Râzî'nin öğrencilerinden Hüsrevşâhî'nin (ö. 652/1254) bu eserin Ziyâüddin Hüseyin'e ait olduğuna dair kendisine haber verdiğini belirtmiştir.¹⁵ *el-Mahsûl*'ün meşhur muhtasarlarından biri de *Tenkîhu'l-Mahsûl* olup Emînüddîn Muzaffer et-Tebrîzî (ö. 621/1228) tarafından kaleme alınmıştır.¹⁶ Aynı sırada Seyfeddîn el-Âmidî'nin (ö. 631/1233) telif ettiği *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* adlı eseri de *el-Mahsûl* gibi yoğun ilgi görmüş ve ihtisâr çalışmalarına konu olmuştur. Âmidî kendisine ait bu meşhur eserini *Münteha's-sûl fi ilmi'l-usûl* adıyla ihtisâr etmiştir.¹⁷ Bu sırada daha çok *el-Mahsûl*'ün muhtasarları göze çarpmaktadır. Örneğin Râzî'nin öğrencilerinden Tâceddîn el-Urmevî (ö. 653/1255) *el-Mahsûl'ü el-Hâsıl mine'l-Mahsûl fi usûli'l-fıkh* adıyla ihtisâr etmiştir.¹⁸ Urmevî'nin bu muhtasarını Kâdî el-Beyzâvî (ö. 685/1286) *Minhâcü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl* adıyla ihtisâr etmiştir.¹⁹ *el-Mahsûl*'ün muhtasarlarından bir diğeri de Alaeddîn Ali b. Muhammed el-Bâcî'nin (ö. 714/1315) *Gâyetü's-sûl* adlı eseridir.²⁰

Tâcuddîn es-Sübkî'nin (ö. 771/1370) çeşitli eserlerden derlediği ve memzûc metotla kaleme aldığı *Cem'u'l-cevâmi' fi usûli'l-fıkh* adlı eseri hicrî 8. yüzyıla damgasını vurmuştur. Asırlar boyu medreselerde okutulan bu eser Türkçeye çevrilmiştir.²¹ Sonraki yüzyıllarda da ihtisâr faaliyeti devam etmiştir. Örneğin Sübkî'nin *Cem'u'l-cevâmi'*in şerhlerden biri olan Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) *Teşnîfü'l-mesami bi-Cem'il-cevâmi'* adlı eseri Ebû Zür'a el-İrâkî (ö. 826/1423) tarafından *el-Ğaysü'l-hâmi' şerhu Cem'i'l-cevâmi'* adıyla ihtisâr edilmiştir.²² Aynı şekilde Zekeriyya el-Ensârî (ö. 926/1520) *Lübbü'l-usûl* adıyla *Cem'u'l-cevâmi'* ihtisâr etmiştir.²³

Şâfi mezhebinde muhtasar usûl-i fıkıh eserlerinden tespit edilen bütün bu eserlere bakıldığında genelde öğrenmeyi kolaylaştırma gayesiyle telif edildikleri anlaşılmaktadır.

2. Şâfi Mezhebinde Fürû Alanında Yazılan Muhtasarlar

Muhtasar eserler, genelde ilmin öğrenilmesi ve yayılması için kısa ve öz ifadelerden oluşan hacmi küçültülmüş eserlerdir. Bu tür eserler, bazı şahısların talebi doğrultusunda kaleme alındığı gibi müellifin

¹⁰ Davut Eşit, *Şâfi'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 164-165, 168.

¹¹ Ebû İshak İbrahim eş-Şîrâzî, *el-Me'üne fi'l-cedel*, thk. Ali b. Abdülazîz el-'Umeyrîni (Safât/Küveyt: Menşûrâtu merkezi'l-mahtûtât ve't-türâs, 1987), 17.

¹² Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *Kitâbu't-Telhîs fi usûli'l-fıkh*, thk. Abdullah Cevlem en-Nibâlî-Şübeyr Ahmed el-Ömerî (Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996), 1/8.

¹³ Mehmet Boynukalın, "Hanefî Usûl Muhtasarlarının Gelişimi: (III) Habbâzî'nin Muğnî'si ve Hanefî Usûlündeki Yeri" 31 (2018), 596.

¹⁴ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâs, ts.), 2/1616.

¹⁵ Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Misrî Karâfî, *Nefâ'isü'l-usûl fi şerhi'l-Mahsûl*, thk. 'Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali M. Muavvid (Mekke: Mektebetü Nazzâr Mustafa el-Bâz, 1995), 1/106.

¹⁶ Bk. Emînüddîn Muzaffer b. Ebî'l-Hayr Tebrîzî, *Tenkîhu'l-Mahsûli İbni'l-Hatîb fi usûli'l-fıkh*, thk. Hamza Zühayr Hâfız (Mekke: Câmî'atu Ümmilkurâ, Doktora Tezi, ts.).

¹⁷ Bk. Seyfüddîn Alî b. Muhammed Âmidî, *Münteha's-sûl fi 'ilmi'l-usûl*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003).

¹⁸ Bk. Tâcuddîn Muhammed b. Hüseyin Urmevî, *el-Hâsıl mine'l-Mahsûl*, thk. Abdüsselâm Mahmûd Ebû Nâcî (Bingazi: Garyounis Üniversitesi, 1994).

¹⁹ Bk. Abdullâh b. Ömer Beyzâvî, *Minhâcü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, çev. Mansur Koçinkağ (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019).

²⁰ Bu eser, Süheyr Muhammed Reşâd tarafından tahkik edilerek 2004 yılında Ezher Üniversitesi'nde (Kahire) yüksek lisans tezi olarak sunulmuştur. Söz konusu tez çalışmasına ulaşılamamıştır.

²¹ Bk. Tâcuddîn Abdülvehhâb b. Ali Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi' fi usûli'l-fıkh*, çev. Mehmet Selim Aslan (Bursa: Emin Yayınları, 2021).

²² Bk. Ebû Zür'a Ahmed b. Abdîrrahîm el-İrâkî, *el-Ğaysü'l-hâmi' şerhu Cem'i'l-cevâmi'*, thk. Muhammed Tâmir Hicâzî (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004).

²³ Bk. Zekeriyya Ensârî, *Lübbü'l-usûl muhtasaru Cem'i'l-cevâmi'*, thk. Lüey b. Zeyn Ca'fer (Medine: y.y., 2006).

özlü kısa bilgilere ihtiyaç duyulduğuna kanaat getirmesi sebebiyle de telif edilebilmektedir. Şâfiî mezhebinde ilk muhtasar eserler İmam Şâfiî'nin ders halkasına katılan belli başlı talebelerinin notlarından oluşmaktadır. Bunların başında Büveytî'nin (ö.231/846) *el-Muhtasar*'ı gelmektedir. Bu eser günümüze ulaşan en eski muhtasar olarak kabul edilmektedir.²⁴

Fürû alanında yapılan ihtisâr çalışmaları usûl alanındakilere oranla çok daha fazladır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Şâfiî fıkıh muhtasarları şunlardır:

- Kaynaklarda belirtildiğine göre Harmele b. Yahyâ'nın (ö. 243/ 858) Şâfiî fıkıhıyla ilgili *el-Muhtasar* ve *el-Mebсут* adlı eseri.²⁵

- Müzenî'nin (ö. 264/877) *el-Muhtasar*'ı.²⁶

- Rebî' b. Süleymân'ın (ö. 270/884) *Muhtasaru'r-Rebî'* diye bilinen eseri.²⁷

- Muhammed b. Nasr el-Mervezî'nin (ö. 294/906) *Muhtasaru kıyâmi'l-leyl*'i.²⁸

- İbn-i Süreyc'in (ö. 306/918) *el-Vedâi' li mansûsi's-şerâi'* adlı eseri.

- Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb et-Taberî'nin (ö. 335/947) *et-Telhîs fi'l-fürû'* adlı eseri.²⁹

- İbnü'l-Mehâmil'nin (ö. 415/1024) *Lübâbü'l-fikh*'i.³⁰

- Muhammed b. Abdilvâhid ed-Dârimî'nin (ö. 448/1056) *el-İstizkâr fi fikhî's-Şâfiî'* adlı eseri.³¹

- Alî b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdi (ö. 450/1058), *el-Hâvî fi fikhî's-Şâfiî'* adlı hacimli eserini *el-İknâ'* adıyla ihtisâr etmiştir.³²

- Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin (ö. 476/1083) *et-Tenbîh fi fürû'î'l-fikhî's-Şâfiî'* adlı eseri.³³

- İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyetil'-mezheb* adlı eserini ihtisara tabi tutarak *Muhtasaru'n-Nihâye*'yi oluşturduğu rivayet edilmektedir.³⁴

- Ebû Şücâ el-İsfahânî'nin (ö. 500/1107'den sonra) *el-Muhtasar*'ı.

- Kâdî Şüreyh b. Abdülkerîm er-Rûyânî'nin (ö. 505/1111) *Ravzatü'l-ahkâm ve zînetü'l-hükkâm* adlı eseri.³⁵

- Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *el-Basît* adlı eseri bu çalışmanın giriş kısmında da belirtildiği gibi İmamü'l-Harameyn'in *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb* adlı eserinin muhtasarıdır.³⁶ *el-Basît*'i geniş bulan Gazzâlî, *el-Basît*'i ihtisâr ederek *el-Vasît*'i,³⁷ *el-Vasît*'i de ihtisâr ederek *el-Vecîz*'i yazmıştır.³⁸

- Ebu'l-Fazl Abdülaziz b. Ali el-Uşnûhî'nin (ö. 550/1155) *el-Ferâizi'l-Uşnûhiyye*'si. Bu eser yazma halinde mevcuttur.³⁹

²⁴ Aybakan, "Şafii Mezhebi", 38/234.

²⁵ Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyetil-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî-Abdulfettâh Muhammed el-Hulv (b.y.: Faysal İsa el-Bâbi el-Halebî, ts.), 2/128; Celâlüddîn Abdurrahmân Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara fi târihi Mısır ve'l-Kâhire*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim (b.y.: y.y., 1967), 1/307.

²⁶ Bk. İsmail b. Yahyâ b. İsmail el-Müzenî, *Muhtasaru'l-Müzenî*, thk. Muhammed Abdulkâdir Şâhin (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998).

²⁷ Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/304.

²⁸ Bk. Muhammed b. Nasr el-Mervezî, *Muhtasaru kıyâmi'l-leyl* (Pakistan: Hadîsü Akâdemî, ts.).

²⁹ Bk. Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ahmed et-Taberî, *et-Telhîs*, thk. 'Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvid (y.y.: Mektebetü Nazzâr Mustafa el-Bâz, ts.).

³⁰ Bk. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed ed-Dabbî el-Mehâmilî, *el-Lübâb fi'l-fikhî's-Şâfiî'*, thk. Abdülkerîm b. Suneytân el-Ömerî (Medine: Dâru'l-Buhârî, 1995).

³¹ Bk. "Dâru'l-Muktebes-el-İstizkâr fi fikhî's-Şâfiî'" (Erişim 12 Kasım 2023).

³² Bk. Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb Mâverdi, *el-İknâ' fi fikhî's-Şâfiî'*, thk. Hıdır Muhammed Hıdır (İran: Dâru İhsân, 2000).

³³ Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf Şîrâzî, *et-Tenbîh fi fürû'î'l-fikhî's-Şâfiî'*, thk. Merkezu'l-hidmâti ve'l-ebhâsi'sekâfiyye (Beyrût: 'Alemü'l-Kütüb, 1983), 5.

³⁴ Sübkî, *Tabakât*, 5/172.

³⁵ Bk. Kâdî Şüreyh b. Abdülkerîm b. Ahmed er-Rûyânî, *Kitâbu Ravzati'l- hükkâm ve zîneti'l-ahkâm*, Muhammed b. Ahmed b. Hasir es-Sehlî (Mekke: Câmî'atu Ümmilkurâ, Külliyyetu's-şerî'ati ve dirâsâti'l-İslâmiyye, Doktora Tezi, 1998).

³⁶ Bu eser Medine İslâm Üniversitesi'nde bölümler halinde lisansüstü çalışmalara konu olmuştur. Örneğin bk. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Basît fi'l-mezheb li-Hâmid el-Gazzâlî*, thk. Abdülaziz b. Muhammed b. Abdillâh es-Süleymân (Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, Külliyyetu's-şerî'a, Doktora Tezi, 2014).

³⁷ Bk. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Vasît fi'l-mezheb*, thk. Ahmed Mahmûd İbrâhîm vd. (Kahire: Dâru's-Selâm, 1997).

³⁸ Bk. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Vecîz fi fikhî'l-İmâmi's-Şâfiî'*, thk. Ali Muavvid-'Âdil Abdülmevcûd (Beyrût: Dâru'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 1997).

³⁹ Bk. "er-Rakku'l-menşûr-el-Kifâyetu fi'l-ferâiz (el-Ferâizi'l-Uşnûhiyye)" (Erişim 12 Kasım 2023).

- İbn Ebî Asrûn (ö. 585/1189) Cüveynî'nin *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb* adlı eserini ihtisâr ederek *Safvetü'l-mezheb 'alâ Nihâyeti'l-matlab* adlı eserini yazmıştır. Bu eser yazma halinde mevcuttur.⁴⁰
- Muzaffer b. Muhammed et-Tebrîzî (ö. 621/1228) *el-Vecîz*'i ihtisâr ederek *Muhtasaru'l-Vecîz*'i kaleme almıştır.⁴¹
- Abdülkerim b. Muhammed er-Râfîî'nin (ö. 623/1226) *el-Muharrer fî fûrû'î's-Şâfi'iyye* adlı eseri Gazzâlî'nin *el-Vecîz*'inin muhtasarı mahiyetindedir.⁴²
- İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm'ın (ö. 660/1262) *el-Gâye fî'htisâri'n-Nihâye* adlı eseri Cüveynî'nin *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*'inin muhtasarıdır.⁴³
- Abdulgaffâr b. Abdülkerim el-Kazvî'nin (ö. 665/1266) *el-Hâvi's-Sağîr*'i.⁴⁴
- Abdurrahim b. Muhammed el-Mevsilî (ö. 671/1272), Gazzâlî'nin *el-Vecîz*'ini *et-Ta'cîz fî'htisâri'l-Vecîz* adıyla ihtisâr etmiştir.⁴⁵
- Yahya b. Şeref en-Nevevî'nin (ö. 676/1277) *Minhâcü't-tâlibîn* adlı eseri Râfîî'nin *el-Muharrer*'inin bir nevi muhtasarıdır.⁴⁶ Diğer bir muhtasar eseri de *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttakîn*'dir. Bu eser, Gazzâlî'nin *el-Vecîz*'ine Rafîî'nin yazdığı *el-Fethü'l-azîz*'in muhtasarıdır.⁴⁷
- Kâdî el-Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Gâyetü'l-kusvâ fî dirâyeti'l-fetvâ* adlı eseri Gazzâlî'nin *el-Vasîtü'l-muhît bi-aktâri'l-Basît* adlı eserinin muhtasarıdır.⁴⁸
- Ebu Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî'nin (ö. 745/1344) *el-Vehhâc fî'htisâri'l-Minhâc* adındaki eserinin Nevevî'nin *Minhâcü't-tâlibîn*'in muhtasarı olduğu belirtilmektedir.⁴⁹
- İbnü'n-Nakîb'in (ö. 769/1368) *'Umdetü's-sâlik ve 'uddetü'n-nâsik*'i.⁵⁰
- Muhammed ez-Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) *el-Ğurerü's-sevâfir fî mâ yehtâcu ileyhi'l-müsâfir* adlı eseri.⁵¹
- Ebû Zür'a el-'Irâkî'nin (ö. 826/1423) *Muhtasaru'l-Mühimmât* adlı eseri İsnevî'nin *el-Mühimmat ale'r-Ravza*'sının muhtasarıdır.⁵²
- İbnü'l-Mukrî el-Yemenî (ö. 837/1433) Kazvî'nin *el-Hâvi's-sağîr*'ini ihtisâr ederek *İrşadü'l-ğâvî ilâ mesâliki'l-Hâvî* adlı eserini yazmıştır.⁵³
- Şihâbüddîn İbn Arslân Ahmed b. Hüseyin er-Remlî'nin (ö. 844/1441) Nevevî'nin *Minhâcü't-tâlibîn* adlı eserini ihtisâr ederek *Muhtasaru'l-Minhâc*'ını, *Ravzatü't-tâlibîn*'i de ihtisâr ederek *İhtisâru Ravzati't-tâlibîn* adlı muhtasar eserini telif ettiği belirtilmektedir.⁵⁴
- Ömer b. Muhammed ez-Zübeydî'nin (ö. 887/1482) *el-İbrîz fî tashîhi'l-Vecîz*'i Gazzâlî'nin *el-Vecîz*'inin muhtasarıdır.⁵⁵

⁴⁰ Bk. "er-Rakku'l-menşûr-Safvetü'l-mezheb 'alâ Nihâyeti'l-matlab" (Erişim 12 Kasım 2023).

⁴¹ Bk. Muzaffer b. Ebî'l-Hayr et-Tebrîzî, *Muhtasaru'l-Vecîz fî'l-fikhi 'alâ mezhebi's-Şâfi'i*, thk. Muhammedü'l-Emîn ed-Dâğıstânî-Ebü İbrâhîm ed-Dâğıstânî (y.y.: b.y., ts).

⁴² Bk. Abdülkerim b. Muhammed b. Abdülkerim er-Râfîî, *el-Muharrer fî fikhi'l-İmâmi's-Şâfi'i*, thk. Ebû Yakûb Neşet b. Kemâl el-Mısıri (Kahire: Dâru's-Selâm, 2013).

⁴³ Bk. İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm es-Sülemî, *el-Gâye fî'htisâri'n-Nihâye*, thk. İyâd Hâlid et-Tabâ' (Katar: Dâru'n-Nevâdir, 2016).

⁴⁴ Bk. Necmüddîn Abdulgaffâr b. Abdülkerim el-Kazvî, *el-Hâvi's-sağîr*, thk. Sâlih b. Muhammed b. İbrâhîm el-Yâbis (Su'udiyye: Dâru İbni'l-Cevzî, 2009).

⁴⁵ Bk. Abdurrahîm b. Muhammed b. Yûnus el-Mevsilî, *et-Ta'cîz fî'htisâri'l-Vecîz*, thk. Abdullah b. Fehd eş-Şerîf (Kahire: Daru'l-Menâr, 1992).

⁴⁶ Bk. Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn b. Şeref Nevevî, *Minhâcü't-tâlibîn*, thk. Abdulhamîd Sükhâl Eymen Hirekî (Dımaşk: Dâru'l-Hidâye, 2010).

⁴⁷ Bk. Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn b. Şeref Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müftîn* (Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1984).

⁴⁸ Bk. Abdullah b. Ömer Beyzâvî, *el-Gâyetü'l-kusvâ fî dirâyeti'l-fetvâ*, thk. Ali Muhyiddîn el-Karadâğı (Beyrût: Dâru'l-Besâiri'l-İslâmiyye, 2008).

⁴⁹ Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1874.

⁵⁰ Bk. Şihâbüddîn Ahmed İbnü'n-Nakîb el-Mısıri, *'Umdetü's-sâlik ve 'uddetü'n-nâsik*, thk. Abdullah b. İbrâhîm el-Ensârî (Katar: eş-Şuûnu'd-Diniyye, 1982).

⁵¹ Bu eser hakkında bilgi için bk. "el-Ğurerü's-sâfir fî mâ yehtâcu ileyhi'l-müsâfir" (Erişim 16 Kasım 2023).

⁵² Yazma halinde mevcut olan bu eser için bk. https://www.alukah.net/manu/files/manuscript_99/makhtotah.pdf (Erişim 13 Kasım 2023).

⁵³ Bk. Şerefüddîn İsmâil b. Ebî Bekr b. Abdillâh eş-Şercî İbnü'l-Mukrî el-Yemenî, *İrşadü'l-ğâvî ilâ mesâliki'l-Hâvî*, thk. Veliyyüddîn Abdurrahmân er-Rebi' (Beyrût: Dâru'l-Minhâc, 2013).

⁵⁴ Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2017), 439-440.

⁵⁵ Yazma halinde bulunan bu eser hakkında bilgi için bk. "er-Rakku'l-menşûr- el-İbrîz fî tashîhi'l-Vecîz" (Erişim 13 Kasım 2023).

- Sıbtu'l-Mardîni'nin (ö. 907/1501) *Keşfü'l-ğavâmiz fi 'ilmi'l-ferâ'iz* adlı eseri.⁵⁶
 - Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-Ğunye* adlı eseri Nevevî'nin *Ravzatü't-tâlibîn* adlı eserinin muhtasarı olduğu ifade edilmektedir.⁵⁷
 - Abdullah Bâ Fadl el-Hadramî'nin (ö. 918/1512) *el-Mukaddimetü'l-Hadrâmiyye'si*.⁵⁸
 - Zekeriyya el-Ensârî'nin (ö. 926/1520) *Menhecü't-tullâb*'ı Nevevî'nin *Minhâcü't-tâlibîn* adlı eserinin muhtasarıdır.⁵⁹
 - İbnü'l-Cevherî'nin (ö. 1215/1801) *Nehcü't-tâlib li-eşrefi'l-metâlib* adlı eseri Zekeriyya el-Ensârî'nin *Menhecü't-tullâb*'ının muhtasarıdır.⁶⁰
 - Ahmed b. Ömer eş-Şâtürî'nin (ö. 1360/1941) *el-Yâkûtu'n-nefis*'i.
- Mezkûr eserler dışında tespit edebildiğimiz daha birçok muhtasar eser vardır; ancak bu çalışmamızın hacmini aşacağından yukarıdaki eserleri zikretmekle yetinmeyi uygun gördük.

3. Gâyetü'l-İhtisâr ile el-Yâkûtu'n-nefis'in Mukayesesi

3.1. Ebû Şücâ' el-İsfahânî ve Gâyetü'l-İhtisâr

Ahmed b. Hüseyin b. Ahmed el-İsfahânî, Şâfi mezhebine mensup bir âlimdir. Hayatı hakkında kaynaklarda yeterli bilgiye rastlanmamaktadır. Hicri 434 (1042-43) yılında Basra'da dünyaya geldiği, babasının ise İsfahân'da doğduğu rivayet edilmektedir.⁶¹ Başka bir kaynakta ise babasının Abbâdân'da dünyaya geldiği ve dedesinin İsfahânlı olduğu nakledilmektedir.⁶² Bu sebeple kendisi İsfahânî nisbesiyle anılmaktadır.

Ebû Şücâ' el-İsfahânî'nin 447/1055 yılında kadılık görevini üstlendiği ve Basra'da kırk yıl kadar süreyle Şâfi fıkhi okuttuğu rivayet edilmektedir.⁶³

Ömrünün sonuna doğru Medine'ye yerleştiği ve orada vefat ettiği belirtilen Ebû Şücâ' el-İsfahânî'nin ölüm tarihi hakkında kesin bir bilgi mevcut değildir. Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657) onun 488/1095 yılında vefat ettiğini kaydetmiştir.⁶⁴ Ancak 500/1107 yılında hayatta olduğuna dair rivayetler mevcuttur.⁶⁵ Bu bakımdan hicri 6. yüzyılda vefat ettiği anlaşılmaktadır.⁶⁶

Ebû Şücâ' el-İsfahânî'nin *el-Muhtasar, et-Takrîb fi'l-fikh, Metni Ebî Şüca'* adlarıyla da bilinen *Gâyetü'l-İhtisâr* adlı eseri Şâfi fikhinin temel kaynaklarından. Kitab (bölüm) ve fasıl şeklinde düzenlenen eser "Tahâret" kitabıyla başlayıp "İtk/kölelik" kitabıyla sona ermektedir. Eserde konular fazla detaya girilmeden genel bir şekilde ele alınmaktadır. Ayrıca konularla ilgili hükümlere yer verildiği halde hükümlerin dayandığı delillere pek değinilmemektedir.

Gâyetü'l-İhtisâr'a pek çok şerh ve hâşiye yazılmıştır. Bunların başında Takıyyüddîn İbn Dakîku'l-îd'in (ö. 702/1302) *Tuhfetü'l-lebîb fi şerhi't-Takrîb*'i, Ebû Bekr b. Muhammed el-Hisnî ed-Dimaşkî'nin (ö. 829/1426) *Kifâyetü'l-ahyâr fi halli Gâyeti'l-İhtisâr*'ı, Takıyyüddîn el-Hisnî'nin (ö. 829/1426) *Şerhu Muhtasarı Ebî Şüca'*ı, Ahmed el-Ahsâsî'nin (ö. 889/1484) *Şerhu Muhtasarı Ebî Şüca'*ı, Muhammed b. Kâsım el-Gazzî'nin (ö. 918/1512) *Fethu'l-karîbi'l-mucîb fi şerhi elfâzi't-Takrîb*'i, Ahmed b. Muhammed el-Menûfî'nin (ö. 931/1525) *el-İknâ' fi şerhi Muhtasarı Ebî Şüca'*ı, Velîyüddîn el-Basîr'in (ö. 972/1565) *en-Nihâye fi şerhi'l-Gâye'si*, Muhammed Hatîb eş-Şirbînî'nin (ö. 977/1570) *el-İkna' fi halli elfâzi Ebî Şüca'*ı ve Ahmed b. Kâsım el-Abbâdî'nin (ö. 994/1586) *Fethu'l-Ğaffâr bi-keşfi muhabbâti Gâyeti'l-İhtisâr*'ı

⁵⁶ Bu eser hakkında bilgi için bk. "Keşfü'l-ğavâmiz fi 'ilmi'l-ferâ'iz" (Erişim 13 Kasım 2023).

⁵⁷ Aybakan, "Şâfi Mezhebi", 38/244.

⁵⁸ Bk. Abdullah b. Abdîrrahmân Bâ Fadl el-Hadramî, *el-Mukaddimetü'l-Hadramiyye fi fikhî's-sâdeti's-Şâfi'iyye*, thk. el-Lecnetü'l-İlmiyye (Beyrût: Dâru'l-Minhâc, 2011).

⁵⁹ Bk. Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed b. Zekeriyâ el-Ensârî, *Menhecü't-tullâb*, thk. Salâh b. Muhammed b. 'Uveyda (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997).

⁶⁰ Bk. Muhammed el-Cevherî es-Sağîr, *Nehcü't-tâlib li-eşrefi'l-metâlib*, thk. Beşâr Kuddûrî (Dimaşk: Dâru'l-Mi'râc, 2020).

⁶¹ Sübkî, *Tabakât*, 6/15.

⁶² İsfahânî, *Muhtasar*, 6.

⁶³ İsfahânî, *Muhtasar*, 5-6.

⁶⁴ Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1189.

⁶⁵ Bk. İsfahânî, *Muhtasar*, 6; Sübkî, *Tabakât*, 6/15.

⁶⁶ Ahmed b. Muhammed İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, thk. Hafız Abdul'alîm Hân (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1987), 1/25.

gelmektedir.⁶⁷ Ayrıca İbn Kâsım'ın şerhine Ahmed b. Ahmed el-Kalyûbî (ö. 1069/1659), İbrâhim b. Muhammed el-Birmâvî (ö. 1106/1694) ve İbrâhim b. Muhammed el-Bâcûrî (ö.1277/1860) tarafından hâşiye yazılmıştır. Şirbînî'nin yazdığı şerhe de Kalyûbî'nin hâşiyesiyle Süleyman b. Muhammed el-Büceyrimî'nin (ö. 1221/1806) *Tuhfetü'l-habîb 'alâ şerhi'l-Hatîb* adlı eseri dışında birçok hâşiye yazılmıştır.⁶⁸

Fransızca ve Almanca gibi çeşitli batı dillerine çevrildiği belirtilen *Gâyetü'l-ihtisâr*,⁶⁹ *Delilleriyle Büyük Şâfiî İlmihali Gayetü'l-ihtisâr Tercümesi* adıyla Nizamettin Ersöz, *Delilleriyle Gayetü't-Takrîb* adıyla Mithat Acat tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Ahmet Hilmi el-Koği tarafından ise *Hediyetü'l-Habîb* adıyla Kürtçeye çevrilmiştir.⁷⁰

Ebû Şücâ' el-İsfahânî *Gâyetü'l-ihtisâr* dışında Mâverdi'nin (ö.450/1058) *el-İknâ'* adlı eserine şerh yazmış ve *Şerhu'l-İknâ'* diye isimlendirmiştir.

3.2. Ahmed b. Ömer eş-Şâtîrî ve el-Yâkûtu'n-nefis

Muhammed b. Ahmed eş-Şâtîrî'nin (ö. 1422/2001) ifade ettiğine göre babası Ahmed b. Ömer eş-Şâtîrî, 1312/1894 yılında Yemen'in Terîm şehrinde dünyaya gelmiştir. Küçük yaşta bir sıbyan mektebinde başlayan ilmi hayatına, daha sonra Ribat'ta hocası Abdullah Ömer b. Şâtîrî'nin yanında devam etmiştir. Arapça, tefsir, hadis, fıkıh, fıkıh usulü, matematik, edebiyat ve içtimaî ilimleri öğrendikten sonra Ribat'ta çeşitli dersler okutmuş ve eser telif etmeye başlamıştır.⁷¹ Ahlâkî seviyeyi geliştirme, yardımlaşma ve dayanışma amacıyla 1337/1918'de kurulan Cem'iyetu Neşri'l-Fedâil'de (Erdemleri Yayma Cemiyeti) yer almıştır.⁷² 1338/1919 yılında Terîm Cem'iyetu'l-Hak Medresesi'nde lügat, nahiv, meâni, beyan, fıkıh, aritmetik, tarih, coğrafya ve mantık dersleri okutmaya başlamış ve bu görevine uzun süre devam ettikten sonra istifa etmiştir.⁷³ Genelde fıkıhla ilgilenen Şâtîrî 6 Rebiulahir 1360 (3 Mayıs 1941) tarihinde vefat etmiştir.

Muhtasar eser yazma geleneği klasik döneme özgü olmayıp modern dönemde de yerini korumaya devam etmiştir. Şâtîrî'nin *el-Yâkûtu'n-nefis* adlı eseri bunun güzel bir örneğini teşkil etmektedir. Fıkıhla ilgili neredeyse bütün konuları içeren *el-Yâkûtu'n-nefis*, tahâret konusuyla başlayıp kölelik konusuyla son bulmaktadır. Ancak konular eserde kitab ve fasıl şeklinde bölümlendirilmeden müstakil olarak yer almakta ve her konu ile ilgili kısımlar birer alt başlık halinde ele alınmaktadır.

el-Yâkûtu'n-nefis'de yer alan konuların önce lügat ve ıstılah anlamı açıklanmakta, sonra rükün, şart, sünnet ve mekruhlarına yer verilmektedir. Bilhassa muâmelât ve ukûbâtla ilgili konular örneklerle izah edilmektedir.

el-Yâkûtu'n-nefis'in aslı itibarıyla 51 varakadan oluştuğu ifade edilmektedir.⁷⁴ Ulaşabildiğimiz basılmamış hali ise 130 sayfadan oluşmaktadır.

el-Yâkûtu'n-nefis, Sâlim b. Saîd Bukeyyir Bâğîsân (ö. 1386/1966) tarafından tek cilt halinde şerh edilmiştir. Bâğîsân *el-Yâkûtu'n-nefis*'te geçen bilinmeyen veya kapalı kalan bazı hususları dipnotlarla kısaca açıklamakla yetinmiştir. Bu sebeple esere farklı bir isim vermemiştir. Muhammed b. Abdilkadir b. Hüseyin es-Sekâfî (ö. [?]) ve müellifin oğlu Muhammed b. Ahmed eş-Şâtîrî tarafından ise "*Şerhu'l-Yâkûtu'n-nefis*" ya da "*et-Tarîkatu'l-hadîsetu fî't-tedrîsi li-kitâbi'l-Yâkûtu'n-nefis*" adıyla üç cilt halinde şerh edilmiştir.

Şâtîrî'nin *el-Yâkûtu'n-nefis* dışında *Neylu'r-recâ Şerhu Sefîneti'n-necâ, Hâşiyetu 'alâ Buğyeti'l-müstersîdîn* ve *Fetâva's-Şâtîrî* adlı eserleri de mevcuttur.⁷⁵

⁶⁷ İsfahânî, *Muhtasar*, 8-9; Fatma Daşçı, *Gâyetü'l-ihtisâr'la el-Yâkûtu'n-Nefis'in Muhteva ve Yöntem Açısından Mukayesesi* (Bingöl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 5-6.

⁶⁸ M. Kâmil Yaşaroğlu, "el-Muhtasar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/67.

⁶⁹ İsfahânî, *Muhtasar*, 10.

⁷⁰ Daşçı, *Gâyetü'l-ihtisâr'la el-Yâkûtu'n-Nefis'in Muhteva ve Yöntem Açısından Mukayesesi*, 6.

⁷¹ Şâtîrî, *el-Yâkûtu'n-nefis*, 9-11.

⁷² Şâtîrî, *el-Yâkûtu'n-nefis*, 16.

⁷³ Şâtîrî, *el-Yâkûtu'n-nefis*, 12.

⁷⁴ Bk. Şâtîrî, *el-Yâkûtu'n-nefis*, 24.

⁷⁵ Bk. Ahmed b. Ömer 'İvaz Şâtîrî, *Fetâva's-Şâtîrî*, thk. Ahmed b. Ebî Bekr eş-Şâtîrî-Mustafâ b. Hâmid (Hadramut: Dâru'l-Mîrâsi'n-Nebevî, 2012), 16.

3.3. Gâyetü'l-İhtisâr ve el-Yâkûtu'n-nefis'in Mukayesesi

Fıkıh eserlerinde konular genelde tahâret, bey', nikâh, ferâiz ve hudûd şeklinde sıralanır. Yani önce ibadetler, sonra borçlar, miras ve aile hukuku ile ceza hukukuna dair konular ele alınır.⁷⁶ Aynı sıralama mukayeseye konu olan *Gâyetü'l-İhtisâr* ile *el-Yâkûtu'n-nefis*'te de mevcuttur. Her iki eser birbirinden farklı birkaç mesele dışında aynı konuları ihtiva etmektedir. Bu çalışmanın hacmini aşmamak üzere her iki eseri belli başlı konular çerçevesinde içerik ve üslûp açısından mukayese etmekle yetineceğiz.

3.3.1. İbadetler Bölümünün Mukayesesi

Her iki eserde mukaddimeye yer verilmiş ve mukaddimedede fıkıh ilminin öğrenilmesini kolaylaştırma gayesinin güdüldüğü ifade edilmiştir.⁷⁷ *Gâyetü'l-İhtisâr*'da "Tahâret Kitabı" başlığı altında kaplar ve misvakla ilgili hükümlerin yanı sıra abdest, istincâ, gusûl, mestler üzerine mesh etmek, teyemmüm, necaset, hayız ve nifas hükümlerine yer verilmiştir. Diğer ibadet çeşitlerinden namaz, zekât, oruç ve hac ise ayrı birer başlık halinde yer almıştır. İtikâf konusu da "Oruç Kitabı"nın bir alt başlığı olarak zikredilmiştir. *el-Yâkûtu'n-nefis*'te de mezkûr konulardan kaplar ve misvak dışındakilere müstakil olarak alt başlıklarıyla birlikte yer verilmiştir. Kaplar abdestin araç ve maksatları arasında, misvak ise abdestin sünnetleri arasında zikredilmiştir.

3.3.1.1. Tahâret

Gâyetü'l-İhtisâr'da taharet başlığı altında su çeşitleri ayrıntılı bir şekilde izah edilmiştir. Suların kaynak açısından yedi, şer'î hükümleri açısından ise dört kısım olduğu belirtilmiştir.⁷⁸ *el-Yâkûtu'n-nefis*'te ise tahâretin sözlük ve istilâh anlamı açıklandıktan sonra araç ve maksatlarına yer verilmiştir. Su, toprak, temizleyici türden nesne ve istincâ için kullanılan taş tahâretin araçları; abdest, gusûl, teyemmüm ve necâseti giderme ise tahâretin maksatları diye ifade edilmiştir.⁷⁹ Aynı bilgilere Bâcûrî'nin (ö. 1277/1860) eserinde de rastlanmaktadır.⁸⁰

a. Misvak

Gâyetü'l-İhtisâr'da misvak konusuna müstakil olarak yer verilmiştir. Her vakitte misvak kullanmanın müstehap olduğu belirtilmiştir. Ancak oruçlunun zeval vaktinden sonra misvak kullanmaması gerektiği vurgulanmıştır.⁸¹ Zira oruçlunun zeval vaktinden sonra misvak kullanması Şâfiiler'in meşhur görüşüne göre mekruhtur.⁸² *el-Yâkûtu'n-nefis*'te ise -yukarıda belirtildiği gibi- misvak kullanmanın abdestin sünnetlerinden olduğu belirtilmekle yetinilmiş, hükmü hakkında herhangi bir bilgi verilmemiştir.⁸³

b. Abdest

Gâyetü'l-İhtisâr'da abdest konusuyla ilgili olarak önce abdestin farzları ve sünnetlerine yer verilmiş, sonra istincâ, abdesti bozan şeyler ile gusûl ve mestler üzerine mesh etme konularına yer verilmiştir. *el-Yâkûtu'n-nefis*'te ise önce abdestin farzları ve mestler üzerine mesh etme konusuna, sonra abdestin şartlarına, sünnetlerine ve mekruhlarına yer verilmiştir. Daha sonra abdesti bozan şeylere, abdestsiz kimseye haram olan şeylere ve gusûl ile necâset konularına yer verilmiştir. İstincâ konusu da necâset konusuyla birlikte ele alınmıştır.

Her iki eserde abdestin farzları aynı şekilde izah edilmiştir. *Gâyetü'l-İhtisâr*'da doğrudan konu içeriğine yer verilmiş, *el-Yâkûtu'n-nefis*'te ise her konu girişinde o konunun tarifi yapıldıktan sonra

⁷⁶ Bu hususta Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdi'nin *el-Hâvi'l-kebîr fî fikhî's-Şafîi* (y.y.: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), Gazzâlî'nin *el-Vecîz fî fikhî'l-İmâmî's-Şafîi* ve Nevevî'nin *Minhâcu't-tâlibîn* adlı eserine bakılabilir.

⁷⁷ İsfahânî, *Muhtasar*, 11; Şatırî, *el-Yâkûtu'n-nefis*, 40.

⁷⁸ İsfahânî, *Muhtasar*, 15-16.

⁷⁹ Şatırî, *el-Yâkûtu'n-nefis*, 43-44.

⁸⁰ İbrahim b. Muhammed Bâcûrî, *Hâşiyetu'l-İmâm Bâcûrî*, thk. Mer'î Hasan er-Raşîd (Dımaşk: Dâru Nuru's-sabâh, 2015), 1/88.

⁸¹ İsfahânî, *Muhtasar*, 17.

⁸² Nevevî, *Minhâcu't-tâlibîn*, 32.

⁸³ Şatırî, *el-Yâkûtu'n-nefis*, 48.

ayrıntlarına yer verilmiştir. Abdest konusunda da önce abdestin tarifi yapılmış sonra abdestin farzları zikredilmiştir.

Gâyetü'l-iẖtisâr'da yüzü yıkama esnasında abdeste niyet edilmesi gerektiği ifade edilmiştir. *el-Yâkûtu'n-nefis*'te ise niyet etmenin abdestin birinci farzı olduğu ifade edilmiş; ancak hangi aşamada niyet etmek gerektiği belirtilmemiştir.⁸⁴

Gâyetü'l-iẖtisâr'da önce abdestin on tane sünneti olduğu belirtilmiş, sonra söz konusu sünnetler zikredilmiştir. *el-Yâkûtu'n-nefis*'te ise abdestin pek çok sünnetinin var olduğu ifade edilmiş, bununla birlikte on dört tane sünnet zikredilmiştir. Sünnetleri olan diğer ibadetlerde de aynı yöntem ve üslup kullanılmıştır. Bu meyanda *Gâyetü'l-iẖtisâr*'da zikredilen gür sakalların hilâllenmesi sünneti *el-Yâkûtu'n-nefis*'te zikredilmemiştir.⁸⁵ Buna karşın *el-Yâkûtu'n-nefis*'te abdest alırken misvak kullanmak, mesh edilmesi gereken alandan fazlasını mesh etmek, el ve ayakların bileklerden yukarı kısmını da yıkamak ve abdesti tamamladıktan sonra dua etmek gibi sünnetlere yer verilmiştir. *Gâyetü'l-iẖtisâr*'da ise mezkûr sünnetlere yer verilmemiştir.⁸⁶

Abdestin sünnetlerinden biri olan kulakların mesh edilmesi her iki eserde farklı şekillerde ifade edilmiştir. *Gâyetü'l-iẖtisâr*'da "kulakların içi ve dışının yeni bir su ile mesh edilmesi" şeklinde ifade edilmiştir.⁸⁷ Aynı ifadeyi *Gâyetü'l-iẖtisâr* ile aynı dönemde telif edilen Gazzâlî'nin *el-Vecîz* adlı eserinde de görmek mümkündür.⁸⁸ *el-Yâkûtu'n-nefis*'te ise "kulakları mesh etmek" diye ifade etmekle yetinilmiştir.⁸⁹

el-Yâkûtu'n-nefis'te *Gâyetü'l-iẖtisâr*'dan farklı olarak abdestin şartları ve mekruhlarına yer verilmiştir. Abdestin on beş tane şartı olduğu belirtilmiş; Müslüman olmak, âdet ve lohusalıktan temizlenmiş olmak, uzuvları peş peşe yıkamak vs. şeklinde izah edilmiştir.⁹⁰ Abdestin mekruhlarının ise çok fazla olduğu ifade edilmekle birlikte sadece bir kısmına temas edildiği belirtilmiştir. Bu meyanda sağ taraftan başlamamak, mazmaza ve istinşakı terk etmek, durgun sudan abdest almak gibi yedi tane mekruh zikredilmiştir.⁹¹ *Gâyetü'l-iẖtisâr*'da yer verilmeyen abdestin şartları ve mekruhlarının *el-Vecîz*'de de yer almaması o dönemde bu hususların herkesçe iyi bilindiğini akla getirmektedir.

Abdesti bozan sebepler her iki eserde farklı sayılarda beyan edildiği halde genelde aynı hususlara yer verilmiştir. Bu bakımdan *Gâyetü'l-iẖtisâr*'da geçen altı çeşit sebep *el-Yâkûtu'n-nefis*'te dört tane sebep şeklinde ifade edilmiştir. Şöyle ki *Gâyetü'l-iẖtisâr*'da "sarhoşluk veya hastalık sebebiyle aklın gitmesi" ile "bağdaş kurmak vb. şeklinde oturmaksızın uyumak" iki ayrı sebep halinde zikredilirken *el-Yâkûtu'n-nefis*'te ikisi birlikte zikredilmiştir. Şu farkla ki *el-Yâkûtu'n-nefis*'te aklın gitmesine sebep olan sarhoşluk ve hastalıktan bahsedilmemiştir. Ancak kullanılan "aklın zevali" ifadesinden aklın gitmesine sebep olan bütün haller anlaşılacaktır. Aynı şekilde *Gâyetü'l-iẖtisâr*'da iki ayrı sebep olarak belirtilen "kişinin avuç içiyle kendisinin veya başkasının cinsel organına veya makatına dokunması" *el-Yâkûtu'n-nefis*'te tek bir sebep olarak ifade edilmiştir.⁹²

Her iki eserde de önden veya arkadan bir şeyin çıkması abdesti bozan sebeplerden biri olarak ifade edilmiştir. Bununla birlikte *el-Yâkûtu'n-nefis*'te meni istisna edilmiştir.⁹³ Bâcûrî bu durumu şöyle izah etmiştir: Makatı yere tam yerleşmiş şekilde oturan kimsenin ihtilam olması sonucu menisinin çıkmasıyla abdesti bozulmaz; fakat bu oturuş şekli dışında herhangi bir şekilde meninin çıkmasıyla abdest bozulur.⁹⁴ *Gâyetü'l-iẖtisâr*'da da meni istisna edilmiştir; ancak necâset konusunda zikredilmiştir.⁹⁵

⁸⁴ İsfahânî, *Muhtasar*, 17; Şatırî, *el-Yâkûtu'n-nefis*, 45.

⁸⁵ İsfahânî, *Muhtasar*, 18.

⁸⁶ Şatırî, *el-Yâkûtu'n-nefis*, 48-49.

⁸⁷ İsfahânî, *Muhtasar*, 18.

⁸⁸ Gazzâlî, *el-Vecîz*, 124.

⁸⁹ Şatırî, *el-Yâkûtu'n-nefis*, 49.

⁹⁰ Şatırî, *el-Yâkûtu'n-nefis*, 47-48.

⁹¹ Şatırî, *el-Yâkûtu'n-nefis*, 50.

⁹² İsfahânî, *Muhtasar*, 20; Şatırî, *el-Yâkûtu'n-nefis*, 50-51.

⁹³ Şatırî, *el-Yâkûtu'n-nefis*, 50.

⁹⁴ Bâcûrî, *Hâşiyetu'l-İmâm Bâcûrî*, 197-198.

⁹⁵ İsfahânî, *Muhtasar*, 25.

el-Yâkûtu'n-nefis'te "abdesti bozulan kimsenin yapması haram olan şeyler" başlığı altında abdestsiz kimsenin namaz kılması, Kâbe'yi tavaf etmesi, Kur'ân'a dokunması ve onu taşımasının haram olduğu belirtilmiştir. Bu konu *Gâyetü'l-iẖtisâr*'da da aynı şekilde zikredilmiştir; ancak hayız, nifas ve istihâze konusuyla birlikte ele alınmıştır.⁹⁶

c. Def'i Hâcetin Âdabı

Büyük abdest bozma/ihtiyacı giderme anlamına gelen def'i hâcet ile ilgili birtakım kurallara genelde klasik fıkıh eserlerinde yer verilmiştir. *Gâyetü'l-iẖtisâr*'da def'i hâcetin âdabına yer verilmiş ve bu hususta sahrada def'i hâcet esnasında kibleye yönelmekten ve kibleye sırtı çevirmekten sakınmak, yollarda, gölgeliklerde ve meyve ağaçlarının altında def'i hâcetten ve durgun suya bevletmekten sakınmak gibi kurallar zikredilmiştir.⁹⁷ *el-Yâkûtu'n-nefis*'te ise bu konuya yer verilmemiştir.

Gâyetü'l-iẖtisâr'da bu konunun zikredilmesi *Gâyetü'l-iẖtisâr*'la *el-Yâkûtu'n-Nefis'in Muhteva ve Yöntem Açısından Mukayesesi* adlı tezde de belirtildiği gibi kanaatimizce ihtiyaçtan kaynaklanmaktadır. Zira *Gâyetü'l-iẖtisâr*'ın telif edildiği dönemde evlerde tuvaletlerin bulunmaması ve dolayısıyla tuvalet ihtiyacının genelde yerleşim yerlerinin dışında giderilmesi tuvalet adabının bilinmesini zorunlu kılmaktaydı. Son dönemde ise yerleşim yerlerinin mamur hale gelmesi, ev ve iş yerlerinde tuvaletlerin bulunmasını zorunlu kılmıştır. Bu sebeple tuvalet adabı küçük yaştan itibaren kazandırıldığı için *el-Yâkûtu'n-nefis*'te bu konuya yer verilmemiş olabileceği kanaati oluşmaktadır.⁹⁸

d. Necâset

Gâyetü'l-iẖtisâr'da necâset çeşitleri ve necâseti giderme şekilleri doğrudan zikredilmiştir. *el-Yâkûtu'n-nefis*'te ise önce necâsetin üç kısma ayrıldığı belirtilmiş, sonra her bir kısmın temizlenme şekli izah edilmiştir. Bu bağlamda ağır necâset çeşidine köpek ile domuz; orta necâset türüne içki; hafif necâset türüne ise sadece anne sütüyle beslenen erkek çocuğun idrarı örnek verilmiştir.⁹⁹

Ağır necâset olarak ifade edilen köpek ve domuzun necis kıldığı şeylerin temizlenmesi her iki eserde bir defa toprakla olmak üzere yedi defa su ile yıkama şeklinde ifade edilmiştir.¹⁰⁰

el-Yâkûtu'n-nefis'te içki gibi tadı, kokusu ve rengi olan necâset çeşidi orta necâset olarak ifade edilmiştir. Bu tür necâsetin mezkûr özelliklerinin izale edilmesiyle temizleneceği belirtilmiştir. *Gâyetü'l-iẖtisâr*'da ise bu gruba giren necâset "diğer necâset çeşitleri" diye ifade edilmiştir ve bu tür necâsetin bir kez yıkamakla temizleneceği belirtilmiş olmakla beraber, üç kez yıkamanın efdal olduğu vurgulanmıştır.¹⁰¹

Gâyetü'l-iẖtisâr'da meni dışında önden ve arkadan çıkan bütün sıvıların necis olduğu ve bu tür necâseti yıkamanın vacip olduğu belirtilmiştir. Bu necâset türünden sadece anne sütüyle beslenen erkek çocuğun idrarı istisna edilmiştir ki *el-Yâkûtu'n-nefis*'te hafif necâset grubunda zikredilmiştir. Her iki eserde hafif necâsetin bulaştığı yerin üzerine su serpilerek temizleneceği ifade edilmiştir.¹⁰²

el-Yâkûtu'n-nefis'te mezkûr necâset türleri haricinde hükmî necâsetten de bahsedilmiş ve "tadı, rengi ve kokusunun olmadığı bir necâset türü" şeklinde tarif edilmiştir. Bu gruba giren necâsetlerin bir kez yıkamakla temizleneceği ifade edilmiştir.¹⁰³ Aynı görüşü *Hâşiyetu'l-İmâm Bâcûrî* adlı eserde de görmek mümkündür.¹⁰⁴ Hükmî necâset diye ifade edilen necâsetlerin *Gâyetü'l-iẖtisâr*'da "diğer necâset çeşitleri" arasında yer aldığı anlaşılmaktadır. Yukarıda geçtiği gibi bu tür necâsetlerin bir kez yıkamakla temizleneceği ifade edilmiştir.

⁹⁶ İsfahânî, *Muhtasar*, 28; Şatırî, *el-Yâkûtu'n-nefis*, 51.

⁹⁷ İsfahânî, *Muhtasar*, 19.

⁹⁸ Daşçı, *Gâyetü'l-iẖtisâr*'la *el-Yâkûtu'n-Nefis'in Muhteva ve Yöntem Açısından Mukayesesi*, 18.

⁹⁹ Şatırî, *el-Yâkûtu'n-nefis*, 56.

¹⁰⁰ İsfahânî, *Muhtasar*, 26; Şatırî, *el-Yâkûtu'n-nefis*, 56-57.

¹⁰¹ İsfahânî, *Muhtasar*, 26; Şatırî, *el-Yâkûtu'n-nefis*, 57.

¹⁰² İsfahânî, *Muhtasar*, 25; Şatırî, *el-Yâkûtu'n-nefis*, 57.

¹⁰³ Şatırî, *el-Yâkûtu'n-nefis*, 57.

¹⁰⁴ Bk. Bâcûrî, *Hâşiyetu'l-İmâm Bâcûrî*, 1/290.

Gâyetü'l-iẖtisâr'da azıcık kan ve irin hâricindeki necâsetlerin muaf olmadığı belirtilmiştir. Akıcı kanı olmayan hayvanların bir kabın içine düşüp ölmesiyle o kabın necis olmayacağı görüşü de benimsenmiştir.¹⁰⁵ *el-Yâkûtu'n-nefis*'te ise bu hususlara yer verilmemiştir. Kanaatimizce burada zikredilen kap, içinde sıvı bulunan kaptır. Nitekim İmam Şâfiî (ö. 204/820) bu hususla ilgili iki görüş nakletmiştir. Birinci görüşe göre akıcı kanı olmayan hayvanların -suyun az veya çok olması fark etmeksizin- suya düşüp ölmesiyle su necis olmaz; çünkü bu durum suyun özelliğini değiştirmez. İkinci görüşe göre ise bu tür hayvanların suya düşüp ölmesiyle su necis olur; fakat sudan canlı çıkarılması durumunda su necis olmaz.¹⁰⁶ *Gâyetü'l-iẖtisâr*'da akıcı kanı olmayan akrep, çekirge, pire gibi hayvanların suyu necis kılıp kılmadığı hakkında görüş belirtilmesi eski dönemlerde bu tür hayvanlardan korunmanın zor olmasından kaynaklandığını akıllara getirmektedir. Modern dönemde ise kırsal kesimlerde bile bu tür hayvanların etkisiz hale getirilmesi kolay ve yaygın hale gelmiştir.

Gâyetü'l-iẖtisâr'da şarabın kendiliğinden sirkeye dönüşmesiyle şarap olmaktan çıkıp temiz hale geleceği; ancak katkı maddelerinin eklenmesi neticesinde sirkeye dönüşmesiyle temiz hale gelmeyeceği belirtilmiştir.¹⁰⁷ *el-Yâkûtu'n-nefis*'te ise bu hususa değinilmemiştir.

e. Teyemmüm

Teyemmüm, lügatte kastetmek ve yönelmek manasındadır.¹⁰⁸ İstilahta ise suyun bulunmadığı veya bulunduğu halde hastalık gibi bir sebepten ötürü kullanma imkânının olmadığı durumlarda abdest veya gusül yerine temiz toprağa elleri sürerek yüzü ve kolları mesh etmek anlamına gelmektedir.¹⁰⁹ Tanımdan da anlaşıldığı üzere teyemmüm zorunlu hallerde başvurulacak bir ruhsattır. Önemli bir yeri haiz olması sebebiyle fıkıh kitaplarına konu olmuştur. Mukayeseye konu olan her iki eserde de teyemmümün şartları, farz ve sünnetleri ile teyemmümü bozan durumlar konu edinilmiştir. Bunlara ilaveten *el-Yâkûtu'n-nefis*'te teyemmümün sebepleri ve mekruhlarına da yer verilmiştir.¹¹⁰

Gâyetü'l-iẖtisâr'da doğrudan teyemmümün şartları zikredilmiştir. *el-Yâkûtu'n-nefis*'te ise önce teyemmümün lügat ve istilâh anlamı açıklanmış, sonra sebep ve şartlarına yer verilmiştir. Bu bağlamda *Gâyetü'l-iẖtisâr*'da beş şart, *el-Yâkûtu'n-nefis*'te ise on iki şart zikredilmiştir.¹¹¹

Gâyetü'l-iẖtisâr'da hastalık ve seferilik gibi bir mazeretin bulunması teyemmümün şartları arasında zikredilmiştir. Bâcûrî, *Gâyetü'l-iẖtisâr*'da geçen seferilik halini suyun bulunmamasının sebebi olarak açıklamıştır.¹¹² *el-Yâkûtu'n-nefis*'te ise hastalık teyemmümün sebebi olarak ifade edilmiştir. Suyun bulunmaması hali ise hem teyemmümün sebepleri hem de şartları arasında zikredilmiştir. Birincisinde “فَقْدُ”¹¹³, ikincisinde “فَقْدُ الْمَاءِ” şeklinde ifade edilmiştir.¹¹³ *el-Yâkûtu'n-nefis*'in şerhinde teyemmümün sebebi olan “فَقْدُ”¹¹⁴, suyun mevcut olmaması veya mevcut olduğu halde hastalık nedeniyle kullanılamaması şeklinde izah edilmiştir. Teyemmümün şartlarından olan “فَقْدُ الْمَاءِ” ise her iki sebebi de kapsayabileceği anlamında ifade edilmiştir.¹¹⁴ Görüldüğü gibi mukayeseye konu ettiğimiz her iki eserin müellifleri aynı sebebi farklı şekillerde ifade etmişlerdir.

Gâyetü'l-iẖtisâr'da teyemmümün şartları arasında zikredilen mazeretten dolayı suyun kullanılamaması ve mevcut suya ihtiyaç duyulması gibi hususlar, *el-Yâkûtu'n-nefis*'te hastalık, yara, cebire/sargı, korku ve su içme ihtiyacı şeklinde izah edilmiştir.¹¹⁵ Mevzunun ayrıntılı bir şekilde izah edilmiş olması konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır. Ayrıca zamanın getirdiği ihtiyaçtan

¹⁰⁵ İsfahânî, *Muhtasar*, 25.

¹⁰⁶ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Rif'at Fevzî Abdülmuttalib (Beyrût: Dâru'l-Vefâ-Dâru İbni Hazm, 2011), 2/12-13.

¹⁰⁷ İsfahânî, *Muhtasar*, 26.

¹⁰⁸ Bk. Ebû Abdîrrahman Halil İbn Ahmed, *Kitabu'l-ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Samarrâî (Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, ts.), “Teyemmüm”, 4/319.

¹⁰⁹ Mâverdî, *el-İknâ*, 30-31.

¹¹⁰ İsfahânî, *Muhtasar*, 23-25; Şatırî, *el-Yâkûtu'n-nefis*, 59-62.

¹¹¹ İsfahânî, *Muhtasar*, 23-24; Şatırî, *el-Yâkûtu'n-nefis*, 60-61.

¹¹² Bâcûrî, *Hâşiyetu'l-İmâm Bâcûrî*, 254.

¹¹³ İsfahânî, *Muhtasar*, 23-24; Şatırî, *el-Yâkûtu'n-nefis*, 60-61.

¹¹⁴ Muhammed b. Ahmed eş-Şatırî, *Şerhu'l-Yâkûtu'n-nefis* (y.y.: Dâru'l-Hâvî, 1997), 1/152,157.

¹¹⁵ İsfahânî, *Muhtasar*, 24; Şatırî, *el-Yâkûtu'n-nefis*, 59-60.

kaynaklandığını da akıllara getirmektedir. Zira günümüzde bu ruhsatların bilinmemesinden kaynaklı bazı hatalar yapılmaktadır. Yolculukta su bulamayan bazı kimselerin teyemmüm etmeyi düşünmeksizin namazlarını kazaya bırakmaları veya sağlık sorunları sebebiyle su kullanmamaları gerekirken abdest veya gusül almakta diretmeleri söz konusudur.¹¹⁶

Her iki eserde toprağın temiz olmakla birlikte un ve kireç gibi bir maddeyle karışık olmaması şart koşulmuştur. Buna ilaveten *Gâyetü'l-iẖtisâr*'da toprağın tozlu olması şartına bağlı olarak kumlu toprağın teyemmüm için kullanılmasının câiz olmadığı ifade edilmiştir.¹¹⁷ Bu hususta Mâverdi'nin görüşünün tercih edildiği anlaşılmaktadır.¹¹⁸

Gâyetü'l-iẖtisâr'da cebire ile ilgili hükümlere yer verilmiştir.¹¹⁹ *el-Yâkûtu'n-nefis*'te ise cebirenin teyemmümün sebeplerinden biri olduğu ifade edilmekle iktifâ edilmiştir.

Gâyetü'l-iẖtisâr'da niyet etmek, yüzü ve kolları mesh etmek ve tertibe riayet etmek üzere teyemmümün dört farzından bahsedilmiştir.¹²⁰ *el-Yâkûtu'n-nefis*'te mezkûr farzlara ilaveten "toprağı nakletme"nin teyemmümün ilk farzı olduğu belirtilmiştir.¹²¹ Bu hususta İbn Hacer el-Heytemî'nin görüşünün benimsendiği anlaşılmaktadır.¹²²

Her iki eserde teyemmümle ilgili verilen bilgiler arasında ciddi bir fark görülmezken üslup bakımından farklılık arz etmektedir. *Gâyetü'l-iẖtisâr*'da icmâlî bir anlatım tarzı benimsenmiştir, *el-Yâkûtu'n-nefis*'te ise konu ayrıntılı bir şekilde izah edilmiştir. Örneğin *Gâyetü'l-iẖtisâr*'da geçen "namaz vaktinden sonra suyun görülmesi" ifadesi *el-Yâkûtu'n-nefis*'te namaz dışında suyun mevcut olduğu zannına kapılmak, suyun mevcut olduğundan emin olmak, su satın alma imkânına sahip olmak şeklinde ifade edilmiştir.¹²³ *el-Yâkûtu'n-nefis*'te bu hususun detaylı açıklanması muhatap kitlenin konu hakkındaki bilgi seviyesinin dikkate alındığını göstermektedir.

3.3.2. Borçlar, Miras ve Aile Hukuku Bölümünün Mukayesesi

Mukayeseye konu ettiğimiz her iki eserde diğer fıkıh eserlerinde olduğu gibi önce taharet, namaz, oruç gibi ibadetler konu edinilmiştir. Daha sonra muâmelât olarak adlandırılan alım satım gibi ivazlı muameleler ile miras ve aile hukukuna ilişkin konulara ve hükümlerine yer verilmiştir. Şu farkla ki *Gâyetü'l-iẖtisâr*'da yer alan "Muhayyerlik hakkı", "Muhâbere"¹²⁴ ve "Kendisiyle evlenilmesi haram kılınan kadınlar" konusuna *el-Yâkûtu'n-nefis*'te yer verilmemiştir. Buna karşılık *el-Yâkûtu'n-nefis*'te yer alan "Karz" ve "İsâ" konusuna *Gâyetü'l-iẖtisâr*'da yer verilmemiştir. Her iki eserde de ilk olarak bey' konusuna yer verilmiştir.

3.3.2.1. Bey'

Alım-satım akdini ifade eden bey', *Gâyetü'l-iẖtisâr*'da satım ve diğer muameleler başlığı altında ele alınmıştır. Önce bey'in üç kısma ayrıldığı belirtilmiş, sonra her bir kısım hükmüyle birlikte genel bir şekilde izah edilmiştir. *el-Yâkûtu'n-nefis*'te ise bey' başlığı altında önce bey'in tanımına yer verilmiş, sonra rükün ve rükünlere bağlı şartlar birer alt başlık halinde zikredilmiştir. Son olarak da -akabinde gelen diğer konularda olduğu gibi- Zeyd ile Amr örneği verilerek ikisi arasında bey'in gerçekleşme şekli tasvir edilmiştir.

Gâyetü'l-iẖtisâr'da tarafların görmediği ve akit meclisinde hazır bulunmayan malların satım akdine konu olmasının câiz olmadığı belirtilmiştir. Buna karşın, nitelendiği biçimde vasıflarının mevcut olması durumunda zimmette nitelenen malın satımının câiz olduğu vurgulanmıştır.¹²⁵ Mezkûr iki görüş gaip malın

¹¹⁶ Daşçı, *Gâyetü'l-iẖtisâr'la el-Yâkûtu'n-Nefis'in Muhteva ve Yöntem Açısından Mukayesesi*, 22-23.

¹¹⁷ İsfahânî, *Muhtasar*, 24; Şatırî, *el-Yâkûtu'n-nefis*, 60.

¹¹⁸ Bk. Mâverdi, *el-Hâvî*, 1/240.

¹¹⁹ İsfahânî, *Muhtasar*, 25.

¹²⁰ İsfahânî, *Muhtasar*, 24.

¹²¹ Şatırî, *el-Yâkûtu'n-nefis*, 61.

¹²² Bk. Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer el-Heytemî, *el-Minhâcü'l-kavîm şerhu'l-Mukaddimeti'l-Hadramiyye*, thk. Ahmed Şemsuddîn (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 63.

¹²³ İsfahânî, *Muhtasar*, 24; Şatırî, *el-Yâkûtu'n-nefis*, 62.

¹²⁴ Muhâbere, tohum ekme ve elde edilecek mahsulü belli oranda paylaşmak üzere tarla sahibi ile işçi arasında yapılan ziraî ortaklık anlaşması demektir. Şâfiilere göre tohum sağlama yükümlülüğü işçiye aittir. Bk. İsfahânî, *Muhtasar*, 91-92.

¹²⁵ İsfahânî, *Muhtasar*, 77.

satışıyla ilgilidir. Birinci görüş Şâfiî fakihler arasında tartışılan bir konudur. Tartışmanın sebebi de İmam Şâfiî'den iki farklı görüşün nakledilmesidir. Birinci görüşe göre *gaip malın satışı câiz değildir*, ikinci görüşe göre ise *câizdir*.¹²⁶ Birinci görüşün *kavl-i cedîd*, ikinci görüşün ise *kavl-i kadîm* olduğu belirtilmektedir.¹²⁷

el-Yâkûtu'n-nefis'te satıcı ile alıcı, semen (fiyat) ile müsmen (mal) ve icap ile kabul olmak üzere bey'in üç rûknü olduğu belirtilmiş ve her bir rûknle ilgili şartlar kısaca izah edilmiştir. Semen ile müsmen olarak ifade edilen mal-fiyatla ilgili zikredilen beş şarttan "malın temiz olması ve menfaat sağlaması" *Gâyetü'l-ihstisâr*'da da zikredilmiştir.¹²⁸ İcap ve kabul ile ilgili on üç şartın gerekli olduğu belirtilen *el-Yâkûtu'n-nefis*'te "hitap edilecek bir muhatapın olması, icap ile kabulün peş peşe olması ve aralarına bağlam dışı bir sözün karışmaması" şart koşulmuştur.¹²⁹ Oysaki günümüzde yapılan sanal alışverişlerde akit meclisi normal satımların yapıldığı meclisten farklıdır. Bu sebeple canlı muhatap yerine firmaların sipariş onay sayfası muhataba denk kabul edilebilir. Zira ürün sipariş edildiği gibi otomatik olarak onaylanır. Bu durum icap ile kabulün peş peşe meydana geldiğini gösterir.

el-Yâkûtu'n-nefis'te bey'in rûkûnleri ve rûkûnlere bağlı şartların tamamı Erdebîlî'nin (ö. 779/1377 [?]) *el-Envâr li e'mâli'l-ibrâr* adlı eserinde tafsîlî bir şekilde izah edilmiştir.¹³⁰ Dolayısıyla bu konuda *el-Yâkûtu'n-nefis*'te yer alan bilgilerin *el-Envâr*'daki bilgilerin özeti mahiyetinde olduğunu söylemek mübalağa olmasa gerektir.

3.3.2.2. Ferâiz

Ferâiz, farîza kelimesinin çoğulu olup lügatte takdir anlamına gelir. İstilah anlamı ise vâris için takdir edilmiş pay demektir.¹³¹ Ferâiz vârislerin terekedeki paylarını konu edinen bir ilim dalı manasında da kullanılır.¹³²

Fıkıh kitaplarında miras hukuku ile ilgili bilgiler "Kitâbü'l-Ferâiz" başlığı altında zikredilir. Nitekim *Gâyetü'l-ihstisâr*'da "Kitâbü'l-ferâiz ve'l-vesâyâ" başlığı altında Allah'ın Kitabı'nda takdir edilen paylar, pay sahibi vârisler ve vasiyet konularına yer verilmiştir. *el-Yâkûtu'n-nefis*'te ise ferâiz ile vasiyet ayrı birer ana başlık; tereke, vârisler ve Kur'ân-ı Kerim'de takdir edilen paylar da birer alt başlık halinde ele alınmıştır.¹³³ Ayrıca pay sahipleri alacağı paya göre sınıflandırılmakla beraber birer alt başlık altında izah edilmiştir. *Gâyetü'l-ihstisâr*'da ise birer paragrafta zikredilmekle iktifa edilmiştir.

Her iki eserde pay sahibi olan erkek ve kadın mirasçılar farklı sayılarda zikredilmiştir. *Gâyetü'l-ihstisâr*'da on erkek, yedi kadın; *el-Yâkûtu'n-nefis*'te ise on beş erkek, on kadın diye beyan edilmiştir. *Gâyetü'l-ihstisâr*'da geçen erkek kardeş *el-Yâkûtu'n-nefis*'te öz erkek kardeş, baba bir erkek kardeş ve ana bir erkek kardeş şeklinde zikredilmiştir. Aynı şekilde *Gâyetü'l-ihstisâr*'da pay sahiplerinin terekeden alacakları oran belirtilirken mirasın yarısına hak sahibi olanlardan birisinin ölen kişinin kızı olduğu ifade edilmekle yetinilmiştir.¹³⁴ *el-Yâkûtu'n-nefis*'te ise ölen kişinin öz kızı diye belirtilmekle birlikte, onun asabesinin¹³⁵ ve mûmâsilinin (kız kardeşlerinin) bulunmaması halinde terekenin yarısına vâris olacağı ifade edilmiştir.¹³⁶ Bilindiği üzere öz kızın erkek kardeşi bulunduğu takdirde terekenin tamamından iki hisse erkek kardeşe düşerken kıza bir hisse düşmektedir. Kız kardeşinin mevcut olması durumunda ise her ikisine terekenin üçte ikisi düşer.¹³⁷ *el-Yâkûtu'n-nefis*'te diğer konular gibi bu konu da ayrıntılı bir şekilde izah edilmiştir.

¹²⁶ Râfiî, *el-Muharrer*, 460.

¹²⁷ Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm Râfiî, *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz (eş-Şerhu'l-kebîr)*, thk. 'Alî Muhammed Muavvid-'Adil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 4/51.

¹²⁸ İsfahânî, *Muhtasar*, 77; Şatırî, *el-Yâkûtu'n-nefis*, 125.

¹²⁹ Şatırî, *el-Yâkûtu'n-nefis*, 125-127.

¹³⁰ Yûsuf b. İbrâhîm el-Erdebîlî, *el-Envâr li e'mâli'l-ibrâr*, thk. Halef müfzî'l-mutlak (y.y.: Dâru'z-Ziyâ, 2006), 1/397-414.

¹³¹ Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Muhammed Hisnî, *Kifâyetü'l-ahyâr*, thk. Abdulkadir Arnâvût (Dimaşk: Dâru'l-Beşâir, ts.), 389.

¹³² Ali Bardakoğlu, "Ferâiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/362.

¹³³ Bk. İsfahânî, *Muhtasar*, 99-104; Şatırî, *el-Yâkûtu'n-nefis*, 199-211.

¹³⁴ İsfahânî, *Muhtasar*, 101.

¹³⁵ Asabe, "tek başına bulunduğu zaman mirasın tamamını, belli hisseli mirasçılarla bulunduğu zaman onlardan arta kalanı alan mirasçı" demektir. Bk. Hayreddin Karaman, "Asabe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/452.

¹³⁶ Şatırî, *el-Yâkûtu'n-nefis*, 205.

¹³⁷ Hayreddin Karaman, *Ana Hatlarıyla İslâm Hukuku* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 2/190.

Buna rağmen bazı eksik bilgiler sebebiyle kapalı kalan birtakım hususlar da mevcuttur. Örneğin kız kardeşlerin hisseleriyle ilgili bilgi verilirken onların asabesinin bulunmaması halinde terekenin üçte ikisine ortak oldukları ifade edilmiştir.¹³⁸ Bu cümlede kız kardeşleri asabe kılacak olanların kimlerden müteşekkil olduğu hususunda bir açıklamaya yer verilmezken *Gâyetü'l-ihtisâr*'da asabeler; oğul, oğlun oğlu, öz erkek kardeş ve baba bir erkek kardeş şeklinde açıklanmıştır.¹³⁹

3.3.2.3. Nikâh

Aile hukukunun temelini oluşturan nikâh, birtakım şartlara bağlı olarak gerçekleşen ve çeşitli hükümler barındıran bir müessesedir. Nikâh akdinin gerçekleşmesi için *el-Yâkûtu'n-nefis*'te zevc ile zevce, veli, şahitler ve icap-kabul olmak üzere beş rükün zikredilmiş ve her bir rükünle ilgili birtakım şartlara yer verilmiştir. *Gâyetü'l-ihtisâr*'da bu rükünlere yer verilmemekle birlikte *el-Yâkûtu'n-nefis*'ten farklı bazı hususlara temas edilmiştir. Bu hususlar hür bir erkeğin dört tane kadınla aynı anda evli olmasının câiz olması, evlenmeye ihtiyaç duyan bir kimsenin evlenmesinin müstehap olması, erkeğin evlenme niyetiyle kadına bakmasının câiz olması gibi hükümler şeklinde sıralanabilir. Erkeğin kadına bakması da el ve yüz ile sınırlı tutulmuştur.¹⁴⁰

el-Yâkûtu'n-nefis'te zevc ve zevce ile ilgili zikredilen şartlardan birkaçı şunlardır: Zevcin ihramda olmaması, ikrah altında bulunmaması, muayyen bir erkek olması; kadının da muayyen olmakla beraber başka bir erkekle evli olmamasının yanı sıra iddet beklemeyen bir kadın olması.¹⁴¹ *Gâyetü'l-ihtisâr*'da iddet bekleyen kadına evlenme teklifinde bulunmanın câiz olmadığı belirtilmekle yetinilmiştir.¹⁴² Her iki eserde belirtilen iddet hem talâk iddetini hem de ölüm iddetini kapsamaktadır. Zira talâk çeşitlerinden biri olan ric'i talâk¹⁴³ sebebiyle iddet bekleyen bir kadına kocasının dönme ihtimalinin bulunması kadının başka bir erkekle evlenmesine mani olduğu gibi açık veya ima yoluyla evlenme teklifi almasına da manidir. Talâkın diğer çeşidi olan bâin talâk¹⁴⁴ sebebiyle iddet bekleyen kadının durumu ise ölüm iddeti bekleyen kadının durumu gibidir. Ölüm iddeti bekleyen kadına açıkça evlilik teklif edilemezken ima yoluyla hissettirilebilir.¹⁴⁵

Gâyetü'l-ihtisâr'da veli ve şahitlerin sahip olması gereken altı vasıftan bahsedilmiş ve söz konusu vasıflar Müslüman, akıl sahibi, bâliğ, âdil, hür ve erkek olmak şeklinde izah edilmiştir. *el-Yâkûtu'n-nefis*'te ise şahitlerin -bilinen bu vasıfları zikredilmeksizin- yalnızca şahitlik yapabilme ehliyetini haiz olması gerektiği ifade edilmiştir. Velinin de hür, erkek ve mükellef olmasının yanı sıra sefih, fâsık ve ihtiyarlık veya bunaklık sebebiyle bakışlarında herhangi bir problemin olmaması şart koşulmuştur ki tüm bunlar *Gâyetü'l-ihtisâr*'da zikredilen şartlara mukabil gelmektedir. Ayrıca velinin ihramda bulunmaması gerektiği belirtilmekle beraber nikâh akdinde şahit konumunda da olamayacağı vurgulanmıştır.¹⁴⁶ *el-Yâkûtu'n-nefis*'te bu konuda zikredilen rükün ve şartların tamamı *el-Envâr*'da da yer almaktadır.¹⁴⁷

Gâyetü'l-ihtisâr'da bekâr kızın rızası olmaksızın mücbir velisi (babası veya dedesi) tarafından evlendirilmesinin câiz olduğu, dul kadının ise kendi isteği dışında evlendirilemeyeceği belirtilmiştir.¹⁴⁸ Bu hususta İmam Şâfi'nin görüşünün dikkate alındığı anlaşılmaktadır.¹⁴⁹ *el-Yâkûtu'n-nefis*'te ise bu hususa temas edilmemiştir.

¹³⁸ Şatırî, *el-Yâkûtu'n-nefis*, 206.

¹³⁹ İsfahânî, *Muhtasar*, 103.

¹⁴⁰ İsfahânî, *Muhtasar*, 107-108.

¹⁴¹ Şatırî, *el-Yâkûtu'n-nefis*, 216-218.

¹⁴² İsfahânî, *Muhtasar*, 109.

¹⁴³ Ric'i talâk, iddet müddeti içinde yeni bir nikâh akdi gerektirmeksizin kocaya evlilik hayatına dönüş imkânı sağlayan boşamadır. Bk. Karaman, *İslâm Hukuku*, 2/115.

¹⁴⁴ Bâin talâk, evlilik hayatını sona erdiren ve yeni bir nikâh akdi yapılmadıkça kocanın hanımıyla evlilik hayatı sürdürmesine imkân vermeyen boşamadır. Bk. Karaman, *İslâm Hukuku*, 2/115.

¹⁴⁵ Bk. *Kur'ân-ı Kerim ve Muhtasar Kelime Meâli*, İlmî Araştırma Merkezi Meâl Heyeti, (İstanbul: Hayrât Neşriyat, 2012), Bakara, 2/235.

¹⁴⁶ İsfahânî, *Muhtasar*, 109; Şatırî, *el-Yâkûtu'n-nefis*, 218-219.

¹⁴⁷ Bk. Erdebîlî, *el-Envâr*, 2/362-374.

¹⁴⁸ İsfahânî, *Muhtasar*, 110.

¹⁴⁹ Şâfi, *el-Ümm*, 6/47.

Sonuç

Bu çalışmada Ebû Şücâ' el-İsfahânî'nin *Gâyetü'l-ihtisâr* adlı kitabı ile Ahmed b. Ömer eş-Şâtîrî'nin *el-Yâkûtu'n-nefis* adlı kitabı ihtisâr yöntemi açısından incelenmiştir. Her iki eserde yer alan bilgiler metot ve üslup bakımından karşılaştırılarak şu sonuçlara varılmıştır:

Gâyetü'l-ihtisâr'da konular kitab ve fasıl şeklinde bölümlendirilerek ele alınmıştır. *el-Yâkûtu'n-nefis*'te ise bu tertip yoktur. Her konu müstakil olarak ele alınmıştır.

Konuların dizilişi bakımından her iki eserde bazı farklılıklar mevcuttur. *Gâyetü'l-ihtisâr*'da necâset konusuna teyemmüm konusundan sonra yer verilirken *el-Yâkûtu'n-nefis*'te gusül konusundan sonra yer verilmiştir. Aynı şekilde konu sayısı bakımından da her iki eserde bazı farklılıklar bulunmaktadır. Bir eserde yer alan birkaç konuya diğer eserde yer verilmemiştir. Bu bağlamda *Gâyetü'l-ihtisâr*'da def'i hâcetin âdabına yer verilirken *el-Yâkûtu'n-nefis*'te yer verilmemiştir. Aynı şekilde *el-Yâkûtu'n-nefis*'te ta'zir konusuna yer verilirken *Gâyetü'l-ihtisâr*'da yer verilmemiştir.

Gâyetü'l-ihtisâr'da "misvak" gibi bazı konular müstakil olarak ele alınmıştır. *el-Yâkûtu'n-nefis*'te ise ilgili olduğu konu bütünlüğü içerisinde temas edilmiştir.

Gâyetü'l-ihtisâr'da konu girişinde tanımlara yer verilmeden doğrudan konu içeriğine yer verilmiştir. *el-Yâkûtu'n-nefis*'te ise her konu girişinde o konunun lügat ve istilâh anlamına yer verilmiştir.

el-Yâkûtu'n-nefis'te abdest, namaz gibi ibadatlere ilişkin mekruhlara yer verilmiştir. *Gâyetü'l-ihtisâr*'da ise bu tür hususlara değinilmemiştir.

Gâyetü'l-ihtisâr'da yer alan ibadetlerle ilgili sünnet sayısı belirtildikten sonra sünnetler beyan edilmiştir. *el-Yâkûtu'n-nefis*'te ise sayı belirtilmeksizin ilgili ibadetin pek çok sünnetinin var olduğu; ancak bir kısmına değinildiği ifade edilmiştir.

Gâyetü'l-ihtisâr'da bir konuyla ilgili zikredilen hususlar, *el-Yâkûtu'n-nefis*'te o konuyla ilgili alt başlıklar halinde ele alınan rükün, şart, hüküm gibi kısımlarda ayrıntılı bir şekilde izah edilmiştir. Bilhassa muâmelât ve ukûbâtla ilgili konular örneklerle izah edilmiştir.

Gâyetü'l-ihtisâr'da birkaç konu dışında hükümlerin dayandığı delillere yer verilmemiştir. İçerdiği görüşlerin pek çoğu İmam Şâfiî ile Mâverdî'nin görüşleriyle örtüşmekle birlikte, bilhassa Mâverdî'nin etkisi ağır basmaktadır. *el-Yâkûtu'n-nefis*'te de sadece namazların cem edilmesi hususunda Nevevî'ye atıfta bulunulmuştur. Onun dışında zikredilen görüşlerin kime ait olduğu belirtilmemiştir. Bununla beraber zikredilen birçok görüş Nevevî'nin görüşlerine uygunluk arz etmektedir. Bilhassa muâmelât ve ukûbâtla ilgili konularda gerek içerik gerekse kullanılan metot ve üslup bakımından Erdebîlî'den istifade edildiği anlaşılmaktadır.

Gâyetü'l-ihtisâr'da olduğu gibi *el-Yâkûtu'n-nefis*'te de ihtisâr geleneğine bağlı kalınarak eserin hacmi sınırlı tutulmaya gayret edilmiş ve fıkıh ilmini öğrenmeye başlayan talebelerin seviyesine uygun, anlaşılması kolay bir dil üslubu kullanılmıştır. Her iki eserin kendine has bir ihtisâr yöntemine sahip olduğu vurgulanmakla birlikte, günümüz muhatap kitlesi, zaman ve gaye gibi faktörler göz önünde bulundurularak yeni muhtasar eserlerin telif edilmesinin yararlı olacağı söylenebilir.

Beyanname

- 1. Finans/Teşvik:** Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir.
- 2. Çıkar Çatışması:** Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.
- 3. Etik Beyan:** Yazar bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir.

Kaynakça

- Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf Cüveynî. *Kitâbu't-Telhîs fi usûli'l-fikh*. thk. Abdullâh Cevlem en-Nîbâlî-Şübeyr Ahmed el-Ömerî. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996.
- Âmidî, Seyfüddîn Alî b. Muhammed. *Münthe's-sûl fi 'ilmi'l-usûl*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Aybakan, Bilal. "Şafii Mezhebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/233-247. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

- Bâcûrî, İbrahim b. Muhammed. *Hâşiyetu'l-İmâm Bâcûrî*. thk. Mer'î Hasan er-Raşîd. 3 Cilt. Dimaşk: Dâru Nuru's-sabâh, 2015.
- Bardakoğlu, Ali. "Ferâiz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/362-363. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Beyzâvî, Abdullah b. Ömer. *el-Gâyetü'l-kusvâ fi dirâyeti'l-fetvâ*. thk. Ali Muhyiddin el-Karadâğî. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2008.
- Beyzâvî, Abdullah b. Ömer. *Minhâcü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl*. çev. Mansur Koçinkağ. İstanbul: Rağbet Yay., 2. Basım, 2019.
- Boynukalın, Mehmet. "Hanefî Usûl Muhtasarlarının Gelişimi: (III) Habbâzî'nin Muğnî'si ve Hanefî Usûlündeki Yeri" 31 (2018), 589-609.
- Buveytî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Yahyâ. *Muhtasaru'l-Buveytî*. Medine: Câmî'atu'l-İslâmiyye-Külliyetu's-Şerî'a, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Çelebi, Kâtib. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâs, ts.
- Daşçi, Fatma. *Gâyetü'l-İhtisâr'la el-Yâkûtu'n-Nefis'in Muhteva ve Yöntem Açısından Mukayesesi*. Bingöl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Ensârî, Zekerîyya. *Lübbü'l-usûl muhtasaru Cem'î'l-cevâmi'*. thk. Lüey b. Zeyn Ca'fer. Medine: y.y., 2006.
- Ensârî, Zekerîyyâ b. Muhammed b. Ahmed b. Zekerîyyâ. *Menhecü't-tullâb*. thk. Salâh b. Muhammed b. 'Uveyda. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Erdebîlî, Yûsuf b. İbrâhîm. *el-Envâr li e'mâli'l-ebâr*. thk. Halef müfzî'l-mutlak. 3 Cilt. y.y.: Dâru'z-Ziyâ, 2006.
- Eşit, Davut. *Şâfi'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *el-Basît fi'l-mezheb li-Hâmid el-Gazzâlî*. Medine: el-Câmî'atü'l-İslâmiyye, Külliyyetü's-Şerî'a, Doktora Tezi, 2014.
- Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *el-Vasît fi'l-mezheb*. thk. Ahmed Mahmûd İbrâhîm vd. 7 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 1997.
- Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *el-Vecîz fi fikhi'l-İmâmi's-Şâfi'î*. thk. Ali Muavvid-'Âdil Abdülmevcûd. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1997.
- Hadramî, Abdullah b. Abdirrahmân Bâ Fadl. *el-Mukaddimetü'l-Hadramiyye fi fikhi's-sâdeti's-Şâfi'iyye*. thk. el-Lecnetü'l-İlmiyye. Beyrût: Dâru'l-Minhâc, 3. Basım, 2011.
- Halil İbn Ahmed, Ebû Abdirrahman. *Kitabu'l-ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Samarrâî. 8 Cilt. Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Heytemî, Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer. *el-Minhâcü'l-kavîm Şerhu'l-Mukaddimeti'l-Hadramiyye*. thk. Ahmed Şemsuddîn. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Hısni, Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Muhammed. *Kifâyetü'l-ahyâr*. thk. Abdulkadir Arnâvût. Dimaşk: Dâru'l-Beşâir, ts.
- 'Irâkî, Ebû Zür'a Ahmed b. Abdirrahîm. *el-Ğaysü'l-hâmi' şerhu Cem'î'l-cevâmi'*. thk. Muhammed Tâmir Hicâzî. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Kâdî Şühbe, Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*. thk. Hafız Abdul'alîm Hân. 4 Cilt. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1987.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Süreyc, Ahmed b. Ömer. *el-Vedâi' li-mansûsi's-şerâi'*. thk. Sâlih b. Abdillâh ed-Düveys. 2 Cilt. b.y.: y.y., ts.
- İbnü'l-Mukrî el-Yemenî, Şerefüddîn İsmâîl b. Ebî Bekr b. Abdillâh eş-Şercî. *İrşâdü'l-ğâvî ilâ mesâliki'l-Hâvî*. thk. Veliyyüddîn Abdurrahmân er-Rebi'. Beyrût: Dâru'l-Minhâc, 2013.
- İbnü'n-Nakîb el-Mısrî, Şihâbüddîn Ahmed. *'Umdetü's-sâlik ve 'uddetü'n-nâsik*. thk. Abdullah b. İbrâhîm el-Ensârî. Katar: eş-Şuûnu'd-Diniyye, 1982.
- İsfahânî, Ahmed b. Hüseyin. *Muhtasaru Ebî Şücâ'*. Beyrût: Dâru'l-Minhâc, 2. Basım, 2005.
- İsmail Durmuş. "Muhtasar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/57-59. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- İzzüddîn Abdisselâm, İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm es-Sülemî. *el-Gâye fi'htisâri'n-Nihâye*. thk. İyâd Hâlid et-Tabâ'. 8 Cilt. Katar: Dâru'n-Nevâdir, 2016.
- Karâfi, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî. *Nefâ'isü'l-usûl fi şerhi'l-Mahsûl*. thk. 'Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali M. Muavvid. 9 Cilt. Mekke: Mektebetü Nazzâr Mustafa el-Bâz, 1995.
- Karaman, Hayreddin. *Ana Hatlarıyla İslâm Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 18. Basım, 2015.
- Karaman, Hayreddin. "Asabe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/452-453. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Kaya, Eyyüp Said. "Muhtasar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/61-62. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Kazvîni, Necmüddîn Abdülgaffâr b. Abdilkerîm. *el-Hâvi's-sağîr*. thk. Sâlih b. Muhammed b. İbrâhîm el-Yâbis. Su'udiyye: Dâru İbni'l-Cevzî, 2009.
- Korkut, Ramazan. *Necmeddin Tûffî'nin Mutezile Eleştirisi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023.

- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Hâvî'l-kebîr fî fikhi's-Şâfi'î*. 18 Cilt. y.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-İknâ' fî fikhi's-Şâfi'î*. thk. Hıdır Muhammed Hıdır. İran: Dâru İhsân, 2000.
- Mehâmîlî, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed ed-Dabbî. *el-Lübâb fî'l-fikhi's-Şâfi'î*. thk. Abdülkerîm b. Suneytân el-Ömerî. Medine: Dâru'l-Buhârî, 1995.
- Mervezî, Muhammed b. Nasr. *Muhtasarı kıyâmî'l-İeyl*. Pakistan: Hadîsü Akâdemî, ts.
- Mevsilî, Tâcüddîn Abdürrahîm b. Muhammed b. Yûnus. *et-Ta'cîz fî'htisârî'l-Vecîz*. thk. Abdullah b. Fehd eş-Şerîf. Kahire: Daru'l-Menâr, 1992.
- Müzenî, İsmail b. Yahyâ b. İsmail. *Muhtasarı'l-Müzenî*. thk. Muhammed Abdulkâdir Şâhîn. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Muhyiddîn b. Şeref. *Minhâcu't-tâlibîn*. thk. Abdulhamîd Sükhâl Eymen Hirekî. Dimaşk: Dâru'l-Hidâye, 2010.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Muhyiddîn b. Şeref. *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müftîn*. 12 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1984.
- Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 5. Basım, 2017.
- Râfiî, Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdülkerîm. *el-Muharrer fî fikhi'l-İmâmî's-Şâfi'î*. thk. Ebû Yakûb Neşet b. Kemâl el-Mısrî. Kahire: Dâru's-Selâm, 2013.
- Râfiî, Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm. *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz (eş-Şerhu'l-kebîr)*. thk. 'Alî Muhammed Muavvid-'Adil Ahmed Abdulmevcûd. 13 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Rûyânî, Kâdî Şüreyh b. Abdülkerîm b. Ahmed. *Kitâbu Ravzati'l-hükkâm ve zîneti'l-ahkâm*. Mekke: Câmi'atu Ümmilkurâ, Külliyyetu's-şer'îati ve dirâsâti'l-İslâmiyye, Doktora Tezi, 1998.
- Sağîr, Muhammed el-Cevherî. *Nehcü't-tâlib li-esrefi'l-metâlib*. thk. Beşâr Kuddûrî. Dimaşk: Dâru'l-Mi'râc, 2020.
- Sübkî, Tâcüddîn Abdulvahhâb b. Ali. *Cem'u'l-cevâmî' fî usûli'l-fikh*. çev. Mehmet Selim Aslan. Bursa: Emin Yayınları, 2021.
- Sübkî, Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi. *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kubrâ*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî-Abdulfettâh Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. b.y.: Faysal İsa el-Bâbi el-Halebî, ts.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân. *Hüsnu'l-muhâdara fî târihi Mısr ve'l- Kâhire*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim. 2 Cilt. b.y.: y.y., 1967.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. thk. Rif'at Fevzî Abdülmuttalib. 11 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Vefâ-Dâru İbni Hazm, 4. Basım, 2011.
- Şâtürî, Ahmed b. Ömer. *el-Yâkûtu'n-nefis fî mezhebi İbni İdrîs*. Beyrût: Dâru'l-Minhâc, 2011.
- Şâtürî, Ahmed b. Ömer 'İvaz. *Fetâva's-Şâtürî*. thk. Ahmed b. Ebî Bekr eş-Şâtürî-Mustafâ b. Hâmid. Hadramut: Dâru'l-Mîrâsi'n-Nebevî, 2012.
- Şâtürî, Muhammed b. Ahmed. *Şerhu'l-Yâkûtu'n-nefis*. 3 Cilt. y.y.: Dâru'l-Hâvî, 1997.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim. *el-Me'üne fî'l-cedel*. thk. Ali b. Abdülazîz el-'Umeyrîni. Safât/Küveyt: Menşürâtu merkezi'l-mahtûtât ve't-türâs, 1987.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *et-Tenbîh fî fûrû'l-fikhi's-Şâfi'î*. thk. Merkezu'l-hidmâti ve'l-ebhâsi'sekâfiyye. Beyrût: 'Alemü'l-Kütüb, 1983.
- Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. thk. Ali M. Muavvid-'Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Taberî, Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Ebî Ahmed. *et-Telhîs*. thk. 'Adil Ahmed Abdulmevcûd-'Ali Muhammed Mu'avvid. y.y.: Mektebetü Nazzâr Mustafa el-Bâz, ts.
- Tebrîzî, Eminüddîn Muzaffer b. Ebi'l-Hayr. *Muhtasarı'l-Vecîz fî'l-fikhi 'alâ mezhebi's-Şâfi'î*. thk. Muhammedü'l-Emîn ed-Dâğîstânî-Ebû İbrâhîm ed-Dâğîstânî. y.y.: b.y., ts.
- Tebrîzî, Eminüddîn Muzaffer b. Ebi'l-Hayr. *Tenkîhu'l-Mahsûli İbni'l-Hatîb fî usûli'l-fikh*. Mekke: Câmi'atu Ümmilkurâ, Doktora Tezi, ts.
- Urmevî, Tâcüddîn Muhammed b. Hüseyin. *el-Hâsıl mine'l-Mahsûl*. thk. Abdüsselâm Mahmûd Ebû Nâcî. Bingazi: Garyounis Üniversitesi, 1994.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. "el-Muhtasar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/66-67. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Muhtasar Kelime Meâli*. İstanbul: Hayrât Neşriyat, 2012.

Elektronik Kaynaklar

- "Dâru'l-Muktebes-el-İstizkâr fî fikhî'ş-Şâfi'î". Erişim 12 Kasım 2023.
<https://almoqtabas.com/ar/manuscripts/view/26465047194780228>.
- "el-Ğurerü's-sâfir fî mâ yehtâcu ileyhi'l-müsâfir". Erişim 16 Kasım 2023.
<https://ketabonline.com/ar/books/95933/read?part=1&page=5&index=2916603/2916610>.
- "er-Rakku'l-menşûr-el-İbrîz fî tashîhi'l-Vecîz". Erişim 13 Kasım 2023.
<https://app.alreq.com/ar/AuthorredBooks/AuthorredBook/08d7ca80-5f20-8cde-6fc3-dffad1d58eb8>.
- "er-Rakku'l-menşûr-el-Kifâyetu fî'l-ferâiz (el-Ferâizi'l-Uşnûhiyye)". Erişim 12 Kasım 2023.
<https://app.alreq.com/ar/AuthorredBooks/AuthorredBook/08d7bf4d-8877-8229-ae73-0409682f7f6d>.
- "er-Rakku'l-menşûr-Safvetü'l-mezheb 'alâ Nihâyeti'l-matlab". Erişim 12 Kasım 2023.
<https://app.alreq.com/ar/AuthorredBooks/AuthorredBook/08d845a6-0a87-4107-864e-c6f83bee4648>.
- https://www.alukah.net/manu/files/manuscript_99/makhtotah.pdf (Erişim 13 Kasım 2023).
- "Keşfü'l-ğavâmiz fî 'ilmi'l-ferâ'iz". Erişim 13 Kasım 2023.
https://dorar.uqu.edu.sa/uquui/bitstream/20.500.12248/109713/1/b12399735_0.pdf.

VAN İLAHİYAT DERGİSİ

Van Journal of Divinity

ISSN: 1300-4530 | e-ISSN: 2667-615X
Aralık / December | 2023, 11/19: 57-73

Kur'ân-I Kerîm'de Kırâat ve İ'râb Farklılığına Dair Bir İnceleme

A Study on The Difference of Recitation and I'râb in The Qur'ân

MUHAMMED ŞEHİT HAKÇIOĞLU

Dr. Araştırma Görevlisi, Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve
Belâgatı Anabilim Dalı

(PhD), Research Assistant, Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Arabic Language and Rhetoric

Muş, Türkiye

muhammedsehid_yyu@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0002-4126-5983

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 8 Ekim/October 2023

Kabul Tarihi | Accepted: 24 Kasım/November 2023

Yayın Tarihi | Published: 15 Aralık/December 2023

Bu makale, yazarın 2023 yılında Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda tamamladığı "Kur'ân'ı Kerîm'de Siyâk ve Makâm'ın İ'râb Tercihine Etkisi" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article was prepared based on the author's doctoral thesis titled "The Effect of Siyâk and Makam on I'râb Preference in the Holy Quran", which he completed in 2023 at Van Yüzüncü Yıl University, Social Sciences Institute, Department of Basic Islamic Sciences.

Atıf | Cite as

Hakçioğlu, Muhammed Şehit. "Kur'ân-ı Kerîm'de Kırâat ve İ'râb Farklılığına Dair Bir İnceleme". *Van İlahiyat Dergisi* 11/19 (Aralık 2023), 57-73. <https://doi.org/10.54893/vanid.1373007>

Hakçioğlu, Muhammed Şehit. "A Study on The Difference of Recitation and I'râb in The Qur'ân". *Van Journal of Divinity* 11/19 (December 2023), 57-73. <https://doi.org/10.54893/vanid.1373007>

İntihal | Plagiarism

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

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/vanid>

Mail: vanyyuifd@yyu.edu.tr

Kur'ân-ı Kerîm'de Kırâat ve İ'râb Farklılığına Dair Bir İnceleme*

Öz

Kur'ân-ı Kerîm, Arap diliyle ilgili kuralların tatbik ve tezahür sahalarından bir tanesidir. Kur'ân-ı Kerîm inmeden önce Arap toplumu selikalarına göre bir dile sahip olduklarından dillerine mi'yar kabul edecekleri bir kaynak veya kural oluşturma ihtiyaçları yoktu. Kur'ân-ı Kerîm indikten sonra farklı milletler İslam dinini benimsemiş ve dinin kaynaklarını öğrenme ve öğretme ihtiyacı hasıl olmuştur. İslam dinini benimseyen yeni topluluklar, Kur'ân-ı Kerîm okurken birtakım hatalar yapmaya başlamışlardır. Asli kaynakların başında gelen Kur'ân-ı Kerîm'in yanlış okunması durumu yaygınlaşınca bir grup âlim, Kur'ân-ı Kerîm ve ilimlerinin Arap diliyle olan sıkı bağından ötürü bu konuda kaynak sayılan müstakil eserler kaleme almış ve bu sayede hem dili koruma görevini ifa etmiş hem de İslâm'a hizmet yolunda önemli bir çaba ortaya koymuşlardır. Bu çabaların bir sonucu olarak Arap diliyle ilgili ilimler ortaya çıkmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'in farklı okuyuş biçimlerini inceleyen kırâat ilmi ve âyetlerin okuma şekillerini irdelerken cümlelerin gramatik yapısını ele alan i'râb ilmi de bu gayretler sonucunda ortaya çıkan ilimlerdenidir. Kur'ân-ı Kerîm'deki âyetlerin farklı okunmasını konu alan kırâat ilmi, âyetlerin farklı şekillerdeki kırâati için belirli kurallar ortaya koymuştur. Cümledeki gramatik farklılığı ele alan i'râb ilmi de başta Arap dilinin sahip olduğu özellikler ve diğer birtakım faktörlerden dolayı meydana gelen cümle yapısındaki değişikliği ele almakta ve bunun imkânını konu edinmektedir. Kırâatlerin çokluğu aynı zamanda Yüce Allah'ın rahmetinin bir tezahürüdür. Kırâatler çeşitli olmasına rağmen hangi kırâatin kabul edilip hangisinin reddedileceği meselesi de yine bir ölçüye bağlanmış ve tercih işleminin rastgele yapılan bir işlem olmadığı delilleriyle ortaya konulmuştur. Bu çalışmada öncelikle kırâat kavramının tanımı verilmiş ve herhangi bir kırâatin kabul edilmesinin şartları ve kırâat çeşitleri gibi konular ele alınmıştır. Ardından Arap dilinin bir özelliği olarak i'râb çeşitliliği konusu ele alınarak Kur'ân-ı Kerîm'de var olan i'râb farklılıklarının sebepleri üzerinde durulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Nahiv, İ'râb, Kur'ân-ı Kerîm, Kırâat, Tercih.

A Study on The Difference of Recitation and I'rab in The Quran**

Abstract

The Holy Quran is one of the fields of application and appearance of the rules regarding the Arabic language. Before the revelation of the Holy Quran, the Arab community had a characteristic language so they did not need to create a source or rule that they would accept as a basis for their language. After the Quran was revealed, different nations adopted the religion of Islam and a need of learning and teaching the sources of the religion emerged. New communities that adopted the religion of Islam began to make some mistakes while reading the Holy Quran. When the misreading of the Holy Quran, which is one of the primary sources, became widespread, a group of scholars wrote independent works that were considered as sources on this subject due to the close connection of the Holy Quran and its sciences with the Arabic language, and thus fulfilled the duty of preserving the language. They also made a significant effort to serve Islam. As a result of these efforts, sciences related to the Arabic language emerged. The science of recitation, which examines different reading styles of the Holy Quran, and the science of i'râb, which examines the grammatical structure of the sentence while examining the reading ways of the verses from the Quran, are among the sciences that emerged as a result of these efforts. The science of recitation, which deals with the different reading of the verses from the Holy Quran, has set forth certain rules for the recitation of the verses from the Quran in different ways. The science of i'râb, which deals with the grammatical difference in the sentence, deals with the change in the sentence structure that occurs due to the characteristics of the Arabic language and some other factors, and deals with the possibility of this. The numerousness of recitations is also a manifestation of Allah's mercy. Although the recitations are diverse, the issue of which recitation will be accepted and which will be rejected has also been measured and it has been demonstrated with evidence that the selection process is not an indiscriminating process. In this study, primarily, the definition of the concept of recitation is given and issues such as the conditions for accepting any recitation and types of recitation are discussed. Thereafter, the issue of i'râb diversity as a feature of the Arabic language was discussed and the reasons for the i'râb differences in the Holy Quran were tried to be emphasized.

Keywords: Arabic Language, Syntax, I'râb, Holy Quran, Recitation, Preference.

* Bu makale, yazarın 2023 yılında Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında tamamladığı "Kur'ân-ı Kerîm'de Siyâk ve Makâm'ın İ'râb Tercihine Etkisi" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

** This article was prepared based on the author's doctoral thesis titled "The Effect of Siyâk and Makam on I'râb Preference in the Holy Qur'ân", which he completed in 2023 at Van Yüzüncü Yıl University, Social Sciences Institute, Department of Basic Islamic Sciences.

Giriş

Bir disiplin olarak Kırâat ilmi, tarihi arka plana ve geleneğe sahip olan bir ilim dalıdır. Bu bakımdan kırâate dair tanım ve değerlendirmeler, geçmişten gelen bilgi ve birikimden ibaret olduğundan tutarlıdır. Kırâat ilmine dair terimsel tanımların içerisinde en çok kabul gören ve yaygın olanı, İbn Cezerî (öl. 833/1429) tarafından yapılmıştır. Ona göre bir terim olarak kırâat, Kur'ân-ı Kerîm'deki sözcüklerin nasıl okunacağını râvilerine nispet ederek bu sözcüklerin farklı okuma biçimlerini konu edinen bir ilimdir.¹ Kur'ân-ı Kerîm'in yedi farklı kırâatle okunmasını ifade eden yedi harf meselesi, farklı okuma geleneklerini temsil eder ve Arapça'nın farklı lehçelerine dayanır. Bu çeşitlilikten ötürü Hz. Peygamber'den (s.a.v.) itibaren bu ilim, Müslümanların ilgisini çekmiş ve ilk dönemlerden itibaren belli bir kesimin çaba sarfettiği bir alan olmuştur. Bu disiplin sayesinde Kur'ân'daki lafızların okunma şekli ve farklı kırâat vecihleri ilmi bir disiplin olarak ele alındığından günümüzde de araştırmalara konu olmaya devam etmektedir. Nitekim Arap dili ile ilgili çalışmalar incelendiğinde kırâat-dil etkileşiminin tezahürü olarak örnekler barındırdığı görülecektir. Dolayısıyla Kur'ân-ı Kerîm'le ilgili olan kırâate dair herhangi bir değerlendirme, Kur'ân'ın ilk muhatabı olan Hz. Peygamber (s.a.v.) ve bu anlamda tebliğin ilk olarak tevcih edildiği sahabeyle bağlantılıdır. Bu bakımdan sahabenin Kur'ân-ı Kerîm'in âyetlerini nasıl aldığı ve bu âyetlerin anlaşılması uğruna nasıl çabalar sarfettiği bu alanın dahilindedir. Ayrıca insanlara aktarılırken murâd-ı ilâhî'den kopmadan ve fem-i muhsin olan peygamberden aldıkları gibi nakletme gayretleri de bu çabanın diğer bir kanıtıdır. Bu ulvi gayeyle gerek sahabe nesli ve gerekse tabiîn nesli bu konuyla ilgilenmiş ve insanlara hem kırâat hem de Kur'ân ahkâmını öğretmek için çalışmaya koyulmuşlardır. Bu gayretin bir tanığı olarak Hammâd b. Zeyd'in (öl. 179/795) Ebû Abdîrrahmân es-Sülemî (ö. 73/692 [?]) ile ilgili naklettiği şu rivayet önemlidir. Sülemî, "Kur'ân'ı öyle bir topluluktan aldık ki onlar on âyet öğrendikleri zaman bu on âyeti iyice öğrenmeden başka bir on âyeti öğrenmezlerdi. Bu açıdan biz hem Kur'ân'ı hem de ahkâmını öğrendik demiştir".² Bu rivayet, Kur'ân-ı Kerîm'in ilk dönemden sonraki dönemlere aktarılması noktasındaki samimiyeti yansıttığının yanında kırâat ilminin ilk tohumlarını da ortaya koymaktadır.

Kırâat ilmi ile Arap dilinin temeli olan i'râb arasında da sıkı bir bağ vardır. Çünkü Kur'ân kırâatinin kabul şartlarından biri de i'râba uygunluktur. Ayrıca nahiv ilminin çıkışını hazırlayan sebeplerin başında gelen "lahn" olgusu yani i'râb hataları olmuştur. Kur'ân-ı Kerîm okunurken meydana gelen hatalar ve kelimelerin i'râbında meydana gelen bozulmalar, nahiv ilminin temellendirilmesine zemin hazırlamış ve bu işlemi zorunlu hale getirmiştir. Nitekim "lahn" meselesinin Hz. Peygamberden itibaren toplumu meşgul eden bir olgu olduğu da nahiv ilminin ortaya çıkmasıyla ilgili rivâyetlerde aktarılmaktadır.³ Kırâatler, şaz veya sahih fark etmeksizin, i'râb kurallarının tespit edilmesinde dikkate alınan bir mikyas olmuş ve dilcilerin istişhat olarak kabul ettiği bir merci olarak telakki edilmiştir.⁴ Ayrıca kırâat, nahiv ilmi ile birlikte hem yazım hem de tilâvet bakımından Kur'ân metnine eşlik etmiş ve Kur'ân-ı Kerîm'in daha iyi anlaşılması amacına hizmet etmiştir. Sahabenin, Kur'ân-ı Kerîm'i Arap diline hâkim kişiler tarafından okunması talimatı ve "dinde derin bilgi sahibi olmaya gayret edin ve Arap dilini iyice öğrenin çünkü bu dilde Kur'ân'ın tefsiri vardır." şeklindeki tavsiyeleri⁵ Kur'ân-ı Kerîm ve nahiv arasındaki ilişkinin güçlü bir delilidir.

Nahiv ve kırâat ilimleri arasındaki ilişki, Kur'ân'ın yedi harf üzere indirildiğini belirten hadis açısından incelendiğinde bu konunun Arap lehçeleri açısından da önemi haiz bir konu olduğu ortaya çıkmaktadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi kırâatin kabul şartlarından bir tanesi de Arap dil kurallarına uymasındır. Nitekim Arap dil kurallarını ortaya koyan Basra dil ekolünün oluşumuna zemin hazırlayan İbn Ebî İshâk el-Hadramî (öl. 117/735), İsâ b. Ömer (öl. 149/766) ve Ebu Amr (öl. 154/771) gibi isimler dilci

¹ Muhammed b. Muhammed İbnu'l-Cezerî - 'Alî b. Muhammed el-'Umrân, *Müncidü'l-mukriîn ve mürsidu't-tâlibîn* (Cezâyir: Dâru'l-Belâğ, 2003), 4.

² Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî, *el-İbâne 'an me'âni'l-kırâât*, thk. Abdulfettâh İsmâil Şelbi (Mısır: Dâru'n-Nahda, ts.), 34.

³ Muhammed et-Tantâvî, *Neş'etu'n-nahv ve târihu eşheri'n-nuhât* (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1995), 16-18.

⁴ Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed İbn Hâleveyh, *İ'râbü'l-kırâ'âti's-seb' ve 'ilelühâ* (Beyrût: Dâru'l -Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 27.

⁵ İbn Hâleveyh, *İ'râbü'l-kırâ'âti's-seb'*, 27-28.

olmalarının yanında aynı zamanda birer kırâat âlimidirler.⁶ Yine Kûfe dil ekolünün teşekkülüne zemin hazırlayan ve kırâat-ı aşer (on kırâat)'ın yedinci imamı sayılan Kisâî (öl. 189/805) de Arap dili açısından şöhret sahibi olan bir diğer isimdir.⁷ Konu ile ilgili yapılmış çalışmalar incelendiğinde Arapça olarak yayımlanmış birkaç çalışmanın olduğu görülmüştür. Bunlardan bir tanesi kırâat ve i'râb farklılığını fıkhi hükümler bağlamında ve Nisâ Sûresi 43. âyet özelinde inceleyen Ömer Yeken'e aittir. Diğer iki çalışma ise kırâat ve i'râb merkezli tefsirler özelinde inceleme yapan Sinâ Süleyman Ebû Suaylik ve Kutaiba Al İbrahim adlı araştırmacılara ait iki farklı makaledir. Bu çalışmada önceki çalışmalardan farklı olarak Kur'an-ı Kerîm'de kırâat ve i'râb farklılıklarına dair önce kavramsal çerçeve çizilecektir. Ardından farklı kırâatlerin hangisinin kabul edileceğine dair kıstaslar irdelenecek ve i'râb farklılığının nedenleri üzerinde bir inceleme yapılmaya çalışılacaktır.

1. Kırâat Kavramı

Kırâat; bir şeyi toplama, katma anlamına gelen قرأ fiilinin mastarıdır. Kur'an kelimesinin morfolojik açıdan farklı köklerden geldiğine dair görüşler mevcut olsa da قرأ fiilinin kökünden geldiği sûre ve âyetleri bir araya topladığından ötürü bu ismi aldığı yönünde bir görüş de bulunmaktadır. Yine bu anlam çerçevesinde ما قرأت هذه الناقة جنينا قط "Bu dişi devenin rahmi hiçbir şey içermiyor" deyimini de devenin gebe olmadığını ifade etmek için kullanılmaktadır.⁸

Bazı araştırmacılar قرأ fiilinin mastarı olan kırâatin, تلا (okumak/takip etmek/izlemek) anlamında olduğunu belirtmelerine rağmen iki fiil arasında dilsel farklılıkların söz konusu olduğunu ifade etmek gerekir.⁹ Tilâvetin sözlük anlamı; bir şeyin başka bir şeyin ardından gelmesidir. Bu itibarla harflerin ya da kelimelerin art arda gelmesinde bir fark yoktur.¹⁰ Ancak Kur'an terminolojisi açısından iki kelime arasında fark vardır. Tilâvet ismi peş peşe gelen kelimelerin okunması anlamında iken; kırâat, tek bir kelimenin ya da birbirini takip eden kelime gruplarının telaffuzunda ortaya çıkan durumdur.¹¹ Bu açıdan tilâvet, kırâatten daha özeldir. Her tilâvet, kırâat olmasına rağmen; her kırâat, tilâvet değildir.¹²

Kırâatın ıstılah anlamı Kur'an âyetlerinin okuma yollarını râvîsine atfedilerek ortaya çıkan farklılıkları inceleyen ilimdir.¹³ Kırâatin sözlük ve ıstılah anlamları arasında bir irtibat olduğu açıktır. Çünkü kırâat ilmi; Kur'an harflerinin telaffuzunun keyfiyetini irdedelediği gibi harf ve kelimelerin telaffuz yolları ve rivâyetleri bir araya getirmeyi de hedefleyen ilimdir.

Yüce Allah Müslümanlara Kur'an okumayı emretmiş ve bu okuyuşu kolaylaştıracak sebepleri hazırlamıştır. Kırâat farklılığı veya çokluğu da bu kolaylaştırmanın bir sonucudur. Nitekim hadisi şerif'te Cebrâil (as)'ın Hz. Peygamber (s.a.v.)'in yanına gelerek Yüce Allah'ın ümmetinden Kur'an-ı Kerîm'i tek bir harf üzere okunmasını emrettiği söylemiş ancak Peygamber (s.a.v.), bunun ümmetine meşakkat olacağını belirtmiştir. Peygamber'in Allah'tan af dilemesi üzerine önce dört daha sonra yedi harf üzere okunması ruhsatı verilmiştir. Ayrıca kim hangi harfe tabi olarak okursa isabet edeceğini müjdelediği ifade edilerek bunun kolaylık ve rahmet eseri olduğu anlatılmaktadır.¹⁴

Kırâatler, Yüce Allah'ın bildirdiği bir vahyin ürünü ve Hz. peygamber (s.a.v.)'in ümmetine sağladığı rahmet, kolaylık ve hafifletmenin bir sonucudur. Ayrıca kırâatlerin bu kadar çeşitli olması, herhangi bir tezat veya tenâkuz içermediği gibi dînin temelini teşkil eden usûl ve fûru' meselelerine de aykırı değildir.

⁶ İbn Madâ el-Kurtubî, *er-Red 'alâ'n-nuhât*, thk. Şevkî Dayf (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1982), 18.

⁷ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'an*, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî (Mısır: Dâru'l-Mişiyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1431), 27.

⁸ Muhammed b. Ebî Bekr er-Râzî, *Muhtârû's-Şihâh*, thk. Maḥmûd Ḥâṭır (Beyrût: Mektebetu Lübnân, 1995), "karee", 560; Muhammed b. Mûkerrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Lübnân: Dâru Şâdir, 2004), "karee", 1/128.

⁹ Muhammed Sâlim Muḥaysin, *el-Muḡni fî tevcihi'l-kırâati'l-aşri'l-mütevâtire* (Lübnân: Dâru'l-Cil, 1988), 1/45.

¹⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 14/102.

¹¹ Ebû Hilâl el-Askerî, *Mu'cemu'l-furûki'l-lugaviyye*, thk. eş-Şeyḫ Beytullah Beyât (Kum: Müessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 2000), 140.

¹² Râḡib el-Aşfahânî, *el-Müfredât fî ġaribi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ahmed Ḥalefullah (Mektebetu'l-Enclö'l-Mişiyye, 1970), 1/147.

¹³ Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî - 'Alî b. Muhammed el-'Umrân, *Müncidu'l-mukriin ve mürsidu't-tâlibin* (Cezâyir: Dâru'l-Belâġ, 2003), 17.

¹⁴ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Şahiḥ-i Müslim*, thk. Nazar b. Muhammed el-Fâryâbî (Mısır: Dâru Taybe, 2006), "Salâtü'l-müsâfirîn", 274 (861/562).

Bilakis tüm bu farklılık ve kırâatteki çeşitlilik, âyetler arasında eşsiz bir ilişki meydana getirmekte ve birbirini destekleyen manaların ortaya çıkmasına vesile olmaktadır. Nitekim İbn Cezerî, farklı kırâatler hakkında tedebbür edildiğinde üç durumun ortaya çıktığını belirtmektedir. Bunlar;

- Lafızlar farklı olmasına rağmen manaların aynı olduğu âyetler. "صراط، عَلِيَهُمْ" kelimelerinde olduğu gibi. Çünkü bu kelimelerin "زِرَاط، عَلِيَهُمْ" gibi okunuşları da vardır. Farklı dil lehçelerinde böyle kullanımlar olmasına rağmen anlamda herhangi bir değişiklik ortaya çıkmamaktadır.
- Hem lafız hem de mana farklı olmasına rağmen herhangi bir noktada birleşmelerinin mümkün olduğu âyetler. Fâtiha 4. âyetteki "مَلِك، مَلِك" kelimeleri gibi. Bu kelimedden maksat Yüce Allah'dır. Çünkü Allah, hesap gününün mâliki (sahibi) olduğu gibi aynı zamanda melikidir. Yine Bakara 10. âyetteki "يَكْذِبُونَ، يَكْذِبُونَ" ifadeleri için de durum aynıdır. Bu farklı iki kırâat söz konusu olsa da âyetten kastedilen münafıklardır. Çünkü onlar Peygamberi tekzîb ettikleri gibi itikatlarının aksini dile getirdikleri için kendi durumları hakkında da yalancıdırlar.
- Hem lafız hem mana açısından farklı ve herhangi bir konuda birleşmeleri mümkün olmayan ancak tezat içermeyen bir başka vecihle ittifak etmeye uygun olan âyetler. "حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْسَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا فَنُجِّيَ مَن نَّشَاءُ وَلَا يُرَدُّ بَأْسُنَا عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ"¹⁵ "Nihayet peygamberler ümitlerini kesecek hâle gelip yalanlandıklarını düşündükleri sırada, onlara yardımımız geldi de, böylece dilediğimiz kimseler kurtuluşa erdirildi. Azabımız ise, suçlular topluluğundan geri çevrilemez" âyetindeki "كُذِّبُوا" buna örnek olarak verilebilir. Çünkü bu ifade hem şeddeli (كُذِّبُوا) hem de şeddesiz (كُذِّبُوا) okunabilir. Şeddeli okunması durumunda anlamı, "peygamberler kesin olarak kavimlerinin onları yalanlayacaklarını biliyorlardı" şeklinde bir anlam çıkmaktadır. Şeddesiz okunması durumunda ise anlamı, "kendilerine peygamber gönderilen topluluklar bu elçilerin bildirdiklerinde yalan söylediklerini zannediyorlardı" olmaktadır. Bu durumdan da görüldüğü üzere her iki vecih lafız ve mana açısından farklı ve herhangi bir noktada da birleşmeleri mümkün olmasa da tebliğin yöneltildiği toplumlardaki realiteden dolayı tezat içermeyen bir boyutla üzerinde ittifak edilmesi mümkündür.¹⁶

Bu çıkarımlar ışığında farklılıkların anlam zenginliği oluşturduğunu belirtmemiz gerekir. Dolayısıyla bir âyetin birden fazla anlama delalet etmesi, bu farklılığın bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir kırâatte ortaya çıkan anlamın bir başka kırâatin esas alındığı durumda ortaya çıkan anlamdan farklı bir yöne işaret etmesi yedi harf üzere okunmasındaki hikmetlerden bir tanesidir. Bu sayede mana genişleyip çeşitlenmekte ve her bir kırâatin ayrı bir makâma delalet ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Âşûr (öl. 1973), Kur'ân'daki lafızların herhangi bir veçhe uygun olarak okunması sebebiyle ortaya çıkan çeşitliliğin, murad-ı ilâhiye mutabık olmadığı gibi bir çıkarıma götüremeyeceğini belirtmiştir. Sonrasında bu farklı kırâatler sebebiyle ortaya çıkan anlam zenginliğine Arap dilinin sahip olduğunu hatta bu durumun Arapların da yabancı olmadığı belâğî üslupların bir sonucu olduğunu dile getirmektedir.¹⁷

Kırâat âlimleri, kırâat farklılığının hikmetleri üzerinde de yoğunlaşmış ve bunun neticesinde farklılığın faydalarını ortaya koymaya çalışmışlardır. Buna göre;

- Kırâat farklılıklarına rağmen Allah'ın kitabının her türlü tahrif ve tebdilden korunduğunu göstermek.¹⁸ Çünkü kırâat farklılıkları çok ve çeşitli olmasına rağmen anlam açısından herhangi bir çelişki veya yanlışlık ortaya çıkmamakta bilakis birbirini destekleyen bir durum göze çarpmaktadır. Dolayısıyla kırâatte var olan farklılığa rağmen eşsiz dizimin devam etmesi ve anlamda da herhangi bir tezatın oluşmaması hem peygamberi tasdik hem de Kur'ân-ı Kerîm'in insan sözü olmadığına delil olmaktadır.¹⁹

¹⁵ Yûsuf 12/110.

¹⁶ Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Ṭayyibetu'n-neşr fi'l-kırâati'l-ʿaşr*, thk. Muhammed Temîm ez-Za'îbî (Cidde: Mektebetu Dâru'l-Hudâ, 1994), 1/49.

¹⁷ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tûnus: ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1984), 1/55.

¹⁸ Mennâ' el-Kattân, *Mebâhiş fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1414), 170.

¹⁹ Fehd b. Abdurrahman b. Süleymân er-Rûmî, *Dirâsât fi 'ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Riyâd: Mektebetu Melik Fehd, 2005), 368.

- Ümmete Kur'ân okuma konusunda hafiflik ve kolaylık sağlamak.²⁰ Kur'ân-ı Kerîm'in ilk muhatapları Araplar olduğundan Kur'ân, bu ilk muhatapların durumunu gözetmiş ve farklı lehçelerle okunmasına müsaade etmiştir. Aksi takdirde dinin temel prensibi olan kolaylık ilkesi durumu ortadan kalkmış olacaktı.²¹
- Kırâatlerin korunması ve ezberlenmesi konusunda ümmetin harcadığı gayretin ne kadar büyük bir karşılığı olacağı noktasına vurgu yapmak. Çünkü Müslümanlar birbirlerine tevatür yoluyla bu kırâatleri aktarmış ve bu konuda büyük çabalar sarfetmişlerdir. Bu sayede farklı kırâatler dolayısıyla ortaya çıkan anlamlara da dikkatleri çekebilmişlerdir.²²
- Bu ümmetin diğer ümmetlere olan üstünlüğünü ortaya koymak. Şöyle ki Rablerinden aldıkları bu mesajın farklı kırâatlerle okunmasına müsaade edilmiş ve bu sayede Müslümanlar, tüm gayretlerini bu yüce kitapla ilgili olan alanlara yoğunlaştırmışlardır.²³

Kırâat âlimleri, Allah'ın Kur'ân-ı indirmiş olduğu bu yedi harfin, mütevatir kırâat olduğunu söylemişlerdir.²⁴ Burada öncelikle kırâatin anlamını, kabul şartlarını ve çeşitlerini anlatmaya çalışacağız.

1.1. Kırâatin Kabul Şartları

Kırâat ilmi, Kur'ânî bir disiplin olduğundan dolayı İslam âlimleri ilk dönemden itibaren bu ilim dalının tekniğini ve sistemini belirlemek için girişimlerde bulunmuş ve makbul kırâatin şartlarını belirlemişlerdir. Bunlar; senedinin sahih olması, gramer vecihlerinden birine uyması ve Hz. Osman (ra) döneminde yazılmış olan Mushaf-ı Osmanî'ye uyması şeklinde sıralanabilir. Bu şartları taşıyan her kırâatin; Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminden nakledildiği sabit olur.²⁵ Nitekim İbn Cezerî, bu şartları şu şekilde ifade etmiştir;

فَكُلُّ مَا وَاَفَقَ وَجَهَ نَحْوِ
وَصَحَّ إِسْنَادًا هُوَ الْقُرْآنُ
وَحَيْثُمَا يَخْتَلُ رَكْنٌ أَثْبَتَ 26

وَكَانَ لِلرَّسْمِ إِحْتِمَالًا يَحْوِي
فَهَذِهِ الثَّلَاثَةُ الْأَرْكَانُ
شَدُودُهُ لَوْ أَنَّهُ فِي السَّبْعَةِ

Kırâat bilimciler, kırâatlerin kabulü için yeterli olan şartlar noktasında ihtilaf etmişlerdir. Kimi senedin sıhhatiyle yetinmeyip son iki şarta ek olarak tevatürün de olması gerektiğini söylemişlerdir. İbnü'l-Cezerî, son iki şartın bulunması halinde senedin sıhhatinin, iki şartın olmaması durumunda ise tevatürün yeterli olduğunu ifade ederek şöyle demiştir;

*Tevatür sabit olduğunda resm-i Osmânî ve senede ihtiyaç yoktur. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.)'den sabit olan kırâate –Mushaf hattına uygun olup olmamasına bakılmaksızın- inanmak gerekir.*²⁷

Bu konuda İbn Cezerî ve onun görüşlerine tabi olanların daha isabetli olduğunu belirtmekte fayda vardır. Çünkü tevatür olarak sabit olan şeyin, kabulü zorunlu ve Kur'ân olduğu katidir. Senedin tevatürü, Mushaf hattı ve dil kurallarından daha baskındır. Dolayısıyla isnadın tevatürü kırâatin kabulünün temel şartıdır. Kırâat tevatüren sabit olduğunda kabul edilir ve hat ya da dil kuralına uyup uymamasına bakılmaz. Nitekim nahivcilerce bazı mütevatir kırâatlerin kabul görülmemesi kırâat ehlinin yanında nazar-ı itibare alınmamıştır. Çünkü Kur'ân'ın dil ve üslûbu yerleşik gramer kaidelerine uymak zorunda değildir. Zira Kur'ân Arap dilini topyekun kuşattığı için bu dilin farklı lehçelerinde var olan dil, kaide ve istimleri de kapsamaktadır.²⁸ Ancak senet tevatür derecesinden sahih derecesine gelmişse; kırâatin kabulünde gerekli

²⁰ Kaţţân, *Mebâhiş*, 170.

²¹ Rûmî, *Dirâsât fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 368.

²² Rûmî, *Dirâsât fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 368.

²³ Rûmî, *Dirâsât fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 369.

²⁴ Ebu 'Amr ed-Dâni, *el-Ehrufu's-seb'e li'l-Kur'ân*, thk. Abdulmüheymin Tahhân (Mekke el-Mükerrreme: Dâru'l-Menâre, 1997), 28.

²⁵ Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilu'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Mısır: Matba'atu 'Îsâ el-Bâbî, ts.), 1/289; Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-âşr*, thk. 'Alî b. Muhammed eđ-Đabba' (Lübnân: Dâru'l -Kütübi'l-İlmiye, ts.), 1/19; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sâlim Hâşim (Lübnân: Dâru'l -Kütübi'l-İlmiye, 1421), 203.

²⁶ İbnü'l-Cezerî, *Ṭayyibetu'n-neşr fi'l-kırâati'l-âşr*, 1/32.

²⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-âşr*, 1/23-24.

²⁸ Muhammed b. Muhammed en-Nüveyrî, *Şerhu ṭayyibeti'n-neşr fi'l-kırâati'l-âşr* (Lübnân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2003), 1/117.

olan resm-i Osmanî ve dil kurallarına uyması şartları da aranır. Çünkü bu ikisi senedi güçlendirerek tevatür derecesine çıkarır.

1.2. Kırâât Çeşitleri

Kırâatler, kabul şartlarını taşıyıp taşıyamalarına göre makbul ve gayrı makbul (şaz) olmak üzere iki kısma ayrılır.

1.2.1. Makbûl Kırâât

Makbul Kırâât, mütevatir ve sahih olmak üzere ikiye ayrılır:

Mütevatir kırâât; yalan üzere birleşmeleri imkânsız olan bir topluluk tarafından nakledilen kırâattir. Örnek olarak kırâât-ı aşere'deki *ferşü'l-hurûf*²⁹ verilebilir. ³⁰ مَالِك - مَالِك ve يُخَادِعُونَ - يُخَادِعُونَ âyetlerindeki ³¹ يُخَادِعُونَ okuyuş vechileri buna örnek olarak gösterilebilir.³²

Sahi Kırâât, senedi sahih olmakla birlikte tevatür derecesine ulaşmayan, ancak dil kurallarına ve Mushaf hattına uygun olan kırâattir. Kur'an'daki medlerin uzatma miktarı, teshil çeşitleri gibi kurallar örnek olarak gösterilebilir.³³

1.2.2. Şaz Kırâât

Şaz kırâât, senedi ahad haberle sahih olup Mushaf ya da dil kurallarına uymayan kırâattir. Başka bir deyişle hiçbir kabul şartını taşımayan ve kendisiyle okunmayan kırâattir. Dört kısma ayrılır: Ahad, senedi sahih olup Mushaf ya da dile aykırı olan türdür. Şaz; senedi sahih olmayandır. Mevzû; aslı olmayan ve uydurulmuş kısımdır. Müdrec; tefsir amacıyla kırââte eklenen şeydir.³⁴

1.3. Kırâatler Arasında Tercih ve Kuralları

1.3.1. Kırâatte Tercih Kavramı

Tercih kavramı sözlükte bir şeye meyletmek, bir görüşün diğerine oranla doğruya daha yakın olduğunu belirtmektir.³⁵ Kırâatte tercih durumunu terminolojik olarak tanımlayacak bir kaynak arayışı yerine sözlük anlamından destek alarak konunun makbul kırâatlerle ilgili olduğunu söylememiz mümkündür. Buna göre tercihi makbul kırâatler arasında herhangi birisinin diğerinden daha uygun olduğu üzerine hüküm vermektir şeklinde belirtmemiz mümkündür. Bu durumda tercih konusuna bahis olanın makbul kırâât olduğu açıktır ki; şaz kırâatin böyle bir tercihe konu olmayacağı da izahtan varestedir.

1.3.2. Kırâatte Tercih Hükümü

Kırâatlerin sübut açısından aynı derecede olmadığına daha önceki bölümlerde değinilmişti. Bir kırâatin diğerine üstünlüğü, senediyle alakalı olan bir durumdur. Bu öncüllerle duruma bakıldığında tercih konusunun bazı durumlar içerdiği açıktır. Yani mütevatir ve şaz kırâât arasında bir tercih söz konusuysa; mütevatir olan şaz olana tercih edilir. Okuyucu veya müfessirin mütevatir kırâatin desteklediği anlamı esas alması gerekir.³⁶

Tercih konusu mütevatir olan kırâatler arasında ise; birinin diğerine tercih edilmesi ve mercûh olan kırâatin zayıf kılınması ya da inkâr edilmesi caiz değildir. Çünkü tüm mütevatir kırâatler, Allah katından

²⁹ Kırâât âlimleri, kırâât vechilerini *usûl* ve *ferş* olmak üzere iki grupta tasnif etmişlerdir. Kırâât istilahında, kelimelerdeki değişim ferşu'l-hurûf olarak adlandırılmaktadır. Sözlükte, „açma, yayma ve serme“ gibi anlamlara gelen ferş kelimesi literatürde okunuşunda ihtilaf vâki olan, üzerine kıyas yapılamayan cüziyyâta' denir. er-Râgıb el-Aşfahânî, *el-Müfredât fî ğaribi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ahmed Halefullah (Mektebetu'l-Enclö'l-Mişriyye, 1970), 565; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 12/3382.

³⁰ el-Fâtîha 1/4.

³¹ el-Bakara 2/9.

³² Abdülfettah el-Kâdî, *el-Vâfi fî şerhi's-şâtibiyye* (Cidde: Dâru's-Sevâdi, ts.), 198.

³³ Ahmed Muhammed 'Abdussemi' el-Hafayân, *Eşheru'l-muştalahât fî fenni'l-edâi ve 'ilmi'l-kırâât* (Lübân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 176.

³⁴ Suyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'an*, 23.

³⁵ İsmâ'il b. Hammâd el-Cevherî, *eş-Şihâh tâcu'l-luġa ve şihâhu'l-'Arabiyye*, thk. 'Abdu'l-Ġafûr 'Atâr (Kâhire, 1982), 2/365..

³⁶ Harbî, *Ķavâ'idu't-tercih*, 1/104.

indirilmiştir. bunların tümü kati anlamda Kur'ân olduğundan ve herhangi bir mütevatir kırâati inkâr etmenin Kur'ân-ı inkâr ve değerini düşürme anlamını taşıdığından müfessire düşen bu kırâatlerin hepsini kabul etmek, kırâatler arasında uzlaşa sağlamak ve herhangi bir tercih yapmamaktır.³⁷

Mütevatir kırâatler arasında tercih ve üstünlük meselesi, diğer kırâatin terk ve inkârına yol açmadığı durumda caizdir. Ancak herhangi bir kırâati diğerine tercih eden kişi sebebini ve hangi karineden dolayı tercih ettiğini ifade etmek zorundadır. Nitekim birçok müfessir bu yola başvurmuş ve tefsirlerinde tercih ettikleri kırâatin sebebini açıklamışlardır.³⁸

1.3.3. Mütevatir Kırâatler Arasında Tercih Kuralları

Mütevatir kırâatler arasında tercih yapma diğer kırâati yok sayma ya da hatalı olduğunu ifade etme söylemini içermiyorsa gerekçelerini ortaya koymak şartıyla yapılabilecek bir olgudur. Bu durumda tercihte bulunacak kişinin uyması gereken bazı kuralları belirtmek gerekir. Bu kurallar, aşağıda aktarıldığı şekilde özetlenebilir;

- Tercihte bulunacak kişinin tüm mütevatir kırâatlerin doğru olduğunu ifade etmesi ve tercihte bulunduğu diğer kırâati yok saymaması.
- Tercihte bulunacak kişinin belagat, fesahat ya da Mushaf hattına uyduğu gibi gerekçelerle tercihinin sebebini belirtmesi.
- Tercihin anlam açısından farklı olan iki kırâat arasında olmaması. Çünkü kırâatler arası tercih anlam zenginliğinin ortaya çıkması amacıyla yapılır. Tek bir âyetteki kırâatler, birden fazla âyetin makâmına uygun ifadeleri içerebilir ki hepsinin muradı ilahi olması muhtemeldir. Böyle bir durumda tercih yapmak, delilsiz bir söz söylemekten başka bir şey değildir.³⁹

Tercihte bulunacak kişi, bu kuralları göz ardı etmeden âyetin kırâatleri arasında tercihinin hangi yönde olduğunu belirtebilir.

2. Kur'ân-ı Kerîm'de İ'râb Farklılıkları ve Sebepleri

Terim olarak "nahiv" kavramı biri geniş biri de dar olmak üzere iki aşamadan geçmiştir. Geniş anlamı itibarıyla bu kavram başlangıçta fonetik, sentaks, morfoloji, gramer ve daha bunun gibi birçok Arapça ilimleri için kullanılırken, sonraki süreçte bu kavramla cümle ve cümlenin i'râbı gibi daha dar bir kapsamda ele alınan bir süreci yaşamıştır.⁴⁰ Yüce Allah, fesahat ehli olan Araplara Kur'ân-ı Kerîm'in bir benzerini getirme hususunda kitabın birkaç yerinde meydan okumuştur. Ancak Araplar içlerindeki aşırı isteğe rağmen bu ilahî kelama denk olan bir ürünü ortaya koyamamışlardır.⁴¹ Çünkü Kur'ân-ı Kerîm âlemlerin Rabbi olan Allah katından indirilmiş ve bu konuda kendisinde şüphe olmayan bir kitaptır.⁴² Bu özelliğinden dolayı Allah, müminleri Kur'ân'ın âyetlerini düşünmeye ve tedebbür etmeye davet ederek, Kur'ân'daki eşsiz nazımdan haberdar olmalarını istemiştir.⁴³

Âyetlerde Kur'ân-ı Kerîm'in yapısında var olan i'câzı görmek mümkündür. Arap dilinin yapısında uzman olan kişi bu yapıdaki i'câzın eşsiz olduğunu görebilir. Nahivciler, çağlar boyunca var olan ve sürekli kendisini yenileyen bu i'câzın sırrını çözmeye çalışmışlardır. Hepsinin gayesi aynı olsa da her araştırmacı kendi zaviyesinden farklı bir metot benimseyerek konuya yaklaşmıştır.⁴⁴

³⁷ Suyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 208; Bedrüddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fađl İbrâhîm (Mısır: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1957), 1/340.

³⁸ Suyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 220; Ebü Ca'fer Aḥmed b. Muhammed en-Naḥḥâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, thk. Züheyr Gâzî Zâhid (Lübân: Dâru 'Alemlî'l-Kutub, 1998), 5/231.

³⁹ Ebü Muhammed Mekki Ebü Tâlib, *el-Kesf an vucûhi'l-kırâati's-seb' ve 'ilelîhâ ve ḥucecihâ*, thk. Muhyeddîn Ramazân (Beyrüt: Müessesetü'r-Risâle, 1974), 1/229; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm el-Halebî, *ed-Durru'l-meşûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Ḥerrâṭ (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, ts.), 1/148; İnşirâḥ Süveyd, *Eşeru'l-Kırâât fî ta'addüdi'l-me'ânî fî't-tahrîr ve't-tenvîr* (Dımaşk, Câmî'atu Dımaşk, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 108.

⁴⁰ Kemâl Bişr, *et-Tefkîru'n-Naḥviyyu Beyne'l-Kadîmi ve'l-Cedîd* (Kâhire: Dâru Garîb, 2005), 426-427.

⁴¹ Yüce Allah'ın Araplara meydan okuduğu âyetlere *Teḥaddî âyetleri* denilir. Kur'ân-ı Kerîm'de birkaç yerde geçmektedir. Bk: el-Bakara 2/23, Hüd 11/13, el-İsrâ 17/88.

⁴² el-İsrâ 17/88.

⁴³ en-Nisâ 4/82.

⁴⁴ Suyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 2/198-212.

Kur'ân-ı Kerîm evrensel ve zaman üstü bir özelliğe sahip olması nedeniyle defalarca tefsir edilmiştir. Tefsirlerin çokluğu Kur'ân'daki eşsiz yapı ve i'câzın bir sonucudur. Geçmişten günümüze bu i'câz çeşitlerini anlamaya yönelik çalışmalar yapılmış ve yapılmaya devam etmektedir. Bazen ilmî, bazen adedî bazen de lügâvî yani dilsel tarafı olmak üzere farklı yönler üzerinde yoğunlaşma olmuştur. Dolayısıyla kişinin ilmi seviyesine göre farklı zamanlarda farklı i'câz çeşitlerine dikkat çekilmiştir. Nitekim Kur'ân'daki i'râb ve kırâat farklılıkları da dilsel i'câzın bir sonucudur.⁴⁵

Arap dilindeki zengin anlatım gücü, sahip olduğu özellikler sebebiyledir. Bu dilin yapısındaki incelik ve genişlikten dolayı bir ifadenin birden fazla anlamı taşıması mümkündür. Dolayısıyla cümleler kısa olsa da ifadenin anlamı ve delaleti geniş olmaktadır. Bu genişlik, Kur'ân-ı Kerîm'e de yansımış ve dil zenginliğinin en özel örneği sergilenmiştir.⁴⁶ Nitekim nahiv ilminin ortaya çıkma sebepleri arasındaki en meşhur rivâyetlerden biri, Tevbe sûresi 3. âyetinin yanlış okunuyor oluşudur.⁴⁷ Dolayısıyla bu durum i'râbın, Kur'ân'ın anlaşılmasındaki etkisini göstermesinin yanında ilk dönemden itibaren önemi haiz bir konu olmasının sebebini de ortaya koymaktadır.

Nahiv ve mana ilişkisinde cümlenin gramer yapısındaki farklılığın, cümledeki anlamı ne denli etkilediği konusuna değinilmişti. Kur'ân'daki i'râb çeşitliliğinin başlıca sebeplerini ise aşağıda aktarılan üç alt başlık şekilde belirtebiliriz.

2.1. Arap Dilinin Barındırdığı Özellikler

Arap dilinin gramatik çeşitliliğini arttıran sebeplerin başında bu dilin sahip olduğu şekilsel yapının farklı vecihlere muhtemel olması vardır. Arapçada lafzen irab edilen mu'rab kelimelerin irab mahallerini tespit etmek kolay iken mahallen veya takdirene irab alan kelimelerin irab mahallerinin belirlenmesi nisbeten daha zordur. Fakat bazen kelimenin sonunda i'râb alametinin ortaya çıkmasını engelleyen bir durum bulunabilir. İ'râb alameti açık olarak görülmediği için i'râb çeşitliliği durumu ortaya çıkar. Örneğin mebni isimlerden olan işaret isimlerinden هذا kelimesi cümledeki konumu ne olursa olsun sükûn üzere mebni olduğundan i'râb alameti görülmemektedir. Yine takdirî i'râb alan isimlerde de durum benzer şekildedir. Örnek olarak A'lâ Sûresi'nin سبح اسم ربك الأعلى (Yüce Rabbinin adını tespih et) âyetindeki الأعلى kelimesi elifi maksûre ile bittiği için i'râb alameti açık şekilde belli olmamaktadır. Bu yüzden ya اسم kelimesinin sıfatı olarak takdirene mansub ya da ربك kelimesinin sıfatı olarak takdirene mecrur olmak üzere iki farklı i'râb taşıma ihtimali vardır.⁴⁸ Arapçada i'râb alametleri belirli sayıdadır. Dolayısıyla bir i'râb alameti birden fazla öge için geçerli olabilmektedir. Yani mübteda merfu' olduğu gibi haber, inne'nin haberi, kane'nin ismi gibi öğelerde merfu'dur. Bu durum da farklı irab vecihlerinin meydana gelmesinin sebepleri arasındadır.⁴⁹

Bir kelimenin yapısal olarak birden fazla fonksiyonunun bulunması da i'râbın birden fazla olmasına yol açmaktadır. Örneğin âyetlerde bulunan أن kelimesinin tefsiriyye, masdariyye ya da muhaffefe olması gibi çok fonksiyonlu bir özelliği vardır. Bu bağlamda Mâide Sûresi'nde yer alan وإذ أوحيت إلى الحواريين أن آمنوا بي وبرسولي (Hani bir de, "Bana ve Peygamberime iman edin" diye havarilere ilham etmiştim.)⁵⁰ âyeti örnek

⁴⁵ Muhammed Hâmâse, *mine'l-İcâzi'l-Kur'ânî te'addüdi evcuhi'l-i'râb fi'l-cümle* (Kâhire: Mektebetu'l-İmâmi'l-Buhârî, 2009), 9-10.

⁴⁶ Muhammed Fadil es-Sâmerrâî, "Şuverun min ittisa'i delâleti'l-elfâz ve't-terâkîb fi tefsîri'l-Keşşâf", *Ümmü'l-Ûrâ Üniwersitesi Dergisi* 42 (1428), 346.

⁴⁷ Nahiv ilminin vaz' edilmesi ilgili rivayetlerden bir tanesi de Tevbe Sûresi 3. âyetin yanlış okunması sebebiyle olduğudur. Rivayete göre Hz. Ömer döneminde Arap bir bedevi kendisine Allah'ın kitabından bir şey öğretecek birini bulmak için Medine'ye gelir. Bir adam ona "رَسُولُهُ" kelimesini mecrûr okuyarak hata yaparak yanlış bir anlamın ortaya çıkmasına neden olur. Bu okuyuşu duyan adam, "eğer Allah, müşriklerden ve resulünden uzaksa ben de ondan beriyyim der." Bedevinin bu sözleri Hz. Ömer'e iletilir bunun üzerine onu çağırarak bu sözlerin nedenini sorar. Adam Medine'ye geliş sebebinin Kur'ân'dan bir şeyler öğrenmek olduğunu haber vererek kendisine âyeti okutan adamın bu şekilde okuduğunu söyler. Hz. Ömer âyetin bu şekilde olmadığını "رَسُولُهُ" kelimesinin harekesinin mecrûr değil mansûb olduğunu belirtir. Bu hadiseden sonra Ebu'l-Esved ed-Düelî'yi çağırarak insanları dildeki hatalardan koruyacak nahiv ilminin vaz' edilmesini ister. Bk: Tanţâvî, *Neş'etu'n-nahiv*, 14.

⁴⁸ Maḥmûd Ḥasan el-Câsim, "Esbâbu't-ta'addüd fi't-taḥlîli'n-nahviyy", *Mecelletü'l-Lügati'l-'Arabi'l-Ürdüni* 66 (1424), 108.

⁴⁹ Hâmâse, *mine'l-İcâzi'l-Kur'ânî*, 168.

⁵⁰ el-Mâide 5/111.

olarak verilebilir. Mezkûr âyette أن edatının hem masdariyye hem de tefsiriyye olma ihtimali vardır. Bunun gibi daha birçok âyet vardır. Bu değişikliklerin var olması haliyle anlama da yansır.⁵¹

Kelimenin i'râb vecihlerinin çok olmasının bir diğer sebebi kelimenin morfolojik yapısının birden fazla gramatik değerlendirme ihtimaline açık olması vardır. Bu durumda sarf açısından taşıdığı farklılık kelimenin nahiv yapısını da etkiler. Neml Sûresi 39. âyetteki durum buna örnek gösterilebilir ki; قَالَ عَفْرَيْتُ قَالَ عَفْرَيْتُ kelimesi yapı itibarıyla muzari fiil ya da ism-i fâil olma durumunu taşımaktadır. Bu durum tabii olarak kelimenin i'râbına etki etmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de bazı âyetlerde birden fazla i'râb vechinin var olması meselesi yukarıda değinilen sebepler dışında harf-i cerler ve mütaalliki yani harf-i cerrin bağlı bulunduğu 'amil ya da harf-i cerlerin taşıdığı farklı anlamlar hem anlam hem de i'râb üzerinde farklılaşmanın bir diğer sebebidir.⁵²

Öte yandan atıf meselesi Arapçada farklı i'râb vecihlerinin oluşmasının bir diğer sebebidir. Nitekim herhangi bir kelimenin kendisinden önceki kelimelerden hangisine atfedileceği konusu farklı irab vecihlerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur.⁵³

Cümlelerin inşâi veya ihbârî olması, Arap lehçeleri ve farklı kullanımlar i'râbı etkileyen başka bir durumdur. Herhangi bir cümlelerin inşâi ya da ihbârî olmasından kaynaklanan i'râb çeşitliliğine örnek olarak Mâide sûresinin 23. âyetini verilebilir:

قَالَ رَجُلَانِ مِنَ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمَا ادْخُلُوا عَلَيْهِمُ الْبَابَ

"Korkanların içinden Allah'ın kendilerine nimet verdiği iki adam şöyle demişti: "Onların üzerine kapıdan girin..."⁵⁴

Âyetteki أَنعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمَا ifadesi, inşâi olarak ele alındığında قال ile mekûlül-kavl arasında i'tiradî (ara cümle) olur ki; bu durumda i'râbtan mahalli yoktur. Eğer ihbârî olarak ele alınırsa; رجُلَانِ kelimesinin sıfatı veya "hal"i olabilmektedir.⁵⁵

Cümle türünün anlama olan etkisiyle ilintili olarak herhangi bir âyetin diğer bir âyetle bağlantılı olarak veya öncekinden bağımsız olarak okunması durumu da kelimedeki i'râbın birkaç vecih olmasına yol açan sebeplerdendir. Bu duruma Bakara 285. âyeti örnek verilebilir.

أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَكَاتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ

"Peygamber, Rabbinden kendisine indirilene iman etti, mü'minler de (iman ettiler). Her biri; Allah'a, meleklerine, kitaplarına ve peygamberlerine iman ettiler ve şöyle dediler: "Onun peygamberlerinden hiçbirini (diğerinden) ayırt etmeyiz." Şöyle de dediler: "İşittik ve itaat ettik. Ey Rabbimiz! Senden bağışlama dileriz. Sonunda dönüş yalnız sanadır."⁵⁶

Bu âyette وَالْمُؤْمِنُونَ ifadesinde vakıf yapılmadığı durumda buradaki "و" harfi atıf olarak kabul edilerek الْمُؤْمِنُونَ ifadesi "أمن" fiilinin faili olan الرَّسُولُ kelimesine matuf olur. Ancak eğer buradaki "و" harfi "vâv-ı iptidaiye" olarak değerlendirilirse bu durumda وَالْمُؤْمِنُونَ kelimesinin öncekilerle bağlantısı koparılıp istinâfiyye olarak kabul edilir. Böylece وَالْمُؤْمِنُونَ cümle olarak i'râbtan mahal almamış olur.⁵⁷

Bazen zamirin mercii ile ilgili değerlendirmeler de i'râb çeşitliliğine yol açmaktadır. Bu duruma aşağıdaki âyet örnek verilebilir:

وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ

⁵¹ Sâmerrâî, "Şuverun min ittisa'i delâleti'l-elfâz", 364; Câsim, "Esbâbu't-ta'addüd fi't-tahlîli'n-naḥviy", 111.

⁵² Sâmerrâî, "Şuverun min ittisa'i delâleti'l-elfâz", 359.

⁵³ Sâmerrâî, "Şuverun min ittisa'i delâleti'l-elfâz", 374.

⁵⁴ el-Mâide 5/23.

⁵⁵ Halebî, ed-Durru'l-meşûn, 1/232.

⁵⁶ el-Bakara 2/285.

⁵⁷ Mûsâid b. Süleymân et-Ṭayyâr, Vuḥûfu'l-Kur'ân ve eşeruhâ fi't-tefsîr (Suudi Arabistân: Mektebetu Melik Fehd, 1431), 230.

"Dedik ki: "Ey Âdem! Sen ve eşin cennete yerleşin. Orada dilediğiniz gibi bol bol yiyin, ama şu ağaca yaklaşmayın, yoksa zalimlerden olursunuz.""⁵⁸

Âyet-i kerimede "عنها" kelimesindeki "ها" zamirinin mercii konusunda ihtilaf söz konusudur. Ebû Hayyân gibi kimi tefsirciler karib/yakın olması itibarıyla bu zamirin mercii "الْجَنَّةَ" kelimesi olduğu konusunda değerlendirmelerde bulunurlarken; Zemahşerî (öl. 538/1144) gibi kimi tefsirciler "الشَّجَرَةَ" kelimesine dönmesinin daha münasip olduğunu belirtmişlerdir. İlk değerlendirmeye göre anlamı; *Şeytan o ağaç vesilesiyle ikisinin ayağını kaydırmıştır* olurken; *şeytan ayaklarını oradan (cennetten) kaydırды* anlamında olmaktadır.⁵⁹

Arap dilinde lehçeler de gramer değerlendirmelerinde ortaya çıkan i'râb çeşitliliğinin sebeplerinden bir tanesidir. Lehçenin farklı sözcüklerin tek bir mana için kullanılması şeklinde yapılan tanımından da⁶⁰ anlaşılacağı üzere bu fenomenin ortaya çıkması, insanların birbirlerinden uzak ve dağınık bir yaşam sürdürmeleri ve sabit bir yerde konaklamayıp göçebe bir hayat tarzını benimsemeleri sebebiyledir. Ayrıca okuma yazma bilme oranının düşük olması ve kelimenin o anki telaffuza mukayyet olması da diğer bir sebeptir. Bunun neticesinde Arap dilinde birçok lehçe ortaya çıkmış⁶¹ ve her lehçe sahibi göç ettiği bölgede etki meydana getirerek değişikliğe neden olduğu gibi gittiği bölgedeki dilden etkilenme durumu da söz konusudur. Lehçenin teşekkülünde siyasi, ekonomik, dini gibi birçok etmen rol oynamaktadır. Güçlü ve zengin bir literatüre sahip olun Arap dili için de aynı durumlar etkili olmuştur.⁶²

Arap dilinde kelimelerin şekli yapısı dolayısıyla bir kelimenin farklı i'râbları taşıma ihtimalinin bulunması mümkün olan bir durumdur. Nahivciler, bunu belirlemek için birtakım kurallar vaz etmişlerdir.. Kişinin bireysel bir tercih yapabileceği bir keyfilik söz konusu değildir. Tercih ettiği gramer yapısının bir delille desteklenmesi gerekir.⁶³ Bir kelimenin farklı i'râblarının oluşabilmesi için belirlenen ölçütleri şu şekilde sıralayabiliriz;

- Söz konusu veçhi tasdik eden bir delilin/naklin bulunması⁶⁴,
- Kelimenin etimolojisine dair olasılıkların bilinmesi⁶⁵,
- Arap nahivcilerin metotları ve bağlı buldukları ekollerin bilinmesi⁶⁶,
- Münasip olan anlama riayet edilmesi⁶⁷,
- Bir dil prensibi olarak dildeki kuralların ve kıyas ölçülerinin bilinmesi önem arz etmektedir⁶⁸.

2.2. Kur'ân-ı Kerîm'in Sahip Olduğu Bazı Özellikler

Kur'ân-ı Kerîm Arap diliyle nazil olduğu için bu dilin sahip olduğu özellikleri barındırmaktadır. Arap grameri açısından bir kelimenin veya kelime grubunun birden fazla i'râbı haiz olması söz konusu olduğundan Kur'ân-ı Kerîm için de aynı durumlar geçerlidir. Dolayısıyla Kur'ân-ı Kerîm'deki bazı âyetlerde de i'râb çeşitliliğinin varlığı müsellemler bir realitedir.⁶⁹

Kur'ân-ı Kerîm'de i'râb çeşitliliğine yol açan durumlardan bir tanesi kırâat diye müstakil bir disiplinin oluşmasına yol açan kırâat farklılıklarıdır. Her bir kurrânın okuyuştaki tercihi hiç şüphesiz i'râb üzerinde de etkili olmuştur.⁷⁰ Kırâat farklılığı, Kur'ân-ı Kerîm'deki kelimelerin bazı nedenlerden ötürü farklı şekillerde okunmasıyla meydana gelir. Kur'ân-ı Kerîm'in hareke ve noktalanmasının o dönemde

⁵⁸ el-Bakara 2/35.

⁵⁹ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ fi't-tefsîr*, thk. Şıdkî Muhammed Cemîl (Beyrût: Dâru'l-Fikir, 1420), 1/255; Maḥmûd b. 'Ömer ez-Zemaḥşerî, *el-Keşşâf 'an ḥakâiki't-tenzil*, thk. Ḥalîl Me'mûn eş-Şihâ (Lübnân: Dâru'l-Ma'rife, 2009), 1/127.

⁶⁰ Ömer Ferrûḥ, *Târîḥu'l-edebi'l-'Arabî* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1981), 1/36.

⁶¹ 'Amr b. Baḥr el-Câḥiz, *el-Beyân ve't-teḥyîn*, thk. Abdusselâm Hârûn (Mısır: Mektebetu'l-Ḥâncî, 1998), 1/18.

⁶² Ramazan Abduttevvâb, *el-Medḥal ilâ 'ilmi'l-luġa ve menâhici'l-baḥşî'l-luġavî* (Kâhire: Mektebetu Ḥancî, 1997), 167.

⁶³ Velîd Ḥüseyn, *Naẓariyyetu'n-naḥvi'l-'Arabî fi ḍav'i ta'addüdi evcuhi't-taḥlîli'n-naḥvi* (Amman: Dâru'l-Fedâât, 2009), 343.

⁶⁴ Ḥüseyn, *Naẓariyyetu'n-naḥvi'l-'Arabî*, 67-78.

⁶⁵ Ḥüseyn, *Naẓariyyetu'n-naḥvi'l-'Arabî*, 79-85.

⁶⁶ Ḥüseyn, *Naẓariyyetu'n-naḥvi'l-'Arabî*, 85-90.

⁶⁷ Ḥüseyn, *Naẓariyyetu'n-naḥvi'l-'Arabî*, 90-106.

⁶⁸ Ḥüseyn, *Naẓariyyetu'n-naḥvi'l-'Arabî*, 106-136.

⁶⁹ Muhammed Abdullâhîk 'Aḍîme, *Dirâsât li uslûbi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Maḥmûd Muhammed Şâkir (Kâhire: Dâru'l-Ḥadîs, ts.), 1/13.

⁷⁰ Ḥüseyn, *Naẓariyyetu'n-naḥvi'l-'Arabî*, 139-160.

gerçekleşmeyip sonraki dönemlerde gerçekleşmiş olması bu nedenlerden bir tanesidir. Bu itibarla noktalama ve hareke işleminin henüz olmadığı dönemde bir kelimenin i'râb açısından farklı vecihler taşınması durumu ortaya çıkmıştır. Hareke ve noktalama işlemi, lehçe ve i'râbla ilintili olabileceği kelimenin form ve yapısıyla da alakalıdır.⁷¹ Bu duruma örnek olarak merfu' ve meczûm olmak üzere iki kırâatin söz konusu olduğu Tevbe Sûresi 103. âyeti verilebilir:

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

"Onların mallarından, onları kendisiyle arındıracağın ve temizleyeceğin bir sadaka (zekât) al ve onlara dua et. Çünkü senin duan onlar için sükûnettir (Onların kalplerini yatıştırır.) Allah, hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir."⁷²

Âyet-i kerimede nekire isim ve aynı zamanda meful konumunda olan صَدَقَةٌ kelimesinden sonra gelen كَاتِبُهُمْ kelimesinin merfu' ve meczûm olmak üzere iki vechi mümkündür. Merfu' okunması durumunda صَدَقَةٌ kelimesinin sıfatı olmaktadır. Bu durumda anlamı; "Onların mallarından, onları kendisiyle arındıracağın ve temizleyeceğin bir sadaka (zekât) al" olmaktadır. Meczûm olması durumunda ise emir fiili (خُذْ)'nin cevabı olmaktadır. Bu durumda ise anlamı; "Onların mallarından bir sadaka al ki, bu sadaka onları (günahlardan) temizlesin" olur.⁷³

Kur'ân-ı Kerîm'de i'râb çeşitliliğine neden olan bir diğer faktörde Arap dili gramerinin genel kurallarına aykırı bir kullanım gibi görünen ancak gerçekte Kur'ân'ın belâğî bir i'câzının eseri olarak kullanılan durumlarda ortaya çıkmaktadır. Çünkü Kur'ân-ı Kerîm, Arap dilini bütün lehçe ve istimlerleriyle kuşattığı için sonradan tespit edilip oluşturulan yerleşik gramer kurallarının dışında bir kullanımı tercih etmesi onun Arap dilinin gramer yapısına uymadığı anlamına gelmez. Örneğin genel bir gramer kuralı olarak temyiz ögesinin nekire (belirsiz) olması gerekir. Ancak Kur'ân-ı Kerîm'de bazen marife olarak geldiği kullanım söz konusu olabilmektedir. Buna örnek olarak Bakara 130. âyeti örnek verilebilir:

وَمَنْ يَرِغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدْ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ

"Kendini bilmeyenden başka İbrahim'in dininden kim yüz çevirir? Andolsun, biz İbrahim'i bu dünyada seçkin kıldık. Şüphesiz o ahirette de iyilerdendir."⁷⁴

Âyetteki نَفْسَهُ kelimesi gramer açısından temyiz ve mansubtur. Fakat Arapçada marifelerden sayılan zamire izafe edilmesi sebebiyle temyiz nekire olması kuralına uygun olarak gelmediği zannedilse de bazı nahivciler, bu kelimenin سَفِهَ fiilinin meful bihi olarak değerlendirmişlerdir.⁷⁵

2.3. İ'râb Farklılığına Sebep Olan Diğer Durumlar

Arapça ve Kur'ân-ı Kerîm'in içerdiği özellikler nedeniyle meydana gelen i'râbsal çeşitlilikler, aynı zamanda birtakım insani ve sosyal sebeplerle de meydana gelebilmektedir. Bu nedenleri şu şekilde belirlemek mümkündür;

2.3.1. Şiirin İ'râb Çeşitliliğine Etkisi

Arap toplumunun Cahiliye döneminden itibaren şiire verdiği önem bilinen bir durumdur. Nitekim şiir dinletilerinin ve yarışmalarının yapıldığı panayırlar da verilen önemin bir göstergesidir. Ayrıca her şairin kendi şahsına veya selikasına bağlı şiir ilka etmesinden ötürü dille ilgili çalışmaların başladığı dönemde her nahivci istişhât kaynağı olarak kullanılabilir birçok şiire denk gelmiştir. Bu olgu cümle veya cümle gruplarında i'râb çokluğunun ortaya çıkmasına zemin hazırlayan durumlardan biri olmuştur.⁷⁶ Şiirde kimi nahivci tarafından "zarûret" olarak görülen benzer bazı dilsel kullanımların Kur'ân-ı Kerîm'de meydana gelmiş olması, o kullanımların "zarûret" olmadığını ortaya koymuştur. Zira asıl olan, dilsel

⁷¹ Süheyle Hatât Abdülkerim, "Esbâbu'l-cevâz fi'n-naḥvi'l-'Arabî", *Mecelletu Câmiati Kerbelâ* 9 (2012), 14.

⁷² et-Tevbe 9/103.

⁷³ Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 1/329; Halebî, *ed-Durru'l-meşûn*, 6/115; Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullâh b. el-Hüseyn el-'Ukberî, *et-Tibyân fi i'râbi'l-Kur'ân*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Kâhire: 'İsa el-Bâbî el-Halebî, ts.), 2/658.

⁷⁴ el-Bakara 2/130.

⁷⁵ Halebî, *ed-Durru'l-meşûn*, 2/120.

⁷⁶ Sâmî 'Avd, "Eseru't-ta'addudî'n-naḥviyye fi tefsîri'l-âyeti'l-Kur'âniyye", *Mecelletu Câmi'at-i Teşrîn li'd-Dirâsât ve'l-Buḥûsi'l-İlmiyye* 29 (2007), 69-70.

olguların Kur'ân-ı Kerîm'deki kullanımlara göre ele alınmasıdır. Hiçbir nahivcinin Kur'ân-ı Kerîm'de "zarûret" olduğuna dair bir ifade kullanmaması bunun açık bir işaretidir.⁷⁷

İ'râbla ilgili farklı değerlendirmelerin ortaya çıkmasına yol açan edebî rivayetler, ilk dönem Arap toplumunun yaşamıyla ilgili bir durumdur. Bu sayede farklı bölgelerde gezen Arap insanı, hayatının realitesinden kopmadan bir cümle ile ilgili birden fazla durumu şiir gibi edebî ürünlerden görmüştür. Ayrıca şiir o dönemde Arap toplumunun hafızası ve arşivi konumunda olması sebebiyle de gramer değerlendirmelerinin yanısıra sosyolojik yapının hüviyetini de yansıtan bir ayna mesabesindeydi.⁷⁸

Arap nahivciler edebî rivayetlerin çokluğu ve her kesimin kendi durumuna göre tercih ettiği bir i'râb vechinin olduğu konusunda ittifak halindedirler. Bu edebî rivayetlerin çokluğu sebebiyle farklı görüşler belirtilmiş ve uyuşmazlık ortaya çıkmıştır. Bazı dilciler aynı ifadelerle ilgili meydana gelen uyuşmazlığa cevaz verme yoluna gitmiştir. Nitekim İbn Hişâm (ö. 761/1360), Arapların birbirlerinin şiirlerini inşâd ettiklerini ancak her birinin kendi seciyesine göre konuştuğunu belirtmiş ve ortaya çıkan uyuşmazlığın arka planında bu realitenin olduğunu vurgulamıştır.⁷⁹

Bu ifadelerden de anlaşıldığı üzere edebî rivayetlerle ilgili birinin diğerine üstünlüğü ya da ayrımı söz konusu değildir. Çünkü her bir rivayet, farklı bir duruma delil teşkil etmektedir. Nitekim nahivciler de bu durumu garipsememiş ve aynı şiirin birden fazla versiyonunu dilsel bir ihticâc olarak kabul etmişlerdir. Bunun bir örneği olarak Evs b. Hacer'in (öl. 620/1223) şu şiir gösterilebilir:

تَوَاهِقُ رَجُلًا يَدَاهَا وَرَأْسُهُ لَهَا قَتَبٌ خَلْفَ الْحَقِيْبَةِ رَادِفٌ⁸⁰

"Ayakları, ellerini ve başını sallıyordu. (veya el, ayak ve baş birlikte sallanıyordu) Bir kamburu ve çantanın arkasında bir semeri vardı."

Bu beyitteki istişhat noktamız "يداهَا" kelimesinin mana göz önüne alınarak merfu' olarak gelmiş olmasıdır. Çünkü eller hareket halinde ayaklara uyar. Bu açıdan bakıldığında şiirdeki "ضارِبٌ زَيْدٌ" fiili "واهِقٌ" fiili "ضارِبٌ زَيْدٌ" cümlesindeki gibi müşareke ifade etmektedir. Ancak buna rağmen bu kelimenin merfu' olarak okunmaması gerektiğini asıl olarak mansûb olmasını savunanlar da olmuştur.⁸¹ Görüldüğü üzere beyitteki bir kelimenin birden fazla i'râbının olması ve her bir vechin dayanağının olması, i'râb çeşitliliğine yol açan durumlardan bir tanesidir.

2.3.2. Mezhebî Yorum ve Düşüncelerin İ'râb Çeşitliliğine Etkisi

İslâm dininin ilme ve gelişmeye yönelik teşviki ve etkisi çok büyüktür. Nitekim ilk dönemlerden itibaren İslâm dünyasında farklı ilimlerin genel çerçevesiyle ortaya çıktığı bilinmektedir. Bu desteğin bir sonucu olarak Arap toplumu çok geçmeden birçok ilim dalından istifade etmiş ve bu ilimleri kendi kavramları arasına katmıştır.⁸² Bu durumun en büyük etkisi bilimsel ve kültürel alandaki ilerlemelerde olmuştur. Okuma yazma oranı artmış gerek dînî ilimler ve gerekse de dil, gramer ilimlerinde büyük gelişmeler kaydedilmiştir. İtizal düşüncesi, felsefe, mantık ve cedel gibi ilimler toplumun yeni tanıştığı ilimler arasındaki yerini almıştır.⁸³

Arap nahivcilerin itikat ve fıkha dair birikimleri de gramer ile ilgili olan düşünce dünyalarının şekillenmesinde ve bu faktörlerin bu alanda tebarüz etmesine yol açmıştır. Şöyle ki; nahivcilerin herhangi bir konuya dair değerlendirme yaparken itikadi ve fikhî ön kabulleriyle nahiv ilmine yaklaştığı durumlar olmuştur. Nitekim gramer ile ilgili birtakım kabullerinin de etkisiyle ortaya koyduğu fikre karşı gelen tarafın

⁷⁷ Muhammed Meşhud Hakçıoğlu, "Kur'ân-ı Kerîm'deki Bazı Dilsel Kullanımların Zarûret Olgusu ile İlişkinine Dair Bir İnceleme", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (15 Eylül 2023), 242-268.

⁷⁸ Mustafâ Sâdık er-Râfî'î, *Târîhu âdâbi'l-'Arab*, thk. Abdullah el-Minşâvî (Mısır: Mektebetu'l-İmân, 1997), 1/271.

⁷⁹ Bk. Celâluddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-Muzhir fi 'ulûmi'l-luğa ve envâ'ihâ*, thk. Muhammed Ahmed el-Mevlâbek (Kahire: Dâru't-Turâs, ts.), 1/261; Abdülkâdir b. Ömer b. Bâyezîd el-Bağdâdî, *Şerhu ebyâti Muğni'l-lebîb*, thk. Abdülazîz Rebâh - Ahmed Yûsuf Dekkâk (Dimaşk: Menşûrâtu'l-Me'mûn li't-Turâs, 1973), 943-944.

⁸⁰ Ebû Şüreyh Evs İbn Hacer, *Dîvânu Evs bin Hacer*, thk. Muhammed Yûsuf Necm (Beyrût: Dâru Beyrût, 1980), 1/73.

⁸¹ Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yezid el-Müberred, *el-Muqtaḍab*, thk. Muhammed Abdulhâlık 'Aḍime (Kâhire: Vizaretu'l-Evkâf, 1994), 3/285.

⁸² Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm* (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1933), 142.

⁸³ Fâtîma Tâhir Muhammed Hâmid, *Ususu't-tercîh fi kutubi'l-hilâfi'n-nahvi* (Mekke el-Mükerrreme: Câmî'atu Ümmü'l-Kurâ, Doktora Tezi, 1430), 28.

fikrini kabul etmeme ve yanlış sayma durumu ortaya çıkmıştır.⁸⁴ Ayrıca nahivcinin Basra veya Kûfe ekolünü benimsemesi de ilgili çeşitliliğin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Örneğin övgü ve yergi anlamı veren "نِعْمٌ" ve "بُشْنٌ" kelimelerini Kûfe ekolündeki nahivciler isim olarak kabul ederlerken, Basra ekolündekiler bunları fiil olarak değerlendirmişlerdir. Dolayısıyla bu durum cümlenin gramatik yapısını etkilediği gibi anlamı da etkilemektedir.⁸⁵

Arap gramerinin teşekkül sürecinden itibaren yapılan çalışmalarda nahivcinin gramer ile ilgili değerlendirmesinde ekolünü destekleyecek şekilde bir eğilim içerisinde olduğu gözlemlenebilen bir durumdur. Bu ekol kimi zaman dil ekolü olabildiği gibi bazen de itikatla ilgili olabilmektedir.⁸⁶ Nahiv ve tefsir âyetlere yaklaşırken –her ne kadar bu yaklaşım eleştirilse de- gerek i'râb ve gerekse de anlamda bunu gözetebilmiştir. Nitekim başta mutezile olmak üzere farklı mezhepleri benimseyen şahısların tefsirlerinde bu durum görülmektedir.⁸⁷

Örneğin bilmeden günaha bulaşanların tövbeye mazhar olmasının zorunlu olduğu fikrini benimseyen Mutezile ilgili âyeti şöyle değerlendirmiştir:

إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهْلَةٍ ثُمَّ يُتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَٰئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا

"Allah katında (makbul) tövbe, ancak bilmeyerek günah işleyip sonra çok geçmeden tövbe edenlerin tövbesidir. İşte Allah, bunların tövbelerini kabul buyurur. Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir."⁸⁸

Zemaşşerî bu âyetteki "لِلَّذِينَ" ifadesindeki "ل" "lâm" harfinin vücut anlamı ifade ettiğini belirterek mutezîlî düşüncesini âyete yansıtmıştır.⁸⁹ Aynı şekilde A'râf sûresi 143. âyetindeki "لَنْ تُرَانِي" ifadesindeki "لَنْ" harfinin te'bîd ifade ettiğini belirterek bunu mutezile düşüncesindeki ahirette Allah'ın görülemeyeceğine delil olarak kullanmıştır.⁹⁰

2.3.3. Dil Meclislerinin İ'rab Farklılığına Etkisi

Sentaks ile ilgili yapılan araştırmaların birçoğu, Basra dil ekolünün Kûfe dil ekolünden önce meydana geldiğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Basra ekolü gramer konularına işaret etme ve gramer ile literatür oluşturma girişiminde Kûfe'den öncedir. Basra'da gramerin sistematik hale gelme ihtiyacı, özellikle Kur'ân-ı Kerîm okunması esnasında meydana gelen ve yaygınlaşan hatalar sebebiyle olmuştur.⁹¹ Bu nedenle nahiv ilminin gelişmesinin Kur'ân-ı Kerîm'le çok sıkı bir ilişkisinin olduğunu belirtmek gerekir. Çünkü ilk dönemlerden itibaren nahivcilerin çoğu aynı zamanda kırâat âlimiydiler.⁹²

Dil meclislerinde dil ile ilgili tartışmaların yapıldığı ve bu durumun yaygın olduğu bilinen bir durumdur. Farklı ekollere mensup nahivciler, mescit veya o bölgeyi idare eden bir yöneticinin divanında bir araya gelerek herhangi bir gramer konusunda münazara yaparlar ve i'râb açısından söz konusu olan vecihleri tartışırlardı.⁹³ Gramer ile ilgili yapılan münazaralar ilk olarak İbn İshâk ve öğrencileri tarafından ele alınmış ve mecâlis geleneğine değinilmiştir.⁹⁴ Bu özellikteki meclisler daha önceki dönemlerde var olsa da en çok hicri 3. asırdan sonra rağbet gören bir duruma gelmiştir. Özellikle Sîbeveyhi ve Kisâî arasında meydana gelen tartışmanın gramer farklılığına yol açtığını belirtenler olmuştur.⁹⁵ Nahivciler arasındaki münazaralar Abbasiler döneminde Abbasî halifelerinin nahivcileri çocuklarını eğitmek için kendilerine yaklaştırmalarıyla başlamıştır. Bu sayede nahivciler bir yandan ilmî konuları tartışırken diğer taraftan da

⁸⁴ Hüseyin, *Nazarîyyetu'n-nahvi'l-'Arabî*, 115-126.

⁸⁵ Câsim, "Esbâbu't-ta'addüd fi't-tahli'l-nahviy", 99.

⁸⁶ Dil Ekolleriyle İlgili Bkz: Şevkî Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye* (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1967).

⁸⁷ Yaḥyâ İbrâhîm Talâl, "en-Nuḥâtü'l-Mu'tezile", *Âdâbü'r-Râfidîn* 45 (2007), 2.

⁸⁸ en-Nisâ 4/17.

⁸⁹ Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 1/512.

⁹⁰ Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 2/114.

⁹¹ Nahiv ilminin teşekkül süreciyle ilgili Bkz: Yaḳût el-Ḥamevî, *Mu'cemu'l-udebâ'*, thk. İhsan Abbas (Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993), 4/177.

⁹² Ḥamevî, *Mu'cemu'l-udebâ'*, 3/436.

⁹³ Fahrüddin el-Ğabave, "el-Menheciyye fi i'râbi'l-Ğur'âni'l-Kerîm", *Mecellet-ü Buhûşi'd-Dirâsâti'l-Ğur'âniyye* 9 (ts.), 109.

⁹⁴ Abdul'âl Sâlim Mükerrrem, *el-Ğalakatu'l-meḥküde fi târihi'n-nahvi'l-'Arabî* (Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1993), 115.

⁹⁵ Ebu'l-Ğâsım ez-Zeccâcî, *Mecâlisu'l-'ulemâ'*, thk. Abdusselâm Hârûn (Kâhire: Mektebetu'l-Ğâncî, 1983), 8; Ḥamevî, *Mu'cemu'l-udebâ'*, 4/16.

maddî gelir elde etmişlerdir.⁹⁶ İlmî tartışmaların yapıldığı böylesi oturumların etkisi gramer değerlendirmelerindeki çeşitlilikte ortaya çıkmıştır.⁹⁷

Bu tartışmaların bir örneği olarak Vâsik'in (öl. 232/847) meclisine davet edilen Mâzinî (öl. 249/863) ve Kûfeli nahivciler arasındaki tartışmayı verebiliriz. Vâsik, davete icabet eden Mâzinî'den tartışmalı bir konuyu ortaya atmasını istemiştir. Bunun üzerine Mâzinî şu âyeti vererek âyetteki "بَغِيًّا" kelimesiyle ilgili soru sormuştur:

وَمَا كَانَتْ أُمَّكَ بَغِيًّا

"Annen de iffetsiz değildi."⁹⁸

Mâzinî Kûfelilere "بَغِيًّا" kelimesinin müennes bir kelime olan "أُمَّ" kelimesine sıfat olmasına rağmen neden müenneslik alameti olan "ة" (kapalı te)'yi almadığını sormuştur. Bunun üzerine Kûfeliler ikna edici bir cevap vermediklerinden Vâsik Mâzinî'ye dönerek konuya açıklık getirmesini talep etmiştir. Mâzinî, "بَغِي" kelimesinin "فَاعِلَةٌ" (fâiletun) anlamına gelen fe'îl (فَعِيلٌ) vezninde bir kelime olması durumunda "ة" ye bitişmesinin zorunlu olduğunu söylemiştir. Ancak âyetteki "بَغِي" kelimesinin "مَفْعُولَةٌ" anlamına gelen "فَعِيلٌ" vezninde bir kelime olduğunu söylemiştir. Bu durumda ise müzekker ve müennes için müşterek lafzın kullandığını söylemiştir. Nitekim Arapların "امرأة شكور، بئر شطون" gibi kullanımlarını da örnek göstererek "بَغِي" kelimesinin aslının "بَغْوِي" olduğunu ve vâv harfinin yâ harfine kalbedildikten sonra idğâm edilerek "سَيِّدٌ" "بَغِي" kelimelerindeki gibi işlem gördüğünü ve "بَغِي" halini aldığını da eklemiştir. Bu tatmin edici değerlendirme Vâsik'in hoşuna gitmiş ve Mâzinî'yi tebrik etmiştir.⁹⁹

Buna benzer bir başka durum da Mütevekkil'in (öl. 247/861) meclisinde Mâzinî ve İbn Sikkît (öl. 244/858) arasında cereyan etmiştir. Mütevekkil bu iki dilcinin nahvî bir konuyu tartışmalarını istemiştir. Mâzinî, İbn Sikkît'e Yûsuf Sûresi 63. âyetteki "فَأَرْسِلْ مَعَنَا أَخَانًا نَكْتَلُ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ" (Kardeşimizi (Bünyamin'i) bizimle gönder ki zahire alalım. Onu biz elbette koruruz) "نَكْتَلُ" kelimesinin fiil veznini sormuş İbn Sikkît hızlı davranarak "نَفْعَلُ" olduğunu söylemiştir. Mâzinî "نَكْتَلُ" kalıbının dört harfli olduğunu "نَفْعَلُ" kalıbının ise beş harfli olduğunu ve dört harfli bir kalıbın beş harfli bir kalıba nasıl hamledildiğini sormuştur. İbn Sikkît bu soru karşısında şaşırılmış ve cevap veremez duruma gelmiştir. Bu münazaraya gözlemcilik yapan Mütevekkil Mâzinî'den cevap vermesini istemiştir. Mâzinî, "نَكْتَلُ" kelimesinin vezninin "نَفْعَلُ" olduğunu söylemiş ve aslının "نَكْتَلُ" olduğuna değinmiştir. İlet harfi olan "ي" harfi ve kendisinden önceki harfin de fethalı olması sebebiyle "elif" harfine dönüştüğünü ve "نَكْتَلُ" haline dönüştüğünü söylemiştir. Ayrıca emrin cevabı olması sebebiyle meczûm olduğunu ve cezm alameti olarak iki sâkin harfin karşılaşması (iltikâû's-sâkineyn) sebebiyle illet harfinin hazfedildiğini ve "نَكْتَلُ" halini aldığını belirtmiştir. Bu yüzden vezninin "عَيْنِ" "نَفْعَلُ" mahzûf olmasından ötürü "نَفْعَلُ" olduğunu ifade etmiştir. Bu değerlendirmeyi dinleyen Mütevekkil, bu çıkarımın doğru olduğunu söyleyerek İbn Sikkît'in mahcup olmasıyla münazarayı sonlandırmıştır.¹⁰⁰

Dolayısıyla Arapçada cümlenin gramatik yapısındaki çeşitliliğe yol açan dil meclisleri ile ilgili rivâyetler, aynı kelime veya kelime gruplarıyla ilgili farklı i'râb değerlendirmelerinde bulunan nahivciye delil teşkil etmiş ve bu esnek özellik Kur'ân-ı Kerîm'deki âyetlerin i'râb değerlendirmesine de yansımıştır.

Sonuç

Kur'ân-ı Kerîm Arap dilinin tüm özelliklerini barındıran bir kitap olduğundan Arap dili ile ilgili kuralların kaynağı olmuştur. Bu açıdan Kur'ân'la ilgili olan her çalışma bir açıdan da Arap dili ile ilgilidir. Kur'ân-ı Kerîm'in okuma biçimlerini ifade eden kırâatler "yedi harf" hadisinde de belirtildiği gibi İslâm ümmetine rahmet anlamı taşımaktadır. Kırâat âlimleri âyetlerin hangi kırâatle okunabileceğini belirterek bu ilmi müstakil bir disiplin haline getirmiş ve makbul kırâatlerde farklı biçimdeki okuyuşların belâğî bir zenginlik kattığını da belirtmişlerdir.

⁹⁶ Saîd el-Afgânî, *min Târîhi'n-nahv* (Beyrût: Dâru'l-Fikir, ts.), 45-46.

⁹⁷ Hüseyin, *Naẓariyyetu'n-nahvi'l-'Arabî*, 235-246.

⁹⁸ Meryem 19/28.

⁹⁹ Afgânî, *min Târîhi'n-nahv*, 56.

¹⁰⁰ Ebû'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf el-Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm (Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1986), 1/250-251.

Kur'ân-ı Kerîm'deki âyetlerin birden fazla i'râbı taşıma ihtimalinin bulunması, Kur'ân'ın Arap dilinin özelliklerini barındırması ve belîğ özelliğinden ötürüdür. Ayrıca Arap dilindeki zengin anlatım gücü, sahip olduğu özellikler de bu durumun başka bir sebebi sayılmaktadır. Bu dilin yapısındaki incelik ve genişlikten dolayı bir ifadenin birden fazla anlamı taşıması mümkündür. Dolayısıyla cümleler veya ifadeler kısa olsa da ifadesinin anlamı ve delaleti geniş olmaktadır. Bu genişlik, Kur'ân-ı Kerîm'e de yansımış ve dilin zenginliğinin en özel örneği sergilenmiştir. Bir kelimenin yapısal olarak birden fazla fonksiyonun olması da i'râbının birden fazla olmasına yol açmaktadır.

Beyanname

1. Finans/Teşvik: Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir.

2. Çıkar Çatışması: "Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.

3. Etik Beyan: Yazar bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir.

Kaynakça

- 'Ađime, Muhammed Abdulhâlik. *Dirâsât li'uslûbi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Kâhîre: Dâru'l-Hadîs, ts.
- 'Avd, Sâmî, "Eşeru't-ta'addudi'n-naḥviyye fi tefsîri'l-âyâti'l-Kur'âniyye", *Mecelletu Câmi'at-i Teşrîn li'd-Dirâsât ve'l-Buhûşî'l-İlmiyye* 29 (11 Mart 2007), 34-49.
- 'Ukberî, Ebû'l-Bekâ Muhibbuddîn Abdullâh b. el-Hüseyn, *et-Tibyân fi i'râbi'l-Kur'ân*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Kâhîre: İsa el-Bâbî el-Halebî, ts.
- Abduttevvâb, Ramazan, *el-Medhal ilâ 'ilmi'l-luġa ve menâhici'l-bahşî'l-luġavî*. Kâhîre: Mektebetu Hancî, 1997.
- Aşfahânî, Râgîb, *el-Müfredât fi ġaribi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Aḥmed Halefullah. Mektebetu'l-Enclo'l-Mışriyye, 1970.
- 'Askerî, Ebû Hilâl, *Mu'cemu'l-furûki'l-luġaviyye*, thk. eş-Şeyḥ Beytullâh Beyât. Kûm: Müessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 2000.
- Câhîz, 'Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. Abdusselâm Hârûn. Mışır: Mektebetu'l-Hâncî, 1998.
- Câsim, Maḥmûd Ḥasan, "Esbâbu't-ta'addüd fi't-tahlîli'n-naḥviyy". *Mecelletü'l-Luġati'l-'Arabi'l-Ürdüni* 66 (1424).
- Cevherî, İsmâ'il b. Ḥammâd, *eş-Şihâh tâcu'l-luġa ve şihâhu'l-'Arabiyye*, thk. 'Abdu'l-Ġafûr 'Aṭâr. Kâhîre, 1982.
- Dânî, Ebu 'Amr, *el-Eḥrufu's-seb'e li'l-Kur'ân*, thk. Abdulmüheymin Taḥḥân. Mekke el-Mükerrreme: Dâru'l-Menâre, 1997.
- Dayf, Şevkî, *el-Medârisu'n-naḥviyye*. Kâhîre: Dâru'l-Me'ârif, 1967.
- Endelüsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf, *el-Baḥru'l-muḥîṭ fi't-tefsîr*, thk. Şıdkî Muhammed Cemîl. Beyrût: Dâru'l-Fikir, 1420.
- Ferrâ', Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî. Mışır: Dâru'l-Mışriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1431.
- Ferrûḥ, Ömer, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabi*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981.
- Ḥafayân, Aḥmed Muhammed 'Abdussemi', *Eşheru'l-muşṭalahât fi fenni'l-edâi ve 'ilmi'l-kırâât*. Lübnân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Hakçıoğlu, Muhammed Meşhud. "Kur'ân-ı Kerîm'deki Bazı Dilsel Kullanımların Zarûret Olgusu ile İlişkinine Dair Bir İnceleme". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (15 Eylül 2023), 242-268.
- Ḥalebî Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm, *ed-Durru'l-meşûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Ḥerrâṭ. Dımaşq: Dâru'l-Kalem, ts.
- Ḥamâse, Muhammed, *mine'l-İcâzi'l-Kur'ânî te'addüdi evcuhi'l-i'râb fi'l-cümle*. Kâhîre: Mektebetu'l-İmâmi'l-Buhârî, 2009.
- Ḥâmid, Fâtıma Ṭâhir Muhammed, *Ususu't-tercîḥ fi kutubi'l-ḥilâfi'n-naḥvi*. Suudi Arabistân: Câmi'atu Ümmü'l-Kurâ, Doktora Tezi, 1430.
- Hüseyn, Velîd, *Naḫariyyetu'n-naḥvi'l-'Arabi fi ḍav'i ta'addüdi evcuhi't-tahlîli'n-naḥvi*. Amman: Dâru'l-Feḍâât, 2009.
- İbn Hacer, Ebû Şüreyh Evs, *Dîvânu Evs bin Ḥacer*, thk. Muhammed Yûsuf Necm. Beyrût: Dâru Beyrût, 1980.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. nşr. Abdullah Ali el-Kebîr. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.
- İbnu'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed, *Müncidu'l-mukriin ve mürsidu't-tâlibîn*, thk. 'Alî b. Muhammed el-'Umrân. Cezâyir: Dâru'l-Belâġ, 2003.
- İbnu'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr*, thk. 'Alî b. Muhammed eḍ-Ḍabba'. Lübnân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbnu'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed, *Ṭayyibetu'n-neşr fi'l-kırâati'l-'aşr*, thk. Muhammed Temîm ez-Za'bî. Cidde: Mektebetu Dâru'l-Hudâ, 1994.
- Ḳaṭṭân, Mennâ', *Mebâhiş fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1414.

- Kaysî, Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed, *el-İbâne 'an me'âni'l-kırâât*, thk. Abdulfettâh İsmâîl Şelbî. Mısır: Dâru'n-Nahda, ts.
- Kaysî, Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed, *el-Keşfan vucûhi'l-kırâati's-seb' ve 'ilelihâ ve hücecihâ*. thk. Muhyeddîn Ramazân. Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1974.
- Kiftî, Ebû'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf, *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuḥât*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm. Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1986.
- Kurtubî, İbn Madâ, *er-Red 'alâ'n-nuḥât*, thk. Şevkî Dayf. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1982.
- Kuşeyrî, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *Şahîh-i Müslim*, thk. Nazar b. Muhammed el-Fâyâbî. Mısır: Dâru Ṭaybe, 2006.
- Müberra, Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yezid, *el-Muḩtaḩab*, thk. Muhammed Abdulḩalik 'Aḩime. Kâhire: Vizaretu'l-Evkâf, 1994.
- Mükerrem, Abdul'al Sâlim, *el-ḩalâkatu'l-mefḩûde fî târiḩi'n-naḩvi'l-'Arabî*. Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1993.
- Nahḩâs, Ebû Ca'fer Aḩmed b. Muḩammed. *İ'râbu'l-ḩur'ân*. thk. Züheyr Ğâzî Zâhid. Lübnân: Dâru 'Alemlî'l-Kutub, 1998.
- Nüveyrî, Muḩammed b. Muḩammed, *Şerḩu ṭayyibeti'n-neşr fî'l-kırâati'l-'aşr*. Lübnân: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiye, 2003.
- Rûmî, Abdurrahman b. Süleymân, *Dirâsât fî 'ulûmi'l-ḩur'âni'l-Kerîm*. Riyâd: Mektebetu Melik Fehd, 2005.
- Sâmerrâi, Muhammed Fadil, "Şuverun min ittisa'î delâleti'l-elfâz ve't-terâkîb fî tefsîri'l-Keşşâf", *Ümmü'l-ḩurâ Üniversitesi Dergisi* 42 (1428).
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-ḩur'ân*. thk. Muḩammed Sâlim Hâşim. Lübnân: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiye, 1421.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân, *el-Muzḩir fî 'ulûmi'l-luĝa ve envâ'ihâ*, thk. Muhammed Ahmed el-Mevlâbek. Kahire: Dâru't-Turâs, ts.
- Süheyle ḩaṭṭâf Abdulkerim, "Esbâbu'l-cevâz fî'n-naḩvi'l-'Arabî", *Mecelletu Câmiati Kerbelâ* 9 (2012), 9-24.
- Süveyd, İnşirâḩ, *Eşeru'l-Kırâât fî ta'addüdi'l-me'ânî fî't-tahrîr ve't-tenvîr*. Dımaşḩ, Câmi'atu Dımaşḩ, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Ṭalâl, Yaḩût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ'*, thk. İhsan Abbas. Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993.
- Ṭanṭavî, Muḩammed, *Neş'etu'n-naḩv ve târiḩu eşheri'n-nuḩât*. Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1995.
- Ṭayyâr, Müsâid b. Süleymân, *Vukûfu'l-ḩur'ân ve eşeruhâ fî't-tefsîr*. Suudi Arabistân: Mektebetu Melik Fehd, 1431.
- Zeccâcî, Ebu'l-ḩâsım, *Mecâlisu'l-'ulemâ'*, thk. Abdusselâm Hârûn. Kâhire: Mektebetu'l-ḩâncî, 1983.
- Zemaḩşerî Maḩmûd b. 'Ömer, *el-Keşşâf 'an ḩaḩâiki't-tenzil*, thk. ḩalîl Me'mûn eş-Şiḩâ. Lübnân: Dâru'l-Ma'rife, 2009.
- Zürḩânî, Muhammed b. Ebî Bekr, *Muḩtâru's-ş-şihâḩ*, thk. Maḩmûd ḩâṭır. Beyrût: Mektebetu Lübnân, 1995.

VAN İLAHİYAT DERGİSİ

Van Journal of Divinity

ISSN: 1300-4530 | e-ISSN: 2667-615X
Aralık / December | 2023, 11/19: 74-85

İslâm Hukukunda Doğal Afetlerin İcâre (Kira) Akdi Üzerindeki Etkisi

The Effect of Natural Disasters on Idjāra (Rental) Contract in Islamic Law

MUSTAFA HARUN KIYLIK

Doç. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku
Assoc. Prof. Dr. Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law
Van, Türkiye

harunkiylk@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-8238-0144

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 09 Ekim/October 2023

Kabul Tarihi | Accepted: 26 Kasım/November 2023

Yayın Tarihi | Published: 15 Aralık/December 2023

Bu makale, yazarın 2016 yılında Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamladığı "İslâm Borçlar Hukukunda Doğal Afetlerin Akitlere Etkisi" adlı doktora tezinden istifade edilerek hazırlanmıştır. /
This article was prepared using the author's doctoral thesis titled "The Effect of Natural Disasters on Contracts in Islamic Law of Obligations", which he completed at Atatürk University Social Sciences Institute in 2016.

Atıf | Cite as

Kıyık, Mustafa Harun. "İslâm Hukukunda Doğal Afetlerin İcâre (Kira) Akdi Üzerindeki Etkisi". *Van İlahiyat Dergisi* 11/19 (Aralık 2023), 74-85. <https://doi.org/10.54893/vanid.1373052>

Kiylik, Mustafa Harun. "The Effect of Natural Disasters on Idjāra (Rental) Contract in Islamic Law". *Van Journal of Divinity* 11/19 (December 2023), 74-85. <https://doi.org/10.54893/vanid.1373052>

İntihal | Plagiarism

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

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/vanid>

Mail: vanyyuifd@yyu.edu.tr

İslâm Hukukunda Doğal Afetlerin İcâre (Kira) Akdi Üzerindeki Etkisi*

Öz

Toplum içinde insanlar bazı eşyaların bizzat kendilerine (aynlarına) veya menfaatlerine ihtiyaç duyarlar. İslâm hukukuna göre insanlar ihtiyaç duydukları eşyaların aynalarını bey' (satım) akdi ile elde ederlerken söz konusu eşyaların menfaatlerine icâre (kira) veya âriyet (ödünç) gibi akitler ile sahip olurlar. Müslümanlar her türlü akdi, Kur'ân ve Sünnet çerçevesinde tayin edilen rükün ve şartlara uygun bir şekilde kurmak durumundadırlar. Aksi takdirde yapılacak sözleşmeler fâsid ya da batıl olacaktır. İslâm hukuku açısından satım akdinde akde konu olan mahallin mevcut, mütekavvim ve tesliminin mümkün olması şarttır. Mevcut bulunmayan bir şeyin satışı yasaklandığından, böyle bir satım akdi batıldır. Fakat aralarında icâre akdinin de bulunduğu bazı akit türleri özel bazı deliller sebebiyle bu kuraldan istisna edilmiştir. Zira teşri zamanından bu yana uygulana gelen icâre akdi, insan hayatında zorunlu ihtiyaç olmakla birlikte önemli bir yer de işgal etmektedir. Bu sebeple icâre akdi kimi fakihlere göre kıyasa yani genel kurala aykırı olarak istihsan yoluyla ma'dûmun satımı kapsamında değerlendirilmemiş ve yine istihsan gerekçesiyle meşru kabul edilmiştir. İcâre akdinin kıyasa aykırı bir şekilde sabit olması, başka akitleri bu akde kıyaslamaya mahal vermemektedir. İcâre akdi satım akdinden sonra en çok müracaat edilen akitlerden olması hasebiyle İslâm hukukçuları tarafından tüm yönleriyle ele alınmış ve müstakil başlıklar altında irdelenmiştir. Bu kapsamda doğal âfetlerin icâre akdi üzerindeki etkisi de ihmal edilmemiştir. İlke olarak satım akdi kadar usulüne uygun, rükün ve şartlarıyla birlikte kurulan bir icâre akdi her iki taraf için bağlayıcıdır. Ancak öngörülemeyen durumlarda, özellikle beklenmedik afetler esnasında icâre akdinin devamı, kiralananın menfaatinden yararlanma ve ödenen ücretin iadesi türünden hukuki problemler ortaya çıkmaktadır. Çalışmamızda öncelikle doğal âfetlerin İslâm hukuk literatüründe neyi ifade ettiği özetle sunulduktan sonra ana hatlarıyla icâre akdinin mahiyeti üzerinde durulacak, bilahare sadece doğal âfetlerin kira akdi üzerindeki sonuçları detaylandırılacaktır. Netice itibarıyla meydana gelen âfetlerin kiralanan üzerinde kısmi veya külli telefler oluşturması halinde akdin devam etme imkânı ve tarafların bu tür durumlardaki sorumlulukları ortaya konulacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Akit, İcâre, Doğal Âfet, Telef, Sorumluluk.

The Effect of Natural Disasters on Idjāra (Rental) Contract in Islamic Law**

Abstract

In society, people need some properties themselves (the same) or for their own benefits. According to Islamic law, while people acquire the same properties they need through a bay' (sale) contract, they gain access to the benefits of the properties as a means of contracts such as idjāra (rent) or âriyya (lending). Muslims must conclude all kinds of contracts in accordance with the principles and conditions determined within the framework of the Quran and Sunnah. Otherwise, the contracts will be invalid or void. In terms of Islamic law, in a sales contract, the location which subjects to the contract must be existing, and possible to deliver. Since the sale of something that does not exist is prohibited, such a sales contract is void. However, some types of contracts, including the idjāra contract, are exempt from this rule based on some special evidence. Because the idjāra contract, which has been implemented since the time of legislation, is a mandatory need in human life, and also occupies an important place. For this reason, according to some jurists, the idjāra contract was not considered within the scope of the sale of the non-existent through istihsân, contrary to the general rule, and was accepted as legitimate on the grounds of istihsân. The fact that the Idjāra contract is established in a way that is contrary to analogy does not make it possible to compare other contracts with this contract. Since the contract of idjāra is one of the most frequently referred contracts after the contract of sale, it has been discussed in all its aspects by Islamic jurists and examined under separate headings. In this context, the impact of natural disasters on the idjāra contract has not been disregarded. In principle, a rent contract duly established with its provisions and conditions, as well as a sales contract, is binding on both parties. However, in unforeseen circumstances, especially during unexpected disasters, legal problems such as continuation of the rent contract, benefiting from the benefit of the rented property and refund of the paid fee arise. In our study, first of all, after briefly presenting what natural disasters mean in Islamic law literature, the nature of the idjāra contract will be focused on, and then only the consequences of natural disasters on the rent contract will be detailed. As a result, in such disasters cause partial or total loss to the rented property, the possibility of continuation of the contract and the responsibilities of the parties will be revealed.

Keywords: Islamic Law, Contract, Idjāra, Natural Disaster, Loss, Liability.

* Bu makale, yazarın 2016 yılında Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamladığı "İslâm Borçlar Hukukunda Doğal Âfetlerin Akitlere Etkisi" adlı doktora tezinden istifade edilerek hazırlanmıştır.

** This article was prepared using the author's doctoral thesis titled "The Effect of Natural Disasters on Contracts in Islamic Law of Obligations", which he completed at Atatürk University Social Sciences Institute in 2016.

Giriş

İnsan, eşref-i mahlûkât olarak mükerrem kılınmış¹ ve âlem kendisine musahhar kılınmıştır.² Bununla birlikte insan, fitraten medeni olduğundan yalnız başına ve kimseye ihtiyaç duymadan yaşamaktan acizdir. Yaşadığı sosyal ortamda insan, ihtiyacının çoğunu başkalarından yardım almak suretiyle giderir. İnsan ihtiyaçlarının başında, mülkiyetini elde edemediği bir malın menfaatini satın alma, yani icâre akdi gelmektedir.

Bir şeyin mülkiyetine sahip olmadan da o şeyden istifadeyi mümkün kılması ve daha az külfet (masraf) sunması hasebiyle icâre akdine ilgi oldukça yoğundur. İcâre akdi, bir ev, arazi veya iş yeri üzerinde kurulabileceği gibi bir iş yaptırma gereksinimine de karşılık vermekte ve belirli bir prosedür çerçevesinde hizmet sunmaktadır. Öyle ki bu çerçevede icâre akdi İslâm hukukunda etraflı bir şekilde tayin edilmiştir.

İnsanların, gereksinim duydukları ihtiyaçlarını icâre akdi ile gidermeleri mümkün olmakla birlikte sözleşme yapıldıktan sonra akdin mahallinin doğal âfetler neticesinde kısmen veya tamamen yok olması taraflar arasında anlaşmazlığa sebep olacak, sözleşmenin devamı ve tarafların sorumluluklarının ne olacağı gibi tartışmalar ortaya çıkacaktır. Hukuk sistemleri ve hukukçular, taraflar arasındaki problemleri anlayıp hukuk (adalet) muvacehesinde çözüme misyonu üstlendiğinden bu tür problemlere bigâne kalmaz. Nitekim İslâm hukuku ve hukukçuları da ilgisiz kalmamış, mevzuyu etraflıca ele alıp belli başlı çözümler üretmişlerdir.

Bu çalışmada öncelikle klasik fıkıh kaynaklarında doğal âfetlerin neler olduğu özet bir şekilde ele alındıktan sonra icâre akdinin tarifi ve kapsamı hakkında yeteri kadar bilgi verilecek, ardından da doğal âfetlerin icâre akdinin bir türü olan kira akdi üzerindeki etkisi incelenecektir. Kira akdi açısından düşünüldüğünde klasik fıkıh literatüründeki çözüm odaklı hükümler, günümüz modern sözleşmelerine de kaynak/öncülük teşkil edebileceği ve bazı öneriler sunacağı için önem arz etmektedir.

1. Doğal Âfet Kavramı

Klasik fıkıh kaynaklarımıza bakıldığında âfet kelimesinin yanı sıra “semâvî âfet, câiha, âhe, kaht, ataş ve nâzile” gibi ifadelerin kullanıldığı görülmektedir.³ Sözlükte “meşakkat ve sıkıntı”⁴ gibi anlamlara gelen âfet, kavram olarak “yangın, yıkıntı, göçük, sel, kasırga, deprem gibi zarar veren veya fertleri, kamu ve özel mülkiyetleri tehdit eden her şey”,⁵ “isabet ettiği şeyi bozan hastalık ve kuraklık”,⁶ “insanın canına, malına, ekinlerine ârız olan belalar gibi isabet ettiği her şeyi ifsat eden şeyler”⁷ şeklinde tarif edilmektedir.

Bu husus, günümüzde beklenmeyen hal nazariyesini ifade eden الظروف الطارئة “ez-zurûfu't-târie” veya الحوادث الطارئة “el-havâdisu't-târie”⁸ ve mücbir sebep kavramına karşılık gelen القوة القاهرة “el-kuvvetü'l-kâhira” gibi isimler ile hukuk literatürüne geçmiştir.⁹

¹ el-İsrâ, 17/70.

² Bk. el-Bakara, 2/29; el-Câsiye, 45/13.

³ Âfet türleri hakkında detaylı bilgi için bk. Mustafa Harun Kıyık, *İslâm Borçlar Hukukunda Doğal Âfetlerin Akitlere Etkisi*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 10-20.

⁴ Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî el-Herevî, *Tehzîbu'l-luğa*, thk. Muhammed İvaz Mur'ib, (Beyrut: Dâr-ü lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001), “Krs”, 10/101; Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyya el-Kazvinî İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, thk. A. Muhammed Harun, (b.y.: Dârü'l-Fikr, 1979), “Krs”, 5/142; Ebû'l-Fadl Cemâluddîn el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut: Dâr-ü Sâdir, 1994), “Krs”, 2/180.

⁵ Muhammed b. Abdülaziz Ebû Abbâh, *et-Ta'vid ani'd-darar fi fihki'l-İslâmî ve alâkatuhu bi ta'vizi edrâri'l-kevârisi't-tabiiyye fi'n-nizâmi's-Suûdi*, (Riyad: y.y., 2011), 11.

⁶ İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemu'l-vasîf*, (b.y.: Dârü'd-Da'Ve, ts.), “Âfet”, 1/32.

⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, “Âhe”, 13/520; “Âfet”, 9/16; Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr fi ğaribi's-şerhi'l-kebîr*, (Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), “Âfet”, 1/29, “Cvh”, 113.

⁸ Örneğin bk. Hasebû Fezârî, *Eseru'z-zurûfi't-târie ale'l-iltizâmi'l-akdi*, fi'l-kânûni'l-mukâran, 2 Cilt, (İskenderiye: y.y., 1979); Bû Lihye Cemîle, *Nazariyyetü'z-zurûfi't-târie fi'l-kânûni'l-medenî el-Cezâirî*, Dirâse mukârane, (Cezâir: Ma'hedu'l-Hukûk ve'l-Ulûmi'l-İdâriyye, Yüksek Lisans Tezi, 1983); Ali Bardakoğlu, “İslâm Hukukunda ve Modern Hukukta Beklenmeyen Hal Nazariyesi”, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 3/2 (1985).

⁹ Bk. Halid Ali Süleyman Benî Ahmed, “el-Fark Beyne'l-kuvveti'l-kâhira ve'z-zurûfi't-târie, Dirâse mukârane”, *el-Mecelletü'l-Ürdiniyye fi'd-Dirâsi'l-İslâmiyye*, sy. 2, Ürdün 2006, (1-19).

İslâm hukuku kaynaklarında sel, yıldırım, su taşkınları, kuraklık, çekirge istilası, depresim, yangın, kırağı, kasırga ve don olaylarının semâvî âfet olarak gösterilmesi, semâvî âfetlerin aslında doğal âfetler olduğunun en bariz göstergesidir.¹⁰

Câiha ise literatürde daha çok sebze, meyve ve mahsullerin kısmen veya tamamen telefine sebebiyet veren kuraklık, dolu, aşırı yağmur ve çekirge istilası gibi semâvî (doğal) âfetlere karşılık gelen bir kavramdır.¹¹ Aynı şekilde âhe,¹² kaht (kuraklık),¹³ ataş (susuzluk)¹⁴ ve nâzile (salgın hastalık,¹⁵ kuraklık çekirge istilası, musibet)¹⁶ gibi kelimelerin de âfet ve semâvî (doğal) âfet anlamında kullanıldığı görülmektedir.

Anlaşılabileceği üzere âfet kavramı genel olarak doğal âfetleri ifade edecek şekilde kullanılmışsa da canlar ve mallar için tehdit unsuru olabilecek her şeyi de kapsayacak şekilde geniş bir anlamda kullanılmaktadır. Klasik kaynaklarımızda doğal âfet için daha çok “âfet”, “câiha” ve “semâvî âfet” kavramlarının tercih edildiği görülür.¹⁷ Çalışmanın bundan sonraki kısmında doğal âfetlere karşılık gelecek şekilde daha ziyade âfet kavramı kullanılacaktır.

2. İcâre Akdi, Türleri ve Hususiyetleri

İslâm hukukunda “icâre” kavramı muhtelif şekillerde tarif edilmiş olsa bile yapılan tanımlardaki ortak ifade, icâre akdinin “malum bir menfaatin, malum bir bedel mukabilinde temlik” oluşudur.¹⁸ Klasik kaynaklarımızda icâre akdi, menkul ve gayrimenkul eşyaların yanı sıra insanların da bir bedel mukabilinde çalıştırılmasını, yani “icâre-i âdemî” diye ifade bulan iş akdini kapsamaktadır.¹⁹ Bu çalışmada iş akdi hariç tutularak “icâre-i eşya” diye ifade edilen ayn menfaatinin ivazlı (bedelli) temlik olan kira kavramı²⁰ üzerinde durulacaktır. Dolayısıyla malların, arazilerin, evlerin ve hayvanların kiralınması mevzu bahis edilecektir.

İslâm Hukukunda “mevcut olmayan, hâlihazırda bulunmayan”²¹ anlamına gelen ma’dûmun satışı caiz görülmemiştir.²² Bu anlamda miktarı, vasfı, cinsi meçhul olan ve elde edilip edilemeyeceği de kesin olarak

¹⁰ Bk. Ali Haydar Hâce Emin Efendi, *Dürerü'l-hükkâm fi şerhi Mecelleti'l-Ahkâm*, (b.y.: Dârü'l-Cil, 1991), 1/277; Vehbe b. Mustafa ez-Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletühü*, (b.y.: Dârü'l-Fikr, Dimaşk, ts.), 6/4936; Vehbe b. Mustafa ez-Zuhaylî, *Nazariyyetu'z-zarûrati's-ser'iyye*, mukârane mee'l-kânûni'l-vad'î, (Beyrut: y.y., 1985), 332-333.

¹¹ Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, “Cvh”, 5/88; Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef el-Bâcî, *el-Muntekâ şerhu'l-Muvatta*, (b.y.: Matbaatu's-Saâde, 1332), 4/232-233; Ebû Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn*, thk. Züheyr eş-Şâviş, (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1991), 4/310; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf el-Mevvâk, *et-Tâc ve'l-iklîl li muhtasari Halil*, (b.y.: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 6/463-464; Kâsânî, Alâeddün Ebî Bekir b. Mesud b. Ahmed, *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-serâi'*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 5/238; Muhammed Emin b. Ömer b. Abdulaziz İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1992), 6/12; Detaylı bilgi için bk. Ali Bardakoğlu, “Câiha”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/26.

¹² Süleyman b. Ömer b. Mansur el-Uceylî el-Ezherî el-Cemel, *Hâşiyetu'l-Cemel ala Şerhi'l-Menhec*, (b.y.: Dârü'l-Fikr, ts.), 3/206; Süleyman b. Muhammed b. Ömer el-Buceyremî, *Hâşiyetu'l-Buceyremî ala Şerhi'l-Menhec*, (b.y.: Matbaatü'l-Halebî, 1950), 2/308.

¹³ Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, (Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 2004), 4/7; Muhammed b. Faramurz b. Ali Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm şerh-u Gureri'l-Ahkâm*, (b.y.: Dâr-ü İhyâi'l-Kütübî'l-Arabîyye, ts.), 2/178.

¹⁴ Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenühî es-Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 4/21; Mevâk, *et-Tâc ve'l-iklîl*, 4/507-508.

¹⁵ Salgın hastalık için ayrıca bk. Ramazan Korkut, “Fakihlerin Salgın Hastalıklara Dair Analizleri: İbn Kayyim el-Cevziyye Örneği”, *Din Pandemi Hayat Sempozyumu*, (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2022).

¹⁶ Abdülkerim b. Muhammed Ebû'l-Kâsım er-Râfî, *el-Azîzşerhu'l-Veciz*, thk. Ali Muhammed İvez, Âdil Ahmed Abdulmevcûd, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 1/517; Ebû Zekeriyya el-Ensârî b. Muhammed, *Esne'l-metâlib fi şerhi Ravzi't-Tâlib*, (b.y.: Dârü'l-Kitâbî'l-İslâmî, ts.), 1/158; Ebû Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, (b.y.: Dârü'l-Fikr, ts.), 3/494; Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Hatib eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ila ma'rifeti meâni elfâzi'l-Minhâc*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 1/371; Fahreddin Osman b. Ali ez-Zeylâi, *Tebyînü'l-hakâik şerh-u kenzi'd-Dekâik*, thk. Ahmed İzzu İnâye, (Kâhire: Matbaatü'l-Kübra el-Emîriyye, 1893), 1/170.

¹⁷ Bk. Kiyık, *İslâm Borçlar Hukukunda Doğal Âfetlerin Aktlere Etkisi*, 11-12, 20.

¹⁸ Zeylâi, *Tebyîn*, 5/32; Zeynüddîn b. İbrahim b. Muhammed İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik şerhü Kenzi'd-dekâik*, thk. Zekeriyya Umeyrât, (b.y.: Dârü'l-Kitâbî'l-İslâmî, ts.), 8/2; Şemsüddin Muhammed b. Ebî'l-Abbas er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ila şerhi'l-Minhâc*, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1984), 5/261; Mansur b. Yunus b. Salâhaddin İbn Hasen b. İdris el-Buhûtî, *Keşşâfü'l-kanâ' an metni'l-Iknâ'*, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1982), 3/546; Mecelle, md. 405.

¹⁹ Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, 3/418, 425, 429, 445; Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, (Beyrut: Dârü'l-Ma'rifet, 1993), 15/75; Alâeddün Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 2/347.

²⁰ Bk. Ali Bardakoğlu, “İcâre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/380.

²¹ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2015), 332.

²² Detaylı bilgi için bk. İsmail Bilgili, *İslâm Hukukunda Ma'dûmun Satımı*, (b.y.: Desen Ofset Matbaacılık, 2011).

bilinmeyen şeyler satılamaz.²³ Satım akdinin bu gerçeğinden hareketle Hanefîler icâre akdini kıyasa aykırı olarak meşru kabul etmişlerdir ki buradaki kıyas genel hüküm anlamındadır. Bu genel hüküm de yukarıda ifade edildiği üzere ma'dûmun satışının caiz olmayışıdır. Zira Hanefîlere göre kira akdinde henüz mevcut bulunmayan bir menfaatin satışı gibi bir problem mevcuttur. Bu kriz, henüz oluşmayan menfaatin, akdin yapıldığı anda var olduğu kabul edilmek suretiyle meşru görülerek çözülmüştür.²⁴

İcâre akdi, genel kural anlamındaki kıyasa aykırı olsa bile insanların ihtiyacına istinaden Kitap,²⁵ Sünnet²⁶ ve icma'a dayalı olarak meşru görülmüştür.²⁷

Fıkhi kaynaklarda icâre akdinin, sözleşme esnasında henüz mevcut bulunmayan bir menfaatin üzerine kurulması hasebiyle kıyasa aykırı olarak varlık kazanan bir işlem olduğu, bu yüzden zaruret, teâmül veya sünnete müstenid istihsan metoduyla geçerli (câiz) kabul edildiği ifade edilmektedir. Fıkıh âlimleri bu hususta, icâre akdinin caiz oluşuna delil üretme gayretinden ziyade, fıkıhın genel ilkeleri ve borçlar hukukunun satım (bey') sözleşmesinde modeli tayin edilen şekli mantıksal bütünlüğü içerisinde bu sözleşmeyi hukukî açıdan izah edebilme çabası içerisinde olmuşlardır.²⁸

Lazım akitlerden olduğu için icâre akdinin vasfı her iki taraf (mü'cir / kiraya veren / kiralayan; müste'cir / kiracı) için de bağlayıcı olmasıdır. Bu yüzden taraflardan biri, karşı tarafın rızası olmadan veya herhangi bir hukuki gerekçe bulunmadan akdi tek başına feshedemez. İcâre akdinin feshi için bazı şartlar oluşmalıdır ki icâre akdinin feshini mümkün kılan hukuki gerekçelerden biri de doğal âfetlerdir.

3. Doğal Âfetlerin Kira Akdi Üzerindeki Etkisi

Daha önce de ifade edildiği üzere çalışmanın sınırları göz önünde bulundurularak burada sadece icâre akdinin türlerinden biri olan iş akdi değil, kira akdi üzerinde durulacaktır.

Belirli bir zaman ve ücret karşılığında bir ev kiralandıktan bir müddet sonra deprem gibi bir âfetten dolayı yıkılırsa "Kiracının ücret ödeme sorumluluğu olmalı mı? Kiracı ücretin tümünü mü yoksa bir kısmını mı ödemeli?" gibi soru(n)lar ortaya çıkar. Kira bedelinin tümünü ödemeli denilirse bu durumda menfaatin tümünden istifade etmediği halde hasar sorumluluğunun tümü kiracıya yüklenmiş olacaktır. İstifade edilmeyen süre boyunca kiralayanın (kiraya verenin) teslim ediminin düştüğü de göz ardı edilmemelidir. Sadece istifade edilen müddetin bedelinin ödenmesi gerektiği ifade edildiğinde de bu kez istifade edilen müddet hariç tüm sorumluluğa kiralayan katlanmış olacaktır. Anlaşıldığı üzere âfetlerin kira sözleşmelerinde hukuki süreci adil bir şekilde tanzim edebilme ve sözleşmenin devam ettirilip ettirilmemesi hususunda önemli bir fonksiyon icra etmektedir. Çalışmanın bu kısmında âfetlerin; ev, iş yeri ve arazi gibi gayrimenkuller üzerindeki kira sözleşmelerini hangi düzeyde etkileyeceği, bu durumlarda hasar sorumluluğunun kime ait olacağı gibi hususlar izah edilecektir.

Genel olarak fıkıh kaynaklarımızın muhtelif baplarına bakıldığında âfetler ve neticelerinin daha çok akitlerde ele alındığı görülecektir. O zaman vuku bulan ihtiyaçlar ve meydana gelen problemler, özellikle âfetlerin bazı akit türleri etrafında oluşmasına sebep olmuştur ki bu akitler arasında satım akdinden sonra ikinci sırayı icâre akdi alır.²⁹

Kira sözleşmelerinde iki taraflı bir edim (borç) mevzu bahis olduğu için kiralayan kişi, kiraya konu olan şeyi istifade edilmeye hazır tutmalı ve edim ifa edildikçe kiracı da kira bedelini ödemelidir.

²³ Ebû İshak İbrâhim b. Ali b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi fikhî'l-İmâmî's-Şâfiî*, (b.y.: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/12; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 5/138; Nevevî, *Mecmu'*, 9/257; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn b. Kudâme, *el-Kâfi fi fikhî'l-İmam Ahmed*, (b.y.: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 2/7; Ebû İshak Burhaneddin b. Müflih, *el-Mubdi' fi Şerhi'l-Muknî'*, (Beirut: y.y., 1997), 4/161; Mecelle, md. 205, 206; Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkâm*, 2/226.

²⁴ Detaylı bilgi için bk. Nuri Kahveci, *Mukayeseli İslâm Borçlar Hukuku*, (Şirketler İlaveli), (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2015), 197.

²⁵ Örneğin bk. el-Bakara, 2/233; el-Kasas, 28/26-27.

²⁶ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "İcare", 10.

²⁷ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 4/173; İbn Nüceym, *Bahr*, 7/297; Ayrıca bk. Yunus Araz, "İslâm Hukuku Açısından Menfaat ve Menfaat İçerikli Bazı Tasarruflar", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 2/46 (2016) 102; Ayhan Ak, *İslâm Borçlar Hukuku*, (Samsun: Üniversite Yayınları, 2020), 127; Şevket Topal - Zahide Keskin, "İcâre Akdinin Feshine Etkisi Açısından Hanefîlerde Zarar", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/1 (2022), 377.

²⁸ Bardakoğlu, "İcâre", 21/380.

²⁹ Kıyık, *İslâm Borçlar Hukukunda Doğal Âfetlerin Akitlere Etkisi*, 12.

Kiralananın istifadenin imkânsız olması durumunda ise kiralaanın, malı istifadeye hazır hale getirme borcu ile kiracının bedeli ödeme borcu düşecektir.³⁰ Zira bizzat kiralananın aynı, âfetler neticesinde tamamen yok olduğunda kiralaayan açısından kiraya verilen aynın teslim edimi imkânsızlaşırken kiracının söz konusu aynın menfaatinden istifadesi imkânsızlaşmış olacaktır.³¹

Hanefî hukukçular, genel olarak doğal âfetler gibi kiralanan şeyden istifadeyi (menfaati) imkânsızlaştıran hallerden dolayı akdin feshedileceği ve kira bedelinin düşeceği kanaatindedirler.³² Örneğin âfetler sebebiyle kiralanan evin yıkılması, arazi ve hamamların su altında kalması, konaklamak için kiralanan çadır vb. mekânların yanması ve gemilerin batması gibi kiralanan şeyin tamamen yok olması halinde ödenecek tüm ücret düşer. Şayet menfaatinden faydalandıktan sonra kiralanan ayn yok olursa sadece faydalanılan kısmın ücreti ödenmeli, geriye kalan müddet için ise hiçbir ücret ödenmemelidir. Buna rağmen akdin devam etmesini istemek, kiracının aslında akit ile üstlenmiş olmadığı bir zarara uğramasına sebep olur.³³ Kısacası Hanefî mezhebine göre âfetler sebebiyle oluşan imkânsızlıklar kiralanan şeyin teslim edilmesinden önce veya henüz kiracı kiralananın istifade etmeden önce meydana gelirse, kiracının herhangi bir ücret ödemesi gerekmez. Ne var ki kiralananın tesliminden ve bir miktar istifade ettikten sonra meydana gelirse, kiracının âfet sebebiyle oluşan imkânsızlıktan öncesine karşılık gelen ücreti ödemesi gerekirken sonrası için terettüp eden ücreti ödemekten kurtulacaktır.³⁴

Kiralananın kısmen telef olması durumunda ise yıkılan kısım kadar kiracının ödeyeceği ücretten düşülür. Kiracının kabzından önce kısmi teleflerin oluşması durumunda ise kiracı muhayyerdir. Ya sağlam kısma denk gelen kısmın ücretini ödeyip o malı kiralar ya da akdi fesheder. Kabzdan sonra oluşan kısmi teleflerde ise kiracı için muhayyerlik söz konusu olmamakla birlikte sağlam kalan kısım için sözleşme bağlayıcılığını korumaktadır. Ne var ki kiralanan evin herhangi bir duvarının yıkılması veya müstemilatında birkaç ev, avlu ya da ahır bulunan kompleks yapılarda evlerden birinin yıkılması halinde ücretin düşmeyeceği, fakat kiracı için muhayyerlik hakkının bulunacağı ifade edilmiştir.³⁵

Anlaşılabacağı gibi Hanefî hukukçulara göre âfetler sebebiyle oluşan zarardan kaynaklanan sorumluluğa genel olarak kiraya veren katlanmaktadır. Hanefilere göre âfetlerin neden olduğu geçici imkânsızlık halleri ile ilgili misallere rastlamamış olsak da âfetlere benzer neticeler veren sürekli ve geçici olan bazı kusursuz imkânsızlık halleri için verilen hükümlerin, âfetler için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Bu açıdan bakıldığında kiracının feshetme hakkı mahfuz olmakla beraber, kiracı tarafından akit henüz feshedilmeden önce kiraya veren kişi, kiralanan şeyi tamiratını yapıp istifadeye hazır hale getirirse, kiracı feshetme hakkını yitirecek fakat tamir esnasında geçen zamanın ücretini ödemeyecektir.³⁶

Mâlikî mezhebine göre de kiralanan evin yıkılması durumunda sözleşme infisâh eder. Bu bağlamda, kiralanan araziye sel basar ve bu sel, o arazide ekinlerin çıkmasını engellerse, kiralanan ev yıkılırsa kiracıdan kira ödeme mükellefiyeti düşer. Ne var ki kiracı, kullandığı kadarki dönemin ücretini ödemek durumunda.³⁷

³⁰ Hayreddin Karaman, *Mukâyeseli İslâm Hukuku*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), 2/560.

³¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın, (Beyrut: Dâr-ü İbni Hazm, 2012), 4/10; Muhammed Zeki Abdülber, *Nazariyyetu tehammuli't-tebia fi'l-fikhi'l-İslâmî*, (Kâhire: Dâr-ü't-Türâs, 2004), 89.

³² Alâuddin Ebu'l-Hasan Ali b. Süleyman el-Merdâvî, *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf*, (b.y.: Dâr-ü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 6/66; *Mecelle*, md. 478; er-Riâseti'l-Âmme li İdâreti'l-Buhûsi'l-İlmiyye, *Mecelletu'l-Buhûsi'l-İslâmiyye* yy., ts., 32/323; Âdil Mübârek Metîrât, *Ahkâmu'l-cevâih fi'l-fikhi'l-İslâmî ve silatuha bi nazariyyeti'z-zarura ve'z-zurûfi't-târie*, (Kâhire: Câmîati'l-Kâhire Külliyyetü'l-Ulûm, Doktora Tezi, 2001), 489.

³³ Şeybânî, *el-Asl*, 4/6; Serahsî, *Mebûsût*, 15/135-136, 16/15, 17, 25; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 4/179, 196-197; Zeylaî, 5/107, 144; İbn Nüceym, *Bahr*, 303; Dâmâd Efendi Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman Şeyhzâde, *Mecmaü'l-enhur fi şerhi Mültekâ'l-Ebhur*, (b.y.: Dâr-ü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 2/398; Muhammed b. Ali Haskefî, *ed-Durrü'l-muhtar şerh-u Tenvîri'l-epsâr ve câmiu'l-bihâr*, thk. Abdülmünim Halil İbrahim, (b.y.: Dâr-ü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 578, 585; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 6/43, 77-78.

³⁴ Şeybânî, *el-Asl*, 4/10; Abdülber, *Tehammulu't-tebia*, 89.

³⁵ Şeybânî, *el-Asl*, 3/465, 505; Serahsî, *Mebûsût*, 15/159; Ebû'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmud el-Mevsilî, *el-İhtiyar li-ta'lîli'l-Muhtâr*, thk. Şeyh Mahmud Ebû Dakika, (Kâhire: Tab'atü'l-Halebî, 1937), 2/61; İbn Âbidîn, 6/43, 76, 78; Abdülber, *Tehammulu't-tebia*, 94.

³⁶ Şeybânî, *el-Asl*, 3/574-575; Serahsî, *Mebûsût*, 16/53.

³⁷ Bkz., Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, 3/526; Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr fi fikhi mezhebi'l-İmâmî's-Şâfiî*, thk. Ali Muhammed Muavviz - Âdil Ahmed Abdulmevcüd, Dâr-ü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999, 7/402, 409; Şirâzî, *Mühezzeb*, 2/262-263; Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, 2/457; Nezzâr Ahmed İsa Uveydât, *Eseru'l-özü ve'l-câiha fi akdeyi'l-bey' ve'l-icâre ve ma yukâbiluha fi'l-kânûni'l-medenî*, (b.y.:y.y., 2003), 31.

İmam Mâlik'e göre yağmur ile sulanan bir arazi kiralandıktan sonra kuraklık gibi bir âfet, bu arazide tarım yapılmasına mani olursa kira sözleşmesi infisâh eder. Aynı şekilde ekim vakti sona erinceye dek yağmurlar kesilir ve kiracının ekip biçmesi imkânsız hale gelirse kira sözleşmesi yine infisâh eder.³⁸ Fakat arazi kiralanıp ekilir, ekinler çıktıktan sonra sel gibi bir âfet sebebiyle ekinler telef olursa, kiracı ücretin tamamını ödemelidir.³⁹

Şâfiî mezhebine göre sözleşmeden hemen sonra evin yıkılması örneğinde olduğu gibi menfaatin tamamen yok olması, menfaati azaltacak bir ayıbın oluşması veya şer'an istifadenin imkânsız bir hal alması halinde kira sözleşmesi hükümsüz olur. Ayrıca kiracı açısından menfaatte ücretin eksilmesini gerektirecek bir noksanlığın olması, akdin feshine sebep olacak bir ayıp olarak kabul edilmiştir.⁴⁰ Şâfiîler menfaatin kısmen, tamamen veya şer'an ortadan kalkmasına itibar ettiklerinden, onlara göre akde konu olan şeyin aynının zarar görmesi veya yok olması durumunda kira sözleşmesi feshedilir; tersi bir durumda fesihden bahsedilemez.⁴¹ Kiralanan evin yıkılması durumunda kira akdinin infisâh etmesi buna örnek olarak gösterilebilir.⁴² Yine kiralandıktan sonra ev veya arazi sel gibi bir âfete uğrarsa, âfete maruz kaldığı an itibarıyla geriye kalan süreye yönelik kira düşer.⁴³

Şâfiîler de ekim yapmak için kiralanan arazilerdeki ekinlerin âfete maruz kalması durumunda, kiracının kira bedelini ödemesi gerektiği görüşündedirler. Zira arazi değil, ekinler âfete uğramıştır. Bu husus, bey' akdine konu olan mahsullerin kabz öncesinde âfete maruz kalmasından farklı değerlendirilmiştir. Kiralanan arazilerdeki ekinlerin âfet sebebiyle yok olması, buğday stoku için kiralanan yerlerdeki buğdayların yanması örneğine benzediğinden telef olan mal, kiracının malıdır.⁴⁴

Hanbelîler, evin yıkılması, sel gibi âfetlerden dolayı arazilerde su baskını olması ya da kuraklık sebebiyle arazilerin sularının kesilmesi, kiralanan şeyin aynının yer aldığı bölgede âfet gibi sebeplerden ötürü insanların o bölgede iskân etmesine mani olacak genel bir korku durumunun meydana gelmesi veya şehrin muhâsara altına alınması sebebiyle ekin faaliyeti için kiralanmış arazilere gidilmesinin yasaklanması gibi sebeplerden ötürü sözleşme infisâh eder.⁴⁵

Mâlikî ve Hanbelî mezhebine göre hamam, otel gibi menfaati tüm insanlara ait olan işletmelerin, âfetler sebebiyle kiralanan yerin müşterisinin ve dolayısıyla ma'ruf menfaatlerinin eksilmesi halinde aslolan, mezkûr ma'ruf menfaatte oluşan eksikliğin, kiracının ödeyeceği ücretten düşürülmesidir.⁴⁶

Hanbelîler, kiralanmış arazilerde oluşan âfetleri; satılan ekin ve meyveleri vuran âfetlere benzetip bu âfetlerden dolayı oluşan teleflerin tamamen veya kısmen arazi sahibinden düşürülmesi gerektiği kanaatini taşıyanların yanıldıklarını ifade etmektedirler. Çünkü müşteri, zaten sözleşme yapmak suretiyle satın aldığı ekin ve meyvelere sahip olmuştur. Dolayısıyla kabzettiği için sorumluluk kendisine geçmiştir. Fakat kabz ve kabza temekkinden önce oluşan teleflerden satıcı sorumludur. Kiracı, sözleşme yapmak suretiyle araziden istifade etme hakkı kazanır ve mezkûr arazide eline geçen ekin, malına eklediği yeni bir mülktür. Öyle ki sırf kira sözleşmesi ile bunu elde etmez. Yaptığı kira sözleşmesiyle ekinin yetişip olgunlaşmasını sağlayacak menfaati elde eder. Bu yüzden satım sözleşmelerinde söz konusu olan âfetler ile ziraat faaliyeti için

³⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4/16.

³⁹ İbn Ebî Zeyd Ebû Muhammed Abdullah el-Kayrevânî en-Nefzî, *en-Nevâdiruve'z-ziyâdât ala mâfi'l-Müdevvene min ğayriha mine'l-ümmehât*, thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv, vd., (Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1999), 7/157.

⁴⁰ Bkz., Gazzâlî Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî, *el-Vasît fi'l-mezheb*, thk. Ahmed Mahmud İbrahim, Muhammed Tamir, (Kâhire: Dârü's-Selâm, 1417), 4/198; Râfiî, *el-Azîz*, 4/287, 291; Nevevî, *Ravza*, 5/240, 248; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/456-457; Bû Lihye Cemîle, *Nazariyyetü'z-zurûfi't-târie*, 22-23.

⁴¹ Gazzâlî, *el-Vasît*, 4/198, 203; Râfiî, *el-Azîz*, 6/92, 99; Remlî, *Nihâyetu'l-muhtâc*, 5/317; Metîrât, *Ahkâmu'l-cevâih fi'l-fikhi'l-İslâmî*, 134; Muhammed Bukmâs, *Sultatu'l-kâdî fi ta'dili'l-akdfi'l-kânûni'l-medenî el-Cezâirî ve'l-fikhi'l-İslâmî*, (Cezâir: Câmîati'l-Hâclî Hazar, Doktora Tezi, 2012), 282.

⁴² Gazzâlî, *el-Vasît*, 4/198.

⁴³ Nevevî, *Mecmû'*, 15/75.

⁴⁴ Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, thk. Rifât Fevzi Abdülmuttalib, (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1990), 4/17; Bû Lihye, *Nazariyyetü'z-zurûfi't-târie*, 22.

⁴⁵ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn b. Kudâme, *el-Muğni*, (Kâhire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968), 5/336-337; İbn Kudâme, *Kâfi*, 2/177; İbn Teymiyye Takiyyüddin Ebu'l-Abbas, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, (Medine: Mecmeu'l-Melik Fahd, 1995), 30/291-292; Merdâvî, *el-İnsâf*, 6/65-66; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kinâ'*, 4/30; Bû Lihye, *Nazariyyetü'z-zurûfi't-târie*, 23.

⁴⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 30/311; Mevâk, *et-Tâc ve'l-iklî*, 7/563.

kiralanan arazilerdeki menfaate yönelik âfetler birbiriyle karıştırılmamalıdır. Aynı husus; bina yapmak ve ağaç dikmek için yapılan kiralama işlerinde de mevzu bahistir. Buna göre bina ve ağaçlar yok olduğunda kiralayanın tazmin etmesi gerekmez. Fakat ağacın ve evin yok olmasında olduğu gibi, menfaatin tam olarak elde edilmesine engel olacak bir âfet meydana gelirse, akdin gereği olan menfaat eksileceğinden akdin feshine gidilebilir. Satım sözleşmesinde satıcı nasıl benzer bir zararı üstlenmiyorsa, kira akdinde de kiraya veren kişi, kiracının yok olan ekinlerini tazmin etmez.⁴⁷

İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre arazi tarım yapmak için kiralandıktan sonra o tarladaki ekinler; kuraklık, yangın, çekirge istilası, don ve sel türü âfetler sebebiyle yok olursa kiracının fesh, ücrette indirim yapma ve muhayyerlik hakkı bulunmamakla birlikte kira ücretini ödemelidir. Bu elbise satmak için kiralanan dükkânda bulunan elbiselerin yanması gibidir. Her ne kadar elbiseler yanmış olsa da kira sözleşmesi devam eder.⁴⁸ Hanefîler de bu görüştedir.⁴⁹ Ne var ki Hanefî hukukçular, kiralanan mekânda satışı yapılan elbiselerin yanmasını kira akdinin feshedilmesini gerektirecek bir özür kabul etmişlerdir.⁵⁰ Tarımsal faaliyetlerde bulunmak amacıyla kiralanan arazilerde durum böyledir. Çünkü ekinler değil, tarla kiralananmıştır. Âfetler de ma'kûdun aleyhi değil ekinleri yok etmiştir. Dolayısıyla geriye kalan süre içerisinde arazi yeniden ekilip biçileceği gibi kiracı araziye başka bir amaç için de kullanabilir. Fakat sel gibi etkenler sebebiyle araziye su basmasından dolayı ekinlerin çıkması imkânsız veya ayıplı olacak şekilde kiralanan tarlanın bizzat aynının zarar görmesi halinde kiralananın menfaati eksilmiş olacağından kiracı için muhayyerlik hakkı doğar.⁵¹

Cumhura göre kiralanan şeyin aynının (örneğin bir evin) kabzdan önce yok olması (yıkılması) halinde menfaat de tümüyle ortadan kalkacağından, kira sözleşmesi infisâh eder. Çünkü kira sözleşmelerinde akdin mahalli, menfaattir. Burada menfaat kabz öncesi yok olduğu için satım sözleşmelerindeki gibi kabz öncesi yok (telef) olmuş gibi değerlendirilmeli ve kira akdi infisâh edip hükümsüz olmalıdır.⁵² Bunun gibi menfaatlerin elde edilmesini imkânsızlaştıracak her durum sözleşmenin feshini gerektirir.⁵³ Tabi imkânsızlık hali, doğal âfetleri de kapsayan daha umumî bir yapı arz etmektedir.⁵⁴

Mevzu bir bütün olarak değerlendirildiğinde şunlar söylenebilir: Hanefîlere göre mezkûr hallerde akdin sürdürülmesi, akdin taraflarından herhangi birine ağır bir yük getirip zarar görmesine sebep olacaksa, kira sözleşmesi feshedilebilir. Hanbelî, Mâlikî ve Şâfiîler ise feshin sadece kira akdinin konusunun yok olmasında olduğu gibi menfaatin istifadesinin imkânsızlaşması⁵⁵ veya menfaatin azalacağı ve tam olarak elde edilemeyeceği hallerde söz konusu olacağı kanaatindedirler. Bu mezheplerin bey' akdine konu olan mahsullerin âfete uğraması ile kiralanan arazilerdeki mahsullerin âfete uğramasını farklı değerlendirmişlerdir. Bu bağlamda kiralanan arazilerdeki ekinlerin yok olması halinde sorumluluğun kiracıya ait olduğunda görüş birliği söz konusudur. Mâlikî ve Hanbelî hukukçular ise menfaatin eksilme oranına göre ücretten düşürülmesi gerektiği görüşündedirler. Şâfiîlere göre ise kiracı, eksilen menfaat karşılığında bir şey alamasa da sözleşmeyi feshetme veya onaylama muhayyerliğine sahiptir.⁵⁶

Kiralanan şeyden aynından ziyade kiracının malı ve emeğine yönelik âfetlerin akit için fesih sebebi oluşturup oluşturmayacağı⁵⁷ hususunda Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîlere göre âfetler kiralanan şeyin aynını etkilediğinde kira akdi feshedilebilirken; kiralananın aynına zarar gelmedikçe ve umulan menfaat imkânsızlaşmadıkça akit feshedilemeyecektir.

⁴⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 30/300-302.

⁴⁸ Buhûtî, *Keşşâfü'l-kinâ'*, 4/28.

⁴⁹ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâ'i*, 4/196; Zeylâi, *Tebyîn*, 3/275; Ebu'l-Velid İbnu's-Şihne, *Lisânu'l-hükkâm fi ma'rifeti'l-ahkâm*, (Kâhire: Bâbeyi'l-Halebî, 1973), 367; İbn Nüceym, *Bahr*, 3/239.

⁵⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4/14.

⁵¹ İbn Kudâme, *Muğni*, 5/336, 361; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kinâ'*, 4/28; Bû Lihye, *Nazariyyetü'z-zurûfi't-târie*, 23.

⁵² Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b Saîd b. Hazm, *el-Muhallâbi'l-âsâr*, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 7/11; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/61.

⁵³ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 30/168.

⁵⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4/14.

⁵⁵ Bukmâş, *Sultatu'l-kâdi fi ta'dili'l-akd*, 284.

⁵⁶ Şâfiî, *el-Ümm*, 4/17; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 30/300-301-302; Bû Lihye, *Nazariyyetü'z-zurûfi't-târie*, 22.

⁵⁷ Bardakoğlu, "İslâm Hukukunda ve Modern Hukukta Beklenmeyen Hal Nazariyesi", 88-89.

İcâre akdinin konusu menfaat olduğu için fakihler, kiralanan şeyin yok olması halinde kira akdinin ortadan kalkacağına görüş birliği içerisindeydiler. Dolayısıyla kiralanan şeyin aynının, kabz öncesinde veya sonrasında yok olması halinde sözleşme infisâh eder.⁵⁸ Bu bağlamda, kiralanan şey muayyen bir hayvanın veya evin telef olması durumunda faydalanma imkânı kalmadığından kira akdi ortadan kalacaktır. Artık bu haliyle akdi sürdürmenin bir faydası yoktur. Fakat akit bizatihi hayvanın aynı üzerinde değil de hayvana yük yükleme veya binmek için yapılmış ve kiracıya teslim edildikten sonra söz konusu hayvan ölmüşse kira sözleşmesi ortadan kalkmaz. Kira akdi zimmetteki menfaat üzerine kurulu olduğu için Dört mezhebe göre de kiralayanın, edimini bu hayvanın yerine yenisini getirmek suretiyle devam ettirmesi gerekir. Dolayısıyla kiralayan, akdi feshedemez.⁵⁹

Ev, dükkân ve otel gibi mekânlar, oturmak ya da ticâret için kiralandıktan sonra, söz konusu mekânların menfaati âfetlerden dolayı eksilirse, eksilen oran kadar kiracının hesabından düşürülmelidir. Burada ârizî bir durum söz konusu olup bu arızı durum ortadan kalktığına, oluşacak zarar kiracıdan düşürülür. Daha sonra sözleşmenin kaldığı yerden devamı mümkündür. Meydana gelen durum ârizî olmayıp süreklilik arz ediyorsa veya kiralanan şey tamamen yok olmuşsa, kira sözleşmesi hükümsüz olduğundan yalnızca geçmiş müddetin ücret bedeli ödenmelidir.⁶⁰

Tarımsal faaliyet amacıyla kiralanan arazinin sel gibi âfetler sebebiyle su altında kalması sonucunda ürünün çıkması imkânsızlaşırsa, geriye kalan kısmı için sözleşme infisâh eder. Aynı şekilde bir yıl için kiralanan evin yılın başında veya sonunda yıkılması halinde, kiracı oturduğu sürenin ücretini öder. Kiracının geriye kalan sürenin ücretini ödemesi gerekmez.⁶¹ Sükna (oturmak) maksadıyla ev kiralamadaki maksat, o evin menfaatinden faydalanmaktır. Ki evin tavan veya duvarları çökerse, söz konusu menfaatten istifade (evde oturmak) imkânsız hale gelecektir ve bu menfaat ortadan kalkacaktır. Tarım amacıyla kiralanan arazide de aynı amaç güdülür. Şöyle ki tarım yapmak maksadıyla arazi kiralayan birinin amacı, mahsulün olgunlaşması için bu arazinin toprak, su, hava ve güneşinden faydalanmaktır. Bu unsurlar yoksa menfaat de ortadan kalkmış olur. Kiralanan şeyin menfaatinin âfetlerden dolayı ortadan kalkması; ücretin tamamen düşmesini, eksilmesini veya sözleşmenin feshedilmesini gerektirir. Zira kiracının, söz konusu hallerde herhangi bir müdahalesi bulunmamaktadır.⁶²

Anlaşılabileceği üzere İslâm hukukçuları, kiraya verildikten sonra yıkılan evler hususunda, kiracının teleften önceki müddetin ücretini ödemesi gerektiği fakat geriye kalan süre için sözleşmenin infisâh edeceği hususunda görüş birliği içerisindeydiler. Şayet kiracı ücreti peşin vermişse kiralanan şeyin aynının yıkılmasından sonrasına denk gelen ücret kiracıya iade edilmelidir. Kiralananın aynından istifade atıl hale geldiğinde de aynı durum söz konusudur.⁶³

İslâm Hukukunda kira sözleşmelerinde âfetlerin akdin hükümsüzlüğüne (infisâha) sebep olsa bile bu, satım sözleşmelerindeki gibi geriye dönük işletilemez. Ne var ki bu durum, kiracıyı ileriye dönük borcundan kurtarır. Dolayısıyla kiracı, istifade ettiği için geçmişe terettüp eden ücreti ödemek zorundayken ileriye dönük borcundan kurtulmuş olacaktır.

Sonuç

Kiralanan şeyin tamamı doğal âfetlerden dolayı yok olduğunda, kiralayanın (kiraya verenin) istifadeye amade kılması, kiracının da bu aynının menfaatinden istifadesi imkânsızlaşmaktadır. İslâm hukukçularına göre böyle bir durumda sözleşme infisâh edecek ve kiracı ücret ödemekten kurtulacak ve

⁵⁸ Bkz. Şîrâzî, *Mühezzeb*, 2/263; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4/ 15; Râfî, *el-Azîz*, 6/162; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 30/238, 288; Buhûtî, *Keşşâfü'l-knâ'*, 4/27.

⁵⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 4/15; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 4/223; Zeylâ, *Tebyîn*, 5/144; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/471, 484-485; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 5/3862-3863.

⁶⁰ Bk. Kıyılık, *İslâm Borçlar Hukukunda Doğal Âfetlerin Akitlere Etkisi*, 227.

⁶¹ Şâfî, *el-Ümm*, 4/17; Gazzâlî, *el-Vasît*, 4/198; Sâvî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Halvetî, *Bulğatu's-sâlik li akrabi'l-mesâlik*, (b.y.: Dârü'l-Meârif, ts.), 4/70.

⁶² İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 30/293.

⁶³ Şîrâzî, *Mühezzeb*, 2/263; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4/15; Râfî, *el-Azîz*, 6/162; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 30/238, 288-289; Muhammed Salih Münecçid, *el-Fıkhve'l-i'tibâr fi fâciati's-seyli'l-cerâr*, (Cidde: y.y., 2010), 62.

tüm zarara kiraya veren katlanır. Bu, kiracının kiralanan şeyin menfaatinden istifade etmeden önce o ayın yok olması durumu için mevzu bahistir. Kiracı, menfaatten bir müddet faydalandıktan sonra kiralananın ayının külliye yok olması durumunda ise kiracı istifade ettiği sürenin ücretini öderken, sözleşmenin geriye kalan kısmı için ücret ödeme sorumluluğundan kurtulur. Kiralanan ayın kısmi olarak yok olması ya da menfaatin kısmi olarak imkânsızlaşması halinde ise duruma göre infisâhtan ya da muhayyerlikten bahsedilebilir. Durum böyle olmakla birlikte her halükarda kiracı, kullandığı müddetin ücretini ödemek durumundadır. Kiraya veren kişi, mezkûr zararı giderip kiralanan şeyi tamir etmek suretiyle o şeyden faydalanmayı mümkün kılmadan önce kiracının muhayyerlik hakkı bulunmaktadır. Tamiratta geçen sürenin ücreti kiracıdan tahsil edilemez. Ayrıca tamirattan sonra kiracı için bir muhayyerlikten bahsedilemez. Kiracı artık geriye kalan haliyle sözleşmeyi sürdürmek durumundadır. Kira süresi devam ederken kiraya verenin, edimini yerine getirme yükümlülüğü bir süre imkânsız hale gelirse bu süre boyunca kiracı ücret ödemez. Her ne kadar böyle bir durumda akit infisâh etmese de feshe kabil olmaktadır. Şayet sözleşme süresinin tümünü kapsayacak bir imkânsızlık mevzu bahisse, bu durumda sözleşme infisâh eder, hükümsüz olur.⁶⁴

Sükna ve işyeri mahiyetli kira sözleşmeleri açısından bakıldığında genel itibariyle cumhur, kiralanan ayın doğal âfetler sonucunda zarar görüp görmediğine itibar etmektedir. Bu açıdan bakıldığında kabz öncesi veya sonrası olsun fark etmez, kiracı henüz kiralananın menfaatinden istifade etmeden önce doğal âfetler kiralanan şeyin ayını yok etmişse sözleşme infisâh eder. Kira sözleşmesi yapıldıktan bir müddet sonra yok olmuşsa, kiracı kullandığı sürenin ücretini ödeyecek, geriye kalan müddet için ise sözleşme infisâh edecektir. Tarımsal faaliyetler için kiralanan arazilerde ise cumhur, tarladaki ekinlerin âfetlerden dolayı telef olması halinde, kiracı için ücrette indirim, muhayyerlik ve fesh hakkının bulunmadığı kanaatinde. Ayrıca kiracı tüm ücreti ödemelidir. Zira tarladaki ekinler değil tarlanın kendisi kiralananmıştır. Ekinler yok olsa bile tarla hala vardır ve geriye kalan müddet içerisinde yeniden ekim faaliyetinde bulunmak mümkündür. Şayet âfetler, kiralanan şeyin ayını yok eder veya kullanılmaz/istifade edilemez hale getirirse kira akdi infisâh eder. Menfaatin, doğal bir âfet sonucunda yok olması, ortadan kalkması da ücretin külli veya kısmi olarak eksik ödenmesini gerektirir.

Beyanname

1. **Finans/Teşvik:** Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir.
2. **Çıkar Çatışması:** Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.
3. **Etik Beyan:** Yazar bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir.

Kaynakça

- Abdülber, Muhammed Zeki. *Nazariyyetu tehammuli't-tebia fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Kâhire: Dâru't-Türâs, 2004.
- Ak, Ayhan. *İslâm Borçlar Hukuku*. Samsun: Üniversite Yayınları, 3. Basım, 2020.
- Ali Haydar, Hâce Emin Efendi. *Dürerü'l-hükkâm fi şerhi Mecelleti'l-Ahkâm*. 4 Cilt. b.y.: Dârü'l-Cil, 1991.
- Araz, Yunus. "İslâm Hukuku Açısından Menfaat ve Menfaat İçerikli Bazı Tasarruflar". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*. 2/46 (2016), 81-129.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef b. Sa'd b. Eyyûb. *el-Muntekâ şerhu'l-Muvattâ*. 7 Cilt. b.y.: Matbaatu's-Saâde, 1332.
- Bardakoğlu, Ali. "İslâm Hukukunda ve Modern Hukukta Beklenmeyen Hal Nazariyesi". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 3/2 (1985), 63-98.
- Bardakoğlu, Ali. "Câiha", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/26-27. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Bardakoğlu, Ali. "İcâre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/379-388. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Benî Ahmed, Halid Ali Süleyman, "el-Fark Beyne'l-kuvveti'l-kâhira ve'z-zurûfi't-târie, Dirâse mukârane", *el-Mecelletü'l-Ürdiniyye fi'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye*, sy. 2, Ürdün 2006, 1-19.
- Bilgili, İsmail. *İslâm Hukukunda Ma'dûmun Satımı*. b.y.: Desen Ofset Matbaacılık, 2011.
- Bû Lihye Cemîle. *Nazariyyetü'z-zurûfi't-târie fi'l-kânûni'l-medenî el-Cezâirî, Dirâse Mukârane*, Cezâir: Câmiatu'l-Cezâyir Ma'hedu'l-Hukuk ve'l-Ülûmi'l-İdâriyye, Yüksek Lisans Tezi, 1983.

⁶⁴ Bkz. Abdülber, *Tehammulu't-tebia*, 111-112, 117.

- Buceyremî, Süleyman b. Muhammed b. Ömer. *Hâşiyetu'l-Buceyremî ala şerhi'l-Menhec*. 4 Cilt. b.y.: Matbaatü'l-Halebî, 1950.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Buhûtî, Mansur b. Yunus b. Salâhaddin. *Keşşâfü'l-kanâ' an metni'l-İknâ'*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1982.
- Bukmâş, Muhammed. *Sultatu'l-kâdî fi ta'dili'l-akd fi'l-kânûni'l-medenî el-Cezâirî ve'l-fikhi'l-İslâmî*. Cezâir: Câmîatü'l-Hâclî Hazar, Kısmu'l-Ulûmî'l-İslâmî, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Cemel, Süleyman b. Ömer b. Mansur el-Uceylî el-Ezherî. *Hâşiyetu'l-cemel ala şerhi'l-Menhec*. 5 Cilt. b.y.: Dârü'l-Fikr, ts.
- Dâmâd Efendi, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman Şeyhzâde. *Mecmaü'l-enhur fi şerhi Mültekâ'l-Ebhur*. 4 Cilt. b.y.: Dârulhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Ebû Abbâh, Muhammed b. Abdülaziz. *et-Ta'vîdani'd-darar fi fikhi'l-İslâmî ve alâkatuhu bi ta'vîzi edrâri'l-kevârisi't-tabîyye fi'n-nizâmî's-Suûdî*. Riyad: Nâyif el-Arabîyye Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Ebû Zekerîya el-Ensârî, b. Muhammed. *Esne'l-metâlib fi şerhi Ravzi't-Tâlib*. 4 Cilt. (Remlî'nin *Hâşiyetü'l-Kebîr*'i ile birlikte), b.y.: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2015.
- er-Riâseti'l-Âmme İdâreti'l-Buhûsi'l-İlmiyye. *Mecelletu'l-buhûsi'l-İslâmiyye*. 95 (ts.).
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherîel-Herevî. *Tehzîbu'l-luğa*. thk. Muhammed İvaz Mur'ib, 8 Cilt. Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali. *el-Misbâhu'l-münîr fi ğaribi's-şerhi'l-Kebîr*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Fezârî, Hasebû, *Eseru'z-zurûfi't-târie ale'l-iltizâmî'l-akdî, fi'l-kânûni'l-mukâran*. 2 Cilt, İskenderiye: y.y., 1979.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. *el-Vasîf fi'l-mezheb*. thk. Ahmed Mahmud İbrahim, Muhammed Tamir, 7 Cilt. Kâhire: Dârü's-Selâm, 1417.
- Haskefî, Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Hisnî Alauddin. *ed-Durrü'l-muhtar şerh-u Tenvîri'l-Ebsâr ve Câmîu'l-Bihâr*. thk. Abdülmünim Halil İbrahim, b.y.: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdulaziz. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, 1992.
- İbn Ebî Zeyd, Ebû Muhammed Abdullah el-Kayrevânî en-Nefzî. *en-Nevâdiru ve'z-ziyâdât ala mâfi'l-Müdevvene min ğayriha mine'l-ümmehât*. thk. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv vd. 15 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1999.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Zekerîyya el-Kazvinî er-Râzî. *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*. thk. A. Muhammed Harun, 6 Cilt. b.y.: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, 1979.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b Saîd. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. 12 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn. *el-Kâfi fi fikhi'l-İmam Ahmed*. 4 Cilt. b.y.: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn. *el-Muğnî*. 10 Cilt. b.y.: Mektebetü'l-Kâhire, 1968.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemaluddîn el-Ensârî. *Lisânu'l-Arab*. 2. Basım, 15 Cilt. Beyrut: Dâr-u Sâdir, 1994.
- İbn Müflih, Ebû İshak Burhaneddin. *el-Mubdî' fi şerhi'l-Muknî'*. 8 Cilt. Beyrut: y.y., 1997.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrahim b. Muhammed. *el-Bahru'r-râik şerhü Kenzi'd-Dekâik*. (İbn Âbidîn Hâşiyesi ile birlikte), thk. Zekerîyya Umeyrât, 8 Cilt. b.y.: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, 3. Basım, ts.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 4 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 2004.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Halim. *Mecmûu'l-fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, 35 Cilt. Medine: Mecmeu'l-Melik Fahd, 1995.
- İbnu's-Şihne, Ebu'l-Velîd Lisânu'd-Dîn Ahmed b. Muhammed. *Lisânu'l-hükkâm fi ma'rifeti'l-ahkâm*. 2. Basım, Kâhire: Bâbeyi'l-Halebî, 1973.
- Kahveci, Nuri. *Mukayeseli İslâm Borçlar Hukuku, (Şirketler İlaveli)*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2015.
- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslâm Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.
- Kâsânî, Alâaddün Ebî Bekir b. Mesud b. Ahmed. *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1986.
- Kıyık, Mustafa Harun. *İslâm Borçlar Hukukunda Doğal Âfetlerin Akitlere Etkisi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Korkut, Ramazan. "Fakihlerin Salgın Hastalıklara Dair Analizleri: İbn Kayyim el-Cevziyye Örneği", *Din Pandemi Hayat Sempozyumu*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2022.
- Mâverîdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. *el-Hâvi'l-kebîr fi fikhi mezhebi'l-İmâmî's-Şâfiî*. thk. Ali Muhammed Muavviz - Adil Ahmed Abdulmevcûd, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

- Merdâvî, Alaudin Ebu'l-Hasan Ali b. Süleyman. *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf*. 12 Cilt. b.y.: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2. Basım, ts.
- Metîrât, Âdil Mübârek. *Ahkâmu'l-cevâih fi'l-fikhi'l-İslâmî ve sılatuha bi nazariyyeti'z-zarura ve'z-zurûfi't-târie*. Kâhire: Câmîatü'l-Kâhire Külliyetü'l-Ulûm, Kısmu's-Şerâti'l-İslâmî, Doktora Tezi, 2001.
- Mevsilî, Ebu'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd. *el-İhtiyar li-ta'lîli'l-Muhtâr*. thk. Şeyh Mahmud Ebû Dakika, 5 Cilt. Kâhire: Tab'atü'l-Halebî, 1937.
- Mevvâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf. *et-Tâc ve'l-iklîl li muhtasari Halîl*. 8 Cilt. b.y.: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Faramurz b. Ali. *Dürerü'l-hükkâm şerh-u Gureri'l-Ahkâm*. 2 Cilt. b.y.: Dâr-u İhyâi'l-Kütübî'l-Arabîyye, ts.
- Mustafa, İbrahim vd. *el-Mu'cemu'l-vasît*. b.y.: Dârü'd-Da've, ts.
- Müneccid, Muhammed Salih. *el-Fikh ve'l-i'tibâr fi fâciati's-seyli'l-cerâr*. Cidde: y.y., 2010.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyiddin Yahya b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. Subkî ve Mutî'nin *et-Tekmile*'si ile birlikte, 20 Cilt. b.y.: Dârü'l-Fikr, ts.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyiddin Yahya b. Şeref. *Ravzâtü't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn*. thk. Züheyr eş-Şâvîş, 12 Cilt, Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 3. Basım, 1991.
- Nezzâr, Ahmed İsa Uveydât. *Eseru'l-övr ve'l-câiha fi akdeyi'l-bey' ve'l-icâre ve ma yukâbiluha fi'l-kânûni'l-medenî*, b.y.: y.y., 2003.
- Râfî, Abdulkarim b. Muhammed Ebu'l-Kâsım. *el-Azîz şerhu'l-Vecîz*. thk. Ali Muhammed İvez, Âdil Ahmed Abdulmevcûd, 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Remlî, Şemsüddin Muhammed b. Ebi'l-Abbas Ahmed b. Hamza. *Nihâyetu'l-muhtâc ila şerhi'l-Minhâc*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1984.
- Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Sâvî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Halvetî. *Bulğatu's-sâlik li akrabi'l-mesâlik*. 4 Cilt. b.y.: Dârü'l-Meârif, ts.
- Semerkandî, Alâuddîn EbûBekr Muhammed b. Ahmed. *Tuhfetu'l-fukahâ*. 3 Cilt, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1994.
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1993.
- Şâfî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. thk. Rifat Fevzi Abdülmuttalib, 8 Cilt, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1990.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad. *el-Asl*. thk. Muhammed Boynukalın, 12 Cilt, Beyrut: Dâr-u İbni Hazm, 2012.
- Şîrâzî, Ebû İshak İbrâhim b. Ali b. Yûsuf. *el-Mühezzeb fi fikhi'l-İmâmi's-Şâfî*. 3 Cilt, b.y.: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Şîrbînî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Hatib. *Muğni'l-muhtâc ila ma'rifeti meâni elfâzi'l-Minhâc*. 6 Cilt, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Topal, Şevket - Keskin, Zahide, "İcâre Akdinin Feshine Etkisi Açısından Hanefilerde Zarar", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 22/1, (2022), 367-396.
- Zeylaî, Fahreddin Osman b. Ali. *Tebyînü'l-hakâik şerh-u Kenzi'd-Dekâik*. thk. AhmedİzzuInâye, (Şilbî Hâşiyesi ile birlikte), 8 Cilt, Kâhire: Matbaatü'l-Kübra el-Emîriyye, 1313/1893.
- Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa. *Nazariyyetu'z-zarûrati's-şerîyye, mukârane mee'l-kânûni'l-vad'î*. Beyrut: y.y., 4. Basım, 1985.
- Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa. *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletühü*. 10 Cilt, Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 3. Basım, ts.

VAN İLAHİYAT DERGİSİ

Van Journal of Divinity

ISSN: 1300-4530 | e-ISSN: 2667-615X
Aralık / December | 2023, 11/19: 86-102

Kâsım er-Ressî'nin Zeydiyye'nin Teşekkülüne Etkisi: Fürû-i Fıkha Dair Görüşleri Ekseninde Bir Değerlendirme

The Effect of Kâsim al-Rassi on the Formation of Zaydiyya: An Evaluation on the Axes of His Views on the Furû al-Fiqh

FATİH YÜCEL

Doç. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Associate Professor, Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Islamic Sciences, Islamic Law
Ankara, Türkiye

fysel@yahoo.com

ORCID ID: [0000-0003-4254-9133](https://orcid.org/0000-0003-4254-9133)

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 26 Ekim/October 2023

Kabul Tarihi | Accepted: 7 Aralık/December 2023

Yayın Tarihi | Published: 15 Aralık/December 2023

Bu makale 25-26 Kasım 2022 tarihlerinde İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde düzenlenen "Asır Asır İslami İlimler: Hicri Üçüncü Asrın İslâmî İlimlerin Gelişimindeki Yeri Uluslararası Sempozyumu"nda sunulan "Bir Mezhep İmamı Olarak Kasım er-Ressî'nin Fıkha Dair Görüşleri ve Kâsimiyye Mezhebi" isimli tebliğin yeniden gözden geçirilmiş ve genişletilmiş halidir. / This article is a revised and expanded version of the paper titled "Qasim al-Rassi's Views on Fiqh as a Sect Imam and the Qâsimiyya Sect" presented at the "Century by Century Islamic Sciences: The Place of the Third Hijri Century in the Development of Islamic Sciences International Symposium" held at Istanbul University Faculty of Theology on November 25-26, 2022.

Atıf | Cite as

Yücel, Fatih. "Kâsım er-Ressî'nin Zeydiyye'nin Teşekkülüne Etkisi: Fürû-i Fıkha Dair Görüşleri Ekseninde Bir Değerlendirme". *Van İlahiyat Dergisi* 11/19 (Aralık 2023), 86-102.

<https://doi.org/10.32955/10.54893/vanid.1377146>

Yucel, Fatih. "The Effect of Kâsim al-Rassî on the Formation of Zaydiyya: An Evaluation on the Axes of His Views on the Furû al-Fiqh". *Van Journal of Divinity* 11/19 (December 2023), 86-102.

<https://doi.org/10.54893/vanid.1377146>

İntihal | Plagiarism

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

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/vanid>

Mail: vanyyuifd@yyu.edu.tr

Kâsım er-Ressî'nin Zeydiyye'nin Teşekkülüne Etkisi: Fürû-i Fıkha Dair Görüşleri Ekseninde Bir Değerlendirme*

Öz

İslâmî ilimlerin teşekkül ve fıkıh mezheplerinin sistemli birer ekol hüviyetine kavuşma süreci açısından hicri üçüncü asır son derece önemli bir dönemi ifade eder. Zeydiyye mezhebi açısından bakıldığında bu asır hem siyasi hem de ilmi çalışmalar noktasında sonraki dönemi etkileyen bir hüviyete sahiptir. Zira bu dönemde Kâsım er-Ressî (ö. 246/860), Ahmed b. İsa (ö. 247/861) ve Yahyâ b. Hüseyin (ö. 298/911) gibi mezhebin hem siyasette hem de kelam, hadis ve fıkıh gibi ilimlerde öncü konumdaki bilgileri yetiştirmiştir. İlk dönem Zeydî kaynaklarınca Ehl-i beyt'in yıldızı olarak kabul edilen Kâsım er-Ressî, modern dönem çalışmalarda müsteşrikler tarafından Müslümanların Eflatun'u olarak takdim edilmektedir. Ona dair günümüzde yapılan çalışmaların daha çok mezhepler tarihi ve kelam alanında olmasının temel nedeni, Ressî'nin eserlerinin çoğunun kelamla ilgili olmasıdır: Oysaki Kâsım er-Ressî, kelâm ilminde olduğu kadar fıkıh ilminde de önemli bir isimdir. Zeydiyye mezhebinin önemli fakihlerinden biri olan Ebû Tâlib Nâtık-Bilhak'a (ö. 424/1033) göre Ressî fıkhi meselelerdeki kabiliyeti ile öne çıkmış bir alimdir; onun ictehad yöntemi, fürû-i fıkıhtaki becerisi, hadisleri kullanmadaki ve alimlerin ihtilafını bilmesindeki ustalığını görmek için, "*Mesâilü Ca'fer b. Muhammed ve Abdullah b. Hasan*" isimli eserlerine bakılmalıdır. Ressî'nin *Kitabü'n-nâsîh ve'l-mensûh*, *Kitabu't-tahâre*, *Kitabu salati'l-yevmi ve'l-leyle* ve *Kitabu'l-menâsik* isimli risaleleri, günümüze ulaşan fıkha dair önemli eserlerdir. Ayrıca Müeyyed-Billâh (ö. 411/1021), Kâsım er-Ressî ile Yahya b. Hüseyin'in fıkıhtaki görüşlerini *et-Tecrid* isimli çalışmasında derlemiştir. Kâsım er-Ressî'nin fikhî görüşleri *Tahrîr*, *el-Câmi'ü'l-kâfi*, *el-İntisâr* ve *el-Ezhâr* gibi sonraki dönem fıkıh kitaplarında da belirleyici mahiyettedir. Zamanla Zeydiyye içerisinde onun ismine atfen Kâsımîyye adıyla fikhî bir ekolün ortaya çıkması da onun konumunu ortaya koyması bakımından önemlidir. Ressî'nin fikhî görüşlerine ülkemizde farklı çalışmalarda atıfta bulunulmuşsa da fıkha dair görüşlerini ele alan müstakil bir çalışma tespit edilememiştir. Oysaki, gerek günümüze ulaşan fıkha dair eserleri gerekse görüşlerinin derlendiği erken dönem eserler dikkate alındığında Kâsım er-Ressî'nin fikhî görüşlerinin müstakil bir çalışmayı hak ettiği aşikardır. Bu çalışmanın hedefi, Ressî'nin mezhep içindeki konumu ve fikhî bakış açısını genel olarak ortaya koymaktır. Bu çerçevede çalışmada Ressî'nin yaşadığı döneme, hayatına ve eserlerine kısaca değinilmiş, ardından fürû-i fikhin özellikle ibâdât alanına dair temel görüşleri ana hatları ile ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Kâsım er-Ressî, Zeydiyye, Ehl-i Beyt, Kâsımîyye

The Effect of Kâsım al-Rassi on the Formation of Zaydiyya: An Evaluation on the Axes of His Views on the Furû al-Fiqh**

Abstract

The third century of the hegira represents an extremely important period in terms of the formation process of Islamic sciences and the acquirement of the identity of a systematic school of fiqh madhhabs. In terms of the Zaydiyya madhhab, this century has an identity that affects the next period in terms of both political and scientific studies. Because in this period, the scholars of the madhhab like Kâsım al-Rassî (d. 246/860), Ahmad b. Isâ (d. 247/861) and Yahyâ b. al-Husayn (d. 298/911), who were in a leading position both in politics and in sciences such as kalâm, hadith and fiqh, emerged. Kâsım al-Rassî, who was accepted as the star of the Ahl al-Bayt by Zaydî sources in the first period, was presented as the Plato of Muslims by orientalist in modern studies. The main reason why today's studies on him are mostly about the history of sects and theology, most of Rassî's works are about kalâm. However, Kâsım al-Rassî is an important name in the science of fiqh and İslamic legal theory as well as in the science of kalâm. According to Abî Tâlib Nâtık bi'l-Hakk (d. 424/1033), one of the important jurists of the Zaydiyya madhhab, Rassî was a scholar who came to the fore with his ability in fiqh issues; in order to see his ijtehad method, his skill in furû al-fiqh, his mastery in using hadiths and knowing the disagreements of scholars, "*Masâ'il al-Dja'far b. Muhammad and Abd Allah b. Hasan*" should be consulted. Rassî's epistles named *Kitab al-Nâsîkh wa'l-Mansûkh*, *Kitab al-tahâra*, *Kitab al-salat al-yevm ve al-Laylâ* and *Kitab al-menâsik* are important studies on fiqh that have survived to the present day. In addition, Mueyyed-Billah (d. 411/1021) compiled Kâsım al-Rassî's and Yahya b. al-Husayn's views on fiqh in his work named *al-Tecrid*. Kâsım al-Rassî's views on fiqh are also determinative in later fiqh books such as *Tahrîr*, *al-Câmi' al-Kâfi*, *al-İntisâr* and *al-Azhar*. In time, the emergence of a jurisprudence sect named Kâsımîyya in Zaydiyya, referring to his name, is also important in terms of revealing his position. Although Rassî's views on fiqh have been referred to a number of studies in our country, no independent study has been found that deals with his views on fiqh. However, considering both of his works on fiqh that have survived to the present day and the early works in which his views are compiled, it is obvious that Kâsım al-Rassî's views on fiqh deserve an independent works. The aim of this study is to reveal Rassî's position within the madhhabs and his perspective on fiqh in general. In this context, in the study, the period in which Rassî lived, his life and works were briefly mentioned, and then the basic views of the fiqh, especially in the field of worship, were discussed in outline.

Keywords: Islamic Law, Kâsım al-Rassî, Zaydiyya, Ahl al-Bayt, Kâsımîyya

* Bu makale 25-26 Kasım 2022 tarihinde İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde düzenlenen "Asır Asır İslami İlimler: Hicri Üçüncü Asrın İslâmî İlimlerin Gelişimindeki Yeri Uluslararası Sempozyumu"nda sunulan "Bir Mezhep İmamı Olarak Kâsım er-Ressî'nin Fıkha Dair Görüşleri ve Kâsımîyye Mezhebi" isimli tebliğin yeniden gözden geçirilmiş ve genişletilmiş halidir.

** This article is a revised and expanded version of the paper titled "Qasim al-Rassi's Views on Fiqh as a Sect Imam and the Qasimiyya Sect" presented at the "Century by Century Islamic Sciences: The Place of the Third Hijri Century in the Development of Islamic Sciences International Symposium" held at Istanbul University Faculty of Theology on November 25-26, 2022.

Giriş

Şia'nın bir parçası olmakla birlikte pek çok çalışmada Ehl-i sünnet'e en yakın ekol olarak tanımlanan Zeydiyye mezhebi denince akla kurucu unsur olarak ilk başta Zeyd b. Ali (ö. 122/740),¹ Kâsım er-Ressî (ö. 246/860), Ahmed b. İsa (ö. 247/861), Hâdî-İlêlhak (ö. 298/911) ve Nâsır el-Utrûş (ö. 304/917) gelir. Söz konusu isimlerin görüşleri etrafında süreç içerisinde ortaya çıkan fikhî ekoller de bunu teyit etmektedir.² Zeydîler her ne kadar kendileri için Zeyd b. Ali'ye mensubiyetin fikhî görüşlerde olmayıp siyâsi tavrı birlikteliğini yansıttığını ifade etseler de tarihte Zeyd b. Ali'nin ictihadlarına tabi olan bir grubun varlığından da söz edilmiştir.³ Mezhebin yukarıda isimlerini zikrettiğimiz öncü müctehidlerinin bir kısmı, fikhî açıdan akademik çalışmalara konu edilmiştir. Fakat tespit edebildiğimiz kadarıyla Kâsım er-Ressî'nin fıkıhtaki yöntemi ve fikhî görüşlerine hasredilmiş bir çalışma kaleme alınmamıştır. Mesela ülkemizde Zeyd b. Ali'nin *Mecmu'u* doktora düzeyinde oldukça kapsamlı sayılabilecek bir çalışmaya konu olmuştur.⁴ Benzer şekilde, Hâdevîyye mezhebinin kendisine nispet edildiği Hâdî-İlêlhak Yahyâ b. Hüseyin biri yüksek lisans diğeri doktora tezi olmak üzere iki farklı lisansüstü çalışmada ele alınmıştır.⁵ Bu çalışmalarda, farklı konulara odaklanıldığından dolayı tabiatıyla Ressî'nin görüşlerine istenilen düzeyde temas edilmemiştir. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisinin "Zeydiyye (fıkıh)" maddesinde Zeydî fıkının oluşum tarihi, oluşum evreleri, Zeydi fıkıh ekolleri ve fûrû-i fıkıh literatürüne kısaca değinildikten sonra Zeydi fıkına dair öne çıkan temel konular ana hatlarıyla aktarılmıştır. Bu maddede Kâsımîyye mezhebine kısaca temas edilmiş bununla birlikte çalışma bir bütün olarak Ressî'ye ve fikhî görüşlerine hasredilmemiştir.⁶ Zeydiyye ve Hanefî mezhebini nikâh, talâk, hadler ve siyer konularında karşılaştırmalı olarak incelemeyi hedefleyen yüksek lisans tezlerinde ise çalışmaların doğası gereği Ressî ile ilgili bir fasıl açılmamıştır.⁷ "Zeydiyye'de Kurban" başlıklı bir bildiri ise kurban konusunda yer yer Ressî'nin görüşlerine atıflar yapılmakla birlikte bir bütün olarak onun fikhî görüşleri ele alınmamıştır.⁸ "Müeyyed-Billâh ve Zeydî-Hâdevî Fıkıhı" başlıklı kitap çalışmasında ise Müeyyed-Billâh'ın Zeydî-Hâdevî fıkının teşekkülüne etkisi tartışılmıştır. Ressî'nin görüşlerine satır aralarında temas edilse de çalışma doğrudan Ressî ile ilgili değildir.⁹

- 1 Zeydiyye mezhebinin günümüzdeki müntesipleri, Zeyd b. Ali'ye mensubiyetlerinin onun fikhî görüşlerini taklidden ziyade inanç ve siyâsi tavrı birlikteliği şeklinde anlaşılması gerektiğini ifade etmişlerdir. Sonraki süreçte ortaya çıkan Zeydî/Hâdevî fıkı açısından bu görüş doğrudur. Bununla birlikte bazı Zeydî müellifler mezhep içerisindeki fikhî okullardan bahsederken ilk sırada "Zeyd b. Ali" sonrasında Kâsım er-Ressî, Yahyâ b. Hüseyin ve Nâsır el-Utrûş'u zikretmiştir. Abdullah Hammûd el-İzzî, "Mukaddime", *Usûlü'l-ahkâm el-câmiu li-edilleti'l-halâli ve'l-harâm*, mlf. Ahmed b. Süleyman (San'a: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1424/2003), 18, 19. Buna göre mezhep içindeki ilk fikhî ekol onun ictihadları etrafında Irak'ta ortaya çıksa da günümüzde sadece Hâdevîlerden bahsetmek mümkündür. Hatta bazı müellifler, Zeyd b. Ali ile bugünkü Zeydiyye mezhebi arasında isim benzerliği dışında bir ilişki olmadığını, Zeydîlerin onun görüşlerini bütünüyle terk ettiğini ifade etmişlerdir. Sâlih Ahmed Hatîb, *Zeyd b. Ali -el-Mufterâ 'aleyh-*, (b.y: el-Mektebetü'l-Feysaliyye, 1984), 243, 246; Kâdî İsmail b. Ali el-Ekvâ, *ez-Zeydiyye Neş'etuhâ ve Mu'tekidâtühâ* (b.y.:y.y., 2000), 98. Ülkemizde yapılan bazı akademik çalışmalarda Zeydî fıkında mezhep görüşünün oluşumunda Zeyd b. Ali'nin değil de daha çok Yahyâ b. Hüseyin ve Kâsım er-Ressî'nin ictihadlarının belirleyici olduğu kanaatine varılmıştır. Eren Gündüz, "Zeydî Fıkında Mezhep Görüşünün Oluşumunda Zeyd b. Ali'nin Etkisi: Namazın Kılınış Şekli Örneği", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1 (Haziran 2022), 57-88. Sonraki süreçte Zeydiyye içerisinde ortaya çıkan fikhî bir kol olan Hâdevîlik açısından bu doğru olmakla birlikte bunu diğer bütün fikhî ekollere şamil kılmak için ilave çalışmalara ihtiyaç duyulduğu söylenebilir.
- 2 Yahyâ Sâlim 'Azzân, "Mukaddime", *el-Fusûlü'l-lü'lüyye fî usûl-i fikhî'l-itrati'z-zekîyye ve a'lâmi'l-ümmeti'l-Muhammedîyye*, mlf. Sârimüddîn İbrâhim el-Vezîr (Beyrut: Merkezi't-Turâs ve'l-Buhûsi'l-Yemenî ve Dâru'l-Menâhil, 2001), 24; el-İzzî, "Mukaddime", *Usûlü'l-ahkâm*, 18, 19.
- 3 el-İzzî, "Mukaddime", *Usûlü'l-ahkâm*, 18, 19.
- 4 Eren Gündüz, *Zeyd b. Ali, Hayatı, Eserleri ve İslâm Hukuk Düşüncesindeki Yeri* (İstanbul: Düşünce Kitabevi, 2008).
- 5 Bu alanda yapılan bir yüksek lisans tezinde Hâdevî fıkının doğuşu Hadi-İlêlhak'ın *Kitâbü'l-ahkâm*'ı çerçevesinde incelenmiş, belli başlı fikhî konular üzerinden Hanefî ve Zeydî mukayesesi yapılmıştır. Bk. Muhammed Tahir Büyükkörükçü, *Hâdevî Fıkının Doğuşu (el-Hâdî İlêlhak'ın el-Ahkâm'ı çerçevesinde)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 85, 116. Konuyu daha çok fıkıh tarihi açısından ele alan bir doktora tezinde ise yine Ressî'nin torunu Hâdî-İlêlhak çalışılmış, müellif, Hâdî'ye kadarki Zeydî alimlere değinmek maksadıyla Ressî'ye kısaca atıfta bulunmuştur. Ahmet Ekinci, *Zeydî Fıkının Gelişimi ve Hâdî-İlêlhak* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2019).
- 6 Fatih Yücel, "Zeydiyye: Fıkıh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/331-338.
- 7 Söz konusu çalışmalar için bk. Fatih Yücel, *Müeyyed-Billâh ve Zeydî-Hâdevî Fıkı-Müeyyed-Billâh, Ahmed b. Hüseyin ve Zeydî-Hâdevî Fıkının Teşekkül Sürecine Etkisi-(Fûrû-i Fıkha Dair Görüşleri)* (Ankara: Kitabe Yayınları, 2022), 14-15.
- 8 Fatih Yücel, "Zeydiyye'de Kurban", *II. Uluslararası İslam Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu: Kurban*, ed. Ahmet Ekşi vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022), 175-189; a. mlf. *Zeydiyye ve Fıkıh Usulü-Kaynak Kavramı (Edille-i Şer'îyye) Bağlamında Bir İnceleme* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022).
- 9 Yücel, *Müeyyed-Billâh ve Zeydî-Hâdevî Fıkı*, 47-49.

Ülkemizde fıkıh sahasında yapılan bu çalışmalar Kâsım er-Ressî'nin ihmal edildiğini ve onunla ilgili kuşatıcı bir çalışmaya ihtiyaç duyulduğunu göstermektedir. Kelam ve mezhepler tarihinde Ressî'nin farklı açılardan çalışmalara konu edilmesi de bu tespitimizin ne kadar yerinde olduğuna işaret etmektedir.¹⁰ Elbette ki bu çalışmanın hedefi sınırları gereği bütün yönleri ile Ressî'yi ortaya koymak değil, aksine bu tür kuşatıcı bir çalışmaya öncülük edecek nitelikte bir çerçeve çizmek ve konunun önemini ortaya koymaktır. Kaldı ki Zeydiyye mezhebinin oluşum süreci bize Ressî'nin en az Zeyd b. Ali, Ahmed b. İsa ve Hâdî-İlelhak kadar önemli olduğunu da göstermektedir.

Bu çalışmanın hedefi, Kâsım er-Ressî'nin Zeydiyye mezhebi içindeki konumuna ve mezhebin teşekkülüne yaptığı katkıya işaret etmektir. Onun mezhep içindeki konumu, özellikle sonraki dönemde değiştirilmeden kabul edilen fûrû-i fıkha dair görüşleri ekseninde temellendirilmeye çalışılmıştır. Çalışmamızda öncelikle Zeydiyye mezhebinin teşekkül sürecine Ressî'nin etkisine, ardından Ressî'nin hayatı ve yaşadığı döneme temas edilecektir. Bu çerçevede hayatı, eserleri, hocaları, yaşadığı devirdeki siyasi ve ilmi ortam, irtibatta olduğu ekoller ve öncü isimler hakkında kısaca bilgi verilecektir. En son bölümde ise Ressî'nin fûrû-i fıkha dair temel görüşleri ortaya konmaya çalışılacaktır.

Ressî'nin kaleme aldığı ve günümüze ulaşan eserleri araştırmamızın ilk kaynaklarını oluşturmakla birlikte onun görüşlerini nakleden ulaşabildiğimiz tüm Zeydî fûrû-i fıkıh literatüründen istifade edilmeye çalışılmıştır. Bu anlamda; elimize ulaşan en erken tarihli Zeydî fıkıh kitaplarının müellifi olan Yahyâ b. Hüseyin; yine Zeydî/Hâdevî fıkında tercihleriyle öne çıkan bir müellif olan Müeyyed-Billâh (ö. 411/1021) ve kardeşi Nâtık-Bilhak; hicrî VI. asrın iki önemli müellifi Ahmed b. Süleyman (ö. 566/1171) ve Ca'fer b. Ahmed'in eserleri ile Zeydî/Hâdevî fıkının kemikleşen yapısını temsil eden İbnü'l-Murtazâ ve onun çalışmaları ekseninde oluşan şerhler de makalemizin kaynakları arasında yer almaktadır.

1. Zeydiyye Mezhebinin Teşekkülü ve Kâsım er-Ressî

Zeydiyye mezhebi denince Zeyd b. Ali'den sonra akla ilk gelen iki isimden biri Kâsım er-Ressî diğeri ise torunu Hâdî-İlelhak Yahya b. Hüseyin'dir. Zeydiyye mezhebine mensup fakihlerce kaleme alınan fıkıh kitaplarının tamamında bu üç ismin öncelikli olduğunu görmek mümkündür. Konuyla ilgili çalışmalar yapan Gündüz, Zeydî fıkında mezhep görüşünün oluşum sürecinin kaynağında Hâdî-İlelhak ve dedesi Kâsım er-Ressî'nin ictihadlarının Zeyd b. Ali'den daha belirleyici olduğunu;¹¹ *Şerhü't-tecrîd* özelinde Müeyyed-Billâh'ın, Ressî'nin kanaatlerini de Hâdî'yi teyit kabilinden zikrettiğini ileri sürmüştür. Bu açıdan bakıldığında Ressî'nin konumu Hâdî-İlelhak ile aynı değildir. Hatta Gündüz'e göre, Hâdî-İlelhak, kendisinden ilim aldığı dedesi Ressî'den çokça rivayette bulunmasına ve önemsiz birkaç konu dışında onunla aynı görüşte olmasına rağmen fukaha hiyerarşisinde ondan daha üst bir konumda değildir. Yine ona göre İbnü'l-Murtazâ'nın *Ezhâr*'ı dikkate alındığında her iki imamın eserleri ve ictihadları mezhep görüşünün kaynağında olsa da mezhebe asıl karakterini veren Hâdî-İlelhak'tır.¹² Ekinci de Hâdî'nin *Ahkâm*'ında Ressî'den yapılan rivayetlerin yekûn bakımından hadislerden sonra ikinci sırada geldiğini belirtmek suretiyle¹³ onun torunu üzerindeki etkisine işaret etmiş olmaktadır. Gündüz gibi Ekinci de eserinin bir sonraki sayfasında Ressî'den yapılan bu nakilleri Yahyâ b. Hüseyin'in kendi görüşünü teyit için kullandığını ileri sürmüş, birkaç satır sonra da bu yaklaşımıyla ters düşebilecek şekilde Hâdevîliğin, Kâsimiyye'nin devamı niteliğinde kabul edilebileceğini söylemiştir.¹⁴ Gerek sonraki dönem fıkıh kitaplarında onun görüşlerine yapılan atıflar, gerekse torunu Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin'in pek çok konuda onunla aynı kanaati paylaşması ve ictihadlarının sonraki dönem Zeydî fıkıh kitaplarında belirleyici konumda olması Ressî'nin Zeydiyye içerisindeki önemini ortaya koymaktadır. Aslında her iki

¹⁰ Ülkemizde Zeydiyye mezhebi ile alakalı çalışmaların son yıllarda artması oldukça sevindiricidir. Bununla birlikte yapılanlar dikkate alındığında daha çok çalışmaya ihtiyaç duyulduğu da bir vakiadır.

¹¹ Gündüz, "Zeydî Fıkında Mezhep Görüşünün Oluşumu...", 79.

¹² Gündüz, "Zeydî Fıkında Mezhep Görüşünün Oluşumu...", 76.-79. *Ezhâr* üzerinden bu tür bir değerlendirme yapılabilmesi için konuyla ilgili ilave çalışmalara ihtiyaç duyulduğu da ifade edilmelidir.

¹³ Ekinci, *Zeydî Fıkının Gelişimi ve Hâdî-İlelhak*, 211.

¹⁴ Ekinci, *Zeydî Fıkının Gelişimi ve Hâdî-İlelhak*, 212, 213.

araştırmacının da giriş cümleleri kanaatimizi desteklemektedir. Bununla birlikte onun görüşlerinin teyit amaçlı zikredildiği ifadesini anlamak kolay değildir. Eğer bir önceki dönemde ortaya konan görüşler sonraki dönem müctehidlerce benimsenmiş ve bu mezhebin rengi konumuna gelmişse burada bir etkiden, güçlü bir tesirden söz edilebilir. Ayrıca Gündüz'ün yukarıda yer verdiğimiz "Zeydî fıkhi" ifadesini, sonraki süreçte oluşan fikhî ayrışmayı dikkate almaksızın serdettiği, bu noktadaki değerlendirmelerinin belli bir fikhî ekol üzerinden yapılmadığı anlaşılmaktadır. Oysaki Zeydiyye içerisinde tarihsel süreçte ortaya çıkan Kâsimiyye, Hâdeviyye ve Nâsiriyye isimli fikhî ekoller, bu fikhî ayrışmayı dikkate almadan bir değerlendirme yapmamayı gerekli kılar. Ressî ve torununun mezhebin fikhî birikiminin oluşması bakımından Zeyd b. Ali'den daha öncelikli olduğu söylenebilir de onun pek çok tutumu ve kanaatinin usulde ve fürû-i fıkhîta mezhebe rengini verdiği de göz ardı edilmemelidir.¹⁵ Zeyd b. Ali makalemizin konusu olmadığı için burada tekrar Ressî ile ilgili iddialara gelmek istiyoruz. Gündüz'ün yukarıda yer verdiğimiz Hâdî ile ilgili tespitleri Zeydî/Hâdevî fikhî (Hâdeviyye) için geçerli kabul edilebilir. Zira mezhebin kurucu ismi Ressî değil, torunu Hâdî-İlelhak Yahya b. Hüseyin'dir. Onun ictihadlarının mezhepte Ressî'den daha öncelikli konumda olması son derece tabidir. Bununla birlikte Gündüz'ün "Yahyâ b. Hüseyin'in kendisinden ilim aldığı dedesi Ressî'den çokça rivayette bulunması ve önemsiz birkaç konu dışında onunla aynı görüşte olduğuna" dair ifadeleri de Hâdeviyye içinde bile Ressî'nin ne kadar önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim, Ressî'nin görüşlerinin belirleyici olması nedeniyle İkinci de Hâdevîliğin, Kâsimiyye'nin devamı niteliğinde kabul edilebileceğini söylemiştir. Tüm bu tespitlerden sonra Ressî'nin, Hâdevîlikte de önemli bir aktör konumunda olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bununla birlikte bütünü görölmesi adına her bir konunun ayrı ayrı karşılaştırıldığı ilave çalışmalara ihtiyaç olduğu da ifade edilmelidir. Bu iddiaların Ressî'nin ictihadları etrafında oluşan Kâsimiyye için söz konusu olması ise imkân dahilinde değildir. Zira mezhep onun görüşleri esas alınarak oluşturulmuştur.

Ressî'nin Zeydiyye içerisindeki konumunu görebilmek için Zeydî fakihlerin tasnif edildiği çalışmalara müracaat etmek gerekir. Zeydiyye mezhebinin fikhî anlamda geçirdiği evreler ve bu mezhebe mensup fakihlerin tasnifi farklı çalışmalara konu olmuştur. Bu noktada iki farklı tasnifin olduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan biri çağdaş Zeydî müelliflerin kullanıldığı,¹⁶ diğeri ise Şeharî'ye ait olandır.¹⁷ Çalışmalarında ikinci tasnifin daha isabetli olduğunu ileri süren Gündüz, kanaatini farklı delillerle temellendirme gayretinde olmuştur.¹⁸ Hangi tasnifin daha isabetli olduğunu başka bir çalışmaya havale ederek, konuyu Murtaşâ b. Zeyd el-Mahatvarî'nin tasnifi üzerinden sunmaya çalışacağız. Kaldı ki *DİA* Zeydiyye maddesi başta olmak üzere ülkemizdeki çalışmaların tamamına yakını bu sınıflandırmayı esas almaktadır. "Müeyyed-Billâh ve Zeydî-Hâdevî Fikhî" başlıklı çalışmasında Yücel, bu sürecin aslında Zeydî-Hâdevî fikhînin teşekkülünü ifade ettiğini belirtmektedir.¹⁹ Kâsimiyye'nin Hâdevîliğin gölgesinde kalması ve süreç içerisinde artık adından hiç söz edilmemesi de buna işaret ediyor olabilir. Bununla birlikte bu tasnifi yapan Zeydi müelliflerin Ressî'yi de bu sürece dahil etmesi konuyu bir bütün olarak ele aldıklarını ve mezheplerin teşekkülünü "Zeydiyye" isimlendirmesi üst başlığı ile vermeyi tercih ettiklerini göstermektedir.

¹⁵ Kur'an, sünnet ve icmâ konusundaki yaklaşımı, imamların nasla tayin edilmemesi, masum olmaları, mut'a nikahının haramlığı, abdestte ayakların yıkanması gibi ana konularda Zeydiyye'nin Şia'nın İmamiyye fırkasından farklı olmasının temelinde Zeyd b. Ali'nin belirleyici olduğu rahatlıkla söylenebilir.

¹⁶ Çağdaş dönemin Zeydî müellifleri Mahatvarî, Abdullah Hammûd el-'İzzî ve Ali b. Abdülkerim el-Fudayl Şerâfüddîn genel olarak çalışmamızda kullandığımız tasnife yer vermişlerdir. Bk. Murtaşâ b. Zeyd el-Mahatvarî, "Târîhu tetavvürî'l-'akâid ve'l-fikh 'inde'z-Zeydiyye", *İslâmî İlimler Dergisi (Zeydiyye sayısı)* VI/1 (2011), 9-40.

¹⁷ Ali b. Abdullah Şehârî, *Bülûğu'l-ereb ve künûzü'z-zeheb fi-ma'rifeti'l-mezheb*, thk. Abdullah b. Abdullah b. Ahmed el-Hûsî (San'â/Ammân: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye/Dâru'l-İmâm Zeyd b. Ali, 1423/2002), 244 vd.

¹⁸ Bu tasnife göre fakihler, Selef-i Sâlihîn-Halef-i Sâlihîn, Ehlü'n-Nüsûs, Ehlü't-Tahsîl, Ehlü't-Takrîr ve Ehlü'l-Müzâkere olmak üzere beş kategoride ele alınmıştır. Eren Gündüz, "Zeydî Fukahâmın Tasnifi: Bülûğu'l-ereb ve künûzü'z-zeheb fi-ma'rifeti'l-mezheb Adlı Eser Çerçevesinde Bir İnceleme", *Cumhuriyet Theology Journal* 25/3 (2021), 1496-1501.

¹⁹ Yücel, *Müeyyed-Billâh ve Zeydî-Hâdevî Fikhî*, 42.

1.1. Cem ve Telif Merhalesi

Murtazâ b. Zeyd el-Mahatvarî II (VIII) ve III. (IX.) asırları içine alan bu döneme cem' ve telif merhalesi adını vermektedir.²⁰ Bu dönem Abdullah Hammûd el-'İzzî'nin tasnifine göre tabakâtü'l-müessisîn (kurucu müctehidler) dönemini ifade eder. Diğer mezheplerin imamlarının konumları nasılsa Zeydiyye'de de bu imamların konumları öyledir: İmam Zeyd, Kâsım b. İbrâhim er-Ressî, Yemende mezhebi kuran Yahyâ b. Hüseyin, Horasanda mezhep kuran Nasır Utruş bu dönemin öncü isimlerini ifade ederler.²¹ Şehârî ise Selef-i salihin tabakasının ikinci kısmını Kâsım er-Ressî ile başlatmaktadır.²² Bu liste içinde pek çok alime yer verilmiş, bunlardan altı tanesine ise ehlü'n-nüsûs veya eimmetü'n-nüsûs denmiştir. Ressî, bu altı kişinin ilkidir. O, öncekilerin üzerinde icma ettikleri ilkelerin ve Ehl-i beyt'in bilgisinin farklı kanallardan kendisine ulaştığı kişi konumundadır.²³

Zeydiyye, Kâsım er-Ressî'den önceki dönemde siyasî bir hareketi andırır da bu tarih aralığında çeşitli konularla ilgili fakihlerden fikhî görüşler nakledilmektedir. Haddi zatında Kâsım er-Ressî için de aynı şey söylenebilir. Zira birkaç fikhî risâle dışında fûrû-i fikhın bütün konularına dair bir eser bırakmayan Ressî'nin görüşlerine daha çok sonraki dönem fıkıh kitaplarında yer verilmektedir. Buna mukabil onun döneminde mezhebin son derece sistemli faaliyetlerinin olduğu Abbâsî yönetiminin onlara karşı sergilediği baskıcı tutumdan da rahatlıkla anlaşılmaktadır. Zeyd b. Ali'nin Hişâm b. Abdümelik dönemindeki başkaldırısı sonraki süreçte Zeydiyye mezhebine "imamet" anlayışları noktasında rengini veren temel bakış açısını ifade eder. Bu tutum ve duruşun Kâsım er-Ressî döneminde de devam ettiği pekâlâ söylenebilir. Hatta başlangıçta Kûfe merkezli Zeydî fıkıh anlayışının özellikle "imâmet ve buna bağlı olarak hadis" konusundaki tavırlarıyla şekillendiği ifade edilmektedir.²⁴ İlk dönemde sergilenen imamet mücadeleleri de bu kabulün bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Sonraki dönemde gerek Kâsım er-Ressî gerekse Hâdî-İlelhak'ın eserlerinde aynı yönelimi görmek mümkündür. Hicrî III. asırla birlikte Zeydiyye'ye mensup fakihlerin fıkha dair çalışmaları ivme kazanmış, mezhep Yemen ve Taberistan'a kaymaya başlamıştır. Bu süreçte farklı çalışmalarda ele alınan ve görmezden gelinemeyecek düzeyde bir fikhî birikim oluşmuştur. Bu dönemde Kâsım er-Ressî Medine'de, torunu Hâdî-İlelhak Yemen'de ve Ahmed b. İsâ b. Zeyd ile Hasan b. Yahyâ Kûfe'de öne çıkan isimlerdir. Pek çok fakihin ictihadlarını bir araya getiren Muhammed b. Mansûr el-Murâdî'yi; Taberistan'da Hasan b. Zeyd ile Hasan el-Utrûş'u da unutmamak gerekir.²⁵ Kurucu asrın (Hicrî II ve III. Asır) önemli fakihleri arasında Zeyd b. Ali ve Nefsüzzekiyye yer alır. Her iki müellife farklı çalışmalarda temas edildiği için onları burada sadece mezhebin teşekkülündeki önemleri ve sonraki döneme etkileri bakımından zikretmek yeterli olacaktır. Kâsım er-Ressî'nin torunu Hâdî ise Hâdevîliğin kendisine nispet edildiği, fıkha dair eserleri ile mezhep içerisindeki en önemli isimlerin başında gelir.²⁶ Yahya b. Hüseyin'in Yemen'de bir devlet kurması Zeydiliğin kurumsallaşması adına son derece önemli bir adım olmuştur. Pek çok araştırmacıya göre Ressî ve torunu Yahyâ b. Hüseyin'in yaşadığı hicri III. asır Zeydî fikhî için yeni ve verimli bir dönemi ifade etmektedir.²⁷

1.2. Mezhebin Klasik Dönemi.

Mezhebin klasik dönemini Murtazâ b. Zeyd el-Mahatvarî "tahrîc" ve "tahsîl" diye iki merhalede ele almaktadır. "Tahrîc" dönemi hicrî IV. asrın başlarından V. asrın ortalarına dek sürmüştür. "Tahsîl" devri ise hicrî VII. asrın sonlarına kadar devam eder. İlk dönemde mezhep imamlarının görüşleri (nusûs) tedvin edilerek delillendirilmiş, bunlar şerhe, ta'lik ve tahrîce konu edilmiştir. İkinci dönemde ise imamların

²⁰ Mahatvarî, "Târîhu tetavvürü'l-'akâid ve'l-fikh 'inde'z-Zeydiyye", 27.

²¹ Abdullah Hammûd el-'İzzî, "Mukaddime", *el-Câmi'u'l-kâfi fî fikhî'z-Zeydiyye*, mlf. Ebû Abdullah 'Alevî (Sa'de: Müessesetü'l-Mustafâ es-Sekâfiyye, 2014/1435), 1/65, 66. Ayrıca bk. Mahatvarî, "Târîhu tetavvürü'l-'akâid ve'l-fikh 'inde'z-Zeydiyye", 28.

²² Şehârî, *Bülûğu'l-ereb*, 267; Gündüz, "Zeydî Fukahânın Tasnifi", 1494.

²³ Şehârî, *Bülûğu'l-ereb*, 274, 275, 333; Gündüz, "Zeydî Fukahânın Tasnifi", 1495

²⁴ Yücel, "Zeydiyye", 44/332.

²⁵ Yücel, *Müeyyed-Billâh ve Zeydî-Hâdevî Fikhî*, 46.

²⁶ Nâtik-Bilhak, *el-İfâde fî târihi eimmeti'z-Zeydiyye*, thk. M. Yahyâ Sâlim 'Azzân (San'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemânî, ts.), 128.

²⁷ 'Azzân, "Mukaddime", *el-Fusûlü'l-lü'lüyye*, 17.

ictihadlarını içeren eserleri talebeleri vasıtasıyla sonraki döneme aktarılmıştır. Ayrıca mezhep içi kurallar tahkik edilip delilleri açıklığa kavuşturulmuştur.²⁸ Hammûd el-‘İzzî'nin “muharricin dönemi” olarak isimlendirdiği bu süreç, tahrîc ehli müctehidlerin, imamlarının kavillerinden kıyas vb. yollarla Kitâb ve sünnete aykırı olmayan çıkarımında bulunmalarını ifade eder. O, Muhammed Mansûr Murâdî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. İbrahim, Müeyyed-Billâh ve Nâtık-Bilhak'ı bu grupta değerlendirir.²⁹ Mahatvarî'nin tahsil dönemi olarak belirttiği üçüncü tabaka olan Muhassilin, hem imamların verdiği hükümlerle hem de bu hükümler üzerine yapılan tahrîclerin tahsiliyle ilgilenmiş ve bunları farklı yollarla öğrencilerineiletmişlerdir. Bu tabakada Hasan b. Muhammed er-Rassâs, Ca'fer b. Ahmed ve Abdullah b. Hamza gibi fakihler yer almaktadır.³⁰

1.3. Müteahhir Dönem.

Müteahhir dönem, “müzâkirîn” ve “takrîr” merhaleleri olarak ikiye ayrılmıştır. Müzâkirîn evresi hicrî VIII- IX., takrir dönemi ise X - XI. yüzyılları ihtiva eder.³¹ ‘İzzî, müzâkirin tabakasının, kendilerine gelen rivayetleri senet ve metin bakımından incelemeye tabi tuttuktan sonra mezhebin yerleşik usul kurallarına ve Kur'an ile sünnetin sarîh naslarına dayanan kaidelere arz ettiklerini belirtir. Yukardaki kriterlere uyan rivayetleri tesbit ederler ve o görüşü mezhebin görüşü kabul ederler. Bu ilkelere uymayan görüşleri de ayıklarlar. Her fürû meselesinde “ictihad eden isabet etmiştir” kaidesinden hareketle, bu gruptaki müctehidlerin de konu ile ilgili özel görüşleri ve ictihadları vardır. İctihadlarından dolayı ayıplanmazlar.³² Bu kategoride Kadı Abdullah b. Zeyd el-Ansî (ö. 667/1268), Kadı Muhammed b. Süleyman b. Ebirral (ö. 730/1330); Yahyâ b. Hamza (ö. 749/1348) ve İbnü'l-Murtazâ (ö. 840/1437) yer almaktadır.³³

Hicrî X. asrın başlarında İnan'da Safevîler'in hâkimiyeti ele geçirmeleri neticesinde Taberistan, Gılan ve Deylem'deki Zeydîlerin tamamen ortadan kalktığı bilgisi kaynaklarda yer almaktadır. Hicrî III. asırla birlikte Yemen'e kayan Zeydî kitle ise orada kurumsal bir güç haline gelerek devlet kurmuş ve varlıklarını günümüze kadar devam ettirmişlerdir. Bu dönem Zeydî usul ve fürû-i fıkıh literatürü için oldukça verimli bir süreci de beraberinde getirmiştir. İbnü'l-Murtazâ'nın eserleri etrafında oluşan şerh geleneği bunu en güzel şekilde ortaya koymaktadır.³⁴

1.4. Modern Dönem.

Zeydiyye içerisinde Yemen'deki ağırlıklı yapının klasik Zeydî-Mu'tezilî yönelimde oldukları söylenebilir. Bununla birlikte Zeydî yapı içerisinde yetişmekle birlikte İbn Vezîr, Emir San'ânî ve Şevkânî gibi alimlerin oluşturduğu ehl-i hadîs çizgisine yakın duran bir gelenek günümüzde de varlığını sürdürmektedir. Zeydî merkezlerin son otuz yılda ortaya koydukları Zeydî usul ve fürû-i fıkıh literatürünün tahkikli basımına yönelik hummalı çalışmaların son dönemde Yemen'deki şiddet olayları nedeniyle eskisi gibi canlı bir şekilde devam etmediği anlaşılmaktadır. Zira pek çok genç alim bu olaylar neticesinde katledilmiştir.³⁵

²⁸ Mahatvarî, “Târîhu tetavvürî'l-'akâid ve'l-fıkh 'inde'z-Zeydiyye”, 29-32

²⁹ el-‘İzzî, “Mukaddime”, *Usûlü'l-ahkâm*, 1/15, 16.

³⁰ el-‘İzzî, “Mukaddime”, *Usûlü'l-ahkâm*, 1/16, 17. Söz konusu fakihlerle ilgili detaylı bilgi için bk. Fatih Yücel, “Nâtık-Bilhak”, *İslam Düşünce Atlası*, ed. İbrahim Halil Üçer (İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları-İLEM, 2022), 1/415.

³¹ Mahatvarî, “Târîhu tetavvürî'l-'akâid ve'l-fıkh 'inde'z-Zeydiyye”, 33-35.

³² el-‘İzzî, “Mukaddime”, *Usûlü'l-ahkâm*, 1/17.

³³ Detaylı bilgi için bk. Fatih Yücel, “Mansûr-Billâh”, *İslam Düşünce Atlası*, ed. İbrahim Halil Üçer (İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları-İLEM, 2022), 5/1842, 1843.

³⁴ Detay için bk. Yücel, “Zeydiyye”, 44/332 vd.; a.mlf., *Müeyyed-Billâh ve Zeydî-Hâdevî Fıkhı*, 53-55.

³⁵ Detay için bk. Yücel, “Zeydiyye”, 44/333 vd.; a.mlf., *Müeyyed-Billâh ve Zeydî-Hâdevî Fıkhı*, 55 vd.

2. Kâsım er-Ressî (ö.246/860)

Asıl adı Ebû Muhammed Kâsım b. İbrâhîm b. İsmail b. İbrahim b. Hasan b. Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib olan Ressî 169/785 yılında doğmuştur.³⁶ Ünlü Zeydî fakîh, usûlcü ve tabakât yazarı Ebû Tâlib Yahyâ b. Hüseyin el-Hârûnî onu, Ehl-i beyt'in yıldızı olarak nitelendirmekte ve onun pek çok ilimde derinleştiği gibi zühd ve ibadette de önde olduğunu ifade etmektedir.³⁷

Nâtık-Bilhak'a göre İmam Kâsım fıkhıta çok kabiliyetli idi. Onun ictihad metodunu, fûrû meselelerindeki hakimiyetini, haberleri tertip edişi ve alimlerin ihtilafını bilmesindeki becerisini görmek için "Mesâilü Ca'fer b. Muhammed ve Abdullah b. Hasan" isimli eserlerine bakılmalıdır. Ressî'nin *Kitabü'n-nâsîh ve'l-mensûh*,³⁸ *Kitabu't-tahâre*, *Kitabu salati'l-yevmi ve'l-leyle*, *Kitabu'l-menâsik* ve *Mesâilü'n-nisâ*³⁹ isimli eserleri de fıkha dair önemli risaleleridir.⁴⁰ Ebû Zehre, onun hem Hicaz hem de Hanefî fikhına vâkıf olduğunu, ayrıca delilinin sağlamlığı ve istinbatının tutarlılığı nedeniyle bu mezhebin pek çok görüşünü alıntıladığını belirtmektedir.⁴¹ Doğrusu bunu teyit edecek bir karşılaştırma yapılmamıştır. Belki de araştırmacıları bekleyen önemli konulardan biri de bu tür iddiaların sağlam temellere dayalı olarak ortaya konmasıdır.

Mahallî, Ressî'nin kelâm ve usûlcülüğü ile öne çıktığını ileri sürse de⁴² bıraktığı eserler dikkate alındığında onun kelâmî yönünün daha bariz olduğu söylenebilir. Bununla birlikte onun kaleme aldığı eserleriyle sonraki dönemde olgunlaşacak Zeydî usulünün de temellerini attığını söylemek yanlış olmayacaktır. Yücel, Zeydî usûlünde kaynak kavramını ele aldığı eserinde onu ve torunu Hâdî-İlelhak'ı kelâm tesirindeki dönemin önde gelen fakih ve usulcülerini olarak takdim eder.⁴³ Alman müsteşrik Abrahamov tarafından Müslümanların Eflâtun'u⁴⁴ olarak nitelendirilen İmam Kâsım b. İbrahim er-Ressî'nin⁴⁵ eserlerinin çoğu kelâm ile ilgilidir. *Delîlü'l-kebîr*, *Kitâbü'r-red 'alâ İbn Mukaffâ*, *Kitabü'r-red 'ale'l-Mücbire*, *Kitabü te'vîli'l-'arş ve'l-kürsî*, *Kitâbu'n-Nesârâ*⁴⁶ isimli eserlerinde Ressî'nin kelâmî konulardaki derinliği ortaya çıkar.⁴⁷ Müellifin otuz dokuz eserinin çoğu Ahmed Cedbân tarafında tahkik edilerek "Mecmû'u kutub-i ve resâil-i imam Kâsım er-Ressî" adı ile 2001 tarihinde San'â'da iki cilt olarak basılmıştır. Yazarın, risalelerinde haberlerin çeşitleri ve sünnete yaklaşımla ilgili bilgiler vermesi, bu dönemde fıkıh usûlü ilgili ilk derli toplu bilgi kaynaklarının kaleme alındığını göstermektedir.⁴⁸ İmam Kâsım er-Ressî eserlerinin bir kısmında pek çok fikhî meselenin hükmünü incelemiş ve usûle müteallik konulara da değinmeyi ihmal etmemiştir.⁴⁹

Ressî'nin fıkhıdaki şöhretinden dolayı çevresinde tabileri oluşmuş ve tarih içerisinde Kâsimiyye adı altında bir mezhep oluşmuştur. Mezhep mensuplarının çoğu Hicaz, Cil ve Deylem'de yaşamışlardır.⁵⁰ Ressî'den ilim alan ve daha sonra Zeydîler'in meşhur alimlerinden olacak pek çok isim vardır. Çocukları

³⁶ İbnü'n-Nedîm, *Kitâbü'l-Fihrist*, thk. Rizâ b. Ali b. Zeynülabidin (Beyrût: Dâru'l-Meyser, 1988), 274; Ahmed b. Muhammed el-Mahallî, *el-Hadâiku'l-Verdiyye fî Menâkibi Eimmeti'z-Zeydiyye*, thk. Murtazâ b. Zeyd el-Mahatvarî (San'â: Mektebetu Merkezi Bedr, 2002), 2/1.

³⁷ Nâtık-Bilhak, *İfâde*, 114.

³⁸ Carl Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, çev. Muhammed Fehmi Hicâzî (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Küttâb, 1995), 2/351.

³⁹ Mahallî, *Hadâik*, 2/4.

⁴⁰ Nâtık-Bilhak, *İfâde*, 115; Abdusselam b. Abbas el-Vecîh, *A'lâmü'l-müellifîne'z-Zeydiyye* (San'â: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1999), 763; Abdülkerim Ahmed Cedbân, "Mukaddime", *Mecmû'u kutub-i ve resail-i imam Kâsım b. İbrâhîm er-Ressî*, mlf. Kâsım b. İbrâhîm er-Ressî (San'â: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 2001), 1/7.

⁴¹ Muhammed Ebû Zehre, *el-İmâmu Zeyd hayâtuhû ve 'asruhû-ârâuhû ve fikhuhû* (b.y.: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.), 495, 496.

⁴² Mahallî, *Hadâik*, 2/2.

⁴³ Yücel, *Zeydiyye ve Fıkıh Usulü*, 69 vd.

⁴⁴ Cedbân, "Mukaddime", *Mecmû'u kutub-i ve resail-i imam Kâsım b. İbrâhîm er-Ressî*, 1, 167.

⁴⁵ Nâtık-Bilhak, *İfâde*, 114; Sârimüddîn el-Vezîr, *el-Felekü'd-devvâr fî 'ulûmi'l-hadîs ve'l-fikh ve'l-âsâr*, thk. Muhammed Yahyâ Sâlim 'Azzân (San'â: Dâru't-Turâsi'l-Yemenî, 1995), 15.

⁴⁶ Brockelmann, *Târîh*, 2/350-352. Ressî'nin bu eserleri Bibliyografyada tam künyesini verdiğimiz Mecmu'unda yer almaktadır.

⁴⁷ Nâtık-Bilhak, *İfâde*, 114, 115; Mahallî, *Hadâik*, 2/3.

⁴⁸ Nâtık-Bilhak, *İfâde*, 115.

⁴⁹ Konuyla ilgili detay için bk. Yücel, *Zeydiyye ve Fıkıh Usulü*, 69 vd.

⁵⁰ 'Azzân, "Mukaddime", *el-Fusûlü'l-lü'lüyye*, 24.

Muhammed, Hasan, Hüseyin, Süleymân, Muhammed Mansûr el-Murâdî, Hasan b. Yahyâ b. Hüseyin b. Zeyd b. Ali, Kitâbu'l-Ensâb yazarı Yahyâ b. Hüseyin b. Ca'fer b. Abdullah ve Abdullah b. Yahyâ el-Alevî bu talebelerin başını çeker.⁵¹

Abbâsîlerin en parlak döneminde yaşayan Ressî, Halife Hârûnürreşîd (ö. 193/809) döneminde doğmuş, altı halife görmüş ve Mütevekkil-Alellah (ö. 247/861) döneminde vefat etmiştir. Aile büyüklerinden sonra Zeydiyye imamlarından biri olan Ressî'nin ailesinin Abbâsî yönetimine karşı durduğu ifade edilmektedir. Ressî'nin imâmetinden sonra tabilerinin ağırlıklı kısmı Abbâsî hilâfetine rağmen onların hâkim oldukları muhitlerde Zeydiyye mezhebinin ilkelerini gizlice yaymaya başladılar. Mısır'da on yıllık bir dönemin baskı altında geçtiği kaynaklarda yer alır. Ressî'nin halife Mu'tasım-Billâh tarafından takibe alınması, tutuklanma girişimi ile sonuçlanmıştır. Bundan dolayı Ressî Medine'ye dönmüş ve ömrünün geri kalan bölümünü Zülhuleyfe'nin Res adlı dağlık bölgesinde geçirmiştir. Eserlerinin ağırlıklı kısmını da bu süreçte kaleme almış; Kûfe ve Taberistan'dan gelen Zeydîler'in eğitimi ile meşgul olmuş ve burada vefat etmiştir.⁵² Aruçi, Ressî'yi sistematik bir kelimacıdan ziyade Zeydî geleneğindeki bir dinî lider olarak görse de onunla ilgili çalışmalarda farklı düşünenler de bulunmaktadır. Ressî'nin, Nazzâm (ö. 231/845), Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849) ve Ebû Cafer el-İşkâfî (ö. 240/854) gibi önemli Mu'tezilî alimlerle çağdaş olduğu görülür. Onun Mutezile ile etkileşimi konusu daha önce çalışmalara konu olduğu için bu noktalara temas etme gereği duyulmamıştır.⁵³ Aruçi'ye göre büyük ihtimalle vefatından sonra torunu Hâdî-İlelhak döneminde Zeydiyye geleneği Mu'tezile ekolü ile daha yakın ilişkiler içinde bulunmuştur.⁵⁴

Eserleri incelendiğinde daha çok kelâmî konulara, özellikle de imâmet ve Ehl-i beyt'e vurgu yapan Ressî'nin fıkha'nın bütün konularına dair bir eserinin olmadığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte o biraz sonra ele alacağımız risalelerinde sınırlı konularda olsa da fûrû-i fıkha dair görüşlerine yer vermiştir. Onun bu ictihadları, sonraki dönem fıkha kitaplarında nakledilmiştir. Bu açıdan bakıldığında Ressî, sonraki döneme de ciddi etkileri olan bir fakihdir. Onun görüşleri başta torunu Hâdî olmak üzere, hicrî IV asrın sonları ve beşinci asrın ilk yıllarında önemli bir konuma sahip olan Müeyyed-Billah'ın eserlerinde de yer alır. O, *et-Tecrîd* isimli fıkha dair eserinde ve şerhinde sık sık Kâsım er-Ressî'ye ve Hâdî'ye aleyhisselam diyerek atıfta bulunur.⁵⁵ Müeyyed-Billah, bu çalışmasında Zeydî fıkha'nın önemli iki ismi Ressî ve Hâdî-İlelhak'ın görüşlerini derlemiştir. Zeydî fıkha'nın temel metinlerinden olan esere pek çok şerh yapılmıştır.⁵⁶ Mahatvarî Nâtık-Bilhak'ın fıkha dair günümüze ulaşan eseri *Tahrîr*'in mukaddimesinde, Nâtık-Bilhak'ın Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin'in ve dedesi Kâsım er-Ressî'nin görüşlerine vakıf biri olduğundan bahseder ve eserinin de onların ve Zeydî imamlarından görüşlerinin bir özeti mahiyetinde olduğunu belirtir. Ona göre Hâdî'nin eserleri Taberistan, Gilan ve Deyleme ulaştığında büyük bir ilgi görmüştür. Ebû'l-Abbâs el-Hasenî, onun *Ahkâm*'ını şerh etmiş; Ressî ve Hâdî'nin görüşlerini bir araya getirdikten sonra onların Hanefî ve Şafî mezhebine göre tek kaldığı yerlere de işaret eden bir kitap kaleme almıştır. Sonraki dönemdeki fakihlerin yaptığı ise daha çok Ressî ve Hâdî'nin mezhebine hizmette onların izlerini sağlamlaştırmak olmuştur.⁵⁷ Nâtık-Bilhak, eserinde Kâsım er-Ressî'den nakilde bulunduğunu "Kâle'l-Kâsım" diyerek belirtir. Bazen de hocasından naklen Ressî'nin görüşlerinde atıfta bulunduğu müşahede edilir. Gerekeçeyi ortaya koyma adına konuyla ilgili hadisleri zikrettiği de olur.⁵⁸ Zeydî fıkha'na dair en kapsamlı eserlerden biri olan Ebû Abdullah

⁵¹ Nâtık-Bilhak, *İfâde*, 116; Mahallî, *Hadâik*, 2/6.

⁵² Muhammed Aruçi, "Ressî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/587-588; Ressî'nin hayatı ile ilgili detaylı bilgi için ayrıca bk. Salih Kalkan, *Zeydiyye'nin Teşekkülünde Kâsım er-Ressî* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 35 vd.

⁵³ Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi Zeyd b. Ali'den Kâsım er-Ressî'nin Ölümüne Kadar* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010).

⁵⁴ Aruçi, "Ressî", 34/588.

⁵⁵ Ahmed b. Hüseyin Müeyyed-Billah, *et-Tecrîd fî fıkhi'l-imâmeyni'l-a'zameyn Kâsım er-Ressî ve hafîdihî Yahyâ b. Hüseyin*, nşr. Abdullah b. Hammûd el-İzzî (San 'â/'Ammân: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2002), 52, 53, 60, 61, 131, 157, 161.

⁵⁶ Sârimüddîn el-Vezîr, *el-Felekû'd-devvâr*, 64.

⁵⁷ Murtaza b. Zeyd el-Mahatvarî, "Mukaddime", *et-Tahrîr fî'l-keşfi an nusûsi'l-eimmeti'n-nehârîr*, mlf. Nâtık-Bilhak (San'a: Mektebetü Bedr, ts.), 3.

⁵⁸ Nâtık-Bilhak, *et-Tahrîr fî'l-keşfi an nusûsi'l-eimmeti'n-nehârîr*, thk. Murtaza b. Zeyd el-Mahatvarî (San'a: Mektebetü Bedr, ts.), 20, 21, 211, 223 224.

el-'Alevî'nin *el-Câmi'u'l-kâfi*'sinde kurucu asırdaki Zeydî fakihler başta olmak üzere pek çok fıkıhçının görüşlerine yer verilmiştir. Eserin nakilde bulunduğu birinci grup Ehl-i beyt fakihlerinden oluşmaktadır. Onların en başta gelenleri Kâsım er-Ressî, Ahmed b. İsa ve Ressî'nin önde gelen talebesi Muhammed b. Mansûr el-Murâdî'dir.⁵⁹ Daha az nakilde buldukları ise Zeyd b. Ali başta olmak üzere diğer Ehl-i beyt fakihlerinden oluşmaktadır. Muhakkik burada yaklaşık otuz sekiz fakihin ismini zikretmiştir.⁶⁰ Ressî'den sonraki süreçte Zeydîler, Taberistan ve Yemen'de devlet tecrübesi elde etmiş ve kurumsal bir kimliğe kavuşmuşlardır. Bunun zeminini de ağırlıklı olarak Ressî'nin siyasi, fikhî ve kelâmî faaliyetlerinin oluşturduğu söylenebilir.

3. Fürû-i Fıkha Dair Öne Çıkan Görüşleri

Kâsım er-Ressî'nin usûl-i fıkha dair görüşlerine daha önceki çalışmalarda az da olsa temas edildiği⁶¹ için burada sadece onun fürû-i fıkıh ile ilgili kanaatlerine yer vereceğiz. Onun görüşlerinin sonraki dönemde Zeydiyye içerisinde de belirleyici olduğu anlaşılmaktadır. Buna usul ve fürûa dair pek çok mesele örnek olarak verilebilir. Meselâ; Zeydiyye içerisinde imamet prensibi, imamların nasla tayin edilmemesi, Kur'an'ın aslına uygun nakledilişi, imamların söz fiil ve takrirlerine sünnet anlamı yüklenmemesi, sünnetin Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerinden ibaret kabul edilmesi, Ehl-i beyt'in ve ümmetin icmâının muteber oluşu, Hz. Ali'nin ictihadlarının dindeki konumu, Müşriklerin ve kafirlerin necis oluşu, Ezanda hayye 'ale hayri'l-'amel ilavesi, namazda ihtiyari ve ıztırârî vakitler, Mut'a nikâhının haram oluşu, Ehli kitap kadınlarıyla evlenmenin haramlığı gibi konular burada sayılabilir.

3.1. Kitâbü't-Tahâre

Kâsım er-Ressî; risalelerinde abdestin nasıl alınacağını tarif ettikten sonra bu şekilde alınmayan abdestin geçerli olmayacağını, bunlara riayet etmeyenin abdest almamış sayılacağını söylemekle aslında abdestin farzlarını da belirtmiş olmaktadır. Bununla birlikte o sonraki dönem eserlerde sistematik olarak yer verildiği gibi abdestin farzları ve sünnetlerini ayrı ayrı zikretmez.⁶² Ressî eserinin sonraki bölümlerinde yüzü yıkarken sakalları hilallemeyi,⁶³ mazmaza ve istinşakı, abdestte başın tamamıyla kulakların içinin ve dışının mesh edilmesi gerektiğini⁶⁴ ve ayakların da yıkanmasının zorunlu olduğunu vurgular.⁶⁵ O abdestte ayakların yıkanmayıp mesh edilmesini savunan Râfizilere de karşı çıkarak cevaplar verir, konuyu oldukça detaylı bir şekilde temellendirir. Ressî'nin mezhebe rengini veren bu görüşü torunu Yahyâ b. Hüseyin tarafından da benimsenmiştir. Haddi zatında bu görüş Zeyd b. Ali'nin de görüşüdür.⁶⁶ Abdestte sayılanların bir kısmını tehir eden, bir kısmını da sıraya riayet etmeksizin sonraya bırakan kimsenin abdestinin geçerli olamayacağını da ifade etmekle⁶⁷ sonraki dönemde abdestin farzları arasında zikredilen tertibe riayeti de vurgulamış olur. Onun bu ifadeleri sonraki dönemde tasrih edilmiş; tahrîc yoluyla abdestin farzları doktrinde oldukça detaylı sayılabilecek şekilde ortaya konulmuştur: Bu kapsamda abdest öncesi ön ve arkadan çıkan her şeyden dolayı kadın ve erkeğin su ile istincası,⁶⁸ besmele çekmek, mazmaza ve istinşak, yüzü yıkamak, sakalı hilallemek, elleri dirseklere kadar yıkamak, başın tamamını meshetmek, kulakların içini ve dışını meshetmek, tertibe riayet ve ayakları yıkamak da abdestin farzları olarak kabul edilmiştir.⁶⁹

⁵⁹ el-'İzzî, "Mukaddime", *el-Câmi'u'l-Kâfi*, 1/65.

⁶⁰ el-'İzzî, "Mukaddime", *el-Câmi'u'l-Kâfi*, 1/69-74.

⁶¹ Yücel, *Zeydiyye ve Fıkıh Usûlü*, 69 vd.

⁶² Kâsım b. İbrâhîm er-Ressî, *Mecmû'u kutubi ve resâili İmam Kâsım er-Ressî*, thk. Abdulkerim Ahmed Cedbân (San'â: Dârü'l-Hikmeti'l-Yemânîye, 2001), 2/497, 498.

⁶³ Ressî, *Mecmû'*, 2/556.

⁶⁴ Ressî, *Mecmû'*, 2/ 556.

⁶⁵ Ressî, *Mecmû'*, 2/ 497, 536, 537

⁶⁶ Zeyd b. Ali, *el-Mecmû'u'l-hadisî ve'l-fikhî*, thk. Abdullah b. Hammûd el-'İzzî (San'â: Müessesetu'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2002), 63 (1); Hâdî-İlêhak Yahyâ b. Hüseyin, *Kitâbü'l-müntehab ve kitâbü'l-fünûn* (San'â: Daru'l-Hikmeti'l-Yemânî, 1993) 26, 27

⁶⁷ Ressî, *Mecmû'*, 2/ 540

⁶⁸ Müeyyed-Billâh, *Tecrid*, 45.

⁶⁹ Müeyyed-Billâh, *Tecrid*, 46.

Ön ve arkadan çıkan şeyler, herhangi bir yaradan akan kan, iltihap, akli gideren uyku, bayılma, delirme gibi akli gideren durumlar, büyük günah işlemek abdesti bozar.⁷⁰

Ressî mestlere meshin Ehl-i beyt'in icmâ'ı ile fâsîd olduğunu ifade eder. Yine ona göre ayaklara da sadece İmâmiyye mesh edileceğini ileri sürmüştü, buna mukabil Ehl-i beyt'ten bunun tersi nakledilmiştir. Buna göre ayaklara abdest alırken mesh etmek caiz değildir. Ayakları yıkamak farzdır.⁷¹ Ressî'nin bu ifadelerinin aynısına torunu Yahyâ b. Hüseyin de eserinde yer vermiştir. Hatta o babasından naklen dedesinin de kanaatini aktarmıştır.⁷² Sonraki dönem fakihleri de bu görüşü benimsemişlerdir. Ressî'ye göre gasbedilmiş su ile abdest almak caiz değildir. Diğer fakihler ise bunu kerahetle birlikte caiz kabul etmiştir.⁷³

Ressî, namaz kıldıktan sonra oturan ve mescitten dışarı çıkmayan bir kimsenin bu abdesti ile diğer namazları kılabileceğini; bununla birlikte meşguliyeti çoğaltırsa, her farz namaz için abdest almasının güzel olacağını belirtir. Nitekim onun naklettiğine göre Hz. Ali de her farz namaz için ayrıca abdest alıyordu.⁷⁴

Köpek, domuz, müşrik ve kâfirin artığı necistir. Ressî müşriklerin necis olduğunu, onların vücudundan mesela ellerinden ya da elbiselerinden bir şeyin bir Müslümanın üzerine dökülmesi durumunda oranın temizlenmedikçe temiz sayılmayacağını açıkça ifade eder. Dökülen yer biliniyor ise orası bilinmiyor ise tamamı temizlenir.⁷⁵ Yine kafirlerin elbiselerinin ve bedenlerinin çok miktarda akan kan, leş ve domuz gibi necis olduğunu, buradan namaz kılınan yere ya da elbiseye bir şey bulaşması halinde temizlenmesi gerektiğini belirtmiştir.⁷⁶ Benzer şekilde elbiseye bulaşan idrarın da bulaştığı yer biliniyor ise bulaşan kısmın, bilinmiyor ise tamamının yıkanması gerektiği ifade edilmiştir.⁷⁷ Ölmüş hayvanın kemikleri ve boynuzu da necistir.⁷⁸

Ressî'ye göre suyun tadı, kokusu ve rengi değişmedikçe temiz kabul edilir. Çalınan su ve elbise ile namaz kılınmaz. Vücuttan kanın çıkmasından dolayı abdest alınır ve kanın değdiği yer de temizlenir.⁷⁹ Ressî vücuttan akan ya da damlayan kandan dolayı abdestin gerekli olacağını eserinin ilerleyen bölümlerinde de tekrar eder.⁸⁰ Cünüp, hayız ve nifas halindeki kimse bu hallerinden kurtulmak için gusül almak zorundadır. Abdesti uyku ve sarhoşluk bozar. Ressî, su ve temiz toprak bulamayan bir kimsenin teyemmüm yapmaksızın namaz kılacağını belirtmiştir. Zira ona göre, temiz toprağın olmaması teyemmüm emrini düşürmüştür.⁸¹

Kâsım er-Ressî hayzın en fazla on gün devam edeceğini belirtmesine rağmen, en az ne kadar süreceğine dair bir süre beyan etmemiştir. Torunu Hâdî'ye göre de hayzın en azı üç, en çoğu on gündür. On günü aşan kanamalar özür kabul edilir.⁸² Mezhepte genel kabul gören görüşe göre âdetin en azı üç, en çoğu da on gündür. Hamilelikle birlikte hayız söz konusu olmaz.⁸³ Kar'⁸⁴ temizlik değil hayızdır.⁸⁵ Adetli kadın mescide giremez, Mushafa dokunamaz, Kurân okuyamaz. Adet halindeki bir bayanın, namaz vakitlerinde abdest alarak kibleye yönelmesi ve tesbih ve tehlil ile meşgul olması müstehap kabul edilmiştir. Cünüp için de bu hükümler aynen geçerlidir.⁸⁶ Yahya b. Hüseyin de bu konuda dedesi Ressî gibi düşünmektedir. Ona

⁷⁰ Müeyyed-Billâh, *Tecrîd*, 46.

⁷¹ Ressî, *Mecmû'*, 2/ 569.

⁷² Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin, *Kitâbü'l-ahkâm fi'l-helâli ve'l-harâm*, thk. Murtazâ b. Zeyd el-Mahatvarî (San'a: Mektebetü Bedr, 2014/1435), 1/67.

⁷³ Müeyyed-Billâh, *Tecrîd*, 44.

⁷⁴ Ressî, *Mecmû'*, 2/ 602.

⁷⁵ Ressî, *Mecmû'*, 2/ 498.

⁷⁶ Ressî, *Mecmû'*, 2/ 625.

⁷⁷ Ressî, *Mecmû'*, 2/ 556.

⁷⁸ Müeyyed-Billâh, *Tecrîd*, 44.

⁷⁹ Ressî, *Mecmû'*, 2/ 502-506.

⁸⁰ Ressî, *Mecmû'*, 2/ 603.

⁸¹ Ressî, *Mecmû'*, 2/511.

⁸² Hâdî-İlelhak, *Kitâbü'l-ahkâm*, 1/61

⁸³ Müeyyed-Billâh, *Tecrîd*, 52.

⁸⁴ Müşterek bir lafız olan kar' ile ilgili ayet şöyledir: "Boşanan kadınlar kendi başlarına (evlenmeksizin) üç âdet süresince beklerler." Kur'ân Yolu (Erişim 01 Kâsım 2023), el-Bakara 2/228.

⁸⁵ Ressî, *Mecmû'*, 2/ 577.

⁸⁶ Müeyyed-Billâh, *Tecrîd*, 53; Ca'fer b. Ahmed, *er-Ravdatü'l-behiyye şerhu nüketi'l-'ibâdât* (San'a: Merkezü Bedr, 1423/2002), 26-27.

göre de adetli kimsenin yapmaması gerekenler aynıdır. Hatta o eserinde ilgili bölümün sonunda dedesinden adetli kimsenin Kur'an okuyamayacağı fakat tesbih ve zikirle meşgul olabileceğine dair görüşünü nakleder.⁸⁷ Sonraki dönem fakihleri de bu kanaattedir. Cünüp bir kimse Kur'an'dan bir şeyi ya da besmeleyi yazamaz. Besmelenin Kur'an'dan sayıldığına şüphe yoktur.⁸⁸ Adet halindeki bir bayanla cinsel ilişki haramdır. Şayet bu tür bir günah işlenirse tövbe ve istiğfar kâfidir.⁸⁹

3.2. Kitâbü's-Salât

Ressî'ye göre namaz beş vakit olarak farz kılınmıştır.⁹⁰ Torunu Yahyâ b. Hüseyin de aynı kanaattedir.⁹¹ Ressî namazın kılınışını da detaylı bir şekilde anlatmış, özellikle son teşehhüdün farz oluşuna vurgu yapmıştır.⁹² Teşehhüd ise "Bismillâh ve Billâh, ve'l-hamdü lillâh, ve'l-esmâü'l-husnâ kulluhe lillâh, eşhedu ellâ ilahe illallâhu vahdehu lâ şerike leh ve eşhedu enne Muhammeden abduhu ve rasuluh ve's-salatu ale'n-nebiyyi sallallahu aleyhi ve sellem" şeklindedir.⁹³ Sonraki dönem fıkıh kitaplarında namazın farzları; niyet, iftitah tekbiri, fatiha ile birlikte üç ayetin okunması, kıyam, rükû ve secde olarak zikredilmiştir. Sonra Kâsım er-Ressî son teşehhüde bulunmayı da eklemiştir.⁹⁴ Namazda besmelenin de cehrî çekilmesi gerekir. Yahya b. Hüseyin bu kanaate yer verdikten sonra, babasının dedesi Ressî'den rivayet ettiği Hz. Ali'nin sözünü ve bu konuya delil olacak haberi aktarmıştır.⁹⁵ Yahyâ b. Hüseyin, imamın kıraati cehrî yaptığı namazlarda cemaatin susacağını, gizli yaptığı yerlerde ise fatiha ve zammı sûre okuyacağını belirtir. O bu görüşünü aktardıktan sonra dedesi Ressî'nin, cehrî namazda cemaatin kıraat etmesini mekruh saydığını, hafî namazda ise cemaatin de kıraat edeceği görüşünde olduğunu nakletmektedir.⁹⁶

Ressî'ye göre namazda selam sağa ve sola olur. Raf'u'l-yedeyn konusunda farklı kaviller olsa da eller huşudan dolayı kaldırılmaz.⁹⁷ Hâdî-İlelhak da *Ahkâm*'da dedesi Ressî'nin bu kanaatini aktarır ve ona katılır.⁹⁸ Sonraki dönemdeki fıkıh kitaplarında da bu görüş yerleşmiştir.⁹⁹ Yabancıların namazda Kur'an'dan kolayına geleni okuması gerekir.¹⁰⁰ Ressî, namazda "amin" demeyi hiç kimseden işitmediğini de ifade eder.¹⁰¹ Aynı ifadeler torunu Hâdî'nin *Ahkâm*'ında da yer alır: O "*Bunu, Ehl-i beyt âlimlerinden ne gördüm, ne de işittim*" demiş ve dedesi Ressî'nin de görüşüne yer vermiştir.¹⁰² Nitekim sonraki dönem Zeydi fûru kitaplarında da bu görüş benimsenmiş ve namazda Fatiha'dan (hamd kıraatinden) sonra âmin demenin caiz olmadığı vurgulanmıştır.¹⁰³ Kadınlar cehrî namazlarda kıraati sadece kendilerinin duyabileceği şekilde yapabilirler.¹⁰⁴ Ona göre namazda ıztırârî ve ihtiyârî vakitler söz konusudur. Namazlar seferde ve özel durumlarda mukîm iken cem' edilebilir.¹⁰⁵ Ezanda hayye 'ale hayri'l 'amel ifadesi yer alır. Telbiyede "inne'l-hamde ve'n-ni'mete lek" denir.¹⁰⁶ Yahya b. Hüseyin de ezan ile ilgili aynı ilaveyi

⁸⁷ Hâdî-İlelhak, *Kitâbü'l-ahkâm*, 1/62.

⁸⁸ Ressî, *Mecmû'*, 2/ 557.

⁸⁹ Müeyyed-Billâh, *Tecrîd*, 53; Ca'fer b. Ahmed, *er-Ravdatü'l-behiyye*, 26-27.

⁹⁰ Ressî, *Mecmû'*, 2/ 524

⁹¹ Hâdî-İlelhak, *Kitâbü'l-ahkâm*, 1/71.

⁹² Ressî, *Mecmû'*, 2/ 547, 548.

⁹³ Ressî, *Mecmû'*, 2/600.

⁹⁴ Müeyyed-Billâh, *Tecrîd*, 62-64.

⁹⁵ Hâdî-İlelhak, *Kitâbü'l-ahkâm*, 1/90.

⁹⁶ Hâdî-İlelhak, *Kitâbü'l-ahkâm*, 1/91.

⁹⁷ Ressî, *Mecmû'*, 2/ 601, 602.

⁹⁸ Hâdî-İlelhak, *Kitâbü'l-ahkâm*, 1/77, 78.

⁹⁹ Müeyyed-Billâh, *Tecrîd*, 65.

¹⁰⁰ Ressî, *Mecmû'*, 2/ 628.

¹⁰¹ Ressî, *Mecmû'*, 2/ 600.

¹⁰² Hâdî-İlelhak, *Kitâbü'l-ahkâm*, 1/90, 91

¹⁰³ Müeyyed-Billâh, *Tecrîd*, 64.

¹⁰⁴ Ressî, *Mecmû'*, 2/ 630.

¹⁰⁵ Ressî, *Mecmû'*, 2/ 564.

¹⁰⁶ Ressî, *Mecmû'*, 2/ 630.

aktarmıştır.¹⁰⁷ Cünüp olan ezan okuyamaz.¹⁰⁸ Bir kimse öğle ile ikindiye ayrı ayrı vakitlerinde kılabileceği gibi (herhangi bir sefer yahut gerekçe olmadan) birleştirerek de kılabılır. Aynı şekilde akşam ile yatsı için de durum aynıdır.¹⁰⁹ Namazlarını cem ederek kılacak kimse için ikindinin vaktinin girmesi, öğlenin vaktinin sonundadır.¹¹⁰ Korku olsun ya da olmasın seferde namazlar kısaltılır.¹¹¹ Çünkü namazların ilk farz kılınışı iki rek'at esasına bina edilmiştir. Sefere çıkan bir kimse, namazlarını bulunduğu beldenin son evlerinden itibaren kasredebilir.¹¹² Fâcir ve zâlim imamın arkasında namaz kılınmaz.¹¹³ Sabah namazının kılan kimse tesbihat yapar. Sabah namazı ile güneşin doğuşu arasında namaz kılmaz.¹¹⁴ Mescid-i Haram'da namaz kılan bir kimsenin metaif alanında tavaf edenlerin önünden geçmesinde bir sakınca olmaz.¹¹⁵

Ressî, az olsun çok olsun namazda uyuyan kimsenin -aklı karışır ve bu noktada kesin kanaate varırsa- abdestini ve namazını iade etmesi gerektiğini belirtir. Bir kimsenin safların arasında tek başına namaz kılması durumunda namazını iade etmesi gerekmez. Ona göre alınının bir kısmıyla sarığının yuvarlağına secde eden bir kimsenin secdesi geçerlidir.¹¹⁶ Vefat eden birin kılmadığı namazlarını onun yerine çocuğu kılarak kaza edemez. Bu hac gibi değildir.¹¹⁷ Sehv secdesi namazdaki eksiklik ve fazlalıktan dolayı selamdan sonra yapılır. Selamdan önce rükû veya secdedeki ziyade sehv secdesini gerektirir.¹¹⁸ Namaz kılan bir kimse secde ayetini okursa ya da işitirse secde gerekli değildir. Cemaatle namazda teşehhüdü unutan bir kimse imam selam verdikten sonra teşehhüdde bulunur, selamdan sonra da iki defa sehv secdesi yapar.¹¹⁹

Ressî'ye göre gasbedilmiş arazide ve gasbedilmiş elbise ile namaz kılmak caiz değildir. Geçmiş namazı olan bir kimse imamlık yapamaz. İmam ile cemaatin arasını insanların kullandığı bir yol ayırırna namaz batıl olur. Namazda sürekli şüphe içinde olan bir kimse arız olan şüpheye iltifat etmez Nafile namaz kılan kimse yanılırsa veya secde gerektiren bir hata yaparsa sehv secdesi gerekir. Bir kadın namaz vakti girdiği halde namazını kılmamış ve namaz vakti çıkmadan adet olmuşsa o namazın kazası gerekmez.¹²⁰ Korku namazı sadece seferde kılınır. Çocuklara Kur'an öğretimi karşılığında öğretmenlerin ücret almasında sakınca yoktur.¹²¹ Cenaze hazır ise ve farz namazın vakti de girdiye her ikisinden birine öncelik verilebilir. Eğer namazın geçmesi endişesi var ise o takdirde farz namaz önce kılınır.¹²²

3.3. Kitâbü's-savm

Ressî'ye göre bir kimse zevalden önce Şevval hilalini görürse evla olan orucunu tamamlaması, iftarı ertesi güne ertelemesidir.¹²³ Oruçlu bir kimsenin nemli misakla dişlerini misvaklamasında, elbisesini nemlendirmesi ve ıslatmasında, üzerine su dökmesinde, sıcağın dolayı mazmaza yapmasında -midesine bir şey ulaşmadığı sürece-bir beis yoktur.¹²⁴ Ramazan ayında, fecrin doğuşundan önce gusül alma imkânı olduğu halde cünüp olarak sabahlayan kimseye bir şey gerekmez. Fakat gusül almış olması daha güzeldir.¹²⁵

¹⁰⁷ Hâdî-İlelhak, *Kitâbü'l-ahkâm*, 1/69.

¹⁰⁸ Müeyyed-Billâh, *Tecrîd*, 56.

¹⁰⁹ Ressî, *Mecmû'*, 2/ 527.

¹¹⁰ Ressî, *Mecmû'*, 2/ 601.

¹¹¹ Ressî, *Mecmû'*, 2/ 600.

¹¹² Ressî, *Mecmû'*, 2/ 556.

¹¹³ Ressî, *Mecmû'*, 2/ 548, 549.

¹¹⁴ Ressî, *Mecmû'*, 2/ 601.

¹¹⁵ Ressî, *Mecmû'*, 2/ 557.

¹¹⁶ Ressî, *Mecmû'*, 2/ 556.

¹¹⁷ Ressî, *Mecmû'*, 2/ 627.

¹¹⁸ Ressî, *Mecmû'*, 2/ 601.

¹¹⁹ Müeyyed-Billâh, *Tecrîd*, 65.

¹²⁰ Müeyyed-Billâh, *Tecrîd*, 59-71.

¹²¹ Ressî, *Mecmû'*, 2/ 559.

¹²² Ahmed b. Hüseyin Müeyyed-Billâh, *Şerhu't-tecrîd fi fikhî'z-zeydiyye*, thk. Yahya Salim Azzân, Hamîd Cabir Abîd (San'a: Merkezü'l-Bühûs ve't-Türâsi'l-Yemenî, 1427/2006), 1/587.

¹²³ Müeyyed-Billâh, *Şerhu't-tecrîd*, 2/234.

¹²⁴ Müeyyed-Billâh, *Şerhu't-tecrîd*, 2/253.

¹²⁵ Ressî, *Mecmû'*, 2/ 564.

Muharrem ayının onuncu gününde, recep ve şaban aylarında, pazartesi ve perşembe günleri oruç tutmak müstehaptır.¹²⁶

3.4. Kurban

Kâsım er-Ressî'ye göre zenginin kendisi ve küçük çocukları için kurban kesmesi sünnettir. Zeydiyye içerisinde kurban kesmenin vacip olduğu şeklinde görüşler de mevcuttur.¹²⁷ Kâsım er-Ressî eserinin bir bölümünde, "haccetsin ya da etmesin durumu iyi olan herkese kurban vaciptir" derken¹²⁸ bir başka bölümünde ise "ifrad haccı yapan kimsenin kurban kesmesi" kendisine sorulduğunda, "zengin olanın kurban kesmesi hoştur ama gerekli değildir" demiştir.¹²⁹ Bununla birlikte mezhep içindeki genel kanaate göre udhiye kurbanı vacip değil; terk edilmemesi uygun düşen bir sünnettir. Zeydi fıkıh kitaplarında tartışmalı konulardan biri de koyunun kaç kişi adına kesilmesi gerektiğine dairdir. Kâsım er-Ressî'den önceki fakihlerin ağırlıklı kanaati koyunun sadece bir kişi adına kesilmesi yönündedir.¹³⁰ Kâsım er-Ressî ise, "aynı aileden olmak kaydıyla devenin on, sığırın yedi kişiye kadar kesilebileceğini" ifade etmiştir. Ahmed b. İsa eserinde, Kâsım er-Ressî'ye Yahudi ve Hristiyanların kestiğinin hükmünü sormuş, o da Zeyd b. Ali'nin "Ehl-i kitabın yiyeceğinden helal olan sadece hububattır. Onların kestiklerine gelince, onlar yenmez. Zira onlar Allah'ın Resulünü, onun Allah'tan getirdiklerini inkâr ediyorlar, bu yolla Allah'a şirk koşmuş oluyorlar" dediğinin zikredildiğini belirtmiştir.¹³¹ Bu konudaki görüşüyle kitap ehli kadınlarla evlenmeyi haram sayması arasındaki uyum aşıkardır.

Ressî, temettü haccı yapanların aynı aileden olmaları koşulu ile deveyi on, sığırını yedi, koyunu da bir kişi adına kesebileceklerini ifade etmiştir. Fakat koyun, udhiye kurbanında aynı aileden olmak kaydıyla üç kişi için kesilebilir.¹³²

3.5. Nikâh-Mut'a Nikâhı

Ressî'ye göre şahitsiz nikâh geçerli değildir. Nikâhta iki erkek ya da bir erkek iki kadının şahitliği muteberdir.¹³³ Ehl-i kitab'ın kadınları ile evlenmek caiz değildir. Fakat onların helal olan gıdaları yenilebilir.¹³⁴ Yahyâ b. Hüseyin de bu noktada aynı kanaattedir.¹³⁵ Mut'a nikâhı da haramdır. Kâsım er-Ressî, Nisa suresi 24. ayeti delil göstererek bunu tecviz edenleri "(yoldan) çıkan/(haktan) sapan fırka" "الفرقة المارقة" dan fuhiyyatı helal görenler olarak isimlendirmiştir. Zira ona göre mut'a bizzat Hz. Peygamber tarafından haram kılınmıştır. Yahya b. Hüseyin de bu noktada dedesi gibi düşünür.¹³⁶ Kaldı ki bu Zeyd b. Ali'nin de kanaatidir.¹³⁷ Ebû Abdullah 'Alevî (ö.445/1053), ilk dönem Zeydî fukahânın görüşlerini kapsamlı bir şekilde aktardığı meşhur eseri *el-Câmi'u'l-kâfî*'de mut'a nikâhı ile ilgili detaylı bilgi verir.¹³⁸ Sonraki dönem Zeydi fıkıh kitaplarında da mut'a'nın haramlığı konusunda bir ihtilaf olmamıştır.¹³⁹ Ona göre ayetteki "saduk" mehir demektir.¹⁴⁰ Mehrin en alt sınırı da on dirhemdir. Bu, Hanefî mezhebinin de görüşüdür.¹⁴¹ Evlilerin birbirlerinin galiz avretine bakmalarında sakınca yoktur. Ayrıca bir kimse eşinin

¹²⁶ Müeyyed-Billâh, *Şerhu't-tecrîd*, 2/255.

¹²⁷ Hafız Ebû Abdullah 'Alevî, *el-Câmi'u'l-kâfî fî fikhî'z-Zeydiyye*, thk. Abdullah b. Hammûd el-'İzzî (Sa'de: Müessesetü'l-Mustafa es-Sekâfiyye, 1435/2014), 8/46.

¹²⁸ Ressî, *Mecmû'*, 2/ 603.

¹²⁹ Ressî, *Mecmû'*, 2/ 634.

¹³⁰ Müeyyed-Billâh, *Şerhu't-tecrîd*, 6/420, 421.

¹³¹ Ahmed b. İsa, *Kitâbü ra'bi's-sad' (Emâli)*, thk. Ali b. İsmâil b. Abdullah el-Mueyyed, (Beyrut: Dâru'l-Mahacceti'l-Beydâ, 1428/2007), 2/761, 762.

¹³² Müeyyed-Billâh, *Tecrîd*, 13.

¹³³ Müeyyed-Billâh, *Şerhu't-tecrîd*, 3/49, 247.

¹³⁴ Ressî, *Mecmû'*, 2/ 632.

¹³⁵ Hâdî-İlelhak, *Kitâbü'l-ahkâm*, 1/336.

¹³⁶ Hâdî-İlelhak, *Kitâbü'l-ahkâm*, 1/306-309.

¹³⁷ O'na göre "Mut'a nikahı" da yasaklanmıştır. Zeyd b. Ali, *el-Mecmû'*, 211 (hn. 431)

¹³⁸ Ebû Abdullah 'Alevî, *el-Câmi'u'l-Kâfî*, 2/423, 424.

¹³⁹ Müeyyed-Billâh, *et-Tecrîd*, 136.

¹⁴⁰ Ressî, *Mecmû'*, 2/ 621.

¹⁴¹ Müeyyed-Billâh, *Şerhu't-tecrîd*, 3/121.

üreme organına önden ya da arkadan yaklaşabilir.¹⁴² Talâkta ve ric'atte şahit bulundurmamak gerekir. Zira bu anlaşmazlığa ve ihtilafa düşmemek için en münasip yoldur.¹⁴³

3.6. Diğer Konular

Namaz kılmayan ve sâlih amel işlemeyen fâsık akraba ile ilişkiyi kesmek akrabalık bağıını koparmak değildir.¹⁴⁴ Uçan balık Allah'ın kullarına helal kıldığı deniz avındandır.¹⁴⁵ Baba evladını öldürmekten dolayı kısas edilmez. Fakat zulmen, yeryüzünde bozgunculuk olsun ya da haddi aşmak suretiyle öldürürse o başka. Bu durumda imam duruma göre uygun gördüğünü yapar.¹⁴⁶ Karga ve çekirge yemekte bir beis yoktur.¹⁴⁷ Necis bir maddenin karıştığı boya ile boyanan elbiseyi -yıkandığında ve necâsetten eser kalmadığında giymekte sakınca yoktur.

Sonuç

Zeydiyye içerisinde Zeyd b. Ali'den sonra en önemli isimlerin başında şüphesiz Kâsım er-Ressî gelir. Ressî, Abbasiler döneminde yaşamış kelâm ve fıkıh alanında önemli eserler bırakmış bir alimdir. Onun Abbâsiler dönemindeki kelâmî, fikhî ve irşada yönelik faaliyetleri sonraki süreçte Taberistan ve Yemen'de mezhebin faaliyetlerinin kurumsallaşmasının da zeminini oluşturmuştur. Nitekim torunu Hâdî-İlelhak döneminde mezhebin kurumsal bir kimlik kazanması ve devlet hakimiyetinin tesisi de bunu teyit eder. Ressî sadece kelim ilminde değil fıkıh ilminde de mezhebin kurucu isimlerindedir. Nitekim Mahatvarî başta olmak üzere pek çok alim onu mezhebin teşekkülünde kurucu unsur anlamında "müessisin" grubundan sayarlar. Taberistan ve Deylem'de Ressî'nin fikhî görüşleri etrafında oluşan Kâsımiyye mezhebi de bu bilgiyi teyit eder. Ressî'nin günümüze ulaşan eserlerinde taharet ve namaz konularında fikhî bilgiler bulmak mümkün olmakla birlikte onun fıkıhın tamamını kapsayan bir eseri yoktur. Onun görüşleri torunu Hâdî ve sonraki dönem eserlerde yer bulmuştur. Günümüze ulaşan eserlerinde ve sonraki dönem fıkıh kitaplarında yer alan veriler çerçevesinde onun abdestte ayakların yıkanmasının gerekliliği, mest üzerine meshin caiz olmadığı, adetli kadının yapması haram olan hususlar, ezana "hayye 'ale hayri'l-amel" ilavesi, mut'a nikahının haramlığı, Ehl-i kitap kadınlarla evlenmenin caiz olmaması gibi pek çok ictihadının sonraki dönemde Zeydî/Hâdevî fıkıhının temel görüşleri arasında yer aldığı söylenebilir. Mezhepte kurucu unsur konumundaki Ressî fıkıh alanında daha kapsamlı karşılaştırmalı çalışmaları hak etmektedir.

Beyanname

- 1. Finans/Teşvik:** Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir.
- 2. Çıkar Çatışması:** Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.
- 3. Etik Beyan:** Yazar, bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir.

Kaynakça

- 'Alevî, Hafız Ebû Abdullah. *el-Câmi'u'l-kâfi fi fikhî'z-Zeydiyye*. thk. Abdullah b. Hammûd el-İzzî. 8 Cilt. Sa'de: Müessesetü'l-Mustafa es-Sekâfiyye, 1. Basım, 1435/2014.
- 'Azzân, Yahyâ Sâlim. "Mukaddime". *el-Fusûlü'l-lü'lüyye fi usûl-i fikhî'l-'itrati'z-zekiyye ve a'lâmi'l-ümme'ti'l-Muhammediyye*, mlf. Sârimüddîn İbrâhim el-Vezîr. Beyrut: Merkezü't-Turâs ve'l-Buhûsi'l-Yemenî ve Dâru'l-Menâhil, 2001.
- 'İzzî, Abdullah Hammûd. "Mukaddime", *Usûlü'l-ahkâm el-câmiu li-edilleti'l-halâli ve'l-harâm*. mlf. Ahmed b. Süleyman. San'a: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1424/2003.

¹⁴² Müeyyed-Billâh, *et-Tecrid*, 149.

¹⁴³ Müeyyed-Billâh, *et-Tecrid*, 153. Talak konusunda detaylı bilgi için bk. Mustafa Bülent Dadaş, "İslam Boşanma Hukukunda Hâkimin Yetki Sınırları", *Diyanet İlmî Dergi* 59/2 (Nisan-Haziran 2023), 655-684

¹⁴⁴ Ressî, *Mecmû'*, 2/ 627, 628.

¹⁴⁵ Ressî, *Mecmû'*, 2/ 636.

¹⁴⁶ Ressî, *Mecmû'*, 2/ 646.

¹⁴⁷ Müeyyed-Billâh, *et-Tecrid*, 346-349

- 'İzzî, Abdullah Hammûd. "Mukaddime". *el-Câmi'u'l-kâfi fî fikhî'z-Zeydiyye*. mlf. Ebû Abdullah 'Alevî. 2 Cilt. Sa'de: Müessesetü'l-Mustafâ es-Sekâfiyye, 1. Basım, 2014/1435.
- Ahmed b. İsa. *Kitâbü ra'bi's-sad' (Emâlf)*. thk. Ali b. İsmâil b. Abdullah el-Mueyyed. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mahacceti'l-Beydâ, 2. Basım, 1428/2007.
- Aruçi, Muhammed. "Ressî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/587-588. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Büyükkörükçü, Muhammed Tahir. *Hâdevî Fıkhının Doğuşu (el-Hâdî İlelhakk'ın el-Ahkâm'ı çerçevesinde)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Ca'fer b. Ahmed. *er-Ravdatü'l-behiyye şerhu nüketi'l-'ibâdât*. San'a: Merkezü Bedr, 2. Basım, 1423/2002.
- Carl Brockelmann. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*. çev. Muhammed Fehmi Hicâzî. Mısır: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Küttâb, 1995.
- Cedbân, Abdülkerim Ahmed. "Mukaddime". *Mecmû'u kütüb-i ve resail-i imam Kâsım b. İbrâhîm er-Ressî*. mlf. Kâsım b. İbrâhîm er-Ressî. 2 Cilt. San'â: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 2001.
- Dadaş, Mustafa Bülent. "İslam Boşanma Hukukunda Hâkimin Yetki Sınırları". *Diyanet İlmî Dergi* 59/2 (Nisan-Haziran 2023), 655-684.
- Ebû Zehre, Muhammed. *el-İmâmu Zeyd hayâtuhû ve 'asruhû-ârâuhû ve fikhuhû*. b.y.: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Ekinci, Ahmet. *Zeydî Fıkhının Gelişimi ve Hâdî-İlelhak*. İstanbul: Kitap Dünyası, 1. Basım, 2019.
- Ekvâ', Kâdî İsmail b. Ali. *ez-Zeydiyye Neş'etuhâ ve Mu'tekidâtühâ*. b.y.:y.y., 2000.
- Gündüz, Eren. "Zeydî Fukahânın Tasnifi: Bülûgu'l-ereb ve künûzü'z-zeheb fî-ma'rifeti'l-mezheb Adlı Eser Çerçevesinde Bir İnceleme", *Cumhuriyet Theology Journal* 25/3 (2021), 1485-1505.
- Gündüz, Eren. *Zeyd b. Ali, Hayatı, Eserleri ve İslâm Hukuk Düşüncesindeki Yeri*. İstanbul: Düşünce Kitabevi, 1. Basım, 2008.
- Gündüz, Eren. "Zeydî Fıkhında Mezhep Görüşünün Oluşumunda Zeyd b. Ali'nin Etkisi: Namazın Kılınış Şekli Örneği". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1 (Haziran 2022), 57-88.
- Hâdî-İlelhak, Yahyâ b. Hüseyin. *Kitâbü'l-ahkâm fi'l-helâli ve'l-harâm*. 2 Cilt. thk. Murtazâ b. Zeyd el-Mahatvarî. San'a: Mektebetü Bedr, 2014/1435.
- Hâdî-İlelhak, Yahyâ b. Hüseyin. *Kitâbü'l-müntehab ve kitâbü'l-fünûn*. San'â: Daru'l-Hikmeti'l-Yemânî, 1993.
- Hatîb, Sâlih Ahmed. *Zeyd b. Ali -el-Mufterâ 'aleyh-*. B.y: el-Mektebetü'l-Feysaliyye, 1984.
- İbnü'n-Nedîm. *Kitâbü'l-Fihrist*. thk. Rizâ b. Alî b. Zeynülâbidîn. Beyrût: Dâru'l-Meysere, 1988.
- Kalkan, Salih. *Zeydiyye'nin Teşekkülünde Kâsım er-Ressî*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Kur'ân Yolu. Erişim 01 Kâsım 2023. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Mahallî, Ahmed b. Muhammed. *el-Hadâiku'l-verdiyye fî menâkibi eimmeti'z-Zeydiyye*. thk. Murtazâ b. Zeyd el-Mahatvarî. San'â: Mektebetü Merkezi Bedr, 2002.
- Mahatvarî, Murtaza b. Zeyd. "Mukaddime". *et-Tahrîr fi'l-keşfi an nusûsi'l-eimmeti'n-nehârîr*. mlf. Nâtk-Bilhak. San'a: Mektebetü Bedr, ts.
- Mahatvarî, Murtaza b. Zeyd. "Târîhu tetavvüri'l-'akâid ve'l-fikh 'inde'z-Zeydiyye". *İslâmî İlimler Dergisi (Zeydiyye sayısı)* VI/1 (2011), 9-40.
- Müeyyed-Billâh, Ahmed b. Hüseyin. *et-Tecrîd fî fikhî'l-imâmeyni'l-a'zameyn Kâsım er-Ressî ve hafidihî Yahyâ b. Hüseyin*, nşr. Abdullah b. Hammûd el-'İzzî. San'â/Ammân: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2002.
- Müeyyed-Billâh, Ahmed b. Hüseyin. *Şerhu't-tecrîd fî fikhî'z-zeydiyye*. thk. Yahya Salim 'Azzân, Hamîd Cabir Abîd. 6 Cilt. San'a: Merkezü'l-Bühûs ve't-Türâsi'l-Yemenî, 1. Basım, 1427/2006.
- Nâtk-Bilhak. *el-İfâde fî târîhi eimmeti'z-Zeydiyye*. thk. M. Yahyâ Sâlim 'Azzân. San'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemânî, ts.
- Nâtk-Bilhak. *et-Tahrîr fi'l-keşfi an nusûsi'l-eimmeti'n-nehârîr*. thk. Murtaza b. Zeyd el-Mahatvarî. San'a: Mektebetü Bedr, ts.
- Ressî, Kâsım b. İbrâhîm. *Mecmû'u kutubi ve resâili İmam Kâsım er-Ressî*. thk. Abdülkerim Ahmed Cedbân. 2 Cilt. San'â: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 2001.
- Şehârî, Ali b. Abdullah. *Bülûgu'l-ereb ve künûzü'z-zeheb fî-ma'rifeti'l-mezheb*, thk. Abdullah b. Abdullah b. Ahmed el-Hûsî. San'â/Ammân: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye/Dâru'l-İmâm Zeyd b. Ali, 1423/2002.
- Ümit, Mehmet. *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi Zeyd b. Ali'den Kâsım er-Ressî'nin Ölümüne Kadar*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Vecîh, Abdusselam.b. Abbas. *A'lâmü'l-müellifne'z-Zeydiyye*. San'â: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1999.
- Vezi'r, Sârimüddîn. *el-Felekü'd-devvâr fî 'ulûmi'l-hadis ve'l-fikh ve'l-âsar*. thk. Muhammed Yahyâ Sâlim 'Azzân. San'â: Dâru't-Turâsi'l-Yemenî, 1995.

- Yücel, Fatih. "Mansûr-Billâh". *İslam Düşünce Atlası*. ed. İbrahim Halil Üçer. 5/1842, 1843. İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları-İLEM, 2022.
- Yücel, Fatih. "Nâtık-Bilhak". *İslam Düşünce Atlası*. ed. İbrahim Halil Üçer. 1/415-417. İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları-İLEM, 2022.
- Yücel, Fatih. "Zeydiyye'de Kurban". *II. Uluslararası İslam Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu: Kurban*. ed. Ahmet Ekşi vd. 175-189. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022.
- Yücel, Fatih. "Zeydiyye: Fıkıh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/331-338. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Yücel, Fatih. *Müeyyed-Billâh ve Zeydî-Hâdevî Fıkıhı-Müeyyed-Billâh, Ahmed b. Hüseyin ve Zeydî-Hâdevî Fıkıhının Teşekkül Sürecine Etkisi-(Fürû-i Fıkha Dair Görüşleri)*. Ankara: Kitabe Yayınları, 1. Basım, 2022.
- Yücel, Fatih. *Zeydiyye ve Fıkıh Usulü-Kaynak Kavramı (Edille-i Şer'iyye) Bağlamında Bir İnceleme*. Ankara: Fecr Yayınları, 1. Basım, 2022.
- Zeyd b. Ali. *el-Mecmû'u'l-hadîsî ve'l-fikhî*. thk. Abdullah b. Hammûd el-'İzzî. San'â: Müessesetu'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2002.

VAN İLAHİYAT DERGİSİ

Van Journal of Divinity

ISSN: 1300-4530 | e-ISSN: 2667-615X
Aralık / December | 2023, 11/19: 103-120

Öğretmenlerin Kader Algılarının Kelâmî Açından Değerlendirilmesi

Theological Assessment of Teachers' Perceptions of Destiny

SAMET KARAHÜSEYİN

(Sorumlu Yazar)

Dr. Öğr. Üyesi, Ordu Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Kalam ve İtikadi İslam Mezhepleri
Ana Bilim Dalı

*Assoc. Prof. Dr., Ordu University, Faculty of
Theology, Department of Kalam and Islamic
Sects*

Ordu, Türkiye

s_karahuseyin@outlook.com

ORCID ID: 0000-0001-5614-9822

MEHMET KENAN ŞAHİN

Prof. Dr., Ordu Üniversitesi, İlahiyat

Fakültesi, Kalam ve İtikadi İslam Mezhepleri
Ana Bilim Dalı

*Prof. Dr., Ordu University, Faculty of
Theology, Department of Kalam and Islamic
Sects*

Ordu, Türkiye

mkenansahin@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0002-4184-2509

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 27 Ekim/October 2023

Kabul Tarihi | Accepted: 1 Aralık/December 2023

Yayın Tarihi | Published: 15 Aralık/December 2023

Bu çalışma, Ordu Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Komisyonunca kabul edilen A-1839 no'lu proje kapsamında desteklenmiştir. / *This study was supported within the scope of project number A-1839 accepted by Ordu University Scientific Research Projects Commission.*

Atıf | Cite as

Şahin, Mehmet Kenan & Karahüseyin, Samet. "Öğretmenlerin Kader Algılarının Kelâmî Açından Değerlendirilmesi". *Van İlahiyat Dergisi* 11/19 (Aralık 2023), 103-120.

<https://doi.org/10.54893/vanid.1382203>

Sahin, Mehmet Kenan & Karahuseyin, Samet. "Theological Assessment of Teachers' Perceptions of Destiny". *Van Journal of Divinity* 11/19 (December 2023), 103-120.

<https://doi.org/10.54893/vanid.1382203>

İntihal | Plagiarism

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

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/vanid>

Mail: vanyyuifd@yyu.edu.tr

Öğretmenlerin Kader Algılarının Kelâmî Açıdan Değerlendirilmesi*

Öz

Dinî düşünüş ve yaşayışın en canlı soruları ve sorunları arasında kader ile ilgili meselelerin yer aldığı bilinmektedir. İslâm düşünce tarihine bakıldığında kader ile ilgili bazı yaklaşım farklılıklarının siyasî ve itikâdî zemine çekilerek tartışma konusu edildiği görülmektedir. Bu tartışma ortamında da Müslümanlar arasında karşılıklı fikir alışverişi ve anlayıştan ziyade derin ayrılıklar vuku bulmuştur. Halen Müslümanlar birtakım yanlış kader algılarının sebep olduğu sorunlu uygulamalara ve düşüncelere yönelmektedir. Bu durumun kuşaktan kuşağa aktarılması noktasında sorunlu alanları mercek altına almak gerekmektedir. Bu kapsamda bireylerin kader inancını ve algılarını aile ve okul gibi ortamlardan etkilenerek aldığı düşünüldüğünde örgün eğitim kurumlarında din eğitimi veren öğretmenlerin kader inancına yönelik yaklaşım ve tutumlarının öğrenciler üzerinde belirleyici ve etkili olduğu düşünülmektedir. Öğretmenlerin kader algılarının ne gibi neticeler verdiği, nasıl şekillendiği ve meseleye dair ne tür bir hazır bulunuşluk içinde olduklarının incelenmesi, çalışmamızın konusunu ve amacını teşkil etmektedir. Milli Eğitim bakanlığında görev yapan öğretmenlerden oluşan bir örneklem grubuyla yapılan bu araştırmada İHL Meslek Dersleri ve DKAB öğretmenlerinin kader algıları, çeşitli sosyo-demografik değişkenler ve araştırmacı tarafından hazırlanan sorular aracılığıyla test edilmiştir. İHL Meslek Dersleri ve DKAB öğretmenlerinin kader algıları, birbirinden farklı aralarındaki korelasyonun güçlü ve anlamlı tutulmaya çalışıldığı sorulardan oluşan anket yöntemiyle ölçülmüştür. Neticede elde edilen bulgulara göre örneklem grubu içerisinde mezhebî aidiyet, dinî bilgi, dinin temel referans kaynaklarını doğru yorumlayabilme, kader ile ilgili temel kavram ve yaklaşımları bilme ve bunları doğru kullanabilme gibi sorulara verilen cevapların yoğunluğu dikkate alındığında bazı problemli alanlar olduğu gözlenmektedir. Bununla birlikte örneklem grupta yaş değişkenine bağlı olarak bazı mezhebî konulara yaklaşımlarda anlamlı farklılaşma tespit edilmiştir. Bu durum göstermektedir ki bu ve benzeri çalışmalar neticesinde, İslâm inanç esasları otantik yapısına uygun bir şekilde ele alınmalı ve din ile dinî yorumun arasındaki doğal farklılık muhafaza edilmelidir. Bu çalışmayla birlikte din ile mezhebin nasıl anlaşılması gerektiği gibi bazı yönetsel hassasiyetlerin önemi daha da artmış görünmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Akîde, Kader, Kader Algıları, Öğretmen.

Theological Assessment of Teachers' Perceptions of Destiny**

Abstract

It is known that issues related to destiny are among the most vivid questions and problems of religious thought and life. As far as the history of Islamic thought is concerned, it is seen that some differences of approach regarding destiny have been discussed on political and theological grounds. Because of this debate, deep divisions have emerged among Muslims rather than mutual exchange of ideas and understanding. Muslims still engage in problematic practices and thoughts caused by some wrong perceptions of destiny. It is necessary to scrutinize the problematic areas in terms of the transmission of this situation from generation to generation. In this context, considering that individuals acquire their beliefs and perceptions of destiny by being influenced by environments such as family and school, it is thought that the approaches and attitudes of teachers who provide religious education in formal educational institutions towards the belief in destiny are decisive and effective on students. The subject and purpose of our study is to examine the results of teachers' perceptions of destiny, how they are shaped and what kind of readiness they are in regarding the issue. In this study, which was conducted with a sample group consisting of teachers working at the Ministry of National Education, the perceptions of destiny of Imam Hatip High School Vocational Lessons and RCMK teachers were tested through various socio-demographic variables and questions prepared by the researcher. Imam Hatip High School Vocational Lessons and RCMK teachers' perceptions of destiny were measured with a survey method consisting of questions that are different from each other and in which the correlation between them is tried to be kept strong and meaningful. According to the findings, it is observed that there are some problematic areas in the sample group considering the intensity of the answers given to questions such as sectarian affiliation, religious knowledge, being able to correctly interpret the basic reference sources of religion, knowing the basic concepts and approaches related to destiny and being able to use them correctly. In addition, a significant difference was found in the sample group's approaches to some sectarian issues depending on the age variable. This shows that as a result of this and similar studies, the principles of Islamic belief should be examined in accordance with their authentic structure and the natural difference between religion and religious interpretation should be preserved. With this study, the importance of some methodological sensitivities, such as how religion and sectarian should be understood, seems to have increased further.

Keywords: Kalâm, Aqedah, Destiny, Perceptions of Destiny, Teacher.

* Bu çalışma, Ordu Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Komisyonunca kabul edilen A-1839 no'lu proje kapsamında desteklenmiştir.

** This study was supported within the scope of project number A-1839 accepted by Ordu University Scientific Research Projects Commission.

Giriş

Kader inancı İslâm tarihinin ilk dönemlerinden itibaren hemen her dönem Müslümanların ilgisini çekmiş ve çoğu zaman tartışma konusu olmuştur. Kader inancı etrafında zuhur eden farklı fikirler zamanla sistemli bir tartışma ortamına evrilerek mezheplerin akîdevî unsurları arasında yerini almıştır.¹ Kader meselesi siyasî zeminde tartışma konusu haline gelince Müslümanlar arasında ayrılıklara sebep olmuştur. Şüphesiz ki insanoğlunun farklı düşünmesi bir zenginliktir. Ancak bazı fikirler kavram ve tarih kaymasına (anakronizm) uğrayınca bu fikirlerle kendine yön veren toplumlar da yanlış algılara sürüklenebilecektir. Bu durumun farkında olmak özellikle de kader inancı gibi bir konuyu dikkatle ve özgün haline sadık kalarak değerlendirmek ehemmiyet arz etmektedir.

İslâm düşüncesine has birtakım sorunlara çözüm ararken İslâm dininin kök/kurucu ilkeleri² göz önünde bulundurulmadan yapılacak yorumlar yanlış sonuçlar doğurabilecektir. Kader inancı etrafında tarihten günümüze gelen mirasta; kaderci/fatalist toplumlar, inkârcı toplumlar, insan merkezli toplumlar, modernist ve gelenekçi toplumlar vb. yerini almıştır. Post-modern algıların hâkim olduğu bir düşünce dünyasında kader inancını tek boyutlu bir konu olarak ele almak yanıltıcı sonuçlar verebilir. Bu noktada kapsamı daraltılmış çalışmaların sorunların tespitinde önemli adımlardan biri olduğu düşünülebilir.

Ülkemizde Müslümanların kader inancıyla formal olarak tanıştığı ortamlardan birisi okullardır. Örgün eğitim ortamında MEB'e bağlı okullarda müfredat gereği verilen derslerde kader inancı da işlenmektedir. İHL Meslek Dersleri ve DKAB öğretmenleri meslekî formasyon ile pedagojik formasyon verilerini eğitim-öğretim faaliyetleri esnasında kullanmaktadırlar. Bununla beraber bu öğretmenlerin dinî algıları, mezhebî aidiyetleri, kişisel mizaçları ve eğilimleri vb. etkenler verdikleri eğitimin kalitesini doğrudan veya dolaylı olarak etkileyebilmektedir. Yapılan bazı akademik çalışmalarda İHL Meslek Dersleri ve DKAB öğretmenlerinin değişik yönlerden incelendiği ve sorunlarına dair çözüm önerileri sunulduğu görülmektedir. Öğretmenlerin yer yer bu derslerde konulara ve kavramlara yeterince hâkim olamadıkları ve mezhebî aidiyetleriyle çözüm önerileri sunmaya yöneldikleri dikkat çekmektedir. Bu durumun tespiti ve olası sorunların çözümüne yönelik yapılabilecek çalışmaların nicelik ve niteliğinin artırılması gerektiği anlaşılmaktadır.

1. Araştırmanın Amacı

Çağdaş literatür incelendiğinde kader algısı ve algı ölçekleri üzerine bazı çalışmalar yapıldığı anlaşılmakta; bu çalışmaların kimi psiko-sosyal alt yapıyı³ açığa çıkarırken kimi de inancın psikolojik boyutlarına yönelmekte⁴ bazısı da metaforlar⁵ üzerinden konuyu irdelemektedir. Çalışmamız ise Ordu İli, Altınordu ilçesinde görev yapan İHL Meslek Dersleri ve DKAB öğretmenlerinin kader inancına yönelik algılarının farklı mezheplerin konu hakkındaki görüşleri üzerinden değerlendirilmesi amacıyla yürütülmüştür.

2. Araştırmanın Konusu, Kapsamı ve Önemi

Araştırmamızın konusunu MEB bünyesindeki liselerde görev yapan İHL Meslek Dersleri ve DKAB öğretmenlerinin kader algıları oluşturmaktadır. Çalışmamızın kapsamını ise; Ordu İli, Altınordu ilçesindeki ortaokul ve liselerde görev yapan öğretmenlerin kader algılarını ve sorunlarını tespit etmek ve dinin temel

¹ Ebu'l-Hasen İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'-Eş'arî Kelâmî*, çev. Kılıç Aslan Mavil - Hikmet Yağlı Mavil (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 96-97; Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Neseffî, *Kitâbü't-Tevhid li-Kavâidi't-Tevhid-Tevhidin Esasları*, çev. Hülya Alper (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 119-121; Ebû Seleme es-Semerkandî, *Cümelü Usûli'd-Dîn-Mâtürîdîliğin Temel İnanç İlkeleri*, çev. Ahmet Saim Kılavuz (İstanbul: Endülüş Yayınları, 2019), 70-74.

² Hasan Onat, "İslam Ortak Paydası ve Mezhep Gerçeği", *İlahiyat Akademi Dergisi* 5 (2017), 12.

³ Faruk Karaca, "Kader Algısı-Ruh Sağlığı İlişkisi Üzerine Empirik Bir Araştırma (Farklı Kader Algılarının Psikoterapik Değeri Üzerine)", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 3/19 (2006), 479-489.

⁴ Ahmet Mekin Kandemir - Sibel Kandemir, "İlahiyat Öğrencilerinin Kelam Dersi ve Öğretimine Karşı Tutumları: Bir Ölçek Geliştirme Çalışması", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 1/20 (2022), 305-322.

⁵ Mebrure Doğan, "Üniversite Öğrencilerinin Kader Algıları: Metaforik Bir Araştırma", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 2/19 (2021), 645-677.

kaynakları dikkate alınarak kader inancı özelinde değerlendirilmek kaydıyla çözüm önerileri sunmak oluşturmaktadır.

Günümüz Müslümanlarının çağın düşünsel sorunlarından etkilendiği gözlemlenmektedir. Bu sorunlar dinî alana da taşınmakta ve İslâm'ın kurucu ilkeleri ekseninde birtakım problemler algılar oluşmaktadır. Bir yönüyle eğitim alan insanlar olarak kader inancı gibi bir konuyu nasıl öğrendiğimizi ve bu konu hakkında ne kadar sağlıklı bilgiye sahip olduğumuzu da gözden geçirmemiz gerekmektedir. Bu açıdan değerlendirildiğinde öğretmenlerin de eğitimi ve doğru yönlendirilmesi kritik bir yerde durmaktadır. Çalışmamız bahsi geçen konu üzerine saha verilerine dayanması nedeniyle özgün bir katma değeri hedeflediği gibi İlahiyat eğitimi ve MEB öğretmen yetiştirme programlarına, hizmet içi eğitim programlarına ve din öğretimi müfredatlarına güncel veriler sunabilme bakımından literatüre katkı sağlamayı da öncelemektedir.

3. Araştırmanın Yöntemi, Çalışma Grubu, Evren ve Örneklem

Çalışma, nicel araştırma yöntemlerinden tarama desenine göre sürdürülmüştür. Bu kapsamda tarama; araştırmacı tarafından belirlenen bir örneklem grubu üzerinde evreni temsil eden algı, beceri, eğilim, yetenek gibi durumların betimlenmesini sağlayan bir araştırma desendir.⁶ Çalışmanın yürütülmesi esnasında önceden hazırlanan kader algısı anketinin soruları öğretmenlere uygulanmıştır. Kendilerine sunulan ankete tamamen gönüllülük esaslı bir şekilde katılmaları istendi. Bu yönüyle bakıldığında Altınordu ilçesinde görev yapan 104 öğretmen ve idareciden 71 kişinin katıldığı anketten anlamlı bir oran elde edilmiştir. Evren-örneklem ilişkisi açısından değerlendirildiğinde sonuçlara doğrudan olumlu yansıtacak bir oran olduğu ifade edilebilir. Bunun yanında yine bazı öğretmenlerin anketteki soruları okuduktan sonra cevaplamak istemedikleri de görülmüştür. Elde edilen nicel veriler SPSS programında analiz edilmiştir. Oluşan tabloların verdiği neticeler de gösteriyor ki öğretmenlerin yaş ve cinsiyet gibi değişkenlerinin sahip oldukları kader algıları üzerinde belirgin etkileri bulunmaktadır.

4. Bulgular

Araştırmamız esnasında seçilen örneklem grup 24 kadın ve 47 erkekten oluşmaktadır. Toplam 71 örnekleme 14 ana başlık altında toplanılan farklı sorular sorulmuştur. Yapılan değerlendirmelerde bazı sorulara cevap verilmediği görülmüş ve o sorular değerlendirme dışında tutulmuştur. SPSS analiz programına data girişi yapılmış ve elde edilen bulgular kendi içinde kategorilere ayrılmıştır. Buna göre anlamlı farklılıkların görülmediği veriler genel bir değerlendirme açısından yararlı bulunurken anlamlı farklılıkların bulunduğu veriler özellikle incelenmiştir. Ankette yer alan sorular örneklemin yaş ve cinsiyet yönünden değişkenlikleri üzerinden ki-kare analizleri yapılarak incelenmiştir. Buna göre bazı anlamlı bulgular şu şekilde ortaya çıkmıştır.

Örneklem gruptaki öğretmenlerden 2'si İlahiyat alanıyla ilgili yüksek lisans eğitimi almışken diğerleri sadece İlahiyat veya DKAB lisans eğitimi almışlardır. Yüksek lisans mezunu 2 örneklemden biri İslam Tarihi alanında doktora eğitimi alan 30 yaş altı kadın öğretmendir. Örneklem grubundaki öğretmenlerin neredeyse tamamına yakını lisans eğitimiyle kalmış ve konuya dönük yaklaşımları kendi kişisel eğilimleri ve merakları nispetinde şekillenmiştir.

Kendilerine itikâdî ve fikhî açıdan mezhebî aidiyetlerinin sorulduğu yargılarda öne çıkan bazı veriler aşağıdaki gibidir;

⁶ John W. Creswell, *Araştırma Deseni: Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*, çev. Yüksel Dede (Ankara: Eğiten Kitap Yayınları, 2017), 155.

Tablo 1

		Kendimi Hanefî-Mâtürîdî olarak görüyorum.			Toplam
		Katılmıyorum	Katılıyorum	Kesinlikle	
Yaş	23-39	2	11	12	25
		8,0%	44,0%	48,0%	100,0%
	40+	2	20	24	46
		4,3%	43,5%	52,2%	100,0%
Toplam		4	31	36	71
		5,6%	43,7%	50,7%	100,0%

X²: 0,44. SD.2. p= 5,46 p>0,05 önemsiz

Bu ve bundan sonraki tabloların verilerinde cinsiyetten ziyade yaş değişkeni önem arz ettiğinden yaş değişkeni üzerine yapılan 23-39 yaş aralığındaki YG-1 ve 40 yaş üstü yaş aralığını kapsayan YG-2 verilerine yoğunlaşılacaktır. “Kendimi Hanefî-Mâtürîdî olarak görüyorum” yargısına katılımcıların yarısı (%50,7’si) kesinlikle katılıyorum cevabını verirken, %43,7’si de katılıyorum şeklinde beyan etmiştir. Toplamda katılımcıların %5,6’sı da bu yargıya katılmadığını ifade etmiştir. Cinsiyet ve yaş değişkenlerine göre dengeli bir dağılım olduğu görülmektedir. Örneklem %94’ünden fazlası Hanefî-Mâtürîdî olduğunu değişik yoğunluklarda da olsa beyan etmiştir. Aynı soru grubundan yöneltilen “Kendimi Hanefî-Mu’tezilî olarak görüyorum” yargısına da toplamda %12,9 oranında katılıyorum denmesi aynı zamanda hem Mâtürîdîlik hem de Mu’tezilîlik üzerinde ittifak eden belli bir kesimin varlığını ortaya koymaktadır. Bu verinin aynı zamanda katılımcıların mezhebî bilgi ve ayırt etme farkındalığı hakkında da bir fikir verdiği ifade edilebilir.

Aynı soru grubu içinde “Bir mezhebi takip etmeyi gerekli görmüyorum” yargısına verilen cevaplarda anlamlı bir farklılık ilişkisi kurulduğu görülmüştür (p<0,05). Yaş değişkeninin bu anlamlı farklılıklarda etkili olduğu gözlemlenmiştir.

Tablo 2

		Herhangi bir mezhebi takip etmeyi gerekli görmüyorum.				Toplam
		Kesinlikle	Katılmıyorum	Kararsızım	Katılıyorum	
Yaş	23-39	6	5	7	7	25
		24,0%	20,0%	28,0%	28,0%	100,0%
	40+	33	5	3	5	46
		71,7%	10,9%	6,5%	10,9%	100,0%
Toplam		39	10	10	12	71
		54,9%	14,1%	14,1%	16,9%	100,0%

X²: 15,79. SD.3. p= ,000 p<0,05 önemli

Tablo 2’deki verilere bakıldığında örneklem gruba yöneltilen yargıya verilen cevaplar neticesinde cinsiyet değişkeninin dengeli olmasına rağmen yaş değişkenindeki anlamlı farklılıklar dikkat çekmektedir. YG-1 yaş grubundaki katılımcıların bir mezhebi takip etmeyi gerekli görmediği oran %28 iken toplam oran %16,9 olmuştur. Bu konuda kararsız olanların oranına bakıldığında yine YG-1 yaş grubunun aynı oranla kararsız olduğunu toplamda da katılımcıların %14,1’inin kararsızlığını beyan ettiği görülmektedir.

Tablo 1’deki verilerle karşılaştırıldığında kendilerini %94’ten fazla bir oranla Hanefî-Mâtürîdî olarak gören katılımcılardan Tablo 2’de farklı yoğunluklarda bir mezhebi takip etmeyi gerekli görenlerin %69 oranında olduğu saptanmıştır.

Tablo 3

		İman esası olarak “Kader İnancı” Kur’ân’da mevcuttur.					Toplam
		Kesinlikle	Katılmıyorum	Kararsız	Katılıyorum	Kesinlikle	
Yaş	23-39	3	7	0	2	12	24
		12,5%	29,2%	0,0%	8,3%	50,0%	100,0%
		0	3	4	5	34	46

40+	0,0%	6,5%	8,7%	10,9%	73,9%	100,0%
Toplam	3	10	4	7	46	70
	4,3%	14,3%	5,7%	10,0%	65,7	100,0%

X²: 14,97 SD.4. p= ,003 p<0,05 önemli

Tablo 3'ün verileri yine yaş değişkeni üzerinden anlamlı farklıklar ortaya koymaktadır (p<0,05). Bu soru grubunda katılımcılara bir iman esası olarak kader inancının Kur'ân'da ve hadislerde yer alıp almadığı soruldu ve iman esası olarak kader inancına sahip olmayanlara mü'min isminin verilip verilemeyeceği üzerine odaklanıldı. Tablo 3'ün önemli anlamlılık ilişkisi kurduğu verilerde değişik yoğunluklarda da olsa katılımcıların 75,7'si konunun Kur'ân'da muhtevî olduğunu belirtmiştir. Katılmayanların toplam oranı %18,6 iken bunların içinde kesinlikle katılmayanların genç yaşta katılımcılar olduğu dikkat çekmektedir. Karasızların oranı ise toplamda %5,7'dir. Katılmayanların neredeyse %80'ini de genç yaşta grup oluşturmaktadır.

Anlamlı bir farklılık çıkmadığı için burada tablo olarak verilmeyen konunun hadislerde yer aldığı yargısını kabul edenlerin toplamda %95,8 olduğu kalan grubun da katılmadığını beyan ettiği görülmektedir. Yine kader inancına sahip olmayan bir kimsenin mü'min ismini almamasına %92 gibi bir oranda katılım söz konusuken arda kalan grup tamamen kararsız olduğunu beyan etmiştir.

Bir başka soru grubunda örneklem olarak seçilen katılımcılara "Kader konusunda klasik İslâm mezheplerinin görüşlerini bilirim. Bu konuda yeterince okumalar yaptım/yapıyorum" şeklinde bir yargı yöneltildiğinde %93 oranında büyük çoğunluğu bu konuda yeterli olduğunu beyan ederken geri kalanlar ise kararsız olduğunu ifade etmektedir. Katılımcıların bu beyanları doğrultusunda bazı soruların cevaplarındaki veriler karşılaştırılmalıdır.

Bir başka soruda kendilerine "Çok yakınımından biri öldüğünde, bir bela/musibetle karşılaştığımda ya da çok istediğim bir şeyi başardığımda/başaramadığımda kaderi hatırlıyorum" yargısı yöneltildi ve katılımcıların %95,8'inin katıldığı, %1,4'ünün kararsız olduğu arda kalan kısmın da katılmadığı tespit edilmiştir.

Farklı bir soru grubunda katılımcılara doğa yasaları, fizik kuralları ve biyolojik yasalarla ilgili yargılar yöneltildi. Verilere bakıldığında cinsiyet değişkeninin yine hiçbir sonuçta etkisi olmadığı ama yaş değişkeninin belli oranlarda etkisi olduğu saptandı. Verilerde anlamlı farklılık ilişkisi kurulamadığı için (p>0,05) bazı bilgileri burada kısaca zikretmenin yeterli olacağı düşünüldü.

"Allah'ın âlemi yaratırken koymuş olduğu doğa yasaları, fizik kuralları ve biyolojik yasaları kabul ediyorum" yargısına farklı yoğunluklarda olsa da istisnasız bütün örneklem katıldıklarını beyan etmiştir. "Deprem, Tsunami, Sel, Orman Yangınları, Salgın Hastalıklar, Heyelan vb. hadiseler doğa yasaları gereğidir" yargısına ise %78,2'si katılırken %15,9'u katılmamış ve geri kalan kısım ise kararsız olduğunu beyan etmiştir.

"Doğuştan gelen bazı özellikler, eksiklikler, hastalıklar vb. durumlar biyolojik-genetik yasalar gereği değil Allah'ın tayini anlamında kader gereğidir" yargısına %62'si katılırken %31'i katılmadığını ifade etmiştir. Geri kalan kararsızların sonuca doğrudan bir etkisi olmadığı anlaşılmaktadır. Bu soruda da katılmayanların yaş dağılımı dengelidir.

Bir başka soruda katılımcılara yöneltilen "Pamuk ateşe tutulduğunda yanmak zorunda değildir. İnsan yemek yiyince doymak zorunda değildir. Ateş yakmak zorunda değildir, su ateşi söndürmek zorunda değildir. Bu gibi haller maddenin yapısından değil, Allah'ın tayin ve takdîrindedir" yargısına %70,4'ü katıldığını beyan ederken %21,1'i katılmadığını %8,5'i ise bu konuda kararsız olduğunu ifade etmiştir. Cinsiyet değişkeninin mezkûr yargıya verilen cevaplarda dikkate değer bir etki etmediği görülmektedir.

Anketin öncelikli soruları arasında yer verilen bir soru grubunda katılımcılara "Allah'ın sıfatları, iradesi, fiilleri, kulların fiilleri ve iradesi gibi konularda yeterince bilgi sahibiyim" yargısı yöneltildi. Katılımcıların %92,9'u bu konuda yeterince bilgili olduğunu ifade etmiştir.

Tablo 4 ile gösterilen ve katılımcılara açık bir şekilde cebr fikrinin sorulduğu yargıya verilen cevapların istatistikleri aşağıdaki şekildedir.

Tablo 4

		Allah'ın bizim için yazdığı bir senaryo var ve biz bu senaryoyu aynen oynamakla sorumluyuz.				Toplam
		Kesinlikle	Katılmıyorum	Kararsızım	Katılıyorum	
Yaş	23-39	14	9	2	0	25
		56,0%	36,0%	8,0%	0,0%	100,0%
	40+	23	14	1	8	46
		50,0%	30,4%	2,2%	17,4%	100,0%
Toplam		37	23	3	8	71
		52,1%	32,4%	4,2%	11,3%	100,0%

X²: 5,91 SD.3. p= ,152 p>0,05 önemsiz

Tablo 4'ün verileri yaş değişkenine göre incelenmiş olup verilerde anlamlı bir farklılık ilişkisi kurulamamasına rağmen katılımcıların cebr fikrine yaklaşımı açısından dikkat çekici sonuçlar ortaya çıkmaktadır. Buna göre dünyada kulların önceden kendileri için hazırlanmış bir senaryoyu oynadığını iddia edenlerin oranı %11,3'tür. Bu rakama %4,2'lik kararsızlar da katıldığında her 5 katılımcıdan 1'inin bu fikri reddedemediği veya büyük olasılıkla bu fikre katıldığı anlaşılmaktadır. Bu fikre katıldığını beyan edenlerin tamamının 40 yaş ve üstü gruba ait olduğu da üzerine düşünülmesi gereken bir veridir.

Katılımcılara yöneltilen "Kişi kaderini kendi belirler, çünkü fiillerinin yaratıcısı kendisidir" sorusuna %40,9'u katıldığını beyan etmiş %53,5'lik bir kesim ise katılmadığını ifade etmiştir. Kararsızların oranı ise %5,6'dır.

Aynı soruyu "Kullar fiillerinin yaratıcısı değil, mucididir" şeklinde sorulduğunda %93,1'lik bir katılım söz konusu olmuştur. Anlaşılan o ki, kelâmî açıdan yaratma ve icat kavramları üzerinde kafa karışıklığı yaşayan bir grup mevcuttur. Yine aynı soru grubundan yöneltilen kişinin kaderinin şekillenmesinde büyük ölçüde kendisinin sorumluluğu olduğu yargısına %96 oranındaki büyük çoğunluk katıldığını beyan etmiştir.

Başka bir soru grubunda Mâtürîdîler ve Eş'arîlerin kader ve kaza tanımları soruldu. Bu sorulardan ilkinde Mâtürîdîlerin kader ve kaza tanımlarına katılıp katılmadıkları sorulduğunda %97,2'si katıldığını beyan etti ki bu zaten ilk soruya verilen cevapların neticesiyle paralel bir sonuç arz etmektedir. Fakat Eş'arîlerin yaygın kabulüne göre oluşturulan kader ve kaza tanımları sorulduğunda sonuç olarak %50,7'lik bir kesim bu tanımlara katılırken %43,7'si katılmadığını %5,6'sı da kararsız olduğunu beyan etti.

Katılımcılara yöneltilen "Kader, alın yazımız olan ezeli yazıdır" yargısına verilen cevaplara bakıldığında %53,5 katılırken %39,5'i katılmamıştır. Katılımcılardan %7'si kararsız olduğunu bildirmiştir. Kader'in alın yazısı/ezeli yazı olduğunu düşünenler arasında 40 yaş öncesi yalnızca bir kişi bulunmaktadır. Özellikle 40 yaş üstü katılımcılar hem ezeli yazı ile kader arasında doğrudan bağlantı kurmuş hem de kavramları iç içe kullanmıştır. Yöneltilen bir başka soru olan "Allah'ın her şeyi önceden bütün seçenekleriyle bir çırpıda bilir" yargısına alınan cevaplar %96,9'luk bir çoğunluğun katılımını göstermektedir.

"Kulların âkıbetlerini ve fiillerini Allah önceden bilir ve tayin eder dolayısıyla kullar için her şey önceden Allah tarafından dilenmiş ve takdir edilmiştir" yargısının cevaplarında %54,9'luk bir katılım söz konusudur. Aksini düşünenlerin oranı %38, kararsızlar ise %7'lik bir dilimi oluşturmaktadır. Katılımcılar arasından katılan ve katılmayanların yaş değişkeni açısından oranları dengeli görülmüştür.

"Allah'ın kimin saâd kimin şakî olacağını bildiğinden en nihayetinde kulun tercihlerinin ve fiillerinin bir önemi yoktur" yargısına verilen cevaplarda %84,3 kadar bir oranla katılmayanlar öne çıkmaktadır. Anlaşılan o ki böyle bir hadis rivayetinin varlığı bilinmiş olmalı veya bilinmese de bu rivayetin bir karşılığı olmadığına yönelik bir izlenim oluşmaktadır. Keza katılanların oranı ise sadece %7,2'dir.

Allah'ın bir şeyi bilmesini onu yaratması olarak kabul edenlerin oranı %38 iken Allah'ın her bildiğini yaratmadığını düşünenler ise %50,7'dir. Katılımcılardan %11,3 oranında bir kesim ise kararsız olduğunu beyan etmiştir. Kulların fiilleriyle ilgili sorularda örneğin, kulların fiillerini işlemede tamamen özgür olduğunu, Allah'ın kendisine karışmadığını düşünenlerin oranı %55 iken aksi yönde bir fikir beyan edenler %39,4 olmuştur. Kulların fiillerini irade etmede özgür olduğunu, ancak o fiilleri yaratıp yaratmamakta

Allah'ın serbest olduğunu düşünenlerin oranı %80,3'tür. Bir başka yönüyle "Kul ister, Allah yaratır bu bakımdan kulun iradesi Allah'ın iradesini yönlendirir" diyenler %69 gibi bir orana sahiptir. Bu verilerde yaş ve cinsiyet değişkeni sonuçlara etki edecek bir role sahip olmamıştır.

Başka bir soru grubunda Tablo 5'in verilerinden yararlanılacaktır.

		Allah, kulları için imtihanın en iyi şekilde geçmesi adına her şeyi en iyi şekilde yaratmalıdır ki, adaleti gereği bu ona zaruridir.					Toplam
		Kesinlikle	Katılmıyoru	Kararsızım	Katılıyorum	Kesinlikle	
Yaş	23-39	1	4	1	10	8	24
		4,2%	16,7%	4,2%	41,7%	33,3%	100,0%
	40+	17	11	7	4	7	46
		37,0%	23,9%	15,2%	8,7%	15,2%	100,0%
Toplam		18	15	8	14	15	70
		25,7%	21,4%	11,4%	20,0%	21,4%	100,0%

X²: 19,65 SD.4. p=,000 p<0,05 önemli

Tablo 5'in verileri katılımcıların Mu'tezile'nin aslah teorisi üzerine bakış açılarını ortaya koymaktadır. Verilere bakıldığında aslah'ın şart olduğunu düşünenlerin oranı %41,4, bu yargıya katılmayanların oranı ise %48,1'dir. Katılımcılardan %11,4'lük oranının kararsız kaldığı bir kesimden bahsetmek mümkündür. Bu sorunun verileri yaş değişkeni açısından da en dikkat çekici anlamlı farklılık ilişkisini işaret etmektedir. Buna göre, aslah'a katılanların büyük çoğunluğu 39 yaş ve altındakilerken katılmayanların büyük çoğunluğu ise 40 yaş ve üstündekilerden müteşekkildir.

Katılımcılar kendilerine yöneltilen "Dünyadaki bütün kötülükler, acılar, hastalıklar Allah'ın dilemesinin bir sonucudur" yargısına farklı yoğunluklarda olmak kaydıyla %39,4 oranında katılmış, %49,3 oranında da katılmamıştır. Katılımcılardan %11,3'lük bir kesim de kararsızlığını bildirmiştir. Yine kötülüklerin Allah'ın dilemesi olduğunu düşünenlerin yaşları 40 yaş ve üstü olup daha genç olanlar bunun aksine temayül göstermişlerdir.

Mu'tezile'nin teklif anlayışını barındıran "Allah kuluna gücü yetmeyen şeyleri teklif edemez, bu onun adaletine ve imtihanın doğasına aykırıdır" öncülüne %75,4'lük bir kesim katılmamıştır. Katılmayanların büyük çoğunluğunu 40 yaş ve üstünü kapsayan grup oluşturmaktadır. Mâtürîdîlerin teklif konusundaki görüşüne yönelik "Allah hikmeti gereği kullarına güç yetiremeyecekleri şeyleri yüklemeyiz" yargısına %93'lük büyük bir çoğunluk katılmıştır. Eş'arîlerin üzerinde yoğunlaştığı "Allah isterse kuluna gücünü aşan şeyler teklif edebilir ama bu hiç vâkî olmamıştır" yargısına da %66'lık bir kesim katılmıştır. Katılımcılardan "Allah kulunu güç yetiremeyeceği bir şeyle sınırsa bu onun adaletine sığmaz" yönündeki yargıya da %70,4'lük bir kesim katılmaktadır. Ayrıca "Kulda bir işi yapmadan evvel o işi yapabilecek potansiyel kudret (istitaat) fiilden önce ve fiilden bağımsız bir şekilde mevcuttur" yargısına %68,6'lık bir kesim katılmıştır. Katılımcılardan %14,3'lük kesimin aksini düşündüğü verilerde %17,1'lik bir kararsız grubun var olması kavram hakkında yeterince bilgi sahibi olup olmadıkları ihtimalini düşündürmektedir.

Farklı bir soru grubunda katılımcılara toplum tarafından kaderle ilintili bir şekilde kullanılan atasözleri ve deyimlerden oluşan yargılar yöneltilmiştir. Buna göre katılımcılar "Alın yazısına inanırım" yargısına %45'lik bir oranda katılmazken %43,7'lik bir kesim ise alın yazısına farklı yoğunluklarda inandığını belirtmiştir. İnandığını beyan eden grubun yaş ortalaması ise 40 yaş ve üstüdür.

"Allah istemezse yaprak düşmezmiş" yargısına verilen cevaplara bakıldığında %47,1'lik bir kesim aynen katılırken %41,5'lik bir grup katılmadığını beyan etmiştir. Kararsızların oranı ise %11,4'tür. Katılanların yaş ortalaması büyük bir farkla 40 yaş ve üstüne aittir.

"Akacak kan damarda durmaz" şeklindeki yargıya katılımcıların %50,7'si katılırken aksini düşünenlerin oranı ise %39,4 olmuştur. Ayrıca bu konuda %9,9'lük bir grubun kararsız olduğu saptanmıştır. "Varsa nasibim beni elbet bulur" şeklindeki yargıya katılımcılar %74,6'lık bir oranda

katılmamıştır. Yine “Allah isterse mermere geçirir dişini, istemezse muhallebi yerken kırar dişini” şeklindeki yargıya %76’lık bir katılım göstermişlerdir. Katılımcılardan %18,3’lük kesim ise buna katılmamıştır. Katılan büyük çoğunluğun yaş ortalamalarının 40 yaşın üstünde olduğunu belirtmek gerekir.

Bir başka soru grubunda katılımcılara öncelikle “Sünnetullah, Hudûdullah, Şeâirullah, Âdetullah” gibi kavramlar hakkında yeterli bilgileri olup olmadığı soruldu ve cevap olarak %97,2’si bu kavramları bildiğini beyan etti.

Katılımcılara yöneltilen “Allah’ın gücü ve iradesi sonsuzdur, ancak imtihan dünyasındaki kuralları önceden belirlemiş ve bize de bildirmiştir. Bu kurallara bizzat kendisi de uymakta ve kulların üzerine adeta sonsuz bir güçle gelmemektedir” şeklindeki yargıya %91,3’lük kesim katılmaktadır. Katılanların içinde cinsiyet değişkeninin etkili olduğu bir veri olarak kadın katılımcıların %70’i bu yargıya katıldığını ifade etmektedir.

“Kul, olup bitendeki ilâhî hikmeti sorgulayabilir” şeklindeki yargıya %73,2’lik büyük bir kesim katılmaktadır. İlginçtir ki “Allah’ın hikmetinden sual edilmez, O, ne dilemişse kula ona razı olmak düşer” yargısına %83,1’lik büyük çoğunluk katılmaktadır.

İrade ve meşfetin ayrı olduğunun yöneltildiği yargıya katılımcılar %63,4’lük bir oranla katılmaktadır. Kararsızların oranının %19,7 olduğu bu yargıda katılımcıların ilgili konuda kavramsal açıdan bazı yetersizlikleri söz konusu olabilir.

Kulun kötü bir fiili istemesine bağlı olarak Allah’ın da o fiili yaratacağına aksi bir durumda bunun cebr olacağına dair öncüle %86,8 gibi büyük çoğunluk katılmaktadır. İlâveten Allah’ın kulun akıl ve iradesiyle seçtiği fiillerini önceden tayin ve tercih etmediğine yönelik yargıya %72’lik kesim katılmıştır. Bu katılanlar içinde 40 yaş altındaki grubun yüksek oranda katılımı dikkat çekicidir.

Bir başka soru grubunda katılımcılara Levh-i Mahfuz’da yazılanların sonradan değişip değişmediği sorulmuş, cevap olarak %87,4’ü farklı yoğunluklarda olmakla değiştiğini bildirmiştir. Dua etmenin kaderi değiştirdiğine yönelik yargıya ise %57,2’lik bir kesim katıldığını beyan ederken %28,6’lık bir kesim duanın kaderi değiştirmediklerini düşünmekte ve %14,3’lük bir grubun da bu konuda kararsız olduğu anlaşılmaktadır.

Evlilik ve çocuk sahibi olmakla kader arasındaki ilişkilerin irdelendiği sorularda katılımcılara “Kişi, Allah’ın onun için önceden seçtiği kişi ile evlenir, dolayısıyla kişinin evleneceği kişiyi Allah tayin ve tercih eder” yargısına %42,3’lük bir kesim katılmamıştır. Katılımcılardan %39,4’lük bir kesim katılırken %18,3’lük bir grubun da kararsız olduğu saptanmıştır. Katılmayanların yarıdan fazlası 40 yaş altındaki grupta yer almaktadır. Ayrıca kararsızların da çoğunluğu nispeten daha genç kesimdir.

Tablo 6

		Evllenme konusunda kişinin seçtiği kişiyi Allah seçenekler olarak bilir ama seçim işine müdahil olmaz.				Toplam	
		Kesinlikle	Katılmıyoru	Kararsızım	Katılıyorum	Kesinlikle	
Yaş	23-39	2	2	2	14	5	25
		8,0%	8,0%	8,0%	56,0%	20,0%	100,0%
	40+	0	0	4	17	25	46
		0,0%	0,0%	8,7%	37,0%	54,3%	100,0%
Toplam		2	2	6	31	30	71
		2,8%	2,8%	8,5%	43,7%	42,3%	100,0%

X²: 13,23 SD.4. p=.001 p<0,05 önemli

Tablo 6’da verilen bilgilere bakıldığında anlamlı farklılık ilişkisi kurulduğu anlaşılmaktadır. Buna göre yöneltilen yargıya katılımcıların %86’sı olumlu cevap vermişken katılım gösterenler yaş değişkeni açısından değerlendirildiğinde iki yaş grubunun da büyük oranda “katılıyorum” şeklinde mutabakat içinde olduğu anlaşılmaktadır.

Modern tıp imkânlarına rağmen çocuk sahibi olmanın yine de Allah'ın takdîriyle olduğuna katılanların oranı %84,5'tir. Sadakanın belirlenmiş ömrü uzattığı ve belaları def ettiğine yönelik sunulan öncüle de %61,9'luk kesim katılırken %31 gibi bir oranda aksini düşünenler mevcuttur.

Kaza veya mücbir sebeplerden ölen kimsenin her halükârda kaderiyle öldüğüne inananların oranı %90,2'dir. Ayrıca akraba evliliği sonucu doğan engelli çocukların takdîr gereği böyle doğduğuna ve anne-babanın bunda bir sorumluluğu olmadığına dair yöneltilen yargıya %71,9'luk kesim katılmamaktadır. Katılımcılardan %25,4'lük bir kesim ise katıldığını beyan etmiştir.

Ortalama yaşam süresiyle alakalı "Tıp ve teknolojik ilerlemelere rağmen ortalama yaşam süresini belirleyen Allah'tır" şeklindeki öncüle %55'i katılırken %26,7'si katılmamış %18,3'ü de kararsız kalmıştır. Kararsızların sayısına bakıldığında ilgili konuya dair bilgi birikimleri ve ilgilerinin azlığı üzerinde düşünülmesi gerekebilir. Ayrıca cinsiyet değişkeninin etkili olduğu verilerde erkek katılımcıların yarıdan fazlası bu yargıya katıldığını beyan etmiştir. Önceki soruyla bağlantılı olarak "Ortalama yaşam süresini belirleyen Allah ise, orta çağ insanları günümüz insanı yanında dezavantajlı bir konumda yer almış olur. Çünkü her insan uzun yaşama imkânına sahip olmak ister. Bu durum Allah'ın adaletine gölge düşürebilir" şeklindeki yargıya %54,9'luk bir oranla katılmadıklarını beyan etmişlerdir. Ayrıca katılımcıların %33,8'i bu yargıya katılmaktadır. Cinsiyet değişkeninin etki ettiği sonuçlar üzerinde erkek katılımcıların büyük kısmı katılmadığına yönelik görüş bildirmiştir.

Son soru grubunda katılımcılara "Kişinin rızkının kesin bir şekilde önceden belirlendiği" şeklinde yöneltilen yargıya %57,3'lük bir oranla katılıyorum cevabı verilmiştir. Katılımcılardan %36,8'lik bir diğer kesim ise bu yargıya katılmadığını beyan etmektedir. Buna mukabil "Kişi için ancak çalıştığının karşılığı vardır" şeklindeki yargıya %87,3'ü kesin olmak üzere bütün katılımcılar katılıyorum şeklinde yanıt vermiştir. Bununla birlikte önceden belirlenmiş bir rızık için hâlâ nasip-kısmet gibi ifadeler kullanmanın gereksiz olduğunu düşünenlerin oranı %32,8'de kalırken katılmayanların oranı %55,7 şeklindedir. Bu konuda %11,4'lük bir kesim de kararsız olduğunu bildirmiştir. Bu verilerin üzerine "Allah zenginliği dilediğine verir, dolayısıyla fakirlik bir kaderdir" yargısına %75,9'luk büyük çoğunluk katılmazken %11,3'lük grup ise yargıya aynen katıldığını beyan etmektedir.

5. Tartışma ve Yorum

Çalışmamızda örneklem grup olan İHL Meslek Dersleri öğretmenleri üzerine daha önce yapılmış muhtelif çalışmalar mevcuttur. Bu çalışmalarda daha ziyade din eğitimi perspektifiyle ve öğretmenlerin yeterlilik ve kazanımları üzerine yoğunlaşıldığı görülmektedir. İnanç konularını nasıl işlediklerine, bu derslerde öğrencilerin sorularına nasıl cevaplar verdiklerine ya da içeriklere karşı mevcut algılarına eğilen çalışmaların azlığı dikkat çekmektedir. Örneğin İsmail Bulut'un Erzurum il merkezindeki İmam-Hatip liselerinde görev yapan 58 öğretmenle yapılmış çalışmasında, öğretmenlerin müfredattaki Kelâm ve Akâid derslerine dair görüşlerine başvurulmuş ve olası sorunlar üzerinde durulmuştur.⁷ İlgili çalışmada müfredat incelenerek öğretmenlerle bire-bir görüşme yapılmıştır. Bulut'un çalışmasında nitel, bizim çalışmamızda ise nicel bir yöntem takip edilmektedir. Bununla birlikte çalışmamızın problematiğinden biri öğrencilerin kader konusundaki sordukları soruların zorluğu meselesiydi. Bu tarz sorulara hazır olamamak ve konu hakkında yanlış algılara sahip olmak da başka bir sorunsaldı. Bulut'un çalışması da göstermektedir ki kelâm dersinde öğrenciler tarafından öğretmenlere sorulan soruların başında kaderle ilgili meseleler de yer almaktadır.⁸ Aynı çalışmada çağdaş inanç problemleri olarak yanlış kader algılarına yönelik sorulan sorulara cevap vermede çekilen sıkıntılardan bahsedilmektedir. Anlaşılan o ki öğretmenlerin farklı yaş ve tecrübelere sahip olması bu sorunun çözümünde ciddi bir değişikliğe sebep olmamaktadır. Yeşilyurt⁹,

⁷ İsmail Bulut, "İHL Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Kelam Dersine İlişkin Görüşleri", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2017), 7-35.

⁸ Bulut, "İHL Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Kelam Dersine İlişkin Görüşleri", 28.

⁹ Temel Yeşilyurt, *Çağdaş İnanç Problemleri* (Ankara: TDV Yayınları, 2016), 17-28.

Özarlan¹⁰ ve Altıntaş¹¹ çağdaş inanç sorunları arasında en önemli meselelerden birinin kader inancıyla alakalı sorunlar olduğunu belirtmektedir. Yapılan güncel çalışmalar olması hasebiyle dikkat edilmesi gereken hususlardan biri öğretmenlerin bu sorunun çözümüne yönelik eğitimin kalitesine de etki edecek olan algı düzeylerine eğilmek ve bu noktada bilimsel verilerle olası aksayan noktaları düzeltmektir. Bu açıdan çalışmamız aşağıda sunulan bazı verilere ulaşılmasını sağlamıştır.

Çalışmamızın bulgularında dikkat çekildiği üzere katılımcıların fikhî ve itikâdî aidiyetlerinin mezhebî karşılığı Tablo 1’de ayrıca gösterildiği üzere Hanefî-Mâtürîdîlik şeklinde olmuştur. Bu durum sonuçların genelinde hissedilir bir etkiye sahiptir denilebilir. Ancak aynı soru grubunda kendilerini Hanefî-Mu’tezilîliğe de atfedenlerin %12,9 oranında olmasında, hem Mu’tezilî-Mâtürîdî düşünce ekollerinin Ehl-i Rey damarından beslenmesi hem de itikâdî tartışmalarda yer yer “hikmet anlayışı” ortak zemininde bulunulmasının payı olduğu söylenebilir.¹² Ayrıca %93’den fazla bir çoğunluğun Mâtürîdîlik üzerinde vurgu yapmasına ilaveten günümüz modern din söylemleri arasında öne çıkmaya başlayan Yeni-Mu’tezile söyleminden etkilenmenin de söz konusu olabileceği, üzerinde çalışılmak adına göz ardı edilmemelidir. Bir başka yargıda bir mezhebî takip etmeyi gerekli görmüyorum diyenlerin %16, bu konuda kararsızım diyenlerin ise %14 olduğunu yansıtan sonuçlar ilk soruya verilen cevaplarla karşılaştırılmalıdır. Özellikle bu yargıya verilen cevaplarda bir mezhep takip etmeyi gerekli görmeyenlerin büyük çoğunluğunun 39 yaş ve altındaki gruba ait olduğu da dikkat çekmektedir. Yukarıdaki verilerle birlikte okunduğunda Hanefî-Mu’tezilî aidiyeti beyan edenlerin de yine aynı yaş grubuna ait olması paralel sonuçları beraberinde getirmektedir. Aynı verilere bakıldığında bir mezhebî takip etmeyi gerekli gören %69’luk oran, %93’lük aidiyet oranıyla kıyaslandığında neredeyse her 4 katılımcıdan birinin bir mezhebî takip ettiği ama bunu olmazsa olmaz bir durum olarak görmediğini de ortaya koymaktadır. Bu tablonun ortaya çıkmasında ülkemizde din eğitimi alanında mezhepler-üstü yaklaşım modeli¹³ ve din anlayışlarındaki farklılaşmaların merkeze alınarak yapılandırılması, aynı anda birkaç mezhebe ait görüşlerin doğruluğunu benimsemeyi öne çıkarmış görünmektedir. Bu durumu itikâdî farklılaşma merkezli yaklaşımın anlayıcı-açıklayıcı yorumlama yönteminin düşünce ekollerini dinamik ve beşerî oluşumlar olarak görme gerçeğinin¹⁴ pratiğe dökülmüş neticeleri olarak görmek de mümkündür.

Bir diğer soru grubunda katılımcılara kader inancının kaynakları üzerine yargılar yöneltildi. Kur’ân ve hadislerde konunun bir iman esası olup olmaması açısından durumu soruldu. Bu haliyle kadere iman etmediğini söyleyen bir kimsenin mü’min olup olamayacağına dair bakış açıları ölçülmeye çalışıldı. Burada yöneltile ilk yargıda iman esası olarak kaderin kaynağının Kur’ân olduğunu söyleyenlerin oranı %75,7 iken kader inancının kaynağının hadisler olduğunu söyleyenlerin oranı ise %95’i geçmektedir. Konunun anlaşılması bakımından Tablo 3’ün verileri dikkatle incelenmelidir. Kaderin bir iman esası olarak Kur’ân’dan ziyade hadislerden delillendirildiği izlenimi ortaya koyulmuştur. Oysaki Kur’ân kader kavramına ıstılahtan farklı anlamlar yüklemektedir.¹⁵ Katılımcıların hadislerin bu konudaki rolünde ittifak ettiği ama her 4 katılımcıdan birinin Kur’ân’daki kader kavramının bir iman esası olarak değil daha ziyade “sünnetullah, âdetullah”, düzen-tertibât bildirdiği şeklinde düşündüğü anlaşılmaktadır. Bu haliyle kadere iman etmeyen kimseye yine de mü’min denilebilir diyenlerin oranı %18,7 bu konuda kararsız olduğunu beyan edenlerin oranı ise %5,7’dir. İlgili cevapları verenlerin %80’i nispeten genç yaş grubuna aittir. Verilere göre her 5 katılımcıdan 1’inin kadere iman etmeyen bir kimsenin mü’min olduğunu ve iman dairesi dışına çıkmayacağını beyan ettiği anlaşılmaktadır. Bu veriler ışığında değerlendirmek gerekirse, iman esasları üzerinde kaynakları ve tanımları yönünden derinlikli çalışmaların yapılması yararlı olabilecektir.

¹⁰ Selim Özarlan, *Günümüz Kelâm İnanç Problemleri* (Ankara: Nobel Kitap, 2016), 19.

¹¹ Ramazan Altıntaş, *Sana İtikattan Soruyorlar* (İstanbul: Kitap Arası, 2018), 179-185.

¹² Hulusi Arslan, “Yaratma ve Gâyelilik Bağlamında Mutezilenin Fayda Teorisi”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2016), 344.

¹³ Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş* (Ankara: Pegem Akademi, 2015), 132; Ahmet Bağlıoğlu, “Mezhep Çatışmaları Karşısında Bütünleştirici Yaklaşım ve Çözüm Önerileri”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 16/1 (2023), 229-232.

¹⁴ Bağlıoğlu, “Mezhep Çatışmaları Karşısında Bütünleştirici Yaklaşım ve Çözüm Önerileri”, 233-234.

¹⁵ El-Ahzâb 33/38; er-Ra’d 13/8; el-Hicr 15/21.

Katılımcılar kader konusunda klasik İslâm mezheplerinin görüşlerini bildiklerini beyan etmişlerdir. Bu konudaki veriler bundan böyle %93'ü aşan oranlar ışığında değerlendirilecektir. Katılımcı grubun neredeyse tamamı başlarına üzücü ve kötü bir durum geldiğinde kaderi hatırladıklarını belirtmektedir. Yine aynı grupta yer alan bir başka soru dizisinde doğa yasalarını, fizik kurallarını, biyolojik yasaları kabul ettiğini söyleyenlerin oranı %95'leri bulmuştur. Bununla beraber bazı doğa olaylarının (deprem, sel, tsunami, yangın, heyelan vb.) tabii-fizikî yasalar gereği olduğu öncülüne ise %78 civarı katılım göstermişler ve her 4 katılımcıdan 1'i olan bitenlerde yasaların payı olmadığını bu gibi hadiselerin ilâhî tayin ve takdîr gereği böyle olduğunu vurgulamıştır. Aynı soru grubunda yer alan insanın doğuştan elde ettiği genetik özellikler, hastalıklar, bazı vücut organlarının eksik veya işlev bozukluğuyla var olması gibi hallerin biyolojik-genetik yasalar gereği değil Allah'ın tayin ve takdîrinin sonucu olduğu yönünde düşünenlerin oranı ise %62 çıkmıştır. Bunu destekleyici bir başka yargıda ateşin pamuğu her zaman yakmayacağı, suyun ateşi her zaman söndürmeyeceği, yemek yiyen insanın her zaman doymayacağı gibi maddeye ait bazı hallerin fizik kurallar gereği değil, Allah'ın tayin ve takdîrinin sonucu olduğunu düşünenlerin oranı %70'i aşmaktadır. Bütün bu veriler ışığında değerlendirildiğinde katılımcıların neredeyse hepsi bazı yasaları ve yasallığı kabul etmesine karşın farklı ton ve yoğunluklarda olmak kaydıyla yasaların aslında işlevsel bir öneminin olmadığını, nihayetinde fizik dünyada olan biten her şeyin ilâhî tayin ve takdîrin bir gereği olduğunu savunmakta ve böyle düşünenlerin oranı ortalama her soruda %70'leri bulmaktadır. Durumun tespiti, dikkatle incelenmesi ve bazı sorunlu alanların düzeltilebilmesi adına Allah-Âlem ilişkisi üzerine yoğunlaşan çalışmalar ve araştırmaların¹⁶ yeniden mütalaa edilmesi gerekebilir. Çünkü insanlar süreçleri doğru okuyamadığı sürece yanlış kader algıları ve kötü olaylar çoğunlukla Allah'ın niyetinin bir yansıması olarak yorumlanmaktadır. Bu bakımdan evrendeki doğal işleyişi bilmek Allah'ın düzenini de doğru kavrayabilmek adına mühimdir.

Cebr fikrinin sorulduğu bir başka soru grubunda katılımcılardan %11'i aşkın bir kesim Allah'ın bizim için hazırladığı bir senaryonun olduğunu ve bizim de aynen bu senaryoya tabi olduğumuzu beyan etmiştir. %5'lik kararsızlar da bu verilere eklendiğinde durum düşündürücü bir hale yönelmiş görünmektedir. Makâlât-Fırak ve kelâm kaynaklarında¹⁷ oldukça açık bir şekilde tenkitleri yapılan cebr fikrine yönelik bir ilginin olması başlı başına üzerine çalışılması gereken bir veri olarak görülmektedir.

Bulgular bölümünde paylaşılan veriler ışığında yöneltilen "Kişi kaderini kendi belirler, çünkü fiillerinin yaratıcısı kendisidir" öncülüne katılımcıların %40,9'u katıldığını beyan etmiş, %53,5'lik bir kesim ise katılmadığını ifade etmiştir. Kararsızların oranı ise %5,6'dır. Aynı yargı "kişi fiillerinin yaratıcısı değil, mucididir" şeklinde yöneltildiğinde %93,1'lik bir katılım söz konusu olmuştur. Anlaşılan o ki yaratma ve icat kavramları üzerinde kafa karışıklığı yaşayan bir grup mevcuttur. Bu durumun kavramlar bazında çalışılması gerektiği, daha önce klasik mezheplerin ilgili konudaki yaklaşımlarını bildiğini beyan eden büyük çoğunluğun bilgilerini yeniden gözden geçirmesini lüzumlu hale getirmektedir. Yine aynı gruptan yöneltilen kişinin kaderinin şekillenmesinde büyük ölçüde kendisinin sorumluluğu olduğu yargısına %96'lık büyük çoğunluk katıldığını beyan etmiştir. Bu anlamda kader ve sorumluluk ilişkisi üzerinde mutabakat sağlanmış olması dikkat çekicidir.

¹⁶ Çağfer Karadaş, *Bâkılânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru* (Bursa: Arasta Yayınları, 2003), 23-33; Şaban Ali Düzgün, *Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1998), 117-142.

¹⁷ Ebu'l-Hasen İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn: İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019); Ebû Mansur Abdülkâhir b. Tahir Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak ve Beyânü'l-Fırakati'n-Nâciye* (Kahire, 1910); Ebu'l Muzaffer İsferyâni, *et-Tabsîr fi'd-Dîn* (Kahire, 1955); Ebu'l Feth Muhammed b. Abdülkerîm Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015); Fahrüddîn Muhammed b. Ömer el-Hatib Râzî, *İ'tikâdâtü Fırakü'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn* (Beyrut, 1976); Ebu Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *Kitâbu'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal* (Mısır, 1902); Ebû Mansur Abdülkâhir b. Tahir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı (Ankara: TDV Yayınları, 2006).

Mâtürîdîler¹⁸ ve Eş'arîlerin¹⁹ kader ve kaza tanımlarının sorulduğu yargılara bakıldığında bilhassa Mâtürîdîlerin tanımlarına neredeyse herkes katılmış, Eş'arîlerin kader-kaza tanımlarına da aynı anda katılanların oranı yarıyı geçmiştir. Başka sorularda da görülen benzer sonuçların katılımcıların mezhep tutuculuğu yapmama, diğer mezheplerin de doğruları olabileceği fikrine açık olma ve hoşgörüye kapı aralama gibi olumlu mesajları bulunmaktadır. Bunun yanı sıra neticelerin kavramları tam olarak tanıyamama, aidiyet duyduğu ekolü yeterince tanıyamama, bazı zıt görüşleri aynı anda doğru kabul ederek analitik tahlil yapamama gibi geliştirilmeye açık yanları da mevcuttur.

Çoğunluğunu özellikle 40 yaş üstü katılımcıların oluşturduğu, kader alın yazımızdır yargısına oransal olarak yarından fazla bir katılım olduğu gözlemlenmiştir. Anlaşılan o ki, alın yazısı tabirinin tam olarak neyi karşıladığı net bir şekilde ortaya koyulmayı beklemektedir. Kulların fiillerinin Allah tarafından önceden bilinip tayin ve takdîr edildiği yönündeki yargıya da yarından fazla katılım sağlandığı görülmüştür. Bir başka yargıda kendilerine yöneltilen bir hadis rivayetinde²⁰ Allah'ın kimin saîd kimin şakî olacağını önceden bildiği ve bu anlamda kulların fiillerinin bir önemi olmadığı yönündeki yargıya katılmayanların oranı %83'ü geçmiştir. Yine Allah'ın herhangi bir şeyi bilmesinin başka, onu yaratmasının başka bir şey olduğunu düşünenlerin oranı ise %50 civarındadır. Kulların fiilleriyle ilgili sorularda örneğin, kulların fiillerini işlemede tamamen özgür olduğunu Allah'ın kendisine karışmadığını düşünenlerin oranı %55 iken bu fikre katılmayanların oranı ise %39,4 olmuştur. Kulların fiillerini irade etmede özgür olduğunu, ancak o fiilleri yaratıp yaratmamakta Allah'ın serbest olduğunu düşünenlerin oranı ise %80,3'tür. Yine bir başka açıdan "Kul ister Allah yaratır bu yönüyle kulun iradesi Allah'ın iradesini yönlendirir" diyenler %69 gibi bir orana sahiptir. Bu veriler ışığında; katılımcıların kulların fiilleri ve Allah'ın ilim, tayin ve takdîri arasında kurmaya çalıştıkları ilişkilerde bazı cevaplar çelişkili sonuçlar vermektedir. Bunun da en önemli sebebinin katılımcıların konu hakkında yeterince bilgi sahibi olduklarını beyan etmelerine karşın ayrıntılara girildikçe meselenin giderek girift hale gelmesi olduğu söylenebilir.

Tablo 5'in verilerine göre katılımcılara yöneltilen Mu'tezile'nin aslah teorisi²¹ üzerine olan yaklaşımlarının örtük bir şekilde irdelenmesi fırsatı bulundu. Bu verilere bakıldığında aslah'ın şart olduğunu düşünenlerin oranı %41,4 katılmayanların oranı ise %48,1'dir. %11,4'lük bir kararsız kesimden de bahsetmek mümkündür. Ayrıca dikkat çeken veriler yaş değişkeni açısından da anlamlı farklılık ilişkisi ortaya koymaktadır. Buna göre, aslah'a katılanların büyük çoğunluğu 39 yaş ve altındakilerken, katılmayanların büyük çoğunluğu ise 40 yaş ve üstündekilerden müteşekkildir. Çalışmanın ilk sorularında zikredilen mezhebî aidiyetlerdeki yumuşaklık, ton farklılıklarına açık olma, bilhassa gençlerde görülen akılcı din anlayışına ilgi duyma eğiliminin hem Mu'tezile hem de Mâtürîdîlik üzerinden desteklenmesi, dikkatle değerlendirilebilecek bir veridir. Bilhassa genç katılımcıların dünyadaki şartlar konusunda Allah'ın lütfkâr ve âdil olduğuna yönelik inançlarını da ilgili verilerle desteklemek mümkündür.

Bir başka soru grubunda katılımcılar "Dünyadaki bütün kötülükler, acılar, hastalıklar Allah'ın dilemesinin bir sonucudur" yargısına farklı yoğunluklarda %39,4 oranında katılmış, %49,3 oranında da katılmadıklarını beyan etmiştir. %11,3'lük bir kesim de kararsızlığını bildirmiştir. İlgi çekici bir şekilde kötülüklerin Allah'ın dilemesi olduğunu düşünenlerin yaşları 40 yaş ve üstü olup daha genç olanlar bunun aksine temayüllüdür. Günümüz inanç sorunları arasında Ateizm, Deizm gibi fikrî akımlar mevcuttur. İnsanlık tarihi kadar eski olan bu sorunların muhtevasında kötülük problemi temel sorunsalların başında gelmektedir.²² Bazı araştırmalara göre²³ günümüz gençleri daha ziyade kötülüğün Tanrı ile ilişkisine yönelmekte ve Tanrı'nın kötülükleri bile isteye bizim için yarattığını düşünmektedir. Bu verilere

¹⁸ Ebû Mansûr Matürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf (İstanbul, 1979), 304; Ebu'l-Muîn Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2002), 716.

¹⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn: İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 148-298.

²⁰ H. Musa Bağcı, *İnsanın Kaderi Hadislerin Telkin Ettiği Kader Anlayışı* (Ankara: Ankara Okulu, 2009), 35-186.

²¹ Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl-Aslah-İstihkâku'z-Zemm-Tevbe*, thk. Muhammed Hıdır Nebhâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2012), 65.

²² Özarslan, *Günümüz Kelâm İnanç Problemleri*, 2-5.

²³ Mehmet Malkoç, "Gençliği Dini Değerlerden Uzaklaştran Sebepler", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16 (2019), 260.

bakıldığında çalışmamızdaki genç katılımcılarda durumun böyle olmadığı anlaşılmaktadır. Aksine yaşları nispeten büyük olan katılımcıların, kötülüklerin Allah'ın dilemesiyle olduğuna katıldıkları görülmektedir. Tabii ki tek başına bu veriler anlamlı bir ilişki kurmak için yeterli değildir. Ancak bu sonuçlara göre genç katılımcılar acılar ve kötülükleri Allah'a nispet etmekten uzak durmaya çalışmaktadır.

Teklîf konusunun incelendiği bir başka soru grubunda katılımcılara Mu'tezile'nin teklîf anlayışını²⁴ yansıtan "Allah kuluna gücü yetmeyen şeyleri teklîf edemez, bu onun adaletine ve imtihanın doğasına aykırıdır" yargısı yöneltildi ve %75,4'lük bir kesim ilgili öncüle katılmadığını beyan etti. Mâtürîdîlerin teklîf konusundaki görüşüne²⁵ yönelik "Allah hikmeti gereği kullarına güç yetiremeyecekleri şeyleri yüklemek" yargısına %93'lük büyük bir çoğunluk katılım gösterdi. Eş'arîlerin üzerinde yoğunlaştığı²⁶ "Allah isterse kuluna gücünü aşan şeyler teklîf edebilir ama bu hiç vâkî olmamıştır" yargısına da %66'lık bir kesim katıldığını bildirdi. "Allah kulunu güç yetiremeyeceği bir şeyle sınırsa bu onun adaletine sığmaz" yönündeki yargıya da %70,4'lük bir kesim katılım gösterdi. Buna ilaveten "Kulda bir işi yapmadan evvel o işi yapabilecek potansiyel kudret (istitaat) fiilden önce ve fiilden bağımsız bir şekilde mevcuttur" yargısına %68,6'lık bir kesim katıldı. %14,3'lük kesimin aksini düşündüğü verilerde %17,1'lik bir kararsız grubun var olması kavram hakkında yeterince bilgi sahibi olup olmadıklarını düşündürmektedir. İlgili sorulara verilen cevaplar değerlendirildiğinde teklîfin doğası üzerinden değil daha ziyade Allah'a ve onun kudretine yönelik bakış açılarından cevaplar verildiği anlaşılmaktadır. Yine başka verilerden de desteklendiği üzere teklîf bahsi Mâtürîdîler ve Eş'arîlerin aralarında ayrışma konusu olmasına rağmen katılımcılar bu ayrışmayı büyük oranda özümseyerek bağdaştırmaya yönelmiş görünmektedir. Konular ayrıntılarıyla ele alındıkça kavram karışıklıklarının gözlemlendiği sonuçlarda, bir bütün olarak elde edilen bazı bilgiler ve tercihlerle yetinildiği anlaşılmaktadır.

Bulgular bölümünde katılımcılara toplum tarafından kaderle ilintili bir şekilde kullanılan atasözleri ve deyimlerden oluşan yargılar yöneltildi. Buna göre katılımcılar "Alın yazısına inanırım" yargısına %45'lik bir oranda katılmazken %43,7'lik bir kesim ise alın yazısına farklı yoğunluklarda inandığını belirtmiştir. İnandığını beyan eden grubun yaş ortalaması 40 yaş ve üstüdür. Örneğin, "Allah istemezse yaprak düşmezmiş" yargısına verilen cevaplara bakıldığında %47,1'lik bir kesim aynen katılırken %41,5'lik bir grup katılmadığını beyan etmiştir. Kararsızların oranı ise %11,4'tür. Katılanların yaş ortalaması büyük oranda 40 yaş ve üstüne aittir. Yine "Akacak kan damarda durmaz" şeklindeki yargıya katılımcıların %50,7'si katılırken aksini beyan edenlerin oranı ise %39,4 olmuştur. Ayrıca bu konuda %9,9'luk bir grubun kararsız olduğu saptanmıştır. İlaveten "Varsa nasibim beni elbet bulur" şeklindeki yargıya ise katılımcılar %74,6'lık bir oranda katılmamıştır. Yine "Allah isterse mermere geçirir dişini, istemezse muhallebi yerken kırar dişini" şeklindeki yargıya %76'lık bir katılım göstermişlerdir. %18,3'lük kesim ise buna katılmamıştır. Katılan büyük çoğunluğun yaş ortalamalarının 40 yaşın üstünde olduğunu belirtmek gerekir. Bu verilerden anlaşıldığı kadarıyla olup biten şeylerin âkıbetlerinin Allah tarafından bilindiğini yansıtan sözlerde, kulun bir şey yapamayacağı, ancak olan bitenleri ibret nazarıyla seyretmesine yönelik tutumlara katılım yarıya geçmektedir. Söz konusu duruma bir de Allah'ın kudretiyle ilişkili bir ifade girince katılım oranı %80'lere dayanmaktadır. Buradan anlaşılan, cebr fikrinin farklı görünümünde ve renklerde var olduğu ancak tam olarak ifade edilemediği ve bunun başlı başına bir çalışmayla ortaya koyulması gerektiğidir.

Katılımcılara Sünnetullah, Âdetullah, Şeâirullah, Hudûdullah gibi kavramları bilip bilmedikleri sorulduğunda neredeyse tamamı ilgili kavramları bildiklerini beyan etmişti. Bununla paralel olarak "Allah'ın gücü ve iradesi sonsuzdur, ancak imtihan dünyasındaki kuralları önceden belirlemiş ve bize de bildirmiştir. Bu kurallara bizzat kendisi de uymakta ve kulların üzerine adeta sonsuz bir güçle gelmemektedir" şeklindeki yargıya %91,3'lük kesim katılmaktadır. Katılanların içinde cinsiyet değişkeninin

²⁴ Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l Usuli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 338-340.

²⁵ Nureddin Sâbûnî, *Matürîdiyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: DİB Yayınları, 1982), 141.

²⁶ Ebu'l-Hasen İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak Eş'arî, *Kitâbu'l-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmud (Kahire, 1977), 55.

etken olduğu bir veri olması yönünden kadın katılımcıların %70'i bu yargıya katılıyorum şeklinde cevap vermiştir. Bunlara mukabil “Kul, olup bitendeki ilâhî hikmeti sorgulayabilir” şeklindeki yargıya %73,2'lik büyük bir kesim katılmaktadır. İlginçtir ki, bir sonraki yargıda da “Allah'ın hikmetinden sual edilmez; O, ne dilemişse kula, ona razı olmak düşer” yargısına %83,1'lik büyük çoğunluk katılmaktadır. Anlaşılan o ki bazı çapraz sorular katılımcıların örtük reflekslerinin ölçülmesini kolaylaştırmaktadır. Hem Allah'ın hikmetli davrandığı, kullarının üstüne sonsuz ve ölçsüz bir güçle yüklenmediği ve merhametli olduğuna yönelik eğilim gösterilmekte hem de Allah'ın yapıp ettiklerinin hikmetinin sorgulanamaz olduğuna inanılmaktadır. Mâtürîdî düşünce ekolü²⁷ sistemini güçlü bir hikmet anlayışı üzerine bina etmişken, ilgili mezhebin pratiğe yansımaları noktasında yeterli bilgi-birikim ve çabanın gösterildiğini ifade etmek bu soru grubunda güç görünmektedir.

Bulgular bölümünde sunulduğu üzere kulun kötü bir fiili istemesine bağlı olarak Allah'ın da o fiili yarattığı ve bunun aksinde bir durumun cebr olacağına dair yargıya %86,8 gibi büyük çoğunluk katılmaktadır. İlaveten Allah'ın, kulun akıl ve iradesiyle seçtiği fiillerini önceden tayin ve tercih etmediğine yönelik öncüle %72'lik bir kesim katıldığını ifade etmiştir. Katılanlar içinde 40 yaş altındaki grubun sayısal olarak yüksekliği dikkat çekicidir. Buradaki verilerde de görüldüğü üzere açıkça cebr fikrine temayül gösterilen sorulardan farklı olarak cebr fikrine meyilli olunmadığı beyan edilmektedir.

Bir başka soru grubunda da Levh-i Mahfûz'da²⁸ yazılı olanların sonradan değişmediğine inananların oranı bir hayli yüksek çıkmıştır. Sadakanın belirlenmiş ömrü uzattığı ve belaları def ettiğine yönelik sorulan yargıya da %61,9'luk kesim katılırken, %31 gibi bir oranda katılmayanlar mevcuttur. Aynı grupta sorulan dua etmek kaderi değiştirir yargısına da katılanların oranı yarı yarıyadır. Verilere göre, dua-kader arasındaki ilişkiye bakarak ulaşılan neticeler yeniden gözden geçirilmelidir.

Evlilik-Kader ilişkisine yönelik hazırlanan sorularda, evlilik ve çocuk sahibi olmayla kader arasındaki ilişkiler irdelenmeye çalışıldı. İlgili sorularda katılımcılara “Kişi, Allah'ın onun için önceden seçtiği kişi ile evlenir, dolayısıyla kişinin evleneceği kişiyi Allah tayin ve tercih eder” yargısına %42,3'lük bir kesim katılmamıştır. Bu yargıya %39,4'lük bir kesim katılırken %18,3'lük bir grubun da kararsız olduğu saptanmıştır. Katılmayanların yarıdan fazlası 40 yaş altındaki gruba aittir. Ayrıca kararsızların da çoğunluğu nispeten daha genç kesimdir. Ayrıca, modern tıp imkânlarına rağmen çocuk sahibi olmanın yine de Allah'ın takdîriyle olduğuna katılanların oranı %84,5'tir. İlaveten, akraba evliliği sonucu doğan engelli çocukların takdîr gereği böyle doğduğuna ve anne-babanın bunda bir sorumluluğu olmadığına dair yöneltilen öncüle %71,9'luk bir grup katılmamaktadır. %25,4'lük bir kesim ise katıldığını beyan etmiştir. İlgili verilerden evlilik konusunda eş seçim işinin büyük ölçüde insanın tasarrufuna bırakıldığına olan inanç baskın çıkmaktadır. Bilhassa genç katılımcılar bu sonuçlarda etkili olmuştur. Ancak çocuk sahibi olmanın ancak Allah'ın takdîriyle olduğu ve bu konuda tıbbın imkânlarının bir etkisi olmadığı düşünülmektedir. Akraba evliliği sonucu olası engelli doğumlarda ise Allah'ın takdîrinden ziyade ana-babanın sorumluluğu yüksek bir oranda vurgulanmaktadır. Bu veriler bize evlilik konusunda sorumluluğun insanda olduğuna yönelik eğilimi göstermektedir. Ancak takdîr konusu çocuk sahibi olmayla irtibatlandırıldığında diğer örneklerde de olduğu gibi Allah'ın kudreti üzerinden okunmak kaydıyla değerlendirilmektedir.

Bulgular bölümünde de zikredildiği üzere; ortalama yaşam süresiyle alakalı “Tıp ve teknolojik ilerlemelere rağmen ortalama yaşam süresini belirleyen Allah'tır” şeklindeki yargıya örneklemin %55'i katılırken %26,7'si katılmamış %18,3'ü de kararsız kalmıştır. Kararsızların sayısına bakıldığında konuya dair bilgi birikimleri ve ilgilerine yönelik üzerine düşünülmesi gerekebilir. Ayrıca cinsiyet değişkeninin etkili olduğu verilerde erkek katılımcıların yarıdan fazlası bu yargıya katıldığını beyan etmiştir. Önceki soruyla bağlantılı olarak “Ortalama yaşam süresini belirleyen Allah ise, orta çağ insanları günümüz insanı yanında dezavantajlı bir konumda yer almış olur. Çünkü her insan uzun yaşama imkânına sahip olmak ister. Bu durum Allah'ın adaletine gölge düşürebilir” şeklindeki yargıya %54,9'luk bir oranla katılmadıklarını

²⁷ Matürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 18-57.

²⁸ El-Burûc, 85/21-22.

beyan etmişlerdir. Bu iki soruda da ortak bir tavır gözlemek mümkündür. Zira, yaşam süreleri büyük oranda ezeli yazgıya da inanıldığı için katılımcılar tarafından önceden tespit edilmiş olarak düşünülmüş olmalıdır. Buna paralel olarak herhangi bir teknolojik ilerleme veya tıbbın ulaştığı seviyelerin, insanların bilinçlenmesinin vs. ortalama yaşamla ciddi bir irtibatı kurulamamış denilebilir. Aksine konu yine Allah'ın ilim ve kudreti üzerinden değerlendirilmiş görünmektedir.

Son soru grubunda katılımcılara öncelikle "Kişinin rızkının kesin bir şekilde önceden belirlendiğini" yöneltildiği yargıya %57,3'lük bir oranla katılıyorum cevabı verildi. %36'8'lik bir diğer kesim ise bu yargıya katılmadığını beyan etmektedir. Buna mukabil "Kişi için ancak çalıştığının karşılığı vardır" şeklindeki yargıya %87,3'ü kesin olmak üzere bütün katılımcılar katılıyorum şeklinde yanıt verdi. Bununla birlikte önceden belirlenmiş bir rızık²⁹ için hala nasip-kismet gibi ifadeler kullanmanın gereksiz olduğunu düşünenlerin oranı %32,8'de kalırken katılmayanların oranı %55,7 şeklindedir. Bu konuda %11,4'lük bir kesim de kararsız olduğunu bildirmiştir. Bu verilerin üzerine "Allah zenginliği dilediğine verir, dolayısıyla fakirlik bir kaderdir" yargısına %75,9'luk büyük çoğunluk katılmazken %11,3'lük grup ise yargıya aynen katıldığını beyan etmektedir. Son soru grubundaki veriler değerlendirildiğinde rızkın önceden belirlendiğine olan eğilim yarıyı geçmiş olmakla birlikte, bu rızka rağmen hala nasipte yoksa o rızkın kula ulaşmayacağı düşüncesi de karşılık bulmuştur. Bununla birlikte rızk konusunda kulun gayret ve çabasına özel vurgu yapılmış, bunu destekler nitelikte de fakirliğin kader olduğuna yönelik yargıya her 4 katılımcıdan 3'ü karşı çıkmıştır. Anlaşılan o ki, katılımcılar hayatlarında bizzat fiilen tecrübe ettikleri konularda insanın rolüne yönelik eğilimler sergilemektedir.

Sonuç

Sosyal bilimler araştırmalarında nicel ölçümlerin sonuçları her zaman aynı olmayabilir. Çünkü zaman ve mekân faktörü, insanın doğası, çevresel faktörler, siyasî olaylar, değişen dünya düzenleri, teknolojik gelişmeler vb. birçok etken sonuçları farklı oranlarda etkilemektedir. Din anlayışları zikrettiğimiz bütün bu etmenlerden nasibini alarak şekillenmektedir. Dinî inanışlar, ibadet etme içgüdüleri, yaratıcı fikrine sarılma, korkular, mutluluklar, sonsuzluk fikri, öldükten sonra yeniden dirilme vb. duygular ve inançlar insanın hayatını anlamlandırmasında kıymetlidir. Bu yönüyle bakıldığında İslâm dininin inanç esasları arasında vaz edilen "Kader" konusu hayatın doğru konumlandırılmasında önemli bir rol üstlenmektedir.

Örneklem olarak seçilen İHL Meslek Dersleri ve DKAB öğretmenlerinin kader konusundaki algıları doğrudan veya dolaylı olarak toplumun kader anlayışına etki etmektedir. Bu fikirden hareketle çalışma esnasında bazı katılımcıların hadislerde kader meselesinin tartışmaya kapalı bir iman esası olarak gösterilmesine dayandığını düşündüğümüz dinî hassasiyetleri gereği, sunulan anketi cevaplandırmaya yanaşmaması gösteriyor ki iman esasları üzerine verilen eğitimin bütün paydaşları İslâm Ortak Paydası vurgusunu yeniden gözden geçirmelidir. Katılımcılar arasında inanç alanıyla ilgili özel çalışmalar yapanların sayısı 3'ü geçmemiştir. Bu konuya duyulan ilgi sadece akademik ilgiyle ispatlanamaz kuşkusuz; lâkin katılımcıların inanç alanının zor ve göz korkutucu olduğuna yönelik söylemleri, mezhepleri çok sayıda ve birbirinden farklı görüşleri olduğu için sistematik bir şekilde anlayamadıklarını beyan etmeleri, üzerinde hem yüksek öğrenimin hem de din öğretimi camiasının dikkatle durması gereken hususlardan biridir. Aynı şekilde bu çalışma sayesinde görülen bir diğer sorunun da katılımcıların öğrencilerden gelen kader ve inanç alanıyla ilgili soruları cevaplamakta ciddi zorluklar çektikleridir. Bununla birlikte cinsiyet ve yaş olmak üzere iki ana değişkenin sonuçlarda etki ettiği görülmüştür. Buna göre özellikle katılımcı grubun mezhebî aidiyetlere verdiği cevaplar ile aidiyetin bilgi temellerinin sorgulanmasıyla birlikte daha genç katılımcıların Hanefî-Mâtürîdî kader anlayışına yakınlığı sürmekteyken bu durum ileri yaştaki özellikle erkek katılımcılarda yerini giderek Eş'arî anlayışa bırakmaktadır. Bu sonuçla paralel bir şekilde daha genç katılımcılarda Hanefî-Mâtürîdîlik ile Mu'tezilî fikirleri bir arada sunma ve yorumlayabilme de dikkat

²⁹ El-Bakara, 2/29.

çekmektedir. Bilhassa 40 yaş üstü erkek katılımcıların Mâtürîdîlik veya Eş'arîlik temelli bir kaza-kader anlayışını takipten ziyade her iki mezhebin de temel yargılarına bağlılıkları göze çarpmaktadır. Buna binaen katılımcıların yaşı ilerledikçe kader inancına dair bilgisel zeminden ziyade yer yer duygusal tatminin önemsendiği de anlaşılmaktadır. Bilakis yaşı daha genç katılımcılar ise bireysel sorumluluklarını her fırsatta vurgulama, tıbbî ve teknolojik gelişmelere açık olarak tercihlerde bulunma ve yeri geldiğinde klasik mezheplerin görüşlerine bağlı kalmama noktasında daha istekli ve kararlı bir tutum sergilemektedir.

Çalışma gösterdi ki toplumsal barışı ayakta tutabilme, hoşgörüyü yayma, birlikte yaşama tecrübesini geliştirme ve İslâm'ın fikir hürriyeti özelliğine de uygun olma adına öncelikle öğretmenlerden başlamak kaydıyla öğrencilere de doğru örnek olabilmelerine katkı sunmak için; "Din-Mezhep" ilişkisi üzerinde bilinç düzeyinin artırılması önemsenmelidir. Bu yönüyle toplumun birçok inanç katmanı arasındaki blokajların kalkması ve doğal birliktelik bilincinin güçlenmesi hedeflenmelidir.

Son olarak; mezhep tutuculuğunun her türlü alanda önüne geçilmesine, modern fikrî cereyanların savurgan zeminlerine karşı ihtiyatlı olunmasına, kader inancı özelinden de hareket ederek gençlerin inkârcı akımlara ve bu akımların empoze etmeye çalıştıkları tutum ve algılara kapılmaması adına mâkûl ve dinin ruhuna uygun, zamanın söylemlerini ve şartlarını da gözeten din söylemlerine ihtiyaç duyulmaktadır. Bununla birlikte içinden geçilen süreçlerin de doğru okunup üzerinde yeterince durulması meselesi önemi daha da artan bir husus olarak belirlemektedir.

Beyanname

- 1. Finans/Teşvik:** Yazarlar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedirler.
- 2. Çıkar Çatışması:** Yazarlar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedirler.
- 3. Etik Beyan:** Yazarlar bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedirler. Ayrıca etik kurul kararı gerektiren klinik ve deneysel insan ve hayvanlar üzerindeki çalışmalar için alınan etik kurul onayı (Ordu Üniversitesi BAP Etik Kurulu, 30.11.2018, A-1839 no'lu proje) mevcuttur.
- 4. Yazar Katkısı:** Çalışmada birinci yazarın katkısı % 60, ikinci yazarın katkısı % 40'tır.
- 5. Teşekkür:** Çalışmamızı destekleyen Ordu Üniversitesi BAP Koordinatörlüğüne teşekkürlerimizi sunarız.

Kaynakça

- Altıntaş, Ramazan. *Sana İtikattan Soruyorlar*. İstanbul: Kitap Arası, 2018.
- Arslan, Hulusi. "Yaratma ve Gâyelilik Bağlamında Mutezilenin Fayda Teorisi". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2016), 345-360.
- Bağcı, H. Musa. *İnsanın Kaderi Hadislerin Telkin Ettiği Kader Anlayışı*. Ankara: Ankara Okulu, 2009.
- Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkâhir b. Tahir. *el-Fark beyne'l-Fırak ve Beyâni'l-Fırkati'n-Nâciye*. Kahire, 1910.
- Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkâhir b. Tahir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Bağlıoğlu, Ahmet. "Mezhep Çatışmaları Karşısında Bütünleştirici Yaklaşım ve Çözüm Önerileri". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 16/1 (2023), 220-255.
- Bulut, İsmail. "İHL Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Kelam Dersine İlişkin Görüşleri". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2017), 7-35.
- Creswell, John W. *Araştırma Deseni: Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*. çev. Yüksel Dede. Ankara: Eğiten Kitap Yayınları, 2017.
- Doğan, Mebrure. "Üniversite Öğrencilerinin Kader Algıları: Metaforik Bir Araştırma". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 2/19 (2021), 645-677.
- Düzgün, Şaban Ali. *Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1998.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen İbn Ebû Bîşr Ali b. İsmail b. İshak. *el-Lüma' fi'r-red alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'-Eş'arî Kelâmı*. çev. Kılıç Aslan Mavil - Hikmet Yağlı Mavil. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen İbn Ebû Bîşr Ali b. İsmail b. İshak. *Kitâbu'l-İbâne an Usûli'd-Diyâne*. thk. Fevkiye Hüseyin Mahmud. Kahire, 1977.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen İbn Ebû Bîşr Ali b. İsmail b. İshak. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn: İlk Dönem İslâm Mezhepleri*. çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed. *Kitâbu'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*. Mısır, 1902.
- İsferâyînî, Ebu'l Muzaffer. *et-Tabsîr fi'd-Dîn*. Kahire, 1955.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl-Aslah-İstihkâku'z-Zemm-Tevbe*. thk. Muhammed Hıdır Nebhâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî. *Şerhu'l Usuli'l-Hamse*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kandemir, Ahmet Mekin - Kandemir, Sibel. "İlahiyat Öğrencilerinin Kelam Dersi ve Öğretimine Karşı Tutumları: Bir Ölçek Geliştirme Çalışması". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 1/20 (2022), 305-322.
- Karaca, Faruk. "Kader Algısı-Ruh Sağlığı İlişkisi Üzerine Empirik Bir Araştırma (Farklı Kader Algılarının Psikoterapik Değeri Üzerine)". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 3/19 (2006), 479-489.
- Karadaş, Çağfer. *Bâkılânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*. Bursa: Arasta Yayınları, 2003.
- Malkoç, Mehmet. "Gençliği Dini Değerlerden Uzaklaştıran Sebepler". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16 (2019), 253-268.
- Matürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbu't-Tevhîd*. thk. Fethullah Huleyf. İstanbul, 1979.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Tabsiratü'l-Edille*. thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2002.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid. *Kitâbü't-Temhîd li-Kavâidi't-Tevhîd-Tevhidin Esasları*. çev. Hülya Alper. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Onat, Hasan. "İslam Ortak Paydası ve Mezhep Gerçeği". *İlahiyat Akademi Dergisi* 5 (2017), 11-36.
- Özarlan, Selim. *Günümüz Kelâm İnanç Problemleri*. Ankara: Nobel Kitap, 2016.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer el-Hatib. *İ'tikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*. Beyrut, 1976.
- Sâbûnî, Nureddin. *Matürîdiyye Akâidi*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: DİB Yayınları, 1982.
- Semerkindî, Ebû Seleme es-. *Cümelü Usûli'd-Dîn-Mâtürîdîliğin Temel İnanç İlkeleri*. çev. Ahmet Saim Kılavuz. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Şehristânî, Ebu'l Feth Muhammed b. Abdülkerîm. *el-Milel ve'n-Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem Akademi, 2015.
- Yeşilyurt, Temel. *Çağdaş İnanç Problemleri*. Ankara: TDV Yayınları, 2016.

VAN İLAHİYAT DERGİSİ

Van Journal of Divinity

ISSN: 1300-4530 | e-ISSN: 2667-615X
Aralık / December | 2023, 11/19: 121-137

Hakka Nisbetin Semantik İzdüşümleri: İlla'l-hak, Ene'l-hak ve Ehlü'l-hak

Semantic Projections on al-Haqq Devotion: Illa'l-haqq, Ene'l-haqq and Ahl al-haqq

HAMDULLAH ARVAS

Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Şırnak University, Faculty of Theology, Department of Islamic Sciences
Şırnak, Türkiye

harvas13@gmail.com

ORCID ID: 0000-0003-3710-5618

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article
Geliş Tarihi | 31 Ekim/October 2023
Kabul Tarihi | Accepted: 6 Aralık/December 2023
Yayın Tarihi | Published: 15 Aralık/December 2023

Atıf | Cite as

Arvas, Hamdullah. "Hakka Nisbetin Semantik İzdüşümleri: İlla'l-hak, Ene'l-hak ve Ehlü'l-hak". *Van İlahiyat Dergisi* 11/19 (Aralık 2023), 121-137. <https://doi.org/10.54893/vanid.1384199>
Arvas, Hamdullah. "Semantic Projections on Haqq Devotion: Illa'l-haqq, Ene'l-haqq and Ahl al-haqq". *Van Journal of Divinity* 11/19 (December 2023), 121-137. <https://doi.org/10.54893/vanid.1384199>

İntihal | Plagiarism

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

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/vanid>
Mail: vanyyuifd@yyu.edu.tr

Hakka Nisbetin Semantik İzdüşümleri: İlla'l-hak, Ene'l-hak ve Ehlü'l-hak

Öz

Bu çalışmanın amacı İslam düşüncesinin en önemli teopolitik kavramlarından biri olan Ehlü'l-hak ya da Ehl-i hak kavramının anlaşılma biçimleri üzerinde belirleyici olan dinî, siyasî ve kültürel faktörlerin rolünü ortaya koymak, bu bağlamda Ehl-i hak kavramının geçirdiği anlamsal değişimi, bir bakıma hakka intisabın semantik izdüşümlerini tespit etmektir. Ehl-i bâtil kabul edilen Ehl-i şirk, Ehl-i kitâb, Ehl-i bid'at ve Ehl-i hevâ kavramları ile karşılaştırmalı gerçekleştirilen çalışmada Ehl-i hak kavramının çok katmanlı bir anlam yelpazesine sahip olduğu tespit edilmiştir. Söz konusu anlam yapısının teşekkülünde birkaç kritik dönemden söz edilebilir. Bu dönemlerden ilki -her ne kadar Kur'ân'da *Ehlü'l-hak* terkibi geçmese de- Ehl-i şirk ve Ehl-i kitâb gruplarının inanç ve ameldeki batıl eylemlerinin tarif edilmesi yoluyla Ehl-i hak tasavvurunun inşa edildiği kurucu dönemdir. Bu dönemde *illa'l-hak* maksadı ile kelime-i şahadet veya kelime-i tevhid getiren bütün Müslümanların Ehl-i hak kategorisine alındığı söylenebilir. İslam ve İslam dışı karşıtlığının belirleyici olduğu birinci semantik dönemden sonra Müslümanlar arasında ortaya çıkan sosyo-politik meseleler Ehl-i hak kapsamına kimlerin girebileceği tartışmasını İslam içi düzleme taşımıştır. Her mezhebin kendini hak gördüğü ikinci semantik dönemde Ehl-i hakın kapsamı daha ziyade Selefiyye'nin nass merkezli referansları ile Ehl-i bid'at kategorisine dâhil edilmiş Müslümanların inanç ve ameldeki batıl uygulamaları üzerinden betimlenmiştir. Üçüncü semantik dönem ise nisbeten felsefî geleneklerle karşılaşmanın tesiri ile şekillenmiştir. Bu dönem İslam inancını savunan kelimcilerin kavramın dışı dönük/nesnel epistemolojik yönünü dinamik tutmaya çalıştıkları dönemdir. Modernizm sonrasına denk gelen dördüncü semantik dönemde ise Ehl-i hak, sömürgeleştirme faaliyetlerine karşı anti-empyrial bir tavır olarak yeniden kurucu dönemdeki İslam ve İslam dışı karşıtlığının sosyo-politik anlamına geri dönmüştür. Sonuç olarak bütün bu tanımlar manzumesi göz önüne alındığında, günümüzde Ehl-i hak kavramının, İslam inanç esaslarını kabul edip Kur'ân ve Sünnete bağlılıklarını beyan etmiş tüm Müslümanları kapsayacak şekilde tanımlanmasının daha uygun olacağı kanaatine varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Kur 'ân, Sünnet, Ehl-i hak, Şirk.

Semantic Projections on Haqq Devotion: Illa'l-haqq, Ene'l-haqq and Ahl al-haqq

Abstract

The aim of this study is to reveal the role of religious, political and cultural factors on the way of understanding the concept of Ahl al-haqq, one of the most important theopolitical concepts of Islamic thought, and to identify the projections of the semantic transformation that concept of Ahl al-haqq has experienced. In the comparative study with the group of "Ahl al-Shirk", "Ahl al-Kitâb", "Ahl al-Bid'at" and "Ahl al-Hawâ", it has been determined that the concept of Ahl al-Haqq has a multi-layered spectrum of meaning. A number of critical periods can be mentioned in the formation of this multi-layered meaning structure. The first of these periods is the founding period in which a conception is constructed through the description of the superstitious actions of the "Ahl al-Shirk" and "Ahl al-Kitâb" groups in belief and practice, even though the term "Ahl al-haqq" is not mentioned in the Qur'ân. In this context, it can be said that all Muslims who confess and recite the shahada or the word tawhid with the intention of illa'l-haqq in faith and deeds are included in the category of Ahl al-haqq. After the first semantic period in which the opposition between Islam and un-Islam was decisive, the socio-political issues that emerged among Muslims moved the debate on who could be included in the scope of Ahl al-haqq to the intra-Islamic plane. In the second semantic period, in which every sect considered itself to be right, the scope of Ahl al-Haqq was mostly described through the nass-centered references of the Salafîyya and the superstitious practices in belief and practice of Muslims included in the Ahl al-Bid'at category. The third semantic period was shaped relatively by the encounter with philosophical traditions. This is the period in which theologians defending the Islamic faith tried to keep dynamic the outward/objective epistemological aspect of the concept. In the fourth semantic period, which coincided with post-modernism, Ahl al-Haqq returned to the socio-political meaning of the opposition between Islam and un-Islam in the founding period as an anti-imperial attitude against colonization activities. As a result, considering all these definitions, it is concluded at the present time that, it would be more accurate that the concept of Ahl al-Haqq is better defined to include all Muslims who have accepted the principles of Islamic belief and declared their adherence to the Qur'ân and Sunna.

Keywords: Kalâm, Qur'ân, Sunna, Ahl-i haqq, Shirk.

Giriş

Ömer Neseffî'nin (öl. 537/1142) *Akâidü'n-Neseffî* adlı risalesinde geçen Ehlü'l-hak ifadesini Sofastaiyya'ya (sofistler) mukabil *varlığın hakikatini savunanlar* anlamında kullandığı,¹ daha sonra Sa'düddîn Taftazânî (öl. 792/1390) gibi şârihlerin bu anlamı yorumlarıyla teyit ettikleri kaynaklarda belirtilmektedir.² Bununla birlikte Ömer Neseffî'nin akâid risalesinin yazıldığı dönemin koşulları dikkate alındığında Ehlü'l-hak kavramının bütün Müslümanlar tarafından bu anlamda kullanılmadığı, Müteâhhirîn döneminde inşa edilmiş epistemolojik bir anlamın akâid risalelerine yerleştirilmeye çalışıldığı, sonraki dönemlerde bu risale üzerine yazılan şerh ve haşiyelerde söz konusu inşanın desteklendiği anlaşılmaktadır. Ayrıca "vakıya mutabık hüküm" ifadesinde geçen *vakia* kavramına beşerin temas edebildiği zorunlu ve burhânî delil şeklindeki yorum biçimi de felsefleşmiş kelimelerin döneminin bir yansımasıdır. Bu bağlamda *Akâidü'n-Neseffî* metni, toplumsal alanı anti-hakikatçi fikirlere karşı korumak amacıyla epistemolojik bir ilkenin akâid mevzuatı ile kayıt altına alındığı bir belgedir. Öte yandan Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî (öl. 505/1111) sonrası Ehl-i sünnet ulemâsının söylemleri dikkate alındığında da *sfastaiyya* diye işaret edilen grubun, dinî hakikatleri ve şeriatı gereksiz gören sofistler, özelde Bâtıniler olması kuvvetle muhtemeldir.³ Yani burada felsefî bir terim olarak safsatacılardan kast edilen selef referanslarını kullanmayan bâtinî hakikat anlayışlarıdır. Dolayısıyla *Akâidü'n-Neseffî*'de geçen Ehlü'l-hak kavramının "varlığın hakikatini savunanlar" şeklindeki felsefî yorum, tıpkı günümüzde Batı felsefî hat boyunca sürüp giden sofist kavramının mukabili manasındaki "people of reality"⁴ ifadesinden uyarlanmış bir inşa denemesi olduğu söylenebilir. Kelam tarihi açısından bu son derece olağan bir durumdur. Zira kelamcılar tarih boyunca inanç esasları konusunda ortaya çıkan meseleleri çözmede reçeteler sunmuş, felsefe ile tanıştıktan sonra da varlık konusu ile ilgilenmeye başlamış; din ve felsefe etkileşimi içinde *hudûs, masiva, ahvâl, kumûn* ve *tafra* gibi İslam düşüncesine zenginlik katan kavramlar üretmişlerdir. Bazı mefhumlara da yeni anlamlar ekleyerek onları dinin maksat ve muhtevasını taşıyan kavramlara dönüştürmüşlerdir. Söz konusu kavramlardan biri de Ehlü'l-hak, Farsça ifadesi ile Ehl-i hak'tır.

Müteahhirîn döneminde hakikatleri belli nesnel kriterlerle sınırlandırma ve akide metni ile kayıt altına alma çabasının gerisinde bâtinî mistifikasyona karşı tedbir alma ihtiyacı bulunmaktadır. Zira kavramların mistifikasyona uğratıldığı, dil ve gramer kurallarını aşacak şekilde kelimelerin zâhirî manalarından kopuk tevil edildiği Bâtini gelenekler de hakka yapılan nisbetler yanlış takdir veya takrir edilebilmiştir. Örneğin Hallâc-ı Mansûr (öl. 309/922), Kur'ân'da Allah'ın bir ismi olarak geçen ve bu ilke üzerinden benimsenen şer'î-dinî geleneğe zahirde karşıt görünebilecek şatahâtler dile getirmiş, *Ene'l-hak* demiştir. Bu durumu bilen Cüneydî Bağdâdî (öl. 297/909) kendi mektebinde temkin, dikkat ve şuur hali esas aldığından sohbetinde bulunmak isteyen Hallâc-ı Mansûr'un sekr halinde bulunan mecnûn (sermest) olduğunu söyleyerek onu kendinden uzaklaştırmış ve bu konuda ileri sürdüğü mazereti de kabul etmemiştir.⁵ Fakat Hallâc bu ısrarını sürdürmüş, şatahâtî tıpkı Hz. İsa'ya Allah'ın hulûl etmesi anlamını çağrıştırdığı için de öldürülmüştür.⁶ İyimser bir yorum olarak Hallâc'ın *Ene'l-hak* ile "ben gerçeğim" demek istediğini, maksadının hakkı dile getirmek olduğunu, ancak o dönemin insanların Hallâc'ın bu amacını anlayamadıklarını söylemek mümkündür.⁷ Fakat dinin amelî/pratik boyutunun ve ictihâd ekseninin dayandığı zemini yani zâhirî manayı bu şekilde yorumlamak, Hallâc-ı Mansûr'un Ehlü'l-hak sınırları içindeki konumunu tartışmalı hale getirmiştir. Öyle ki İbn Hazm, Hallâc'ın amellerini Deccâl'in zuhûrunun belirtileri

¹ Ebû Hafs Necmeddin b. Muhammed en-Neseffî, *Metnu Akâid-i Neseffî*, (İstanbul: Mektebetü'l-Hanafiyye, tsz), 1; Ahmed Ferid el-Mezidî, *Şürûh ve havâşî- akâidu'n-Neseffîyye* (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2013), 1- 15.

² Sa'düddin Mesud b. Ömer Taftazânî, *Şerhu'l-Akaidi'n-Neseffîyye*, thk. Abdüsselâm b. Abdulhadî (Beyrût: Dârü'l-Beyrût, 2008), 24.

³ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyip Bakillânî, *Temhîd el-evâil fi telhisi'd- delâil*, thk. İmaduddin Ahmed Haydar, (Lübnan: Müessesetü'l-Kütüb, 1987), 24, 255, 258, 471, 504.

⁴ Sa'd al-Din al-Taftazânî, *A Commentary on the Creed of İslam: Creed of Najm al-Din al-Nasafi*, trns. Earl Edgar Elder (New York: Columbia University Press, 1950), 5.

⁵ Süleyman Uludağ, "Cüneydiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/125.

⁶ Faruk Bilici, "Louis Massignon" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28/100-103.

⁷ Süleyman Uludağ, "Hallâc-ı Mansûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/381.

olarak değerlendirmiştir.⁸ Abdulkâhir Bağdâdî ise *el-Fark beyne'l-firâk* adlı eserinde Hulûliye diye bilinen ekolleri aktarırken Hüseyin b. Mansûr'a Hallâciye diye bir ekol nisbet etmiş, adı anılan mezhebin müntesiplerinin cezbe halinde hak veya batıl yollardan birisine sapma durumları olduğunu belirtmiştir.⁹ Sonuç olarak el-Hak kavramının doğrudan Allah'ın bir ismi olarak geçtiği dinî gelenekte ve sosyolojik evrende, Hallâc'ın felsefî ya da mistik gerekçelere dayanarak aldığı bu risk onun hayatına mal olmuştur. Öte yandan kendisinin zındıklıkla itham edilmesinde Şîî ve Sünnî siyasî kutuplaşmasının etkisi olduğunu belirtmemiz gerekir. Bunu Hallâc üzerine araştırmalar yapan Louis Massignon şu ifadesi ile işaret etmiştir: "Hallâc, miladi 922 yılında Bağdat'ta bir siyasî yargılama sonucunda ölüme mahkûm edilmiş tarihi bir kişiliktir."¹⁰

İlla'l-Hak diyenlerin Ehlü'l-hak içinde sayılmalarına karşılık *Ene'l-hak* diyenlerin dışta bırakılması uzun sürmemiştir. Siyasî atmosfer değiştiğinde bizzat Gazzâlî'nin, velinin kendi varlığını yok sayarak Hakk'ı dile getirmesi anlamındaki tecelli ve fenayı selef düşüncesine entegre etmeye çalıştığı bilinmektedir. Ayrıca şarap ve kadehin renginin mezc olması ile ayna örneği¹¹ üzerinden "Ene'l-hak" şatahâtının tasavvufçular arasındaki kullanımını meşrulaştırmıştır.¹² Çok sonra İbn Arâbî'nin "Âdem hem Hak hem de halktır" dediği ifadeler *Fûsûsu'l-Hikem* adlı eserinde geçmektedir.¹³ Hatta bu durumu daha ayrıntılı bir şekilde ele alan İbn Arâbî arif olanın "Ene'l-hak" diyebileceğini iddia etmiştir. Fakat onun bu söyleyişi Allah'ın tezahüründen sadece bir biçimini ifade eder. Onun hak olması Allah'ın hak olmasını kuşatmaz. Dolayısıyla burada korunan ontolojik alan kişinin kendisine düşen tezahür kadardır. Bununla birlikte, Muhyiddin İbn Arâbî (öl. 638/1240), İshak ismi başlığı altında işlediği bu meselede tezahürlere hak denilmesinde bir beis görmez.¹⁴ Bu anlamda İbn Arâbî'nin felsefesini özetleyen söz şudur: "Biz bir bedende ikamet eden iki ruhuz. Beni görürsen O'nu görürsün, Beni gördüğünde O'nu, O'nu gördüğünde de her ikimizi görürsün."¹⁵

Felsefileşmiş kelimeler öncesi dönem akidelerinde geçen Ehlü'l-hak ifadesinin "varlığın hakikatini savunanlar" anlamına geldiğini belirten bir kaynağa rastlanmaması Müttekaddimîn dönemin akâid metinlerinde felsefî tema ve paradigmalardan toplumsal aidiyeti belirtmede kullanılacak şekilde henüz kavramsallaşmadığını kanıtlamaktadır. Yani şu veya bu şekilde bir bilgi teorisine bağlı olmak bir kimsenin din ve aidiyetini belirlemede ölçü alınmamıştır. Aynı şekilde Ene'l-hak şatahâtında olduğu gibi bir kimsenin kendi içsel tecrübesine dayanarak hakka intisabını belirtmesi de kabul görmemiştir. Yani akâide ölçü ve sınırlar dinin nebevî ilkeleri olmuştur. Örneğin Hanefî fakihlerden Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî (öl. 321/933) *Akidetu't-Tahâvî* adlı eserine tevhide inanmanın ilkelerinden ilki olan Allah'ın sıfatlarının bilgisi ile başlamaktadır.¹⁶ Yine İmam Mâtürîdî'nin, *Kitâbü't-tevhîd*'e bir bilgi teorisi ile başlamasına rağmen, bu bölümdeki aksiyomları inanç ve bilgi arasındaki boşluğu kapatmaya, yani insanın *duyu, haber-i sadık* ve *istidlal* yoluyla taklid-i imandan kurtulup tahkik-i imana ulaşmasını telkin eden epistemolojik bir kaygıya dayanmaktadır.¹⁷ Sonuç olarak Nesefî akâidi öncesi dönemde toplumsal aidiyette ölçü, bilgisel kabullerden ziyade, dinin temel aksiyomlarını paylaşmadır. Dolayısıyla Ehl-i hak kavramının kapsamı felsefî ya da bâtinî epistemolojik yorum tekniklerinden ziyade İslam denilen toplumsal dünyayı kabul etmede gerekli olan iman ve inkâr dinamikleri içinde aranmıştır. Bu olguyu gerekçelendirmek için tasarlanan çalışmamızda önce *hak* ve *ehl* kelimeleri ile ilgili bilgi verilecek daha sonra *Ehlü'l-hak* kavramının tarihsel süreçte kazandığı anlam biçimleri tahlil edilecektir.

⁸ Ali bin Ahmed İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-ehvâ ve'l-Milel ve'n-nihâl* (Beirut: Daru'l-Marife, 1975), 1/89.

⁹ Abdulkâhir Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firâk ve beyânî'l-firâki'n-nâciye*, (Beirut: Dârü'l-Afak, 1977), 248-249.

¹⁰ Louis Massignon, *Hallâc'ı Mansûr'un Çilesi: İslam'ın Mistik Şehidi*, çev. İsmet Birkan, (İstanbul: Ardic Yayınları, 2006), 13.

¹¹ Süleyman Uludağ, *Mişkatü'l-envâr*'da geçen şarap ve kadeh kelimelerini *meyve suyu* ve *bardak* şeklinde çevirmiştir.

¹² Ebû Hâmid Gazzâlî, *Mişkatü'l-envâr*, çev. Süleyman Ateş, (İstanbul: Bedir Yayınları, 1994), 32.

¹³ Muhyiddin Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî, *Fûsûsu'l-Hikem*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), 40.

¹⁴ İbn Arâbî, *Fusu'l-Hikem*, thk. Ebû'l-Ala Afîfî, (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-A'râbiyye), 89.

¹⁵ Ebû'l-Ala el Afîfî, *İbn Arâbinin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ, (Ankara: AÜF Yayınları, 1974), 151.

¹⁶ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Akidetu't-Tahâvî*, (Beirut: Dârü İbn Hazm, 1995), 8 vd.

¹⁷ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf (İskenderiyye: Dârü'l-Camiatu'l-Misriyye, 1970), 3-7.

1. “Ehl” ve “Hak” Kavramları

Ehlü'l-hak kavramı, *ehl* ile *hak* kelimeleri arasında kurulan bir terkiptir ve her iki kelimenin anlamından büsbütün soyutlanmış değildir. Bu kelimelerden biri olan, Arapça birinci ve ikinci bapta gelen $H^aK^aK^a$ (ح ق ق) kökünün çoğulu *hukûk^{un} حقوق hikâk^{un} حقائق* ve *hakkâik^{un} حقائق* dur. Müekked *الحق* masdarı ile kullanıldığı yerlerde el-Hak şeklinde Allah'ın bir ismi veya sıfatı olarak yer alır. Bunun dışında kesinlik, katilik, sabitlik bakımından fiilleri ve nesnelere niteler. İsim makamında ise *hakk^{un} حق* mastar olmak üzere çekimlere uğramaktadır. *Hakk^{un}* kavramı lam-ı tekid (ل), inne (ان) gibi edat ve eklerle gerçek sabit, mütehakkik ve doğru olmak; meful konumundaki *hakîk^{un}* sözcüğü layık, hak eden, uygun, münasip manalarına gelmektedir. “Hakhaka'l-a'mal” işinde süratli olmak,¹⁸ “Hakikatü'r-Recûl” kendini, ailesinin ve mülkünün korumasına adanmış adam anlamında kullanılmaktadır.¹⁹ Feiletun vezni ile geldiğinde, zaman bağlı sabit olmuş şeyin gerçekliği anlamındadır.²⁰ *Hakk^a* fiil kalıbında *yahikk^u / yahukk^u* kelimeye galip olmak anlamını katmaktadır. “Ala” harfi ceri ile birlikte kullanıldığında ise *vacip olmak* anlamına gelir. *Hakkaka* fiilinin *hakk^{an}* şeklinde gelen mutlak meful kullanımları hal ve durum olarak gerektiği gibi, vücut, şüphesiz, vâki olmak anlamına delalet eder. *Ahqaqat* ise evcebet manasıyla yükümlü kılmak anlamına gelir. Mesela ayetlerde geçtiği üzere *hakka kadrihi*²¹ şeklindeki kullanım biçimi bir şeyin hakikatine erme onu idrak etme anlamına gelmektedir.²² *İstihkak*, hak etme; *hakiki*, gerçek; *ahakk*, evla; *hakka*, kıyamet ve musibet; *muhak*, haklılık iddiasında bulunan taraflardan her biri; *muhakkik* ise soruşturan anlamına gelir.²³ “Kelamu'n-muhakkak” ise apaçık bilgi anlamındadır. Bu nedenle her ne zaman haberin doğruluğu şüpheden uzak bir şekilde ikame edilirse orada hak var olur. Zira varlığın asıl olması itibari ile vaki olana, hakikate ve olguya uygun haberin hükmü bunu gerektirmiştir.²⁴

Hak, hakikati kapsamakta dolayısıyla ona indirgenememektedir. Hakikat somut iken hak soyut olanı da kapsar. Hak tezahür etmemiş varlık alanını kapsarken hakikat tezahür etmiş ve böylece tahakkuk etmiş varlık alanına delalet eder. Bu nedenle hak İslam düşüncesinin metafiziksel kavramlarından biridir. Sahip olduğu anlam yoğunluğu ile hak kavramı diğer bütün kavramların birbirine bağlanması bakımından Kur'ân'ın kalbidir. Oldukça yoğun bir anlam bütünlüğüne sahip olan hak kavramı Kur'ân'da 272 ayette 289 yerde 30'dan fazla anlama gelecek şekilde yer bulur.²⁵ Bu anlamlar Allah,²⁶ sıdk,²⁷ Hz. Muhammed'in sıfatı,²⁸ şeylerin sıfatı,²⁹ gereklilik,³⁰ Kâbe,³¹ amel,³² evlâ,³³ mal,³⁴ hak ile batılın beyânı,³⁵ cûrûm,³⁶ zevâl bulma,³⁷

¹⁸ Ebu Abdurrahman Halil bin Ahmed el Ferahidi (v. h. 170) İbni Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, ed. Mehdi Mahzumi - İbrahim Samrai (Mektebetu'l-Hilal, ts.). 3/8; Muhammed b. Mükrem b. Ali İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrût: Darü's-Sadr, 1414), 10/50-55; Muhammed bin Ahmed (v.370) El-Ezherî, *Tehzibu Lugga*, ed. Muhammed Avdi Marab (Beyrut: Daru'l-Ihya-i't-Turas, 2001). 9/196; Seyyid Şerîf Cürçânî, *Ta'rifât*, thk. Abdurrahman Umeyr (Mısır: Matbaatü'l-Hayriyye, 1983), 89.

¹⁹ Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzibü'l-Luğa*, 3/242.

²⁰ Cürçânî, *Ta'rifât*, 89.

²¹ el-Bakara, 2/121 (Hakka tilavetihi), Al-i İmrân 03/102 (Hakka tukatihi); el-En'am 06/91, el-Hac 22/74, ez-Zümer 39/67 (Hakka kadrihi); el-Hac 22/78 (Hakka cihâdihî); en-Neml 27/27 (Hakka riâyetihî).

²² Ebû'l-Hasan Mukatil b. Süleyman, *Tefsir-i Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Muhammed Şuhat, (Beyrût Dârü'l-Ihya-i't-Turas, 1423), 3/685, 5/109, 237.

²³ Hüseyin Atay, *Arapça-Türkçe Büyük Lügat*, (Ankara: Hilal Matbaası, 1968), 397.

²⁴ İbn Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*. 3/6-9; Mustafa Çağrıncı, “Hak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 15/137-139.

²⁵ Askerî, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, 185; Cevzî, *Nuzhetu'l-A'yun*, 265-269; Dameğânî, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, 188; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/510; Zemahşeri, *Keşşâf*, 1/336, Râzî, *Mefâtiḥ*, 7/132-133; Abdalbaki, *Mu'cemu'l-Müfahres li'l-elfazi'l-Kur'âni'l-Kerim*, thk. Mansur Fehmi (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1364), 208-211.

²⁶ Bk. Tâhâ, 20/11.

²⁷ el-Bakara, 2/144; en-Nisâ 122; et-Tevbe 09/111; Yûnus 10/4; en-Nahl 16/38; el-Câsiye 45/32

²⁸ el-Bakara, 2/42.

²⁹ el-Bakara, 2/71; el-Furkân 25/32.

³⁰ el-Bakara, 2/121; el-En'am 06/91; el-Hac 22/74; Âl-i İmrân 03/102.

³¹ el-Bakara, 2/144, 149.

³² el-Bakara, 2/176.

³³ el-Bakara, 2/247; et-Tevbe 09/12, 62; Yûnus 10/35; el-Arâf 105,

³⁴ el-Bakara, 2/282.

³⁵ Âl-i İmrân, 03/108.

³⁶ el-Bakara, 2/61; Âl-i İmrân 03/112.

³⁷ el-En'am, 06/73; en-Nahl 16/3.

bâtılın zıddı,³⁸ kısas,³⁹ İslâm,⁴⁰ vücûb,⁴¹ Cebrâil,⁴² lâilâheillallah,⁴³ nâsîh ve mensûh,⁴⁴ sıla-i rahim,⁴⁵ tevhîd,⁴⁶ ciddiyet,⁴⁷ azâp,⁴⁸ Hz. Muhammed,⁴⁹ adalet,⁵⁰ Hz. Muhammed'in içtihadı,⁵¹ Kur'ân,⁵² kısım,⁵³ şekâvet ve saâ'det,⁵⁴ kâin,⁵⁵ olmak üzere otuz anlamda kullanılmıştır.⁵⁶ Bunlara ek olarak Mâtûrîdî, Zemahşerî, Fahreddîn Râzî'nin yorumlarından hareketle vücûh ve nezair kitaplarında geçmeyen *hikmet*⁵⁷ ve *yasa*⁵⁸ manaları da daha sonra tespit edilmiş ve ilgili literatüre eklenmiştir.⁵⁹ Hadis literatüründe de bu anlamlara uygun bir görünüm göze çarpmaktadır. Hadislerde hak kavramı Allah ve sözü, vahiy ve Kur'ân, İslâm'ın emir ve yasakları, tahrif edilmemiş vahiy, cennet ve cehennem, kabir azabının varlığı, rüyanın doğru çıkması, göz değmesinin tesirli olması gibi metafiziksel alana dair manalarda geçmektedir. Ayrıca hak kelimesi Hz. Peygamber'in sözünün, geçmişe dair haberlerin, fikhî bilginin, gerçekliğin doğru olması gibi sözün bir erdemi olarak da hadislerde istihdam edilmiştir. Bunların dışında davranışlarda isabetli olanı yapma, ef'âl-i mükellefin hak olması gibi manalarla yer bulan hak kelimesi hem hukuki hem de ahlaki manalara kaynaklık etmiştir. Hak kavramının hukukî anlamıyla geçtiği hadislerde hüküm, meşru muamele, eşitlik, anlaşmaya varılan hususlar, mülkiyet, borç ve alacak, pay/hisse, vasiyette bulunma, zekât ve sadaka gibi anlamlara delalet etmektedir. Ahlâkî davranış ilkesi olarak da Allah'ın kullarına karşı sözünü tutması, Hz. Peygamber'in insanlara karşı sorumluluğu; yöneticiye, isteyene infak etme, kişi ile ebeveyni arasındaki hüsnü muamele, eşlerin birbirlerine karşı sorumlulukları, kadınlara ve yetimlere karşı sorumluluk gibi kişinin ötekilere karşı sorumluluğu manasında yer bulmuştur.⁶⁰ Ayet ve hadislerdeki bütün bu anlamlar hem İslam ilimlerinin tasavvurâtına hem de hak ehli olmanın varlık, değer ve hukuk ilkelerine kaynaklık etmiştir.⁶¹

"Ehl" kelimesi ise neseb, din veya meslek kolunda bir araya gelen topluluğa ait olmayı ifade eden bir kavramdır.⁶² Kur'ân'da ehl kelimesi Ehl'l-beyt,⁶³ Ehlü'r-recul,⁶⁴ Ehlü'l-beled,⁶⁵ Ehlü'l-kitab,⁶⁶ Ehlü'l-

³⁸ el-Enâ'm, 06/62; el-Hac 22/6; Lokmân 31/30.

³⁹ el-Enâ'm, 06/151, 33; el-Furkân 25/68.

⁴⁰ Yûnus, 10/82; el-Enfâl 8/8; el-İsrâ 17/81; en-Neml 27/79.

⁴¹ Yûnus, 10/33, 96; es-Secde 13, 25; Yâsîn 36/7; el-Ahkâf 46/18.

⁴² Yûnus, 10/94.

⁴³ er-Ra'd, 13/14; ez-Zuhrûf, 43/86.

⁴⁴ en-Nahl, 16/102.

⁴⁵ er-Rûm, 30/38.

⁴⁶ el-Kehf, 18/29; es-Saffât 37/37.

⁴⁷ el-Enbiyâ, 21/55.

⁴⁸ el-Enbiyâ, 21/112; el-Mü'minûn 23/71, el-Asr 103/3.

⁴⁹ el-Mü'minûn, 23/70; ez-Zuhrûf, 43/78.

⁵⁰ el-Mü'minûn, 23/62; en-Nûr 24/25.

⁵¹ Nûr, 24/49,

⁵² Sebe', 34/32; ez-Zuhrûf, 43/30,39; Kâf 50/5.

⁵³ Sâd, 38/84.

⁵⁴ Kâf, 50/19.

⁵⁵ Yûnus, 10/53.

⁵⁶ İsmail b. Ahmed Hîrî, *Vücûhu'l-Kur'ân*, ed. Necef Arşî (Meşhed: Mektebetü'l-Fikr, 1332). 187-192.

⁵⁷ Mâtûrîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 6/460; Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/584.

⁵⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/152; Fahreddin Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, 3/547-550.

⁵⁹ Hamdullah Arvas, "Kur'ân'da Hak Kelimesinin Anlam Biçimleri", *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 11 (Aralık 2020), 333-355.

⁶⁰ Konu hakkındaki değerlendirmeler ve hadislerle ilgili bilgiler için bk. Abdulvasıf Eraslan, *Hadislerde Hak Kavramı*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 45-164.

⁶¹ Bk. Mustafa Çağrı, "Hak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 15/137-139; Hasan Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 56-60 vd; Ali Bardakoğlu, "Hak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/139-151; Mehmet Demirci, "Hak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 15/151.

⁶² Râğîb İsfahânî, *Müfredât fi garibü'l-Kur'ân*, thk. Savfan Adnan Davedî (Beyrût: Dârü'l-Kalem, 1412), 96.

⁶³ el-Ahzâb, 33/33; Hûd, 11/73;

⁶⁴ Hûd, 11/ 40, 46;

⁶⁵ el-Bakara, 2/126

⁶⁶ Al-i İmrân, 03/64,

emânât,⁶⁷ Ehlü'l-kura,⁶⁸ Ehlü'l-İncil,⁶⁹ Ehlü'z-zıkr,⁷⁰ Ehlü'l-melik,⁷¹ Ehlü'l-Medyen,⁷² Ehlü'l-Yesrib,⁷³ Ehlü'n-nar,⁷⁴ Ehlü't-takva⁷⁵ şeklinde geçmektedir. Bütün bu anlamları kuşatan Kur'ân'daki ifade insanoğlu anlamında "Beni-Âdem"dir. Fakat bütün insanlığa gönderilmiş hak dinin müntesiplerini yani Ehl-i hakk'ı belirlemek için antropoloji ve dinler tarihinde yapılan taksimleri Kur'ân ayetlerinin lafız-mana ve söylem-bağlam ilişkisi içinde değerlendirmek gerekmektedir. Bu bağlamda *ehl* ve *hak* kelimelerinin bir araya getirildiği Ehlü'l-hak terkibi en genel manasıyla "İslam'ın metafiziksel kabullerini savunanlar anlamına gelir."⁷⁶ Söz konusu bu tanımın oluşmasında farklı söylem ve bağlam ilişkileri belirleyici olmuştur.

2. Ehlü'l-hakk'ın Anlamı ve Kapsamı

Kur'ân'da hitabın ilk ve öncelikli muhatabı insanoğludur. Dolayısıyla *ehl* ve *hak* kavramları kullanılırken en-Nas şeklinde hitabın yöneldiği grup, inkâr ve imana yönelme potansiyeli bulunan genel insan grubu yani ben-i Âdem'dir. Bütün insanların içine alındığı bu grup bazı ayetlerde ihtilafa düşmeden önceki toplumu, "ümmeden vahideten" denilen bütün insanlık potansiyelini kapsamaktadır.⁷⁷ Bu potansiyel Kur'ân ile insanların karanlıktan aydınlığa çıkarıldığı bir sürecin muhataplarıdır.⁷⁸ Yine bu grup, potansiyel olarak Allah istese hepsi hidayete erecek olan,⁷⁹ Allah'ın dinini tamamlayacağı zamanda da gruplar halinde dine girecek olanlardır.⁸⁰ İnsanların kurtarılması onların Allah'ın dinine tabi olması ile mümkün olacağı belirtilmektedir.⁸¹ Doğruya yönelen kendisi için yönelmiş, dalaletle sapan da kendisine zarar vermiştir hitabı içinde kendilerine Hakk'ın geldiği belirtilmektedir.⁸² Ayetlerde insanların Allah'tan sakınmaları, şüphesiz kıyametin sarsıntısının büyük olacağı belirtilmektedir.⁸³ Muhataplardan, bu konuda şüphe edilmemesi belirtilmekte, zira Allah'ın va'dinin hak olduğu bildirilmekte,⁸⁴ o gün yakıtı *en-nass* ve taş olan cehennem ateşinden kendilerini korumaya almaları tavsiye edilmektedir.⁸⁵

Kuşkusuz din insanlara gönderilmiştir. Fakat insan irade sahibi bir varlıktır ve ne yapıp edeceğine kendisi karar verir. Karar verdiği şeye göre de dinî-ahlakî açıdan hesaba çekilir. Tabi ki buna dair beyanların bulunacağı yerler dinî-ahlakî ilkelerin geçtiği ilâhî metinlerdir. Ancak Kur'ân-ı Kerîm'de "müminlerin hakka tâbi oldukları" ifade edilmekle beraber Ehlü'l-hak (Ehl-i hak) terkibi geçmez.⁸⁶ Allah'ın İslâm ümmetini, bâtil ehlinin hak ehline galip gelmesi gibi acı bir tecelliden koruduğunu belirten rivayet dışında hadis kaynaklarında da Ehl-i hak terkinin mevcudiyeti tespit edilememiştir.⁸⁷ Bununla birlikte Kur'ân'daki ayetlerin söylem-bağlam ilişkilerinden hareketle, Allah'ın belirttiği şekilde doğru bir inanç, düşünce ve ahlak sistemine sahip olup olmama bakımından insanları Ehl-i hak ve Ehl-i bâtil olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. Öte yandan Ehl-i hak kavramının dinî-politik bir yönünün de olması, ümmet ehlinin kim olduğu hususunda kapsam problemini ortaya çıkarmış, Müslümanlar arasında ortaya çıkan dinî-âkidevî problemlere çözüm üreten kelimacılar da iman ve amel tartışmaları içinde, ümmet kavramının kapsamını belirlemeye çalışmışlardır. Bu bağlamda firâk literatüründe farklı tanım ve tasnif biçimleri yapılmıştır. Bu

⁶⁷ en-Nisa, 04/58.

⁶⁸ el-Araf, 07/75, 97-98; Yâsuf, 12/109; el-Ankebut, 29/31.

⁶⁹ el-Mâide, 05/47.

⁷⁰ el-Enbiyâ, 21/07.

⁷¹ el-Neml, 27/57; es-Saffat, 37/137.

⁷² el-Kasas, 28/45.

⁷³ el-Ahzap, 33/13.

⁷⁴ Sad, 38/64.

⁷⁵ el-Fetih, 48/26, el-Müddessir, 74/56.

⁷⁶ L. Gardet, "Dhikr", *The Encyclopedia of Islam*, ed. B Lewis vd. (Netherlands: Brill, 1991), 3/75-76

⁷⁷ Yûnus 10/19; Hûd 11/118 *وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ*

⁷⁸ İbrahim14/1.

⁷⁹ er-Rad 13/31.

⁸⁰ en-Nasr 110/2.

⁸¹ Yûnus, 10/104.

⁸² Yûnus, 10/108.

⁸³ el-Hac 22/1.

⁸⁴ Fatır, 35/5.

⁸⁵ et-Tahrir, 66/6.

⁸⁶ Muhammed, 47/2-3.

⁸⁷ Mustafa Çağrı, "Hak", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 15/139-151.

bağlamda Ehl-i sünnet literatüründe Ehl-i hak terimi genel olarak bu mezhebe bağlı bulunan bütün grupları kapsamakla beraber ayrıntılara geçilip görüşlere yer verilirken fırkaların adları ayrıca belirtilir. Örneğin kitabının ilk mukaddimesinde insanların düşünce tarihinde nasıl sınıflandırıldığını açıklayan Abdülkerim Şehristânî (öl. 548/1153) coğrafi iklimlere göre yedi farklı tabiata; coğrafi yönere göre doğu, batı, kuzey ve güney olmak üzere dört tabiata; ırklara göre Arap, Acem, Rum ve Hint gibi dört tabiata sahip olanlar şeklinde bilgiler verdikten sonra kendi kitabında da uyguladığı taksime geçmektedir. Şehristânî'ye göre düşünce ve mezheplere göre insanlar I) dinlere (ehlü'd-diyânât ve'l-milel) ve II) din özelliği taşımayan sistem ve düşüncelere (ehlu'-ehva ve'n-nihâl) sahip olanlar şeklinde ikiye ayrılmaktadır.⁸⁸ Her birinin kendi aralarında fırkalara ayrıldığını belirten Şehristânî, dinlere mensup milletlerden Mecusilerin 70, Yahudilerin 71; Hristiyanların 72 ve Müslümanların da 73 fırkaya ayrıldığını belirten hadis⁸⁹ ile bu fırkalardan sadece birinin, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaatin kurtuluşu erdiğini zikreden diğer bir hadise yer vermektedir.⁹⁰ Bu durum ümmetin tanımını, ümmet içinde hak ile batıl sınıflandırmanın, ümmetin kapsayıcı yönünü zedeleyip zedelediği tartışmasını gündeme getirmektedir. Başka bir deyişle *Ehlü'l-hak* ile *fırka-i naciye* arasında nasıl bir bağdaştırma yapılacağı meselesi önem kazanmaktadır.

Kur'an'da, İslam dininin kadim boyutu Dinü'l-hakka tekabül etmektedir.⁹¹ Bu kavramsallaştırma Kur'an'da ilk ve nihai hakikat olan Allah'ın bir adının el-Hak olmasına binaen dinin ezeli ve ebedi temellerine yönelik kesin bir kabuldür. Bu anlam örgüsü içinde Ehl-i hak, Kur'an'da hak kelimesinin delalet ettiği değerler setine inananları kapsamaktadır. Müslüman ve Ehl-i hak ilişkisi de Dinü'l-hak üzerinden ontolojik, epistemolojik ve etik gerekçesini kazanmaktadır. Nitekim hak, Kur'an'ın bazı ayetlerinde İslam anlamında kullanılmaktadır.⁹² Abdulkâhir Bağdâdî söz konusu değerler setini kabul edip bir araya gelmiş topluluk manasındaki "İslâm Ümmeti" kavramını şu şekilde tarif etmiştir: İslâm Ümmeti; âlemin hudûsunu, âlemin yaratıcısı olan Allah'ın birliğini, kadîm olmasını, sıfatlarını, adaletini, hikmetini, teşbihin nefyini, Hz Muhammed'in risâletini, şeriatı, Hz Muhammed tarafından bildirilen her şeyin hak olduğu, Kur'an'ın şeriatın kaynağı olduğu, Kâbe'nin kible olduğunu kabul edip bunu takrir edenlerin toplamıdır. Ümmet bu yönüyle *Ehl-i kible* şeklinde kuşatıcı bir kimliğe dönüşmüştür. Bazen de Ehl-i kible'den olmak tek başına yeterli görülmemiştir. Zındıklık ve bidat kavramı ekseninde bazı Müslüman fırkaların aidiyetine kuşku ile bakılmıştır.⁹³ Belki bunun gerekçesini Eş'arî'nin İslâm tanımında bulabiliriz. Eş'arî'ye göre İslam, kişinin şirk koşmaması ile birlikte teslim olması, hükümlere itaat etmesi ve emirlere uymasındır.⁹⁴

Ümmet kavramının gelenek, töre ve din ile ilişkili kullanımları dikkate alındığında,⁹⁵ topluluk manasındaki cibil⁹⁶ veya şia⁹⁷ kelimesinden daha kuşatıcı olduğu; kitabın ve yasanın öne çıktığı toplulukları ifade etmek için kullanıldığı anlaşılmaktadır.⁹⁸ Bu bağlamda sosyal teolojinin bir mefhumu olan; din, zaman ve mekân ciheti ile bir arada olmayı gerektiren topluluk manasındaki ümmet, Tanrı ile insan arasındaki teolojik ilişkinin birey ve toplum ilişkisine yansıtıldığı bir *etno-dinsel toplum düşüncesine* dayanmaktadır.⁹⁹ Örneğin: Senden önce hangi memlekete uyarıcı göndermişsek mutlaka oranın varlıkları: "Babalarımızı bir din üzerinde bulduk, biz de onların izlerine uyarız, derlerdi."¹⁰⁰ Her peygamberin milletine nisbet edileceği gibi, daha hususi olarak Hz. Muhammed'in davet ettiği insanlar, müminler manasında kullanılmaktadır.¹⁰¹ Bu bağlamda gönderildiği andan itibaren kıyamete kadar Hz. Muhammed'e inananlara, söz ve fiil olarak ona

⁸⁸ Muhammed b. Abdülkerim Şehristânî, *İslâm Kelâmı ve Mezhepleri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 25-26.

⁸⁹ Tirmizi, "İman" 18; İbn Mâce, Fiten, 17; Dârimî "Siyer" 75.

⁹⁰ Hâkim, "Müstedrek", 1/218

⁹¹ Yûnus, 10/82; el-Enfâl 8/8; el-İsrâ 17/81; en-Neml 27/79.

⁹² el-Enfâl 8/8; en-Neml 27/79.

⁹³ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 13-14.

⁹⁴ Ebubekir Muhammed b. Hasen İbn Fûrek, *Mücerredî makâlât*, thk. Danial Gimare, (Beyrût: Dârü'l-Meşrik, 1987), 155.

⁹⁵ ez-Zuhruf 43/22 *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّا جَاءْنَا بِآيَاتِنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ*

⁹⁶ Yâsin 36/62 *وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنْكُمْ جِبِلًّا كَثِيرًا أَفَلَمْ تَكُونُوا تَفْقَهُونَ*

⁹⁷ el-Hicr 15/10; er-Rûm 30/32.

⁹⁸ Ebû Hilâl Askerî, *el-Furûk fi'l-Luğa*, ed. Muhammed İbrahim Selim (Kahire: Dârü'l-İlm, 1980), 1/276

⁹⁹ el-Bakara, 2/213.

¹⁰⁰ ez-Zuhruf 23 *وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ*

¹⁰¹ Muhammed bin Ali el Faruki (v.1158) Tehanevi, *Mevsuatu Keşşaf İstilahatil Funun ve'l-Ulum*, ed. Refik Acem, çev. George Zeydan - Abdullah Halidi (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996). 1/295.

uyanlara Ümmet-i Muhammed;¹⁰² Hz. Muhammed'in davetine muhatap olanlara "ümme'tü'd-da'Ve" ve çağrışı kabul edip inananlara da "ümme'tü'l icâbi" denmiştir.¹⁰³ Daha sonra Fârâbî ve Şehristânî nübüvveteye dayalı etno-dinsel sistemleri daha kuşatıcı bir kimlik beyanı olarak *mille* kelimesi ile belirtmişlerdir.¹⁰⁴

Ünlü Mu'tezilî kelamcı Ebü'l-Kasım el-Ka'bî'ye (öl. 319/931) göre *İslâm ümmeti* kavramı, Hz. Muhammed'in peygamberliğini ve onun getirdiklerinin doğruluğunu kabul etmiş herkese delalet eden bir tanımlama olup bunu ikrar eden herkes, başka bir şey demesine bakılmaksızın İslâm ümmetinden sayılır. Fakat bu durum Hz. Muhammed'in risâletini kabul etmekle birlikte onun Araplara gönderildiğini savunan İseviyye, Muşikâniyye gibi Yahudi fırkaların İslâm ümmetinden sayılmasını gerektireceğinden Ka'bî'nin tahsisine temkinli yaklaşılmıştır.¹⁰⁵ Kitaplarında bu gerekçenin önemsendiği Ebû Hanife'ye göre Hz. Muhammed'in çağrısına icabet ettiğini yani iman ettiğini tasdikleyip ikrar eden herkes mümin olup Hz. Muhammed'in ümmetindedir. Kişide saklı şüphenin dahi zahirde zedelediği bu iman hali içinde herkes bu kuşatıcı kimliğin taşıyıcısıdır. Hatta Ebû Hanife'ye göre imanından şüphe duyan kimse münafık olmayacağı gibi, amelinde kusur edenin de gerçekten mü'minin demesi gerekir. Zira o kimse aslında imanından şüphe etmemektedir.¹⁰⁶ Ebû Hanife'nin asi olanlar da dâhil herkesin gerçekten mümin olup kâfir olmadığı şeklinde iman ve amel arasına çektiği sınır Müslümanın, ümmete aidiyeti konusunda onun aleyhine kullanılacak Hâricî eksenli dinsel istismarı önlemeye dönük olduğunu belirtmek mümkündür.¹⁰⁷ Buna rağmen özellikle farklı kültürlerle sahip Müslümanların ameller hususunda Arap örfüne mutabık olmayan fikhî tasarrufları, onları aidiyet konusunda birtakım risklerle karşı karşıya bırakmaktaydı. Bu yaklaşıma bir önlem olarak Kerrâmiyye'nin iman anlayışına yer vermek gerekmektedir. En geniş sınırlarının çizildiği Kerrâmiye mezhebine göre; kelime-i şehadeti lafzen getirenler ister halis bir şekilde inansın isterse inanmasın gerçek müminler olarak İslam milletinin bir ehli kabul edilmelidirler.¹⁰⁸ Bu tartışmaların fırak literatüründe iyice belirginleşmesi meselenin akidevî açıdan tanımının yapıldığı bir süreci doğurmuştur.

Yine Kur'ân'ın bütüncül yorumundan hareketle tarih boyunca hak dine iştirak eden Müslümanlar Ehl-i hak kategorisine dâhil edilebilir.¹⁰⁹ Ehl-i bâtl ise geçmişte Hak dini bildirmekle yükümlü peygamberleri yalanlayanlar, İslam'ın bildirildiği çağda tevhid inancını (Hristiyanlar) ve hak dine ait yasaları (Yahudilik) tahrif etmiş Ehli kitab ile putlara tapmaya devam eden müşrikler olmak üzere üç gruba ayrılmaktadır. Ehli Kitâb dışında Mezopotamya merkezli iki eski din olan Sabîlik ve Haniflikten de bahsedilebilir. Kur'ân'da hak dinin tashihi ve beyanı ile ilgili hitabın büyük bir bölümü bu gruplarla argümantasyona girilerek inşa edilmektedir. Bunların karşısında kelime-i şehadeti ikrar bakımından Ehl-i hak içinde konumlandırılan Müslümanlar bulunmaktadır.¹¹⁰ Daha sonra felsefî düşüncenin yanlış kullanılmasından dolayı bidat, sofist ve bâtnî akımlar Ehl-i hakkın sınırlarını yeniden belirlemeyi gerektirmiştir. Bu husustaki kuşatıcılık felsefî nazariyelerin İslam inanç esaslarına uygunluğu oranında sağlanmaya çalışılmıştır. Bu tasnifler üzerinden, sosyolojik bir tanım olan Ehlü'l-hak ifadesi dinî-teolojik ve felsefî yaklaşımlar üzerinden incelenebileceği gibi doğrudan Ehl-i bâtlın anlam biçimleri ile karşılaştırmalı olarak da ele alınabilir. Tartışmanın altyapısını belirlemek için Seyyid Şerif Cürçânî'nin tarif ve tasnifi başlangıç alınabilir. Cürçânî'ye göre lügat bakımından "Allah'ın insanları, Hakka uyanlar, doğru yolda

¹⁰² Seyfüddîn Âmidî, *Gayetü'l-merâm fi ilmi'l-Kelâm*, thk. Muhammed Abdullatif (Kahire: Meclisil Alâ, 1971), 368.

¹⁰³ Eyub b. Musa Ebü'l-Bekâ, *Külliyât mu'cem fi mustalahât ve'l-furugu'l-lugaviyye*, thk. Adnan Devis - Muhammed Masri (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1433), 64; Tehânevi, *Mevsuâtü keşşâf el-istilâhâti'l fûnun ve'l-ulûm*. 1/295; Halil İbrahim Bulut, "Ümmet", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 2012, 42/308-309.

¹⁰⁴ Ebû Nasr Fârâbî, *Kitâbü'l-mille* (Beyrût: Dârü'l-Meşrik, 1968), 43.

¹⁰⁵ Abdülkâhîr Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firâk*, 12.

¹⁰⁶ Ebû Hanife, "el-Fıkhü'l Ebsât", *Âlim ve Mutaallim*, thk. Muhammed Zâhid (Kahire: Mektebetü'l-Ezher, tsz), 3-7.

¹⁰⁷ Ebû Hanife, "Vasiye", *Âlim ve Mutaallim*, 1.

¹⁰⁸ Abdülkâhîr Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firâk*, 12, 231.

¹⁰⁹ "Şu bir gerçek ki, iman edenler, Yahudiler, Sâbiiler ve Hristiyanlardan Allah'a ve âhiret gününe inanıp hayra ve barışa yönelik iş yapanlar için korku yoktur. Tasalanmayacaklardır onlar." el-Bakara, 2/62; el-Mâide, 5/69; el-Hac, 22/17.

¹¹⁰ Zemaşerî, *Keşşâf*, 3/609; Daud Rahbar, *God of Justice: A Study in the Ethical Doctrine of the Qur'ân* (Netherlands: E.J. Brill, 1960), 24

bulunanlar” manasına gelen Ehl-i hak terim olarak şu anlamlara veya gruplara delalet edecek şekilde kullanılmıştır.

1. Hurûfler, Batı İran ve Irak'ta yayılmış batını mezhepler kendilerini bu adla takdim etmişlerdir. Cürçânî'ye göre bu ad ikisine de uygun değildir.
2. Tasavvufçular ise, kendileri için Ehl-i Hakikat tabirini kullanırlar. Genel olarak Ehl-i Sünnet veya Ehl-i Kible içinde değerlendirilir.
3. Kelam'da, “Ehl-i Hak” ile genellikle Ehl-i Sünnet, yani Selefiyye, Eş'ariyye ve Mâtürîdîyye kastedilir. Bazen da, “Ehl-i kible” anlamında kullanılır ki, bu takdirde Ehl-i bid'at'ı da kapsar.¹¹¹
4. Hücet ve burhanla kendilerini Rableri katında hak olana izafe eden kimselerdir. Yani Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'tir.

Seyyid Şerif Cürçânî'nin görüşlerinden hareketle iki çıkarım yapılabilir: I) Ehl-i hak kapsamına giren grup Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat'tir. II) Ehl-i sünnet çatısı altına girmemiş gruplar her ne kadar kendilerini Ehl-i hak şeklinde adlandırsalar da bu isimle anılmaları doğru değildir. Bu durumda cevap verilmesi gereken iki soru yöneltilebilir: I) Ehl-i sünnet ve Ehl-i hak kavramları kaplam (kapsadığı şeyler) ve işlem (nitelikler) bakımından özdeş midir? II) Dolayısıyla Kur'ân'a ve Hz. Muhammed'in sünnetine göre inanıp amel eden Mu'tezile ve Şia gibi mezheplerin müntesipleri Ehl-i hak kapsamına dâhil edilebilirler mi? Bu bağlamda bir tespit yapmak için; I) Mana bakımından Ehl-i hak ne zaman inşa edilmiştir ve II) Lafız olarak Ehl-i hak ilk ne zaman kullanılmıştır sorularına cevap bulmak gerekmektedir. Bu soruların cevabını almak için *mana bakımından nüzûl dönemine ve lafız bakımından da Kur'ân sonrası döneme* bakılması gerekmektedir. Zira lafız olarak Ehl-i hak (Ehlü'l-hak) Kur'ân'da geçmemektedir. Dolayısıyla Ehl-i hak'ın kapsamını her şey zıddıyla kaim ilkesinden hareketle Ehl-i bâtil kabul edilen grupların özellikleri üzerinden belirlenebilir.

2.1. Ehl-i Hak, Ehl-i Şirk Olmayandır

Mekke döneminde kendilerine hak gelmesine rağmen olması gerektiği gibi inanmayıp tevhid dışında kalan ve teopolitik açıdan Ehl-i hakkın muarızları olarak nitelenenler öncelikle Ehl-i şirk kategorisinde değerlendirilmişlerdir.¹¹² Bunların karakteristik tavırları, gerçek dönüş Allah'a olmasına rağmen belalardan kurtarıldıkları zaman bile, “bi gayri'l-hak” şeklinde azgınlaşmak,¹¹³ hiçbir delilleri yok iken Allah'la birlikte başka varlıklara ilahlık yakıştırmak,¹¹⁴ büyük zulüm olan şirk suçunu işlemektir.¹¹⁵ Kur'ân'a göre, Allah onlara zulmetmemiş, bu insanlar bizzat kendilerine zulmetmişlerdir. Zira Allah insanlara hiçbir şekilde zulmetmez.”¹¹⁶ Öte yandan Allah'a şirk koşanlar korkmalıdır.¹¹⁷ Onların hiçbir zarar ve fayda vermeye kudreti olmayan putlardan korkmaları büyük bir çelişkidir. Müşrikler şirk gibi büyük bir günaha girdikleri için korkması gerekenlerdir. Gerekçesini belirten Fahreddîn Râzî'ye göre iman yoksa korku vardır.¹¹⁸ Allah'a inananlar ve imanlarına zulüm karıştırmayanlar içinse güven vardır. Çünkü onlar hidayete ulaşmışlardır.¹¹⁹

Ehl-i şirk, İslam dininin metafizik kabullerini doğrudan ve bütünü ile reddeden insanlardır. Kur'ân'da Ehl-i şirk şeklinde kategorize edilen bu grup Allah'ın mülkünde yaşayıp ihtiyaçlarını gören ancak beklenen değeri ortaya koymayan *en-Nas* kategorisinin nankör grubudur. Kendilerine birçok nimet lütfedilen bu insanlar yine kendi emellerinden dolayı bir zarara uğradıklarında hemen nankörlük etmektedirler.¹²⁰ Kur'ân'da bu grubun birçok özelliği tenkit edilmektedir. Bir defa bunlar Allah ile aralarına putları şefaathçi olarak yerleştirmişlerdir. Buna karşılık ayetlerde gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra da işleri yerli

¹¹¹ Cürçânî, *Ta'rifat*, “ehl-i hak” md.

¹¹² Yûnus, 10/24; Hud 11/17-19.

¹¹³ Yûnus, 10/23.

¹¹⁴ Mûminun 23/117 وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ

¹¹⁵ Lokman 31 يَا بَنِيَّ لَا تَشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ

¹¹⁶ Yûnus, 10/44 إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ

¹¹⁷ Mâtürîdî, *Te'vilat*, 4/148.

¹¹⁸ Fahreddîn Râzî, *Mefâtiḥ*, 13/49.

¹¹⁹ el-Enam 06/82 الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ

¹²⁰ Yûnus, 10/21

yerince idare ederek arşa istiva eden Allah'ın rubûbiyeti vurgulandıktan sonra onun izni olmadan hiç kimsenin şefaathçi olamayacağı belirtilmekte; insanların, putlara değil gerçek Rab olan Allah'a kulluk etmeleri istenmekte ve bu hususta insanlar düşünmeye davet edilmektedir. Geçmişte şirk günahına bulaşmış insanlar örnek verilerek tevhid bilinci kurulmaktadır. Kur'an'a göre insanları Allah yolundan alıkoyan,¹²¹ bu yüzden ehline ve nefesine zulmeden insanlardan biri olan Firavun'un cesedinin ibret olarak korunması Ehl-i şirk'in hidayetine vesile olması içindir.¹²² Kur'an'a göre bunların çoğu hakikati bilmeyen,¹²³ nimete şükretmeyen,¹²⁴ hak dine inanmayan,¹²⁵ Kur'an'dan yüz çeviren insanlardır.¹²⁶ Bilgisi olmadığı halde çekişen,¹²⁷ haklarında azap hak olan bir grupturlar.¹²⁸ Bu insanlar hak dine davet edilirken tabiat ayetleri ve geçmiş toplum haberleri ile yüzleştirilmekte, kendilerine akıllarını kullanmaları ve Hak dini tercih etmeleri tavsiye edilmektedir. Burada Ehl-i hak tasavvurunun inanç, bilgi ve eylem sınırları, illa'l-hak yani hidayeti, rızık ve nimeti veren Allah'tır ilkesi üzerinden Ehl-i şirkin batıl inançlarının belirtildiği bir argümantasyonla açığa çıkarılmıştır.

2.2. Ehl-i Hak, Ehl-i Kitâb Olmayandır

Ehl-i hak tasavvuru oluşturulurken farklı vahiy gelenekleri içinde tecrübe edilmiş Ehl-i kitâbın tavrı ve düşüncelerinden de faydalanılmıştır. Ehl-i kitâbtan kasıt tevhidi teslisle bozan Hristiyanlar ve Hak dindeki yasaları tahrif eden Yahudilerdir. Kur'an'da Yahudilerin kanunlara karşı aykırılıkları ile Hristiyanların tanrı tasavvurlarındaki tutarsızlıkları¹²⁹ bi-gayri'l-hak görülmüş ve açıkça eleştirilmiştir.¹³⁰ Kur'an'da, Ehl-i kitâb hak dinle ortak ilke ve esaslara davet edilse de¹³¹ içlerinden bazılarının müşriklerle birlikte İslam hakikatini inkâr ettikleri ve bu yüzden cehennem ateşini hak ettikleri belirtilmektedir.¹³² Kur'an'a göre onlar, inananların tekrar inkâra dönmelerini istemektedirler.¹³³ Kendilerinin hak üzerinde olduklarını kanıtlamak için Hz. İbrahim'in mirası üzerinde delilsizce çekişmektedirler.¹³⁴ Dinde de aşırıya gitmektedirler.¹³⁵ Bazen şeriatlarında bulunan apaçık bir hükme rağmen haksızca kanunlara isyan etmektedirler.¹³⁶ Yine Kur'an'a göre Ehl-i kitâbtan bir zümre insanları Allah yolundan alıkoymakta,¹³⁷ ayetleri açıkça inkâr etmektedir.¹³⁸ Kendi iddialarını temellendirmek için hak olanı batıl ile karıştırmaktadırlar.¹³⁹ Gökten kitap indirilmesini talep edecek şekilde Kur'an ayetleri ile istihzada bulunmaktadırlar.¹⁴⁰ Onlar kendilerine bir şey emanet edilemeyecek kadar kötüdür.¹⁴¹ Bununla birlikte Ehl-i kitâb zümresi bütünüyle kötülenmez. Örneğin onlardan bir taife Allah'a inanmış,¹⁴² Allah'ın ayetlerini hakkıyla okumuş¹⁴³ ve indirilen Kuran vahyine inanmayı tavsiye etmiştir.¹⁴⁴

Ehl-i kitâb, Tanrı'ya inanmakla birlikte İslam dininin hakikatini red eden Yahudi ve Hristiyanları kapsamaktadır. Onların yukarıda değinilen menfi niteliklerinin yanısıra teopolitik niyetleri de tenkit

¹²¹ el-Kehf 18/55

¹²² Yûnus, 10/92

¹²³ Yûsuf 12/21,40, 46, 68; en-Nahl, 16/38, er-Rum 30/6, Sebe' 34/28, 36;

¹²⁴ Yûsuf 12/38, el-Gafir, 40/61.

¹²⁵ er-Rad 13/1, el-Gafir 40/59,

¹²⁶ el-İsra 17/89

¹²⁷ el-Hac 22/3

¹²⁸ el-Hac 22/18

¹²⁹ F.E. Peters, *İbrahim'in Çocukları*, çev. Nurşan Üstüntaş (İstanbul: Neden Yayınları, 2010), 52.

¹³⁰ Al-i İmran, 03/18; et-Tevbe, 9/30.

¹³¹ Ali İmra, 03/64, 169.

¹³² el-Beyyine, 98/1, 6.

¹³³ el-Bakara 2/105, 109.

¹³⁴ Ali İmran, 03/65.

¹³⁵ el-Mâide, 05/77; en-Nisâ, 04/171.

¹³⁶ el-Mâide, 05/77.

¹³⁷ Al-i İmran, 03/99.

¹³⁸ Al-i İmran, 03/70, 98.

¹³⁹ Al-i İmran, 03/71.

¹⁴⁰ en-Nisa, 04/153.

¹⁴¹ Ali İmran, 03/75.

¹⁴² Ali İmran, 03/199.

¹⁴³ Ali İmran, 03/113.

¹⁴⁴ Ali İmran, 03/72.

edilmektedir. Bu nedenle Kur'ân'da kitap kelimesinin vurgusu Ehl-i kitâbın bu saldırgan tavrına karşı bir cevap olarak sıklıkla tekrarlanmaktadır.¹⁴⁵ Kur'ân kıssalarının esâtirü'l-evvelin şeklinde isimlendirilmesi ile ümmî kelimesi arasındaki ilişki bu tartışmanın belki de en dikkat çekici noktasıdır. Ümmî ile esatir kavramları eş zamanlı düşünüldüğünde suçlamalar, sözlü kültürün temel bir özelliğine yapılan bir gönderme gibidir.¹⁴⁶ Burada ümmîlik sadece insanî bir vasıf değil aynı zamanda sosyolojik bir karşılığı olan insan topluluklarına da delalet eder. Bu anlamda Ehli kitâbın mukabili Ehl-i ümmîdir.¹⁴⁷ Ehl-i kitâb ile mücadelede ümmîlik etrafında hem vahyin imkânı hem de yeni bir toplumsal dünya kurma girişimi olan İslam ümmetinin yani Ehl-i hakkın gelenek ve gelecek içindeki yeri ve değeri belirtilmektedir. Ehl-i kitâb yasa sahibi olma, kutsal kitabı bulunma anlamında henüz bir yasası olmama anlamında Arapların ilkel topluluklar halindeki kültürüne ait bir tanımlamadır. Râgıb el-İsfahânî'nin bildirdiğine göre ümmîlikten kasıt "kitapları olmayanlardır." Kitabı olmayan Araplar demek de Allah tarafından kendilerine bir yasa verilmeyen topluluk demektir. Nitekim Ehl-i kitâbın Araplarla alay ettikleri konusu ayetlerde geçmektedir.¹⁴⁸ Aynı şekilde Kur'ân'da Hz. Muhammed'in ümmîliğine dair vurgu da onun okur-yazar olmaması değil; Aramice, Süryanice gibi Kutsal kitap dillerini bilmediği, dolayısıyla Kur'ân'ın onun tarafından yazılmadığı, Allah'ın sözü olduğuna hariçten getirilen bir delildir.¹⁴⁹ Bu bağlamda Hz. Peygamber'in ümmî olması Kur'ân vahyinin başka kutsal kitaplardan kopyalanmadığına;¹⁵⁰ Mekke toplumunun ümmî olması¹⁵¹ da daha önce bir medeniyet pratiği ortaya koymuş kitabî toplum geçmişine sahip olmadığına işaret etmektedir.¹⁵² Bu durumu onların beşâir denilen müjdelenmeleri gizlemelerinden anlamaktayız. Nitekim Kur'ân'da Ehl-i kitâbın gerçeği görüp bilmesine rağmen Allah'ın İncil ve Tevrat'taki ayetlerini,¹⁵³ Hz. Muhammed'in nübüvvetinin müjdelendiğini ifade eden hakikatleri¹⁵⁴ inkâr etmeleri,¹⁵⁵ hakkı batıl ile karıştırıp (telbîs, tahlît) ve bile bile gerçeği gizlemeleri (kitman), ayrıca manen kitaplarını tahrif etmeleri¹⁵⁶ tenkit edilmektedir.¹⁵⁷ Burada ise Ehl-i hak tasavvurunun dış sınırları, bigayri'l-hak tahsisi ile yani Tevrat ve İncil'de belirtilen yasalara aykırı bir şekilde davranan Ehl-i kitâbın batıl eylemleri üzerinden çizilmektedir.

2.3. Ehl-i Hak, Ehl-i Hevâ Olmayandır

"İllâ'l-hak" ile "Ene'l-hak" arasında Ehlü'l-hakk'ın anlamsal dönüşümü ve Ehl-i sünnetle özdeşleme süreci incelenmesi gereken bir diğer önemli konudur. Bilindiği üzere Hz. Peygamber'in vefatına kadar süren nüzûl dönemi diyebileceğimiz birinci dönemde, her ne kadar ayetlerde doğrudan *Ehlü'l-hak* kavramı geçmese de bir tasavvur olarak Ehl-i hak", Kur'an'da Ehl-i şirk ve Ehl-i kitâb zümresinin batıl inanç ve eylemlerinin tenkit edilmesi ile şekillenmiştir. Bu dönemde Allah "Ene'l-hak" seviyesinde yani bizzat olaylara müdahale etmiş ve insanların değer ve normlarda *İlla'l-Hak* diyerek iman etmeleri beklenmiştir. Bu dönemde Ehlü'l-hak olan zümre, Ehlü's-şirk ve Ehlü'l-kitâb karşısında İslam dinine girmiş tüm Müslümanlardır. Nitekim Kur'ân'a göre bizzat Allah, hakkı gerçekleştirmek ve batılı yok etmek için Müslümanlarla beraberdir.¹⁵⁸ Çok sonra, ikinci dönemde, İslam'ın yayılması ile birlikte, farklı dinî ve felsefî evrenlerle etkileşime giren Müslümanların ortaya koyduğu yeni ekoller ve mezhepler Müslüman toplumda

¹⁴⁵ el-Meryem, 19/34.

¹⁴⁶ el-Furkân, 25/5.

¹⁴⁷ Muhammed Hamidullah, *İslam Müesseslerine Giriş*, çev. İhsan Süreyya Sırma, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2007), 14.

¹⁴⁸ Al-i imrân 03/77.

¹⁴⁹ "Sen şu Kur'an'dan önce hiçbir yasağı/kitâb okumuyor ve onu sağ elinle yazmıyordun. O takdirde batıl peşinde koşanlar, şüpheye düşerlerdi." el-Ankebût 29/48.

¹⁵⁰ eş-Şura, 52/62 : "İşte böylece sana da emrimizle Kur'an'ı vahyettik. Sen, kitap nedir, iman nedir bilmezdin. Fakat biz onu kullarımızdan dilediğimizi kendisiyle doğru yola erdirdiğimiz bir nur kıldık. Şüphesiz ki sen doğru bir yolu göstermektesin."

¹⁵¹ Al-i İmran, 03/75, el-Cuma 110/2.

¹⁵² Hamdullah Arvas, *Kur'ân'da Nübüvvet Teolojisi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022), 133-134.

¹⁵³ Mâtürîdî, *Te'vilat*, 2/401-402.

¹⁵⁴ Fahreddin Râzî, *Mefâtiḥ*, 8/255-257; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/371.

¹⁵⁵ Ali İmran 03/70 يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأَنْتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ

¹⁵⁶ Fahreddin Râzî, *Mefâtiḥ*, 8/257; Hamdullah Arvas, *Kur'ân'da Nübüvvet Teolojisi* (Ankara: İlahiyat, 2022),

¹⁵⁷ Ali İmran 03/71 يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَتَّبِعُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْفُرُونَ بِالْحَقِّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ

¹⁵⁸ el-Enfâl, 8/19.

yeni normlar oluşturmuşlardır. Bu dönemde kelamcılar hâricî din ve inançlarla mücadele ederken kendilerini Ehl-i hak şeklinde tarif etmişlerdir. Yine bu dönemde Müslüman toplum içinde yani dâhili işlerde selefin uygulamalarına başvurulduğu dönemdir ve Ehl-i hak yeni bir anlam boyutu kazanmıştır. Böylece yeni bir tahsis belirmiştir. Buna göre Ehli Kible olmasına rağmen inançları Ehl-i sünnet gibi olmayan Cebriyye, Kaderiyye, Rafizîler, Hariciler, Mu'attıla, Müşebbihe ve diğer Ehl-i Sünnet dışındaki mezhepler Ehl-i hevâ şeklinde isimlendirilmişlerdir.¹⁵⁹ Ehl-i hak, nüzûl döneminde *öteki* din ve inançlar üzerinden tanımlanırken Hz. Muhammed'in vefatından sonra İslam içi mücadelelerle şekillenmiştir. Süreç elbette Hilafet tartışmaları ile başlayıp büyük günah, iman-amel ilişkisi ve ilahi takdir problemi bağlamında derinlik kazanmıştır.

Kur'ân'da *Ehlü'l-hak* terkibi geçmemektedir. Fiten ve melahim bablarındaki hadislerle temkinli yaklaşmak gerekse de Hz. Muhammed'in de bir kere bu kavramı kullandığı rivayet edilmektedir.¹⁶⁰ İslam düşünce geleneğinde ise Hasan Basrî ve Ebû Hanife'nin bu ifadeyi ilk kullanan kişiler olduğu söylenebilir.¹⁶¹ Kâdî Abdülcebâr'da Ehlü'l-hak ifadesini ilk kullanan kişinin Hasan Basrî olduğunu teyit etmektedir.¹⁶² Referans metni ise doğrudan Hasan Basrî'nin Abdülmelik bin Mervân'a cevaben gönderdiği risaledir. Hasan Basrî selefin inancına atıf yaparken şu ifadeleri kullanmıştır. "Bizler Allah'ın emri ile hareket eden seleften öğrendiğimiz kadarı ile onlar Hz. Peygamberin sünneti ile amel etmişlerdir. Hak bir şekilde davranmış ve butlana sapmamışlardır. Allah'ın kendisini tavsif etmediği nitelikleri Allah'a atfetmemişlerdir."¹⁶³ Ebû Hanife'nin ise "Mürchie ismini hasımlar vermiştir, hak ve doğruyu söyleyenlerin bu isimle ifade edilmesinde hakkı dile getirenlerin günahı bulunmamaktadır" derken Ehlü'l-hak kavramını kullandığı iddia edilmiştir.¹⁶⁴ Öte yandan *Fıkhu'l-ekber*'de Ehl-i kader, Ehl-i sünnet, Ehl-i kebâir, Ehl-i Arz, Ehl-i semâ, Ehl-i cennet terkipleri yer almasına rağmen Ehl-i hak kavramı geçmemektedir. Verilen kavramlar incelendiğinde Ehl-i hak ya da klasik kullanımı ile Ehlü'l-hak kavramının, *Fıkhu'l-Ekber*'de en sık geçen terkipler olan Ehl-i sünnetle henüz özdeşleşmediği söylenebilir.¹⁶⁵ Yine bu dönemde Ehl-i şirk ve Ehl-i kitâb zümrelerinin yanına "Ehlü'l-bidat" veya Ehl-i hevâ zümresi eklenmiş, böylece her şey zıddıyla kâim ilkesinden hareketle Ehl-i hakın sınırlarını belirlemede Ehl-i hevâ'nın özelliklerinden faydalanılmıştır.

İkinci dönem boyunca Ehlü'l-haktan kast edilen zümre, Ehl-i sünnet ve daha mikro ölçekte seleftir. Bu iddiayı doğrulamak için, sondan başa doğru gitmek gerekirse, Eş'arî'nin *el-İbâne an usulî'd-diyâne* adlı eseri ilk bakılması gereken kitaplardandır.¹⁶⁶ Eş'arî'nin sadık talebelerinden biri olan Ebubekir Bakillânî, Ehlü'l-hakkın nihaî çerçevesini Ehl-i teciim, Ehl-i Mu'tezile ve Ehl-i Şia gibi toplulukların itikat anlayışlarını tarif ederken çizmektedir.¹⁶⁷ İbn Hazm ise Ehlü'l-hak kavramını; fiiller bahsini, nübüvvet konusunda kitapların tahrifini, Allah'ın kudretini, Meleklerin en faziletli olduğu sıralamayı anlatırken Ehlü'l-bid'a'nın karşısında konumlandırmıştır.¹⁶⁸ Gazzâlî de kusurlu itikadları tenkit etmiş, Ehl-i hak zümresini model almış ve tashihi bu zümrenin bilgi doğrusu üzerinden yapmıştır.¹⁶⁹

İbni Asâkir her yönden Eş'arî'nin görüşlerini tashih etme görevini sürdürürken Ehl-i hak terkiğini özellikle kullanmaktadır. Burada İbn 'Asâkir, İmam Eş'arî'nin Kaderiyye, Cehmiyye gibi Ehli'l-bid'at denilen zümreler karşısında yer alan Ehlü'l hak zümresini yani Müslümanları Allah'ın yoluna yönlendirecek bir

¹⁵⁹ Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitabu't-Tarifât*, (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 40.

¹⁶⁰ Ebû Dâvûd, "Fiten", 1; Salih Sabri Yavuz, "Ehl-i Hak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/512.

¹⁶¹ Hasan Basrî, "Risale fi'l-Kader," in *Resâilü'l-Adl ve 't-Tevhid*, çev. Muhammed Ammara (Kahire: Dârü'l-Hilal, 1971), 111-113.; Ebû Hanife, "Risale ila Osman el-Bettî", *Alim ve Mutaallim*, thk. Muhammed Zahid b. Hasan el-Kevseri, Mektebetü'l-Ezher, tsz, 41.

¹⁶² Kâdî Abdülcabbâr, *el-Munye ve'l-emel*, thk. Usameddin Ali (İskenderiye: Marifetu Camia, 1985), 26.

¹⁶³ Hasan Basrî, "Risale fi'l-Kader," *Resâilü'l-Adl ve 't-Tevhid*, 111-3

¹⁶⁴ Ebû Hanife, "Risale ila Osman el-Bettî", *Alim ve Mutaallim*, 41.

¹⁶⁵ Ebû Hanife, *Fıkhu'l-Ekber*, (İstanbul: Mektebetü'l-Furkan, 1999),

¹⁶⁶ Ebû Mansur Abdülkahir Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak*, 238-242.

¹⁶⁷ Ebû Bekr Bakillânî, *Temhid el-Evail fi Telhisi'd- Delâil*, thk. İmaduddin Ahmed Haydar, Lübnan: Müessesetü'l-Kütüb, 1987), 24, 255, 258, 471, 504.

¹⁶⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/90, 3/56, 5/15.

¹⁶⁹ Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-İtikâd*, 15, 46, 64, 67, 136; *Kavâidu'l-Akâid*, 71, 79, 167.

mezhep inşa ettiğini belirtmektedir.¹⁷⁰ Bu mezhebin ilkelerini de bir sistem içinde iki sayfa boyunca anlatan İbn 'Asâkir sonuç olarak bu anlatılanlara gönülden inananlar Ehlü'l haktır diyerek kavramın ikinci dönemdeki anlamını ve kapsamını sabitlemiştir.¹⁷¹ Bunun dışında kalan Mücessime, Kaderiyye gibi ekolleri de Ehlü'l bida' ve Ehlü'l-heva olarak konumlandırılmıştır.¹⁷² İbn Teymiyye ise sapkınlık halini Ehli'l Bid'a, hidayeti ise Ehl-i Sünnet şeklinde ifade etmiştir.¹⁷³ Ehlü'l-hak terkihi ile ilgili benzer açıklamalar Seyfuddin Âmidî'de bir mezhep ve yöntem adı olarak yer bulur. Âmidî bu anlamda mütekellim, muhakik gibi kavramlarla yeni kategoriler oluşturmaktadır. Örneğin *mütekellimun, muhakikun, mu'tekidun el- Ehlü'l-hak* ifadesini kullanır.¹⁷⁴

Eş'arî'nin ve daha sonra İbn 'Asâkir gibi imamların Ehlü'l-hak terkihini kullanması bu kavramsallaştırmanın Eş'arî öncesi bir dönemde oluştuğunu göstermektedir. Bu bağlamda Selefiyye'nin Ashabû'l-Hadis ekseninde kristalleştiği İbn Hanbel dönemi ilk akla gelebilecek semantik katmandır.¹⁷⁵ Ancak burada bile durmak mümkün değildir. Bu yerleştirmenin Hasan Basrî merkezinde ortaya çıktığı Hanbelilikle selefi kimliğinin inşa edildiği ve Eş'arî ile birlikte Ehli Sünnet ekolünün fikri çerçevesine isim olacak hale geldiğini belirtmek mümkündür. Bu dönemde hükmün sıdkını beyan edecek vakıa ise dış gerçeklikten ziyade levhi mahfuz seviyesinde değerlendirilmiştir. Geçtiği üzere Kur'an'daki hak kavramının anlam biçimleri bu seviyedeki bir epistemolojiyi dikkate almak için yeterince referans sağlamaktadır. Bu nedenle felsefî anlamda Ehl-i hak kavramına "varlığın hakikatini savunanlar" anlamını yüklemek ya da batınî anlamda Ene'l-hak demek dinî-şer'î eksenin temel dayanağı olan literalizmin anlama geleneğini kıramamıştır. Müslüman beldelere dış müdahalelerin arttığı 18. yüzyıldan sonraki dönemde direnişçi ve korumacı bir refleks olarak Ehl-i hak, Ehl-i sünnet ve selef özdeşleşmesi daha belirgin hale gelmiştir.

Ehlü'l-hak yani hak ehlinden kast edilenin İslam'ın metafiziksel kabullerini savunanlar anlamı hep daha baskın olmuştur.¹⁷⁶ Hakikati içsel bir yolla kavrayan tasavvuf ya da bâtınî tevil gelenekleri bu tanıma ne kadar dâhil olabilir. Açıkçası Ehlü'l-hak kavramının dinî ve felsefî tutarlılığı Ene'l-hak kavramı ile sınıanmıştır.¹⁷⁷ Böylece Ehl-i hak kavramında yeni bir semantik katman açılmıştır. Süreci bu noktaya getiren tarih çok daha eskiye dayanmaktadır. İslam'ın içinde bir hak-batıl mücadelesi başladığında her mezhep kendisini hak olarak gösterme ihtiyacı hissetmiştir. Bu durumu İmam Mâtürîdî şöyle dile getirmiştir. "Farklı din ve mezheplerde insanların her şeyde ihtilaf etmelerine rağmen kendilerini hak muhaliflerini de *batıl* olarak nitelendirmeleri bakımından ittifak etmektedirler."¹⁷⁸ İbn Teymiyye'ye göre ihtilaf edenler kendilerini apaçık hakikat üzerinde görürken muhaliflerini de şirkle itham etmişlerdir.¹⁷⁹ Mâtürîdî'nin dediği üzere her fırka ya da mezhep kendi ekollerinin saygın temsilcilerine referanslarda bulunmaları bakımından müşterek bir taklid durumu içindedirler. Bu taklid durumunda ve haklılıklarını belirlemede temel ölçüleri ise nicelik bakımından az veya çokluk meselesidir. Ancak takip edilen âlimler kendi görüşlerini karşı konulmaz şekilde hak olduğunu ifade eden bir burhan sunuyorlarsa durum değişir.¹⁸⁰ Bu böyledir zira, Kâdî Abdülcebâr'a göre, bir görüşün sayıca az kişiler tarafından kabul edilmiş olması hususu o görüşün batıl olmasının alameti olamayacağı gibi sayıca çokluk da bir görüşün doğruluğunun emaresi değildir.¹⁸¹

¹⁷⁰ Ebû'l-Kasım Ali b. Hasan İbn 'Asâkir, *Tebyinu Kizbi'l-Müfteri fi ma NesEbû İla'l-İmam ebi'l-Hasan Eşari, Tebyinu kizbi'l müfteri fima nusibe ila'l imam Eş'arî*, (Beyrüt: Dârü'l-Kitâb, 1404), 123, 136.

¹⁷¹ İbn 'Asâkir, *Tebyin*, 306.

¹⁷² İbn 'Asâkir, *Tebyin*, 313, 314, 316.

¹⁷³ İbn Teymiyye, *Mecmu'u'l-fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, (Medine, yy., 1995), 4/515.

¹⁷⁴ Âmidî, *Gayetü'l-Merâm*, 52, 76, 77, 132, 144, 182, 224, 260.

¹⁷⁵ Ahmed bin Hanbel, *er-Ra'd ale'l Cehmiyye ve'z-Zenâdika*, thk. Sabri b. Selame Şahin, (Beyrüt: Daru's-Sebât, y.y.), 17.

¹⁷⁶ L.Gardet, "Hakikat" in *The Encyclopedia of Islam*, 3/75-76.

¹⁷⁷ *Ene'l-Hak şatahatına Hüve'l-Hak* ifadesindeki Hak ile Hüvenin özdeş kılınmasından kaynaklanan bir reaksiyon gösterilmiştir.

¹⁷⁸ Mâtürîdî, *Kitabu't-tevhid*, 66.

¹⁷⁹ İbn Teymiyye, *Risaletü'l-ülfe beyne'l-müslimin*, 8.

¹⁸⁰ Mâtürîdî, *Kitabu't-tevhid*, 66.

¹⁸¹ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 31.

Sonuç

İslam'ın inanç esaslarını, metafiziksel kabullerini, emir ve yasaklarını savunanlar manasındaki “Ehl-i Hak” kavramı mezhep ve fırkaların zaman, zemin ve zihniyet durumlarına göre yorumlanmıştır. Nitekim tarih boyunca mücadele halinde olan söz konusu gruplar kendi dinî anlayışlarını hak görürken kendinden olmayanların din anlayışlarını batıl addetmişlerdir. Ayrıca her grup kendi tezlerini gerekçelendirmek için kurucu kaynaklarda yer alan “Dinü'l-hak” veya “Fırkâ-i Nâciye” gibi dinî-teolojik kavramları kendi anlama geleneklerine göre yorumlamıştır. Bu durum ilmi düşünce bakımından ilim insanlarını dinamik tutsa da toplumsal açıdan Müslümanları arasındaki birliği parçalamış, uygarlık yarışında beklenen ilerlemenin gerçekleşmesini engellemiştir. Bu problemlere binaen tasarlanan çalışmamızda biz ve öteki karşıtlığı içinde süregelen sosyo-kültürel olgular ile teolojik terimler arasındaki ilişkinin mahiyeti Ehl-i hak kavramı özelinde tespit edilmeye çalışılmıştır. Ehl-i hak kavramının anlaşılma biçimlerinin çok katmanlı semantik analizinden şu sonuçlar tespit edilmiştir:

1. Her ne kadar Kur'ân'da lafız olarak Ehlü'l-hak terkibi geçmese de, nüzul dönemi için, Kur'ân'da hak kavramının kullanıldığı anlamlar ve geçtiği bağlamlar üzerinden bir muhteva analizi yapılabilmektedir. Bu dönemde Ehl-i hak tasavvurunun Ehl-i şirk ve Ehl-i kitâbın batıl inanç ve eylemleri üzerinden oluşturulduğu tespit edilmiştir. Ehl-i hakın benimsemesi gereken inanç ahlakı oluşturulurken şirkin tutarsızlıkları üzerinden bir bilinç inşa edilmiştir. Yine Ehl-i hakın itaat ahlakı için de Ehl-i kitâbın, özellikle Yahudilerin yasa karşısındaki batıl eylemlerinden örnekler verilmek suretiyle bir bilinç oluşturulduğu tespit edilmiştir. Bu dönemde Ehl-i hakın kapsamında aranan asgari özellik iman etmektir. Genel akâid ilkeleri ise doğrudan Kur'ân ayetlerinden ve Hz. Muhammed'in sünnetinden alınmıştır.
2. Hz. Muhammed'in vefatı ile başlayıp felsefenin Müslümanların bilgi teorilerini etkilemeye başladığı onuncu yüzyıla kadar süren ikinci dönemde Ehl-i hak kavramı dışa dönük bir güç birliğinden ziyade Müslümanlar arasında ortaya çıkan farklı mezhep ve fikir akımlarını denetleyen bir otorite kavramıdır. Bu dönemde Ehl-i hakın karşıtı çoğunlukla Ehl-i bid'attır. Kur'ân ayetlerine ek olarak Hz. Muhammed'in sünneti ve âlimlerin içtihatları akâidlerde esas alınmıştır.
3. Üçüncü dönemde ise, çalışmanın problematik çerçevesinde belirtildiği üzere, Ehl-i hak kavramına varlığın hakikatini savunanlar şeklinde yeni bir anlamın eklendiği dönemdir. Bu dönemde Ehl-i hak kavramının karşıtı *sofastaiyya* ve *bâtinî* akımlar şeklinde işaret edilen Ehl-i hevâdır. Dolayısıyla felsefî düşüncenin etkisi ile İslam'ın hak ve hakikate dair metafiziksel kabullerini red eden ya da maksadından uzak bir şekilde tevil eden akımlara karşı varlığın hakikati tezi akide metinlerine eklenmiştir. Neseî akâidindeki “Kâle Ehlü'l-hak, hakaiku'l-esy'a-i sâbitetun ve 'ilmun bihâ mutahakkakun” deyişi bu dönemden sonra akâid literatürüne girmiştir.
4. Son olarak modernizm sonrasına denk gelebilecek dördüncü semantik dönemde Ehl-i hak tasavvuru, sömürgeleştirme faaliyetlerine karşı anti-emperyal bir tavır olarak yeniden kurucu dönemdeki İslam ve İslam dışı karşıtlığına dayalı sosyo-politik anlamını kazanmaya başlamıştır. Dolayısıyla Ehl-i sünnet yerine kullanılabilir Ehl-i hak kavramının son bin yıldır muhafaza edilen ancak son iki yüz yıldır sosyo-politik açıdan parçalanan İslam dünyasının bütünleşmesinin telkin edildiği bir tasavvur olarak değerlendirilmesi gerekmektedir. Bununla birlikte farklı mezhep ve grupların Ehl-i hak tasavvurunu kendi inanç ve akâid geleneklerine göre yorumlamaya devam edecekleri de göz önünde bulundurulmalıdır.

Sonuç olarak, bütün bu tanımlar manzumesi göz önüne alındığında, günümüzde Ehl-i hak kavramının, İslam inanç esaslarını kabul edip Kur'ân ve Sünnete bağlılıklarını beyan etmiş tüm Müslümanları kapsayacak şekilde tanımlanmasının daha doğru olacağı kanaatine varılmıştır.

Beyanname

1. **Finans/Teşvik:** Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir.
2. **Çıkar Çatışması:** “Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.
3. **Etik Beyan:** “Yazar bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir.

Kaynakça

- Abdulgâfî, Muhammed Fuâd. *Mu'cemu'l-müfahres li'l-elfâzi'l- Kur'âni'l-Kerim*, thk. Mansûr Fehmi, Kahire: Darü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1364.
- 'Afîfî, Ebu'l Ala. *İbn Arâbî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ, Ankara: AÜİF Yayınları, 1974.
- 'Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfüddîn. *Gayetü'l-merâm fi 'ilmi'l-Kelâm*, thk. Muhammed Abdullatîf, Kahire: Meclisi'l-'Alâ, 1971.
- Arvas, Hamdullah. *Kur'ân'da Nübüvvet Teolojisi* Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022.
- Arvas, Hamdullah. “Kur'ân'da Hak Kelimesinin Anlam Biçimleri”, *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 11, Aralık 2020. 333-355.
- 'Askerî, Ebû Hilâl. *el-Furûk fi'l-luğâ*, thk. Muhammed İbrahim Selim, Kahire: Darü'l- 'İlm, 1980.
- Atay, Hüseyin vd. *Arapça- Türkçe Büyük Lügat*, Ankara: Hilal Matbaası, 1968.
- Bağdâdî, Abdülkâhîr. *el-Fark beyne'l-firâk*, thk. Muhammed Abdulhamîd, Beyrût: Dârü'l-Âfâk, 1393.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr. Muhammed b. Tayyib. *et-Temhîd el-evâli fi telhisi'd- delâil*, thk. İmadüddin Ahmed Haydar, Beyrût: Müessesetü'l-Kütüb, 1987.
- Bardakoğlu, Ali. “Hak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/139-151. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Basrî, Hasan. “Risale fi'l-Kader,” in *Resailü'l-Adl ve 't-Tevhid*, thk. Muhammed Ammara, Kahire: Dârü'l-Hilâl, 1971.
- Belhî, Ebû'l-Hasan Mukatil b. Süleyman b. Beşir el-Ezdî. *Tefsir -Mukatil b. Süleyman*, trc. Abdullah Muhammed Şuhat, Dârü'l-İhya-i't-Turas, Beyrût, 1423.
- Bilici, Faruk. “Louis Massignon” *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 28/100-103. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Kitâbü't-Ta'rifât*, Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Çağrıncı, Mustafa. “Hak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/137-139. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Demirci, Mehmet. “Hak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 15/151. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Ebû Hanife, *Âlim ve Mutaallim*, thk. Muhammed Zâhid Kevserî, Kahire: Mektebetü'l-Ezher, ts.
- Ebû'l-Bekâ, Eyyub b. Mûsâ el-Hüseyînî, *Külliyât mu'cem fi mustalahât ve'l-furugu'l-lugaviyye*, thk. Adnan Devis - Muhammed Masri, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1433.
- Ebû'l-Feyd, Muhammed b. Muhammed Abdurrezâk, *Tacul ârus min cevâhîrî'l-kâmus*, Kahire: Dârü'l-Hidâye, 1995.
- Eraslan, Abdulvasıf. *Hadislerde Hak Kavramı*, Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-lugga*, thk. Muhammed Avdi, Beyrût: Dârü'l-İhyâi't-Tûrâs, 2001.
- Peters, F.E. *İbrahim'in Çocukları*, çev. Nursan Üstüntaş, İstanbul: Neden Yayınları, 2010.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *Kitâbü'l-mille*, Beyrût: Dârü'l-Meşrik, 1968.
- Gardet, L., “Hakikat” in *The Encyclopedia of Islam*, 3/75-76. edt. B. Lewis, Netherlands: Brill, 1991.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-İktisâd fi'l-İ 'tikâd*, thk. Abdullah Muhammed Halilî, Beyrût: Dârül Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Kavâidu'l-akâid*, trc. Musa Muhammed Ali, 2nd Trc., Lübnan: Alemlü'l-Kütüb, 1985.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Mişkâtü'l-envâr*, çev. Süleyman Ateş, İstanbul: Bedir Yayınları, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. “İlcâmu'l- 'avâm an 'ilmi'l-Kelâm” *Mecmuatu Resaili İmam Gazzâlî*, thk. İbrahim Emin Muhammed, Kahire: el-Mektebüt't-Tevfikîyye, ts.
- Hacak, Hasan. *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Müesseselerine Giriş*, çev. İhsan Süreyya Sırma, İstanbul: Beyan Yayınları, 2007.
- Hîrî, İsmail b. Ahmed. *Vücûhu'l-Kur'ân*, thk. Nefes Arşî, Meşhed: Mektebetü'l-Fikr, 1332.
- İbn Ahmed, Ebû Abdurrahmân Halil. *Kitâbü'l-ayn*. Thk. Mehdi Mahzûmî - İbrahîm Samraî. Beyrût: Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- İbn Fûrek, Ebubekir Muhammed b. Hasen. *Mücerredî makâlât*, thk. Danial Gimare, Beyrût: Darü'l-Meşrik, 1987.
- İbn Hanbel, Ahmed. *er-Ra'd Ale'l Cehmiyye ve'z-Zenadika*, thk. Sabri b. Selame Şahin, Beyrût: Dârü's-Sebat, 2008.
- İbn Manzûr. Cemaleddin. *Lisânu'l-Arâb*, Beyrût: Dârü's-Sadr, 1990.
- İbn Arâbî. *Fususul-Hikem*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.

- İbn Teymiyye. *Risaletü'l-ülfe beyne'l-Müslimîn*, thk. Abdulfettah Ebü Ğudde, Beyrût: Mektebetu Matbûâtî'l İslâmiyye 1999.
- İbn Arâbî. Muhyiddin. *Fusu'l-Hikem*. thk. Ebû'l-'Ala Afifi, Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-Arâbîyye, 1999.
- İbn 'Asâkir. Ali b. el-Hasan. *Tebyinu kizbi'l-müfteri fi ma nesEbû ila'l-imam ebi'l-Hasan Eş 'arî*, Beyrût: Dâru'l Kütübî'l-Arab, 1404.
- İbn Hazm, Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-Fasl fi'l-ehvâ ve'l-milel ve'n-nihâl*, Beyrût: Darü'l-Ma'rife, 1975.
- İsfehânî, Râġib. *Müfredât fi garibû'l-Kur'ân*, thk. Savfan Adnan Davedî, Beyrût: Dâru'l-Kalem, 1412.
- İsferâyinî, Ebul Muzaffer Tahir b. Muhammed. *et-Tabsir fid din ve temyizi firketi nâciye an firâkil hâlikin*, thk. Kemal Yusuf, 1. Lübnan: Alemü'l-Kütüb, 1983.
- Kâdî Abdülcebbar. *Şerhül-usûli'l-hamse*, thk. Ahmed b. Hüseyin, Beyrût: Dâru'l-İhyâi't-Tûrâs, 2012.
- Kâdî Abdülcebbar. *el-Munye ve'l-Emel*, thk. Usameddin Ali, İskenderiye: Marifetu Cami'a, 1985.
- Massignon, Louis. *Hallâc'ı Mansur'un Çilesi: İslam'ın Mistik Şehidi*, çev. İsmet Birkan, İstanbul: Ardıç Yayınları, 2006.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Mecdi Baslum, Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbu't-Tevhid*, thk. Fethullah Huleyf, İskenderiyye: Dâru'l-Câmiatü'l-Mısriyye, 1970.
- Mezîdî, Ahmed Ferid. *Şürûh ve havâş'i- akâidu'n-Nesefiyye*, Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013.
- Nesefî, Ebû Hafs Necmeddin b. Muhammed. *Metnu akâidi'n-Nesefi*, İstanbul: Mektebetu Hanefiyye, ts.
- Râzî, Fahreddîn b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-Gayb: Tefsiru'l-Kebir*, Beyrût: Dâru'l-İhya-i't-Turas, 1420.
- Rahbar, Muhammad Daud. *God of Justice: A Study in the Ethical Doctrine of the Qur'ân*, Netherlands: E.J. Brill, 1960.
- Şâtibî, İbrahim b. Musa b. Muhammed. *el-İ'tisâm*, thk. Selim b. 'İd El-Hilâl, Suudi Arâbistan: Dar İbn Affân, 1992.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdulkerim. *İslâm Kelâmı ve Mezhepleri*, çev. Mustafa Öz, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Taftazânî, Sa'duddin. *Şerhü'l-akâid*, Beyrût: Darü'l-Beyrût, 2008.
- Taftazânî, Sa'duddin. *A Commentary on the Creed of İslam: Creed of Najm al-Din al-Nasafi*, trns. Earl Edgar Elder, New York: Columbia University Press, 1950.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Akidetu't-Tahâvî*, Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1995.
- Tehânevî, Muhammed bin Ali el Faruki (v.1158) Tehanevi, *Mevsuatu Keşşaf İstilahatil Funun ve'l-Ulum*, ed. Refik Acem, çev. George Zeydan - Abdullah Halidi (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996).
- Bulut, Halil İbrahim. "Ümmet", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 42/308-309. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Topaloġlu, Ahmet. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. 4. Baskı. İstanbul: Kubbealti, 2011.
- Uludaġ, Süleyman. "Cüneydiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 8/125. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Uludaġ, Süleyman. "Hallâc-ı Mansûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/377-381. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Yavuz, Salih Sabri. "Ehl-i Hak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/512. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Carullah Mahmûd b. Ömer. *Keşşâf 'an hakâik'l-gavâmidî't-tenzil*, Beyrût: Dâru'l-Kitâbî'l-Arâbî, 1407.

VAN İLAHİYAT DERGİSİ

Van Journal of Divinity

ISSN: 1300-4530 | e-ISSN: 2667-615X
Aralık / December | 2023, 11/19: 138-154

Ebû 'Alî el-Fârisî'nin el-Hücce Eserinde Kıraat Olgusu

The Phenomenon of Recitation in The Study Titled Al-Hujjah of Abû 'Ali Al-Fârisî

HABİP KALAÇ

Dr., Bağımsız Araştırmacı
PhD., Independent Researcher

Mardin, Türkiye

hkalac30@hotmail.com

ORCID ID: [0000-0001-7800-2610](https://orcid.org/0000-0001-7800-2610)

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 20 Nisan/April 2023

Kabul Tarihi | Accepted: 22 Ekim/October 2023

Yayın Tarihi | Published: 15 Aralık/December 2023

Atıf | Cite as

Kalaç, Habip. "Ebû 'Alî el-Fârisî'nin el-Hücce Eserinde Kıraat Olgusu". *Van İlahiyat Dergisi* 11/19 (Aralık 2023), 138-154. <https://doi.org/10.54893/vanid.1286034>

Kalaç, Habip. "The Phenomenon of Recitation in The Study Titled Al-Hujjah of Abû 'Ali Al-Fârisî". *Van Journal of Divinity* 11/19 (December 2023), 138-154. <https://doi.org/10.54893/vanid.1286034>

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/vanid>

Mail: vanyyuifd@yyu.edu.tr

Ebû 'Alî el-Fârisî'nin el-Hücce Eserinde Kıraat Olgusu

Öz

Kıraat olgusu İslâm ilimleri arasında erken sayılacak bir dönemde yerini almış ve günümüze kadar gündemdeki canlılığını muhafaza etmiştir. Bu hususu sağlayan unsurların başında kıraatlerin bünyesinde barındırdığı farklı vecihlerin kaynak olmaya elverişli olabilmeleridir. Zira bahsi geçen disiplin; tefsir, hadis ve fıkıh gibi ilimlere de kaynak teşkil ederek söz konusu canlılığını koruyabilmektedir. Kıraat olgusunun klasik dönemdeki bu canlılığı, günümüz akademik çalışmalarında da görülmektedir. Ayrıca kıraatler konusunda gerek ülkemizde ve gerekse ülkemiz dışında bir hayli araştırma yapılmış olması farklı bir açıdan kanıt teşkil etmektedir. Bu anlamda birçok kişinin kıraat ilmiyle alakalı nitelikli eserler üreterek alana dair müstakil çalışmalarına katkı sundukları bilinmektedir. Kıraat ilmine katkı sunan şahsiyetlerden biri Ebû Ali el-Fârisî olup klasik medrese geleneğinde eseri rağbet gören kişilerdendir. Müellifin yaşadığı coğrafya ve zaman dilimine bakıldığında kıraatler bulunduğu yerin dışında geniş alanlara yayılmıştır. İşte bu yayılma düşüncesinden hareketle Fârisî bir çalışma ortaya çıkarmıştır. Bununla beraber filolog olması hasebiyle müellife ait bir hayli eser ismi zikredilmektedir. Bundan ötürü müellifimiz ortaya koymuş olduğu eserleriyle kendisinden sonra telif edilmiş olan birçok çalışmada referans gösterilerek ön plana çıkmaktadır. Öte yandan müellif çalışmasını her ne kadar kıraat ilmine münhasır kılmamışsa da farklı okuyuş vecihlerini yoğun bir şekilde işleyerek tevcihte bulunmuştur. Özellikle kıraatlerin geçerli sayılması için kendisinde bulundurması gereken üç temel kriterden biri olan bir vecihle de olsa Arab diline uyma şartı, müellifi kıraatlerde dil faktörünü yoğun bir şekilde işlemeye sevk etmiştir. Onun dil olgusuyla kıraatleri sentezlemesi dikkatleri çekmektedir. Bundan ötürü dilsel tahlil yaparken gerekçenin temellendirilmesinde Kur'ân kıraatlerine müracaat etmenin öneminden hareketle müellifin eserinde kıraatlere dayalı birtakım tespitler yapılmıştır. Bu çalışmanın amacı, Hicrî IV. yüzyılda yaşamış olan Ebû Ali el-Fârisî (öl. 377/987) tarafından kaleme alınan *el-Hücce fi 'ileli'l-ıqrâ'ati's-seb'a* isimindeki eserde Fârisî'nin ele aldığı kıraat yöntemini ve keyfiyetini ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Arab Dili, el-Fârisî, Tefsir, Fıkıh.

The Phenomenon Of Recitation In The Study Titled Al-Hujjah Of Abu 'Ali Al-Fârisî

Abstract

The phenomenon of recitation took its place in Islamic sciences in early period, and it has maintained its vitality in the agenda until today. The primary factor that ensures this is the fact that the different aspects contained in the recitations can be suitable as a source. Because the discipline in question can maintain its vitality by constituting a source for sciences such as tafsir, hadith and fiqh. This vividness of the phenomenon of the recitation in the classical period is also seen in today's academic studies. In addition, the fact that a great number of researches have been carried out about recitation both in our country and abroad constitutes an evidence from a different perspective. In this sense, it is known that many scholars contributed to the science of recitation by producing qualified autonomous studies related to the discipline. One of the figures who contributed to the science of recitation is Abû 'Alî al-Fârisî, whose work was in demand in classical madrasah tradition. Considering the geography and the time period in which the author lived, it is seen that the recitations have spread to wide areas of their present places. Fârisî has presented a study, based on the idea of expansion. In addition, a number of works belonging to the author are mentioned since he is a philologist. Therefore, the author comes to the fore with his works by being shown as a reference for many studies compiled after him. On the other hand, although the author has not remained his study exclusive to the science of recitation, he elaborated different aspects of recitations by intensively processing them. In particular, the requirement to comply with the Arabic language, at least in one aspect, which is one of the three basic criteria that the recitation must have in order to be considered valid, led the author to focus intensively on the language factor in recitations. That the author synthesized the phenomenon of language with the recitations attracts attention. Therefore, some determinations were made based on the recitations on the author's study based on the importance of referring to the recitations of the Quran at building determinations when making a linguistic analysis. The aim of this study is to reveal the method and the quality of the recitation that Fârisî discussed in the study titled *al-Hujja fi 'ileli'l-ıqrâ'ati's-seb'a*, written by Abû 'Alî al-Fârisî (d. 377/987) who lived in the 4th century Hijri.

Keywords: Recitation, Arab Language, al-Fârisî, Tafsir, Fiqh.

Giriş

Hız. Peygamber sonrası dönemde İslâm coğrafyasının Arab yarımadası dışında yayılmış olması beraberinde birçok yenilik getirmiştir. Bu gelişmeler doğrultusunda sahâbenin fethedilen yerlere yerleşmesi, ilim halkalarının kurulması, genişlemesi ve bu halkaların geniş alanlara yayılması neticesinde başta İslâm ilimleri olmak üzere hayatın farklı alanlarında ilerlemeler kaydedilmiştir.¹ İşte Ebû Alî Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Fârisî'nin yaşadığı dönem, bahsi geçen gelişmelerin yaşandığı zaman dilimidir. Fârisî'nin ortaya koyduğu eseri de bu döneme rastlaması nedeniyle dil ekseninde önemli bir pay elde etmiştir. Bununla beraber başta dil kaideleri olmak üzere kıraat vecihlerine de ayrı bir yer açmakla çalışmasını önemli kılmıştır. Bunun neticesinde zikredilen eser dil ve kıraat alanında referans gösterilmiştir. Zira eser, içerik açısından okuyucuya oldukça zengin bilgiler sunmaktadır. Öyle ki Fârisî de Sîbeveyh gibi (öl. 180/796) yaşadığı dönemdeki ulema tarafından önemli sayılmış, üretken ve kendisinden sonraki çalışmaları etkilemiştir² şeklindeki söylemin haklılık payı ortaya çıkmaktadır.

İbn Hallikân'ın (öl. 681/1282) *Vefeyâtü'l-a'yân* ismindeki eserinde verdiği bilgiye göre Fârisî Hicrî 288 yılında doğmuştur.³ Kaynakların aktardığı bilgi doğrultusunda Fârisî, Şiraz yakınlarında bulunan Fesa kasabasında dünyaya gelip yirmi yaşına kadar burada kalmıştır.⁴ Bununla birlikte müellifin hayatı hakkında kaynakların sınırlı bilgi aktarması hasebiyle yeterli bilgiye sahip değiliz.⁵ Yaşadığı yerden ayrılarak yerleştiği Bağdat'ta on yıl kaldıktan sonra ilim açısından uygun bir ortam olmasına rağmen siyasi çekişmelerden dolayı buradan ayrılıp sadık ve meşhur öğrencisi İbn Cinnî ile beraber Musul'a daha sonra oradan da Şam'a geçmişlerdir.⁶ Bağdat'ta kaldığı süre zarfında hadis, dil, belagat, nahiv, kıraat gibi ilimlerde söz sahibi kişilerden istifade etmeye devam etmiştir. İyi bir filolog olan Fârisî'nin çok sayıda öğrenciye ders verdiği bilgisi kaynaklar tarafından nakledilmiştir.⁷ Aynı zamanda Ebû Bekir b. el-Hayyat gibi kişilerle zaman zaman temas kurmuş olması ilmî noktada sürekli bir alışveriş halinde olduğunu ortaya koymaktadır.⁸

İlim hayatına baktığımızda Fârisî'nin tedrisat yönteminin iki şekilde gerçekleştiğini görmekteyiz; birincisi muasırı olan hocaları, ikincisi ise muasırı olmayanlar şeklinde iki farklı hoca silsilesinden ders almıştır. Birinci grubu teşkil eden hocaları arasında Zeccac (öl. 311), İbnü's-Serrac İbnü'l-Hayyât (öl. 316), İbn Düreyd (öl. 321), İbn Mücahid (öl. 324) ve Ali b. Süleyman (öl. 315) bulunmaktadır. İkinci grubu teşkil edip de çağdaşı olmayan hocaları arasında ise Ebû Zeyd Saîd b. Evs b. Sâbit el-Ensârî (öl. 215), Sibeveyh (öl. 180), el-Ahfeş el-Evsat (öl. 215) gibi şahsiyetler zikredilmiştir.⁹ Birinci gruptaki çağdaşı olan âlimler içinde özellikle İbn Mücahid'in kendisine hocalık yapmış olması Fârisî'ye kıraat alanında ayrı bir değer katmıştır. İkinci grubu teşkil eden âlimlerin hocaları arasında zikredilmiş olması ise silsile yoluyla kendilerinden ilim aldığını göstermektedir.

Kaynakların aktardığı nakillere göre sonradan gelen kuşaklar Fârisî hakkında birtakım değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Örneğin Hatîb el-Bağdâdî (öl. 463/1071), Fârisî için: "Müberred'den

¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2001), 2/357-358.

² Abdulfettah İsmail Şelebi, *Ebû Ali el-Fârisî* (Cidde: Dâru'l-Matbu'ati'l-Hadis, 1989), 7.

³ Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. el-Bermekî el-İrbilî İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân mim mâ ssebet bi'n-nakl evi's-semâ' ev essbetehü'l-'ayân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdir, 1978), 1/363; Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-tarih*, çev. Beşir Eryarsoy Ahmet Ağırakça, Zülfiyar Tüccar, Abdülkerim Özeydin (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2008), 9/19.

⁴ Ebû Abdillâh Şihâbüddîn el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî Yâkût b. Abdillâh, *Mu'cemü'l-büldân*, thk. Ferit Abdulaziz el-Cündi (Beyrut: Dâru Sadır, ts.), 2/234.

⁵ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1/36.

⁶ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-tarih*, 8/55.

⁷ Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî, *Mu'cemü'l-üdebâ'irşâdü'l-erib ilâ ma'rifeti'l-edib*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslam, 1993), 7/239; Ebû'l-Feth el-Musilî Osman b. Cinni, *el-Muhtesip fi tebyini vucihi şevazi kıraati ve'l-idâhi anha* (Vezaretü'l-Evkaf, 1999), 1/324.

⁸ Ebû'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ' fi tabakâti'l-üdebâ'*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1998), 221.

⁹ el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ' fi tabakâti'l-üdebâ'*, 122; er-Rûmî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 1/145; Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk İbn Nedim, *Kitâbü'l-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüt (Tahran: 1971), 21.

daha üstün ve âlim” olduğunu söyleyerek telif ettiği eserleri hakkında övgü dolu sözler sarf etmiştir.¹⁰ Öte yandan “dönemin (dil) imamı” şeklindeki yaklaşımla Sibeveyh ve Fârisî arasında (ilim açısından) daha faziletli birinin olmadığı ifade edilmiştir.¹¹ Başta nahiv olmak üzere farklı ilimlerde başı çektiği ve değişik yerlerden şahısların kendisinden istifade etmek için geldikleri şeklindeki bilgilerden hareketle¹² Fârisî'nin yaşadığı dönem ve muhitte ilim ehlinin nazarında önemli bir konuma sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Kendisine birçok eser ismi isnad edilen Basra dil ekolüne mensup olan Fârisî'nin¹³ alanında muteber bir kaynak olarak zikredilen çalışması kaynaklarda *el-Ḥücce fi 'ileli'l-kırâ'ati's-seb'a* ve *el-Ḥücce li'l-kurrâ'i's-seb'a* şeklinde isimlendirilmiştir.¹⁴ Bahsi geçen eser müellifin son çalışması olarak bilinmektedir. Bu eseri ilim hayatında yaptığı çalışmaların bir zübdesi olmakla beraber kendisinin de ilimdeki maharetini ortaya koymaktadır. Zira kıraat alanında insanların istifadesine sunduğu bu eserin dikkatleri çektiği ulemanın takdirlerinden ve insanların ilgili kaynağa olan teveccühlerinden anlaşılabilir. ¹⁵ Ayrıca kıraat-i seb'a'ya dair tahririn yapılmasında önemli¹⁶ bir eser olarak addedilmesi¹⁷ müellif ve eserin ilim ehlinin nezdindeki değerini ortaya koymaktadır.

Fârisî'yle ilgili genel bilgiler serdettikten sonra aşağıdaki başlıklar altında müellifin kıraatlere yaklaşımını ele alacağız. Burada konuya giriş yapmadan önce Fârisî'nin *el-Ḥücce* ismindeki eserinden önce de kıraat alanında hüccet kavramına dair birkaç eserin derlendiğini ifade etmenin faydalı olacağını düşünüyoruz.¹⁸ Zira Fârisî'yi önemli bir mevkide tutan özelliklerden biri de önceki birikimlerden istifade etme yoluna başvurmak suretiyle aradaki bağı koparmamış olmasıdır.

1. el-Ḥücce Eserinde Kıraatler

Kıraatler, İslâm ilimlerinin asıl kaynağı olan Kur'ân'ın sahih bir şekilde anlaşılmasındaki fonksiyonuyla büyük bir önem arz etmektedir. Buradan hareketle âlimlerin dil, tefsir, hüküm istinbatı gibi faaliyetlerde düşüncelerini temellendirmek için sürekli kıraatlere müracaat ettikleri müşahede edilmektedir. Muhtemelen Fârisî'nin dildeki mahareti yanında hocaları arasında özellikle kıraatlerle ilgili yaptığı çalışmalarıyla öne çıkan İbn Mücahid'in bulunması, müellifimizi buraya yönlendirerek alana ilgi duymasını sağlamıştır. Nitekim bu ilginin en somut delili de kıraatlerin yoğun bir şekilde tartışıldığı *el-Ḥücce* eseri olmuştur. Bu tespitlerimizle beraber yukarıda da temas edildiği gibi Fârisî'nin bu tür bir çalışmayı ele almasının altında yatan bazı farklı etkenler bulunmuştur.¹⁹

Fârisî, üstadı İbn Mücahid'in yöntemini benimseyerek yazdığı *el-Ḥücce* eserinde; hocasının Şam, Irak ve Hicaz bölgelerinde bulunan yedi kurrâya dair kıraatleri toplamak suretiyle bahsi geçen kıraat vecihlerini ele alıp işlemiştir. Ayrıca eserinin mukaddime kısmında kendi ifadesiyle Hamdânî Hükümdarı Seyfüddevle'ye ithafen övgüler dizmiş olması hükümdarın desteğini açık bir şekilde aldığını göstermektedir.²⁰ Müellif her bir kurrâya ait kıraatlere değindikten sonra bu vecihlerin temellendirilmesinde üstadı olan İbn Serrâc'ın kitabını referans alarak kıraatleri işlemiştir.²¹ Bu durum bize

¹⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşar Avvad Maruf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâm, 2001), 7/275.

¹¹ el-Enbârî, *Nüzhetu'l-elibbâ' fi tabakâti'l-üdebâ'*, 275.

¹² er-Rûmî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 5/35.

¹³ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Abdillâh b. Mezhic ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, thk. Muhammed b. Ali el-Mahalli (el-Mektebetü't-Teymuriyye, 1919), 130.

¹⁴ Mehmet Reşit Özbalkıç, "Ebû Ali el-Fârisî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1994), (04.01.2023), 10/88-90.

¹⁵ Şelebi, *Ebû Ali el-Fârisî*, 152.

¹⁶ ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, 695.

¹⁷ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî ez-Zehabî, *M'arifetu'l-kurrâ ala tabakâti'l-asar*, thk. Salih Muhammed Abbas Şuayb Arnavutî (Beyrut: Müessesetü'r-Risaleti, 1998), 1/237.

¹⁸ Bu alanda çalışılmış birkaç eser şöyledir: Ebû Bişr (Ebû Osmân Sibeveyh, Ebû'l-Hasen, Ebû'l-Hüseyn) Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, *Kitabu Sibeveyh* (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1988); Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî İbn Mücahid, *Kitabu's-Seb'a*, thk. Şevki Zayıf (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 2009); Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki (Kahire: Dâru'l-Hicr, 2001); Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hamdân el-Hemedânî İbn Haleveyh, *el-Ḥücce fi'l-kırâ'ati's-seb'a*, thk. Abdulali Salim Mükerrrem (Beyrut: Dâru's-Şuruk, 1979).

¹⁹ Şelebi, *Ebû Ali el-Fârisî*, 173.

²⁰ er-Rûmî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 5/25.

²¹ Fârisî, *el-Ḥüccetu li'l-kıraati'l-aşri*, 1/6. Bahsi geçen İbn Serrâc'ın kitabı bkz. *İhticâcü'l-kurrâ'*

Fârisî'nin kıraatler hakkındaki yaklaşım ve metodunu göstermektedir. Müellif, yukarıda geçen açıklamalardan sonra hüccet bağlamında kıraatlere Fatiha Sûresiyle giriş yapıp Nas Sûresine kadar konu olan vecihleri tartışarak sonlandırmıştır. Aşağıda genel hatlarıyla Fârisî'nin kıraatlerde benimsediği yöntem ilgili başlıklar altında ele alınacaktır.

2. Hüccet Olgusuna Yaklaşımı

Çalışmasında hüccet olgusunu yoğun bir şekilde işleyen Fârisî'yi dil ve kıraatlerle sentezlenmiş bu tür bir eseri yazmaya iten birtakım saikler olmuştur. Bunlara baktığımızda İbn Mücahid'in okunan kıraatleri yedi ile sınırlandırması yanında Şelebi'nin ifade ettiği gibi "ihticac, Kur'ân kıraatlerine muhalif olan bazı okuyuş vecihlerine binaen yapılmıştır" söylemi müellifi harekete geçirmiştir. Çünkü ihticacı gerektiren bu farklı okuyuşlar henüz bir kitapta derlenmiş değildi.²² Bununla beraber Sibeveyh'in kıraatlere yönelik hüccet olgusunu işlemesi ve bu işin mimarı olarak görülmesi, alanda çalışan dil âlimlerini cesaretlendirmiş ve kendilerine hüccet olmuştur.²³ Zira onun bu gayreti kendisinden sonra gelen çalışmalara ışık tutarak yapılacak aynı minvaldeki te'lifler için hazır malzeme konumunda olmuştur.²⁴ Anlaşıldığı üzere Fârisî bu kitaba karşı yoğun bir ilgi göstermiştir.

İlimlerin tekâmül gösterip altın çağını yaşadığı bu zaman diliminde Fârisî'yi *el-Hücce*'yi yazmaya iten önemli sebeplerin başında, yaşadığı çevrede ilmi münazaraların yoğun bir şekilde yapılmış olmasıdır. Zira Fârisî'nin ilim tahsili için düzenlediği rihleler bunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Dolayısıyla yaşadığı çevrede özellikle kıraat ve senedleri hakkında Kur'ân ve İslâm karşıtları tarafından yapılan eleştirilerin varlığına cevap mahiyetinde kendisi bu eseri vücuda getirmeye yönelmiştir.²⁵ Daha sonra hüccet anlamında yazılan eserler, Fârisî'yle beraber genelde İslâm ilimleri ve Kur'ân kıraatlerine karşı yapılan eleştirilere cevap mahiyetinde ele alınmıştır. Ayrıca Allah'ın kitabı hakkında yapılan eleştiri ve saldırılara karşı İslâm ulemasının sürekli bir teyakkuz halinde bulunması Kur'ân-ı; hurufatı, kıraati, müteşabihi ve muhkemiyle savunduklarını göstermektedir.²⁶ Özet olarak Fârisî'yi bu çalışmaya iten sebepler arasında Kur'ân-ı savunma gayesi, kıraat alanında deha olan İbn Mücahid'den ders alması, dil, nahiv, anlamda tevcih, i'rab gibi konulardaki maharetleri yer almaktadır.

3. İhticac Olgusu

Kıraatlerde ihticac olgusu Fârisî'den önce de yoğun bir şekilde yapılmıştır. Öyle ki ihticac olgusunu sahâbe dönemine götürmenin daha doğru olduğu dillendirilmiştir.²⁷ Buradan hareketle ihticaca götüren ana saikler; Mushaf'lar arasında meydana gelen yazıların şekil farklılıkları, Arab kabileleri arasındaki telaffuz farklılıkları²⁸ ve Cezerî'nin ifadesiyle, nahivle ilgili farklılıklar²⁹ olduğu söylenebilir. İbn Kuteybe de (öl. 276/889) meseleyi daha geniş bir yelpazede ele alarak³⁰ ihticaca götüren etkenlere değinmiştir. Bu tür farklı yaklaşımlardan hareketle kıraat ve dille uğraşan kişilerin âyetlerin farklı vecihleri üzerinde tezahür eden okuyuşlara binaen, kıraatlerin sağlam temellere oturtulması adına ihticac olgusunu işledikleri anlaşılmaktadır. Müellifimiz de aynı şekilde mevzu bahis olan ihticac olgusunu işlemiştir. Burada müellifin kıraatleri ele alması hakkında birkaç örnek verilerek ihticacla ilgili metodolojisi görülmeye çalışılacaktır.

Fârisî, *مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ* (el-Fâtiha 1/4) ifadesinde geçen altı çizili ibaredeki ما harfinde bulunan elifin sakıt mı yoksa sabit mi olması yönünde yapılan tartışmalara müdahil olarak buradaki ihticac konusunu ele

²² Şelebi, *Ebû Ali el-Fârisî*, 172.

²³ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Abdillâh b. Mezhiç ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, thk. Abdulaziz Matar (Kuveyt: el-Mektebetü't-Teymuriyye, 1970), 102.

²⁴ Sibeveyh, *Kitabu Sibeveyh*, 1/287.

²⁵ Şelebi, *Ebû Ali el-Fârisî*, 173.

²⁶ Osman b. Cinni, *el-Muhtesip fi tebyini vucihî şevazi kıraati ve'l-idahi anha*, 1/328.

²⁷ Mehmet Ünal, "Bir Kıraat Terimi Olarak Hüccetin Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi", *İslami Araştırmalar* 17/1 (2004), (Erişim 31.01.2022), 72.

²⁸ İbn Nedim, *el-Fihrist*, 54.

²⁹ Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî, *en-Neşr fi'l-karâ'âtü'l-âşr*, thk. Ali Muhammed ed-Debb'a (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlim, ts.), 1/28.

³⁰ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslüm İbn Kuteybe, *Te'vilu müşkilati'l-Kur'ân* (el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 32.

almıştır. Seb'a kurrâsından Âsım (öl. 127/745) ve Kisâî'nin (öl. 189/805) elif harfinin ispatıyla okuduklarına dikkatleri çektikten sonra³¹ geriye kalan seb'a kurrâsının ise elif harfinin ıskatı ile okuduklarına değinmiştir. Bununla beraber seb'a kurrâsından hiç biri ما harfindeki elifi sakıt etmemiştir.³² Fârisî, مَالِك ifadesinin مَلِك şeklinde (elif harfinin ıskatı ile) okunmasının uygun olmayacağını ifade edip iddiasına kanıt sunmak için ihticac bağlamında farklı yaklaşımlar sergilemiştir. مَالِك ifadesi için "günün hem kendisine hem de içindeki her şeye sahip olmak" anlamındaki örnekle ihticac yaparak kelimenin anlamsal olarak daralması neticesinde bahsi geçen şekilde bir okuma yapmanın uygun olamayacağını söylemiştir. مَالِك için ise "bir şeyin zatına sahip olmak" anlamında, o şeyin hem kendisine hem de içindekilere sahip olacak şekilde ifadenin dar anlamından çıkarılıp geniş anlamda kullanılmasının daha uygun olacağını ifade etmiştir.³³ Onun bu tespiti doğrultusunda مَالِك ifadesinin kullanım olarak مَلِك ifadesinden daha kapsayıcı olduğunu göstermek için dilin anlamsal özelliklerinden istifade ettiği görülmektedir. Ayrıca buradaki düşüncesini güçlendirme adına قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمَلِكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ مِنْ تَشَاءُ (Âl-i İmran 3/26) ifadesinde geçen altı çizili kısımdan hareketle مَالِك ifadesinin anlam açısından daha genel ve kapsayıcı olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır.³⁴

Fârisî'nin ihticacla ilgili kullandığı metoduna baktığımızda şu âyette de farklı bir temellendirme örneği vardır. فَتَلَقَىٰ أَدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ (el-Bakara 2/37) Hafs (öl. 180/796) rivayetinde أَدَمَ ifadesi merfu (zamme ile) كَلِمَاتٍ ifadesi ise nasb (fetha ile) şeklinde okunmuşken bazı kıraat vecihleri tarafından âyette geçen iki ifadenin cümle içinde öge sıralaması farklı şekilde değerlendirilmiştir.³⁵ Fârisî ihticac bağlamında değindiği bu örnekle ilgili kaynaklarda seb'a kurrâsından olan İbn Kesir (öl. 120/738) dışında herhangi birinin رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ altı çizili iki ifadeden birincisini nasb ve ikincini ref ile okumadığını rivayet etmiştir.³⁶ Yani Âdem kelimesini nasb şeklinde mef'ul olarak كَلِمَاتٍ ifadesini ise fail konumunda merfu okumuşlardır. Ferrâ da (öl. 207/822) وَمَا نَالِكُ فَقَدْ نَلَيْتُهُ، وَمَا نَالِكُ فَقَدْ نَلَيْتُهُ örneklerini vererek anlam bakımından âyetin bu şekilde okunmasında bir işkalin olmadığını göstermiştir.³⁷ Ne var ki meâni kaynakları arasında ilk yerini alan Ferrâ'nın bu açıklamaları kayda değer görülmeğe de daha sonra bu tür okumalar Kur'ân ölçeğinde hatalı bulunduğu eleştirilmiştir.³⁸ Bu açıklamalar muvacehesinde Fârisî bu tür okumalarda sakınca olmayacağını göstermek için farklı örneklere yer vermiştir. Müellifimiz، لَقِيَ زَيْدٌ خَيْرًا "Zeyd hayır elde etti" şeklindeki örnekte fiildeki öznenin etki olarak sadece bir nesneye (mef'ule) sirayet ettiğini ifade etmiştir. Buna karşılık لَقِيَ زَيْدًا خَيْرًا ifadesinde ise fiilin orta harfinin şeddeli okunmasıyla anlam değişimine uğradığını söylemiştir. Burada fail olan öge (Zeyd) fiilin birinci mef'ulü haline gelmekle cümle "Zeyd'i hayırla buluşturdum" şeklinde anlam kazanmıştır. Aynı minvalde وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ (el-Bakara 2/124) ifadesiyle ilgili الصِّيدِ misalini örnek vererek, "bugün avlandım" cümlesinde geçen failin aslında avladım olması gerekirken zahiren mef'ul gibi görüldüğünü söylemiştir. Hz. İbrahim'le ilgili örnekte de aynı durumun geçerli olduğunu ihticac bağlamında hocası Ferrâ'nın vechi üzere tartışarak kıraati temellendirmeye gitmiştir.

Müellifimiz yukarıdaki örneklendirmelerden sonra savını güçlendirme adına cümle ögelerinin aralarında görev dağılımında bazı durumlarda karineye binaen yer değiştirebileceğini söylemiştir. Fârisî, Arab dilinde bazı fiillerin tek bazılarının ise iki ve daha fazla mef'ul alabildiğini ifade edip bunlardan bir kısmının mef'ul iken fail, bir kısmının ise fail iken mef'ul anlamında kullanılabilmesine dikkatleri çekmiştir. Bu iddiasına وَقَدْ بَلَغْتُ مِنَ الْكِبَرِ عِتِيًّا (Âl-i İmran 3/40) ile وَقَدْ بَلَغَنِي الْكِبَرُ (Meryem 19/8) âyetlerini örnek

³¹ Muhammed b. Ali İbnü'l-Cezeri, *Gayetu'n-nihayeti fi tabakatu'l-kurra* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlim, 1971), 1/346.

³² Fârisî, *el-Hüccetu li'l-kıraati'l-âsri*, 1/8.

³³ Fârisî, *el-Hüccetu li'l-kıraati'l-âsri*, 1/9.

³⁴ Fârisî, *el-Hüccetu li'l-kıraati'l-âsri*, 179.

³⁵ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil el-Murâdî el-Mısri en-Nehhas, *'İrabu'l-Kur'ân*, thk. Zehir Gazi Zahid (Beyrut: Alimu'l-Kütüb, 1988), 1/20.

³⁶ İbn Mücahid, *Kitabu's-Seb'a*, 153.

³⁷ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ', *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Abdulfettah İsmail Şelebi (ts.), 1/48.

³⁸ Abdulfettah el-Kadi, *el-Buduru'z-zahiretu fi'l-kıraati'l-âşereti'l-mütevatire* (Mısır: Mektebetu Mustafa Albani el-Helebi, 1955), 38; en-Nehhas, *'İrabu'l-Kur'ân*, 1/215; Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-Ezecî el-Bağdâdî el-Ukberî, *et-Tibyan fi i'rabi'l-Kur'an*, thk. Ali Muhammed Bicavi (İhyau'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts), 1/54.

göstermiştir. Öte yandan İbn Kesir'in cümle öğelerinin dağılımında mef'ulü merfu, faili ise nasb şeklinde okumuş olması düşüncesi için güçlü bir referans oluşturmaktadır. Ayrıca Fârisî, alanda güçlü isimlerden biri olan Ebû Ubeyd'in de (öl. 224/838) bu konudaki düşüncesiyle ihticac etmiştir. Ebû Ubeyd, âyette geçen اَدَمَ kelimesini zamme ile okumakla, فَتَلَقَىٰ اَدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ (el-Bakara 2/37) âyetiyle te'vil edip, bu okuyuşlar arasında fark olmadığını söyleyerek iki durumu da eşit saymıştır.³⁹ Dolayısıyla failin nasb veya merfu okunması failin durumunda değişiklik yapmamaktadır. Fârisî burada ihticac bağlamında düşüncesini kanıtlamak için geniş açıklamalarıyla dilin anlam çerçevesinde âyetlerden istifade etmekle beraber çeşitli örneklerle istişhada başvurmuştur. Ayrıca seb'a kurrâsından bir kişinin dahi âyeti farklı okumuş olması müellifin savını temellendirmede güçlü bir referans teşkil etmiştir.

4. Kıraatleri Ele Alış Üslubu

4.1. Kıraati Nakletmekle Yetinmesi

Müellif genel olarak *el-Hücce*'de zikrettiği bazı kıraatlerle alakalı tevcih, tercih, sarf-nahiv, camit, müştak ve i'rab gibi kısımlara değinmiştir. Fârisî'nin üslubuna dair konuyla ilgili وَمَا جَعَلَ اَرْوَاجَكُمْ اَلْبِي تَطَاهُرُونَ (el-Ahzâb 33/4) âyeti örnek verilebilir. O, âyette تَطَاهُرُونَ ifadesinden hemen önce geçen اَلْبِي ifadesiyle ilgili açıklamalarda bulunarak âyette altı çizili kısımla ilgili düşüncelerini sıralamıştır. Müellife göre İbn Kesir, Nâfi (öl. 169/785) ve Ebû Amr'ın (öl. 154/771) fiili tefa'ul babından çıkarıp تَطَّهَّرُونَ şeklinde tef'il kalıbında okuduklarını aktarmıştır. Ayrıca تَطَاهُرُونَ ile ilgili Kur'ân'da aynı kalıpta okunan âyetlerin varlığını da hissettirme gayretiyle meselede taraf tutmadan sadece hatırlatıcı mahiyette dikkatleri çemiştir.⁴⁰ Fârisî, İbn Kesir, Nâfi ve Ebû Amr'ın, kıraat vecihlerine değindikten sonra Âsım'ın تَطَاهُرُونَ şeklinde kelimenin ilk harfini âyette geçtiği gibi tefa'ul babında zamme ile okuduğuna işaret etmiştir.⁴¹ Daha sonra Hamza (öl. 159/772) ve Kisai'nin ise tefa'ul babında تَطَّهَّرُونَ şeklinde kelimenin ilk harfini fetha ile okuduklarına değinmiştir. Aynı minvalde Hamza ve Kisai'nin kıraat vecihlerine değinmekle تَطَّهَّرُونَ ifadesiyle ilgili بِطَّاهُرُونَ biçiminde ifadenin ilk harfinin "ت" harfi yerine "ي" ile de okunduğunu aktarmıştır.⁴² Buradaki farklı üç kıraat vechini anlaşılır kılmak için yukarıdaki düşüncesi bağlamında okuyanların dikkatlerini Kur'ân'da geçen aynı ifadelerle çekmek suretiyle örnekler verme yolunu seçmiştir.⁴³ Dikkat edileceği üzere müellif burada kurrâ arasında cereyan eden üç farklı kıraati nakletmekle yetinmiştir.

4.2. Kıraati Hz. Peygamber'in Sözleriyle İstişhad Yapması

Kıraatlerin telakki edildiği ilk kişi Hz Peygamber olması hasebiyle sonraki nesiller sahâbe kanalıyla isnad bakımından hiyerarşik bir yapıya sahip olan kıraatleri almışlardır. Kıraatler, zamanla fetihlerin genişlemesi⁴⁴ ve sahâbenin farklı yerlere dağılması gibi farklı gelişmeler neticesinde geniş alanlara yayılmıştır.⁴⁵ Bahsi geçen yayılımla beraber birtakım sıkıntı ve olumsuzlukların yaşandığına dair bilgiler kaynaklarımız tarafından nakledilmiştir. Buradaki olumsuzlukların önüne geçme gayesiyle hem alanda kıraatlerle uğraşanlar hem de kurrâ imamlar okuyuş vecihlerini tashih etmek için bilhassa Hz. Peygamber'e isnad edilen okuyuş vecihlerine önem vermişlerdir. Fârisî de aynı minvalde hareket ederek eserinde geçen birtakım kıraat vecihlerini temellendirmek için Hz. Peygamber'den mervi olan okuyuş vecihlerine yer vermiştir.

Müellif, Hz. Peygamber'in sözüyle istişhad yapılan konu bağlamında يُؤدِّدُكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ اَلْفِ مِنَ الْمَلَائِكَةِ (el-Âl-i İmran 3/125) âyetini delil göstermek suretiyle evvela kurrâ arasında cereyan eden kıraat ihtilafına değinmiştir. Zira âyette geçen altı çizili kısımla

³⁹ Fârisî, *el-Hüccetu li'l-kıraati'l-'aşri*, 2/45.

⁴⁰ el-Mücâdele 58/2.

⁴¹ Fârisî, *el-Hüccetu li'l-kıraati'l-'aşri*, 5/467.

⁴² Fârisî, *el-Hüccetu li'l-kıraati'l-'aşri*, 5/467.

⁴³ el-Mücâdele 58/3.

⁴⁴ Habip Kalaç, *Sahâbenin Kıraatı ve Kaynaklık Değeri* (Şırnak: Şırnak Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 18.

⁴⁵ Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Şerhu's-sünne*, thk. Şu'ayb Arnavut (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1983), 4/511.

alakalı farklı kıraat vecihleri sunulmuştur. İbn Kesir, İbn Âmir (öl. 118/736) ve Âsım ilgili ifadede bulunan “و” harfini kesre ile okumuşlarken ismi zikredilen imamların dışında kalan kurrâ ise Fârisî’nin aktardığı bilgi doğrultusunda “و” harfini fetha ile okumuşlardır. İlgili ifadeyi ilk başta tefsir cihetiyle ele alan müellif, âyetin mealinden de anlaşıldığı üzere “nişanlı ve belirlenmiş” anlamında kullanılan مُسَوِّمِينَ ifadesine يُعْرِفُ الْمُجْرِمُونَ بِسَيِّمِيهِمْ (er-Rahmân 55/41) “Suçlular simalarından tanınır da, perçemlerinden ve ayaklarından yakalanırlar.” âyetinde geçen altı çizili ifade ile delil getirmiştir.⁴⁶ Daha sonra iki farklı âyette geçen ifadeler arasındaki anlam bağına göstermek için بِسَيِّمِيهِمْ ifadesinde geçen kısmın “siyah göz, mavi göz” anlamında kullanıldığını söylemiştir. مُسَوِّمِينَ ifadesi müellifin, “mücrim kimseler nasıl ki siyahlaşmış simalarından tanınacaksa, insanlar da kendilerine verilmiş farklı göz renklerinden tanınmaktadır” şeklindeki aktarımı neticesinde çoğunluk içinde farklı olan bir şeyi, akranlarından ayırmak için kullanılan bir özellik olarak anlaşılmaktadır.⁴⁷ Zira o, bu düşüncesini desteklemek için سَوِّمٌ ifadesinin işaret, alamet vb. anlamda hayvanları birbirinden ayırma maksadıyla alamet şeklinde sırta konulan boya vb. şeyler olduğunu söylemiştir. Fârisî buradan hareketle مُسَوِّمِينَ ifadesinin işaret ve nişan anlamında kullanıldığı ve atlı kişinin bu işaretlerle kendisini belli ettiğine ışık tutmuştur.⁴⁸ Ayrıca müellif, “atı serbest bırakıp saldırganı onu işaretlemişsin” örneğiyle istişhad yaparak ifadenin bu şekliyle ism-i fail kalıbında kullanıldığını ifade etmiştir. Aynı ifade مُسَوِّمِينَ şeklinde “و” harfinin fethasıyla da okunmuştur. Öte yandan fiil fethalı okunması neticesinde, ism-i fail olmaktan çıkıp ism-i mef’ul olmaktadır. Dolayısıyla fiil, “onlar işaretlemişlerdir” şeklinde yeni bir anlam kazanmış olmaktadır.⁴⁹ Müellif bu tespitlerinden sonra fiilin ism-i fail şeklinde “و” harfinin kesresiyle مُسَوِّمِينَ kalıbında okunduğuna değinmiştir. Bunu göstermek için ifadenin Hz. Peygamber tarafından Bedir günü savaş başlamadan önce sahâbenin kalabalık ve kargaşa içinde birbirini tanımalarını sağlamak için bir alamet takmaları şeklinde kullanıldığına işaret etme gayesiyle سَوِّمُوا فَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ قَدْ سَوِّمَتِ قَدْ سَوِّمَتِ “işaretleyin, muhakkak melekler de işaretlediler.”⁵⁰ anlamındaki hadisine yer vermiştir. Burada görüldüğü gibi müellif ifadeyi kesre ile okuyanların kıraat vechini temellendirmek için Hz. Peygamber’in sözünden destek alarak hadislerin dil özelliğiyle istişhada gitmiştir.

4.3. Kıraatleri Farklı Gereçeklerle Temellendirmesi

Kıraatler tashih döneminden önce epeyce dağınık bir halde bulunmaktaydı. Kıraatlerin bu durumu zaman zaman insanlar arasında çekişme konusu haline gelebilmekteydi. Fârisî, *el-Hüccce*’de insanlar arasında çekişme konusu olan ya da öyle olduğu düşünülen birtakım kıraat vecihlerini farklı ölçeklerle tashih etme ihtiyacı duymuştur. Nitekim verilecek örnekte de anlaşılabacağı üzere bir kıraatin farklı okunması neticesinde insanların birbirini suçlamalarına rağmen hakikatte iki farklı okuyuş vechinin aynı anlamı yansıttığı görülecektir. Müellif bununla ilgili birçok yerde örnekler sunmuştur. Konuyla alakalı örnek verilecek olursa لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ *“Allah’a karşı gelmekten sakınanlar için Rableri katında, içinden ırmaklar akan, içinde ebedi kalacakları cennetler, tertemiz eşler ve Allah’ın rızası vardır.”* (Âl-i İmran 3/15) âyetindeki altı çizili kısım gösterilebilir. İfadede geçen “ر” harfinin zamme ve kesre şeklinde okunması hakkında ihtilafa düşülmüştür.⁵¹ İfadeyi Âsım, Maide Sûresi 16. âyet hariç, Ebû Bekir’in rivayetine binaen Kur’ân’da geçen bu şekildeki ifadelerin tamamını zamme ile okumuştur.⁵² Buna mukabil Âsım dışında kalanlar ise “ر” harfini kesre ile okumuşlardır.⁵³ Fârisî ifadeyle ilgili zikredilen ihtilafları aktardıktan sonra وَرِضْوَانٌ ifadesinin masdar olması neticesinde “ر” harfini kesre ile okuyanların جَزْمَانٌ ifadesinin masdarı gibi okuduklarını ifade ederek iki farklı şekildeki okuyuş vechinin

⁴⁶ Fârisî, *el-Hüccetu li’l-kıraati’l-‘aşri*, 3/76.

⁴⁷ Fârisî, *el-Hüccetu li’l-kıraati’l-‘aşri*, 3/76.

⁴⁸ Fârisî, *el-Hüccetu li’l-kıraati’l-‘aşri*, 3/77.

⁴⁹ Fârisî, *el-Hüccetu li’l-kıraati’l-‘aşri*, 3/77.

⁵⁰ et-Taberî, *Cami’u’l-beyan*, 2/253. Farklı örnekler için bkz. Fârisî, *el-Hüccetu li’l-kıraati’l-‘aşri*, 2/257.

⁵¹ Fârisî, *el-Hüccetu li’l-kıraati’l-‘aşri*, 3/21.

⁵² İbnü’l-Cezeri, *Çayet*, 2/266.

⁵³ Ebû Amr Osmân b. Saïd b. Osmân ed-Dânî, *Kitabu’t-teysiri fi kıraati’s-seb’i* (Kahire: Mektebetü’t-Tabiîn, 2008), 201-202.

aynı anlamı aksettirdiğine işaret etmiştir. Ayrıca Sîbeveyh, “zamme ile okuyan iki farklı okuyuş arasında tercih yapmıştır” ifadesiyle de masdardaki farklı okuyuşun anlamı değiştirmedini göstermiştir.⁵⁴

Fârisî ifadedeki hareke değişikliğinin anlamda farklılığa sebep olmadığını göstermek için konuya *لَنْ* *إِنَّ* *الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ* “Şüphesiz Allah katında din İslâm'dır.” (Âl-i İmran 3/19) âyetini örnek göstermiştir. Burada seb'a kurrâsının *لَنْ* ifadesindeki hemze harfini kesre şeklindeki okuyuşuna karşılık Kisâf'nin fetha biçiminde okuduğu rivayet edilmiştir.⁵⁵ Fârisî, ifadeyle ilgili vechin *لَنْ*'nin kesresi ile olmasının gerekliliğini ilgili cümlenin kendisinden önceki cümleyle bağlantısının olmaması şeklinde gerekçelendirmiştir.⁵⁶ Bununla beraber *لَنْ* *أَنْ* şeklinde fethalı okuyanlar bedel üzere okumuşlardır şeklindeki yaklaşıma da yer vermiştir. Öyleyse Fârisî'nin açıklamalarına binaen *لَنْ*'den sonraki cümle *شَهِدَ اللَّهُ* (Âl-i İmran 3/18) kısmına bedel olup *شَهِدَ اللَّهُ أَنْ* *الَّذِينَ عِنْدَهُ* *الْإِسْلَامُ* şekline girmiş olmakla aynı anlamı aksettirmiştir.⁵⁷ Müellif aynı meyanda bazı farklı okuyuş vecihlerinin sanılanın aksine aynı anlamı yansıttığını göstermek amacıyla *إِنَّ* *الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ* *وَيَقْتُلُونَ النَّبِيَّ* *وَيَقْتُلُونَ* kısmına atfedilerek okunduğuna dikkatleri çekmiştir. İfadeyi *وَيَقْتُلُونَ* şeklinde okuyanların delillerine gelince sahâbeden İbn Mes'ûd'un da (öl. 32/652-53) aynı biçimde okuduğu rivayet edilmiştir. Ayrıca o, “İbn Mes'ûd ifadeyi *وَيَقْتُلُونَ* şeklinde okudu, başkaları ise böyle okumayıp insanların okuyuşuna muhalif davrandılar” şeklindeki muhtemel bir soruya karşılık İbn Mes'ûd'a ait kıraatin okunmaması sahâbe okuyuşunun terk edildiği anlamına gelmez diyerek cevap vermiştir. Zira İbn Mes'ûd'un kıraati olan *وَيَقْتُلُونَ* vechinde *قاتلوا* anlamının olduğunu söyleyerek *وَيَقْتُلُونَ* ile *قاتلوا* manası kastedilmiştir⁵⁹ şeklinde düşüncesini temellendirmeye çalışmıştır.

4.4. Kıraatlerde Tercihle Bulunması

Fârisî'nin telif ettiği *el-Hücce* eserinde kıraatlerin seyri boyunca zaman zaman birtakım okuyuş vecihleri hakkında kıraat ilmi ile alakalı bazı kavramları kullandığı tespit edilmiştir. Filolog olma özelliği yanında kıraatlerin sıhhat derecelerini tespit noktasında “اصحٰ daha sahih”, “حسنٰ güzel”, “اعمٰ daha genel”, “اكثرٰ daha çok”⁶⁰, “اسهلٰ daha kolay”⁶¹, “اولىٰ daha evla” gibi ifadeler kullanmış olması kıraat vecihleri arasında tercih salahiyetini göstermektedir. Bu da çalışmasını önemli bir kıraat eseri hüviyetine büründürmüştür.

Müellifin kıraatleri tevcih ameliyesinde bulunurken ihticac bağlamında bazı deliller öne sürdüğü görülecektir. Bahsi geçen bu deliller aşağıda örneklerle incelenecektir.

4.4.1. Kıraat Vechinin Kapsayıcılığıyla İstidlalde Bulunması

Çalışmasının genel seyri içinde edindiğimiz bilgiler doğrultusunda Fârisî'nin kıraatleri tevcih işleminde birçok argüman kullanmış olmanın yanında evvela âyetleri yine âyetlerle desteklemek suretiyle yöntemine devam ettiğini görmüş olduk. Bu bağlamda Fârisî'nin, âyetlerle düşüncesini temellendirme yoluna gittiğini ortaya koyma adına *وَأَنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ* “Şüphesiz Rabbinin nezdinde bir gün, sizin saydığınız bin yıl gibidir.” (Tâhâ 20/47) altı çizili ifade verilebilir. Müellifin aktarımına göre ilgili ifadeyi İbn Kesir, Hamza ve Kisâf, *وَأَنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ* şeklinde “ي” harfi ile okumuşlarken, aynı kişiler bahsi geçen ifadeyi *وَأَنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ* (Secde 32/5) şeklinde “ت” ile okuyarak iki farklı duruş sergilemişlerdir.⁶² Kurrâdan geriye kalanlar ise *وَأَنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ* şeklinde okumuşlardır.⁶³ Fârisî ifadeyle ilintili kurrâ arasında cereyan eden ihtilaflı vecihlere değinmiştir. Daha sonra her bir grubun hüccetlerini kategorize etmek suretiyle kıraatte kullandığı kavramları iki vecih

⁵⁴ Sîbeveyh, *Kitabu Sibeveyh*, 2/217.

⁵⁵ ed-Dânî, *Kitabu't-teysiri fi kıraati's-seb'i*, 202-203.

⁵⁶ Fârisî, *el-Hüccetu li'l-kıraati'l-'aşri*, 3/22.

⁵⁷ Fârisî, *el-Hüccetu li'l-kıraati'l-'aşri*, 3/23.

⁵⁸ ed-Dânî, *Kitabu't-teysiri fi kıraati's-seb'i*, 203.

⁵⁹ Fârisî, *el-Hüccetu li'l-kıraati'l-'aşri*, 3/24.

⁶⁰ Fârisî, *el-Hüccetu li'l-kıraati'l-'aşri*, 5/282.

⁶¹ Fârisî, *el-Hüccetu li'l-kıraati'l-'aşri*, 2/348.

⁶² Fârisî, *el-Hüccetu li'l-kıraati'l-'aşri*, 5/283.

⁶³ İbn Mücahid, *Kitabu's-Seb'a*, 439.

arasından birincisine işaret etmek için “ذلك اعم” bu daha geneldir” şeklindeki kullanımıyla tercihini ortaya koymuştur.⁶⁴ O, burada kullandığı اعم ذلك ifadesinin sağlamasını اعمٌ ve اَكْتَرُ şeklindeki iki kavramla ortaya koymuştur. Daha sonra ifadeyi “ت” ile okuyanların bu vechi daha genel saymalarına karşılık, aslında genel olmaktan ziyade اعمٌ kavramıyla ifade etmenin daha isabetli olacağını söylemiştir. Zira “ت” ile yapılan okuyuşta اعمٌ ifadesindeki anlam daralmış olmaktadır. Dolayısıyla “ت” ile icra edilen veche göre günleri sayanlar اعمٌ ifadesinin sadece Hz. Peygamber ve ona tabi olanlara karşılık kullanıldığı anlaşılmaktadır. Hâlbuki gerçekte kastedilen şey ise âyetin öncesinden de anlaşıldığı üzere, Hz. Peygamber, sahâbiler ve onların dışında kalan herkeştir. Fârisî bu tespitleriyle beraber Arab dilinde “ت” ile yapılan okuyuşların yaygınlığına dikkatleri çekmekle murat edilen maksadın cümlelerin akışından hâsıl olduğunu ifade etmiştir.⁶⁵ Görüldüğü gibi Fârisî, tercih ettiği kıraat vechini temellendirmek için farklı okuyuş vechilerini referans almıştır.

4.5. Âyetlerle İstidalde Bulunması

Fârisî'nin çokça başvurduğu yöntemlerden biri âyetleri temellendirmede farklı kıraat vechilerini yine âyetlerden delil getirerek ortaya koymuş olmasıdır. Onun bu yöntemine اذ يَرُونَ الْعَذَابَ *“Zulmedenler azaba uğrayacakları zaman...”* (el-Bakara 2/165) âyeti örnek gösterilebilir. Altı çizili kısım alakalı kurrâ arasında “ي” ve “ت” okunması hususunda ihtilaf yaşanmıştır. İbn Kesir, Ebû Amr, Kisâfî, Hamza ve Âsım وَاذْ يَرَىٰ فِيهَا عِزًّا وَاذْ يَرَىٰ فِيهَا عِزًّا şeklinde “ي” ile Nâfi ve İbn Âmir ise وَاذْ يَرَىٰ فِيهَا عِزًّا şeklinde “ت” ile okumuşlardır. Ayrıca İbn Âmir âyetin اذْ يَرُونَ الْعَذَابَ altı çizili kısmını يَرُونَ şeklinde meçhul fiil olarak okumuştur.⁶⁶

Müellif, يَرَىٰ fiilini gözle görme anlamında değerlendirip tek mef'ule müte'addi olduğunu göstermek için اذْ يَرَىٰ فِيهَا عِزًّا kısmını “ت” ile okuyanların kıraatini ve اذْ يَرُونَ الْعَذَابَ kısmını delil getirmiştir. Vermiş olduğu farklı misallerle يَرَىٰ fiilinin tek mef'ul için kullanıldığını farklı âyetler ışığında ortaya koymuştur.⁶⁷ Bu açıklamalarından sonra ifadeyi اذْ يَرَىٰ فِيهَا عِزًّا şeklinde okuyanların hüccetlerini sıralamıştır. Ona göre “ي” ile okuyanların kıraati doğrultusunda kendilerine azap vaat edilenler, azabı Hz. Peygamber ve Müslümanların bildiği şekilde hakkıyla müşahede edememişlerdir. İkinci hüccetlerine gelince وَاذْ يَرَىٰ فِيهَا عِزًّا kısmının gaib siga olduğuna işaret edip kendisinden önce geçen اذْ يَرُونَ الْعَذَابَ مِنْ دُونِ اللَّهِ اَنْدَادًا şeklindeki söz konusu âyetin ilk bölümüne atıf olduğunu söylemiştir. Bu şekilde okuyanların hüccetlerini sıraladıktan sonra ifadenin kendisinden önce ve sonraki kısım benzeşik olup uyum sağlaması açısından gaib siga ile okunmasının daha evla olacağını ifade etmiştir.⁶⁸ Müellif, “ي” ile okuyanların hüccetlerinden sonra ifadeyi “ت” ile okuyanların delillerini serdetmiştir. O, “ت” ile yapılan okumadaki maksadın bizzat Hz. Peygamber olduğu ve bu şekilde kıraat vechilerinin Kur'ân'da sıkça tekrarlandığını aktarmıştır. Zira “ت” ile yapılan okumayla gaib kastedilmez, eğer gaib kastedilirse Hz. Peygamber'in buradaki gaibi bilemeyeceği, aksine gaib siga ile Hz. Peygamber dışında kalanların murat edildiği anlaşılmaktadır. Kaldı ki muhatap siga ile nida yapılsa bile اذْ يَرُونَ الْعَذَابَ اَلَمْ تَعْلَمْ اَنْ اَللّٰهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ *“Allah'ın gücünün her şeye hakkıyla yettiğini bilmez misin?”* (el-Bakara 2/106) âyetinde Hz. Peygamber'in şahsında Peygamber dışında kalan herkesi genellediği açıktır şeklinde kıraat vechini ifade etmiştir.⁶⁹ Burada görüldüğü üzere Fârisî geçen kıraatle ilgili farklı hüccetler bağlamında âyetlerden istifade etmekle düşüncesini temellendirmeye gidip hangi kıraat vechinin daha genel geçer olduğunu göstermek için “evla” ifadesini kullanmıştır.

4.6. Çoğu Kurrânın Takip Ettiği Kıraati Tercih Etmesi

Fârisî'nin takip ettiği farklı yöntemler yanında çalışması boyunca müşahede edildiği üzere birçok yerde karilerin çoğunluğu tarafından tercih edilen kıraat vechilerini ön plana çıkarmaya çalıştığı izlenmiştir. O, bazı durumlarda aynı kıraat vechi için sahâbe kıraati, dil olgusu, Arab şiiri vb. argümanlardan istifade

⁶⁴ Fârisî, *el-Hüccetu li'l-kıraati'l-'aşri*, 2/283.

⁶⁵ Fârisî, *el-Hüccetu li'l-kıraati'l-'aşri*, 2/383.

⁶⁶ İbn Mücahid, *Kitabu's-Seb'a*, 173.

⁶⁷ Fârisî, *el-Hüccetu li'l-kıraati'l-'aşri*, 2/259. Farklı örnekler için bkz. en-Nahl 16/85; ez-Zümer 39/60.

⁶⁸ Fârisî, *el-Hüccetu li'l-kıraati'l-'aşri*, 2/261-262.

⁶⁹ Fârisî, *el-Hüccetu li'l-kıraati'l-'aşri*, 2/262. Farklı örnekler için bkz. el-Enfâl 8/70; el-Bakara 2/107; el-Bakara 2/165.

etme yolunu tercih etmiştir. Müellifin, çoğunluğun kıraatini tercih ettiğini göstermek için *قَالَ لَقَدْ عَلِمْتُ مَا نَزَّلَ هُوَ إِلَّا رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ بَصَائِرَ* “Musa ise, Andolsun bunları ancak göklerin ve yerin Rabbinin, apaçık deliller olarak indirdiğini kesinlikle biliyorsun.” (el-İsrâ 17/102) âyetinde geçen altı çizili ifadeye yaklaşımı örnek verilebilir. Bahsi geçen ifadeyle alakalı kurrâ arasında *عَلِمْتُ* ifadesindeki “ت” harfini sadece Kisâî'nin zamme ile (*عَلِمْتُ* şeklinde) geriye kalanların ise fetha şeklinde okuduklarını aktarmıştır. Buradaki farklı vecihlere değindikten sonra her iki grubun hüccetlerini sıralamıştır. Fârisî'ye göre fetha ile okuyanların hücceti, *لَئِنْ كَفْتُمْ عَنْ الرَّجْرِ لَتُؤْمِنَنَّ لَكُمْ* “Eğer azabı üzerimizden kaldırırsan, mutlaka sana inanacağız...” (el-Â'râf 7/134) âyetinde geçen altı çizili kısımdır. Dolayısıyla ibarenin hüccet bağlamında fethalı okunması ilahi mesajın muhataba (Firavun) ulaştırılması maksadıyla söylendiğini göstermektedir. Zira müellif de çoğunluğun görüşünü tercih etmekle anlamın bu şekilde daha sahil olacağını ifade etmiştir.⁷⁰ Daha sonra fetha ile okuyanların görüşlerini değerlendirerek Kisâî'nin zamme⁷¹ şeklindeki okuyuşuna değinmiştir. Fârisî ifadeyle ilgili harekeden dolayı meydana gelen iki farklı okuyuş arasında zahiren bir çelişkinin olduğu düşüncesini bertaraf etmek için okuyucunun zihin dünyasındaki bulanıklığı giderme adına meseleyi soru sorarak çözmeye çalışmıştır. Zira ibarenin zamme ile okunması neticesinde “Musa ise, Andolsun bunları ancak göklerin ve yerin Rabbinin, apaçık deliller olarak indirdiğini kesinlikle biliyorum.” şeklinde anlam olarak yeni bir tevcih kazandığı görülmektedir. Hâlbuki burada bilmesi gereken asıl kişi risalet elçisi olmayıp muhatap durumdaki Firavun'un kendisidir. Fârisî buradan hareketle Hz. Musa'nın risaletin içeriğini bilmesine rağmen nasıl olur da “ben biliyorum” demektir şeklindeki yaklaşımıyla münferit yapılan okuyuşlara sıcak bakmadığını göstermiştir. Zira böyle bir ifade karşıt durumdaki muhatap için delil teşkil etmez. Bu düşüncesinden sonra Kisâî'nin zamme ile yaptığı okumayı te'vile yorarak *قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ* “Firavun, Bu size gönderilen peygamberiniz, şüphesiz delidir, dedi.” (eş-Şuarâ 26/27) örneğini delil sunmuştur. Aslında fetha ile okumakla çoğu kurrânın tercih ettiği vechin aynı maksadın ifade edilmediğini söylemiştir. Çünkü âyetin tefsirine göre Firavun, Hz. Musa'ya mecnun demekle hakikatte delilin güvenilir ve kendisinden peygamber olamayacağını göstermeye çalışarak Peygamber'i kinamaya ve azarlamaya çalışmıştır.⁷² Neticede zamme ile yapılacak okumanın Peygamber'in aleyhine işleyecek bir durum olacağından dolayı buna sıcak bakmadığını göstermiştir. Öte yandan zamme ile okuyanların Hz. Ali'yi (öl. 40/661) referans göstermelerinin iddiadan başka bir şey olmadığını söyleyerek çoğu kurrânın tabi olduğunu ortaya koymuştur.⁷³

4.7. Tevcihe Başvurması

Kur'ân kıraatlerinde Arab dili bağlamında tevcih kavramına başvurulmuştur. Tef'îl babında kullanılan “v-c-h” fiili hakkında Arab dili konusunda mütehasıs sayılan İbn Manzur (öl. 711/1311) tevcihi, “birini şerefli saymak, yönlendirmede bulunmak, kişinin dikkatini bir şeye yönlendirmek” şeklinde açıklamıştır.⁷⁴ Kıraat ile ilgili yazılan eserlerde eser sahiplerinin kıraat vecihlerini ele alırken tevcihi; kıraatlerin anlamlandırılması takdiri hallerini tespit ve dilsel konularda referans almışlardır. Ayrıca kıraat alanında meydana gelen tartışmaların tarihsel gelişimine bakıldığında Hz. Peygamber veya sahâbe ile başladığı görülmektedir. Çünkü ihticac alanında yazılmış eserlerde kavramın “tevcihu'l-kıraat” olarak isimlendirilmesi tevcih ile ihticacın aynı gaye için kullanıldığını ortaya koymaktadır.⁷⁵

Tefsirlere serpiştirilen kıraat vecihleriyle beraber kıraat alanıyla ilgili yazılan kaynaklarda da aynı minval üzere kıraat vecihleri temellendirilmeye çalışılmıştır. Genel olarak tevcih ve ihticac kavramı; Hz. Peygamber'in kıraate dair vecihleri, hadisler, Mushaf hattı, sahâbe, tâbiîn, Arab dili ve Arab şiirleri etrafında şekillenmiştir. Müellifimiz de aynı şekilde eserinde kıraat olgusunu tartışırken bu yöntemlerden uzak kalmamıştır. Bu aşamada konuyla ilgili Fârisî'nin ihticacla alakalı menheci örnekler ışığında incelenecektir.

⁷⁰ Fârisî, *el-Hüccetu li'l-kıraati'l-'aşri*, 5/122. Farklı örnekler için bkz. en-Neml 27/13-14; ez-Zuhuf 43/49.

⁷¹ İbn Mücahid, *Kitabu's-Seb'a*, 386.

⁷² Fârisî, *el-Hüccetu li'l-kıraati'l-'aşri*, 5/123.

⁷³ Fârisî, *el-Hüccetu li'l-kıraati'l-'aşri*, 5/123.

⁷⁴ Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, “Vecehe”, 5/3262.

⁷⁵ Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: İsam Yayınları, 2011), 366.

4.7.1. Tevcih Yaparken Âyetlerle İstişhad Yapması

Fârisî'nin üslubuna baktığımızda kullandığı yöntemlerden biri âyetleri kıraat ilmi açısından temellendirme maksadıyla yine âyetlerden istifade etmeye çalışmasıdır. Nitekim eserini incelediğimizde birçok yerde sergilemiş olduğu bu yaklaşımıyla ön plana çıkmaktadır.⁷⁶ Müellifin, kıraati tevcih noktasında şu âyet örnek verilebilir: *“Hani sen müminlere: Rabbinizin, indirilmiş üç bin melek ile yardım etmesi size yetmez mi? diyordun.”* (Âl-i İmran 3/124) Fârisî'nin burada yaptığı ilk şey, âyette geçen altı çizili kısımla ilgili kurrânın benimsediği okuyuş vecihlerine değinmesidir.⁷⁷ O, İbn Âmir'in ifadeyi *مُنزَلِينَ* şeklinde okuduğunu⁷⁸ geriye kalanların ise “ز” harfini tahfif (şeddesiz) biçimde okuduklarını ifade etmiştir. İfadeyle alakalı farklı okuyuş vecihlerine değindikten sonra her iki okuyuşun da Kur'ân'da kendilerine yer bulduklarını göstermek için kıraat farklılığını âyetlerle desteklemiştir.⁷⁹ Buradaki ifadenin if'âl ve tef'il babında iki farklı şekilde okunmaları göze çarpmaktadır.

Fârisî, yukarıdaki bilgileri serdettikten sonra İbn Âmir'in ifadede geçen “ز” harfini şeddeli okumasının Kur'ân'daki karşılığını yansıtma adına hüccet arayışına girmiştir. İbn Âmir'i destekleyici mahiyette tef'il babında okunan *نَزَّلَ الْمَلَائِكَةَ وَالرُّوحَ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ* için *نَزَّلَ* fiili için *Melekler ve Ruh (Cebrail) o gecede, Rablerinin izniyle her türlü iş için iner de iner.”* (el-Kadr 97/4) âyetindeki altı çizili ifadeyi kanıt olarak göstermiştir. Ayrıca fiilin şeddeli okunmasında mutava'at (kabullenme) anlamı olduğunu yansıtma amacıyla *نَزَّلَ* fiilinden *نَزَّلَهُ* örneğini getirerek İbn Âmir'in okuyuşunu başka bir âyetle temellendirmiştir. Müellif, İbn Âmir'in okuyuş vechini pekiştirmek için Kur'ân'da bu vechi destekler mahiyette şu âyeti delil göstermiştir: *“Biz onlara melekleri de indirseydik.”* (el-En'âm 6/111) Fârisî bu yöntemi kullanarak aynı zamanda çoğunluğun dışında kalan okuyuş vecihlerine de teveccüh göstermiştir.⁸⁰ İbn Âmir'in okuyuş vechini temellendirdikten sonra ifadeyi tahfif şeklinde okuyan çoğunluğun gerekçelerini de farklı âyetlerle desteklemiştir. Destek olarak sunduğu örneklerden biri *وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكَ الْقَضِي الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنْظَرُونَ* *“Bir de dediler ki, Ona (açıktan göreceğimiz) bir melek indirilse ya! Eğer (öyle) bir melek indirseydik artık iş bitirilmiş olurdu, sonra da kendilerine göz açtırılmazdı. (Hemen helak edilirdiler)”* (el-En'âm 6/8) âyetidir. Fârisî, tevcihini yansıtma adına âyette geçen altı çizili iki ifadenin if'âl babında okunmasının tef'il ve öbür bablardan daha kapsayıcı olduğunu ifade etmiştir. Çoğunluğun tercih ettiği if'âl babının kapsayıcılığını yansıtma için *“Kur'ân-ı indirdik ki düşünsünler.”* (en-Nahl 16/44) ve *“Şüphesiz, biz onu (Kur'ân-ı) Kadir gecesinde indirdik.”* (el-Kadr 97/1) âyetleriyle istişhadda bulunmuştur.⁸¹

4.7.2. Kabile Lehçeleriyle Tevcih Yapması

Müellifin kıraatleri tevcihte kullandığı yöntemlerden biri de farklı lehçelerden esinlenerek yapılan okuyuş farklılıklarını temellendirmeye çalışmış olmasıdır. Zira âyetlerle ilgili tevcih yaparken bazen lehçe isimlerini zikretmeden âyette geçen farklı okuyuş vecihleri sunmuştur. Sözelimi o, *قَالُوا مَا أَخْلَفْنَا مَوْعِدَكَ بِمَلَكِنَا* *“Şöyle dediler: Sana verdiğimiz sözden kendi isteğimizle caymış değiliz”* (Tâhâ 20/87) âyetini misal getirmiştir. Fârisî, âyette geçen altı çizili ifadeyle ilgili birtakım ihtilafların yaşandığını aktarmakla beraber buradaki lehçe isimlerine temas etmemiştir. Buradaki “م” harfini İbn Kesir, İbn Âmir ve Ebû Amr'ın, kesre ile okumalarına mukabil;⁸² Hamza ve Kisâî'nin ise aynı harfi zamme ile okuduklarını nakletmiştir.⁸³ Ayrıca Fârisî ihtilaflara değindikten sonra ortaya çıkan farklı okuyuş vecihlerinin lügat olduklarını hatırlatmıştır.⁸⁴

⁷⁶ Âl-i İmran 3/120.

⁷⁷ Fârisî, *el-Hüccetu li'l-kıraati'l-'aşri*, 3/75.

⁷⁸ İbn Mücahid, *Kitabu's-Seb'a*, 215.

⁷⁹ Fârisî, *el-Hüccetu li'l-kıraati'l-'aşri*, 3/75.

⁸⁰ Fârisî, *el-Hüccetu li'l-kıraati'l-'aşri*, 3/75.

⁸¹ Fârisî, *el-Hüccetu li'l-kıraati'l-'aşri*, 3/76. İf'âl babı için bkz. el-Hadid 57/25; ez-Zümer 6/69; el-Furkân 25/21.

⁸² Müellifin işaret ettiği gibi İbn Amir'e isnad edilen iki farklı okuyuş vechi ortaya çıkmıştır. Bunlardan birisi kesre öbürü ise fetha şeklinde olmuştur. Bkz. Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dâni, *el-Ahrufu's-se'a li'l-kıraat*, thk. Abdulmuheymin Tahhan (Mekke: Mektebetü'l-Menar, 1408), 423.

⁸³ Fârisî, *el-Hüccetu li'l-kıraati'l-'aşri*, 5/244.

⁸⁴ Fârisî, *el-Hüccetu li'l-kıraati'l-'aşri*, 5/244.

Daha sonra kesre ile okunan vechin yaygın olduğuna temas ederek fetha ile okunan vecihte de farklı bir lügatin varlığını göz ardı etmemiştir. Müellif lehçe bazında “م” harfinin zammeli okunması neticesinde ifadenin ya مَالِكِ isminin ya da مَالِكِ isminin masdarı olacağını aktarmıştır. Bu iki farklı ismin masdarına binaen yaptığı saptamalar sonucunda eğer zamme ile okunmasıyla مَالِكِ'nun masdarı kastedilmişse bununla mülkün kastedilmediğini ifade etmiştir. Ayrıca müellif, Ebû'l-Hasan'dan yaptığı aktarıma göre zamme ile okunan vechin مَالِكِ isminin masdarı olmasının daha kuvvetli olduğunu dillendirip onunla masdar konusunda aynı düşündüğünü göstermek için ifadeyle ilgili lehçeler arasındaki farklılığı ortaya koymuştur.⁸⁵

4.7.3. Dil Olgusuyla Tevcih Yapması

Dil olgusundan uzak durmayan Fârisî, Arab dilindeki maharetiyle dikkatleri çekici bir özelliğe sahiptir. Kendisinden önceki birikimden istifade yoluna gitmiş olan müellif zaman zaman bazı kıraat vecihlerindeki okuyuşların sabit ve sahih bir temel üzerinde olduklarını yansıtmaya adına, kıraatleri dil ile temellendirmeyi seçmiştir. Arab lehçeleri arasında farklı okuyuş vecihleri bağlamında değerlendirilen قَالَ فَالِیْنَ بِخَبْتِي “Harun: Ey anam oğlu! Saçımı sakalımı çekme.” (en-Nahl 20/94) âyetindeki altı çizili kısım olmuştur. Fârisî, ihtilafli ifadedeki “م” harfini İbn Kesir, İbn Âmir, Nâfi ve Âsım'ın fetha ile okumalarına karşılık; Hamza, Kisâî ve İbn Âmir'in ise kesre ile okuduklarını aktarmıştır.⁸⁶ Fârisî, farklı okuma yapılması neticesinde iki vechin ortaya çıktığını ifade ederek يَا ابْنَ أُمَّ şeklinde okunmasıyla يَا ابْنَ أُمَّ'nin kastedildiğini söylemiştir. Bunun neticesinde يَا ابْنَ أُمَّ'daki elif, nida halinde bulunan يَا غلامِ (nida olmadığı zaman غلامِ) şeklinindedir.) ifadesindeki elif harfi gibi izafeden dolayı hafzedildiğini söylemiştir.⁸⁷ Aynı şekilde nidanın münadayla beraber muzafu ileyhe izafe edilmesi durumuna يَا غلامِ غلامِ şeklinde olması gerektiğini dilsel faktörden yararlanarak açıklamıştır. Fârisî bu tür okuyuş vecihlerinin Arab dilinde yaygın olmasıyla beraber meramı dile getirme bağlamında farklılık arz ettiğini ifade etmiştir. Daha sonra يَا ابْنَ أُمَّ ifadesinin dildeki açılımının fetha üzere okunması neticesinde يَا غلامِ أُمِّي şeklinde olduğunu söylemiştir. Ayrıca يَا ابْنَ أُمَّ ve يَا ابْنَ أُمَّ ifadelerinin tek isim sayılmakla ikincisinin fetha üzere mebni, birincisinin ise خمسة عشر terkindeki birinci kısmın son harekesine nispetle fetha üzere olduğunu göstermek maksadıyla meseleyi temellendirmeye gitmiştir.⁸⁸ İkinci vecih ise يَا ابْنَ أُمَّ ifadesindeki ابْنِ ifadesinin “ي” harfi hafzedilerek يَا ابْنَ أُمَّ ifadesine izafe edilmesi şeklindedir. Zira bunun aslı يَا ابْنَ أُمَّ halindedir.⁸⁹

4.7.4. Kıraatleri Mahreçler Bağlamında Tevcih Etmesi

Kıraatlerin tevcihi noktasında farklı yöntemler kullanan Fârisî'nin takip ettiği üslup şekillerinden biri okuyuş vecihlerini harflerin mahreçleriyle destekleyerek açıklamaya çalışmasından ibarettir. Bilindiği üzere harflerin mahreçleri tablosunda her bir harfin kendine has bir çıkış yeri bulunmaktadır.⁹⁰ Fârisî'nin bu bağlamda meseleye konu edindiği örnek وَاللَّهُ يَفْقَهُ وَيُنْصِتُ وَاللَّهُ يُرْجَعُونَ “(Rızkı) Allah daraltır ve genişletir. Ancak ona döndürüleceksiniz.” (el-Bakara 2/245) âyetindeki altı çizili kısımdır. Bu kısım ile ilgili “ص” harfinin “ص ve س” şeklinde okunduğu görülecektir. Elbette ki bu farklı okumalar harfin mahreci dışında okunmasını beraberinde getirecektir. Bu bağlamda İbn Kesir, hem buradaki ifadeyi يَنْسُطُ hem de A'raf Sûresindeki ifadeyi بَسْطَةً (el-A'râf 7/69) şeklinde okumuştur. Buna mukabil Nâfi ise her iki ifadeyi يَنْصِتُ ve بَسْطَةً şeklinde okumuştur.⁹¹ Âsım'ın da iki ifadeyi “س” şeklinde okuduğu;⁹² Ebû Amr, Kisâî ve Hamza'nın da aynı şekilde iki ifadeyi “س” ile okudukları rivayet edilmiştir. Bununla beraber Ebû Amr ve Kisâî'nin grubunda olan Hamza'nın الْمُصْطَبُونَ (et-Tûr 52/37) ifadesindeki “ص” harfini “ز” harfi ile işmam (harfi koklama) ederek الْمُصْطَبُونَ şeklinde okuduğu ayrıca rivayet edilmiştir.⁹³

⁸⁵ Fârisî, *el-Hüccetu li'l-kıraati'l-'aşri*, 5/245.

⁸⁶ Fârisî, *el-Hüccetu li'l-kıraati'l-'aşri*, 5/248.

⁸⁷ Fârisî, *el-Hüccetu li'l-kıraati'l-'aşri*, 5/248.

⁸⁸ Fârisî, *el-Hüccetu li'l-kıraati'l-'aşri*, 5/248.

⁸⁹ Fârisî, *el-Hüccetu li'l-kıraati'l-'aşri*, 5/248.

⁹⁰ el-Cezerî, *en-Neşr*, 1/199.

⁹¹ İbn Haleveyh, *el-Hücce fi'l-kırâ'âti's-seb'a*, 99.

⁹² İbn Mücahid, *Kitabu's-Seb'a*, 186.

⁹³ İbn Mücahid, *Kitabu's-Seb'a*, 186.

Fârisî burada harfleri birbiriyle tebdil ederek okuyanların vecihlerini farklı şekillerde açıklamıştır. O, buradaki *يَبْسُطُ* ifadesinde geçen ‘ط’ın isti‘al (dilin yukarı yükselmesi) harfi olduğu ve bu harfin üst damağa yükselerek çıkarıldığına işaret etmiştir. Buna karşılık aynı ifadede geçen “س” harfinin üst damağa değil aksine alt damağa temas eden istif‘al (dilin aşağı inmesi) mahrecinden olduğunu söylemiştir. Buradan hareketle iki harfin aralarındaki mahreç farklılığına temas edip harflerin çıkması gereken mahrecinden soyutlandığına değinmiştir. Bunun neticesinde “س” harfinin “ط” harfinin mahrecinden çıkarılmasını kerih görmüştür.⁹⁴ Müellif bu tespitlerde bulduktan sonra Hamza’nın kıraat vechine göndermede bulunarak “س” harfinin aksine “ز” harfinin “س”nin mahrecinden çıkarılmasında bir kerahet görmemiştir. Farklı vecihlerle konuyu açıklamaya çalışan Fârisî’ye göre dilin mahreç olarak yükselip aşağı inmesi, aşağı inip yukarı yükselmesinden daha kolay olmaktadır.⁹⁵ Ayrıca Hamza’nın “ز” harfini işmam ile okuması bahsi geçen iki harfin aynı mahreçten çıkması demektir. Bundan ötürü mahreçler noktasında kendisiyle farklı düşünmüştür. Zira düşüncesini pekiştirme adına ‘س’nin hems (sesle beraber nefesin akması) ‘ط’ın ise cebr (hemsin zıddı olarak sesin ortaya çıkması, akması veya sesin akması neticesinde nefesin akmaması) sıfatına sahip olduğuna dikkatleri çekerek iki harfin mahreç ve sıfat bakımından aynı olmadığını hatırlatmak suretiyle buradaki farklılığı belirtmiştir. Çünkü ‘ط’ın “س” harfine benzemesinden ziyade “ز” harfinin “س” harfine hem mahreç hem de sıfat açısından daha benzer ve yakın olduğu ortadadır. Müellif harfleri asli suretleriyle okumanın gerekliliğiyle beraber bazı durumlarda birbirinin yerine okunmalarında bir sakınca olmadığını söyleyerek harflerin mahreçleriyle ilgili yaklaşımını ortaya koymuştur.⁹⁶

4.7.5. Kıraati Anlam Cihetiyle Tevcih Etmesi

Fârisî’nin takip ettiği yöntemlerden birisi görüleceği üzere farklı bablarda okunmasına rağmen kıraatin aynı anlamı yansıtması şeklindeki yaklaşımıdır. Bu hususu gösterme adına *وَلَوْلَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ* “Eğer Allah’ın; insanların bir kısmıyla diğerlerini savması olmasaydı...” (el-Bakara 2/251) âyeti verilebilir. Müellif, eserin genel işleyişinde takip ettiği yöntemini burada aynı şekilde aksettirerek kıraatle ilgili kurrâ arasında yaşanmış ihtilafa değinmiştir. Onun aktarımına göre altı çizili kısımla ilgili yaşanan ihtilaf şöyledir: Kurrâdan İbn Kesir ve Ebû Amr altı çizili kısımdaki “د” harfini fetha ile *دَفَعُ* ile *دَفَعُ* *عَنْ الَّذِينَ آمَنُوا* “Şüphesiz, Allah inananları savunur.” (el-Hac 22/38) kısmında geçen aynı ifadeyi *دَفَعُ* şeklinde okumuşlarken Nâfi ise her ikisini *دَفَعُ* ve *دَفَعُ* şeklinde elif harfi ekleyerek okumuştur. Âsım, İbn Âmir, Hamza ve Kisâî birinci ifadeyi *دَفَعُ* ikincisini ise *دَفَعُ* kalıbında okumuşlardır. Ayrıca Âsım’ın altı çizili ifadeyi hem *دَفَعُ* hem de *دَفَعُ* şeklinde iki şekilde kıraat ettiğine değinmiştir.⁹⁷

Yukarıdaki açıklamalara binaen Fârisî ilgili ifadenin farklı değerlendirilmiş olmasından hareketle anlam açısından birtakım tespitlerde bulunmuştur. Ona göre kıraatin *دَفَعُ* şeklinde olması iki ihtimal doğurur: Birinci ihtimalde göre, *دَفَعُ* kelimesi *دَفَعُ* fiili için masdar olup *دَفَعُ* şeklinde dir. Müellif *دَفَعُ* ve *دَفَعُ* vezninde gelen ifadelerin bu şekilde masdar olmalarında sakınca görmemiştir. İkinci ihtimalde ise *دَفَعُ* için masdar olabileceğine *دَفَعُ* *عَنْ الَّذِينَ آمَنُوا* kısmını referans göstererek bu şekilde okuyanların vechine delil sunmuştur. Dolayısıyla *دَفَعُ* ibaresi burada *دَفَعُ* için masdar olup ifade *دَفَعُ* *عَنْ الَّذِينَ آمَنُوا* şeklinde olmaktadır. Ayrıca Fârisî burada geçen mufa‘ale babındaki *دَفَعُ* ifadesinin zihinlerde karışıklığa mahal vermemesi için farklı bir âyet getirmiştir. Şöyle ki, iki kişi arasında bir işi ifa etme maksadıyla mufa‘ale babında kullanılan *دَفَعُ* *عَنْ الَّذِينَ آمَنُوا* *فَاتَّخَذُوا* *اللَّهُ أَلَىٰ يُؤْفَكُونَ* “Allah onları kahretsin. Nasıl da haktan çevriliyorlar!” (et-Tevbe 9/30) âyetindeki altı çizili ifadeyle mufa‘ale anlamında olmadığına dikkatleri çekmiştir. Bu tespitlerinden sonra masdarın ister *دَفَعُ* ister *دَفَعُ* vezninde okunmasıyla anlam olarak bir farklılığa sebep olmayacağına iki veznin birbirine yakın olduklarını söyleyerek ifade etmiştir.⁹⁸ Müellif, masdarların farklı kalıplarda okunmasıyla anlamda bir farklılığa sebebiyet vermediğine yapılan farklı kıraat vecihlerini inceleyerek sunmuştur.

⁹⁴ Fârisî, *el-Hüccetu li'l-kıraati'l-‘aşri*, 2/347.

⁹⁵ Fârisî, *el-Hüccetu li'l-kıraati'l-‘aşri*, 2/348.

⁹⁶ Fârisî, *el-Hüccetu li'l-kıraati'l-‘aşri*, 2/348.

⁹⁷ İbn Mücahid, *Kitabu's-Seb'a*, 187.

⁹⁸ Fârisî, *el-Hüccetu li'l-kıraati'l-‘aşri*, 2/354.

Sonuç

Çalışmaya konu edindiğimiz *el-Hücce fî 'ileli'l-kırâ'ati's-seb'a* eserini kıraat ilmi açısından ele alarak şu tespitlerde bulduk: Genel olarak yaptığımız saptamalar doğrultusunda Fârisî'nin kıraatlere yaklaşım yönteminin çoğu kurrâ tarafından benimsenen vecihler olduğu görülmektedir. Bu tutumuyla beraber zaman zaman kıraatler hususunda kurrâ arasında tek kalan kişilerin kıraat vecihlerini müdafa etme adına dilsel olgulardan da istifade ederek münferit kalan okuyuşları temellendirme gayretinde olduğunu tespit ettik. Fârisî'yi ulema nezdinde önemli kılan etkenlerin başında dil olgusu yanında kıraatleri yoğun bir şekilde işlemedir. Öte yandan bulunduğu bölgedeki âlimlerden istifade ederek farklı yerlerde bulunan ilimle muttasif şahsiyetlerden yararlanmak için rihleler düzenlemiş olması kendisine ayrıca itibar kazandırmıştır. Bunun yanında etrafında cereyan eden Kur'ân ve kıraat karşıtlarının ithamları bağlamında, eseri her ne kadar kıraatlerle sınırlı değilse de Kur'ân ve kıraatlerini müdafa amacıyla çalışmasında yoğun bir savunma hareketine girmiştir. Müellifin özelliklerinden biri de eserinde tespit edildiği üzere ilmi birikimini çağdaşı olan ve olmayan iki tarikten almış olmasıdır. Bu hususu çalışması boyunca kıraatleri temellendirmede hocalarını referans göstermekle ortaya koymuştur. Özellikle İbn Mücahid'den almış olduğu dersler hocasının kıraatlerdeki yöntemini edinmenin yanı sıra, kendisine kıraatleri dil ekseninde değerlendirme mahareti kazandırmıştır.

Klasik medrese eğitiminde kullanılan çok sayıda şerh ve haşiyede kendisinden istifade edilen Fârisî, birçok yöntem kullanmakla beraber kıraatleri temellendirmede harflerin mahreçleriyle de tevcihe giderek farklı birtakım maharetlerin kendisinde toplandığını ortaya koymaktadır. Öte yandan zamanın hükümdarı Seyfüddeve'ye eserinde ithafen övgüler dizmiş olması yaşadığı dönemdeki yöneticilerin ulemaya karşı teveccühlerini gösterdiği gibi ulemanın da zaman zaman iktidarın desteğini alarak ilmi çalışmalar yaptıklarını ortaya koymaktadır.

Çalışmanın genel seyri içinde edindiğimiz tespitler doğrultusunda Fârisî, kıraatleri tevcih esnasında bir çok argüman kullanmış olmanın yanı sıra âyetleri âyetle desteklemek suretiyle düşüncesini temellendirme çabasında olmuştur. Bununla beraber birçok yerde kıraatlerin tashihi için hadislerin dil özelliğinden de istifade etmiştir. Zira bu yaklaşımı onu sürekli canlı tutmuştur. Fârisî'nin kıraatlerle harmanlanmış eserini öteki çalışmalardan ayıran karakteristik özelliklerinden biri de kıraatler arasında tezahür eden çelişki gibi görünen hususları çözme yöntemi olmuştur. Nitekim edindiğimiz tespitler bağlamında birçok eser sahibi çalışmalarında kıraatleri sadece nakletmekle yetinmişken Fârisî, okuyucuyu nakillerle baş başa bırakma yerine soru-cevap yöntemiyle zihin karışıklığını gidermeye çalışmıştır. Zira bazı kıraat vecihleri farklı kurrâ ve tarikler tarafından değişik okuyuş vecihleriyle arz edildiği için okuyucuda kıraatler hakkında zihin karışıklığına sebep olabilmıştır. Fârisî, buradan hareketle eserinde sorulması muhtemel olabilecek birtakım farazi yaklaşımlar sergileyerek okuyucuda belirmesi muhtemel olan karışıklıkları çözmeye çalışmıştır.

Fârisî her ne kadar kurrâ olmasa da filolog olma özelliğiyle Fatıha Sûresinden başlayıp Nas Sûresine varıncaya kadar Arab dili bağlamında her bir kıraati dakik bir şekilde incelemiştir. Zira "bir vechiyle de olsa Arab diline uyma" şartı müellifi bu konuda ayrı bir çaba sarf etmeye yöneltmiştir. Öyle ki eseri boyunca kıraatlerin sahih sayılması için kıraatlerde bulunması gereken Hz. Osman'ın Mushaf'ına uyması, sahih bir senetle Hz. Peygamber'e ulaşması ve bir vechiyle de olsa Arab diline uyması gibi şartlar sıralamıştır. Bunların içinde birinci şart olan Arab diline uyma şartı ön planda olmuştur. Fârisî'nin bu yaklaşımından hareketle, kıraatleri dil silsilesi vasıtasıyla Hz. Peygamber'e nispet ederek ortaya koymaya çalıştığını söylemek zor olmasa gerektir. Doğal olarak kıraatlerin sıhhatini belirgin bir hale getirmenin sacayağından birini teşkil eden Arab diline uyma şartı, müellifin de ısrarla üzerinde durduğu gibi kıraatleri billurlaştırın arka plandaki önemli bir argüman mesabesinde. Ayrıca alanında önemli sayılan çalışması, seb'a kurrâsına dair okunan kıraatlerin tahriçlerini yapmakla ön plana çıkmıştır. Bununla beraber kıraatleri değerlendirirken belli bir kategoride "esah", "evla", "hasen", "ekser" gibi kavramları kullanmak suretiyle

kıraat vecihleri bağlamındaki değerlendirmeleri için birtakım terimleri zikrederek yöntemine dair okuyucuya tarzını yansıtmıştır.

Fârisî kıraatleri dil açısından değerlendirirken bazı kıraat vecihlerini şaz olarak addetmiştir. Kendisi her ne kadar dil olgusuna önem atfetmişse de dil ekseninde bazı ayıklamalara gitmiştir. Zira her kıraati dil ekseninde sahil saymak ona göre muhal bir durum arz etmektedir. Öyle ki kıraatleri Arab dilinin tamamına serpiştirmek hatalı olacaktır. Çünkü bazı lehçeler dilin bütünselliği içinde az kullanılmaları hasebiyle şaz durumuna düşmelerinden dolayı sağlam bir ölçek olamamaktadır. Bu tür kıraatleri benimsemediğini yansıtmak için çalışmasında en çok zikredilen kabile lehçelerini tercih etmiştir. Sonuç olarak Fârisî, eserinde önceki birikimlerden de istifade etme yoluna başvurarak kendi dönemiyle beraber sonraki zaman dilimlerinde yapılan çalışmalara projektör görevi görmüştür.

Beyanname

1. Finans/Teşvik: Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir.

2. Çıkar Çatışması: “Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.

3. Etik Beyan: “Yazar bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir.

Kaynakça

- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşar Avvad Maruf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâm, 2001.
- Beğavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Şerhu's-sünne*. thk. Şu'ayb Arnavut. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1983.
- 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-Debb'a. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlim, 1. Basım, ts.
- Dağ, Mehmet. *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: İsam Yayınları, 2. Basım, 2011.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *el-Ahrufu's-seb'a li'l-kıraat*. thk. Abdulmuheymin Tahhan. Mekke: Mektebetü'l-Menar, 1. Basım, 1408.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *Kitabu't-teysiri fi kıraati's-seb'i*. Kahire: Mektebetü't-Tabiîn, 2008.
- Mûsilî, Ebû'l-Feth Osman b. Cinnî. *el-Muhtesip fi tebyini vucihî şevazi kıraati ve'l-idahi anha*. Vezâretü'l-Evkâf, 1999.
- Enbârî, Ebû'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh. *Nüzhetü'l-elibbâ' fi tabakâti'l-üdebâ'*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1998.
- Fârisî, Ebû Alî el-Hasan İbn Abdilgaffar. *el-Hüccetu li'l-kıraati'l-'aşri*. thk. Ali Muhammed Mu'avvid Adil Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-İlim, 1. Basım, 1971.
- Ferrâ', Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî. *Meâni'l-Kur'ân*. thk. Abdulfettah İsmail Şelebi. ts.
- İbn Haleveyh, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hamdân el-Hemedânî. *el-Hücce fi'l-kırâ'âti's-seb'a*. thk. Abdulali Salim Mükerrrem. Beyrut: Dâru's-Şuruk, 3. Basım, 1979.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. el-Bermekî el-İrbilî. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân mimmâ sebete bi'n-nakl evi's-semâ' ev esbetehü'l-'ayân*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sâdir, 1. Basım, 1978.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslüm. *Te'vilu muşkilati'l-Kur'ân*. el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- İbn Manzur, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. thk. Ahmed Fâris eş-Şidyâk. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- İbn Mücahid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî. *Kitabu's-Seb'a*. thk. Şevki Zayıf. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 2009.
- İbn Nedim, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'küb İshâk b. Muhammed b. İshâk. *Kitabü'l-Fihrist*. thk. Rıza Teceddüt. Tahran: 1. Basım, 1971.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1. Basım, 2001.
- İbnü'l-Esir, Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-tarih*. çev. Beşir Eryarsoy, Ahmet Ağırakça, Zülfikar Tüccar, Abdülkerim Özeydin. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2008.
- İbnü'l-Cezeri, Muhammed b. Ali. *Gayetu'n-nihayeti fi tabakatu'l-kurrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlim, 1971.
- Kâdî, Abdulfettah. *el-Buduru'z-zahiretu fi'l-kıraati'l-'aşereti'l-mütevâtire*. Mısır: Mektebetu Mustafa Albani el-Halebi, 1955.

- Kalaç, Habip. *Sahâbenin Kıraatı ve Kaynaklık Değeri*. Şırnak: Şırnak Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Nehhas, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî el-Mısırî. *İrabu'l-Kur'ân*. thk. Zehir Gazi Zahid. Beyrut: Alimu'l-Kütüb, 1988.
- Özbalıkcı, Mehmet Reşit. "Ebû Ali el-Fârisî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 10/88-90. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Rûmî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî. *Mu'cemü'l-üdebâ'irşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslam, 1. Basım, 1993.
- Sîbeveyh, Ebû Bîşr (Ebû Osmân, Ebû'l-Hasen, Ebû'l-Hüseyn) Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *Kitabu Sibeveyh*. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 3. Basım, 1988.
- Şelebi, Abdulfettah İsmail. *Ebû Ali el-Fârisî*. Cidde: Dâru'l-Matbu'ati'l-Hadis, 3. Basım, 1989.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki. Kahire: Dâru'l-Hicr, 2001.
- Ukberî, Ebû'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-Ezecî el-Bağdâdî. *et-Tibyan fi i'rabi'l-Kur'ân*. thk. Ali Muhammed Bicavi. İhyau'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- Ünal, Mehmet. "Bir Kıraat Terimi Olarak Hüccetin Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi". *İslami Araştırmalar* 17/1 (2004), 69-83.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh Şihâbüddîn el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu'cemü'l-büldân*. thk. Ferit Abdulaziz el-Cüнді. Beyrut: Dâru Sadır, ts.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *M'arifetu'l-kurrâ ala tabakati'l-asar*. thk. Salih Muhammed Abbas Şu'ayb Arnavutî. Beyrut: Müessesetü'r-Risaleti, 2. Basım, 1998.
- Zübeydî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Abdillâh b. Mezhic. *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*. thk. Muhammed b. Ali el-Mahalli. el-Mektebetü't-Teymuriyye, 1919.