



İHYA

İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

İHYA ULUSLARARASI İSLAM ARAŞTIRMALARI DERĐİSİ

10/1 (Ocak 2024)

İHYA INTERNATIONAL JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

10/1 (January 2024)

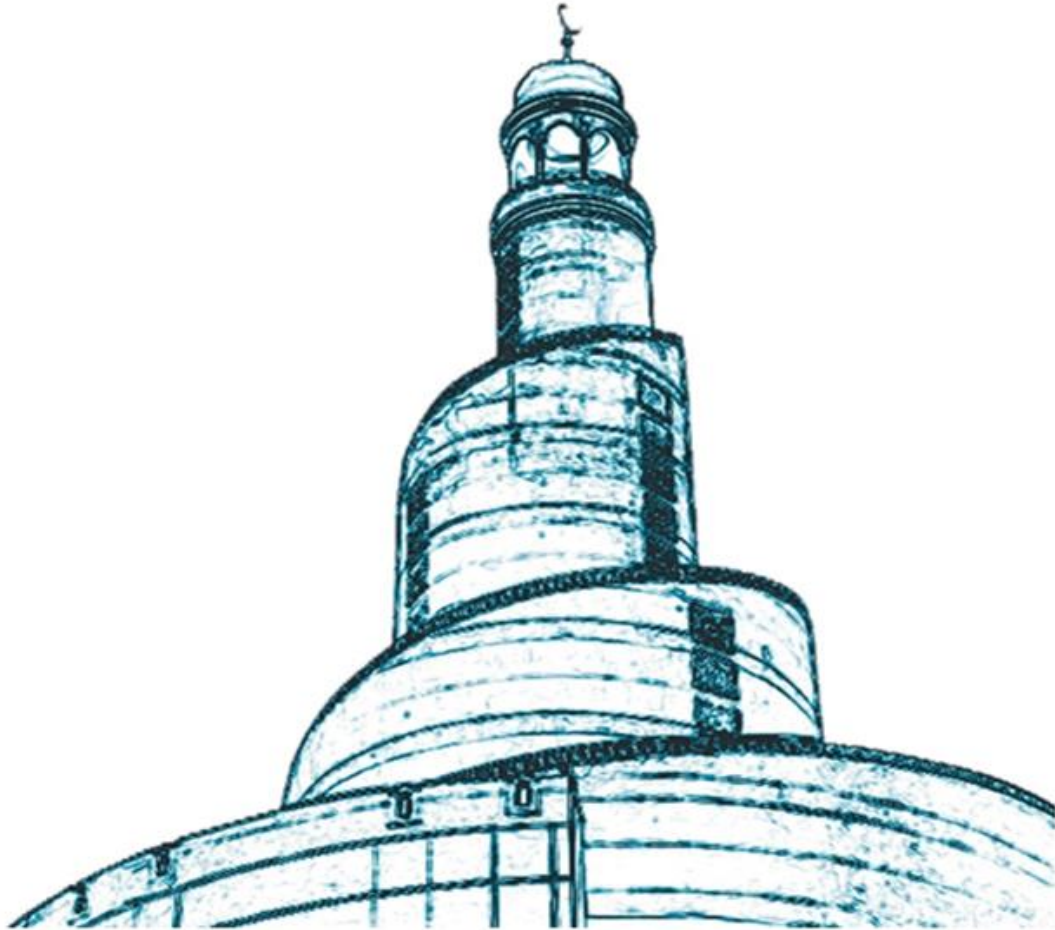
ISSN: 2149-2344

TRIZIN

OPEN
ACCESS

OpenAIRE

turnitin





İHYA

İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

BAŞ EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF

Doç. Dr. Mehmet AYHAN (Kocaeli Üniversitesi)

EDİTÖRLER / EDITORS

Doç. Dr. Hüseyin OKUR (Kocaeli Üniversitesi)

Doç. Dr. Nevzat ERKAN (Kırklareli Üniversitesi)

Prof. Dr. Yusuf BENLİ (Erciyes Üniversitesi)

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Ali Rafet ÖZKAN (Kastamonu Üniversitesi),

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (Marmara Üniversitesi),

Prof. Dr. Mesut YALVAÇ (Kıbrıs İlim Üniversitesi),

Prof. Dr. Hidayet IŞIK,

Prof. Dr. Kemal YILDIZ (Marmara Üniversitesi),

Doç. Dr. Ergin JABLE, (Priştine Üniversitesi Kosova)

Prof. Dr. Yusuf BENLİ (Erciyes Üniversitesi),

Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR (İstanbul Üniversitesi),

Prof. Dr. Dilaver SELVİ (Marmara Üniversitesi),

Doç. Dr. Mehmet ÜMİT (Marmara Üniversitesi),

Prof. Dr. Abdülmecit NUREDİN (Uluslararası Vizyon Üniversitesi Gostivar – Kuzey Makedonya)

Doç. Dr. Cemal Abdullah AYDIN (İstanbul Üniversitesi),

Doç. Dr. Şevket KOTAN (İstanbul Üniversitesi),

Doç. Dr. Mehmet AYHAN (Kocaeli Üniversitesi),

Doç. Dr. Saki ÇAKIR (Uşak Üniversitesi),

Dr. Bauyrzhan BOTAKARAYEV, (Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi),

Doç. Dr. Hüseyin OKUR (Kocaeli Üniversitesi),

Doç. Dr. Nevzat ERKAN (Kırklareli Üniversitesi)

Doç. Dr. Hüseyin SARIKAYA (İstanbul Üniversitesi),

Associate Professor Cüneyt EROĞLU (Northeastern University Amerika),

Prof. Dr. Abdullah İbrahim AL-KILANI (Ürdün Üniversitesi, Amman),

Doç. Dr. İbrahim AKSU (Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi)



İHYA

İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

DANIŞMA KURULU | ADVISORY BOARD

Prof. Dr. İsa ÇELİK (Atatürk Üniversitesi),
Prof. Dr. İbrahim YILMAZ (Atatürk Üniversitesi),
Prof. Dr. Abdullah Emin ÇİMEN (İstanbul Üniversitesi),
Prof. Dr. Şevket TOPAL (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi),
Prof. Dr. Mehmet ERDOĞAN (Marmara Üniversitesi),
Prof. Dr. Mehmet Ali KAPAR (Selçuk Üniversitesi),
Prof. Dr. Muhammed AYDIN (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet AĞIRAKÇA, (Mardin Artuklu Üniversitesi),
Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN (Kocaeli Üniversitesi),
Prof. Dr. Alim YILDIZ, (Sivas Üniversitesi),
Doç. Dr. Ali Kumaş (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi),
Doç. Dr. Cemal Abdullah AYDIN (İstanbul Üniversitesi),
Prof. Dr. Ramazan DEMİR (Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi),
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet GAYRETLİ (Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi),
Doç. Dr. İbrahim TOZLU (Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi),
Doç. Dr. İlyas YILDIRIM (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi)

ALAN EDİTÖRLERİ | FIELD EDITORS

Prof. Dr. Yusuf BENLİ, Dr. Öğr. Üyesi Kadir TAŞPINAR, Doç. Dr. Hüseyin OKUR, Doç. Dr. Ahmet UĞURLU,
Dr. Öğr. Görevlisi Ahmet İhsan DÜNDAR, Dr. Öğr. Üyesi Hasan Sabri ÇELİKTAŞ, Araştırma Görevlisi
Muhammed Enes PINARBAŞI.

ARAPÇA KONTROL / ARABIC TEXT EDITOR

Dr. Ahmet İhsan DÜNDAR (Uludağ Üniversitesi)

İNGİLİZCE KONTROL | ENGLISH TEXT EDITOR

Doç. Dr. Birsen Banu OKUTAN (İstanbul Üniversitesi)

YIL | YEAR

Ocak/January 2024

Yönetim Yeri | Head Office

İzmit-Kocaeli

e-mail: trihyadergisi@gmail.com,
muhayhan02@gmail.com, huseyinokur@yandex.com,



İHYA

İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi Ocak ve Temmuz aylarında olmak üzere yılda iki defa yayımlanır. **Hakemli ve ücretsiz akademik bir dergidir.**

İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi aşağıdaki indekslerce taranmaktadır:

TRDİZİN

ULAKBİM

TRDİZİN: Kabul Tarihi 2017

<https://app.trdizin.gov.tr/dergi/TWpBeU56Yz0/ihya-uluslararasi-islam-arastirmalari-dergisi>

İHYA Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi'nde yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. İHYA Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi açık erişim bir dergidir.

All content responsibilities of the articles in the İHYA International Journal of Islamic Studies belong to the authors. İHYA International Journal of Islamic Studies is an open access journal.



OPEN ACCESS



İHYA

İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

İHYA ULUSLARARASI İSLAM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ YAYIN İLKELERİ

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi, ücretsiz hakemli bir dergidir.

Yayınlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez.

Yazardan makale başvuru ücreti alınmaz.

Yazardan yayın ücreti alınmaz.

Yayın politikamıza ve yayın çeşidimize (araştırma makaleleri ve kitap kritiği) uygun olan makaleler işleme alınır. Dergi Yayın Kurulu'nun 13/01/2021 tarihinde aldığı kararla, her sayı 20 araştırma makalesi ve 5 kitap kritiği ile sınırlıdır. Bu sayıyı aşan makaleler bir sonraki sayıya devredilir. Geçen sayı döneminde gönderilip çeşitli sebeplerle yayına alınamayan makaleler bu sayıya ilave edilir. Ancak yayına kabul edilen tüm makaleler arasında konusu itibarıyla orijinal ve özgün olması gözetilerek ilgili sayıya dahil edilecek makaleleri seçme hakkı editör kuruluna aittir.

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmaları yayınlarak ilahiyat ve sosyal bilimler alanlarında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi, yılda iki kez (Temmuz – Ocak) yayınlanan hakemli bir dergidir. Temmuz sayısı için makale gönderim son tarihi 15 Mayıs, Ocak sayısı için 15 Kasım olarak belirlenmiştir. Şayet makale başvurusu dergi için belirlenen sayıya ulaşırsa, makale kabul süreci daha erken de sonlandırılabilir. Belirtilen tarihlerden sonra gönderilen çalışmalar, bir sonraki sayı için değerlendirilmeye alınır.

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi'nde yayınlanmak üzere gönderilen çalışmalar çift taraflı kör hakemlemeye tabi tutulur. Editör gerekli gördüğü durumlarda hakem sayısını artırabilir. Ancak hiçbir makale 2 (iki) hakemden daha az sayıda hakeme gönderilmez.

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi, Ocak 2020 sayısından itibaren, yayınlanacak çalışmalar için en az 750 kelimelik geniş İngilizce özet (extended abstract) talep etmektedir.

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi Türkçe, Arapça İngilizce, Almanca ve Fransızca dillerinde yayın yapmaktadır. Diller dillerdeki yayınlara yayın kurulu karar verir. Türkçe olarak öz (en az 250 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram)'dan oluşmalı, ayrıca İngilizce başlık, İngilizce abstract (en



İHYA

İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

az 250 kelime), keywords (en az 5 kavram) ve Summary (en az 750 kelime)'den oluşmalıdır. Kitap değerlendirmesi türündeki çalışmaları için de İngilizce başlık, abstract ve keywords istenmektedir.

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi'ne gönderilen çalışmalar İSNAD 2 Atıf Sistemine uygun hazırlanan kaynakça ve dipnot içermelidir. Extended Summary (geniş özet), hakemler tarafından yayınlanmasına karar verilen makaleler için daha sonra yazardan talep edilecektir.

Dergide yayınlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır.

Dergiye gönderilen çalışmalar, başka yerde yayınlanmış ya da yayınlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır. Tebliğden üretilen makalelerin işleme alınabilmesi için yazarın "Çalışmam, yayınlanmamıştır veya yayınlanmayacaktır." şeklinde ıslak imzalı taahhütname doldurarak sisteme yüklemesi gereklidir. Dublication / Tekrar Yayın / Bilimsel Yanıltma / Çoklu Yayın, suçtur. TÜBİTAK Yayın Etik Kurulu'na göre duplikasyon, aynı araştırma sonuçlarını birden fazla dergiye yayım için göndermek veya yayınlamaktır. Bir makale önceden değerlendirilmiş ve yayınlanmışsa bunun dışındaki yayınlar duplikasyon sayılır.

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi, Dergi Yayın Kurulu'nun 13/01/2021 tarihinde aldığı kararla, bir sayıda aynı yazara ait en fazla bir çalışma yayınlanabilir. Ancak yazar, sorumlu yazar olmayıp ikinci yazar konumunda ise en fazla iki çalışmada bulunabilir. Yine ayrı tarihli kararla bir yazar bir makale yayınladıktan sonra, en erken bir yıl geçtikten sonra makale yayımlayabilir.

Yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir; **İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi** Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.

Dergi Yayın Kurulu'nun 13/01/2021 tarihinde aldığı kararla, Arap dilinde yazılan makalelerin, Arapça kaynakça yanında, latinize edilmiş kaynakçaya sahip olması zorunludur.



İÇİNDEKİLER / TABLE OF CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Comparative Analysis of Waqf Provisions in Islamic Jurisprudence and the Legal Framework in Bangladesh [İslam Hukukunda Vakıf Hükümleri ve Bangladeş'teki Hukuki Çerçevenin Karşılaştırmalı Analizi]

A H M Ershad UDDIN.....1-20.

Günlük Hayatta ve Dinî Pratiklerde Erteleme Davranışı Üzerine Nitel Bir Araştırma [A Qualitative Research on Procrastination Behavior in Daily Life and Religious Practices]

Esra İRK - Mükerrerem Saliha KARS - Sümeyye YILDIRIM - Kübra SERBEST.....21-51.

Te'vilâtu'l-Kur'ân'da Übey b. Ka'b Kıraati [The Qirâ'at of Ubayy b. Ka'b in Te'vilâtu'l-Qur'ân]

Gülhan MADEN.....52-84.

Zarûrât-ı Hamse Bağlamında Teysîrin Dinî Hükümlere Etkisi [The Effect of Facilitating on Religious Provisions in the Context of Zarûrât-ı Khamsa]

Yakup ÇALIŞKAN - Adnan ALGÜL.....85-108.

Arapça Hikemi Şiirlerde Klişe Bir Form: İze'l-Mer'u Kalıbı [A Clichéd Form in Arabic Wisdom Poetry: "izâ al-mar'u" Pattern]

Muhammed Faruk ÇAKIR - Adnan ARSLAN.....109-126.

Hanefî Literatüründe Atebe Adıyla Meşhur Niyâbeten Şahitlikten Rücû Meselesi [The Issue of Revocation from the Testimony by Proxy Famous by Name Atabah in Hanafî Literature]

Faruk Emrah ORUÇ.....127-147.

Osmanlı Cami ve Mescitlerinde İbadet Huzurunu Bozan Etmenler ile Yönetimin Buna Karşı Aldığı Önlemler (1550-1800) [Factors Disrupting the Peace of Worship in Ottoman Mosques and Masjids and the Measures Taken by the Administration (1550-1800)]

Veysel GÖGER.....148-168.

Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Hikmet Anlayışının Sosyal Kelâm Bağlamında Değerlendirmesi [Evaluation of Abu Mansur Al-Mâturîdî's Understanding of Wisdom in the Context of Social Theology]

Talip KIZILKAYA.....169-185.

Endülüslü Kasrî'nin Şuabu'l-Îmân Adlı Eserinde Hadislerin Zâhirî ve Bâtınî Yorumları [The Zâhirî and Bâtınî Interpretations of Hadiths in Andalusian al-Qaşrî's Shu'ab al-Îmân]

Mustafa CANLI.....186-215.



Kunût ve Ahkâmına Dair Bazı Fıkhî Mülahazalar [Some Fiqh Considerations Concerning Qunut and Its Rules]

İbrahim SİZGEN.....216-237.

Kur'ân'ın Mûsikî Formlarının İnşası ve Gelişimindeki Rolü Üzerine Tahliller [Analyzes on The Role of the Qur'an in The Construction and Development of Musical Forms]

Aslan ÇITIR.....238-256.

الحكمة والفلسفة في الشعر العربي

Arap Şiirinde Hikmet ve Felsefe [Wisdom and Philosophy in Arabic Poetry]

Muhammed Raşid DERŞEVİ257-286.

مصر أنموذجاً: مقارنة التيار الليبرالي العربي للأحكام الدينية

Arap Liberal Akımının Dini Hükümlere Yaklaşımı: Model Olarak Mısır [The Arab Liberal Current's Approach to Religious Rulings: Egypt as a Model]

Jalal Ts SELMİ - Mehmet RAKİPOĞLU287-313.

توضيح المصطلح التحوي في كتاب الجمل في النحو للفراهيدي

el-Ferâhîdî'nin el-Cumel fi'n-Nahv Adlı Eserinde Nahve Dair Terimlerin Açıklanması [Exploring the grammatical term in 'Kitab Al-Jumal fi al-Nahw by Al-Farahidi]

Bekir MEHMETALİ.....314-337.

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Mâze Ailesi ve Hicri 5-8. Asırlar Buhara'sının İlmi ve Siyasi Hayatına Ailenin Etkileri [Banu Maza And Their Political and Science Influence in Bukhara Since the Century Fifth Until Eight for Hijra]

Alâ Mutar TÂYE (Çev. - Muhammed Ferruh ORUÇ).....338-361.



Comparative Analysis of Waqf Provisions in Islamic Jurisprudence and the Legal Framework in Bangladesh

İslam Hukukunda Vakıf Hükümleri ve Bangladeş'teki Hukuki Çerçevenin Karşılaştırmalı Analizi

A H M Ershad UDDIN

Öğr. Gör. Dr., Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap dili ve belagat Anabilim Dalı, Kocaeli, Türkiye
Lecturer PhD, Kocaeli University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Arabic, Kocaeli, Turkey
ahmershad86@gmail.com, orcid.org/0000-0002-6270-9117
<https://ror.org/0411seq30>

Makale Bilgisi / Article Information	
Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received:	17 Eylül 2023 / 17 September 2023
Kabul Tarihi / Date Accepted:	03 Aralık 2023 / 03 December 2023
Yayın Tarihi / Date Published:	25 Ocak 2024 / 25 January 2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season:	Ocak 2024 / January 2024
Cilt / Volume: 10, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 1-20.	

Atıf: Uddin, A H M Ershad. "Comparative Analysis of Waqf Provisions in Islamic Jurisprudence and the Legal Framework in Bangladesh". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 10/1 (Ocak 2024), 1-20. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10530552>

Cite as: Uddin, A H M Ershad. "İslam Hukukunda Vakıf Hükümleri ve Bangladeş'teki Hukuki Çerçevenin Karşılaştırmalı Analizi". *İhya International of Islamic Studies* 10/1 (January 2024), 1-20. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10530552>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (A H M Ershad UDDIN).

Bu makale Creative Commons Atıf-Gayri Ticari Türetilemez 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC 4.0) International License.



Comparative Analysis of Waqf Provisions in Islamic Jurisprudence and the Legal Framework in Bangladesh

Abstract

This paper analyzes the evolution of Waqf governance in Bangladesh, focusing on its historical development, challenges, and prospects for enhancement. It uses a multidisciplinary approach that includes historical analysis, legal examination, and socio-economic assessment to trace the trajectory of Waqf governance in Bangladesh. The study begins by exploring the foundational principles of Waqf, emphasizing cooperation and interdependence within society and the role of Islamic law in shaping religious duties and practices. It emphasizes Waqf's pivotal role as a charitable institution, where assets are dedicated to promoting socio-economic and cultural development. The historical context is examined, particularly during the colonial era from 1757 to 1947, when the legal framework for Waqf in Bengal began to take shape. The enforcement of initial legal regulations in 1894 by the Privy Council marked a significant milestone, followed by the introduction of the Mussalman Waqf Validating Act of 1913. The paper also examines the amendments and modifications that occurred post-1947, leading to the emergence of Bangladesh in 1971. The analysis reveals that Waqf has historically played a pivotal role in the socio-economic and cultural development of Muslim society in Bengal. However, over time, interest in Waqf waned, and governing intellectual and political systems allocated diminishing attention to this vital institution, resulting in a diminishing significance of Islamic endowments. This paper contributes to the broader discourse on the role of Waqf in fostering socio-economic and cultural development within Muslim societies, with a specific focus on its manifestation in Bangladesh.

Keywords: Islamic Law, Waqf, Legal System, Management, Bangladesh.

İslam Hukukunda Vakıf Hükümleri ve Bangladeş'teki Hukuki Çerçevenin Karşılaştırmalı Analizi

Öz

Bu makale, Bangladeş'teki vakıf yönetiminin evrimini, tarihsel gelişimini, karşılaştığı zorlukları ve gelecekteki potansiyel gelişme noktalarını detaylı bir şekilde analiz etmektedir. Çalışma, Bangladeş'teki vakıf yönetiminin dönüşümünü incelemek adına, tarihsel analiz, hukuki değerlendirme ve sosyo-ekonomik bir bakış açısını bir araya getiren çok disiplinli bir yaklaşım benimsemektedir. Bu çalışma, vakfın temel ilkelerini keşfetmeye, toplum içindeki iş birliği ve karşılıklı bağımlılığı vurgulamaya ve İslam hukukunun dini görev ve uygulamalarının vakfın şekillenmesindeki rolünü anlamaya odaklanmaktadır. Makale, vakfın varlıklarının sosyo-ekonomik ve kültürel kalkınmayı destekleme amacına odaklanarak, bir hayır kurumu olarak vakfın önemli rolünü vurgulamaktadır. Ayrıca tarihsel bağlamıyla, özellikle Bengal'deki vakıfların yasal çerçevesinin 1757'den 1947'ye kadar olan sömürge döneminde nasıl şekillendiğini incelemektedir.

Bu bağlamda ilk yasal düzenlemelerin Privy Council tarafından 1894 yılında yürürlüğe konulması önemli bir dönüm noktası olmuş, ardından 1913 tarihli Müslüman Vakfı Tasdik Kanunu yürürlüğe girmiştir. Ayrıca, makale 1947 sonrasındaki değişiklikleri ve modifikasyonları da ele alarak, Bangladeş'in ortaya çıkmasına yol açan süreci incelemektedir. Araştırma, vakıfların Bengal'deki müslüman toplumunun sosyo-ekonomik ve kültürel gelişimine tarihsel olarak önemli bir katkı yaptığını göstermektedir. Ancak, zaman içinde vakfa olan ilgi azalmış ve yöneten entelektüel ve siyasi sistemler bu önemli kuruma giderek daha az ilgi göstermiştir, bu da İslami vakıfların genel manada önemini azaltmıştır. Çalışma, Bangladeş'teki vakıfların etkilerine odaklanarak, müslüman toplumlar içinde sosyo-ekonomik ve kültürel kalkınmayı teşvik etmedeki rolünü daha geniş bir perspektifle anlamamıza katkıda bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Vakıf, Hukuk Sistemi, Yönetim, Bangladeş.

Extended Abstract

The Waqf system is established through a legal transaction summarized as the enduring dedication of property by its owner to religious, social, and charitable purposes, constituting a significant aspect of Islamic civilization. These Awqāf's definitions differ due to various opinions among fiqh schools and jurists concerning issues like Waqf's legal nature, its components, binding aspects, and the ownership of donated assets. While the Holy Quran does not explicitly mention the specific concept or institution of Awqāf. However, many verses advocate spending in the way of Allah, providing aid and charity to the disadvantaged, assisting each other in performing good deeds and righteousness and engaging in charitable and beneficial actions, which have been applied in Muslim societies. These verses served as the Waqf's basis for understanding and practice. In Islamic law, the Waqf transaction is an oral legal act. Islamic jurists concur that Awqāf, established for public benefit without specifically naming beneficiaries, does not constitute a contract in the technical sense but rather a unilateral legal transaction. Therefore, to establish such a Waqf, only the donor's request is adequate, and there is no need for a formal acceptance declaration. According to most jurists, the Waqf process comprises four elements: the declaration of will (Şighah), the dedicator (Wāqif), the endowed property (Mawqūf), and the beneficiaries of the foundation (Mawqūf 'alayh). Ḥanafī jurists hold that the pivotal element of the foundation is sigā, considering the other elements as conditions. Sigā refers to a clear or customary declaration of will signifying the foundation's establishment, deemed legally valid. All jurists universally recognize words like Waqf, preserving, keeping, etc., as explicit expressions of will.

In contrast, terms that may imply both Waqf and other meanings, such as charity, are viewed as metaphorical expressions of will. Different sects within the fiqh doctrine elaborate extensively on which words are explicit and which belong to the allegorical group. This paper investigates the multifaceted evolution of Waqf governance in Bangladesh, aiming to comprehensively understand its historical development, challenges, and prospects for enhancement. The primary purpose is to identify the existing obstacles within the Waqf system and propose strategies for its improvement. Eventually, the goal is to maximize the effectiveness of Waqf institutions in catalyzing the advancement of the local community and society. The study employs a multidisciplinary approach that combines historical analysis, legal examination, and socio-economic assessment to trace the trajectory of Waqf governance in Bangladesh. It begins by exploring the foundational principles of Waqf, emphasizing cooperation and interdependence within society and the role of Islamic law in shaping religious duties and practices. It underscores the pivotal role of the Waqf as a charitable institution, where assets are dedicated for specific purposes in promoting socio-economic and cultural development. The paper then explores the

historical context, particularly during the colonial era from 1757 to 1947, when the legal framework for Waqf in Bengal began to take shape. The enforcement of initial legal regulations in 1894 by the Privy Council marked a significant milestone. The subsequent introduction of the Mussalman Waqf Validating Act of 1913 provided the first formal legal framework for Waqf governance in British India, encompassing the Bengal region. This historical backdrop sets the stage for understanding the evolution of Waqf governance.

Furthermore, the study examines the amendments and modifications that occurred post-1947, when the region underwent significant political changes, leading to the emergence of Bangladesh in 1971. It highlights the continuity of the East Pakistan Waqf Ordinance and its subsequent amendments in the newly independent nation, reflecting the evolving needs and challenges faced by the Waqf sector in Bangladesh. The analysis reveals that Waqf, as an institution, has historically played a pivotal role in the socio-economic and cultural development of Muslim society in Bengal. It was a driving force behind enlightened educational and cultural progress, particularly during the colonial period. However, over time, interest in Waqf waned, and governing intellectual and political systems allocated diminishing attention to this vital institution. As a result, the significance of Islamic endowments began to decline. This paper holds significant value in shedding light on the historical and contemporary dynamics of Waqf governance in Bangladesh. It is a valuable resource for policymakers, scholars, and stakeholders interested in understanding Waqf institutions' evolution and challenges. The recommendations offered herein provide a roadmap for optimizing the operational efficiency of Waqf institutions, ensuring their continued contribution to the advancement of the local community and society. In essence, this study contributes to the broader discourse on the role of Waqf in fostering socio-economic and cultural development within Muslim societies, with a specific focus on its manifestation in the context of Bangladesh.

Introduction

The Waqf system, deeply rooted in Islamic tradition, has been an enduring pillar of support within Muslim societies throughout history. Its significance traces back to the time of Prophet Muhammad and has played an indispensable role in shaping Islamic civilization. Following the Sunnah of the Prophet Muhammad, the Waqf Foundation actively contributes to various charitable, educational, social, and scientific initiatives. It extends its support to both the public and private sectors, making substantial contributions to the national economies of Muslim countries. Establishing a Waqf represents creating a permanent economic institution with a lasting legacy supporting societal development.

In the context of societal development, Islam mandates certain obligations for its followers, such as Zakāt (almsgiving) and *Usher* (tithes), while also permitting, regulating, and encouraging acts of general charity. Within this framework, the Waqf system holds a significant and enduring place. In Bangladesh, home to a substantial Muslim population, considerable wealth and land have been dedicated to Waqf for the betterment of Islam and its followers, all in the name of Allah. Initially, prosperous Muslims made these commitments, and later rulers upheld them. During the Mughal and Sultanate eras, the Waqf system provided substantial financial support to a significant portion of the Indian subcontinent's educational infrastructure. However, British colonial rule introduced various legislative and administrative measures, including permanent settlements confiscating extensive Waqf properties designated for Muslims.

The legal framework governing Waqf in the subcontinental region has its roots in British colonial rule and can be traced back to the Waqf legislation of the Mughal Empire. After gaining independence from British colonial rule, Bangladesh was under Pakistani administration, which took measures to revive and maintain the continuity of the Waqf system despite various legal changes introduced by the Pakistani government before Bangladesh's independence in 1971.

Historical sources reveal that the British introduced the Waqf Act in 1894 through the "Proclamation of the Privy Council," which abolished the family Waqf system. However, this decree was later replaced by the 'Muslim Waqf Act' in 1913, reinstating the practice. This Act underwent further amendments and became known as the 'East Pakistan Waqf Ordinance 1962', as Bangladesh was then a part of Pakistan. Following Bangladesh's independence in 1971, the Waqf system was still governed by the 1962 Ordinance, with some minor changes introduced through the 'Waqf Ordinance 1988' and 'Waqf Ordinance 1998'.¹

Subsequently, in 2013, two critical legislative acts were enacted: the 'Waqf Estate Transfer and Development Ordinance Act 2013' and the 'Waqf (Amendment) Act 2013'. These acts significantly changed the management of Waqf in Bangladesh. However, it is worth noting that the Waqf management in Bangladesh is overseen by a Waqf Administrator who operates under the authority of the Ministry of Religious Affairs.²

This paper aims to comprehensively analyze Bangladesh's Waqf system, focusing on its historical development and alignment with classical Islamic law texts. Furthermore, it will critically

¹ Hardianti Yusuf et al., "A Construction of Cash Waqf Management in Bangladesh", *Al-Bayyinah* 5/1 (2021), 95.

² "The Mussalman Waqf Validating Act, 1913" (Dhaka-Bangladesh: Ministry of Law, 2023). "The Mussalman Waqf Validating Act, 1913".

evaluate the various amendments introduced in Waqf regulations before and after Bangladesh's independence. Additionally, this paper will thoroughly investigate the challenges faced within the Waqf system and propose solutions to address these issues effectively.

1. The Legal Framework of the Waqf Mechanism in Islamic Law

Waqf, a significant charitable institution in Islamic history and civilization, experienced a transformative period from the mid-19th century until the late 19th century. During this time, it profoundly influenced Islamic societies' social, economic, and cultural aspects. Waqf was a cornerstone, fostering a profound sense of personal and conscientious responsibility toward humanity. It promoted values of kindness, compassion, cooperation, and solidarity, upholding the principles of free will, particularly among those who embraced these values as their guiding principles.

While the Qur'ān does not explicitly mention the concept and establishment of Waqf, it contains numerous verses that encourage acts of generosity and charity towards the less fortunate. These verses underscore the importance of good deeds and piety, forming the foundation for understanding and implementing the institution of Waqfs. Some of these verses have been closely associated with the concept of Waqf by scholars, particularly those emphasizing spending money in the way of Allah³, aiding each other in doing good⁴, and encouraging competition in acts of charity.⁵ These verses highlight the significance of selflessness, collaboration, and unwavering commitment to virtuous deeds, providing valuable insights into the concept of Waqf within Islamic thought.

The legitimacy of the Endowment (Waqf) received unanimous agreement from the Rightly Guided Caliphs (*Khulafā' rāshdūn*) and the companions of the Prophet. Tirmidhī confirms this consensus that this practice has been consistently followed by those knowledgeable about the companions of the Prophet and early predecessors. There is no validation of any disagreement on this issue. However, disputes emerge about granting permissible specific territories and other assets.⁶

Jābir Ibn Abdullah, as reported by Ibn Qudāmāh, asserted that among the companions of the Prophet, there was not a single individual who could act for the greater good but refrained from doing so. This consensus materialized among them because those capable of taking action acted, and it was widely acknowledged that none of them opposed it; thus, it solidified as an established consensus (*ijmā'*).⁷

Furthermore, al-Qurṭubī attests that the matter enjoys unanimous support among the Companions, including Abū Bakr 'Umar 'Uthmān 'Alī 'Ā'ishah, Fāṭimah 'mar ibn al-'Āṣ, Ibn Jubayr and Jābir. They all established endowments (*awqāf*), and their endowments in Mecca and Medina are renowned and widely recognized.⁸

³ al-Baqara, 2/195, 261.

⁴ al-Maida, 5/2.

⁵ al-Baqara 2/148; al-Imran 3/114.

⁶ Muḥammad Ibn 'Isā Ibn Mūsā Tirmidhī, *Sunan Al-Tirmidhī* (Egypt: Maktabat Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1977), 3/659.

⁷ 'Abd Allāh Ibn Muḥammad Ibn Qudāmāh, *Al-Mughnī* (Riyadh: Dār 'Ālam al-Kutub, 1997), 7/206.

⁸ Shams al-Dīn Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad Qurṭubī, *Al-Jāmi' Li-Aḥkām al-Qur'ān* (Riyadh: Dār 'Ālam al-Kutub, 2003), 339.

al-Qarāfi, in his work *al-Dhakhīrah* on the Companions' actions, noted their authoring of books that prohibited sales and gifts within them. Their renowned endowments (*awqāf*) were highlighted, especially in the Two Holy Mosques. Their successors faithfully transmitted this practice from their predecessors by the specified terms and conditions, leading to a unanimous agreement, and consequently, this evolved into a consensus.⁹

1.2. The classification of Waqf in Islamic Tradition

Within the Islamic tradition, three distinct categories of waqf exist, and they are briefly elaborated:

a) **Al-Waqf al-Khayrī or Charitable Waqf:** This type of endowment is a broad provision meant for the benefit of all Muslims. It is not the property of any specific individual or organization.¹⁰ Charitable Waqf encompasses various philanthropic endeavors, such as supporting the less fortunate, including the poor, the needy, and orphans, as well as funding the construction of mosques, schools, hospitals, etc.

b) **Al-Waqf al-Ahlī or Family Waqf:** Family Waqf, also known as a civil endowment, designates an endowment intended for the exclusive benefit of a particular group of Muslims, usually a family. It typically begins with the responsibility of children, grandchildren, descendants, and close relatives. However, once this line of beneficiaries ceases, the endowment benefits all Muslims. This type of endowment is often called '*ahlī*' about the people and relatives involved or as the 'offspring' in connection to the donor's descendants.¹¹ For instance, if a house owned by the donor continues to stand after their passing, it becomes a residence for all their relatives and descendants. If this line is severed, it serves as a shelter for the needy among all Muslims. The critical distinction between family and charitable Waqf lies in the intended recipients: the former is specific to a particular group of relatives, while the latter is for the broader Muslim community.

c) **Al-Waqf al-Mushtarak or Joint Endowment:** The collective endowment combines family and charitable elements. It may initially start as a family endowment, benefiting the donor's descendants, but later transformed into a generous endowment when the donor's descendants no longer benefit from it. This transition depends on the conditions set by the donor.¹²

It is worth noting that the terms 'family waqf' and 'charitable waqf' were not employed initially in early Islam to categorize these entities. However, civil endowments offer the advantage of continuity across generations within the donor's family and their close associates.¹³ Nevertheless, they can pose challenges, such as potential disputes or favoritism among heirs.¹⁴

In present-day from the Islamic legal viewpoints, cash Waqf is practiced, even though it is not the primary focus here. However, as a versatile asset, money symbolizes the value of commodities and property, serving diverse sectors. Unlike real estate, money preserves its inherent

⁹ Aḥmad ibn Idrīs Shihāb al-Dīn Qarāfi, *Al-Dhakhīrah* (Beirut-Lebanon: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1994), 6/324.

¹⁰ Muḥammad ibn Aḥmad Ibn Ṣāliḥ, *Al-Waqf Fī al-Sharī'ah al-Islāmīyah Wa-Atharuhu Fī Tanmiyat al-Mujtama'* (Riyadh: Maktabat Mālik Fahd, 2001), 53.

¹¹ Ibn Ṣāliḥ, *Al-Waqf Fī al-Sharī'ah al-Islāmīyah Wa-Atharuhu Fī Tanmiyat al-Mujtama'*, 53-54.

¹² Ibn Ṣāliḥ, *Al-Waqf Fī al-Sharī'ah al-Islāmīyah Wa-Atharuhu Fī Tanmiyat al-Mujtama'*, 54.

¹³ Mandhar Qahf, *Al-Waqf al-Islāmī Taṭawwuruh Idāratuhu Tanmiyatih* (Dimashq: Dār al-Fikr, 2000), 114.

¹⁴ Muḥammad ibn Aḥmad Ṣāliḥ, *Al-Waqf Fī al-Sharī'ah al-Islāmīyah Wa-Atharuhu Fī Tanmiyat al-Mujtama'* (Riyadh: Maktabat al-Malik Fahd, 2001), 107.

value but is susceptible to fluctuations due to transactions, expenses, and economic elements such as inflation. Bangladesh has observed an increasing trend toward 'Cash Waqf', wherein individuals contribute money as Waqf, with certain private Islamic banks spearheading this initiative.¹⁵ In addition, contemporary Islamic scholars are contributing to the copyrights of their publications as Waqf. Various schools of fiqh sanction the leasing of Waqf properties, and scholars have extensively covered different facets of this practice. These include the power to authorize leases, including Waqf conditions in lease contracts, rightful recipients of rent, rental values, lease durations, and the termination of lease agreements. Crucially, these practices conform to Islamic Fiqh and do not contradict the stipulations in this law section.¹⁶

1.3. Prerequisites for Waqf-Associated Endeavors

The main goal of Waqf is to improve community well-being through charitable donations, addressing immediate needs, preserving and enhancing existing initiatives, and passing down these principles to future generations.¹⁷ However, the intention to cease is signified by the term 'Waqf', categorized into explicit (*şarīh*) and metaphorical (*kināyah*) types. The explicit form involves direct expressions like 'I stood', 'withheld', or 'withdrew'. Conversely, the metaphorical form conveys the intent of endowment through words like 'alms' or 'donations' for charitable purposes. The euphemistic term alone cannot establish a Waqf unless coupled with contextual indications of intent.

The conditions necessary for an individual to establish a Waqf are as follows:

1. Mental and Legal Capacity: The person establishing the Waqf must be of sound mind, legally competent, an adult, and free from legal restrictions.¹⁸ Since the servant does not have ownership, they lack the authority to terminate what they do not possess. Consequently, it is unacceptable to halt actions under coercion or compulsion in a choice-based decision.¹⁹

1. Financial Soundness: They should not be burdened by excessive debts or immoral behavior hindering them from establishing the waqf.

2. Intent and Consent: Establishing the Waqf must be voluntary, and the individual should have a clear intent and consent to create it.²⁰

3. Altruistic Motive: The donated assets or property should be contributed sincerely to seek goodness and reward, according to their beliefs and convictions.

These stipulations regulate the utilization, management, and beneficiaries of endowed property, ensuring its alignment with designated charitable goals in adherence to Islamic principles. However, specific conditions apply to property contributions to the waqf, as follows;

¹⁵ Yusuf et al., "A Construction of Cash Waqf Management in Bangladesh," 88.

¹⁶ Md. Thowhidul Islam, "Historical Development of Waqf Governance in Bangladesh: Challenges and Prospects," *Intellectual Discourse* (Malaysia: IIUM Press, 2018), 1149.

¹⁷ Nazif Öztürk, *Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995), 47.

¹⁸ Muḥammad 'Ubayd al-Kubaysi, *Aḥkām Al-Waqf Fī al-Sharī'ah al-Islāmīyah* (Baghdad: Maṭba'at al-Irshād, 2011), 312-313.; *Al-Mawsū'ah al-Fiqhiyah al-Kuwaytiyah* (Kuwait: Wizārat al-Awqāf wa-al-Shu'ūn al-Islāmīyah, 1427), 44/124.

¹⁹ Muḥammad Amin Ibn 'Ābidin, *Ḥāshiyat Radd Al-Muḥtār 'Alā al-Durr al-Mukhtār* (Beirut-Lebanon: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1421), 3/394.

²⁰ Ḥasan ibn Manşūr al-wjndy Fakhr al-Dīn Niẓām, *Al-Fatāwā al-'Ālamgīriyah (al-Fatāwā al-Hindīyah)* (Egypt: al-Maṭba'ah al-Kubrā al-Amīriyah-Bulāq, 1310), 2/352.

a) Ownership: The donated property must remain with the Waqf after its establishment. It can only revert to the donor's possession if the donor is also a beneficiary, like when they establish a mosque for their use or benefit.²¹

b) Separation and Freedom from Debt or Interest: The donated property should be separate from any outstanding debts or obligations and not be subject to debt or interest payments.

c) Income-Generating Property: The donated property should generate income, such as real estate (e.g., a house, shop, or field), which can support the waqf's activities.²²

d) No Conditions of Choice: Imposing limitations on utilizing donated property within a Waqf is not permissible. Specifically, a Waqf cannot be formed solely based on a promise, nor can it be contingent upon specific conditions, like the arrival of a particular individual.²³

e) Sustainability: The buildings and trees dedicated as part of the donation should not be of a type that is inherently unstable or destined for collapse and dismantling shortly.²⁴

f) Clear Identification of Donated Property: The property contributed to the Waqf should be clearly and unambiguously identified, leaving no room for confusion or dispute.

g) Determination of Beneficiaries: The Waqf should specify and determine who will benefit from its activities. This clarity ensures that the waqf's resources are directed toward their intended recipients.

h) Generosity: The Waqf must embody a spirit of generosity and community improvement. Acts like endowments for gambling clubs or entertainment venues are considered invalid. Ibn Qudāmah asserts that an endowment lacking a righteous purpose is invalid.²⁵

1.4. Attributes and Prohibitions for a Responsible Mutawallī of Waqf Property

Islamic jurisprudence has outlined specific attributes expected of a Mutawallī (trustee) overseeing Waqf property:²⁶

1. Possessing a sound moral character.
2. Reaching adulthood.
3. Demonstrating unwavering trustworthiness.
4. Capable of effectively fulfilling supervisory duties.
5. Adhering to the Islamic faith.

According to the Zāhirī school of thought, it is permissible for the donor to take on the role of Mutawallī (trustee) for the Waqf property. However, this only happens if the donor explicitly designates himself as the Mutawallī. This approach aligns with the essential requirement for a valid

²¹ Ibrāhīm ibn 'Alī Shīrāzī, *L-Muhadhdhab Fī Fiqh al-Imām al-Shāfi'i* (Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2009), 1/441.

²² 'Alī Muḥammad Muḥammadī, "Al-Waqf: Fiqhuh, Wa-Anwā'uh" (The First Conference of Awqaf, Ummul Qura University-Makka, 1422), 162-163.

²³ Zayn al-Dīn Ibn Nujaym, *Al-Baḥr al-Rā'iq Sharḥ Kanz al-Daqā'iq* (Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1997), 5/212.

²⁴ Muḥammad al-Khaṭīb al-Shirbīnī, *Mughnī Al-Muḥtāj Ilā Ma'rifat Ma'ānī Alfāz al-Minhā* (Beirut-Lebanon: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1997), 2/381.

²⁵ 'Abd Allāh ibn Muḥammad ibn Qudāmah, *Al-Mughnī* (Beirut-Lebanon: Dār 'Ālam al-Kutub, 1997), 7/239.

²⁶ *Al-Mawsū'ah al-Fiqhīyah al-Kuwaytīyah*, 44/205-210.

Waqf, where the property should be placed under the care of a Waqf management committee. As a result, the donor surrenders control over the property once the Waqf is established, according to Muhammad ibn Shaybānī. Nonetheless, if the person establishing the Waqf appoints another individual as the Mutawallī, he can still choose himself as the Mutawallī, which is often a more practical choice.²⁷ In some scholarly opinions, when creating a Waqf for a mosque, there is no absolute necessity to appoint a Mutawallī, as the mosque does not need to be allocated to a specific entity. However, in contrast to this viewpoint, it is argued that mosques require a Mutawallī to manage tasks like cleanliness and maintenance. Therefore, this arrangement is also permissible if the Waqf creator designates another individual, the mosque's Mutawallī.²⁸

A Waqf's Mutawallī can hire paid staff to maintain assets within regulatory guidelines, including expenses for property preservation. Funds from mosque income can cover utilities but must be used solely for mosque construction. Borrowing against Waqf property should be a last resort for the Mutawallī.²⁹ Suppose the Waqf creator appoints himself as a Mutawallī and sets conditions for his appointment. In that case, any proven mismanagement or misappropriation of Waqf's assets can result in his removal by the relevant government authority to protect the rights of people in need. Similar to cases involving minors, the judiciary can remove Mutawallī if he fails to safeguard the assets adequately. Even if the Waqf creator specifies that neither the head of state nor the court can remove him from the role of Mutawallī, such a clause becomes void if he is found guilty of treason. This is because it contradicts Islamic law and the principles of the Waqf institution.

2. Waqf Initiatives in Bangladesh:

The spread of Islam in the Indian subcontinent began with the Prophet's companions, reaching even remote parts of Bangladesh. However, Muslim rule in Bengal was established during Emperor Quṭubuddīn Aybek's era and the efforts of Ikhtiyār al-Dīn Muḥammad Bakhtiyār Khilji in 1203 AD. Bakhtiyār Khilji, from Turkey or the Turkmen region, conquered Bengal, initiating a rule that lasted 554 years until 1757 AD under 101 rulers.³⁰ The first Sultan, Bakhtiyār Khilji, built mosques and schools inspired by Delhi's Emperor Quṭubuddīn Aybek. This era witnessed remarkable educational and poverty alleviation advancements through Waqf resources, with Bengal's Sultans fostering education and actively supporting its expansion.³¹

Influenced by their example, affluent Muslim landlords and wealthy individuals in the region established Maktabs³² and Madrasas in their respective areas, generously donating substantial wealth and land to cover the expenses. According to Mallic (1977), these organizations covered all costs associated with the education of students in various educational institutions throughout Uttaranchal in Bengal, including accommodation, food, clothing, books, notebooks, pens, ink, and

²⁷ Shīrāzī, *L-Muhadhdhab Fī Fiqh al-Imām al-Shāfi'i*, 1/445–446.; Ibn 'Ābidīn, *Hāshiyat Radd Al-Muhtār 'Alá al-Durr al-Mukhtār*, 3/531.; Muḥammad Ibn 'Abd al-Wāhid al-Sywāsy al-Sakandarī Kamāl al-Dīn Ibn Humām, *Sharḥ Faṭḥ Al-Qadīr 'alá al-Hidāyah Sharḥ Bidāyat al-Mubtadī* (Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003), 5/40.

²⁸ Manṣūr ibn Yūnus ibn Idrīs al-Buhūti, *Sharḥ Muntahá Al-Irādāt* (Saudi Arabia: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993), 4/415.; Humām, *Sharḥ Faṭḥ Al-Qadīr 'alá al-Hidāyah Sharḥ Bidāyat al-Mubtadī*, 5/41.

²⁹ Humām, *Sharḥ Faṭḥ Al-Qadīr 'alá al-Hidāyah Sharḥ Bidāyat al-Mubtadī*, 5/68.

³⁰ Abbas Ali Khan, *Bānglār Musalamāndēr Itihāsh* (Dhaka: Bangladesh Islamic Center, 2021), 15.

³¹ Khan, *Bānglār Musalamāndēr Itihāsh*, 141.

³² Maktab is designated for instructing fundamental Quranic recitation and teachings of Islamic rituals. See, Kasım Kocaman - AHM Ershad Uddin, "Bangladeş'te Dinî/İslamî Eğitim Kurumları: Medreseler", *Talim* 5/2 (2021), 157–181.

other supplies.³³ The affluent noble families had a tradition of providing their children with education through suitable tutors, and even underprivileged students could receive free education. Nearly the entire financial burden of educational institutions was shouldered by individuals directly or through endowments, waqfs, or trusts.³⁴

Nonetheless, Islam (2018) identified that following the decline of Muslim rule and the imposition of colonial administration in Bengal, significant transformations in the management of Waqf properties transpired. This transitional period witnessed considerable hardships for the Waqf institution, eroding many of its unique characteristics.³⁵ However, upon gaining dominance over the subcontinent, the East India Company issued a proclamation stipulating that matters about religion and personal affairs would remain outside the purview of the colonial state. It was declared that the religious scriptures of each community would continue to serve as the foundation for personal laws³⁶. As documented by Hussain in 2003, colonial authorities employed this approach in the late 18th and early 19th centuries, particularly in the governance of Waqf estates under Muslim personal law. During this period, the responsibility for overseeing Waqf properties within a district rested with the region's Chief justice (*qāḍī*);³⁷ however, this approach gradually transformed as the East India Company solidified its control over all governmental institutions. However, the advent of the Bengal land revenue system during the East India Company's land law changes in the Bengal area harmed Waqf properties. This was because these properties ended up in the hands of those entrusted with protecting and nurturing them.³⁸

2.1. Laws and Regulations Governing Waqf in Bangladesh

The Muslim Waqf Act of 1913 was essentially declarative, and Section 92 of the Code of Civil Procedure of 1908 was intentionally excluded from its scope. This omission was because Section 92 did not apply to Waqf trust proceedings; instead, it was primarily designed for legal institutions to rectify wrongs or manage accounts or authorized property transfers. The Muslim Waqf Ordinance of 1923 was intended to oversee the Waqf administration. However, it suffered from ineffectiveness due to its inherent ambiguity and various legal loopholes and shortcomings. Below is a concise overview of the key provisions and sub-sections in the Muslim Waqf Act of 1923, the Waqf Ordinance of 1962, and the Waqf (Transfer and Development of Property) Special Provisions Act of 2013 of Bangladesh.³⁹

The Muslim Waqf Act of 1923, also known as the Mussalman Waqf Act, was enacted to ensure the efficient management and proper accounting of Waqf properties. Under this provision, the Mutawallī (custodian) of any Waqf property (except for Waqf lil'awlād) must submit to the court a statement detailing the income and expenditure of the Waqf property.⁴⁰ Additionally, a copy of the

³³ Azizur Rahman Mallick, *British Policy And The Muslims In Bengal 1757-1856* (Dhaka: Bangla Academy, 1977), 150.

³⁴ Adam William, *Reports On The State Of Education In Bengal (1835-38)* (India: University Of Calcutta, 1941), 55.

³⁵ Islam, "Historical Development of Waqf Governance in Bangladesh: Challenges and Prospects", 1141.

³⁶ Michael R Anderson, "Islamic Law and the Colonial Encounter in British India", *Institutions and Ideologies: A SOAS Reader* (England: Curzon Press, 1993), 167.

³⁷ Nasser Hussain, *The Jurisprudence of Emergency: Colonialism and the Rule of Law* (USA: University of Michigan Press, 2003), 9.

³⁸ Islam, "Historical Development of Waqf Governance in Bangladesh: Challenges and Prospects", 1140.

³⁹ "The Waqfs Ordinance, 1962 (East Pakistan Ordinance) (Ordinance NO. I OF 1962)" (Dhaka-Bangladesh: Ministry of Law, 2023).

⁴⁰ Muhammad Abdur Rahim, *Social and Cultural History of Bengal* (Pakistan: Pakistan Historical Society, 1963), 180.

deed of the Waqf property and an audited account of the property must be provided. It is important to note that the Act imposes penalties of Tk 500 for the first instance of giving wrong or false information and Tk 2000 for each subsequent mistake. However, there are certain limitations associated with the implementation of the Act. The Act relies on the Civil Courts for enforcement, and these courts are often occupied with various other litigations, making it challenging for them to oversee the Act's provisions effectively. Consequently, adequate supervision by the court is difficult to achieve, leading to limited improvement in Waqf administration.⁴¹

Analyzing the Act, it becomes evident that the court lacks jurisdiction to compel Mutawalli to fulfill his duty (filing of accounts) under Section 3 of the Act. Moreover, the Act lacks provisions for cases where the occupant rejects the Waqf property. The Act's significance is further clouded by varying interpretations and answers from different High Courts regarding whether the court should inquire into the status of Waqf property under this Act. Despite several attempts, the Muslim Waqf Act of 1923 appears to have fallen short of its intended goals due to excessive caution and concerns about potential dissatisfaction, leading to its ineffectiveness in practice.

2.2. The Process of Amendments to the Bangladesh Wakf Ordinance

The Waqf Committee held a significant meeting on October 26, 1997, to discuss revisions to specific sections and sub-sections of the Wakf Ordinance, 1962, and decided to draft future amendments. On April 30, 1998, a meeting featured the presentation and extensive discussion of a draft amendment by the Waqf administration and committee members. An August 25, 1998, meeting led by the Parliamentary Standing Committee of the Ministry of Religion aimed to modernize the Wakf Ordinance while adhering to Islamic principles. On November 19, 1998, during a meeting at the Administrator's office, proposed amendments were discussed, leading to a comprehensive proposal presented to the National Parliament for amendments to various sections and sub-sections of the Wakf Ordinance. On March 3, 1999, the Parliamentary Standing Committee on the Ministry of Religion submitted sub-sections related to the amendments for review.⁴²

The proposed amendments to the Waqf Ordinance 1962 aim to modernize and enhance existing legislation. One significant modification is the classification of properties used for religious purposes over an extended period, such as mosques, graveyards, and shrines, as Waqf properties. This fills a gap in the existing ordinance, as it was previously unclear how properties commonly used for religious purposes by the public would be categorized as Waqf properties. Another change is the formation of committees by the Wakf Administration for the management of Waqf properties. The existing law primarily covers shrines and dargahs, but the proposed sub-section expands this provision to include non-specified Waqf properties. A new sub-section dealing with temporary prohibitions by Wakf Prosecution has been incorporated, granting the Wakf Administration the authority to issue temporary injunctions appointing an official collector to oversee the withdrawal of the Mutawalli or committee in certain circumstances. The proposed amendments also address accountability by introducing provisions regarding Mutawalli misconduct or negligence. Section 32 outlines conditions for a Mutawalli's removal by the Wakf Administration, including

⁴¹ Abdus Subhan Azhari, "Waqf Adhyādēsh 1962 o Waqf ā'in 2013: Ēkṭi Parjālōcanā", *Islami Ain o Bichar* 12/47 (2018), 96.

⁴² "The Waqfs Ordinance, 1962 (East Pakistan Ordinance) (Ordinance NO. I OF 1962)".

misappropriation of Waqf property or criminal accusations. If the Mutawalli's actions result in losses due to property misuse or neglect, they are personally liable, including compensation payment and property recovery per the Public Demand Recovery Act of 1913. This sub-section promotes caution among Mutawallis in managing Waqf properties, discouraging reckless misuse or unnecessary utilization. As per the Wakf Ordinance 1962, concerning the registration of Wakf properties, it is mandatory to register all previously established Wakf properties with the Wakf Administration. Section (1) of the amendment proposal (47) has been introduced to address the re-registration of former Waqf properties previously registered under the Bengal Wakf Act, 1934. This section explicitly states that Waqf properties registered under the Bengal Wakf Act, 1934 do not require re-registration and will be accounted for under the 1962 Act. This provision simplifies the process and eliminates the need for re-registration.⁴³

A new sub-section (d) has been incorporated into section 52, stating that failure to produce necessary account papers and accounts upon request will be considered an offense punishable under section 41. This section empowers the administration or auditor to demand essential documents and accounts from the Mutawalli/Committee, warning that failing to comply will result in legal consequences. The Wakf Committee and Parliamentary Committee have also suggested the removal of the legal restriction outlined in sub-section (3) of Article 56 to prevent the illegal transfer of Wakf property and facilitate the recovery of Wakf property.⁴⁴ The proposed amendment also suggests increasing the fine from 2,000 to 10,000, with a prison term of 2 years instead of the previous six months. The income allocated to the Wakf administration is currently fixed at 5% of the annual income of the Wakf property. However, the amendment proposal recommends increasing it to 10% better to meet the financial needs of the Wakf administration.

The proposed amendment to the Wakf Ordinance includes the reinstatement of sub-section 72, allowing the Wakf Administration to secure loans for Wakf property development. It also addresses a problem where a lawyer appointed by the administration cannot receive fees for Waqf property cases due to a lack of specific provisions. The amendment also introduces a new clause, sub-section 5, into section 81, allowing the Wakf Administration to approve compensation for lawyers handling such cases.

2.3. Review of the Waqf Ordinance of 1962

The Waqf Ordinance of 1962, initially enacted as the East Pakistan Waqf Ordinance before Bangladesh's independence, is officially known as Ordinance No. 1 of 1962, comprising 12 chapters with 105 clauses. It served as the primary legal framework for the Waqf administration until the Waqf (Property and Transfer) Special Provisions Act was introduced in 2013. This ordinance aimed to regulate and oversee Waqf administration and estates in the country, hoping for efficient management. However, due to legal gaps and inadequacies, it fell short of achieving the desired effectiveness in managing and supervising Waqf properties in Bangladesh.⁴⁵

⁴³ "The Waqfs Ordinance, 1962 (East Pakistan Ordinance) (Ordinance NO. 1 OF 1962)".

⁴⁴ 1/23/2024 3:18:00 AM

⁴⁵ Azhari, "Waqf Adhyādesh 1962 o Waqf ā'in 2013: Ēkti Parjālōcanā", 98.

The Waqf Ordinance of 1962 conferred authority upon the Waqf Administration to conduct surveys of all Waqf properties across the country. The Waqf Administration can engage individuals it deems qualified to conduct these surveys. These surveys aim to ascertain the identification and status of Waqf properties. However, no mandatory provisions specify a timeframe for completing these surveys, such as every 10 or 12 years. As a result, since the enactment of the Ordinance, only one survey of Waqf properties has been undertaken after 53 years. The local administration initiated the initial effort in 1981 but lacked proper procedure. The 'Inam Committee' report highlighted the failure of the Waqf administration to conduct these surveys as required. Surprisingly, there were no official survey efforts in the country until 1985.⁴⁶

In 1986, in response to requests from the Ministry of Religion and the Waqf Administrator, the Bangladesh Bureau of Statistics conducted a comprehensive survey of Waqf properties in various divisions and districts. Unfortunately, due to multiple errors and deviations in this survey, it did not fulfill the objectives of the Waqf administration.⁴⁷

Article 32 of the Waqf Ordinance grants the Waqf Administration the authority to take action based on complaints or specific allegations. These allegations may encompass providing inaccurate income accounts, issuing fraudulent vouchers for excessive expenditures, making false donation declarations, manipulating income from various sources, unauthorized property transfers, misappropriating funds through incorrect receipts, and deriving personal benefits from land grants, penalties, or ownership claims in one's name.⁴⁸

However, it is essential to note that the Waqf administration lacks the authority to prevent unethical activities by the Mutawallī or impose a moratorium on Waqf property. When Waqf property is illegally transferred or funds are misappropriated, the Ordinance lacks revisions to address these issues except through court intervention, which can be lengthy and complex. Additionally, the Ordinance does not address indemnification for Mutawallīs in case of property loss during their tenure or false recording of Waqf property as government land.⁴⁹

Before the enactment of the Wakf Ordinance 1962 in East Pakistan, the regulation and governance of Wakf properties fell under the purview of the Bail Wakf Act of 1934. Many properties were registered under this Act. However, introducing the Waqf Ordinance 1962 required the re-registration of all properties, which presented numerous challenges.⁵⁰ The provision for re-registration created several complications, making it difficult to bring many Waqf properties under the control of the Bangladesh Waqf administration. Consequently, the Wakf administration lost control over numerous Wakf properties, and the validity of the Bail Wakf Act was permanently compromised.

Furthermore, the provisions related to determining the nature of a Waqf property, whether it qualifies as such, often require the involvement of the Civil Court for a final decision. Given that the Civil Court is already burdened with many land-related cases, this places additional burdens and expenses on the Mutawallī and the Waqf administration, causing inconvenience and delays.

⁴⁶ Zohora Shahin, "Waqf as Administered in Bangladesh: A Critical Review", *UITS Journal* 2/1 (2013), 186.

⁴⁷ Azhari, "Waqf Adhyādēsh 1962 o Waqf ā'in 2013: Ēkṭi Parjālōcanā", 99.

⁴⁸ Shahin, "Waqf as Administered in Bangladesh: A Critical Review", 187.

⁴⁹ Azhari, "Waqf Adhyādēsh 1962 o Waqf ā'in 2013: Ēkṭi Parjālōcanā", 100.

⁵⁰ Islam, "Historical Development of Waqf Governance in Bangladesh: Challenges and Prospects", 1143.

In the case of Provisions relating to the transfer of Waqf property, the Wakf Ordinance of 1962 explicitly prohibits the transfer of any property by the Mutawalli without prior permission from the Wakf Administration. According to this Ordinance, if any property is transferred without such permission, it is considered canceled, and the Wakf Administration should file for cancellation within four months of being informed of the transfer or within three years from the date of the transfer.⁵¹ However, a significant drawback of this provision is that it imposes a limited timeframe for recovery. Unfortunately, it may not be feasible for the Waqf administration to reclaim the land within this stipulated period, allowing the Mutawalli to misappropriate it. Troublingly, these actions by the Mutawalli do not constitute punishable offenses under this provision, making it difficult to prevent such unauthorized transfers.⁵² Under the Waqf Ordinance of 1962, the Mutawalli must prepare accurate accounting statements for Waqf property, submitting them to the Waqf administration and the court-appointed collector. Unfortunately, the ordinance does not classify the failure to submit accounts as a punishable offense, leading to delays and missing accounts, hampering property management. Penalties in the ordinance include a two-thousand-rupee fine or, for more severe violations, up to six months imprisonment or both. Enforcement remains weak despite over five decades since its enactment. The ordinance also mandates Mutawallis to contribute 5% of annual income as tax to the Wakf Administration, but this amount is insufficient to cover rising expenses, including salaries.

2.4. Analysis of the Waqf Act, 2013

On February 24, 2013, the National Parliament of Bangladesh passed the 'Waqf' (Transfer and Development) Special Provisions Act, 2013 (Act No. 3 of 2013). This law was enacted to establish specific regulations for transferring and developing Waqf properties.⁵³ The Act focuses solely on these aspects and does not constitute a comprehensive Waqf law. It was deemed necessary due to the lack of previous regulations governing the transfer and development of Waqf properties, making the legal framework unclear. However, the transfer method, clearly stated in Section 4 of the Act, states the mode of property transfer that property may be transferred under the Act by sale, gift, mortgage, exchange, lease grant, and partnership-based development transfer authorized under this legislation. Islamic legal views on selling or exchanging Waqf property vary among schools of thought. The Hanafi school prohibits selling or trading Waqf property, especially in mosques. Imām Abū Ḥanīfah disallows selling immovable Waqf property, while others permit it if its utility is lost. The Mālikī Madhhab distinguishes between movable and immovable property, with most deeming it invalid. The Shāfi'ī Madhhab is strict, allowing sales only for mosques in disrepair.⁵⁴ However, most Ḥanbalī Faqihs support selling or exchanging Waqf property based on need and welfare. Scholars across eras have supported the provision allowing such transfers in the Waqf Special Act of 2013.

In the case of leasing Waqf property, which is permissible according to various fiqh schools, in their respective chapters on the provision of leasing of Waqf property, scholars address matters such as the authority to grant the lease, the significance of Waqf conditions in lease agreements,

⁵¹ Shahin, "Waqf as Administered in Bangladesh: A Critical Review", 188.

⁵² Azhari, "Waqf Adhyādēsh 1962 o Waqf ā'in 2013: Ēkti Parjālōcanā", 101.

⁵³ "The Waqf Estate Transfer and Development Special Ordinance Act, 2013" (Dhaka-Bangladesh: Ministry of Law, 2013).

⁵⁴ See, Azhari, "Waqf Adhyādēsh 1962 o Waqf ā'in 2013: Ēkti Parjālōcanā", 101.

eligible recipients of rent, the rental amount, lease terms, and termination of lease agreements. This demonstrates no conflict in Islamic Fiqh with the provisions outlined in this law section.⁵⁵

However, section 11 of the Act outlines a comprehensive procedure for donating Waqf property to another institution in case of transfer through donation and specifying the use of the property. This section comprises four sub-sections: Sub-section 1 stipulates that, notwithstanding the contents of section 1 and section 5, any Waqf property can be donated to a Waqf estate or any religious, educational, or non-profit public welfare institution. Sub-section 2 mandates that donation proposals made under Section 2 must be recommended by the Committee and approved by the Ministry. Sub-section 3 specifies that if any property is donated for a particular purpose under this section, it cannot be used for any other purpose. Any attempt to use it otherwise would violate the provisions outlined in sub-section 3 of Section 4. Furthermore, if any property is used in contravention of the prescribed purpose or if there is an attempt to do so, the Wakf Administrator is empowered, under Section 34 of the Ordinance, to assume control of the said property.⁵⁶

Section 12 of the Act allows for transferring any Waqf property for development on a partnership basis, provided it complies with legal requirements. This process involves a recommendation from a special committee and approval from the government. The detailed procedure for such transfers is outlined in the sub-sections of this section: Sub-section 1 states that Waqf property can be transferred for development purposes. Sub-section 2 specifies that the recommendation for transferring Waqf property under this law, subject to government approval, should be made by the special committee. Sub-section 3 explains that this Act covers assets, and landowners and developers' agreements must adhere to Section 10 of the Real Estate Development and Management Act, 2010. In this context, the Mutawalli or Waqf administrator responsible for managing the Waqf property is the landowner. Sub-section 4 underscores that, like a landowner protecting their interests when agreeing with a developer, a contract must be executed between the Mutawalli or Waqf administrator and the developer.⁵⁷ This contract protects Waqf property and its beneficiaries during transfers for partnership-based development. The Waqf administrator oversees and ensures compliance with the agreement's terms.

However, specific general restrictions on property transfer are outlined in Section 5 of the Act, consisting of four sub-sections. Sub-section 1 stipulates that Waqf property can only be transferred if it serves the needs, well-being, and interests of the relevant Waqf or its beneficiaries, and such transfer must align with the waqf's intended purpose. By sub-section two and section 2(9) of the Ordinance, Waqf property cannot be transferred to or in favor of an unrelated third party. Sub-section 3 establishes that no Waqf property can be sold or transferred on a perpetual lease unless it is deemed essential for the welfare of the Waqf or its beneficiaries.⁵⁸

Conclusion

Endowment, or Waqf, plays a pivotal role in the lives of Muslims, serving as a cornerstone for meeting their needs and fostering their well-being. It holds profound significance in the cultural

⁵⁵ "The Waqf Estate Transfer and Development Special Ordinance Act, 2013,"; see, Azhari, "Waqf Adhyādēsh 1962 ō Waqf ā'in 2013: Ēkṭi Parjālōcanā," 105.

⁵⁶ "The Waqf Estate Transfer and Development Special Ordinance Act, 2013".

⁵⁷ "The Waqf Estate Transfer and Development Special Ordinance Act, 2013".

⁵⁸ "The Waqf Estate Transfer and Development Special Ordinance Act, 2013."

revival of the Islamic community and is governed by three core principles: management, investment, and replacement.

Looking back at the history of Waqf in Bangladesh, it becomes evident that it has undergone a series of transformations and legal developments. From 1757 to 1947, the colonial period saw the official recognition of the Wakf regime through acts like 'The Muslim Wakf Validating Act of 1913' and 'The Bengal Wakf Act of 1934'. However, the unique attributes of Waqf gradually eroded over time, stretching from its inception during the Pakistani period to the present day.

Following the partition of India and Pakistan in 1947, the 'East Pakistan Waqf Ordinance 1962' was introduced, preserving the framework of the Waqf Act even after Bangladesh's independence in 1971. Although amendments were introduced in the 1988 and 1998 Ordinances, a significant restructuring effort only materialized about 15 years later with the Special Waqf Ordinance 2013. Unfortunately, despite its potential significance, this sacred institution was somewhat overshadowed by the complexities of Bangladesh's political landscape, closely tied to social change.

Assessing the present state of Waqf in Bangladesh uncovers several pressing concerns. Centralized management is notably lacking, with departmental and regional offices devoid of decision-making authority, unlike their counterparts in many Muslim countries, including Arab nations. Philanthropic Waqfs within the state face severe constraints due to a shortage of human resources. With a mere 150 employees overseeing nearly 150,000 Waqf institutions, adequate oversight of provincial activities becomes almost impossible. Furthermore, the workforce shortage in 64 administrative districts results in only 38 regional offices nationwide. The numbers reveal that each regional office supervises approximately 800 Waqf estates, significantly weakening the system.

Moreover, the offices administering Waqf properties often remain closed during inspections due to a lack of information and regulations. Accountability is minimal, with employees essentially evading blame. To manage a sacred institution like Waqf effectively, a code of conduct and ethics is essential, yet their absence has led to widespread mismanagement across all aspects of administration.

Despite Bangladesh's independence, the Wakf Act has undergone multiple revisions, including the recent Wakf (Amendment) Act 2013. However, these changes have not fully addressed the complexities in Bangladesh's Waqf administration. Another issue lies in the weakness of the registration system, with the annual registration rate of Waqf estates remaining significantly low compared to the existing properties. Public awareness of Waqf registration is also limited. Illegitimate acquisitions and mismanagement have further eroded the Waqf system, with numerous influential individuals occupying Waqf properties. Various organizations, social groups, and government agencies have seized these assets, with no concerted state effort to reclaim them. Regrettably, this illegal acquisition continues to be perpetrated by influential individuals and institutions.

The history and current state of Waqf in Bangladesh underscore a series of challenges and complexities in its administration, emphasizing the urgent need for comprehensive reforms and coordinated efforts to reinvigorate this crucial institution for the benefit of society. Despite its roots dating back almost six centuries to the Mughal Empire, establishing the Waqf system in Bangladesh presents substantial challenges. The British Empire introduced only minor modifications until 1947,

with further changes implemented in 1962 during the Pakistani administration. Following Bangladesh's independence, additional adjustments were made in 1988 and 1998. However, under the 'Special Waqf Ordinance of 2013', the most recent alteration still falls short of fully adhering to Islamic law.

An illustrative example is cited by Islam (2018), which reveals that the Dhaka police headquarters occupies Waqf land. This highlights the pressing need to address the challenges in managing Waqf properties in Bangladesh.⁵⁹ These challenges include unqualified Mutawallī, misconduct, an inadequate administrative framework, and a lack of government initiatives aimed at transparency and accountability.

Creating a meaningful advisory board and establishing separate ministries for Waqf, similar to those in different Muslim countries dedicated to the welfare of their citizens, remain unexplored possibilities in Bangladesh. Despite the evident feasibility of establishing such a ministry, concrete steps have yet to be taken.

Furthermore, there is no dedicated ordinance specifically addressing the Waqf system. The Waqf system in Bangladesh has been considerably neglected, as evidenced by limited administrative resources, a lack of transparency, and the appropriation of Waqf properties by influential figures, both political and non-political. To address these issues and align with the principles of Shariah, there is a pressing need for distinct and comprehensive Waqf legislation in Bangladesh, similar to the systems in place in countries like Malaysia, Turkey, Kuwait, UAE, KSA, and other Muslim nations. Properly implemented, such legislation would serve the people's best interests and ensure the effective functioning of the Waqf system.

Reference

- Ahmad, Abu Umar Faruq - Karim, Mohd Fazlul. "Opportunities and Challenges of Waqf in Bangladesh: The Way Forward for Socio-Economic Development". *Palgrave Macmillan* 1 (2019), 193–212. https://doi.org/0.1007/978-3-030-18445-2_10
- Anderson, Michael R. "Islamic Law and the Colonial Encounter in British India". *Institutions and Ideologies: A SOAS Reader*. 165–185. England: Curzon Press, 1993.
- Azhari, Abdus Subhan. "Waqf Adhyādēsh 1962 o Waqf ā'in 2013: Ēkṭi Parjālōcanā". *Islami Ain o Bichar* 12/47 (2018), 85–112.
- Buhūti, Maṣūr ibn Yūnus ibn Idrīs al-. *Sharḥ Muntahā Al-Irādāt*. Saudi Arabia: Dār al-Kutub al-‘İlmīyah, 1993.
- Bukhārī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn Ismā‘īl Ibn. *Şaḥīḥ Al-Bukhārī*. Bangladesh: Hamidiya Library, 2002.
- Günay, Hacı Mehmet. "Vakıf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 475–479. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Humām, Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wāḥid al-Sywāsy al-Sakandarī Kamāl al-Dīn Ibn. *Sharḥ Faṭḥ Al-Qadīr ‘alā al-Hidāyah Sharḥ Bidāyat al-Mubtadī*. Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-‘İlmīyah, 2003.
- Hussain, Nasser. *The Jurisprudence of Emergency: Colonialism and the Rule of Law*. USA: University of Michigan Press, 2003.

⁵⁹ Islam, "Historical Development of Waqf Governance in Bangladesh: Challenges and Prospects", 1155.

- Ibn Fāris, Aḥmad ibn Zakarīyā Abū al-Ḥusayn. Beirut-Lebanon: Dār al-Fikr, 1979.
- Ibn ‘Ābidīn, Muḥammad Amīn. *Ḥāshiyat Radd Al-Muḥtār ‘Alā al-Durr al-Mukhtār*. Beirut-Lebanon: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1421.
- Ibn manzūr, Muḥammad ibn Mukarram ibn ‘Alī, Abū al-Faḍl, Jamāl al-Dīn. Beirut-Lebanon: Dār Ṣādir, 1995.
- Ibn Muflīh, Burhān al-Dīn Ibrāhīm ibn Muḥammad ibn ‘Abd Allāh ibn Muḥammad. *Al-Mubdi’ Sharḥ al-Muqni’*. Riyadh: ‘Ālam al-Kutub, 2003.
- Ibn Nujaym, Zayn al-Dīn. *Al-Baḥr al-Rā’iq Sharḥ Kanz al-Daqā’iq*. Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1997.
- Ibn Qudāmah, ‘Abd Allāh Ibn Muḥammad. *Al-Mughnī*. Riyadh: Dār ‘Ālam al-Kutub, 1997.
- Ibn Ṣāliḥ, Muḥammad ibn Aḥmad. *al-Waqf Fī al-Sharī’ah al-Islāmīyah Wa-Atharuhu Fī Tanmiyat al-Mujtama’*. Riyadh: Maktabat Mālik Fahd, 2001.
- Islam, Md. Thowhidul. “Historical Development of Waqf Governance in Bangladesh: Challenges and Prospects”. *Intellectual Discourse*. 1129–1165. Malaysia: IIUM Press, 2018.
- Kāsānī, Abū Bakr Ibn Mas‘ūd. *Badā’i’ Al-Ṣanā’i’ Fī Tartīb al-Sharā’i’*. Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2003.
- Khan, Abbas Ali. *Bānglār Musalamāndēr Itihāsh*. Dhaka: Bangladesh Islamic Center, 11th Ed., 2021.
- Khan, Abbas Ali - Hassan, M. Kabir. “Financing the Sustainable Development Goals (SDGs): The Socio-Economic Role of Awqaf (Endowments) in Bangladesh”. *Revitalization of Waqf for Socio-Economic Development, Volume II*. 2/35–65. London: Palgrave Macmillan, 2019.
- Kocaman, Kasım - Uddin, AHM Ershad. “Bangladeş’te Dinî/İslamî Eğitim Kurumları: Medreseler”. *Talim* 5/2 (2021), 157–181.
- Kubaysī, Muḥammad ‘Ubayd al-. *Aḥkām Al-Waqf Fī al-Sharī’ah al-Islāmīyah*. Baghdad: Maṭba‘at al-Irshād, 2011.
- Mallick, Azizur Rahman. *British Policy And The Muslims In Bengal 1757-1856*. Dhaka: Bangla Academy, 1977.
- Mardāwī, ‘Alī ibn Sulaymān ‘Alā’ al-Dīn Abū al-Ḥasan. *Al-Inṣāf Fī Ma‘rifat al-Rājiḥ Min al-Khilāf*. Egypt: Dār al-Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1956.
- Morgināny, ‘Alī Ibn Abī Bakr Burhān al-Dīn Abū al-Ḥasan. *Al-Hidāyah Sharḥ Bidāyat al-Mubtadi’*. Pakistan: Idārat al-Qur’ān wa-al-‘Ulūm al-Islāmīyah, 1417.
- Muḥammadī, ‘Alī Muḥammad. “al-Waqf: Fiqhuh, Wa-Anwā’uh”. Ummul Qura University-Makka, 1422.
- Nizām, Ḥasan ibn Manṣūr al-wzjndy Fakhr al-Dīn. *Al-Fatāwā al-‘Ālamgīriyah (al-Fatāwā al-Hindīyah)*. Egypt: al-Maṭba‘ah al-Kubrā al-Amīriyah-Būlāq, 1310.
- Öztürk, Nazif. *Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995.
- Qaḥf, Mandhar. *Al-Waqf al-Islāmī Taṭawwuruh Idāratuhu Tanmiyatih*. Dimashq: Dār al-Fikr, 2000.
- Qarāfī, Aḥmad ibn Idrīs Shihāb al-Dīn. *Al-Dhakhīrah*. Beirut-Lebanon: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1994.
- Qurṭubī, Shams al-Dīn Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad. *Al-Jāmi’ Li-Aḥkām al-Qur’ān*. Riyadh: Dār ‘Ālam al-Kutub, 2003.
- Rahim, Muhammad Abdur. *Social and Cultural History of Bengal*. Pakistan: Pakistan Historical Society, 1963.
- Ṣāliḥ, Muḥammad ibn Aḥmad. *Al-Waqf Fī al-Sharī’ah al-Islāmīyah Wa-Atharuhu Fī Tanmiyat al-Mujtama’*. Riyadh: Maktabat al-Malik Fahd, 1st Ed., 2001.

- Sarakhsī, Abū Bakr Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Shams al-Dīn. *Al-Mabsūṭ*. Beirut-Lebanon: Dār al-Maʿrifah, 1989.
- Shahin, Zohora. “Waqf as Administered in Bangladesh: A Critical Review”. *UITS Journal* 2/1 (2013).
- Shīrāzī, Ibrāhīm ibn ‘Alī. *L-Muhadhdhab Fī Fiqh al-Imām al-Shāfi‘ī*. Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2009. <http://bdlaws.minlaw.gov.bd>.
- Shirbīnī, Muḥammad al-Khaṭīb al-. *Mughnī Al-Muḥtāj Ilā Maʿrifat Maʿānī Alfāz al-Minhā*. Beirut-Lebanon: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1997.
- Temizer, Nihal Cihan. “Wakıf Sistemi: Osmanlı ve Batı Karşılaştırması”. *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies* 2 (2021), 141–162.
- Tirmidhī, Muḥammad ibn ‘Isā ibn ibn Mūsā al-. *Sunan Al-Tirmidhī-Kitāb al-Nikāḥ* 1089. Saudi Arabia: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1996.
- ‘Ulaysh, Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad. *Minaḥ Al-Jalīl Sharḥ ‘alā Mukhtaṣar al-‘allāmah Khalīl Ma‘a Ta‘līqāt Min Tas‘hīl Minaḥ al-Jalīl*. Beirut-Lebanon: Dār al-Fikr, 1989.
- William, Adam. *Reports On The State Of Education In Bengal (1835-38)*. India: University Of Calcutta, 1941.
- Yusuf, Hardianti et al. “A Construction of Cash Waqf Management in Bangladesh”. *Al-Bayyinah* 5/1 (2021), 86–97. <https://doi.org/10.35673/al-bayyinah.v5i1.1410>
- Al-Mawsū‘ah al-Fiqhīyah al-Kuwaytīyah*. Kuwait: Wizārat al-Awqāf wa-al-Shu‘ūn al-Islāmīyah, 1427.
- “The Mussalman Waqf Validating Act, 1913.” Dhaka-Bangladesh: Ministry of Law, 2023. bdlaws.minlaw.gov.bd
- “The Waqf Estate Transfer and Development Special Ordinance Act, 2013”. Dhaka-Bangladesh: Ministry of Law, 2013. <http://bdlaws.minlaw.gov.bd/>
- “The Waqfs Ordinance, 1962 (East Pakistan Ordinance) (Ordinance NO. I OF 1962)”. Dhaka-Bangladesh: Ministry of Law, 2023. <http://bdlaws.minlaw.gov.bd/act-details-326.html?lang=en>



Günlük Hayatta ve Dinî Pratiklerde Erteleme Davranışı Üzerine Nitel Bir Araştırma

A Qualitative Research on Procrastination Behavior in Daily Life and Religious
Practices

Yazarlar/Authors

Esra İRK

Dr. Arş. Gör, Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Bilim Dalı, Denizli,
Türkiye

Dr. Research Assistance, Pamukkale University, Faculty of Theology, Department of Psychology of
Religion, Denizli, Türkiye
eirk@pau.edu.tr, orcid.org/0000-0002-0607-9210
<https://ror.org/01etz1309>

Mükerrem Saliha KARS

Yüksek Lisans Mezunu, Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, Türkiye
MA, Bursa Uludağ University, Institute of Social Sciences, Bursa, Türkiye
saliha.kars@gmail.com, orcid.org/0000-0002-0538-1178
<https://ror.org/03tg3eb07>

Sümeyye YILDIRIM

Doktora Öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Bilim Dalı, Bursa,
Türkiye
PhD, Bursa Uludağ University, Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion, Bursa,
Türkiye
smyyildirim@icloud.com, orcid.org/0000-0002-2128-583X
<https://ror.org/03tg3eb07>

Kübra SERBEST

Yüksek Lisans Mezunu, Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, Türkiye
MA, Bursa Uludağ University, Institute of Social Sciences, Bursa, Türkiye
kubraserbest43@gmail.com, orcid.org/0000-0003-3125-6271
<https://ror.org/03tg3eb07>

Makale Bilgisi / Article Information	
Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received:	02 Ağustos 2023 / 02 August 2023
Kabul Tarihi / Date Accepted:	14 Aralık 2023 / 14 December 2023
Yayın Tarihi / Date Published:	25 Ocak 2024 / 25 January 2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season:	Ocak 2024 / January 2024
Cilt / Volume: 10, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 21-51.	

Atıf: Esra, İrk-Kars, Mükerrerrem Saliha-Yıldırım, Sümeyye- Serbest, Kübra “Günlük Hayatta ve Dinî Pratiklerde Erteleme Davranışı Üzerine Nitel Bir Araştırma”. *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 10/1 (Ocak 2024), 21-51. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10518547>

Cite as: Esra, İrk-Kars, Mükerrerrem Saliha-Yıldırım, Sümeyye- Serbest, Kübra. “A Qualitative Research on Procrastination Behavior in Daily Life and Religious Practices”. *İhya International of Islamic Studies* 10/1 (January 2024), 21-51. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10518547>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Esra İRK, Mükerrerrem Saliha KARS, Sümeyye YILDIRIM, Kübra SERBEST**).

Not: Etik kurul onay belgesi makalenin sonundadır. Note: Ethics committee approval document is at the end of the article.

Yazar Katkıları/Author Contributions: Çalışmanın Tasarlanması/**Conceiving the Study** : E.İ. (%30), MS.K. (%25), S.Y. (%25), K.S. (%20) | Veri Toplanması/**Data Collection** : E.İ. (%30), MS.K. (%25), S.Y. (%25), K.S. (%20) | Veri Analizi/**Data Analysis**: E.İ. (%30), MS.K. (%25), S.Y. (%25), K.S. (%20) | Makalenin Yazımı/**Writing up**: E.İ. (%30), MS.K. (%25), S.Y. (%25), K.S. (%20) | Makale Gönderimi ve Revizyonu/**Submission and Revision**: E.İ. (%30), MS.K. (%25), S.Y. (%25), K.S. (%20). Çıkar Çatışması/**Competing Interests**: Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that they have no competing interests.

Bu makale Creative Commons Alıntı-Gayri Ticari Türetilemez **4.0 (CC BY-NC 4.0)** Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives **4.0 (CC BY-NC 4.0)** International License.





Günlük Hayatta ve Dinî Pratiklerde Erteleme Davranışı Üzerine Nitel Bir Araştırma

Öz

Bu araştırmanın temel amacı, erteleme davranışına yol açan faktörleri tespit etmek ve bu davranışın günlük hayattaki ve dinî pratiklerdeki rolünü incelemektir. Nitel araştırma yönteminin kullanıldığı bu çalışmada yarı yapılandırılmış görüşme tekniği tercih edilmiştir. Araştırmaya katılmayı kabul eden 30-45 yaş aralığında aktif çalışma hayatı içinde olan 10 erkek ve 10 kadın olmak üzere toplam 20 katılımcı ile yüz yüze ve online olarak görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Elde edilen veriler MAXQDA 2022 programı kullanılarak tematik içerik analizine tâbi tutulmuştur. Araştırmamızda erteleme davranışı, genel ve dinî alanda olmak üzere iki kısımda ele alınmıştır. Araştırma sonucunda genel erteleme davranışının ortaya çıkmasında zaman yönetimindeki eksikliğin ve görevin niteliğinin etkili iki temel faktör olduğu görülmüştür. Erteleme davranışının katılımcılarda öfke, stres, sıkıntı, kaygı gibi olumsuz duygulara yol açtığı tespit edilmiştir. Katılımcıların genel erteleme davranışıyla başa çıkmak için zamanı verimli kullanma ve motivasyonu artırma faktörleri üzerinde durduğu gözlenmiştir. Dinî pratiklerde yapılan erteleme davranışında manevî zayıflık faktörünün ilk sırada geldiği tespit edilmiştir. Dinî pratikleri ertelemenin katılımcılarda öfke, kaygı, huzursuzluk gibi olumsuz duyguların yanı sıra günahkârlık ve pişmanlık gibi duyguları da ortaya çıkardığı görülmüştür. Dinî pratiklerde erteleme davranışıyla mücadele etmede katılımcıların daha çok dinî/manevî yönden gelişim üzerinde durdukları saptanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Dinî Pratikler, Erteleme, Dinî Erteleme, Başa Çıkma Stratejileri

A Qualitative Research on Procrastination Behavior in Daily Life and Religious Practices

Abstract

The main purpose of this research is to determine the factors that lead to procrastination behavior and to examine the relationship of this behavior with daily life and its role in religious practices. In this study, where qualitative research method is used, semi-structured interview technique is preferred. Face-to-face and online interviews were conducted with 20 participants, consisting of 10 men and 10 women, aged between of 30-45 years who agreed to participate in the research. The obtained data is analyzed with thematic content analysis using the MAXQDA 2022 program. In our research, procrastination behavior is considered in two parts as general and religious. The research revealed that the lack of time management and the nature of the task were identified as the two most influential fundamental factors in the emergence of general procrastination behavior. It is indicated that procrastination behavior led to negative emotions such as anger, stress, frustration, and anxiety among the participants. The participants were observed to emphasize factors such as effective time management and increasing motivation to cope with general procrastination behavior. In the procrastination behavior related to religious practices, it was observed that spiritual weakness ranked first among the factors. The procrastination of religious practices not only triggered negative emotions such as anger, anxiety, and restlessness among the participants but also brought forth

feelings of sinfulness and regret. In coping with procrastination behavior in religious practices, participants were found to emphasize more on religious/spiritual development.

Keywords: Psychology of Religion, Religious Practices, Procrastination, Religious Procrastination, Coping Strategies.

Extended Abstract

Procrastination behavior has been studied across various disciplines such as psychology, sociology, economics, literature, and organizational behavior. The prevalence of procrastination as a widespread phenomenon in social life necessitates an interdisciplinary approach. In the literature, procrastination is often defined as the delay of a planned and necessary task despite the possibility of encountering adverse consequences. In other words, it is the intentional and conscious avoidance exhibited by an individual in fulfilling responsibilities and implementing personal decisions within their sphere of responsibility. Various factors underlie procrastination behavior, including poor time management, low motivation, perfectionism, and a lack of self-control, which contribute to an increased tendency for procrastination.

When considering the effects and consequences of procrastination behavior, it can be argued that it predominantly prioritizes negativity to a great extent. This behavior can weaken an individual's subjective well-being and disrupt interpersonal relationships. However, procrastination is not always a behavior that generates new problem areas. In some cases, short-term pleasures can be delayed for the realization of long-term goals. Such procrastination behaviors, on the other hand, exhibit a beneficial, affirmative, and functional quality. Nevertheless, when procrastination surpasses a certain threshold, normalizes, or becomes a habit, it transforms into a problematic situation. This can lead to various psychological tensions, a deterioration of self-perception, and the weakening of positive relationship patterns with others. Procrastination manifests itself not only in personal and social domains but also in the religious/spiritual realm. Individuals with religious beliefs strive to fulfill various responsibilities imposed by their religious beliefs alongside routine worldly tasks. In Islam, acts of worship such as prayer, fasting, pilgrimage, sacrifice, and supplication are considered fundamental elements of religious life. The effort, diligence, and consistency in performing these religious duties are regarded as indicators of one's religiosity and a sign of sincerity and devotion. Therefore, weaknesses in regularly fulfilling religious practices at times result in individuals experiencing negative emotions at various levels.

One of the primary aims of this research is to reveal the role of procrastination behavior in daily life and religious practices. Additionally, the research aims to explain the reasons leading to procrastination and strategies for coping with procrastination. In this qualitative research, a semi-structured interview technique is preferred. In the study, participants were determined through purposive sampling technique, comprising a total of 20 participants actively engaged in professional life within the age range of 30-45, including 10 men and 10 women. Face-to-face and online interviews were conducted with these participants. To ensure data diversity, participants from different professional backgrounds and residing in different cities were included in the research. Participants were presented with 12 questions, comprising 8 open-ended questions and 4 closed-ended questions focusing on demographic information. The data obtained from the participants were analyzed using the thematic content analysis method, which is one of the qualitative research data analysis techniques. MAXQDA 22 software was utilized in the analysis of the data. The data recorded in the interviews were transcribed. The transcribed data were independently coded by four researchers, and the prepared code lists were examined by the researchers for preliminary consideration. Codes commonly selected by the researchers were accepted, and codes

that remained outside were not included in the study. Subsequently, codes believed to have similarity or relationship were merged under categories.

In our study, procrastination behavior was examined in two categories: general and religious. When examining findings related to general procrastination behavior, participants were observed to procrastinate most in their private/work areas and personal growth. Factors such as intense work life, workload, inadequate time management, lack of self-control, motivation enhancement, and emotional regulation skills were identified as contributing to participants' tendencies to procrastinate. The procrastination behavior was observed to lead to a range of negative emotions in participants, including tension, anger, guilt, anxiety, stress, shame, and regret. On the other hand, effective time management skills, individual efforts, motivation enhancement, and pre-admission about the necessity of completing the task were expressed as effective coping methods among participants in dealing with procrastination. Regarding procrastination behavior related to religious practices, participants were determined to procrastinate most in performing the prayer ritual compared to other religious acts. Participants cited factors such as lack of time, lack of self-control, fatigue, and emotional state as reasons for delaying religious practices. Similar to general procrastination behavior, procrastination in religious practices was observed to lead to various negative emotions among participants, including feelings of restlessness/discomfort and guilt/sinfulness. Participants were found to adopt religious coping methods, such as raising awareness in religious matters and strengthening spiritually through various practices, as the most common approaches to coping with procrastination in religious practices.

Giriş

Günlük hayatta farklı düzeylerde ve gerekçelerle ortaya çıkan erteleme davranışı, bireyin ruhsal, dinî ve sosyal dinamiklerini etkileme potansiyeline sahiptir. Bu davranışın bahsi geçen dinamikler üzerinde çeşitli düzeylerde kırılma ve daralmalara yol açması nedeniyle literatürde ertelemenin frenleyici ve engelleyici yönü daha çok vurgulanmıştır. Zira erteleme tanımları incelendiğinde, bu tanımların daha çok olumsuz çağrışımları ihtiva ettiği görülmektedir. Bununla birlikte erteleme, etkileri ve sonuçları itibarıyla her zaman olumsuzluğu önceleyen bir davranış değildir. Bazı durumlarda uzun süreli hedeflerin gerçekleşmesi için kısa süreli hazlar ertelenebilmektedir. Bu tür erteleme ise faydalı, olumlayıcı ve işlevsel bir nitelik arz etmektedir. Ancak erteleme belli bir eşiği geçtiğinde yani normalleştiğinde veya alışkanlığa dönüştüğünde, bireylerin kişilerarası ve sosyal ilişkilerinde bozucu bir etkiye yol açmaktadır. Ertelemeyi takip eden süreçlerde de çeşitli psikolojik gerilimler ile kendilik algısının yoksullaşması gibi durumlar ortaya çıkabilmekte, başkalarıyla kurulan pozitif ilişki biçimi zayıflayabilmektedir.

Erteleme davranışı, kişisel-sosyal alanların yanı sıra dinî/manevî alanda da kendisini göstermektedir. Çünkü inanan kişiler, dünyevî hayatın getirdiği olağan işlerin yanında dinî inancının kendilerine yüklediği çeşitli sorumlulukları da yerine getirmeye çalışmaktadırlar. Ancak bazı zamanlarda dinî pratiklerin düzenli bir şekilde yerine getirilmesinde zafiyet gösterilmektedir. Bu da bireylerde çeşitli düzeylerde suçluluk, günahkârlık, mahcubiyet gibi duygular hissedilmesine yol açarak iç huzurun zayıflamasına neden olabilmektedir.

Erteleme davranışı psikoloji, sosyoloji, ekonomi, edebiyat, örgütsel davranış gibi çeşitli alanlarda çalışılmış bir konudur. Zira ertelemenin sosyal hayatta yaygın bir gerçeklik olması, farklı disiplinlerin dikkatini çekmiş ve interdisipliner bir yaklaşımı gerekli kılmıştır. Erteleme davranışıyla

ilgili literatüre bakıldığında konuya dair nitel araştırmaların az sayıda olduğu, mevcut araştırmaların ise “akademik erteleme” ve “yaşam rutinini erteleme” konuları etrafında yoğunlaştığı görülmektedir.¹ Günlük hayatta ve dinî pratiklerde erteleme olgusuna ve erteleme davranışıyla baş etme yollarına dair çalışmaların ise oldukça sınırlı olduğu göze çarpmaktadır. Dolayısıyla nitel yöntem kullanılarak gerçekleştirilen bu araştırmada, erteleme davranışının günlük yaşamdaki ve dinî pratiklerdeki rolünün ortaya konulması amaçlanmaktadır. Ayrıca bu araştırmada erteleme davranışına yol açan nedenlerin ve erteleme ile başa çıkma yollarının açıklanması hedeflenmektedir.

1. Erteleme Davranışı

1.1. Erteleme Davranışının Tanımı ve Kapsamı

İngilizcede “procrastination” kelimesine karşılık gelen erteleme, procras ‘sabaha kadar ertelemek’ ve cras ‘yarın’ anlamına gelen Latince “procrastinare” kelimesinden türemekte ve “bir şeyi sabaha kadar ertelemek” anlamına gelmektedir.² Türkçede ise erteleme, “bir işi daha sonraki bir zamana bırakmak, tehir etmek, tecil etmek”³ anlamlarını ihtiva etmektedir. Ertelemenin çok boyutlu bir kavram olması, bu kavram üzerinde ittifak edilmiş bir tanımın ortaya konulmasını zorlaştırmıştır. Bununla birlikte literatürde ertelemeyle ilgili yapılan tanımlara bakıldığında “geciktirme” kavramının ortak payda olduğu görülmektedir.⁴ Ayrıca erteleme davranışı üzerine yapılan tanımlarda ertelemenin, görevi son ana bırakma,⁵ sorumluluktan kaçınma, göreve yönelik çok az emek harcama, üzerinden iş yükünün kalkacağı veyahut başka biri tarafından işin üstlenileceği inancıyla bekleme⁶ gibi farklı boyut ve anlamlarına da yer verilmektedir.

Erteleme, genellikle planlanan ve yapılması gereken bir işin olumsuz sonuçlarla karşılaşılması ihtimaline rağmen geciktirilmesi olarak tanımlanmaktadır.⁷ Bu davranış genellikle iki aşamalı bir süreçten oluşmaktadır. İlk aşama, geciktirme dürtüsüdür. Bu dürtü olumsuz ruh hali, tehdit, huzursuzluk, can sıkıntısı gibi duygusal durumlar veya gerçek yahut hayalî olumsuz durumlar nedeniyle ortaya çıkabilmektedir. İkinci aşama, ön hazırlık yapma ihtiyacı olduğu gerekçesiyle geciktirmedir. Bu aşamada kişi, sonraya bırakmanın daha iyi olacağına dair kendisini inandırır. Bu iki aşamalı süreçte ertelemenin hem aktif hem de pasif yönü bulunmaktadır. Ertelemenin aktif yönü, acil bir raporu bitirmek yerine uyuma veya hayal kurma gibi kaçınma davranışlarını içerir. Pasif yönü, yarının başlamak için daha iyi bir zaman olduğunu düşünmeyi veya “vakit kalmadı” gibi çeşitli mazeretler üretmeyi ve yanlış gerekçelendirmeleri kapsar.⁸

¹ Norman (Noach) Milgram vd., “Procrastination, Generalized or Specific, In College Students and Their Parents”, *Personality and Individual Differences* 25/2 (1998), 298.

² Julia Cresswell, *Oxford Dictionary of Word Origins* (New York, N.Y: Oxford University Press, 2010), 344.

³ İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2010), 349.

⁴ Bilge Uzun - Ayhan Demir, “Erteleme: Türleri, Bileşenleri, Demografik Etkenler ve Kültürel Farklılıklar”, *Ege Eğitim Dergisi* 16/1 (2015), 108.

⁵ Ali Baltacı, “Erteleme Davranışı Eğilimi ve Beş Faktörlü Kişilik Özellikleri Arasındaki İlişkiler: Okul Yöneticileri Üzerine Bir Araştırma”, *Uluslararası Güncel Eğitim Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2017), 58.

⁶ Joseph R. Ferrari - Timothy A. Pychyl, “If I Wait, My Partner Will Do It: The Role of Conscientiousness as a Mediator in the Relation of Academic Procrastination and Perceived Social Loafing”, *North American Journal of Psychology* 14 (2012), 13.

⁷ Katrin B. Klingsieck, “Procrastination: When Good Things Don’t Come to Those Who Wait”, *European Psychologist* 18/1 (2013), 26.

⁸ William Knaus, *The Procrastination Workbook* (Oakland, CA: New Harbinger Publications, 2002), 8-9.

Erteleme, psikolojik köklerin, biyolojik faktörlerin ve yaşam boyu deneyimlerin karmaşık bir şekilde iç içe geçmesinin temsilidir. Ertelemenin duygusal köklerini korkular, umutlar, anılar, rüyalar, şüpheler ve baskılar gibi içsel hisler; biyolojik köklerini beden, beyin ve genetik miras; kişiler arası köklerini aile geçmişi, sosyal ilişkiler, sosyal ve kültürel kaygılar oluşturur. Bunların her biri erteleme davranışının ortaya çıkmasında rol oynayan faktörlerdir. Ancak erteleyen birçok kimse, rahatsız edici duygulardan kaçınmak için ertelemeyi kullanır ve bilinçaltında olanları rasyonel bir şekilde kavrayamaz.⁹

Erteleme davranışı, insan yaşamında biyo-psiko-sosyal yönden olumsuz etkilere yol açma potansiyeline sahiptir.¹⁰ Çeşitli araştırmalarda erteleme davranışının özellikle alışkanlık haline geldiğinde üretkenliğin azalması, stres, düşük kalitede uyku,¹¹ düşük düzeyde başarı, daha fazla olumsuz duygu ve daha fazla sağlık sorunları,¹² planlama ve organizasyonda öz denetim eksikliği, zayıf öz disiplin¹³ ile ilişkili olduğu tespit edilmiştir. Bununla birlikte literatürde erteleme davranışının sınırlı sayıda da olsa pozitif işlevlerine de yer verilmiştir. Erteleme duygusunun özerklik duygusunu koruma, ilişkilerde mesafeyi sürdürme, rahatsız edici, kaygı verici ve korkutucu duygulardan kaçınmayı kolaylaştırma,¹⁴ uyum sağlama¹⁵ ve performans arttırma¹⁶ gibi olumlu etkileri de mevcuttur. Ancak erteleme eyleminin bireyin verimli ve ivmesi yüksek bir yaşantıdan uzaklaşmasına neden olmasından hareketle genel itibarıyla olumsuzluğu öncelediği söylenebilir.

1.2. Erteleme Davranışının Boyutları

Erteleme; bilişsel, duygusal ve davranışsal boyutları içeren kompleks bir yapıdır. Ferrari'ye göre erteleme davranışı, bir işin zamansal olarak geciktirilmesinin ötesinde bir durumdur. Zira bu davranışın ortaya çıkmasında bilişsel, duygusal ve davranışsal boyutlar etkili olmaktadır. Ferrari erteleme davranışı gösteren kişilerin, erteleme davranışı göstermeyen kişilere oranla bu üç boyutta farklılık gösterdiğini ifade etmektedir.¹⁷ Milgram, ertelemenin “ertelemeye yönelik bir davranış dizisi”, “standartların altında bir davranışla sonuçlanan çıktı”, “erteleyici tarafından gerçekleştirilmesi önemli olarak algılanan bir görev” ve “duygusal üzüntü durumu” olmak üzere dört bileşenden oluştuğunu vurgulamaktadır.¹⁸ Erteleme davranışının bu boyutlarının dikkate

⁹ Jane B. Burka - Lenora M. Yuen, *Procrastination: Why You Do It, What to Do About It* (New York: Da Capo Lifelong Books, 2008), 1-2.

¹⁰ Baltacı, “Erteleme Davranışı Eğilimi ve Beş Faktörlü Kişilik Özellikleri Arasındaki İlişkiler: Okul Yöneticileri Üzerine Bir Araştırma”, 60.

¹¹ Fuschia Sirois vd., “Procrastination and Health: A Longitudinal Test of the Roles of Stress and Health Behaviours”, *British Journal of Health Psychology*, (2023).

¹² Timothy A. Pychyl, *Prokrastineysin*, çev. Onur Öztürk (Metropolis Yayıncılık, 2016), 30.

¹³ Burka - Yuen, *Procrastination: Why You Do It, What to Do About It*, 278.

¹⁴ Burka - Yuen, *Procrastination: Why You Do It, What to Do About It*, 129-137.

¹⁵ Maarten Pinxten vd., “Purposeful Delay and Academic Achievement. A Critical Review of the Active Procrastination Scale”, *Learning and Individual Differences* 73 (2019), 42-49.

¹⁶ Dianne M Tice - Roy F. Baumeister, “Longitudinal Study of Procrastination, Performance, Stress, and Health: The Costs and Benefits of Dawdling”, *Psychological Science* 8/6 (1997), 454.

¹⁷ Joseph R. Ferrari vd., “The Role of Personality Disorders and Characterological Tendencies in Procrastination”, *Procrastination and Task Avoidance: Theory, Research, and Treatment*, ed. Joseph R. Ferrari vd., The Springer Series in Social Clinical Psychology (New York: Plenum Press, 1995), 169; Joseph Ferrari, “Compulsive Procrastination: Some Self-Reported Characteristics”, *Psychological Reports* 68 (1991), 455.

¹⁸ Norman (Noach) Milgram, “Procrastination”, *Encyclopedia of Human Biology*, ed. Renato Dulbecco, 9 Cilt (New York: Academic Press, 1991), 149-155; akt. Joseph R. Ferrari vd., *Procrastination and Task Avoidance* (Boston, MA: Springer US, 1995), 11.

alınarak incelenmesi, bu davranışın altında yatan karmaşık süreçlerin daha kolay anlaşılmasına imkân tanımaktadır.¹⁹

Erteleme davranışının bilişsel boyutu, kişinin bir görevi yerine getirirken başarısız olacağını düşünmesi, karar vermede zorluk yaşaması, düşük özsaygı gibi bilişsel düzeyde açığa çıkan durumları kapsamaktadır. Ertelemenin bilişsel temelinde, bireyin niyeti ile performansı arasındaki uyum eksikliği yer almaktadır. Erteleme davranışının duygusal boyutu, erteleme eylemi gerçekleştiğinde açığa çıkan kaygı, heyecan, moral bozukluğu gibi duygusal tepkileri içermektedir. Bir işi yerine getirmek için eyleme geç(e)meme, göreve yönelik bir performans gerçekleştir(e)meme, işin tamamlanmasının haddinden fazla zaman alması gibi durumlar ise davranışsal boyut içerisinde yer almaktadır.²⁰

1.3. Dinî Pratiklerde Erteleme

Din; duygular, inançlar, tutumlar, değerler ve çeşitli davranış biçimlerinden oluşan bütüncül bir olgu olarak tanımlanmaktadır.²¹ Bir dine bağlı olan ve o dinin inanç sistemini benimseyen kişilerden dinî birtakım görevleri yerine getirmeleri beklenir. Bu görevler, inanılan aşkın varlığa itaati simgeleyen ve onunla canlı bir ilişkiye imkân tanıyan eylem ve etkinliklerdir. İslam dinine bakıldığında namaz, oruç, hac, kurban, dua gibi farklı şekillerde gerçekleştirilen dinî ibadet ve törenler, dinî hayatın temel unsurları arasındadır. Dinin belirlediği ibadetleri yerine getirmedeki gayret, özen ve devamlılık, bir kimsenin hem dindarlığının göstergesi hem de samimiyet ve içtenliğinin bir işareti olarak kabul edilmektedir.²² Dinî hayatı besleyen ibadetler yerine getirilmeden dinî gelişimin gerçekleşmesi mümkün değildir. Çünkü dinî gelişim, büyük ölçüde bir bilinç olayıdır. İbadetler, Allah şuurunu birey şuuruna yayan ve bu şekilde bireyi inandığı varlığa yaklaştırarak, insan-Allah ilişkisini sürekli hale getiren ve canlı tutan davranışlardır. Bu yüzden ibadet boyutu olmayan bir dindarlık, kuru bir felsefe ve varsayımdan ibarettir.²³

Belirli vakitlerde yerine getirilmesi beklenen ibadetler, kişide dinî bilincin yerleşmesi ve sürekli hale gelmesi açısından önemlidir. İslam dininde namaz ibadeti gün içerisinde beş vakte yayılmaktadır. Günlük yaşantı içerisinde bu beş vakitten en az ikisi insanların aktif çalışma saatlerine denk gelmektedir. Bu durum, bireylerin dünya işleriyle daha yoğun meşgul oldukları saatlerde dinî farkındalıklarının muhafazası için önemli bir faktördür.²⁴ Öte yandan ibadetler, çeşitli nedenlerden dolayı tayin edilen vakitler içerisinde yerine getiril(e)meme veya hiç yapılmamaktadır. İslam âlimlerinden Sülemî, ibadetlerde yapılan ertelemenin nedenleri arasında ihmalkârlık ve ilgisizliğe işaret etmektedir.²⁵ Ayrıca günlük meşguliyetler veya iş yoğunluğu gibi faktörlerin de özellikle ikindi namazlarını unutmaya eğilimine yol açtığına dikkat çekilmektedir.²⁶

¹⁹ Ömer Demir, "Erteleme Eğilimi ve Baş Etme Yolları Araştırmaları Bulgularının Dinî Erteleme Açısından Yorumlanması", *Bayburt Eğitim Fakültesi Dergisi* 12/24 (2017), 750.

²⁰ Ali Yavuz Gül, *İş Yaşamında İş Erteleme Davranışı ve Nedenleri* (Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 39-40-41.

²¹ C. Daniel Batson vd., *Din ve Birey: Sosyal Psikolojik Bir Yaklaşım*, çev. Ali Kuşat - Abdolvahap Taştan (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 5.

²² Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2015), 53.

²³ Faruk Karaca, *Din Psikolojisi* (Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2017), 146.

²⁴ Karaca, *Din Psikolojisi*, 154-155; Habil Şentürk, *İbadet Psikolojisi: Hz. Peygamber Örneği* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 40-44.

²⁵ Ebu Abdurrahman Sülemî, *Ruhun Hastalıkları ve Çareleri: Sufi Psikolojisi El Kitabı*, çev. Cemal Aydın (İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 2019), 80.

²⁶ Karaca, *Din Psikolojisi*, 154-155.

Genel erteleme davranışında olduğu gibi dinî pratikleri erteleme davranışı da çeşitli nedenlerden kaynaklanmakta ve bireyin psikolojisinde çeşitli düzeyde olumsuz etkilere yol açabilmektedir. Bu çalışmada, genel erteleme davranışının yanı sıra dinî pratiklerde yapılan erteleme davranışının nedenleri, sonuçları ve erteleme davranışıyla başa çıkma yolları üzerinde durulacaktır.

2. Yöntem

2.1. Araştırmanın Amacı

Bu araştırmanın temel amacı, 30-45 yaş arası çalışan bireylerde erteleme davranışını incelemek ve bu davranışın günlük hayattaki ve dinî pratiklerdeki rolünü tespit etmektir. Araştırmanın soruları şu şekildedir:

- i) Katılımcılar hangi koşul ve durumlarda daha çok erteleme davranışına yönelmektedirler?
- ii) Katılımcılara göre erteleme davranışı sonucu hangi duygu durumları ortaya çıkmaktadır?
- iii) Katılımcılara göre dinî pratiklerde erteleme davranışının altında yatan etmenler nelerdir?
- iv) Katılımcılara göre erteleme davranışı ile başa çıkma yolları nelerdir?

2.2. Araştırmanın Modeli

Bu çalışma nitel bir araştırmaya dayanmaktadır. Nitel araştırma, gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi nitel veri toplama yöntemlerinin kullanıldığı, sosyal olguları, bağlı buldukları çevre içerisinde araştırmayı ve anlamayı ön plana alan bir yaklaşımdır.²⁷ Kişilerin kanaatleri, tecrübeleri, algıları ve duyguları gibi sübjektif verilere yönelmekte ve olay ve olgulara ilişkin anlamlar oluşturma çabasıdadır.²⁸ Bu araştırmada, katılımcıların erteleme davranışını nasıl anlamlandırdıklarını ortaya koymak ve erteleme davranışı ile ilgili algı ve deneyimlerini incelemek amaçlandığı için fenomenolojik desen tercih edilmiştir.²⁹

2.3. Katılımcıların Belirlenmesi

Araştırmada katılımcılar, amaçsal örnekleme tekniği ile belirlenmiştir. Amaçsal örnekleme tekniği içerisinde kullandığımız yöntem, maksimum çeşitlilik metodudur. Bu yaklaşımın tercih edilmesindeki ana neden, bulguların farklı bakış açılarını veya farklılıklarını yansıtmaya ihtimalini arttırmasıdır.³⁰ Araştırmamız 30-45 yaş aralığında aktif çalışma hayatı içinde olan gönüllü 10 erkek ve 10 kadın olmak üzere toplam 20 katılımcı ile gerçekleştirilmiştir. Katılımcılar, iş hayatında yer alan bireylerden seçilmiştir. Veri çeşitliliğini sağlayabilmek için farklı meslek gruplarından olan ve farklı illerde yaşayan katılımcıların araştırmaya dâhil edilmesi sağlanmıştır. Erteleme davranışıyla

²⁷ Hasan Şimşek - Ali Yıldırım, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2018), 45.

²⁸ Ali Baltacı, "Nitel Araştırma Süreci: Nitel Bir Araştırma Nasıl Yapılır?", *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/2 (2019), 382.

²⁹ Abayomi Alase, "The Interpretative Phenomenological Analysis (IPA): A Guide to a Good Qualitative Research Approach", *International Journal of Education and Literacy Studies* 5/2 (2017), 18.

³⁰ John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2013), 298.

ilgili nitelikli veri toplamak adına evlilik hayatı, iş hayatı, sosyal hayat gibi pek çok alanda yüklenilen görev ve sorumlulukların önceki yaş dönemlerine göre bu dönemde daha fazla olması beklendiği için katılımcıların 30-45 yaş aralığında olan bireylerden oluşmasına özen gösterilmiştir.

Örneklem sayısı belirlenirken veri doygunluğuna ulaşmak esas alınmıştır. Görüşmelerin beş araştırmacı tarafından ayrı ayrı incelenmesi sonucu veri doygunluğuna ulaşıldığına dair ortak bir kanaat oluşmuştur. Fenomenolojik yaklaşımda katılımcı sayısının 2 ile 25 arasında olması da yeterli görülmektedir.³¹ Bu sebeple örneklem sayısı 20 katılımcı ile sınırlı tutulmuştur. Araştırmamızda yer alan katılımcıların demografik nitelikleri Tablo 1’de gösterilmiştir.

Tablo 1: Katılımcıların Demografik Özellikleri

Demografik Değişkenler	N	Demografik Değişkenler	N
Cinsiyet		Meslek	
Erkek	10	Öğretmen	5
Kadın	10	Okul Müdürü	1
Yaş		Aile Hekimi	1
30-35	6	Muhasebeci	2
36-40	6	Telekomünikasyon Uzmanı	2
41-45	8	İşletme Sahibi	1
Yaşanılan Şehir		Esnaf	1
Bursa	9	Temizlik Personeli	1
Manisa	5	Sekreter	1
İstanbul	2	Finans Uzmanı	1
Ankara	1	Mühendis	1
Gaziantep	1	Vaize	1
Kütahya	1	Akademisyen	1
Çorum	1		
Eğitim Düzeyi			
İlköğretim	3		
Lisans	7		
Lisansüstü	10		

2.4. Verilerin Toplanması

Araştırma verileri 2023 yılı mart ayında toplanmıştır. Araştırmamızda nitel araştırma veri toplama tekniği olarak yarı yapılandırılmış görüşme tekniği tercih edilmiştir. Araştırma planlandıktan sonra Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma ve Yayın Etik Kurulu’na başvurularak 2023/16 sayılı karar ile etik kurul onayı alınmıştır. Görüşmelerde katılımcılara alt sorulardan oluşan 8 adet açık uçlu soru ve 4 adet demografik bilgilerin istendiği kapalı uçlu soru olmak üzere toplam 12 adet soru yöneltilmiştir. Mülakatlar ortalama 30-40 dakika arası sürmüştür. Verilerin korunabilmesi ve deşifre edilebilmesi için görüşmeler kayıt altına

³¹Donald E. Polkinghorne, “Phenomenological Research Methods”. *Existential-Phenomenological Perspectives in Psychology: Exploring the Breadth of Human Experience*, ed. Ronald S. Valle - Steen Halling (New York, US: Plenum Press, 1989), akt. Creswell, *Qualitative Inquiry and Research Design Choosing Among Five Approaches*, 61.

alınmıştır. Katılımcıların isimlerine çalışmada yer verilmemiştir. İsim kullanmak yerine katılımcılara K1, E1 (Kadın 1- Erkek 1) gibi numaralar verilmiştir.

Çalışmamızda araştırma sorularına yeterli derecede cevap alabilmek için verilerin derinlemesine bir şekilde toplanmasına özen gösterilmiştir. Sorular hazırlanırken bir psikolojik danışman ve rehberlik uzmanı ile din psikolojisi alanında çalışan iki akademisyenden görüş alınmıştır. Soruların açık ve anlaşılır olmasına dikkat edilmiştir. Çalışmaya son şeklini vermek için belirlenen kriterlere uygun olan 3 kişi ile ön görüşme gerçekleştirilmiştir. Bu görüşmelerden elde edilen veriler sonrasında sorular üzerinde gerekli düzeltme ve değişiklikler yapılmıştır. Her bir katılımcı ile görüşmeler tamamlandıktan sonra katılımcıların yanıtları kendilerine aktarılmış ve yanıtların doğruluğuna dair kendilerinden teyit alınmıştır. Elde edilen veriler dört araştırmacı tarafından ayrı ayrı kodlanmış ve hazırlanan kod listeleri araştırmacılar tarafından incelenerek ön değerlendirmeye tâbi tutulmuştur. Listelerde araştırmacıların ortak seçtikleri kodlar kabul edilmiş ve dışarıda kalan kodlar araştırmaya dâhil edilmemiştir.

2.5. Verilerin Analizi

Katılımcılardan elde edilen veriler, nitel araştırma veri analiz yöntemlerinden biri olan içerik analiz metodu ile incelenmiştir. İçerik analizinde amaç, elde edilen verileri açıklayabilecek kavram ve ilişkilere ulaşmaktır. Betimsel bir yaklaşımla fark edilmeyen kavram ve temalar bu analiz sonucu keşfedilebilir.³² Çalışmamızda içerik analizi tekniklerinden de tematik analiz tekniği tercih edilmiştir. Tematik analiz tekniği mülakatlar, odak grup görüşmesi veya çeşitli metinlerden oluşan veri seti içerisinde tekrar eden anlam örüntülerini bulmak için yapılan bir incelemedir.³³ Bu çerçevede örüntüler, temalar ve kategoriler oluşturulur.³⁴

Verilerin analizinde MAXQDA 22 programı kullanılmıştır. Bilgisayar destekli nitel veri analiz programları, analiz sürecini daha açık ve sistematik hale getirmeye katkı sağlamakla birlikte verilere yakın durma imkânı vermesiyle geçerlik, analize bütünlük ve kesinlik kazandırmasıyla da güvenilirlik sunmaktadır.³⁵ Görüşmeler esnasında ses kaydına alınan veriler deşifre edilmiştir. Deşifre edilen verilerden kodlar oluşturulmuş ve aralarında benzerlik ya da ilişki olduğu düşünülen kodlar, kategoriler altında birleştirilmiştir.

3. Araştırma Bulguları ve Yorumlar

Çalışmanın bu bölümünde elde edilen bulgular, genel erteleme davranışı ve dinî pratiklerde erteleme davranışı olmak üzere iki ana başlık altında incelenmiştir.

3.1. Genel Erteleme Davranışı

Bu bölümde katılımcıların erteleme davranışına konu olan davranışları incelenerek ertelemenin nedenlerine, sonuçlarına ve ertelemeyle nasıl başa çıkılacağına yönelik bulgular ele alınacaktır.

³² Şimşek - Yıldırım, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 259.

³³ Virginia Braun - Victoria Clarke, "Psikolojide Tematik Analizin Kullanımı", çev. Abdullah Atli vd., *Eğitimde Nitel Araştırmalar Dergisi* 7/2 (2019), 882.

³⁴ Ahmet Güler vd., *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2015), 341.

³⁵ Semra Coşgun İlgar - M. Zeki İlgar, "Nitel Veri Analizinde Bilgisayar Programları Kullanılması", *İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 3/5 (2014), 76.

3.1.1. Katılımcıların Erteleme Sıklıkları

Katılımcıların iş ve özel hayatlarındaki erteleme sıklıklarına Tablo 2’de yer verilmiştir.

Tablo-2: İş ve Özel Hayattaki Erteleme Sıklığının Dağılımı

	Değişkenler	Sayı	Toplam
İş Hayatında Erteleme Sıklığı	Sürekli	-	20
	Genellikle	1	
	Ara sıra	5	
	Nadiren	14	
Özel Hayatta Erteleme Sıklığı	Sürekli	-	20
	Genellikle	3	
	Ara sıra	7	
	Nadiren	10	

Katılımcıların iş hayatlarındaki erteleme sıklıkları incelendiğinde, iş hayatında genellikle erteleme yapan 1 katılımcının, ara sıra erteleme yapan 5 katılımcının ve nadiren erteleme yapan 14 katılımcının bulunduğu, sürekli erteleme yapan katılımcının ise olmadığı tespit edilmiştir. Katılımcıların özel hayatlarındaki erteleme sıklıkları incelendiğinde, 3 katılımcının genellikle erteleme yaptığı, 7 katılımcının ara sıra ve 10 katılımcının ise nadiren erteleme yaptığı görülmektedir. Sürekli erteleme yapan katılımcı ise bulunmamaktadır. Elde edilen veriler incelendiğinde katılımcıların hem iş hayatı hem özel hayat alanında erteleme oranlarının düşük düzeyde olduğu görülmektedir. Bununla birlikte iş yerindeki erteleme davranışının özel hayattaki ertelemeye göre daha düşük düzeyde olmasının iş hayatındaki kariyer beklentileri, işten çıkarılma, itibar/güven kaybı gibi durumlardan kaynaklandığı söylenebilir. Nitekim bu tür tehdit ve risk olasılıkları bireylerde görevin tamamlanmasına yönelik zorlayıcı ve itici bir etkiye sahip olabilmektedir.

Batı literatüründe konuyla ilgili yapılan araştırmalara bakıldığında erteleme davranışının yüksek düzeyde olduğu göze çarpmaktadır. Nitekim erteleme eylemi üzerine yapılan araştırmalar, üniversite öğrencilerinin %75’inin kendilerini erteleyici olarak tanımladıklarını ve %80 ile %90 oranında erteleme davranışında bulduklarını ortaya koymaktadır. Yetişkin örnekleme yapılan çalışmalar ise yetişkinlerin yaklaşık %15 ile %20’sinin kronik erteleyici olduklarını göstermektedir.³⁶ Harriot ve Ferrari tarafından gerçekleştirilen araştırma sonucunda, katılımcıların %20’sinin (42 kişi) kronik erteleyici oldukları saptanmıştır.³⁷ Hen ve Goroshit tarafından yürütülen çalışmada katılımcıların %23’ünün hiç erteleme yapmadığı, %25’inin dört veya daha fazla yaşam alanında, %40’ünün bir ila üç yaşam alanında yüksek düzeyde erteleme gösterdiği tespit edilmiştir. Bununla birlikte katılımcıların %35’inin ise tüm yaşam alanlarında düşük düzeyde erteleme sergilediğine dair bulgular elde edilmiştir.³⁸ Araştırmamızda katılımcıların erteleme oranlarının düşük çıkmasında katılımcıların ertelemeyi alışkanlık haline getirmediğini düşünmelerinin, spesifik bir yaşam alanı üzerinden değil de hayatın tüm alanları üzerinden bir değerlendirme yapmalarının veya erteleyici

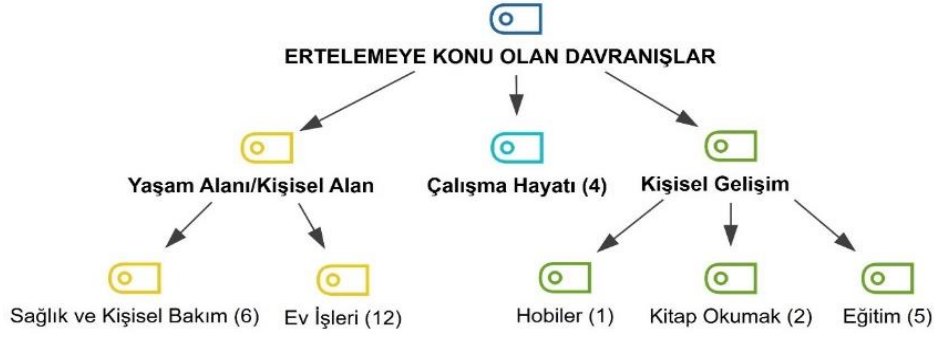
³⁶ Piers Steel, “The Nature of Procrastination: A Meta-Analytic and Theoretical Review of Quintessential Self-Regulatory Failure”, *Psychological Bulletin* 133 (2007), 65.

³⁷ Jesse Harriott - Joseph Ferrari, “Prevalence of Procrastination Among Samples of Adults”, *Psychological Reports* 78/2 (1996), 613.

³⁸ Meirav Hen - Marina Goroshit, “General and Life-Domain Procrastination in Highly Educated Adults in Israel”, *Frontiers in Psychology* 9 (2018), 4.

olmanın olumsuz bir izlenim vermesinden kaynaklı çekincelerinin etkili olduğu söylenebilir. Örneğin “Yani ertelemeden bu yaşıma kadar vazgeçemedim. Tembelliğe bağlı şeylerden, bunun için tedavi diyebileceğim, terapi diyebileceğim şeyler bile yaptım.” ifadesini kullanan (E6), erteleme sıklığına dair soruyu, “İşine göre değişmekle beraber bazen ertelerim, bazen yerine getiririm.” şeklinde cevaplandırarak düşük düzeyde bir erteleme tutumuna sahip olduğu izlenimi vermiştir.

3.1.2. Ertelemeye Konu Olan Davranışlar



Şekil 1: Erteleme nedenleri (MAXQDA 22- hiyerarşik kod-alt kod modeli).

Katılımcılarla yapılan görüşmeler sonucunda erteleme konulu davranışlar, yaşam alanı/kişisel alan, çalışma hayatı ve kişisel gelişim olmak üzere üç kategoride ele alınmıştır. Katılımcıların günlük ev işlerini yerine getirme ile sağlık ve kişisel bakımlarına yönelik alanlarda daha çok erteleme yaptıkları görülmüştür.

“Mesela evde perde alacağım her zaman aklıma geliyor. Şunu bir ölçsem de alsam diye. Tam ölçeceğim başka bir iş geliyor aklıma kalıyor.” (E4), “Düzenli bir şekilde bir ilaç kullanma gibi bir alışkanlığım yok. Genelde tüm ilaçlarım, tedavilerim yarım kalır.” (K10).

İş ortamına bakıldığında genellikle daha az önem atfedilen işlerin ertelendiği görülmüştür.

“İş yerinde e-mail yazmayı erteliyorum.” (E1), “...hazırlanmam gereken sınavlar konusunda erteleme yaparım.” (K9), “Angarya işler. Mesela sözleşmesel işler, raporlama işleri.” (E5).

Katılımcılar, iş yerinde rutin ve temel sorumluluk alanında olan işleri düzenli bir şekilde yerine getirmekle birlikte daha az önemli görülen veya nispeten hacmi küçük olan işleri erteleme eğilimindedirler.

Erteleme davranışının yapıldığı bir diğer alanın ise lisansüstü eğitimi tamamlama, akademik yayınlar/tez hazırlama, kitap okuma veya ilgi duyulan bazı kurslara katılma gibi kişisel gelişime katkı sağlayacak faaliyetlerde olduğu tespit edilmiştir. Nitekim bu durum iki katılımcı tarafından şöyle ifade edilmiştir:

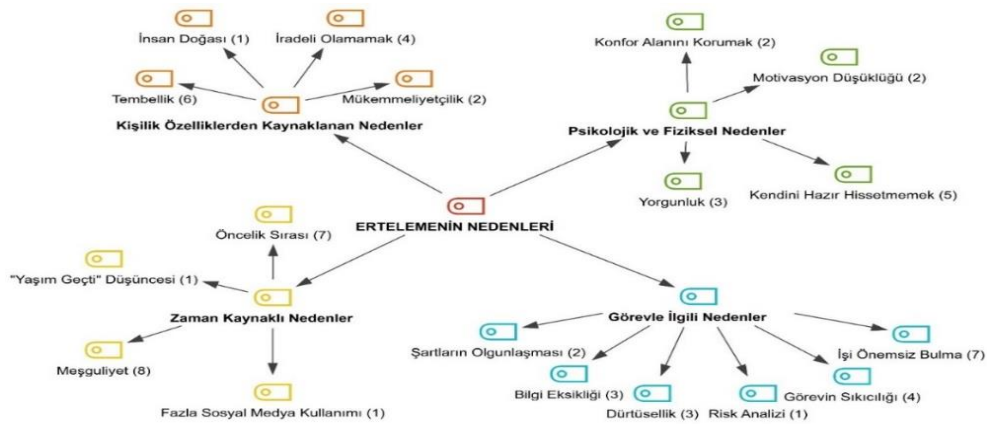
“Tez için yapmam gereken deneyleri, hazırlamam gereken yayınları ihmal ediyorum.” (E7), “Resim kursuna başlamıştım. Ama yarım bıraktım. Gerekli hazırlıkları yapma kısmı ertelemeye yol açtı. Hobimle ilgili bir erteleme...” (K4).

Erteleme, hayatın dinamik akışı içinde ortaya çıkan doğal bir süreçtir. Hemen hemen her birey, hayatında birtakım şeyleri geciktirmekte veya ertelemektedir.³⁹ Literatüre bakıldığında da

³⁹ Pychyl, *Prokrastineysın*, 30.

bireylerin daha çok üç temel alanda erteleme eğiliminde bulunduğu tespit edilmiştir. Bunlar; i) Sağlık, kişisel bakım, yaşam alanlarının düzenlenmesi ve malî durum gibi özel/bireysel alanlar; ii) Bilgiyi arttırmak çeşitli nitelikler kazanmak ve ilgi alanlarını geliştirmek gibi kişisel gelişim alanları; iii) Başkalarına verilen sözleri erteleme gibi kişilerarası/sosyal alanlardır.⁴⁰ Bununla birlikte bireylerin bazı spesifik alanlarda daha çok erteleme davranışında buldukları gözlenmiştir. Nitekim Klingseick tarafından yapılan bir araştırmada katılımcıların akademik, iş, günlük rutinler, yükümlülükler ve sağlık olmak üzere bu beş alanda diğer alanlara oranla daha çok erteleme yaptıkları görülmüştür.⁴¹ Benzer şekilde Hen ve Goroshit'in daha önce bahsi geçen çalışmasında, katılımcıların en çok sağlıklı yaşam alışkanlıklarını sürdürme (%40.7) ve serbest zamanlarını çeşitli aktivitelerle değerlendirme (%27.7) alanlarında daha fazla erteleme davranışı sergilediklerine dair bulgular elde edilmiştir.⁴² Araştırmamızda da katılımcıların daha çok ev işleri, sağlıklı yaşam ve kişisel bakım alanlarında erteleme yaptıklarına dikkat çekilmişti. Katılımcı grubumuzun çalışan kişilerden oluştuğu dikkate alınır, iş hayatının getirdiği görev ve sorumlulukların yoğunluğundan katılımcıların günlük hayattaki işlerini ikinci plana aldıkları ve bu yüzden günlük hayattaki erteleme davranışının daha fazla olduğu söylenebilir.

3.1.3. Erteleme Nedenleri



Şekil 2: Erteleme nedenleri (MAXQDA 22- hiyerarşik kod-alt kod modeli).

Görüşmeler sonucunda katılımcıların erteleme davranışını kişilik özellikleri, zaman yönetimi, psikolojik/fiziksel durumlar ve görevin niteliğiyle ilgili nedenlerden dolayı sergiledikleri gözlenmiştir. Ertelemenin nedenleri arasında zaman kaynaklı nedenler ilk sırada yer almaktadır. Katılımcılar bunu şöyle dile getirmişlerdir:

"Hafta sonu tatilim bile olmadığı için işlerime yetişemiyorum." (K1), "En büyük neden, zamanımın olmamasıdır." (K10), "İşlerimi aciliyet sırasına göre yaparım. Onun için öncelikli görmediklerimi ertelerim." (E8). "Yoğun çalışma hayatıma son veririm diğer işlerimi yetiştirebileceğimi düşünüyorum. Yoğun çalıştığım için kişisel bakımımı, ev işlerinin bir kısmını ve sosyalleşmeyi erteliyorum." (K8).

Farklı meşguliyetler, bazı işlerin öncelenmesi, yoğun çalışma hayatı, iş yükü, vakti doğru kullanmadaki yetersizlik gibi nedenler, erteleme davranışına yol açan temel unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Konuyla ilgili yapılan çeşitli araştırmalar da elde ettiğimiz bulguyu destekler

⁴⁰ Windy Dryden, *Overcoming Procrastination* (London: Sheldon Press, 2000), 4.

⁴¹ Klingsieck, "Procrastination", 181.

⁴² Hen - Goroshit, "General and Life-Domain Procrastination in Highly Educated Adults in Israel", 3.

niteliktedir. Bu araştırmalarda erteleme zaman yönetimi ile doğrudan ilişkisi bulunduğu dair kanıtlar elde edilmiştir.⁴³ Lay ve Schouwenburg birlikte yürüttükleri araştırma neticesinde sürekli erteleyenlerin, ertelemeyenlere oranla daha az zaman yönetimi becerisi sergilediklerini tespit etmişlerdir.⁴⁴ van Eerde tarafından gerçekleştirilen araştırmada, zaman yönetimi eğitiminin çalışanların zaman yönetimi becerilerinde bir artış sağladığı ve işyerinde ertelemeyi azaltmaya yardımcı olduğu ortaya konulmuştur.⁴⁵ Diğer yandan “yaşım geçti” düşüncesi ve sosyal medyada fazla vakit geçirmek de katılımcılarda erteleme davranışına yol açan diğer etkenler arasındadır.

“Yaşım geçti artık diye.” (K1), “Sosyal medyada fazlaca vakit harcamaktan kaynaklandığını düşünüyorum.” (E7). Nitekim Tekin, öğretmenlerin sosyal medya bağımlılık seviyeleri yükseldikçe genel erteleme davranışı sergileme eğilimlerinin daha çok arttığını tespit etmiştir.⁴⁶

Araştırmamızda görev ile ilgili nedenlerin erteleme davranışına yol açan ikinci önemli faktör olduğu gözlenmiştir. Yapılan işin önemsiz/gereksiz bulunması ilgili kategoride ilk sırada gelmektedir. İki katılımcı bu durumu şöyle açıklamıştır:

“İş çok da önemli değil. Getirisi de küçük, az. Ancak o işe karşı sarf etmem gereken çaba fazla. Kendimi geliştirmem için bir katkısı da yok.” (E1), “Öyle biri değilim, elimden geldiğince önemli işlerimi aksatmamaya çalışıyorum. Nadiren de olsa geciktirdiğimde bu, o işin benim açımdan çok da mühim bir konu olmamasındandır.” (E9).

Diğer yandan görevin sıkıcılığı, sevilmemesi, yapılacak işe dair bilgi eksikliği, şartların elverişsizliği gibi değişkenler de erteleme davranışına yol açan diğer faktörler arasındadır.

“Sevmiyorum. Sevmememin sebebi sıkılıyorum İngilizceyi öğrenmeye çalışmaktan. 30 senedir İngilizce öğrenmeye çalışıyorum. Artık sıkıldım.” (E4), “Eğer ki yapacağım işin girdileri hazır değilse mesela diyelim ki borç ödeme, bir satın alma bunlarda şartların uygun olmasını beklerim onun için ertelerim veya bir organizasyon yapılacaksa daha fazla kişiyi kapsamaya için ertelerim.” (E6), “Yani hoşuna giden şeyleri ön plana alıyorsun çünkü. Yani haz aldığın işleri önceleyip işine gelmeyen duyguları arka plana atıyorsun yani. Bize zor gelen, sıkıntı veren davranışları erteleme eğilimimiz daha çok. Haz aldıklarımızı ertelemeyiz çünkü onlardan hoşlanırsınız.” (K5).

Herhangi bir göreve karşı önyargılı bir yaklaşım, görevin niteliğine dair olumsuz düşünce ve algılamalar, katılımcılarda ertelemeye yönelik eğilimi artırmaktadır. Nitekim Batı’da yapılan çalışmalarda erteleme davranışının görevden hoşlanmama,⁴⁷ verilen görevin zorluğu/sıkıcılığı⁴⁸ ve

⁴³ Joseph Ferrari - Juan Díaz-Morales, “Procrastination: Different Time Orientations Reflect Different Motives”, *Journal of Research in Personality* 41/3 (2007), 711.

⁴⁴ Clarry Lay - HC Schouwenburg, “Trait Procrastination, Time Management, and Academic Behavior”, *Journal of Social Behavior and Personality* 8/4 (1993), 655-658.

⁴⁵ Wendelien van Eerde, “A Meta-Analytically Derived Nomological Network of Procrastination”, *Personality and Individual Differences* 35/6 (2003), 428.

⁴⁶ Oğuzhan Tekin, “Öğretmenlerin Sosyal Medya Bağımlılık Seviyelerinin Genel Erteleme Davranışlarıyla İlişkisi”, *Türkiye Eğitim Dergisi* 4/1 (2019), 43.

⁴⁷ Laura Solomon - Esther Rothblum, “Academic Procrastination: Frequency and Cognitive-Behavioral Correlates”, *Journal of Counseling Psychology* 31/4 (1984), 503; Neil Harrington, “It’s Too Difficult! Frustration Intolerance Beliefs and Procrastination”, *Personality and Individual Differences* 39/5 (2005), 878.

⁴⁸ Joseph Ferrari vd., “Procrastination as a Predictor of Task Perceptions: Examining Delayed and Non-delayed Tasks Across Varied Deadlines”, *Individual Differences Research* 4/1 (2006), 33.

dürtüsellik⁴⁹ ile ilişkilendirildiği görülmüştür. Başka bir deyişle bir işin karmaşık, meşakkatli, korkutucu veya sıkıcı olduğu düşüncesi veya öyle olduğuna dair bir algılayış, erteleme davranışına yol açan etkili bir faktör olarak görülmektedir.⁵⁰

Ertelemeye yol açan üçüncü kategori ise kişilik özelliklerinden kaynaklanan nedenlerdir. Bu kategoride ilk sırada tembelliğin, ikinci sırada irade zayıflığının, üçüncü sırada ise mükemmeliyetçiliğin geldiği görülmektedir.

“Üşengeçlik, tembellik. Rahatı, konforu seviyorum.” (K3). “Yani çoğunlukla kendi işimi mükemmel yapmak için veyahut da kendi çıkarımı daha yüksek bir duruma getirmek için ertelerim.” (E6). “Yani hoşuna giden şeyleri ön plana alıyorsun çünkü. Yani haz aldığın işleri önceleyip işine gelmeyen duyguları arka plana atıyorsun yani. Bize zor gelen, sıkıntı veren davranışları erteleme eğilimimiz daha çok. Haz aldıklarımızı ertelemeyiz çünkü onlardan hoşlanırsınız.” (K5).

Pek çok araştırma öz denetimin, ertelemenin doğasını açıklamada önemli bir rol oynadığını göstermektedir. Przepiórka ve arkadaşları tarafından yürütülen bir çalışmada, erteleme davranışının öz denetim ve öz yeterlik ile negatif yönde ilişkili olduğu tespit edilmiştir.⁵¹ Öz denetim düzeyi düşük olan bireylerin dikkat dağınıklığına ve hoşna giden çevresel uyaranlara karşı daha hassas olmaları, hedeflerini düzenlemekte ve eğlenceli etkinlikleri bırakmakta güçlük çekmeleri bu bireylerde erteleme davranışının ortaya çıkmasını kolaylaştırmaktadır.⁵²

Erteleme nedenleriyle ilgili son kategori ise psikolojik ve fiziksel nedenlerden kaynaklı yapılan ertelemelerdir. Bu kategori içerisinde “hazır bulunuşluk” en fazla kodlanan kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.

“Hazır bulunuşlukla alakalı. Doğru zamanı yakalamak, hazır olmak da önemli. Bazen o an o işi yapmak lazımdır ama ben hazır değilimdir. İş elimde kalabilir.” (K3), “Kendimi ona hazır hissetmediğimde ertelemeye başlıyorum.” (K7).

Ertelemeyle ilgili diğer nedenler arasında konfor alanını korumak, motivasyon düşüklüğü ve yorgunluk gibi nedenler yer almaktadır.

“Konfor alanını bozmamak en önde gelen.” (K2), “İçinden gelmesi lazım. Enerjinin yerinde olması lazım. Modunun yerinde olması lazım.” (K4), “O işe karşı motivasyon düşüklüğü” (E1).

⁴⁹ Stephen P. Whiteside - Donald R. Lynam, “The Five Factor Model and Impulsivity: Using a Structural Model of Personality to Understand Impulsivity”, *Personality and Individual Differences* 30/4 (2001), 678; Siegfried Dewitte - Henri C. Schouwenburg, “Procrastination, Temptations, and Incentives: The Struggle between the Present and the Future in Procrastinators and the Punctual”, *European Journal of Personality* 16/6 (2002), 485.

⁵⁰ Knaus, *The Procrastination Workbook*, 11.

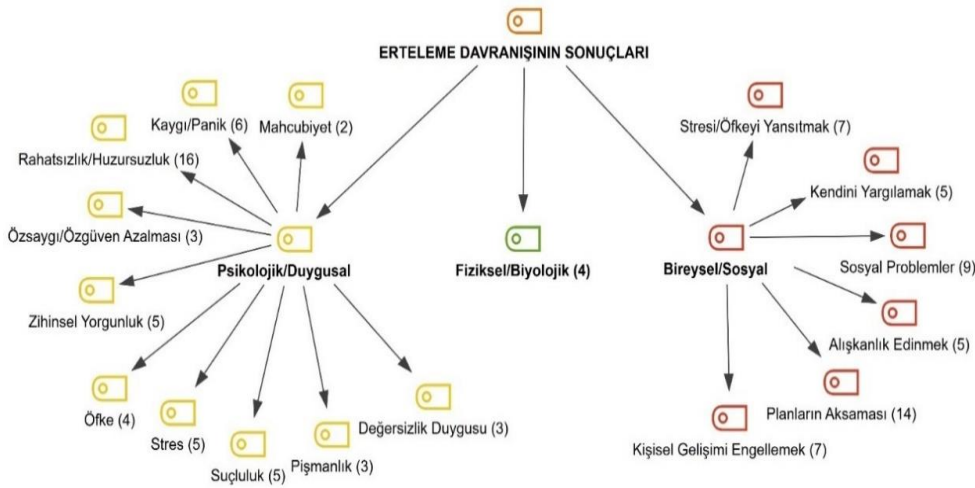
⁵¹ Aneta Przepiórka vd., “The Relationships between Self-Efficacy, Self-Control, Chronotype, Procrastination and Sleep Problems in Young Adults”, *Chronobiology International* 36/8 (2019), 1028.

⁵² Faramarz Ramzi - Omid Saed, “The Roles of Self-Regulation and Self-Control in Procrastination”, *Psychology and Behavioral Science International Journal* 13/3 (2019), 2.

Çeşitli araştırmalarda erteleme davranışının altında mükemmeliyetçilik,⁵³ rahatlık hissinin devam ettirme arzusu,⁵⁴ azalan sorumluluk duygusu⁵⁵ gibi faktörlerin yer aldığı görülmektedir.

Katılımcıların erteleme davranışına yönelik ifade ettikleri nedenler, hayatın akışı içinde tecrübe edilen doğal durumlardır. Ancak bazı durumlarda erteleme, bireyi psikolojik, biyolojik ve sosyal yönden etkileyerek bazen rutin/mevcut işlerin bazen de yeni işlerin ertelenmesi gibi fasit bir daireye yol açmakta, işlerin sistematik bir şekilde yapılmasını güçleştirmektedir. Özellikle günümüzün getirdiği yoğun ve hızlı hayat akışı güç, motivasyon ve enerji kaybına neden olmakta ve bireylerde kısmî bir tükenmişliğe yol açmaktadır. Bu da yenilenmeci bir refleksin nispeten azaldığı bir süreci beraberinde getirmektedir.

3.1.4. Erteleme Davranışının Sonuçları



Şekil 3: Erteleme davranışının sonuçları (MAXQDA 22- hiyerarşik kod-alt kod modeli).

Yapılan görüşmeler neticesinde katılımcıların erteleme davranışının yol açtığı sonuçlara yönelik olarak psikolojik/duygusal, bireysel/sosyal, fiziksel/biyolojik faktörlere vurgu yaptıkları bulgulanmıştır. Ertelemenin ortaya çıkardığı sonuçlar içerisinde ise psikolojik/duygusal faktörlerin ilk sırada yer aldığı saptanmıştır.

Katılımcıların erteleme davranışı sonucunda rahatsızlık/huzursuzluk, öfke, kaygı/panik, stres gibi olumsuz duyguları daha çok deneyimledikleri görülmüştür. Bazı katılımcılar bunu şöyle ifade etmiştir:

“Ertelemek beni aşırı rahatsız ediyor.” (K1), “Beni rahatsız eder ya, beni darlıyor.” (E5), “Rahatsız hissediyorum, tedirgin, huzursuz, içim içimi yiyor.” (K4), “Sıkıntı hali, sinirlilik, stresli. Duygusal boşalma oluyor.” (K1).

⁵³ Gordon L. Flett vd., “Dimensions of Perfectionism and Procrastination”, *Procrastination and Task Avoidance: Theory, Research, and Treatment*, ed. Joseph R. Ferrari vd., The Springer Series in Social Clinical Psychology (New York: Plenum Press, 1995), 136.

⁵⁴ Dryden, *Overcoming Procrastination*, 6.

⁵⁵ Dong-Gwi Lee vd., “A Closer Look at the Relationships among Trait Procrastination, Neuroticism, and Conscientiousness”, *Personality and Individual Differences* 40/1 (2006), 30; Wendelien van Eerde, “A Meta-Analytically Derived Nomological Network of Procrastination”, *Personality and Individual Differences* 35/6 (2003), 1408.

Diğer yandan katılımcılar mahcubiyet, zihinsel yorgunluk, değersizlik duygusu, stres, pişmanlık, suçluluk hissettiklerini, özsaygı/özgüven azalması yaşadıklarını ve kendilerini yargıladıklarını belirtmişlerdir.

“Zihnimi sürekli meşgul ediyor.” (K1), “Zaman daralıyor, stres oluyorum.” (K2), “İnsanın özgüven ve özsaygısını etkiliyor.” (K3), “Eğer ki bu çözümsüzlükten dolayı ertelediğim bir şeyse yüzleşemediğim bir şeyse tabi bu beni gerer. Strese, uykusuzluğa, sinirliliğe sebep olur.” (G-06-E).

Erteleme davranışı, katılımcıların planlarının aksamasının veya o planların hayata geçememesinin önemli bir nedeni olarak ifade edilmiştir.

“Bu benim için en büyük sıkıntı. Uyanmayı erteliyorsun. Servisi kaçırıyorsun. Güne geç başlıyorsun. Sonraki işler de erteleniyor. Her şeyi erteliyor.” (K2), “Hedeflerimi gerçekleştiremem, fırsatları kaçırmama yol açtı.” (K3), “Birikiyor, biriktiği için de bu sefer normalde yapmam gereken işleri de zamanında tamamlamamış oluyorum. Hiçbir işim düzgün gitmiyor.” (E5).

Ertelemenin sosyal ilişkilerde çeşitli problemlere neden olduğu ve erteleme kaynaklı yaşanan bazı olumsuz duyguların başkalarına yansıtılmasına yol açtığı tespit edilmiştir. Ayrıca ertelemenin kişisel gelişimi engellediği ve alışkanlık haline dönüşebildiği dile getirilmiştir.

“Zamanında yapmadığım işlerden dolayı ekip arkadaşarımla aramın bozulduğu oldu. Biriktiği için.” (E5), “Yapamadığım zaman çocuklardan hırsımı almaya çalışıyorum. Sanki onların çok bir suçu varmış gibi. Onlara öfke duyuyorum o anda” (K6), “Eğer ki bu çözümsüzlükten dolayı ertelediğim bir şeyse yüzleşemediğim bir şeyse tabi bu beni gerer. Strese, uykusuzluğa, sinirliliğe sebep olur. Dolayısıyla yanımdaki kişiler de olumsuz etkilenir bu durumdan.” (E6), “Erteleme alışkanlığa dönüştüğünde kişilik ve karakter haline geliyor.” (K3), “Erteleme hatta bir süre sonra yalana sevk ediyor. Ben söylememiş olsam bile aklımdan yalan söylemek geçiyor. Hasta olduğumu mu söylesem diyorum. Manevî olarak, psikolojik olarak yıpratıyor.” (K2), “Dille alakalı hedeflerime ulaşmada sıkıntı oldu. Fransızca'yı az çok biliyorum ama daha ileri seviyede ilerletemedim.” (E1).

Elde edilen bulgular neticesinde erteleme davranışının bireylerin olumsuz duygular deneyimlemesine yol açtığını söylememiz mümkündür. Çünkü erteleme, çok yönlü gerilimlerin yaşanmasına ve stres mekanizmalarının devreye girmesine neden olmakta, içsel uyum ve dengeyi bozarak bireylerin iyi oluş halini zayıflatmaktadır. Hatta bazı durumlarda bireyi, kandırma ve yalan söyleme gibi eylemlere sevk ederek doğru davranışta bulunmayı zorlaştırmaktadır. Diğer yandan hem gündelik hayatta hem de iş hayatında verimliliği önlemekte, kimi zaman alışkanlığa dönüşerek düzenli bir yaşam tarzını engellemektedir. Erteleme davranışına yol açan etmenler çoğu zaman rasyonel gerekçelere dayandırılrsa da bu gerekçeler, bazen irrasyonel sonuçların doğmasına yol açabilmektedir. Elde ettiğimiz sonuçlar literatürle de benzerlik göstermektedir. Zira bu davranışı sergileyen bireylerde öfke ve pişmanlık duygularının yanı sıra yoğun bir şekilde kendini kınama ve umutsuzluk gibi çeşitli duygular gözlenebilmektedir. Yetersizlik hissi, üzüntü, suçluluk, sahtekârlık/hilekârlık, panik ve hayatın güzelliklerinden zevk alamama gibi duygular ortaya çıkabilmektedir. Özeleştirme ve tikslenme gibi duygusal tepkiler tetiklenebilmekte, öz yargılama süreci devreye girebilmektedir. Çünkü erteleyiciler, genellikle duygularını ve eylemlerini sert ve katı bir şekilde yargılama eğilimindedirler. Kendilerini bazı öznel standartlarla karşılaştırırlar ve kendilerine karşı çok katı, eleştirel ve önyargılı bir tutum sergileyebilirler.⁵⁶ Diğer bir ifadeyle,

⁵⁶ Burka - Yuen, *Procrastination: Why You Do It, What to Do About It*, 146-165.

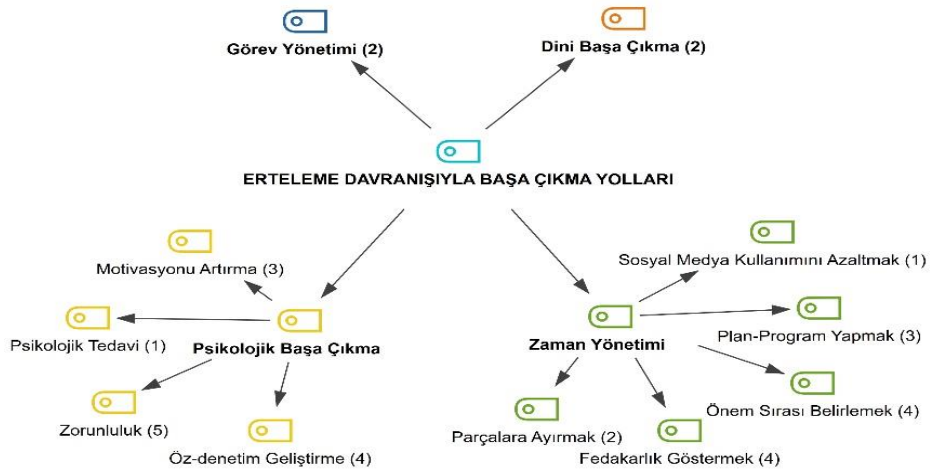
kişinin kendisiyle mesafesi artmakta ve iç dünyasında çeşitli çatışmalar yaşanabilmektedir. Nitekim bazı araştırmalarda erteleme davranışı ile depresyon, düşük benlik saygısı,⁵⁷ kaygı,⁵⁸ stres⁵⁹, azalan yaşam doyumu⁶⁰ arasında pozitif yönde ilişki olduğu tespit edilmiştir.

Erteleme davranışının sonuçları ile ilgili son kategori olan fiziksel/biyolojik sonuçlar hakkında ise bazı katılımcılar şu ifadelerde bulunmuşlardır:

“Uykusuzluğa, sinirliliğe sebep olur.” (E6), “Sağlık açısından zarar verdi.” (K1), “Bedensel rahatsızlık yaşıyorum. Mide ağrısı oluyor. Yüzümde sivilce çıkıyor. Ama dışarıya yansıtıyorum.” (K4).

Fizyolojik kökenli bazı rahatsızlıklar, erteleme kaynaklı içsel sıkıntıların tabii bir uzantısı ve yansımasıdır. Son yirmi yılda yapılan araştırmalar incelendiğinde, erteleme davranışının düşük düzeyde kaliteli uyku, kötü algılanan sağlık durumu, daha fazla sayıda fiziksel hastalık ve semptom ile ilişkili olduğu kanıtlanmıştır.⁶¹ Tüm bunlardan hareketle görevleri ve sorumlulukları ertelemenin hem ruhsal/fiziksel sağlığı olumsuz etkilediğini hem de kişinin hedeflerine ve isteklerine ulaşma yeteneğini zayıflattığını söyleyebiliriz.⁶²

3.1.5. Erteleme Davranışıyla Başa Çıkma Yolları



Şekil 4: Erteleme davranışıyla başa çıkma yolları (MAXQDA 22- hiyerarşik kod-alt kod modeli).

⁵⁷ Solomon - Rothblum, “Academic procrastination”, 503; Joseph R. Ferrari, “Dysfunctional Procrastination and Its Relationship with Self-Esteem, Interpersonal Dependency, and Self-Defeating Behaviors”, *Personality and Individual Differences* 17/5 (1994), 676.

⁵⁸ Marcantonio Spada vd., “Metacognitions, Emotions, and Procrastination”, *Journal of Cognitive Psychotherapy* 20/3 (2006), 322; Ferrari, “Compulsive Procrastination”, 455.

⁵⁹ Tice - Baumeister, “Longitudinal Study of Procrastination, Performance, Stress, and Health”, 456; Fuschia M. Sirois, “I’ll Look After My Health, Later’: A Replication and Extension of the Procrastination-Health Model with Community-Dwelling Adults”, *Personality and Individual Differences* 43/1 (2007), 21; Fuschia M. Sirois - Natalia Tosti, “Lost in the Moment? An Investigation of Procrastination, Mindfulness, and Well-Being”, *Journal of Rational-Emotive & Cognitive-Behavior Therapy* 30/4 (2012), 244; Manfred E. Beutel vd., “Procrastination, Distress and Life Satisfaction across the Age Range - A German Representative Community Study”, *PLoS One* 11/2 (2016), 7.

⁶⁰ Beutel vd., “Procrastination, Distress and Life Satisfaction across the Age Range - A German Representative Community Study”, 7.

⁶¹ Sirois vd., “Procrastination and Health”, 1.

⁶² Alexander Rozental - Per Carlbring, “Understanding and Treating Procrastination: A Review of a Common Self-Regulatory Failure”, *Psychology* 5/13 (2014), 1494.

Erteleme davranışıyla başa çıkma yollarının, dinî başa çıkma, görev yönetimi, psikolojik başa çıkma ve zaman yönetimi olmak üzere dört ana kategoriden oluştuğu görülmektedir. Katılımcıların en fazla zaman yönetimine vurgu yaptıkları gözlenmiştir.

Erteleme davranışıyla başa çıkma yollarında zaman yönetimi kategorisine bakıldığında, bazı işlerden fedakârlık gösterme ile öncelik ve önem sırası belirlemenin daha çok dile getirildiği görülmektedir. Bu durum katılımcılar tarafından şu şekilde ifade edilmiştir:

“Öncelik sırasına koyarak, bir plan dâhilinde ertelemeye son verilebilir diye düşünüyorum.” (K10), “Bazı fazlalıkların hayattan çıkartılması gereklidir.” (K3), “Bazı rutinlerden/ işlerden vazgeçmek gerekir. Diğer yoğunluklarımı azaltabilirsem başarabilirim.” (K9).

Diğer yandan yapılacak bir işi küçük parçalara ayırma, hemen yap-bitir düşüncesi, yapılacakları not alma gibi belli bir plan-program çizelgesine göre hareket etme ve bunların yanı sıra sosyal medya kullanımını azaltma, erteleme davranışıyla başa çıkmada fayda sağlayabilecek unsurlar arasında zikredilmiştir.

“Sistematik şekilde küçük de olsa hayat pratiği haline getirmek” (E1), “İş konusunda genelde küçük parçalara bölüp “step by step” derler. Step by step ilerletmek faydalı oluyor. Hızlıca yaptığında işin sonunda çok fazla hata ve yanlışla karşılaşabiliyorsun. O yüzden bir parça yapıp onu gözlemliyorsun. Sonra üstüne koya koya ilerliyorsun. Her fazda o işi kontrol ederek onu öyle tamamliyorsun. Hızlı yaparak doğacak hataları da engellemiş oluyorsun.” (E4), “Sosyal medyayı az kullanarak.” (E7), “Plan-program yapmak.” (K2).

Erteleme davranışı ile başa çıkmada bir diğer kategori ise psikolojik başa çıkmadır. Bu kategoride katılımcılar tarafından en çok zorunluluk hissini dile getirildiği görülmektedir.

“Kendini zorlayarak şöyle demek gerekiyor: ‘Eninde sonunda bu işi yapman gerekiyor mu? Yapacaksın. Ertelemenin ne anlamı var?’ diyorsun. O yüzden ertelemenin bir mantığını görmeyince (bilişsel süreç) ‘Yap, kurtul.’ demek insanı rahatlatan bir şey. Kafanı sürekli meşgul etmesine izin verme.” (E4), “Yani harekete geçerek. Mecbur yapmamız gerekiyor ki o işi rahat edeceğiz. Mesela temizlik konusundan örnek vermek gerekirse temiz bir insan olduğum için mecburen temizliyorum. Temizlik yani, tetikleyen şey artık pis gördüğümde etrafı mecbursun temizlemeye.” (K5), “Aklım o işte olduğu için yapıyorum. Mecbur olduğu için yapmak zorunda kalıyorum (K6).

Motivasyonu artırmanın yollarını bulma, ödül koyma, terapi veya iradeyi güçlendirmeye yönelik bazı uygulamalar da erteleme ile başa çıkmanın diğer yöntemleri arasında görülmüştür.

“İrade güçlendirmesi” (K3), “Yani bunu bu yaşıma kadar vazgeçemedim tembelliğe bağlı şeylerden bunun için tedavi diyebileceğim, terapi diyebileceğim şeyler bile yaptım.” (E6), “Hemen yap bitir diye motive ediyorum. Aradan çıksın istiyorum. Telkin ediyorum kendimi...Kendime bir ödül koyuyorum. Mesela bir kahve içmeye gidersin, dışarıya çıkarsın gibi. Bu işi yapayım ki hak etmiş olayım.” (K4).

Katılımcılar, erteleme davranışıyla başa çıkmak için çeşitli yöntemlerden bahsetmişlerdir. Özellikle zamanı etkili kullanma becerisi kazanma katılımcıların en çok dile getirdiği başa çıkma yöntemidir. Zira katılımcılar, zaman kaynaklı nedenlerden dolayı daha fazla erteleme eğiliminde olduklarını belirtmişlerdir. Bu yüzden başarılı bir zaman yönetiminin erteleme ile başa çıkmada güçlü bir bileşen olduğu söylenebilir. Zaman yönetimi becerisi, bireyin hareket alanlarını genişleterek diğer işlerin de eş zamanlı veya belirli bir süre içerisinde yapılmasına imkân tanımaktadır. Diğer taraftan zihni ve fiili bir çabanın sergilenmesi, üretken ve pratik çözümlerin

ortaya konulması, ertelemeyi nispeten azaltıcı etkiye bulunmakta ve erteleme alışkanlığı dönüşme ihtimalini önemli ölçüde azaltmaktadır. Erteleme kaynaklı olumsuz duygular da bu sayede minimize edilmektedir. Batı’da yapılan çeşitli araştırma sonuçları elde edilen bulguları destekler mahiyettedir. Bu araştırmalarda bir işi o anda yapmak, yüksek düzeyde öz yeterliliğe ve öz düzenlemeye sahip olmak, eylem adımları oluşturmak,⁶³ yüksek motivasyona sahip olmak, kısa dönemli ara hedefler belirleyerek hedefi daha gerçek ve canlı hale getirmek, hedefi küçük parçalara ayırmak, günlük hedefler belirlemek,⁶⁴ görevin bittiğini hayal etmek/görevin sonuçlarını düşünmek, göreve dair sıkıcı ve zor gibi olumsuz yargılardan uzak durmak, verimli bir çalışma ortamı oluşturmak⁶⁵ gibi faktörlerin, erteleme ile başa çıkmada etkili çözümler olduğu tespit edilmiştir.

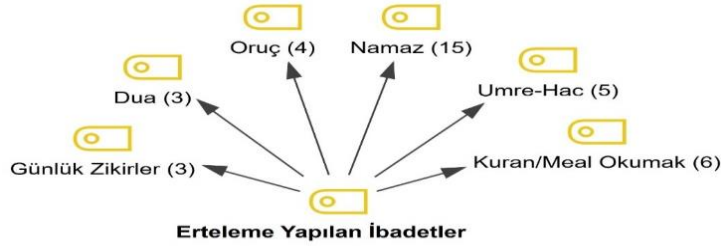
Tüm bu faktörlerin yanı sıra katılımcılar ertelemeyle mücadele etmede dua etme, haz ve arzuları azaltma gibi dinî başa çıkma yöntemleri ile yapılacak işe dair bilgi sahibi olma ve risk analizi yapma gibi yöntemler üzerinde durmuşlardır.

“Öncelikle dua ederim. Tembellikten Allah’a sığınırım.” (K2), “Nefis terbiyesi.” (K3). “Yani ertelediğim işi öğrendiğim zaman vazgeçmiş oluyorum otomatikman.” (E3), “Risk analizi yaparak ertelemeyi önleyebiliyorum.” (E10).

3.2. Dinî Pratiklerde Erteleme Davranışı

Dinî pratiklerde erteleme davranışı; ertelenen ibadetler, ibadetleri erteleme nedenleri, ibadetleri erteleme sonucu ortaya çıkan duygu ve düşünceler ile ibadetleri erteleme davranışıyla başa çıkma olmak üzere toplam dört kategoride ele alınmıştır.

3.2.1. Erteleme Yapılan İbadetler



Şekil 5: Erteleme yapılan ibadetler (MAXQDA 22- hiyerarşik kod-alt kod modeli).

Dinî erteleme davranışı, dinî görevlere başlamayı ya da yerine getirmeyi çeşitli gerekçelerle daha sonraki bir zamana bırakma veya ısrarla yapmama eğilimi olarak tanımlanabilir. Başka bir anlatımla, dinin günlük, haftalık, aylık, yıllık ve ömürlük olarak programladığı ibadetleri erteleme, geciktirme veya hiç yapmamaktır.⁶⁶ Erteleme yapılan ibadetlere yönelik bulgular incelendiğinde, katılımcıların ifadelerinden en çok namaz ibadetini erteledikleri ortaya çıkmıştır. Özellikle sabah ve yatsı namazları diğer vakit namazlarına oranla daha çok geciktirilmekte veya hiç yerine getirilmemektedir. Bu konuda bazı katılımcıların görüşleri şu şekildedir:

⁶³ Knaus, *The Procrastination Workbook*, 11-17.

⁶⁴ Burka - Yuen, *Procrastination: Why You Do It, What to Do About It*, 279-288.

⁶⁵ Rajesh Devi - Poonam Dhull, “Procrastination: A Behaviour Need to Be Changed to Get Success”, *International Education & Research Journal* 3/5 (2017), 476.

⁶⁶ Demir, “Erteleme Eğilimi ve Baş Etme Yolları Araştırmaları Bulgularının Dinî Erteleme Açısından Yorumlanması”, 756.

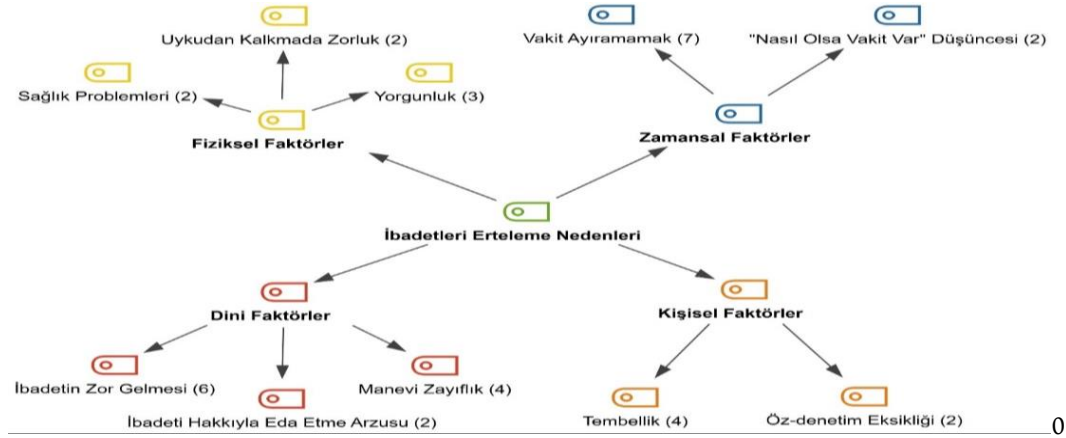
“En çok namazı... Yatsı namazını çok erteliyorum. Genelde son ana bıraktığım oluyor. Bazen de kılmadan yatabiliyorum.” (K2), “Namazı erteliyorum. Ama belirli bir vakit yok. Daha sonraya erteliyorum. Kazaya kalıyor.” (E1), “Sabah, yatsı namazları özellikle... Son ana kadar kalıyor çoğunlukla” (K3).

Namaz ibadetinin yanı sıra oruç (kaza/nafile), Kur’an-ı Kerîm/meal okuma, umre, tesbihat gibi ibadetlerin de ertelendiği görülmüştür. Katılımcılardan bazıları görüşlerini şu şekilde dile getirmiştir:

“Umre ve hacca gitmeyi erteliyorum.” (K3), “Kuran okumayı sürekli erteliyorum.” (E4), “Namaz sonrası tespihler. Kuran okuma (Meal-Arapça). Başlayamadım. Rutin hale gelmedi.” (K4), “Tespîh ve dua ibadetlerini erteliyorum.” (K9).

Görüldüğü üzere, günlük yaşamın pek çok alanında erteleme davranışı sergilenebildiği gibi dinî inancın bir gereği olan ibadetlerde de erteleme yapılabilmektedir. Özellikle namazın her gün beş kez ve belli zaman dilimleri içerisinde yerine getirilmesi gereken bir ibadet olmasının diğer ibadetlere nazaran daha çok erteleme eğilimine yol açtığı söylenebilir.

3.2.2. İbadetleri Erteleme Nedenleri



Şekil 6: İbadetleri erteleme nedenleri (MAXQDA 22- hiyerarşik kod-alt kod modeli).

Görüşmeler sonucunda katılımcıların ibadetleri ertelemeye yönelik nedenler arasında zaman kaynaklı, dinî, kişisel ve fiziksel faktörleri dile getirdikleri gözlemlenmiştir. Katılımcıların, ibadetleri erteleme nedeni olarak en fazla dinî faktörler kategorisi altında yer alan nedenlere vurgu yaptıkları saptanmıştır. İbadetin zorluğu, uzunluğu, bazı vakitleri birleştirerek kılma düşüncesi veya bazı ibadetler için gerekli ön hazırlıklar, namaz ibadetini yerine getirmeye engel teşkil eden durumlar arasında gösterilmiştir:

“Hemen vakit girer girmez kılmam. Genelde ikindiye ucu ucuna kılıyorum hemen akşamla birleştiririm diye. Akşam da çabuk geçiyor ya onu bilerek yapıyorum. Hazır başlamışken ikisi aradan çıksın.” (E4), “Allah günah yazmasın, yatsı namazını. Çok uzun olduğu için.” (K6), “Ama namazlarda ne oluyor. Nasıl olsa vakit var diyorsun, bir işin olduğunda toplantın oluyor birleştiririm diyorsun, öğleni kılayım beş dakika durayım ikindiye kılayım diyorsun bazen.” (E5), “Abdestli isem hemen kılıyorum. Ama abdestim yoksa abdest almak zor geliyor dışarıda.” (K2).

Bununla birlikte bazı katılımcılar nefis, gaflet hâli, inanç eksikliği gibi durumların ibadetleri ertelemede önemli bir etken olduğunu ifade etmişlerdir:

“Erteleme sebepim nefis. Allah günah yazmasın yani gerçekten nefis.” (K6), “Kur’an okumayı sürekli erteliyorum. Sebepi şeytan, nefis. Dünya işleri hep önüne geçiyor yani. O yüzden unutupuz.” (E4), “Temel problem irade zayıflığı, tembellik, yorgunluk. Gafletle de alakalı. Manevî yönden zayıf olmak da etkiliyor.” (K3).

Katılımcılar, ibadetleri erteleme nedenleri arasında “nefis” kavramını önemli bir unsur olarak dile getirmişlerdir. İslam geleneğine bakıldığında da nefsin, Allah’ın emirlerini yerine getirmede üsengeçliğe, tembelliğe, ilgisizliğe ve gönülsüzce yapmaya yol açtığı⁶⁷ ve insanları ibadetten alıkoyduğu ifade edilmektedir.⁶⁸ Zira insanların inanç ve değerlerle ilişkilerinde hangi nefis basamağında olduklarının belirleyici bir önemi vardır. Buna göre nefsin alt basamağında bulunan bir kimsenin, içsel bir dindarlık geliştirmesi beklenmemektedir.⁶⁹ Nitekim Debevec tarafından yapılan çalışmada katılımcıların namazı erteleme nedeni olarak manevî ve sosyal yönden zayıf düzeyde olmayı dile getirdikleri görülmüştür.⁷⁰

İbadetleri hakkıyla edâ etmek gerektiği düşüncesi erteleme davranışına yol açan bir diğer faktör olarak gösterilmiştir. İki katılımcı bu durumu şöyle dile getirmiştir:

“Kabz hali yaşıyoruz diyoruz ya. O an onu gerçekten o şevkle yapamayacağımı hissediyorum. Namazı şu an değil de yarım saat sonra vakit dâhilinde tabii ki de. Biraz sonra kılayım diyorum. Çünkü mış gibi olacak diyorum kıldığım da. Biraz erteleyeyim de o manevî şeyi biraz daha toparlayayım.” (K7), “Klasik anlamda kıldığım namazın bana bir şey katmadığını düşünüyorum. Robot olarak bazı hareketleri yapmanın anlamlı olmadığını düşünüyorum. Namazın hakkını vererek kılmak lazım. Mekanik hareketler ibadetin parçası değil bence.” (E1).

İbadetleri erteleme nedenleri arasında ikinci sırada zaman kaynaklı faktörler yer almaktadır. Yeterli vakit olduğunu düşünme, evde/iş ortamında çeşitli işlerle meşguliyetten dolayı ibadeti yerine getirmeyi unutma veya ona vakit ayıramama gibi nedenler, ibadetleri geciktirmeye veya ertelemeye yol açabilmektedir. Bu bağlamda katılımcılar görüşlerini şöyle açıklamışlardır:

“Günlük işlerden dolayı erteliyorum ya da ani işler çıkıyor.” (E2), “Yalnızca hac ibadetini erteliyorum. Onu da iş hayatımın yoğunluğundan dolayı erteliyorum.” (E9), “Özellikle mutfakta olduğum için yemek yaptığım zaman ezan okunduğunda şu yemeği yapayım da öyle kılayım dediğim oluyor.” (K6).

İbadetleri erteleme davranışına yol açan son iki kategori ise fiziksel ve kişisel faktörlerdir. Yorgunluk, uyku hassasiyeti ve sağlıkla ilgili problemlerin yanı sıra tembellik, ihmalkârlık, irade zayıflığı gibi durumlar da ibadetleri erteleme sâikleri arasında gösterilmiştir.

“Uyandığım zaman bir daha uyuyamıyorum. Uykum çok hassas.” (E4), “Son ana kadar kalıyor çoğunlukla. Bazen de vakit geçiyor. Hiç kılmayabiliyorum. Temel problem irade zayıflığı, tembellik, yorgunluk.” (K3), “Yatsı namazını çok erteliyorum. Çünkü çok yorgun hissediyorum.” (K2).

İbadetleri erteleme nedenlerine bakıldığında birbirinden farklı durumlara işaret edilse de semsiye terim olarak “manevî zayıflık” kavramını söylememiz mümkündür. Nefisten kaynaklanan

⁶⁷ Sülemî, *Ruhun Hastalıkları ve Çareleri: Sufi Psikolojisi El Kitabı*, 80-95.

⁶⁸ Hasan Bulut, “Tasavvufî Bir Bakış Açısıyla Nefis”, *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2020), 174.

⁶⁹ Hayati Hökelekli, *İslam Psikolojisi Yazıları* (İstanbul: Dem Yayınları, 2017), 48.

⁷⁰ Liza Debevec, “Postponing Piety in Urban Burkina Faso: Discussing Ideas on When to Start Acting as Pious Muslim”, *In Ordinary Lives and Grand Schemes: An Anthropology of Everyday Religion*, ed. Samuli Schielke – Liza Debevec (New York: Berghahn Books, 2012), 33-47; akt. Nadia Fadil -Mayanthi Fernando, “Rediscovering the “Everyday” Muslim: Notes on an Anthropological Divide”, *Journal of Ethnographic Theory*, 5/2 (2015), 71.

dürtü ve arzuların baskınlığı, ibadetlerin içselleştiril(e)memesi ve din merkezli okumaların eksikliği, ibadetleri ertelemenin ana sâikleri olarak gözükmektedir. Dolayısıyla ibadetlere anlam yüklemenin veya ibadetlerin gerekliliğine dair bilinç ve bilgilenmenin ibadetleri erteleme davranışının azalmasında rol oynayacağı söylenebilir.

3.2.3. İbadetleri Erteleme Sonucu Ortaya Çıkan Duygu ve Düşünceler



Şekil 7: İbadetleri erteleme sonucu ortaya çıkan duygu ve düşünceler (MAXQDA 22- hiyerarşik kod-alt kod modeli).

İbadetleri erteleme davranışı, kişinin iç huzurunu bozan ve yıpratıcı birtakım duygu ve düşüncelerin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Elde edilen bulgular incelendiğinde, ibadetlerini erteleyen katılımcıların en çok huzursuzluk/rahatsızlık ile suçluluk/günahkârlık duygularını deneyimlediği görülmüştür.

“Baş ağrısı yaşıyorum. Ruhsal olarak sıkıntılı hissediyorum.” (K1), “Genel ertelemelerde yaşadığım duygulara ek olarak günahkârlık, pişmanlık ve tevbe etme isteği oluşuyor.” (K3), “Sorumluluklarımı yerine getirmemenin suçluluğu oluşuyor. İçten hiç rahat değilim.” (K4).

Ayrıca üzüntü ve yetersizlik/eksiklik hissi, katılımcıların deneyimlediği diğer duygular arasındadır.

“Erteleğim için üzülüyorum.” (K8), “...dinî hususlarda mesela ve ben onu erteliyorsam çok canım sıkılıyor, üzülüyorum.” (K7), “Eksik ibadet, bence bazı mineralleri ve vitaminleri almamak gibi benim için. Kendimde eksiklik hissediyorum sadece. Bir şeyler eksik kalmış gibi hissediyorum.” (K2), “İbadetlerimde eksiklik ve yoksunluk duygusu hissediyorum. Müslümanlığımdan şüphe eder oluyorum.” (E10).

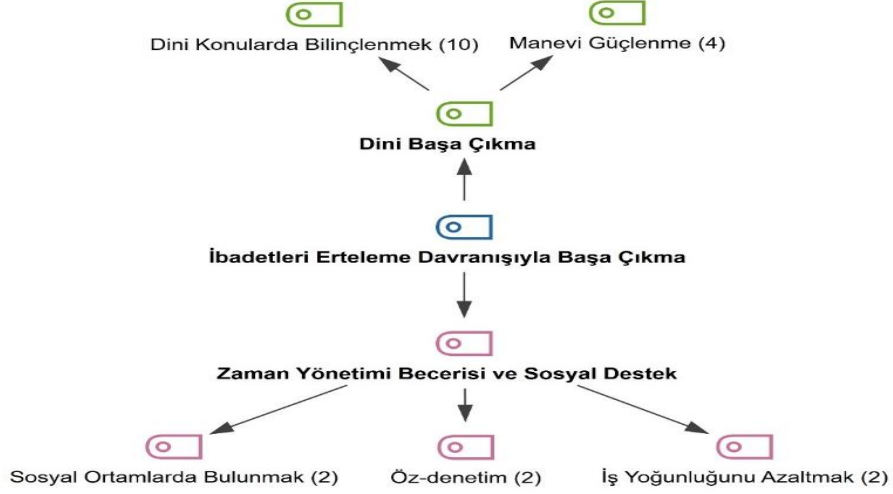
İbadetleri erteleme eğilimi, genel erteleme davranışında olduğu gibi katılımcıların farklı olumsuz duygular deneyimlemesine neden olmakta, ek olarak günahkârlık ve pişmanlık hissetmelerine yol açmaktadır. Zira dinî emir ve tavsiyelere uygun hareket etmemek, bireyde suçluluk ve günahkârlık duygusuna yol açan bir durumdur. Bununla birlikte günahkârlık hissi, suçluluk hissine nazaran eskiyi düzeltme arzusuyla ön plana çıkmaktadır. Bu da Allah’a karşı görev ve borç duygusunu harekete geçirmede etkili bir unsurdur.⁷¹ Öte yandan ibadet ihtiyacı, diğer yaşamsal ihtiyaçlar gibi kişide temel bir gereksinim olarak her zaman hissedilmese de boşluk, eksiklik duygusu veya huzursuzluk şeklinde tezahür edebilmektedir.⁷² Dinî hassasiyeti olan kimseler, ibadetlerini düzenli bir şekilde yerine getirme arzusundadırlar. Zira emir ve yasaklarıyla din, değer ve ahlak eksenli bir yaşam sunarak kişinin manevî yönünü beslemektedir. Bu yüzden ibadetleri zamanında yerine getirememenin vicdanî bir rahatsızlığa yol açtığını ve bireyin kendisini yargıladığı bir kontrol mekanizmasını devreye soktuğunu söyleyebiliriz. Ayrıca ahiret hayatının ve

⁷¹ Karaca, *Din Psikolojisi*, 2017.

⁷² Habil Şentürk, *Din Psikolojisine Giriş* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021), 130.

hesap gününün varlığına yönelik inancın da suçluluk ve rahatsızlık duygularına dolaylı olarak neden olduğunu ifade edebiliriz.

3.2.4. İbadetleri Erteleme Davranışıyla Başa Çıkma



Şekil 8: İbadetleri erteleme davranışıyla başa çıkma (MAXQDA 22- hiyerarşik kod-alt kod modeli).

Yapılan görüşmeler sonucunda ibadetleri erteleme davranışıyla başa çıkmada dinî başa çıkma, zaman yönetimi becerisi ve sosyal destek olmak üzere üç kategorinin öne çıktığı görülmektedir. Bu başa çıkma yöntemleri içerisinde dinî başa çıkmaya başvuran katılımcıların ise daha fazla olduğu tespit edilmiştir. Felaketlerden ibret alma, bilinçli bir kul olmaya çalışma, ibadetlerin önemini anlamaya ve onlara anlam yükleme, Allah korkusu gibi faktörlerin ibadetleri ertelemeyle mücadele etmede etkili olacağı bazı katılımcılar tarafından dile getirilmiştir:

“Bu ertelememden şeytanın ayağını kırarak vazgeçerim. Hep onun işleri. Allah fırsat vermesin.” (G-06-K), “Musibetlerden, afetlerden ibret almak faydalı olur.” (K1), “Bilinçli bir kul olduğumuzda ibadetlerimizi ertelemekten vazgeçeriz.” (K9), “Namazı da erteliyorsun ama Allah sevgisi, korkusu tetikliyor seni. Kalkıyor yapıyorsun mecbur. (K5), “İbadetlere anlam yüklemek gerekli, ibadeti yapmaya yönelik motivasyonunu da arttırmalısın. Aslında hayatına görünür bir şey kattığına dair kendini ikna etmelisin. Mesela, iyi insan olmamı sağlıyor. Çünkü sadece namazı kılmam gerekli diyerek kılmak zor. Zorlayarak namaz kılma, ritüelleştirme. İçten gelerek kılınmalı.” (E1).

Ayrıca Kur’an okuma, kabir ziyareti, cemaate devam etme, abdestli olma gibi etkenlerin de ibadetleri ertelemeyle mücadele etmede motivasyon sağlayacağı belirtilmiştir.

“Rutinlerin dışında maneviyatı güçlendirecek şeyler. Kuran okuma, camiye gitme, kabir ziyareti gibi.” (K3), “Bence bir insan ancak imanının derecesini artırarak ibadetlerini ertelemekten vazgeçebilir. Ayrıca teheccüd namazlarını kılmak da buna katkı sağlar.” (E10), “Cemaate katılmak, namaz vaktinin girmesinden 5 dk. önce abdestli olmak. İbadetleri yerine getirme niyetine girmek.” (K2).

Katılımcıların ibadetleri ertelemeyi engellemeye yönelik dinî içerikli çözüm önerilerinin İslam geleneğinde karşılığı olduğunu söylememiz mümkündür. Çünkü ibadetlerin bir kısmının topluca icra edilmesi, duygusal coşkunluk ve dinî farkındalık kazandırmakta, bireylerin dinî duygularını daha kolay harekete geçirmekte ve dinî davranışa geçmeyi kolaylaştırmaktadır.⁷³

⁷³ Karaca, *Din Psikolojisi*, 152.

Allah'a sığınmak, Allah'ı anmak, Kur'an okumak, tefekkür etmek, dua etmek ve dua istemek, ibadetleri düzenli bir şekilde yerine getirmeye pozitif katkı sağlamaktadır.⁷⁴ Bahsi geçen çözüm yollarının bireyin içkin bir farkındalık kazanmasına yardımcı olduğunu ve uhrevî olana yaklaşmasına imkân verdiğini ifade edebiliriz.

İbadetleri erteleme davranışıyla başa çıkmada bir diğer faktör ise doğru zaman yönetimi becerisi ve çeşitli dinî veya sosyal ortamlarda bulunmaktır. Yapılması arzu edilen ibadetleri yerine getirmek için hedefler koymak, haftalık planlar yapmak, dinî veya ahlâkî konuların konuşulduğu ortamlarda yer almak, ibadetleri yerine getirmeyi kolaylaştırıcı faktörler arasında değerlendirilmiştir.

“İbadete önem verilen arkadaş ortamlarında veya etkinliklerde yer almak.” (K3), “Çevresel faktörler etkilidir burada. Kişi iyi bir ortamda bulunmalı, arkadaş çevresi de iyi olmalı.” (E2), “Sohbet ortamlarında sıkça bulunmaya çalışıp bu konularda ayrıca okuma yapmalıyız diye düşünüyorum.” (K10), “İrade terbiyesi gerekli. Hayat standartlarını gözden geçirmek. Hayatın yükünü azaltmak etkili olabilir. Disiplin, zaman yönetimi.” (K3).

Katılımcıların ifadelerinden hareketle dinî içerikli okumaların ve konuşmaların yapıldığı ortamlarda bulunmanın manevî bir haz sunma ve ibadetleri yerine getirme hususunda harekete geçirici bir etki potansiyeli taşıdığını söylememiz mümkündür.

Sonuç ve Öneriler

Araştırmamızda katılımcıların özel/iş alanları ile kişisel gelişim alanlarında erteleme davranışında buldukları görülmüştür. Yoğun çalışma hayatı, iş yükü, zamanı etkili ve verimli bir şekilde yönetmedeki yetersizlik, öz-denetim, motivasyon artırma ve duygu düzenleme gibi öz-düzenleme becerilerindeki eksiklikler, katılımcıların erteleme eğilimlerini artırmaktadır. Bu durum da gerginlik, öfke, kaygı, stres, utanç, pişmanlık gibi bir dizi negatif duygunun ortaya çıkmasına yol açmakta, kendilik algısının ve benlik saygısının zayıflamasına hizmet etmektedir. Ayrıca erteleme davranışı, kişilerarası ve sosyal ilişkilerde belli düzeylerde farklı sorunlara yol açabilmektedir. Çünkü ertelemenin hem güven ve itibar kaybına yol açması hem de ertelemekten kaynaklanan negatif duyguların başkalarına yansıtılması nedeniyle katılımcıların sosyal ilişkileri kısmen zayıflamakta ve bozulmaktadır. Erteleme davranışıyla başa çıkmada zamanı etkili kullanma becerisi, erteleme kısır döngüsünü kırmaya yönelik kişisel çabalar, içsel mücadeleler ve o işin yapılmasının gerekliliğine dair ön kabul, katılımcılar tarafından etkili başa çıkma yöntemleri olarak görülmüştür.

Araştırmamızda katılımcıların dinî pratikleri ertelemeye yönelik ifadeleri incelendiğinde, namaz ibadetinin diğer ibadetlere göre daha fazla ertelendiği tespit edilmiştir. Zira oruç, zekât, hac gibi yılda ya da hayatta bir kere yapılması emredilen yahut tespih, zikir, dua gibi belirli bir vakitle sınırlandırılmayan ibadetlere nazaran namaz, günde beş kez yerine getirilmesi gereken bir ibadettir. Günlük hayatın yoğunluğu içerisinde değerlendirildiğinde bir ibadeti beş kere yapmanın diğer ibadetlere göre insanlara daha zor geldiği söylenebilir. Ayrıca namaz ibadetinin huşû ile yapılması gerektiği düşüncesinden dolayı ertelenmesi veya hiç yapılmaması araştırmamızın ulaştığı sonuçlar açısından dikkat çekicidir. Ek olarak zaman yetersizliği, öz-denetim eksikliği, yorgunluk, duygusal durum gibi faktörler de ibadetleri ertelemenin nedenleri arasında sayılmıştır. Genel erteleme

⁷⁴ Sülemî, *Ruhun Hastalıkları ve Çareleri: Sufi Psikolojisi El Kitabı*, 23.

davranışında olduğu gibi ibadetleri erteleme davranışı da katılımcılarda çeşitli düzeylerde negatif duygu ve düşüncelere yol açmaktadır. Çalışmamızda ibadetlerini erteleme sonrası huzursuzluk/rahatsızlık ve suçluluk/günahkârlık duygularının katılımcılar arasında yaygın olarak ifade edildiği tespit edilmiştir. Özellikle suçluluk ve günahkârlık duygularının katılımcılarda Allah-insan ilişkisinin yeniden düzenlenmesini ve dinî nitelikli eylemlerin düzenli bir hale gelmesini sağlayan motive edici bir yönü bulunduğunu söyleyebiliriz. Katılımcılar, ibadetleri erteleme davranışıyla başa çıkmak için çeşitli öneriler ileri sürmüşlerdir. Elde edilen bulgulara göre katılımcılar, en çok dinî konularda bilinçlenme ve çeşitli uygulamalarla manevî olarak güçlenme gibi dinî başa çıkma yöntemlerini dile getirmişlerdir. Dinî başa çıkmanın yanı sıra katılımcılar öz-denetim becerisi kazanma, sosyal destekten faydalanma ve zaman yönetimi becerisi kazanma gibi başa çıkma yaklaşımlarını da ifade etmişlerdir.

Literatürde erteleme davranışı üniversite örneklemini kullanarak akademik erteleme kapsamında görece daha fazla incelenmiştir. Başka çalışmalarda erteleme davranışı değerler, çocukluk yaşantıları, iyi oluş, kişilik bozuklukları gibi farklı konularla bağlantılı olarak çalışılarak konuyla ilgili yeni ilişki ağları ortaya çıkarılabilir. Dinî pratiklerde erteleme davranışının nedenlerine ve etkilerine dair çalışmalar ise hem yerli hem de yabancı literatürde oldukça sınırlıdır. Bu nedenle nicel ve karma çalışmalar yapılarak erteleme davranışının dinî yaşantıdaki yansımalarına yönelik daha geniş bir perspektifin oluşmasına katkı sağlanabilir.

Kaynakça

- Alase, Abayomi. "The Interpretative Phenomenological Analysis (IPA): A Guide to a Good Qualitative Research Approach". *International Journal of Education and Literacy Studies* 5/2 (2017), 9-19. <https://doi.org/10.7575/aiac.ijels.v.5n.2p.9>.
- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2010.
- Baltacı, Ali. "Erteleme Davranışı Eğilimi ve Beş Faktörlü Kişilik Özellikleri Arasındaki İlişkiler: Okul Yöneticileri Üzerine Bir Araştırma". *Uluslararası Güncel Eğitim Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2017), 56-80.
- Baltacı, Ali. "Nitel Araştırma Süreci: Nitel Bir Araştırma Nasıl Yapılır?" *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/2 (2019), 368-388. <https://doi.org/10.31592/aeusbed.598299>
- Batson, C. Daniel vd. *Din ve Birey: Sosyal Psikolojik Bir Yaklaşım*. çev. Ali Kuşat - Abdulvahap Taştan. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- Beutel, Manfred E. vd. "Procrastination, Distress and Life Satisfaction across the Age Range - A German Representative Community Study". *PloS One* 11/2 (2016), e0148054. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0148054>
- Braun, Virginia - Clarke, Victoria. "Psikolojide Tematik Analizin Kullanımı". çev. Abdullah Atli vd. *Eğitimde Nitel Araştırmalar Dergisi* 7/2 (2019), 873-898. <https://doi.org/10.14689/issn.2148-2624.1.7c.2s.17m>
- Bulut, Hasan. "Tasavvufî Bir Bakış Açısıyla Nefis". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2020), 165-188.
- Burka, Jane B. - Yuen, Lenora M. *Procrastination: Why You Do It, What to Do About It Now*. New York: Da Capo Lifelong Books, 2008.
- Cresswell, Julia. *Oxford Dictionary of Word Origins*. N.Y: Oxford University Press, 2. Basım, 2010.
- Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*. çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir. Ankara: Siyasal Kitabevi, 3. Basım, 2013.
- Debevec, Liza. "Postponing Piety in Urban Burkina Faso: Discussing Ideas on When to Start Acting as Pious Muslims". *In Ordinary Lives and Grand Schemes: An Anthropology of Everyday Religion*. ed. Samuli Schielke - Liza Debevec, 33-47. New York: Berghahn Books, 2012.
- Demir, Ömer. "Erteleme Eğilimi ve Baş Etme Yolları Araştırmaları Bulgularının Dinî Erteleme Açısından Yorumlanması". *Bayburt Eğitim Fakültesi Dergisi* 12/24 (2017), 747-780.
- Devi, Rajesh - Dhull, Poonam. "Procrastination: A Behaviour Need to Be Changed to Get Success". *International Education & Research Journal* 3/5 (2017), 475-476.
- Dewitte, Siegfried - Schouwenburg, Henri C. "Procrastination, Temptations, and Incentives: The Struggle between the Present and the Future in Procrastinators and the Punctual". *European Journal of Personality* 16/6 (2002), 469-489. <https://doi.org/10.1002/per.461>
- Dryden, Windy. *Overcoming Procrastination*. London: Sheldon Press, 2000.
- Fadil, Nadia - Fernando, Mayanthi. "Rediscovering the "Everyday" Muslim: Notes on an Anthropological Divide". *Journal of Ethnographic Theory*. 5/2 (2015), 71.
- Ferrari, Joseph. "Compulsive Procrastination: Some Self-Reported Characteristics". *Psychological Reports* 68 (1991), 455-458. <https://doi.org/10.2466/pr0.1991.68.2.455>
- Ferrari, Joseph vd. "Procrastination as a Predictor of Task Perceptions: Examining Delayed and Non-delayed Tasks Across Varied Deadlines". *Individual Differences Research* 4/1 (2006), 28-36.

- Ferrari, Joseph - Díaz-Morales, Juan. "Procrastination: Different Time Orientations Reflect Different Motives". *Journal of Research in Personality* 41/3 (2007), 707-714. <https://doi.org/10.1016/j.jrp.2006.06.006>
- Ferrari, Joseph R. "Dysfunctional Procrastination and Its Relationship with Self-Esteem, Interpersonal Dependency, and Self-Defeating Behaviors". *Personality and Individual Differences* 17/5 (1994), 673-679. [https://doi.org/10.1016/0191-8869\(94\)90140-6](https://doi.org/10.1016/0191-8869(94)90140-6)
- Ferrari, Joseph R. vd. *Procrastination and Task Avoidance*. Boston, MA: Springer US, 1995.
- Ferrari, Joseph R. vd. "The Role of Personality Disorders and Characterological Tendencies in Procrastination". *Procrastination and Task Avoidance: Theory, Research, and Treatment*. ed. Joseph R. Ferrari vd. 169-186. New York: Plenum Press, 1995.
- Ferrari, Joseph R. - Pychyl, Timothy A. "If I Wait, My Partner Will Do It: "The Role of Conscientiousness as a Mediator in the Relation of Academic Procrastination and Perceived Social Loafing". *North American Journal of Psychology* 14 (2012), 13-24.
- Flett, Gordon L. vd. "Dimensions of Perfectionism and Procrastination". *Procrastination and Task Avoidance: Theory, Research, and Treatment*. ed. Joseph R. Ferrari vd. 113-136. New York: Plenum Press, 1995.
- Gül, Ali Yavuz. *İş Yaşamında İşi Erteleme Davranışı ve Nedenleri*. Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Güler, Ahmet vd. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Harrington, Neil. "It's Too Difficult! Frustration Intolerance Beliefs and Procrastination". *Personality and Individual Differences* 39/5 (2005), 873-883. <https://doi.org/10.1016/j.jpaid.2004.12.018>
- Harriott, Jesse - Ferrari, Joseph. "Prevalence of Procrastination Among Samples of Adults". *Psychological Reports* 78/2 (1996), 611-616. <https://doi.org/10.2466/pr0.1996.78.2.611>
- Hen, Meirav - Goroshit, Marina. "General and Life-Domain Procrastination in Highly Educated Adults in Israel". *Frontiers in Psychology* 9 (2018), 1173. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2018.01173>
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 4. Basım, 2015.
- Hökelekli, Hayati. *İslam Psikolojisi Yazıları*. İstanbul: Dem Yayınları, 3. Basım, 2017.
- İlgar, Semra Coşgun - İlgar, M. Zeki. "Nitel Veri Analizinde Bilgisayar Programları Kullanılması". *İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 3/5 (2014), 31-78.
- Karaca, Faruk. *Din Psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 3. Basım, 2017.
- Klingsieck, Katrin B. "Procrastination: When Good Things Don't Come to Those Who Wait". *European Psychologist* 18/1 (2013), 24-34. <https://doi.org/10.1027/1016-9040/a000138>
- Knaus, William. *The Procrastination Workbook*. Oakland, CA: New Harbinger Publications, 2002.
- Lee, Dong-Gwi vd. "A Closer Look at the Relationships among Trait Procrastination, Neuroticism, and Conscientiousness". *Personality and Individual Differences* 40/1 (2006), 27-37. <https://doi.org/10.1016/j.jpaid.2005.05.010>
- Milgram, Norman (Noach). "Procrastination". *Encyclopedia of Human Biology*. ed. Renato Dulbecco. 6/149-155. New York: Academic Press, 1991.
- Milgram, Norman (Noach) vd. "Procrastination, Generalized or Specific, In College Students and Their Parents". *Personality and Individual Differences* 25/2 (1998), 297.

- Pinxten, Maarten vd. "Purposeful Delay and Academic Achievement. A Critical Review of the Active Procrastination Scale". *Learning and Individual Differences* 73 (2019), 42-51. <https://doi.org/10.1016/j.lindif.2019.04.010>
- Pychyl, Timothy A. *Prokrastineysın*. çev. Onur Öztürk. Metropolis Yayıncılık, 2016.
- Ramzi, Faramarz - Saed, Omid. "The Roles of Self-Regulation and Self-Control in Procrastination". *Psychology and Behavioral Science International Journal* 13/3 (2019), 1-3. <https://doi.org/10.19080/PBSIJ.2019.13.555863>
- Rozental, Alexander - Carlbring, Per. "Understanding and Treating Procrastination: A Review of a Common Self-Regulatory Failure". *Psychology* 5/13 (2014), 1488-1502. <https://doi.org/10.4236/psych.2014.513160>
- Sirois, Fuschia vd. "Procrastination and Health: A Longitudinal Test of the Roles of Stress and Health Behaviours". *British Journal of Health Psychology*. <https://doi.org/10.1111/bjhp.12658>
- Sirois, Fuschia M. "'I'll Look After My Health, Later': A Replication and Extension of the Procrastination-Health Model with Community-Dwelling Adults". *Personality and Individual Differences* 43/1 (2007), 15-26. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2006.11.003>
- Sirois, Fuschia M. - Tosti, Natalia. "Lost in the Moment? An Investigation of Procrastination, Mindfulness, and Well-Being". *Journal of Rational-Emotive & Cognitive-Behavior Therapy* 30/4 (2012), 237-248. <https://doi.org/10.1007/s10942-012-0151-y>
- Solomon, Laura - Rothblum, Esther. "Academic Procrastination: Frequency and Cognitive-Behavioral Correlates". *Journal of Counseling Psychology* 31/4 (1984), 503-509. <https://doi.org/10.1037/0022-0167.31.4.503>
- Spada, Marcantonio vd. "Metacognitions, Emotions, and Procrastination". *Journal of Cognitive Psychotherapy* 20/3 (2006), 319-326. <https://doi.org/10.1891/088983906780644028>
- Steel, Piers. "The Nature of Procrastination: A Meta-Analytic and Theoretical Review of Quintessential Self-Regulatory Failure". *Psychological Bulletin* 133 (2007), 65-94. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.133.1.65>
- Sülemî, Ebu Abdurrahman. *Ruhun Hastalıkları ve Çareleri: Sufi Psikolojisi El Kitabı*. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 4. Basım, 2019.
- Şentürk, Habil. *Din Psikolojisine Giriş*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2021.
- Şentürk, Habil. *İbadet Psikolojisi: Hz. Peygamber Örneği*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Şimşek, Hasan - Yıldırım, Ali. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları, 11. Basım, 2018.
- Tice, Dianne M - Baumeister, Roy F. "Longitudinal Study of Procrastination, Performance, Stress, and Health: The Costs and Benefits of Dawdling". *Psychological Science* 8/6 (1997), 454-458. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9280.1997.tb00460.x>
- Uzun, Bilge - Demir, Ayhan. "Erteleme: Türleri, Bileşenleri, Demografik Etkenler ve Kültürel Farklılıklar". *Ege Eğitim Dergisi* 16/1 (2015), 106-121. <https://doi.org/10.12984/eed.09571>
- van Eerde, Wendelien. "A Meta-Analytically Derived Nomological Network of Procrastination". *Personality and Individual Differences* 35/6 (2003), 1401-1418. [https://doi.org/10.1016/S0191-8869\(02\)00358-6](https://doi.org/10.1016/S0191-8869(02)00358-6)
- Whiteside, Stephen P. - Lynam, Donald R. "The Five Factor Model and Impulsivity: Using a Structural Model of Personality to Understand Impulsivity". *Personality and Individual Differences* 30/4 (2001), 669-689. [https://doi.org/10.1016/S0191-8869\(00\)00064-7](https://doi.org/10.1016/S0191-8869(00)00064-7)

Etik Kurul Onay Belgesi/Ethics Committee Approval Certificate



BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
ARAŞTIRMA VE YAYIN ETİK KURULLARI
(Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma ve Yayın Etik Kurulu)
TOPLANTI TUTANAĞI

OTURUM TARİHİ
31 MART 2023

OTURUM SAYISI
2023-03

KARAR NO 16: Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'nden alınan Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı öğretim üyesi Prof. Dr. İsmail ÇETİN danışmanlığında doktora öğrencisi 712221021 numaralı Sümeyye YILDIRIM'ın sorumluluğunda Arş. Gör. Esra İRK ve Mükerrerem Saliha KARS ile birlikte yürütecekleri "Yetişkin Bireylerde Erteleme Davranışının Psikolojik ve Dini Yaşantıdaki Rolüne Dair Nitel Bir Araştırma" adlı makale çalışması kapsamında uygulanacak mülakat sorularının değerlendirilmesine geçildi.

Yapılan görüşmeler sonunda; Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı öğretim üyesi Prof. Dr. İsmail ÇETİN danışmanlığında doktora öğrencisi 712221021 numaralı Sümeyye YILDIRIM'ın sorumluluğunda Arş. Gör. Esra İRK ve Mükerrerem Saliha KARS ile birlikte yürütecekleri "Yetişkin Bireylerde Erteleme Davranışının Psikolojik ve Dini Yaşantıdaki Rolüne Dair Nitel Bir Araştırma" adlı makale çalışması kapsamında uygulanacak mülakat sorularının fikri, hukuki ve telif hakları bakımından metot ve ölççeğine ilişkin sorumluluğu başvurucaya ait olmak üzere uygun olduğuna oybirliği ile karar verildi.



Prof. Dr. Feriştun YILMAZ
Kurul Başkanı

Prof. Dr. Abamüslim AKDEMİR
Üye

Prof. Dr. Doğan ŞENYÜZ
Üye

Prof. Dr. Ayşe OĞUZLAR
Üye

Prof. Dr. Vejdi BİLGİN
Üye

Prof. Gülay GÖĞÜŞ
Üye

Prof. Dr. Alev SİNAR UĞURLU
Üye



Te'vîlâtü'l-Kur'ân'da Übey b. Ka'b Kıraati

The Qirā'at of Ubayy b. Ka'b in Te'vîlâtü'l-Qur'ân

Gülhan MADEN

Dr. Öğr. Gör., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Ankara, Türkiye
Lecturer Dr., Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, Ankara,
Türkiye
gulhan.maden@hbv.edu.tr, orcid.org/0000-0003-3545-5374
<https://ror.org/05mskc574>

Makale Bilgisi / Article Information	
Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received:	16 Kasım 2023 / 16 November 2023
Kabul Tarihi / Date Accepted:	21 Aralık 2023 / 21 December 2023
Yayın Tarihi / Date Published:	25 Ocak 2024 / 25 January 2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season:	Ocak 2024 / January 2024
Cilt / Volume: 10, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 52-84.	

Atıf: Maden, Gülhan. "Te'vîlâtü'l-Kur'ân'da Übey b. Ka'b Kıraati". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 10/1 (Ocak 2024), 52-84. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10530654>

Cite as: Maden, Gülhan.. "The Qirā'at of Ubayy b. Ka'b in Te'vîlâtü'l-Qur'ân". *İhya International of Islamic Studies* 10/1 (January 2024), 52-84. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10530654>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Gülhan MADEN**).



Te'vilâtu'l-Kur'ân'da Übey b. Ka'b Kıraati

Öz

Hemen hemen bütün İslam ulemasına göre Kur'an'ın manası kadar lafzı da Allah'a aittir. Buna rağmen Kur'an'daki bazı kelimelerin niçin farklı şekilde okunduğu, diğer bir deyişle kıraatlerin nasıl ortaya çıktığı konusu tartışmalıdır. Yine büyük çoğunluğa göre en azından mütevâtir kıraatlerin tamamının kaynağı ilahidir. Hz. Peygamber, çeşitli sebep ve vesilelerle Kur'an'daki bazı kelimeleri farklı okumuş ve değişik sahabesine farklı şekilde okutmuştur. Sahabe de Hz. Peygamber'den telakki ettiği bu kıraatleri çoğunlukla sözlü olarak bir sonraki tabaka olan tâbiûna aktarmıştır. Ayrıca şahsî mushafı olan bazı sahabe de kendi nüshasını o kıraate uygun olarak kaydetmiştir. Şahsî mushafı olan sahabilerden biri de Übey b. Ka'b'dir (ö. 33/654). Bizzat Hz. Peygamber tarafından "Kur'an'ı en iyi okuyan sahabi" olarak taltif edilmesi, vahiy kâtipleri arasında yer alması, Kur'an'ın cem'i ve istinsahı komisyonlarında bulunması ve ashab arasında Kur'an deyince ilk akla gelen isimlerden biri olması, onu kıraat ilmi açısından önemli kılan hususiyetlerden sadece birkaçıdır. Ayrıca yedi mütevâtir kıraat imamından altısının kıraatinin muttasıl bir senetle Übey b. Ka'b'a dayanması da onun bu sahadaki değerini gözler önüne sermektedir. Bu makalede dirayet tefsirinin öncü isimlerinden biri kabul edilen İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Te'vilâtu'l-Çur'ân* isimli eserinde yer alan Übey b. Ka'b'a ait kıraatler incelenmektedir. Böylece hem Übey'e ait kıraatlerin şekilsel açıdan yaygın kıraatlerden ne tür farklılıklar arz ettiği ortaya konmakta hem de Mâtürîdî'nin ilgili kıraate verdiği değer ve onu nakletme amaçları tespit edilmektedir. Bunun için önce eserdeki ilgili kıraatler tarama usulüyle tespit edilmiş, ardından biçimsel ve amaçsal olarak tasnif edilerek konu tanzim edilmiştir. Mâtürîdî, Übey kıraatine kimi zaman şüpheyle yaklaşmakla birlikte onun bu kıraati hiç eleştirmedeği görülmüştür. Ona ait bütün kıraatleri nakletmediği de tespit edilmiştir. Onun ilgili kıraate yer vermesinde; ayetin daha iyi anlaşılması ya da manasının zenginleştirilmesi ve ayetin farklı okunuşunun kayıt altına alınması şeklinde iki ana gayenin yattığı gözlemlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kıraat, Mâtürîdî, Te'vilâtu'l-Çur'ân, Übey b. Ka'b.

The Qirâ'at of Ubayy b. Ka'b in Te'vilâtu'l-Qur'ân

Abstract

According to almost all Islamic scholars, the words of the Qur'an belong to Allah as much as its meaning. Nevertheless, the question of why some words in the Qur'an are recited differently, in other words, how the qirâ'ats came into existence, is controversial. Again, according to the vast majority, the source of at least all the mutawâtir qirâ'at is divine. The Prophet read some words in the Qur'an differently for various reasons and occasions and had his Companions read them differently. The Companions, in turn, transmitted these qirâ'ats, which they received from the Prophet, mostly orally to the next layer of the tâbiûn. In addition, some of the Companions who had a personal mushaf recorded their own copy in accordance with that qirâ'at. One of the Companions who had a personal

mushaf was Ubayy b. Ka‘b. The fact that he was praised by the Prophet himself as "the Companion who recited the Qur'an the best", that he was among the scribes of revelation, that he took part in the commissions for the collection and copying of the Qur'an, and that he was one of the first names that came to mind when the Qur'an was mentioned among the Companions are just a few of the characteristics that make him important in terms of the science of qirā‘at. In addition, the fact that six of the seven mutawātir Qirā‘ah imams rely on Ubayy b. Ka‘b for their Qirā‘ah with a muttaqiliyyah script reveals his value in this field. This article analyzes the Qirā‘at of Ubayy b. Ka‘b in the work of Imam Māturidī (d. 333/944), one of the pioneers of the tafsir of direct exegesis, titled Ta‘wilātu al-Ḳur‘ān. In this way, both the formal differences of Ubayy's qirā‘at from the common qirā‘at are revealed and the value Māturidī attaches to the relevant qirā‘at and the purposes of its transmission are determined. For this purpose, the relevant qirā‘ats in the work were first identified through the scanning method, and then the subject was organized by classifying them formally and purposively. It has been observed that al-Māturidī never criticized the qirā‘at of Ubayy, although he was sometimes skeptical of it. It has been determined that he did not have the problem of transmitting all of his qirā‘at. It has been observed that his inclusion of the relevant qirā‘at has two main purposes: firstly, to better understand the verse as an exegetical material or to enrich its meaning; and secondly, to record different readings of the verse.

Keywords: Tafsir, Qirā‘at, Māturidī, Ta‘wilātu al-Ḳur‘ān, Ubay b. Ka‘b.

Extended Abstract

During the Prophet's lifetime, different recitations of some Qur'anic verses emerged among the Companions, and some prominent Companions found this situation strange and felt the need to ask the Prophet. Thereupon, the Messenger of Allah declared that the Qur'an had been revealed in seven letters, including these different recitations, and that whichever of them was easier to recite could be recited. It is clear from the related hadiths that the differences in recitation among the Companions were caused by the Prophet himself reciting the Qur'an in different ways. In this way, the Companions, who recited some verses in different ways, had their students, the tābi‘în, recite them in the same way. Thus, these different readings were transmitted from mouth to mouth and from generation to generation. The Companions and tābi‘ūn who went to the newly conquered centers taught the style they had learned, and there were different qirā‘at scholars who were trusted in each region. These scholars, who lived at the end of the first century and mostly in the second century of the Hijri and devoted themselves to the science of qirā‘at, later came to be known as qirā‘at scholars and different recitations were attributed to them. During the process of the compilation of Islamic sciences, these different recitations began to be recorded in the tafsir and Qirā‘ah literature. Imam Māturidī, who is considered one of the founding exegetes of the classical period dirayat tafsir, also includes the differences of qirā‘at, especially the recitations of the Companions, in his work titled Te‘wilātu al-Ḳur‘ān. His general attitude towards the qirā‘at is to reconcile different qirā‘at rather than preferring one over the other. Because according to his understanding of qirā‘at, words of Allah were revealed in such a way that it contains all the different qirā‘ats, and this is one of the evidences of the miraculous nature of the Qur'an. In this way, Allah has brought together many meanings in one verse. Therefore, it can be seen that he did not make any evaluation between the Qur'anic traditions such as Mutawātir or shâz. He only uses definitions such as al-qirā‘at al-amma or al-qirā‘at al-zāhirah for the common qirā‘at. Sometimes a point that is obscure

in a verse may be clarified by another qirā'at. Therefore, it is not correct to make a preference between the qiraat, provided that it is authentic. One of the most common qirā'at he includes is the version belonging to Ubayy b. Ka'b. He is recognized as Sayyid al-qurrā', Sayyid al-ensār, and Sayyid al-muslimīn, is an important figure among the Qur'ānic Companions who constitute the first stratum in the science of qirā'at. He was one of the first Companions to come to mind when it comes to the Qur'an and Qirā'ah with his qualities such as receiving his Qirā'ah from the Prophet himself, being a scribe of revelation, having a personal muṣḥḥafa, knowing the entire Qur'an by heart, being assigned to teach the Qur'an to various Companions while the Prophet was still alive, taking part in the committees for both the collection and the printing of the Qur'an, and being placed in front of the Companions as the imam of tarawih during the time of 'Umar. In particular, the Prophet's mention of him as the best Qur'an reciter among his ummah is like a confirmation of Ubayy b. Ka'b's superiority in this field. Therefore, both the scholars who wrote in the field of qirā'at and the commentators who utilized Qiraat in the exegesis of the verses definitely included Ubayy b. Ka'b in their works. Arthur Jeffery, who collected Ubayy's qiraat, identified 961 different readings of his verses. Māturīdī cites 68 of them in his commentary, which corresponds to about 7% of Ubayy's qirā'at. This shows that he did not aim to convey all of them, but was selective and acted with a certain purpose. In addition, the number of Ubayy's qiyas that are not included in the relevant study but are included in Māturīdī's tafsīr or differ from it is more than forty. This shows that al-Ta'wîlâtu al-Kur'ân is an important source that should not be ignored for the science of qirā'at since it contains references from the works of qirā'at that existed at the time of al-Māturīdī but have not survived to the present day. While narrating Ubayy's qirā'at, the commentator mostly used the term "letter" with phrases such as *في حرف أبي* and rarely used the terms "Ubayy's qirā'at" or "mushaf". Most of the Quraysh of Ubayy in the work are also attributed to other Qurra Companions. Ibn Mas'ūd is the Qurra companion whose name is mentioned the most along with Ubayy. This shows that Ibn Mas'ūd had the most similar mushaf to Ubayy's mushaf among the Companions. Most of the qirā'at of Ubayy in the work are in the form of word changes or additions. The differences in the form of word changes mostly consist of synonyms, and sometimes words with similar meanings are used. At times, it is observed that the qirā'at of Ubayy consists of exegetical explanations. In addition to these, there are also differences in reading that occur in the form of a change in the letter, letter, preposition, pronoun or verb. These do not lead to significant changes in the meaning of the common reading. Only a few recitations have been identified that significantly affect the meaning. However, again, they are not of such a nature as to produce a meaning contrary to the spirit of the Qur'an. It should also be noted that al-Māturīdī, who has been observed to criticize some qirā'ats, albeit in small numbers, has no such criticism or negative attitude towards the Ubayy's qirā'ats. Rather, he includes this qirā'at in order to strengthen an interpretation of the verse. It is also observed that this interpretation is sometimes his own. Apart from this, he also included the qirā'at of Ubayy to point out the different reading of the verse and the richness of meaning it causes, to explain a jurisprudential issue, and to remove the ambiguity in the verse. In a significant number of these, he does not include any commentary at all, and sometimes he briefly explains the qirā'at. Sometimes he discusses the related qirā'at in depth. Again, in some of them, it is seen that he enumerates the other Qirā'ah related to the verse. In short, Imam al-Māturīdī values the qirā'at of Ubayy b. Ka'b and uses his recitation as an exegetical material for the correct understanding of the verses.

Giriş

“K-r-e” kökünden mastar olan “kıraat” kelimesi sözlükte toplayıp bir araya getirme, birbirine katma, okuma anlamlarına gelmektedir.¹ Terim olarak ise ilk dönemlerden itibaren, “Kur’an kelimeleriyle ilgili Hz. Peygamber’den nakledilen farklı okuyuş şekilleri” anlamında kullanılmıştır.² Hz. Peygamber, Kur’an’a dair bu farklı okuyuş biçimlerini çeşitli sahabesine öğretmiş, onlar da kendi talebeleri olan tâbiûna bunları aktarmışlardır. Bu şekilde nesilden nesle aktarılan okuyuş farklılıkları için zamanla bir ilim dalı ortaya çıkmıştır ki bu ilme “kıraat ilmi” adı verilmiştir.³ Bu ilmin önde gelen isimlerinden biri olan İbnü’l-Cezerî (ö. 833/1429) kıraati şu şekilde tanımlamıştır: “Kıraat, Kur’an kelimelerinin nasıl okunacağını ve bunlarla ilgili okuyuş farklılıklarını ravilerine nispet etmek suretiyle bilmektir.”⁴

Hiz. Peygamber, henüz Mushaf haline gelmemiş olan Kur’an’ı sahabesinin hem daha kolay ezberlemesini sağlamak hem de ondaki hakikatlere daha çabuk ulaşılmasını temin etmek gayesiyle *yedi harfe*⁵ müsaade etmiş,⁶ ancak ilahi kelam iki kapak arasında toplandıktan sonra gerek bu ruhsata lüzum kalmaması gerekse Müslümanlar arasında ihtilaflara yol açması nedeniyle sahabe icmasıyla yedi harf uygulamasına son verilmiştir.⁷

Farklı kıraatlerin teşekkülünde asıl etken, Hiz. Peygamber’in yedi harfe müsaade etmesi olmakla birlikte, bunda başka etkenlerden söz etmek de mümkündür. Bütün bu etkenleri şu şekilde sıralayabiliriz:

- 1- Hiz. Peygamber’in, (yedi harf kapsamında) farklı lehçelere sahip Müslümanlara, bazı kelimeleri eş anlamlılarıyla veya farklı telaffuz şekilleriyle okumalarına izin vermesi.

¹ Bkz. Muhammed b. Mükrim Cemaleddin İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Beirut: Dâru Sâdır, 1414), “k-r-e”, 1/130.

² Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî*, thk. Mustafa Dîb el-Buğa (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr-Dâru Yemâme, 1414/1993), 4/1909, (Fedâilü’l-Kur’ân, 5); Ebu’l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *es-Sâhîh*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Kahire: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, 1374/1955), 1/560, (Salâtü’l-Müsâfirîn, 48).

³ İsmail Karaçam, *Kur’ân İliminin Kur’ân Tefsirindeki Yeri ve Mütevâtir Kıraatlerin Yorum Farklılıklarına Etkisi*, (İstanbul: MÜİFVY, 1996), 73; Abdurrahman Çetin, *Kur’ân-ı Kerim’in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatler*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 211-212; Murat Akkuş - Abdülislam Fıtyan, “Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed İbnü’l-Cezerî’nin “Urcûze fî Vakfî Hamza” Adlı Risâlesi ve Tahlili”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/1 (Nisan/April 2021), 323; Şuayip Karataş, *İmam Ya’kûb Kıraatinin Özellikleri ve Delilleri*, (Ankara: Sonçağ Akademi Yay., 2021), 9.

⁴ Şemseddin Ebu’l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnü’l-Cezerî, *Müncidü’l-mukrîn ve mürşidü’l-tâlibîn*, (Beirut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1420/1999), 9.

⁵ Hiz. Peygamber, çeşitli sebep ve vesilelerle Kur’an’daki bazı kelimeleri farklı okumuş ve değişik sahabesine farklı şekilde okutmuştur. Sahih kabul edilen hadis kaynaklarında yer alan ve bazılarında göre tevâtür derecesine ulaşmış birtakım rivayetlerde Kur’an’ın yedi harf üzere indiğinden söz edilmektedir. Ancak ilgili hadislerde söz konusu edilen “yedi harf”ten kastın ne olduğu tam olarak bilinmemektedir. Bu konuda, tefsir usulü ve kıraat alanında yazılmış eserlerde, yirmiden fazla ihtimalden söz edildiği görülür. Konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Mekî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne an meâni’l-kurâat*, thk. Abdülfettah İsmail Şelebî (Kahire: Dâru Nehda, ts.), 71-79; Ebû Şâme, *el-Mürşidü’l-vecîz*, 1/91-128; Ebû Abdillâh Bedreddin Muhammed b. Abdullâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, 1376/1957), 1/212-226; Celâleddin es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’ân*, (Beirut: Müessesetü’l-Kütübi’s-Sekâfiyye, 1416/1996), 1/130-139.

⁶ Bkz. Buhârî, *Sahîh*, IV/1909, (Fedâilü’l-Kur’ân, 5/4705-4706); Müslim, *Sahîh*, I/560-562, (Salâtü’l-Müsâfirîn, 48/818-821); Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Kahire: Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975), 5/193-194, (Kurâat, 43/2943-2944); Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen* (Kahire: el-Mektebetü’t-Ticâriyyetü’l-Kübrâ, 1348/1930), 2/150-154, (İftitâh, 37/936-941); Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş’as, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnâvut-Muhammed Kâmil Karabelli (Beirut: Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 1430/2009), 2/600-602, (Fadâilü’l-Kur’ân, 9/1475-1478).

⁷ Ebû Şâme Şihâbüddîn Abdurrahman b. İsmail, *el-Mürşidü’l-vecîz ilâ ulûmin tetealleku bi’l-kitâbi’l-azîz*, thk. Tayyar Altıkulaç (Beirut: Dâru Sâdır, 1395/1975), 1/89.

- 2- Bazı sahâbenin, kendi şahsi Mushaflarına tefsir kabilinden birtakım açıklamalar ilave etmesi.
- 3- Osman Mushaflarının noktasız ve harekesiz olması hasebiyle bazı kelimelerin farklı okunuşlara muhtemel olması.⁸

Bunların ilk ikisinden kaynaklanan okunuş şekillerinin büyük bir bölümü, Osman mushafları sayesinde engellenmiştir. Ancak Osman mushaflarında nokta ve hareke olmaması sebebiyle bazı okunuş farklılıkları devam etmiştir. Bunların, Kur'an'ın tamamına oranla çok da fazla yekûn tutmadığı söylenebilir. Şöyle ki: Kur'an'da yer alan toplam kelime sayısı 86.872'dir.⁹ On kıraat imamının ihtilaf ettiği kelime sayısı ise 1974'tür.¹⁰ Buna göre sahih kabul edilen kıraat farklılıklarının, yani on kıraat imamının ihtilaf ettiği kelimelerin Kur'an'ın sadece yüzde 2.2'sine tekabül ettiği anlaşılmaktadır. Dahası bu farklılıkların Kur'an'ın temel hükümlerinde bir ihtilafa yol açmadığı, bilakis onun mana zenginliğinin artmasına katkı sağladığı görülmektedir.

İlk dönemlerden itibaren tefsir eserlerinde ayetlerdeki farklı okunuşlar ele alınmış, onların manaya katkısı ve etkisi üzerinde durulmuştur. Büyük bir kelam âlimi olmasının yanı sıra önemli bir müfessir olan İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) de tefsire dair kaleme aldığı *Te'vilâtu'l-Kur'ân* isimli eserinde kıraat farklılıklarına atıflarda bulunmuş, ayetin doğru anlaşılmasına katkı sağlayacağını düşündüğü okuyuşlara değinmiştir.

Mâtürîdî'nin kıraatlere atfettiği değer üzerine çeşitli akademik çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan bir kısmı yüksek lisans ve doktora tezi,¹¹ diğer bir kısmı ise araştırma makalesi olarak ortaya konmuştur.¹² Onun tefsirinde yer verdiği sahabe okuyuşlarından bazılarının da müstakil olarak incelendiği görülmektedir.¹³ Ancak bunlar arasında Übey b. Ka'b kıraatinin çalışılmadığı tespit edilmiştir. Bu makale, ilgili bilimsel boşluğu doldurmak amacıyla kaleme alınmıştır.

⁸ Konu hakkında geniş bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Halis Albayrak, "Kıraat Sorunu", *Dini Araştırmalar*, 4/11 (Eylül-Aralık 2001), 26-28.

⁹ Muhammed Khyzer Bin Dost-Munir Ahmed, "Kur'an-ı Kerim'in İstatistiksel Görünümü ve Mekkî-Medenî Süreler Arasındaki Simetri", çev. Mustafa Şentürk, *Bayburt Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 4/1 (2009), 30. Kur'an'daki kelimelerin sayısı ile ilgili klasik kaynaklarda da bazı rakamlar verilmiştir. Ancak günümüz imkânlarının daha sağlam veriler sunacağını düşünerek biz son dönem çalışmalarını esas almayı tercih ettik. Nitekim Celâleddin es-Süyûtî Kur'an kelimelerinin sayısı ile ilgili olarak 77.934, 77.437 ve 77.277 rakamlarını vermekte, bu konudaki ihtilafı kelimelerin; hakikat, mecaz, lafız ve yazı şekline bağlamaktadır. Bkz. Süyûtî, *el-İtkân*, 1/190.

¹⁰ Arif Güneş, *Kur'an-ı Kerim'in Okunmasında Harf-Kıraat-Yazı Kavramı ve İlişkileri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992), 39.

¹¹ Bu çalışmalara örnek olarak bkz. Aitmyrza Satybaldiev, *Mâtürîdî'nin Te'vilâtu'l-Kur'ân'ında Kıraat* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2019); Bilal Göktepe, *Kıraat Farklılıklarının Anlama Etkisi Üzerine Bir Mukayese (Te'vilât ve Keşşâf Örneği)* (Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022); Zülal Bala, *Übey b. Ka'b ve Kıraat İlmindeki Yeri* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022); Abdülkadir Karakuş, *Übey b. Ka'b, İlmî Şahsiyeti, Kıraati ve Tefsirdeki Metodu* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999); Durak Pusmaz, *Übey İbn Ka'b ve Tefsirdeki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992).

¹² Bu çalışmalara örnek olarak bkz. Nesrişah Saylan, "Mâtürîdî'nin Te'vilâtu'l-Kur'ân Adlı Eserinde Kıraatlere Yaklaşımının İncelenmesi", *Diyanet İlmî Dergi* [Diyanet İşleri Reisliği Yıllığı] 55/3 (2019), 863-891; Mustafa Sağlam, "Te'vilâtu'l-Kur'ân'da Kıraat Farklılıkları ve Yorum Etkisi", *UMDE: Dini Tetkikler Dergisi* 3/2 (2020), 223-245; Üsâme Abdülvehhâb Hamd el-Hayyânî, "el-Kırââtü'l-Kur'âniyye fî Tefsîri Te'vilâtu Ehli's-Sünne li'l-İmâm Ebî Mansûr el-Mâtürîdî", *Mecelletü'd-Dirâsâti't-Terbevîyye ve'l-İlmîyye* 3/11 (Nisan 2018), 93-117.

¹³ Bu çalışmalara örnek olarak bkz. Nesrişah Saylan, "Hz. Hafsa'ya Nispet Edilen Kıraat Vecihlerinin Mâtürîdî Tefsiri Bağlamında İncelenmesi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/1 (2020), 397-420; Aitmyrza Satybaldiev, "Mâtürîdî'nin İbn Mes'ûd Kıraatine Yaklaşımı", *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 14 (Aralık 2020), 103-122.

Bu çalışmada önce Übey b. Ka'b'ın (ö. 33/654) kıraat ilmindeki yeri hakkında kısaca bilgi verilmekte; ardından Mâtürîdî'nin genel olarak kıraatlere bakışı ele alınmakta; sonra da Übey kıraatinin eserdeki biçimsel yönü ve Mâtürîdî'nin, ayetleri tevil ederken bu kıraatten nasıl yararlandığı üzerinde durulmaktadır. Böylece ilk dirayet tefsiri müelliflerinden biri olarak kabul edilen Mâtürîdî'nin Übey b. Ka'b kıraatine yaklaşımı ve tefsir-kıraat ilişkisi bağlamında ilgili kıraate atfettiği değer ortaya konulmuş olmaktadır. *Te'vîlâtü'l-Şur'ân*'da yer alan bütün Übey kıraatlerini detaylıca ele almak çalışmanın sınırlarını zorlayacağı için bunlara, eserde ele alınış biçimleri ve amaçları göz önünde bulundurularak makalenin ek kısmında tablo şeklinde yer verilmiştir.

1. Übey b. Ka'b'ın Kıraat İlmindeki Yeri

Übey b. Ka'b, ensarın önde gelen isimlerinden biri olup Medine'deki Hazrec kabilesinin Neccaroğulları ailesine mensuptur. Onun, ikinci Akabe biatına katılanlar arasında olduğu bilgisinden hareketle¹⁴ bu biatın gerçekleştiği 622 yılı içinde İslam'ı kabul ettiğini söylemek mümkündür. O, İslam ile şereflendikten sonra kendisini bu dine ve onun kutsal kitabına adanmış, vahiy yazarak, ezberleyerek, bizzat Hz. Peygamber'e arz ederek ve diğer Müslümanlara öğretmek hayatını Kur'an'a hizmetle geçirmiştir. Onun ne zaman vefat ettiğiyle ilgili kaynaklarda farklı bilgiler yer almakla birlikte genellikle Hz. Osman'ın hilafetinin sonlarına doğru Medine'de vefat ettiği kabul edilmektedir.¹⁵

Hiz. Peygamber'in "Kur'an'ı şu dört kişiden öğrenin."¹⁶ dedikten sonra adını zikrettiği sahabeler arasında yer alan Übey b. Ka'b, Resûlullah tarafından çeşitli iltifatlara mazhar olmuştur. Nitekim bir keresinde Hz. Peygamber ona "Allah Beyyine suresini sana okumamı emretti." dediğinde "Allah benim adımı mı andı?" diye sormuş, "Evet" cevabını alınca gözyaşlarına hâkim olamamıştır.¹⁷ Bir başka hadiste Efendimiz, ümmeti içinde Kur'an'ı en iyi okuyanın Übey b. Ka'b olduğunu bildirmiştir.¹⁸ Yine Übey'in Hz. Peygamber hayattayken Kur'an'ı cem eden dört sahabiden biri olarak kayıtlara geçmesi¹⁹ ve henüz Hz. Peygamber hayattayken yeni Müslüman olanlara Kur'an öğretmekle görevlendirilmesi²⁰ de onun bu konudaki üstünlüğünün göstergeleridir. Vahiy kâtipleri ve kurrâ sahabeler arasında da zikri geçen Übey b. Ka'b,²¹ hem Hz. Ebubekir zamanındaki Kur'an'ın cem edilmiş haline getirilmesi hem de Hz. Osman zamanındaki Kur'an'ın çoğaltılması komisyonunda yer almıştır.²² Kur'an'ın cem'i esnasında Zeyd b. Sâbit'e yardım eden Hz. Ömer'in, Übey b. Ka'b'ı

¹⁴ Muhammed İbn Sa'd b. Menî' ez-Zühri, *et-Tabakâtü'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1421/2001), 3/462; Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415), 8 cilt, 1/181.

¹⁵ İbn Hacer, *el-İsâbe*, 1/181-182.

¹⁶ İlgili hadis için bkz. Buhârî, *Sahih*, 3/1372, (Fedâilü's-Sahâbe,26); Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, 95.

¹⁷ Bkz. Buhârî, *Sahih*, 3/1385, (Fedâilü's-Sahâbe, 46).

¹⁸ Bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvut-Adil Mürşid vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 21/406 (13.990); İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübü'l-Arabiyye, ts.), 1/55, (154); Tirmizî, *Sünen*, 5/665, (3791); Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Fedâilü's-sahâbe*, (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1405), 41, (138).

¹⁹ Bkz. Buhârî, *Sahih*, 3/1386 (Fedâilü's-Sahâbe, 47); Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, 92,94; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/241.

²⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kebir*, 7/63.

²¹ Bkz. Şemseddin Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ' (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/6; Muhammed Abdülazîm ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'an*, thk. Fevvez Ahmed Zümerli (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, 1417/1996), 1/338.

²² Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 1/65.

çağırması ve onun beraberinde, daha önce insanlardan toplanan materyal kadar yazılı malzemenin olduğunu söylemesi bir hayli dikkat çekicidir.²³

Übey b. Ka'b Kur'an'ı Hz. Peygambere arz etmiş, yani onun huzurunda ezberden ya da yazılı bir metne bakarak okumuştur. İbn Abbas, Ebu Hüreyre, Abdullah b. es-Sâib, Abdullah b. Ayyâs b. Ebî Rabîa ve Ebû Abdірrahmân es-Sülemî ise ondan kıraati alan isimler arasında zikredilmektedir.²⁴ “Kurrânın ve Müslümanların efendisi” olarak kabul edilen Übey, aynı zamanda bizzat Hz. Peygamber tarafından “Ensarın efendisi” olarak nitelenmiştir.²⁵

Sahabe arasında Übey b. Ka'b'ın özellikle kıraat ve Kur'an bilgisiyle temayüz ettiğini gösteren pek çok delil vardır. Hz. Ömer'in, cemaatle kılınmasını teşvik ettiği teravih namazını kıldırmak üzere onu ashabın önünde imam olarak görevlendirmesi,²⁶ yine Hz. Ömer'in Kur'an'dan bir şey sormak isteyenleri Übey b. Ka'b'a yönlendirmesi,²⁷ onun Kur'an bilgisi ve kıraat alanında otorite bir sahabe olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Kurrâ hakkında tabakât türünde eser kaleme alan Zehebî, ilk tabakaya, Kur'an'ı Peygambere arz eden yedi sahabeyi yerleştirmiş, orada Hz. Osman ve Hz. Ali'den sonra üçüncü olarak Übey b. Ka'b'ı zikretmiştir.²⁸ Câhız ise kıraat konusunda temayüz eden, insanların kıraatteki ihtilaflarının dayandığı üç meşhur sahabiden biri olarak yine Übey'i zikretmektedir.²⁹ Zehebî ve İbnü'l-Cezerî, Übey b. Ka'b'ı, “Bu ümmetin en iyi Kur'an okuyucusu” olarak nitelemektedir.³⁰ Yedi kıraat imamından İbn Âmir dışındaki altı imamın kıraati muttasıl bir senetle İbn Ka'b'a dayanmakta, yine meşhur üç kıraatten biri olan Ebû Ca'fer'in okuyuşu da muttasıl olarak ona ulaşmaktadır.³¹

Übey b. Ka'b'ın kendisine ait bir mushafının olduğu bilinmektedir.³² Ancak bu mushaf tıpkı diğerleri gibi Hz. Osman zamanındaki istinsah işleminden sonra imha edilmiştir.³³ İbn Ka'b'ın Resulullah'tan naklettiği sahih kıraatlerin yanında ona nispet edilen şâz kıraatler de vardır ve bunların sayısı hakkında ihtilaf mevcuttur.³⁴

²³ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 1/63.

²⁴ Bkz. Şemsuddin Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Marifetu'l-kurrâil-kibâr ala't-tabakâti ve'l-a'sâr* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1997), 13.

²⁵ Şemsuddin Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvût vd. (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 1/390,396,398,399.

²⁶ Buhârî, *Sahîh*, 2/707 (Terâvîh, 1/1906).

²⁷ Zehebî, *Siyer*, 1/394.

²⁸ Zehebî, *Ma'rifetu'l-kurrâ*, 13.

²⁹ Câhız'ın zikrettiği diğer iki sahabe Zeyd b. Sâbit ile Abdullah b. Mes'ud'dur. Bkz. el-Câhız Amr b. Bahr el-Kinânî, *el-Usmâniyye*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Beirut: Dâru'l-Cîl, 1411/1991), 93.

³⁰ Bkz. Zehebî, *Ma'rifetu'l-kurrâ*, 13; Şemseddin Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ* (Mısır: Mektebetü İbn Teymiyye, 1351), 1/31.

³¹ Zehebî, *Ma'rifetu'l-kurrâ*, 12,27,40,50,58,66,73,104. Detaylı bilgi için bkz. Kahraman Bulgurcu, “Übey b. Kâ'b'ın Kıraat ve Hadis İlmindeki Yeri”, *Amasya İlahiyat Dergisi* 20 (Haziran 2023), 122-123.

³² Ashabdan bazıları kendisine ait mushaflar edinmişlerdir. Bunlar arasında Hz. Ömer, Hz. Ali, Übey b. Ka'b, Abdullah b. Mes'ud, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Zübeyr, Abdullah b. Amr, Hz. Aişe, Hz. Hafsa ve Ümmü Seleme yer almaktadır. Detaylı bilgi ve mushaflar arasındaki farklılıklar için bkz. Abdullah İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-mesâhif*, çev. Abdülkadir Karakuş (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2018), 76-109.

³³ Übey b. Ka'b mushafıyla ilgili detaylı inceleme ve açıklama için bkz. Arthur Jeffery, “Übey b. Ka'b Mushafı I (1-22. Sureler)”, çev. Alpaslan Sarı-M. Kemal Atik, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2009), 161-194.

³⁴ Bulgurcu, “Übey b. Kâ'b'ın Kıraat ve Hadis İlmindeki Yeri”, 125.

2. Mâtürîdî'nin Genel Olarak Kıraatlere Yaklaşımı

İmam Mâtürîdî, kıraatlerin büyük oranda şekillendiği, kıraatin bir ilim hüviyetine kavuştuğu ve bu alanda pek çok eserin kaleme alındığı hicrî üçüncü asrın sonları ile dördüncü asrın başlarında yaşamıştır. Yedi mütevatir kıraati tespit edip bu alanda çok önemli bir dönüm noktası oluşturan Ebû Bekir b. Mücâhid (ö. 324/935) de Mâtürîdî'nin çağdaşı olan bir kıraat âlimidir.

Mâtürîdî, tefsirinde çoğunluğu şâz kıraatler³⁵ olmak üzere okuyuş farklılıklarına yoğun bir şekilde yer vermektedir. Onun kitabında naklettiği bazı kıraat vecihlerine elimizdeki matbu kıraat eserlerinde rastlanmadığı için *Te'vilâtu'l-Kur'ân* kıraat sahasında da önemli bir veri kaynağı kabul edilmektedir.³⁶ Daha çok Abdullah b. Mesud, Hafsa, Aişe, Übey b. Ka'b ve Abdullah b. Abbas başta olmak üzere sahabeden kıraat vecihlerini nakletmekte, bunun için çoğunlukla "Falân sahabenin harfinde (mushafına ya da okuyuşunu göre)" kalıbını kullanmaktadır.³⁷ Başta Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) olmak üzere Katâde (ö. 117/735), Dahhâk (ö. 105/723) ve Mücâhid (ö. 103/721) gibi bazı tâbiûn ulemasının ismini nadir de olsa tasrih ettiği görülmektedir. Kurrâdan ise en çok Kisâî'den (ö. 189/805) nakilde bulunmakta; Hamza (ö. 156/773), Ebû Amr (ö. 154/771), Asım el-Cahderî (ö. 128/746)³⁸ ve Muhammed b. Ahmed b. Eyyûb b. Şenebûz'dan (ö. 328/939) da nadiren söz ettiği görülmektedir. O, manaya etkisi olmayan kıraatlerden pek söz etmemekte ve kıraatleri tefsire yardımcı bir unsur olarak kullanmaktadır.³⁹ Onun daha ziyade sahabe Mushaflarına atıfla yer verdiği farklı okuyuşlar ya ayetin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olmakta ya da ilahi beyanın başka bir yönüne dikkat çekmektedir.⁴⁰ Bazen de Mâtürîdî'nin, ayet hakkındaki kendi tevilini desteklemek için farklı kıraatlere yer verdiği görülmektedir.⁴¹ Ayetin manasını etkilemeyen fonetik farklılıklardan kaynaklanan kıraatlere ise hemen hemen hiç yer vermemektedir. Bu da eserin kıraat değil tefsir eseri olmasıyla izah edilebileceği gibi Mâtürîdî'nin tevil faaliyeti esnasında ayetin daha iyi ve doğru anlaşılmasına katkı sağlamayacak gereksiz teferruatı uzak durma şeklindeki genel teamülünün bir uzantısı olarak da değerlendirilebilir.

Onun kıraatler hakkındaki genel tutumu birinin diğerine tercihten ziyade farklı kıraatleri uzlaştırmak şeklindedir. Çünkü onun kıraat anlayışına göre vahiy, farklı kıraatlerin tamamını ihtiva edecek şekilde indirilmiştir ve bu, Kur'an'ın mucizevî oluşunun delillerinden biridir. Zira Allah bu şekilde bir ayette pek çok manayı bir araya getirmiş olmaktadır. Dolayısıyla onun kıraatler arasında mütevatir ya da şâz gibi bir değerlendirme yapmadığı görülür.⁴² Sadece yaygın kıraatler için *el-kırâatü'l-âmmeh* ya da *el-kırâatü'z-zâhire* gibi tanımlamalar kullanmaktadır.⁴³

35 Sıhhat şartlarından en az birini taşımayan kıraatlere şâz kıraat denmektedir. Bkz. Abdulhamit Birışık, "Kıraat", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 21 Kasım 2023).

36 Usâme 'Abdulvehhâb Hamd el-Hayyânî, "el-Kırâatu'l-Kur'âniyye fi tefsiri Te'vilâtu ehli's-sunne li'l-İmâm Ebî Mansûr el-Mâtürîdî", *Mecelletu'd-Dirâsâti't-Terbeviyye ve'l-İlmiyye* 3/11 (Nisan 2018), 113-114.

37 Örnek olarak bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 7/394, 8/251, 9/61.

38 Asım el-Cahderî, Basra'da Ebû Amr'ın çağdaşı bir kıraat imamıdır. Bkz. Şemseddin Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Kitâbü's-seb'a fi'l-kırâat*, thk. Şevki Dayf (Mısır: Dâru'l-Maârif, 1400), 84.

39 Müfessirlerin kıraatleri kullanma nedenleri için bk. Murat Akkuş, "Kıraatlerin Tefsire Etkisi (İbn Âşûr Örneği)", *Mütefekkir* 2/3 (Haziran, 2015), 152.

40 Talip Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı* (İstanbul; İnsan Yay., 2003), 182.

41 Bkz. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî el-Hanefî el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, thk., Ahmet Vanhoğlu-Bekir Topaloğlu (İstanbul: Dâru'l-mîzân, 2005), 1/142, 3/339, 4/91, 7/322,391,408, 15/235.

42 Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*, 183.

43 Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 4/375, 9/23,260, 10/78,310, 13/223.

Mâtürîdî, kıraatler arasında tercih yapmanın uygun olmadığını söylemekle birlikte yerine göre kendisi de bazı kıraatlerin daha doğru olduğunu belirtmek suretiyle tercihini ortaya koymuştur.⁴⁴ O bu konuda tercih yaparken Kur'an'ın ruhunu, ayetin siyak ve sibakını ve manasını göz önünde bulundurmıştır.⁴⁵ Bazen de o, bazı kıraatlerin zayıf noktalarına temas etmiştir.⁴⁶

Konuyla ilgili günümüz araştırmacılarından Saylan'ın şu satırları dikkat çekicidir: “*Genel olarak müfessirimizin kıraatleri nakletmedeki tavrının, kıraatin hükmü hakkında herhangi bir bilgi vermeden, sadece okuyuşların âyetin tefsirine olan katkısını nakletmek olduğu söylenebilir. Bu durum onun kıraat vecihlerini kıraat-tefsir ilişkisi bağlamında kullandığını göstermektedir.*”⁴⁷

3. Mâtürîdî Tefsirinde Übey b. Ka'b Kıraati

3.1. Biçimsel Özellikler

Tespitlerimize göre İmam Mâtürîdî, tefsirinde 68 yerde Übey b. Ka'b'den nakledilen 67 farklı kıraate yer vermektedir.⁴⁸ Übey b. Ka'b'ın mushafı hakkında detaylı bir araştırma sunan Arthur Jeffery, ona ait 961 ayetle ilgili farklı kıraat tespit etmiştir.⁴⁹ Mâtürîdî tefsirinde yer verilen Übey kıraatleri ile Jeffery'nin tespit ettikleri arasında yaptığımız karşılaştırma neticesinde şu sonuçlara ulaşılmıştır:

- 1- Mâtürîdî tefsirinde yer aldığı halde Jeffery'nin yer vermediği kıraat sayısı 30'dur.
- 2- 12 ayette Mâtürîdî'nin verdiği okuyuştan daha farklı bir okuyuşa yer verilmiştir.
- 3- 7 ayette Jeffery, Mâtürîdî'nin yer verdiği kıraate ek olarak Übey'den nakledilen başka kıraatlere de yer vermiştir.⁵⁰

Mâtürîdî'nin tefsirinde yer verdiği Übey kıraati, Jeffery'nin tespitleri dikkate alındığında Übey'e ait kıraatlerin yaklaşık % 7'sine tekabül etmektedir. Bu da göstermektedir ki diğer pek çok müfessirin olduğu gibi Mâtürîdî'nin de bütün kıraatleri nakletmek gibi bir gayesi bulunmamaktadır. Bilakis o, kıraatleri tefsire yardımcı bir malzeme olarak kullanmakta, ayetin anlamıyla ilgili bir açılıma vesile olmayacak okuyuşlarla ilgilenmemektedir. Jeffery'nin tespitleri ile Mâtürîdî'nin yer verdiği kıraatler arasında kimi zaman ufak tefek kimi zaman ise oldukça büyük farkların bulunması; ayrıca Mâtürîdî tefsirinde yer almakla birlikte Jeffery'nin tespit edemediği kıraatlerin mevcudiyeti şu iki gerçeği gözler önüne sermektedir: Birincisi; Mâtürîdî tefsirinin kıraatler açısından göz ardı edilmemesi gereken önemli bir veri kaynağı olduğudur. İkincisi ise Mâtürîdî zamanında mevcut olan kıraat kaynaklarından bir kısmının günümüze ulaşmadığı gerçeğidir.

⁴⁴ Mâtürîdî'nin kıraatleri ele alış şekilleri ve amaçları ile kıraatler arasındaki tercihi hakkında detaylı bilgi için bkz. Aitmyrza Satybaldiev, *Mâtürîdî'nin Te'vilâtu'l-Kur'ân'ında Kıraat*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 54-130.

⁴⁵ Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 9/379, 12/69, 14/196-197.

⁴⁶ Örnek olarak bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 10/405.

⁴⁷ Saylan, “Mâtürîdî'nin Te'vilâtu'l-Kur'ân Adli Eserinde Kıraatlere Yaklaşımının İncelenmesi”, 889.

⁴⁸ Bunlardan birinde Tevbe suresi 32. ayetin tevillerinden birine delil olarak getirdiği Nur:35. ayetle ilgili Übey kıraatine yer vermektedir ki ilgili ayetin tefsirinde bu kıraat yeniden zikredildiği için bunu tek saymayı tercih ettik. Übey kıraatine yer verilen ayetler ve tefsirdeki cilt-sayfa numaraları makalemiz ekinde yer almaktadır.

⁴⁹ Bkz. Jeffery, “Übey b. Ka'b Mushafı I”, 164-194; Arthur Jeffery, “Übey b. Ka'b Mushafı II (23-114. Sureler)”, çev. Alpaslan Sarı-M. Kemal Atik, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2009), 123-153.

⁵⁰ Bkz. Jeffery, “Übey b. Ka'b Mushafı I”, 164-194; Jeffery, “Übey b. Ka'b Mushafı II, 123-153. Konuyla ilgili detaylar makalemizin EK kısmında mevcuttur.

Mâtürîdî, tefsirinde yer verdiği 68 Übey kıraatinden 39’unda hiç yorum yapmamış, ikisinde ilgili kıraatin yaygın kıraatle aynı manaya geldiğini belirtmiş, diğerlerinde ise bazen kısa bazen detaylı açıklamalarda bulunmuştur. Bu açıklamalardan bir kısmında naklettiği kıraatleri uzlaştırıp hepsinin de sahih olduğu yönünde izahlar yapmış, diğer bazısında ise kıraatle ilgili lugavi izahlarda bulunmuş ya da onun ayete kattığı anlamı tevîl etmiştir. Çoğunlukla Übey kıraatini naklederken في حرف أبي بن كعب، وفي حرف أبي بن كعب، وكذلك روي في حرف أبي بن كعب، وفي حرف أبي بن كعب gibi ifade kalıplarıyla “harf” tabirini kullanan müellifimiz, sadece iki yerde “Übey kıraati”,⁵¹ bir yerde de “Übey’in mushafı”⁵² kavramlarını tercih etmiştir. Buradan hareketle, kıraat ilmi tam olarak sistemleşmezden evvel, özellikle sahabe kıraatleri için çoğunlukla “harf” tabirinin tercih edildiği, farklı okuyuşların harf, kıraat ve mushaf kavramlarıyla ifade edildiği sonucuna ulaşmak mümkündür.

Tefsirde yer verilen Übey kıraatlerinden 28 tanesi sadece Übey’den nakledilirken diğerleri başka sahabilere de atfedilmektedir. Übey ile birlikte aynı kıraatte ismi en çok geçen sahabe İbn Mes’ud’dur ki toplam 37 yerde ikisinin de aynı okuyuşa sahip oldukları görülmektedir. Bunlardan 23’ünde kıraat sadece ikisinden nakledilmiş, diğerlerinde başka sahabilere de yer verilmiştir. Aslında eserde yalnızca Übey’den rivayet edilen kıraatler dışındaki hemen hemen tüm okuyuş farklılıklarında Übey ile birlikte İbn Mes’ud’un ismi geçmektedir. Mâtürîdî tefsirindeki bu veriden hareketle şöyle bir sonuca ulaşmak mümkündür: Ashab arasında Übey kıraatiyle en çok uyum arz eden kıraat İbn Mes’ud’unkidir. Ondan sonra ise Hafsa gelmektedir. Tefsirde Übey’in Hafsa ile ortak 12 kıraatine yer verilmiştir. Bunların dışında İbn Abbas (4), Ömer (2) ve İbn Zübeyr’in (1) de Übey’den nakledilen kıraatlerde birlikte zikredildiği görülmektedir.

Mâtürîdî tefsirinde yer alan Übey kıraatlerinin önemli bir kısmının kelime ilavesi şeklinde olduğu görülmektedir. Bunun haricinde hareke, harf, edat, zamir ya da fiillerde değişiklik yahut kelime noksanlığı veya takdim tehir biçiminde ortaya çıkan farklılıklar da yer almaktadır. Şimdi bunları detaylarıyla ve örnekleriyle birlikte alt başlıklar halinde görelim.

3.1.1. Hareke Değişikliği

Eserdeki Übey kıraatlerinden üç tanesi hareke değişikliği şeklindedir. Bunlardan biri Yâsîn suresinde yer alan سَلَامٌ قَوْلًا مِنْ رَبِّ رَحِيمٍ ayetindeki⁵³ ilk kelimenin سَلَامًا biçimindeki okunuşudur.⁵⁴ Diğerleri وَأَنْظُرْ إِلَى إِلَهِكَ الَّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا ayetindeki⁵⁵ ظَلْتَ kelimesinin ظَلْتِ olarak okunuşudur.⁵⁶ Bir de هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ ayetindeki⁵⁷ الْوَلَايَةُ kelimesini Übey, الْوَلَايَةُ şeklinde okumuştur.⁵⁸ Hareke değişikliğiyle ilgili bu üç örnekte kıraat farklılığının mana üzerinde önemli bir değişikliğe yol açmadığı gözlemlenmektedir.

⁵¹ Bkz. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 1/369, 2/55.

⁵² Bkz. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 10/342.

⁵³ Bkz. Yâsîn: 36/58.

⁵⁴ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 12/98.

⁵⁵ Bkz. Tâhâ: 20/97.

⁵⁶ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 9/230. Muhakkik, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*’ın bütün nüshalarında bu kıraatin وَأَنْظُرْ كَيْفَ يَفْعَلُ بِالْهَيْكِ الَّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا şeklinde verildiğini, ancak bunun İbn Ebî Dâvûd’un *Kitâbü’l-Mesâhif*’ine göre tashih edilerek kaydedildiğini beyan etmektedir.

⁵⁷ el-Kehf: 18/44.

⁵⁸ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 9/61.

3.1.2. Harf Değişikliği

Harf değişikliğine dair de üç örnek tespit edilmiştir: Bunlardan biri harf eksikliği, diğeri harf ilavesi ve sonuncusu ise harfler arasında takdim tehir şeklindedir. Harf eksikliği, Şûrâ suresinin ilk iki ayetini oluşturan ve hurûf-ı mukattaadan biri olan حَمَّ عَسَق harfleriyle ilgili okuyuştur. Übey bu ayetleri ع harfi olmaksızın حَمَّ عَسَق şeklinde okumuştur.⁵⁹ Harf ilavesi ise اِنَّ الْمُصَّدِّقِينَ وَالْمُصَّدَّقَاتِ ayeti⁶⁰ ile ilgilidir. Übey bu ayeti idgâm edilmemiş aslı şekliyle اِنَّ الْمُصَّدِّقِينَ وَالْمُصَّدَّقَاتِ biçiminde okumuştur.⁶¹ وَقَالُوا هَذِهِ كَلِمَاتٌ يُوعَىٰ بِهَا وَيُؤْتَىٰ بِهَا جَزَاءً كَثِيرًا وَذَرْبًا عَسَقًا ayetindeki⁶² كَلِمَاتٌ kelimesini ise Übey, كَلِمَاتٌ şeklinde okumuştur.⁶³ ki burada kelimenin harfleri arasında takdim tehir söz konusudur. Bunlardan “hırc” yasak anlamına gelirken “hırc” ise *günah* manasına gelmektedir. Her iki mananın birbirine yakın olduğu ve ayetin anlamında ciddi bir değişiklik yapmadığı görülmektedir. İlk iki örnekte de aynı şekilde ilgili kıraatin, ayetin anlamında bir değişikliğe yol açmadığı müşahede edilmektedir.

3.1.3. Edatlarda Değişiklik

Eserde yer verilen Übey kıraatlerinden ikisi edat ilavesi, ikisi edat eksikliği, ikisi de farklı harf-i cer kullanımı olmak üzere toplam 6 yerde edat değişikliği şeklindedir. Edat ilavesine örnek olarak اِنَّ الْمُصَّدِّقِينَ وَالْمُصَّدَّقَاتِ ayeti⁶⁴ verilebilir. Übey buradaki اِنَّ اَمْوَالِكُمْ يَتَّبِعُكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدَلُّوا بِهَا اِلَى الْحُكَّامِ şeklinde bir nehy edatının ilavesiyle okumuştur⁶⁵ ki her iki kıraatin anlamı aynıdır. Her ikisi de “aktarmayın” demektir. Ancak yaygın kıraatte bu nehy ifadesi önceki cümlede yer alan وَلَا تَأْكُلُوا ifadesine atıf ile sağlanmakta, Übey kıraatinde ise nehy edatı tekrarlanmaktadır.⁶⁶ لَكِنَّ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ اَيْتİNİN⁶⁷ اَيْتİNİN Übey atıf edatı olan وَ harfini hafzederek okumuştur⁶⁸ ki bunun da manayı değiştirecek bir etkisi söz konusu değildir.⁶⁹ Zümer suresindeki اِنَّ زَيْدَ نَجْرًا كَمِثْلِهِ وَنُورٌ ayetini⁷⁰ ise Übey نَجْرًا yerine عَمَك şeklinde harf-i cer değişikliği ile okumuştur⁷¹ ki yine bunda manayı etkileyen bir durum yoktur.

3.1.4. Zamirlerde Değişiklik

Eserde yer verilen Übey kıraatlerinden 6 tanesi zamirlerle ilgilidir. Bunlardan üçü zamir değişikliği, diğerleri ise zamir eksikliği, zamir ilavesi ve zamir yerine isim kullanımı şeklindedir. Zamir değişikliğine örnek olarak لَوْ كَانَ فِيهَا اِلَهَةٌ اِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ayeti⁷² gösterilebilir. Übey buradaki فِيهَا kelimesini فِيهَا şeklinde okumuştur.⁷³ اِنَّ نُورَهُ كَمِثْلِهِ وَنُورٌ ayetindeki⁷⁴ نُورَهُ kelimesinde yer alan zamir

⁵⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, 13/160.

⁶⁰ Bkz. el-Hadîd, 57/18.

⁶¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, 14/354.

⁶² Bkz. el-En'âm: 6/138.

⁶³ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, 5/226.

⁶⁴ Bkz. el-Bakara: 2/188.

⁶⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, 1/369.

⁶⁶ Edat ilavesiyle ilgili diğer örnek için bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, 1/291.

⁶⁷ Bkz. en-Nisâ: 4/162.

⁶⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, 4/108.

⁶⁹ Edat eksikliği ile ilgili diğer örnek için bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, 9/194.

⁷⁰ Bkz. ez-Zümer: 39/7.

⁷¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, 12/305.

⁷² Bkz. el-Enbiyâ: 21/22.

⁷³ Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, 9/269. Zamir değişikliği olan diğer iki örnek için bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, 4/104, 9/260.

⁷⁴ Bkz. en-Nûr: 24/35.

yerine isim kullanarak نور المؤمن şeklinde okumuştur.⁷⁵ وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ⁷⁶ ayetinde⁷⁶ yer alan zamiri ise hazfetmiş, أَرَأَيْتَ الَّذِي يَكْذِبُ⁷⁷ olarak kıraat etmiştir. Mâûn suresinin ilk ayetini ise zamir ilavesiyle أَرَأَيْتَ الَّذِي يَكْذِبُ⁷⁷ şeklinde tilavet ettiği aktarılmaktadır.⁷⁸ Bu örneklerde de Übey kıraatının ayetin manasına doğrudan etki edecek bir değişikliğe yol açmadığı görülmektedir.

3.1.5. Fiillerde Değişiklik

Üçü fiil kipinde, üçü fiil çekiminde, biri de fiil kalıbında değişiklik olmak üzere toplam yedi yerde eserdeki Übey kıraatlerinin fiillerle ilgili olduğu tespit edilmiştir. Fiil çekimindeki değişikliğe örnek olarak أَلَّا يَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي يُخْرِجُ الْخَبْءَ فِي السَّمَوَاتِ⁷⁹ ayetini⁷⁹ göstermek mümkündür. Übey buradaki يَسْجُدُوا fiilini سَجَدُوا şeklinde muhatap sigasıyla okumuştur.⁸⁰ فُلٌ مِّنْ رَبِّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ فُلٌ⁸¹ ayetindeki⁸¹ ikinci فُلٌ ifadesi Übey kıraatinde قَالَوا şeklinde nakledilmiştir.⁸² Burada ayetteki emir kipi yerine mazi kipinin kullanıldığı dikkat çekmektedir.⁸³ فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا⁸⁴ ayetindeki⁸⁴ فَتَقَطَّعُوا fiili ise Übey kıraatinde farklı bir mezid kalıpla وَقَطَّعُوا şeklinde okunmuştur.⁸⁵

3.1.6. Kelimelerde Değişiklik

Mâtürîdî tefsirinde yer alan Übey kıraatlerinin büyük bir kısmı kelimelerdeki değişiklik biçimindedir. Bu değişiklik 17 yerde kelime ilavesi, 3 yerde kelime noksanlığı, 3 yerde kelime değişikliği ve 5 yerde ise takdim-tehir şeklindedir. Bunların dışında eserdeki Übey kıraatlerini manaya etkisi açısından kategorize ettiğimizde, kelimedeki meydana gelen değişikliklerden 14 tanesinin eş anlamlı, 8 tanesinin yakın anlamlı, 3 tanesinin manayı değiştiren ve 3 tanesinin de tefsir kabilinden ilaveler ve farklılıklar olduğu gözlemlenmiştir. Şimdi bunların her birine birer örnek vermenin uygun olacağı kanaatindeyiz.

Kelime İlavesi: Bunun en güzel örneklerinden biri Ankebût suresi 45. ayetiyle ilgili kıraattir. Normalde ayetin ilgili kısmı şu şekildedir: إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ “*Kuşkusuz namaz hayâsızlıktan ve kötülükten meneder.*”⁸⁶ Übey kıraatinde ise ayet “iyiliği emreder” anlamına gelen ifadenin ilavesiyle birlikte إِنَّ الصَّلَاةَ تَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ olarak okunmuştur.⁸⁷ Bu örnekte görüleceği üzere kıraatin ilave ettiği ifadeler, ayetin manasını genişletmektedir. Ancak sayılı birkaç örnek dışında, kelime ilavesiyle oluşan farklılıkların, ayetin manasında önemli bir değişiklik yapmadığı, onun manasını daha çok genişlettiği ya da ayetle ilgili kapalılığı giderdiği görülmektedir.⁸⁸

⁷⁵ Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 10/164.

⁷⁶ Bkz. ez-Zümer: 39/7.

⁷⁷ Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 12/305.

⁷⁸ Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 17/343.

⁷⁹ Bkz. en-Neml: 27/25.

⁸⁰ Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 10/377. Fiil çekimiyle ilgili diğer iki örnek için bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/269, 10/359.

⁸¹ Bkz. er-Ra'd, 13/16.

⁸² Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 7/408.

⁸³ Fiil kipindeki değişiklik ile ilgili diğer örnekler için bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5/20, 10/194.

⁸⁴ Bkz. el-Mü'minûn: 23/53.

⁸⁵ Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 10/36.

⁸⁶ Bkz. el-Ankebût: 29/45.

⁸⁷ Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 11/128.

⁸⁸ Kelime ilavesi şeklindeki diğer Übey kıraatleri için bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/358, 2/55, 3/146, 6/477, 7/88,161, 9/93,132,185,227,230,320, 10/194, 11/128,306, 17/270.

Kelime Noksanlığı: Übey kıraatinde, ayette yer alan bazı kelimelerin eksiltildiği de gözlemlenmektedir. Örneğin *قَالَ فَذَهَبْ فَإِنَّ لَكَ فِي الْحَيَاةِ أَنْ تَقُولَ لَا مِسَاسَ* ayetinde⁸⁹ yer alan *تَقُولَ* kelimesi onun kıraatinde bulunmamaktadır.⁹⁰ Ayetin anlamı normalde “(Mûsâ) şöyle dedi: “Haydi git! Artık hayatın boyunca sana düşen ‘Bana dokunmak yok!’ demekten ibarettir.” şeklinde iken Übey kıraatinde “söylemek” anlamına gelen kelime eksiltilerek mana “Haydi git! Artık hayatın boyunca senin için dokunmak yok!” olmaktadır. Görüldüğü gibi kıraat farklılığıyla birlikte mana biraz değişmekte, ancak bu değişiklik ayetin maksadında bir eksikliğe ya da farklılığa yol açmamaktadır.⁹¹

Takdim-Tehir: Übey kıraatinde ayetteki bazı kelimelerin yerleri değiştirilerek takdim-tehir yapıldığı da gözlemlenmektedir. Mesela *هَٰذَاكَ الْوَالِيَةَ الْحَقُّ لِلَّهِ الْحَقُّ* ayeti⁹² Übey kıraatinde *هَٰذَاكَ الْوَالِيَةَ لِلَّهِ الْحَقُّ* şeklinde⁹³ ayetin anlamı normalde “İşte burada yardım ve dostluk, Hak olan Allah’a mahsustur.” şeklinde iken, Übey kıraatine göre anlam “İşte burada gerçek yardım ve dostluk, Allah’a mahsustur.” olmaktadır. Görüldüğü gibi ilgili takdim-tehir, ayetin anlamında ciddi bir değişikliğe yol açmamakta, sadece manayı zenginleştirmektedir.⁹⁴

Kelime Değişikliği: Übey kıraatinde, ayette yer alan kelimelerin yerine başka kelimelerin kullanımı şeklinde değişiklikler de mevcuttur. Söz gelimi *وَأَمَّا الْعَالَمُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنِينَ فَخَشِيَ أَنْ يُرْهَقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا* ayetinde⁹⁵ geçen *فَخَشِيَ* kelimesi yerine onun kıraatinde *فَعَلِمْنَا* yer almaktadır.⁹⁶ Aslında ayetin anlamı “Gence gelince, onun anne babası mümin kimselerdi; gencin onları sonunda azgınlık ve nankörlüğe düşürmesinden korktuk.” iken Übey kıraatine göre son kısım “... azgınlık ve nankörlüğe düşüreceğini biliyorduk.” şeklinde değişmektedir. Mâtürîdî bu kıraati, ayetteki “korktuk” anlamına gelen *فَخَشِيَ* kelimesinin aslında “bildik” anlamına geldiğini beyan ve ispat sadedinde zikretmektedir.⁹⁷

Eş Anımlı Başka Kelimeler: Übey kıraatinde yer alan bazı kelimeler, yaygın kıraatten farklılık arz etmekle birlikte, yerine geçtiği kelimeyle eş anlamlı olduğu görülmektedir. Örneğin *خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ* ayetindeki⁹⁸ *بِالْعُرْفِ* ifadesi yerine Übey kıraatinde *بِالمعروف* ifadesi yer almaktadır⁹⁹ ki “örf” ile “ma'rûf” eş anlamlı iki kelime olup ayetin manası değişmemektedir.¹⁰⁰

Yakın Anımlı Başka Kelimeler: Übey kıraatinde değişiklik arz ettiğini gördüğümüz bazı kelimeler, yaygın kıraattekilerle yakın anlamlıdır. Mesela İsrâ suresi 23. ayetin başında yer alan *وَقَطَىٰ* ifadesindeki¹⁰¹ *وَقَطَىٰ* kelimesinin yerine Übey kıraatinde *ووصى* kelimesi bulunmaktadır.¹⁰²

⁸⁹ Bkz. Tâhâ: 20/97.

⁹⁰ Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 9/229.

⁹¹ Kelime noksanlığı şeklindeki diğer Übey kıraatleri için bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 7/241, 10/359.

⁹² Bkz. el-Kehf: 18/44.

⁹³ Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 9/61.

⁹⁴ Takdim-tehir şeklindeki diğer Übey kıraatleri için bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 6/459, 9/230, 10/36.

⁹⁵ Bkz. el-Kehf: 18/80.

⁹⁶ Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 9/93. Arthur Jeffery'nin tespitine göre Übey bu kelimeyi *فخاف* şeklinde okumuştur. Bkz. Jeffery, “Übey b. Ka'b Mushafı I”, 190.

⁹⁷ Kelime değişikliği şeklindeki diğer Übey kıraatleri için bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 7/521, 9/230.

⁹⁸ Bkz. el-A'râf: 7/199.

⁹⁹ Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 6/146. Jeffery'nin çalışmasında bu kıraate yer verilmemiştir. Bkz. Jeffery, “Übey b. Ka'b Mushafı I”, 180.

¹⁰⁰ Konuyla ilgili diğer örnekler için bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 5/183,357, 9/253,269, 10/194,310, 11/15, 12/92, 13/125, 14/354, 15/159, 16/334, 17/284.

¹⁰¹ Bkz. el-İsrâ: 17/23.

¹⁰² Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 8/251. Jeffery'nin tespitine göre Übey bu kelimeyi *فصى* şeklinde okumuştur. Bkz. Jeffery, “Übey b. Ka'b Mushafı I”, 188.

Buna göre “Rabbin, sadece kendisine kulluk etmenizi (...) emretti.” anlamına gelen ayetin son kısmı “tavsiye etti” şeklinde değişmektedir.¹⁰³

Tefsir Kabilinden İlave Kelimeler: Übey kıraatinde yer alan bazı ilavelerin tefsir mahiyetinde olduğunu söylemek mümkündür. Örneğin *فَمَكَتَ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطْتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنْتًا تَقِينِ* ayeti¹⁰⁴ Übey kıraatinde şu şekildedir: *فَمَكَتَ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطْتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ أَنْتَ وَلَا أَحَدٌ مِنْ جُنُودِكَ أَيُّ بَلْعَتْ مَا لَمْ تَبْلُغْ أَنْتَ أَوْ عَلِمْتُ مَا لَمْ تَعْلَمْهُ أَنْتَ وَلَا أَحَدٌ مِنْ جُنُودِكَ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنْتًا تَقِينِ*.¹⁰⁵ Görüldüğü gibi Übey kıraatinde, ayetin bir kısmını tefsir sadedinde oldukça uzun sayılabilecek ilaveler mevcuttur.¹⁰⁶ Bu ilavelerle birlikte ayetin anlamı şu şekilde olmaktadır: “Çok geçmeden hüdhüd gelip dedi ki: “Ben, senin bilmediğin bir şeyi öğrendim. **Ne senin ne de ordundan hiç kimsenin bilmediği, yani ne senin ne de ordundan hiç kimsenin ulaşmadığı ya da bilmediği (şeyi).** Sebe’ halkından sana kesin bir bilgi getirdim.” Bu ilavelerin, Übey tarafından mushafına tefsir amacıyla eklenmiş olması kuvvetle muhtemeldir.¹⁰⁷

Manayı Değiştiren Başka Kelimeler: Übey’e atfedilen az sayıdaki kıraatte, ayetin anlamının epey değiştiği görülmektedir. Söz gelimi *وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرِيَةٍ إِلَّا لَهَا مُنْذِرُونَ* ayeti¹⁰⁸ Übey kıraatinde *وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرِيَةٍ إِلَّا بَذَنُوبِ أَهْلِهَا* şeklindedir.¹⁰⁹ Normalde ayetin anlamı “Kaldı ki biz, uyarıcılar göndermeden hiçbir ülke halkını yok etmemişizdir.” iken Übey kıraatinde mana “Kaldı ki biz ancak **ahalisinin günahları sebebiyle** bir ülkeyi helak etmişizdir.” şeklinde değişmektedir.¹¹⁰ Ancak bu değişikliğin Kur’an’ın ruhuna aykırı olmadığını da ayrıca belirtmek gerekir.

3.2. Übey b. Ka’b Kıraatine Yer Vermesindeki Amaçlar

Mâtürîdî tefsirinde Übey b. Ka’b’a isnad edilen kıraatler incelendiğinde görülmüştür ki müellif, bu kıraatlere çoğunlukla ayetin doğru anlaşılmasına katkı sağlayacağını düşündüğünde yer vermiştir. İlgili kıraatlerin yer aldığı bağlam kritik edildiğinde, toplam 68 adet Übey kıraatinin eserde yer verilme amaçlarını istatistiksel olarak şu şekilde tespit etmek mümkündür:

1	Ayetin farklı okunuşuna işaret etmek	19 yerde
2	Ayetin tevilini/tevillelerinden birini temellendirmek	24 yerde
3	Kendi düşüncesini ya da tevilini temellendirmek	4 yerde
4	Kıraat ve buna bağlı tevil farklılıklarına işaret etmek	14 yerde
5	Fıkhî ihtilafları izah etmek	2 yerde
6	Ayetin anlamını genişletmek	2 yerde
7	Ayetteki kapalılığı gidermek	3 yerde

¹⁰³ Konuyla ilgili diğer örnekler için bkz. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 4/62,89, 7/394, 9/257, 10/190, 17/284,343.

¹⁰⁴ Bkz. en-Neml:27/22.

¹⁰⁵ Bkz. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 10/374.

¹⁰⁶ Jeffery’nin tespitlerinde bu kıraat *علمت ما لم تعلمه أنت* şeklindedir. Bkz. Jeffery, “Übey b. Ka’b Mushafı II, 127.

¹⁰⁷ Konuyla ilgili diğer örnekler için bkz. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 11/396, 12/364.

¹⁰⁸ Bkz. eş-Şuarâ: 26/208.

¹⁰⁹ Bkz. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 10/342. Jeffery bu kıraate yer vermemiştir. Bkz. Jeffery, “Übey b. Ka’b Mushafı II”, 126.

¹¹⁰ Konuyla ilgili diğer örnekler için bkz. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 11/326, 13/414.

Şimdi bunları detaylarıyla ve örnekleriyle birlikte inceleyelim.

3.2.1. Ayetin Farklı Okunuşuna İşaret Etmek

Mâtürîdî tefsirinde yer alan Übey kıraatlerinden 19 tanesinde müfessirimiz, ilgili kıraat hakkında herhangi bir yorum yapmamaktadır. Onun bu kıraatleri, ayetin farklı okunuşuna işaret etmek amacıyla kaydettiği anlaşılmaktadır. Bu konuyla ilgili *إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَاعْتَصَمُوا بِاللَّهِ وَأَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ وَسَوْفَ يُؤْتِي اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ أَجْرًا عَظِيمًا* “Ancak tövbe edip hallerini düzeltenler, Allah’a sınıksız bağlanıp dinlerini yalnızca O’na özgü kılanlar başkadır. İşte bunlar müminlerle beraberdirler ve Allah müminlere ileride büyük bir mükâfat verecektir.” ayeti¹¹¹ örnek verilebilir. Mâtürîdî, bu ayet ile ilgili bazı tevilleri sıralarken *وفي حرف* *إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا* ثم آمنوا *biçimindeki okuyuşu* *بِاللَّهِ وَالرَّسُولِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَمَا أَنْزَلَ إِلَى النَّبِيِّينَ مِنْ قَبْلِ* ثم اخلصوا دينهم لله واعتصموا به اولئك مع المؤمنين *aktarmaktadır.*¹¹² ilgili kıraat incelendiğinde görülecektir ki ayette yer alan *وَأَصْلَحُوا* “hallerini düzeltenler” ifadesi yerine İbn Mes’ud ile Übey’in mushafında *ثُمَّ آمَنُوا بِاللَّهِ وَالرَّسُولِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَمَا أَنْزَلَ إِلَى النَّبِيِّينَ مِنْ قَبْلِ* “Sonra Allah’a, Peygambere, ona Rabbinden indirilen kitaba ve önceden peygamberlere indirilenlere inananlar” ifadeleri yer almaktadır ki bunların tefsir kabilinden açıklamalar olarak özel Mushafılarına dercedilmiş olma ihtimali yüksektir. Zaten Mâtürîdî’nin de bu kıraate, ayetle ilgili tevilleri sıralarken yer vermesi, onun da bunu kıraatten ziyade bir tefsir olarak algıladığı şeklinde yorumlanabilir. Neticede o, yorumsuz olarak naklettiği bu kıraati, ayetle ilgili farklı bir okuyuşa ve bazı sahabilerin onu nasıl anladığına dikkat çekmek için eserine almış görünmektedir.¹¹³

3.2.2. Ayetin Tevilini/Tevillerinden Birini Temellendirmek

Kıraatler, kimi zaman ayetlerin farklı şekillerde yorumlanmasına olanak tanımış ya da belli bir yorumu güçlendirmiştir. Mâtürîdî de ayet hakkındaki tevilleri sıralarken, onları destekleyen bir kıraat varsa onu aktarmayı ihmal etmemektedir. Bu duruma *وَأَمَّا الْعَلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنِينَ فَخَشِيَ أَنْ يُرْهَقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا* “Gence gelince, onun anne babası mümin kimselerdi; gencin onları sonunda azgınlık ve nankörlüğe düşürmesinden korktuk.” ayeti¹¹⁴ örnek olarak gösterilebilir. Mâtürîdî bu ayette anlatılan gencin Hızır tarafından niçin öldürülmüş olabileceği ile ilgili üç farklı yoruma yer vermektedir. Bunlardan birine göre söz konusu genç kâfir idi ve Hızır onu küfrü sebebiyle öldürmüştü. İşte Mâtürîdî bu yorumu kuvvetlendiren bir delil olarak Übey’den nakledilen şu kıraati zikretmektedir: *وَأَمَّا الْعَلَامُ فَكَانَ كَافِرًا* “Gence gelince, **o kâfir idi.**”¹¹⁵ ilgili kıraatten, öldürülen gencin kâfir olduğu anlaşılmaktadır ki Mâtürîdî’ye göre ayetin devamında yer alan “... gencin onları sonunda azgınlık ve nankörlüğe düşürmesinden korktuk.” ifadeleri, bu görüşü ve dolayısıyla ilgili kıraati desteklemektedir. Zira şayet genç kâfir değilse anne babasını da küfre sürüklemek için uğraşmazdı.¹¹⁶ Görüldüğü gibi Mâtürîdî burada ayetle ilgili bir tevilini desteklemek amacıyla Übey kıraatine yer vermektedir.¹¹⁷

¹¹¹ en-Nisâ: 4/146.

¹¹² Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 4/89. Jeffery’nin tespitlerinde ilgili kıraat mevcut değildir. Bkz. Jeffery, “Ubey b. Ka'b Mushafi I”, 175.

¹¹³ Konuyla ilgili diğer örnekler için bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 9/230,253,257,269,320, 10/28,36,190,194,310,342,374, 11/15,128,306,326, 12/98,305, 13/414, 16/334.

¹¹⁴ er-Ra'd: 13/16.

¹¹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 9/93.

¹¹⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 9/93.

¹¹⁷ Konuyla ilgili diğer örnekler için bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 1/369, 2/55, 3/146, 4/62,104, 5/20, 6/146,349,459,477, 7/88,241,394,408, 8/251, 9/132,185,227,320, 10/164-165, 11/396, 12/92, 13/160, 14/354, 17/270,284.

3.2.3. Kendi Düşüncesini ya da Tevilini Temellendirmek

Mâtürîdî zaman zaman herhangi bir ayetle ilgili kendi düşüncesini ya da tevilini kuvvetlendirmek için kıraatlerden yararlanmaktadır. Özellikle sahabe kıraatleri onun bu konuda en çok müracaat ettiği kaynaklardır. Bu bağlamda Übey kıraatinden de yararlanmış, onun okuyuş biçimiyle yorumlarını desteklemiştir.

Cum'a suresi 9. ayette şöyle buyrulmaktadır: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ "Ey iman edenler! Cuma günü namaz için çağrı yapıldığında Allah'ı anmaya koşun ve alışverişi bırakın."¹¹⁸ Mealde "koşun" şeklinde tercüme edilen فَاسْعَوْا kelimesi ile ilgili Mâtürîdî iki farklı teville yer vermektedir. Bunlardan biri "emrolduğunuz işe yönelin ve o işe koyulun", diğeri ise "hızlıca yürüyün, yani koşun"dur. Nitekim سعى fiili, yürüyüş için kullanıldığında sürati, iş için kullanıldığında ise yönelmeyi ifade eder. Dolayısıyla ayetten iki anlamı da çıkarmak mümkündür. Ancak Mâtürîdî bunlardan birincisinin daha doğru olduğunu düşünmektedir. Yani ona göre sa'y'den maksat cuma namazını edaya yönelmek, ona hazırlanmak ve bu konuda acele etmektir. Mâtürîdî bu tercihinin delil olarak önce Kur'an'dan, sa'y kelimesinin bu anlamda kullanıldığı başka ayetleri zikretmekte,¹¹⁹ sonra da bu tevil destekleyen bir kıraate yer vermektedir. Übey ile birlikte Ömer, İbn Mes'ûd ve İbn Zübeyr'den de nakledilen kıraatte فَاسْعَوْا yerine فامضوا ifadesi yer almaktadır ki tam olarak "yürüyün, ilerleyin, gidin" demektir ve bunda koşma anlamı mevcut değildir.¹²⁰

3.2.4. Kıraat ve Buna Bağlı Tevil Farklılıklarına İşaret Etmek

Mâtürîdî kimi zaman hiçbir değerlendirme ve yoruma yer vermeden kıraat farklılıklarına işaret etmekte, kimi zaman ise kıraatta meydana gelen değişikliğin manayı nasıl etkilediğine kısaca değinmektedir. Bazen de surenin tefsirinin en sonunda sure ile ilgili farklı okuyuşları toplu halde nakletmektedir. Übey b. Ka'b'a nispet ettiği kıraatler için de bütün bu durumlar söz konusudur. Söz gelimi Mâûn suresinin sonunda bu sure ile ilgili İbn Mes'ûd ve Übey'den nakledilen iki farklı kıraate yer vermektedir ki bunlar رأيت yerine رأيتك ve ساهون yerine لاهون şeklindeki okuyuşlardır. Mâtürîdî bunları sadece nakletmekle yetinmekte, bunlarla ilgili hiçbir yoruma yer vermemektedir.¹²¹

Onun yeri geldikçe bazı okuyuş farklılıklarına yer vermesi hem kıraatleri tefsir için vazgeçilmez birer veri niteliğinde gördüğünü hem de bunlara değer atfettiğini göstermesi açısından dikkat çekicidir.¹²²

3.2.5. Fıkhî İhtilafları İzah Etmek

Ayetlerin okunuşuyla ilgili farklılıklar, konu ahkâm ayetleriyle ilgili olduğunda fıkıh ilmini de etkilemiş, kıraat farkına göre ayetlerden değişik hükümler çıkarılmıştır. Tefsirinde fikhî konulara çoğu zaman oldukça geniş yer veren İmam Mâtürîdî de yeri geldikçe kıraat farkından kaynaklı fikhî ihtilaflara değinmiştir. Bunlardan ikisi Übey kıraatiyle ilgilidir. Şimdi onları detaylarıyla inceleyelim.

¹¹⁸ el-Cum'a: 62/9.

¹¹⁹ Onun zikrettiği bu ayetler İsrâ:17/19 ile Necm 53/39-40. ayetlerdir.

¹²⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 15/158-159. Konuyla ilgili diğer örnekler için bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/93, 16/333-334.

¹²¹ Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 17/343.

¹²² Konuyla ilgili diğer örnekler için bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5/183,226, 7/161,521, 9/61,229,257,260,304, 10/377, 13/125.

Bakara suresi 158. ayette şöyle buyrulmaktadır: *إِنَّ الصَّفَاَ وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا* “Safâ ile Merve Allah’ın nişânelerindedir; dolayısıyla hac veya umre yaparak Beytullah’ı ziyaret eden bir kimsenin bu yerleri tavaf etmesinde kendisi için bir günah yoktur.”¹²³ Mâtürîdî bu ayet çerçevesinde sa’yin hükmünü tartışmakta, bu konudaki iki uç görüşü naklettikten sonra kendi mezhebinin kanaatini serdedip temellendirmektedir. İki uç görüşten biri İmam Şâfiî’ye aittir ki o sa’yin farz olduğu kanaatindedir. Buna delil olarak da *إنَّ اللَّهَ كَتَبَ عَلَيْكُمُ السَّعْيَ بَيْنَ الصَّفَاِ وَالْمَرْوَةِ فَاسْعَوْا* “Allah size Safa ile Merve arasında sa’yetmenizi farz kılmıştır, o halde sa’yinizi yapınız.”¹²⁴ hadisini göstermektedir. Mâtürîdî hadiste geçen *كُتِبَ عَلَيْكُمُ* ifadesinin farz kılmak dışında başka anlamlara da gelebileceğini ayetlerden örnek vererek beyan etmekte ve bu görüşe karşı çıkmaktadır. Öbür taraftan bazıları ise sa’yin ne farz ne de vâcib olduğunu söylemiş ve buna Übey b. Ka'b’ın ayetle ilgilini kıraatini delil göstermişlerdir. Zira onun kıraati *فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ إِلَّا يَطُوفُ بِهِمَا* yerine *فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا* şeklindedir. Bu durumda ayetin manası “Beytullah’ı ziyaret eden bir kimsenin bu yerleri tavaf etmemesinde kendisi için bir günah yoktur.” olmaktadır. Bu kıraate göre sa’yi terk edene bir günah olmadığı için sa’yin farz ya da vâcib olması söz konusu değildir. Ancak Mâtürîdî bu görüşe şu iki açıdan cevap vermektedir: 1- Arapçada dolayısıyla Kur’an’da yer alan bazı *لَا* edatları hafzedilebilir ya da eklenebilir ve bunun manaya bir etkisi olmaz. *أَنْ لَا تَضِلُّوا* “Yanılmayınız diye Allah size açıklama yapıyor.”¹²⁵ ayetinin aslında *أَنْ لَا تَضِلُّوا* anlamında olması gibidir ki bunun örnekleri Kur’an’da çoktur. 2- Safa ile Merve tepelerinde putlar olduğu için Müslümanlar burada sa’y etmekten çekinmişlerdi. Ayet onlara bunda bir sakınca olmadığını beyan etmek için gelmiştir, yoksa bunu terk etmekte bir günah olmadığını beyan etmek için değil.¹²⁶ Görüldüğü gibi Mâtürîdî, fikhî bir konuda, farklı bir kıraatin yol açtığı yorum farkına değinmekte, katılmadığı bu yorumu kıraati tevil ederek reddetmektedir. Onun bu esnada kıraati reddetme ya da eleştirme yoluna gitmemesi, sadece tevil etmesi göstermektedir ki Mâtürîdî açısından özellikle sahabeye sahih bir yolla isnad edilen kıraatler haktır ve onların reddedilmesi mümkün değildir. Onlar ancak tıpkı ayetler gibi tevil edilebilirler.

Konuyla ilgili ikinci örneğimiz Ramazan orucunun kazasının konu edildiği Bakara 185. ayettir. İlgili ayette *وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ* “Kim de hasta veya yolcu olursa, başka günlerden sayısınca tutar.”¹²⁷ buyrulmaktadır. Ramazan orucunun kazasının peş peşe tutulmasının gerekli olup olmadığı noktasında İslam âlimleri ihtilaf etmişlerdir. Mâtürîdî de bu ihtilafa dikkat çekmekte, bazılarının bunu gerekli gördüğünü ve buna Übey’den nakledilen *فعدة من أيام أخر متتابعات* kıraatini delil getirdiklerini söylemektedir. Sonra da *وأما عندنا* “Bize göre ise” diyerek Hanefî mezhebinin görüşünü beyan etmektedir ki buna göre kaza orucunun peş peşe tutulması zorunlu değildir. Hanefî ulemanın delili ise beş farklı sahabiden bu meyanda gelen görüştür. Mâtürîdî, “Eğer bu orucun peş peşe tutulması şart olsaydı bu kadar sahabenin bunu bilmemesi ya da bilip de göz ardı etmesi mümkün olmazdı.” diyerek sahabenin ihtilaf ettiği konularda – aksine bir delil bile olsa (buradaki Übey kıraati gibi) – çoğunluğu esas almak gerektiğine işaret etmektedir. Übey kıraatının bir benzeri, yemin keffareti ile ilgili olarak İbn Mes’ûd’dan nakledilmiştir. Onun kıraatine göre yemin keffaretinin peş peşe olması gerekmektedir ve Hanefî ulemâ, Übey kıraatının aksine bu okuyuşu dikkate almış ve yemin

¹²³ el-Bakara: 2/158.

¹²⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1403/1983), 2/231; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 45/252.

¹²⁵ en-Nisâ: 4/176.

¹²⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/290-291.

¹²⁷ el-Bakara: 2/185.

kaffaretindeki orucun art arda tutulması gerektiğine hükmetmiştir. Mâtürîdî bu durumu özetle şöyle izah etmektedir: Çünkü yemin kefaretiyle ilgili İbn Mes'ûd kıraatine hiçbir sahabe muhalefet etmemiştir. Böylece onun kıraati metluv (okunan yaygın kıraat) gibi olmuştur. Oysaki Ramazan orucunun kazasıyla ilgili Übey kıraatine pek çok sahabe muhalefet etmiş, bu yüzden onun kıraati metluv gibi kabul edilmemiştir. Ayrıca Übey'in kıraati gerçekten sabit ise bunu nedbe (peş peşe tutmanın mendûb olduğuna) hamletmek gerekir. Zira bunun aksiyile ilgili sahabe icmasını görmezden gelmek doğru değildir.¹²⁸

Bu son örnekte görülmektedir ki Mâtürîdî sahabeden nakledilen bir kıraatin, ancak aksine bir delil olmadığı zaman muteber olduğunu düşünmektedir. Eğer bir kıraat sahih olmakla birlikte ona muhalif daha güçlü bir delil varsa, ilgili kıraatin tevili yoluna gidilmelidir. Nitekim Mâtürîdî yukarıda Übey kıraatini nedbe hamlederek tevil etmiştir. Ayrıca onun, ilgili kıraat için إن ثبت (Şayet bu kıraat sabit/sahih ise) şeklinde bir kayıt düşmesi, ayetlerin okunuş vecihleriyle ilgili hem kendisinde hem de yaşadığı dönemde şüphe ve tereddütlerin yer aldığını göstermektedir. Her ne kadar Mâtürîdî kıraatleri ilahi kaynaklı görüp onlara itibar etse de bunun için öncelikle kıraat vechinin sahih ve sabit olması gerektiğine dair bir kaniya sahip olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca kendi ifadesiyle *el-kirâatü'l-âmme* ya da *el-kirâatü'z-zâhire* olarak adlandırdığı yaygın kıraatler ile diğerlerini bir tutmadığı, kıraatler ile mütevâtir olduğu sabit Kur'an arasında ayrıma gittiği şeklinde bir sonuca ulaşmak da mümkündür.

Her iki örnekte de Mâtürîdî, fikhî bir konuda muhaliflerin delili olarak Übey kıraatine yer vermekte, kendi mezhebine aykırı olan bu okuyuşları tevil cihetine gitmektedir. Onun, sahabe kıraatine aykırı bir delil olduğunda ilgili okuyuşu reddetmek yerine tıpkı ayet ve hadislerde olduğu gibi kıraati de tevil cihetine gittiği görülmektedir. Bu da Mâtürîdî açısından sahabe kıraatinin değerini göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Diğer taraftan; Şâfiî, Hanbelî ve Mâlikî ulemanın aksine Hanefiler mütevâtir olmayan kıraatleri de hüküm istinbâtında kaynak olarak kabul etmektedirler. Zira onlara göre mushaflarında ilgili kıraate yer veren sahabe ya bunu Hz. Peygamberden işitmiştir ya da kendi görüşü ve icihadı olarak kaydetmiştir. Ancak ilk ihtimal daha kuvvetlidir. Dolayısıyla mütevâtir olmayan bu kıraat bir anlamda sünnet olmaktadır. Sünnetin ise kaynaklık değeri tartışmaya açık değildir.¹²⁹ Yukarıdaki iki örnekte Mâtürîdî'nin Übey kıraatlerine yaklaşımı da bu görüşü destekler mahiyettedir. Zira o da ilgili kıraatleri tıpkı bir hadis gibi değerlendirmeye tabi tutmakta; ayet, hadis, sahabe icması gibi çeşitli esaslara arz etmekte ve ondan sonra onu ya kabul etmekte ya da tevil etmektedir.

3.2.6. Ayetteki Kapalılığı Gidermek

Bazı kıraatler, ayetlerde anlaşılması güç ya da anlamı kapalı ifadelerin açıklığa kavuşmasında yardımcı unsur görevi görürler. Özellikle bu tür kıraatlerin tefsir eserlerinde yoğun bir şekilde yer aldığı görülür. Mâtürîdî de kimi zaman ayetlerdeki kapalılığı gidermek için kıraatlere müracaat etmektedir. Bu konuda iki yerde Übey kıraatinden de yararlanmıştı. Bunlardan biri Tâhâ suresinin 15. ayetiyle ilgili okuyuştu. Ayet normalde şu şekildedir: *إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَسَدٌ أُخْفِيَهَا لِنَجْزَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى* "Onun vaktini herkesten gizlemiş olsam da, her bir kişinin yapıp ettiğinin karşılığını görmesi için kıyamet mutlaka

¹²⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/358-359.

¹²⁹ Zekiyyuddîn Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Uşûlu'l-fikh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: TDV Yay., 1999), 54-55; Muharrem Önder, "Şaz Kıraatler ve İslam Hukuku Açısından Değeri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009), 85-88.

gelecektir.”¹³⁰ Her ne kadar ayetin meali bu şekilde verilmiş olsa da aslında ayetin tam karşılığı şu şekildedir: “Kıyamet mutlaka gelecektir; her bir kişinin yapıp ettiğinin karşılığını görmesi için onu neredeyse gizleyecektim.” Buna göre ayetten, sanki Allah’ın kıyamet vaktini kullarından gizlemediği, en azından bazı kullarına onun vaktini haber verdiği anlaşılmaktadır ki bu diğer pek çok ayetin ve hadisın muhtevasına aykırıdır. O halde burada Allah neyi kastetmiş olabilir? İşte bu sorunun cevabı Übey b. Ka'b'den nakledilen أكاد أخفيها من نفسي “Onu neredeyse **kendimden** gizleyecektim.” kıraati ile açıklığa kavuşmaktadır. Nitekim Mâtürîdî, bu kıraati uzunca izah etmekte, ayetin manasını nasıl açıklığa kavuşturduğunu beyan etmektedir. Buna göre İbn Abbas’ın da işaret ettiği gibi ayetin anlamı şöyle olmaktadır: “Ben kıyametin vaktini neredeyse kendimden bile gizleyecektim; size nasıl bildireyim?”¹³¹ Görüldüğü gibi Mâtürîdî ayetteki kapalılığı gidermek için Übey kıraatinden yararlanmaktadır.¹³²

3.2.7. Ayetin Anlamını Genişletmek

Kıraatlerin genel karakteristiği, ayetlerin anlaşılmasında önemsenecek ve manayı ters yüz edecek mana değişikliklerine yol açmamakla birlikte anlamın zenginleşmesine katkı sağlamalarıdır. Mâtürîdî’nin tefsirine aldığı Übey kıraatlerinden iki tanesinde bu hususiyet göze çarpmaktadır. Bunlardan biri Hz. Musa’nın Tur dağında karşılaştığı ateşin konu edildiği فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ أَنْ بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا “Oraya geldiğinde ona şöyle seslenildi: “Ateşin yanındaki ve çevresindekiler mübarek kılınmıştır!”¹³³ ayetidir. Bu ayette geçen ve mübarek kılındığı haber verilen “ateşin yanındaki (içindeki) ve çevresindekiler”den kastın ne olabileceği, müfessirleri oldukça fazla meşgul etmiştir. Mâtürîdî de bununla ilgili bazı tevellere yer vermektedir ki bunları şu şekilde sıralayabiliriz: 1- Musa’nın ateşi gördüğü Tur dağı ve Tuva vadisi. 2- Bu ateşin nuru ve o nurdan istifade edenler nasıl bereketlenirse, nübüvete erişenler ve ondan istifade edenler de öylece bereketlere nail olurlar. 3- Ateşi görüp ona gelen Musa. Mâtürîdî, bu üç teville ilaveten bir ihtimalden daha söz etmektedir ki o, İbn Mes’ûd ve Übey’den nakledilen şu kıraate dayanmaktadır: فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ أَنْ بُورِكَ النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا “Oraya geldiğinde ona şöyle seslenildi: Ateş ve onun çevresindekiler mübarek kılınmıştır.”¹³⁴ Görüldüğü gibi iki sahabeye nispet edilen bir kıraat, ayetin anlamına zenginlik katmakta, ondaki kapalılığı gidermeye yardımcı olmakta ve ilk planda anlaşılmayan farklı bir açılıma vesile olmaktadır. Mâtürîdî’nin, bu kıraati naklettikten sonra “Eğer bu okuyuş sabit ve sahih ise bunda hiçbir şüpheye mahal yoktur.”¹³⁵ şeklindeki beyanatı da onun kıraatler hakkındaki kanaatini ortaya koymasından mühimdir. Bu ifade ortaya koymaktadır ki Mâtürîdî’ye göre, özellikle sahabe okuyuşları, sahih olmak kaydıyla kesin birer delil niteliğini haizdir.¹³⁶

¹³⁰ Tâhâ: 20/15.

¹³¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 9/185-186.

¹³² Diğer örnekler için bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 10/164-165, 12/364.

¹³³ en-Neml: 27/8.

¹³⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 10/358-360.

¹³⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 10/359.

¹³⁶ Konuyla ilgili diğer örnek için bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 10/28.

Sonuç

Seyyidü'l-kurrâ, seyyidü'l-ensâr ve seyyidü'l-müslimîn olarak kabul edilen Übey b. Ka'b, kıraat ilminde ilk tabakayı teşkil eden kurrâ sahabiler arasında önemli bir şahsiyettir. O, kıraatini bizzat Hz. Peygamber'den almak, vahiy kâtipliği yapmak, şahsi bir müşhafıya sahip olmak, Kur'an'ın tamamını ezbere bilmek, daha Hz. Peygamber hayattayken çeşitli sahabilere Kur'an öğretmek üzere görevlendirilmek, Kur'an'ın hem cem'i hem de istinsahı heyetlerinde yer almak, Hz. Ömer zamanında teravih imamı olarak ashabın önüne geçirilmek gibi hususiyetlerle Kur'an ve kıraat denince ilk akla gelen sahabilerden biri olmuştur. Özellikle Hz. Peygamber'in, ümmeti içinde en iyi Kur'an okuyan kişi olarak ondan söz etmesi, Übey b. Ka'b'ın bu sahadaki üstünlüğünün tescili gibidir. Dolayısıyla gerek kıraat sahasında eser yazan ulema gerekse ayetlerin tefsirinde kıraatlerden yararlanan müfessirler eserlerinde Übey b. Ka'b'a mutlaka yer vermişlerdir. *Te'vilâtu'l-Şur'ân* adlı tefsirinde yeri geldikçe kıraat malzemesinden yararlanan İmam Mâtürîdî'nin de Übey kıraatine kapsamlı bir şekilde yer verdiği görülmektedir.

Mâtürîdî tefsirinde yer verilen Übey kıraatinin sayısı 68'dir. Übey kıraatlerinin derlendiği bir çalışmada ondan nakledilen toplam kıraat sayısı 961'e yükselmektedir. Bu çalışma esas alındığında Mâtürîdî'nin, toplam Übey kıraatlerinden %7'sine yer verdiği anlaşılmaktadır. Bu da onun eserinin bir kıraat kitabı değil tefsir eseri olmasından kaynaklanmakta, müfessirin bütün kıraatleri nakletmek gibi bir gayesinin olmadığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Ayrıca ilgili çalışmada olmadığı halde Mâtürîdî tefsirinde yer alan ya da o çalışmadan farklılık arz eden Übey kıraatlerinin sayısının kırkı aştığı görülmüştür. Bu da göstermektedir ki *Te'vilâtu'l-Şur'ân*, Mâtürîdî zamanında var olup günümüze ulaşmayan kıraat eserlerinden nakiller yapması dolayısıyla kıraat ilmi için göz ardı edilmemesi gereken önemli bir kaynaktır.

Müfessir, Übey kıraatini naklederken ekseriyetle *في حرف أبي* gibi kalıplarla "harf" tabirini kullanmış, nadiren "Übey kıraati" ya da "mushafı" ifadelerine yer vermiştir. Eserde yer verilen Übey kıraatlerinin çoğu diğer kurra sahabilere de atfedilmiştir. Übey ile birlikte ismi en çok geçen kurra sahabe ise İbn Mes'ûd'dur. Bu da sahabe içinde Übey mushafına en çok benzeyen mushafın İbn Mes'ûd'a ait olduğunu göstermektedir.

Eserdeki Übey kıraatlerinin büyük bölümü kelime değişikliği ya da ilavesi biçimindedir. Kelime değişikliği şeklindeki farklılıklar daha çok eş anlamlı sözcüklerden oluşmakta, bazen de benzer anlamlı kelimelerin kullanıldığı görülmektedir. Yerine göre de Übey kıraatinin tefsir niteliğinde açıklamalardan oluştuğu gözlemlenmiştir. Bunlara ilaveten hareke, harf, edat, zamir ya da fiil değişikliği şeklinde meydana gelen okuyuş farklılıkları da mevcuttur. Bunlar yaygın okuyuşun anlamında önemli değişikliklere yol açmamaktadır. Manayı önemli derecede etkileyen sadece birkaç okuyuş tespit edilmiştir. Ancak onlar da yine Kur'an'ın ruhuna ters bir mana tevellüd edecek mahiyette değildir. Ayrıca, yerine göre az sayıda da olsa bazı kıraatleri eleştirdiği gözlemlenen Mâtürîdî'nin, Übey kıraatleriyle ilgili böyle bir tenkidine ya da olumsuz tutumuna rastlamadığımızı belirtmemiz gerekir.

Mâtürîdî, Übey kıraatlerine daha ziyade ayetle ilgili bir tevili temellendirme gayesiyle yer vermiştir. Bunlardan az bir kısmının kendi tevili olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca onun, sadece ilgili kıraate işaret etmek amacıyla bir tefsir malzemesi olarak aktardığı Übey kıraati de oldukça fazladır. Bunların önemli bir kısmında hiç yoruma yer vermemekte, bazen ise kısaca kıraati izah etmektedir.

Yine bunlardan bazısında ayetle ilgili diğer kıraat vecihlerini de sıraladığı görülmektedir. Bunların dışında Mâtürîdî, Übey b. Ka'b'a nispet edilen kıraat vecihlerini fikhî bir meseleyi izah etmek, ayetin anlamını genişletmek ya da ayetteki bir kapalılığı gidermek gayesiyle de yer vermektedir. Sonuçta İmam Mâtürîdî, Übey b. Ka'b kıraatine değer vermekte ve ona ait okuyuşları bir tefsir malzemesi olarak aktarıp ayetlerin doğru anlaşılması amacıyla kullanmaktadır.

EK: TE'VİLÂTU'L-KUR'ÂN'DA ÜBEY B. KA'B KIRAATİ

	Sure/Ayet No	Ayet Metni	Übey Kıraati	Te'vîlât Cilt/Sayfa	Kıraate Yer Verme Amacı	Kıraati Nakletme Kahbı	Jeffery'nin Çalışmasıyla Mukayese	Kıraatteki Değişiklik
1	Bakara 2/158	فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطُوفَ بِهِمَا	فلا جناح عليه الا يطوف بهما	1/291	Fikhî ihtilafları izah etmek	واحتجوا بما ذكر في حرف أبي	var	Edat ilavesi
2	Bakara 2/185	فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ	فعدة من أيام أخر متتابعات	1/358	Fikhî ihtilafları izah etmek	وكذلك روي في حرف أبي بن كعب	var	Kelime ilavesi
3	Bakara 2/188	وَتَذَلُّوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ	ولا تذلو بها الى الحكام	1/369	Ayetin iki tevilinden birine delil olarak	وقراءة أبي:	var	Edat ilavesi
4	Bakara 2/226	فَإِنْ قَاتُوا	فان قاتوا فيهن	2/55	Ayetin yorumunu güçlendirmek için	بما روي في قراءة أبي	var: bazıları فيها şeklinde okuduğunu söylemiştir.	Kelime ilavesi
5	Nisâ 4/24	فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً	فما استمتعتم به منهن الى اجل مسمى فآتوهن أجورهن	3/146	Ayetin tevillerinden birine delil olarak	في حرف أبي	var: İbn Abbas ve bazılarına göre İbn Mesud da bu şekilde okumuştur.	Kelime ilavesi
6	Nisâ 4/129	فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ	فتذروها كال مسجونة	4/62	Ayetin yorumunu güçlendirmek için	و في حرف أبي بن كعب	var: كانوا مسجونة şeklinde okuduğunu söylemiştir	Benzer anlamlı başka kelime
7	Nisâ 4/146	إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَاعْتَصَمُوا بِاللَّهِ وَأَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ فَأُولَئِكَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ	الا الذين تابوا ثم آمنوا بالله والرسول والكتاب الذي انزل اليه من ربه وما انزل الى النبيين من قبل ثم اخلصوا دينهم لله واعتصموا به	4/89	Farklı okunuşa işaret	و في حرف ابن مسعود رضي الله عنه وأبي	yok	Benzer anlamlı başka kelimeler

			اولئك مع المؤمنين					
8	Nisâ 4/159	إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ	الا ليؤمنن به قبل موتهم	4/104	Ayetin tevillerinden birine delil olarak	هي في حرف أبي	var	Zamir değişikliği
9	Nisâ 4/162	يُؤْمِنُونَ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ وَمَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ	يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك المقيميين الصلاة	4/108	Kıraat ve buna bağlı tevil farklılıklarını sıralarken	وكذلك في حرف أبي	var, fakat farklı. والمقيمون diye vermiş. İbn Mesud, el-Cahderi, Enes ve Said b. Cübeyr de böyle okumuş.	Edat esiltme
10	En'âm 6/12	قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ	قل لمن ما في السموات والارض قالوا لله	5/20	Ayetin iki tevilinden birine delil olarak	وفي حرف ابن مسعود وأبي بن كعب رضي الله عنهما	yok	Fiil kipinde değişiklik
11	En'âm 6/111	وَحَشْرَنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا	وحشرننا عليهم كل شئ قُبُلًا	5/183	Kıraat ve buna bağlı tevil farklılıklarını sıralarken	وفي حرف أبي	var. Fakat farklı. قبلا şeklinde.	Eş anlamlısı
12	En'âm 6/138	وَقَالُوا هَذِهِ أَنْعَامٌ وَحَرْتُ حِرْحِرًا	وقالوا هذه أنعام وحرث حِرْحِرًا	5/226	Kıraat farklılıklarını sıralarken	وفي حرف أبي وابن عباس رضي الله عنهما	var. İbn Mesud, İbn Abbas ve diğerleri de böyle okumuş.	Kelimenin harfleri arasında takdim tehir
13	A'râf 7/47	وَإِذَا صُرِفَتْ أَبْصَارُهُمْ تَلْقَاءَ أَصْحَابِ النَّارِ قَالُوا رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ	وإذا قلبت أبصارهم نحو اصحاب النار قالوا إنا عائدون بك أن تجعلنا رَبَّنَا مع القوم الظالمين	5/357	Farklı okunuşa işaret	وفي حرف أبي	var, benziyor ama farklılıklar da var. İbn Miclaz da öyle okumuş	Eş anlamlısı
14	A'râf 7/199	خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ	خذ العفو وامر بالمعروف وانه عن المنكر	6/146	Ayetin iki tevilinden birine delil olarak	وروي في حرف ابن مسعود وأبي	yok	Eş anlamlı+ kelime ilavesi

			وأعرض عن الجاهلين					
15	Tevbe 9/32 (Nûr 24/35)	مَثَلُ نُورِهِ	مثل نور المؤمن	6/349	Ayetin tevillerinden birine delil olarak	و في حرف أبي	Başka bir ayet. Bkz. Nur:35	Zamir yerine isim
16	Tevbe 9/111-112	إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّهُمْ الْجَنَّةُ... (111) الَّذِينَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّاجِدُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِيُخَدِّدُوا اللَّهَ (112)	إن الله اشترى من المؤمنين التائبين العابدين الحامدين الساجدين الراكعين السااجدين الامرئين بالمعروف والناهيين عن المنكر والقائمين على حدود الله أنفسهم و أموالهم بأن لهم الجنة	6/459	Ayetin iki tevilinden birine delil olarak	وكذلك روي في حرف ابن مسعود و أبي رضي الله عنهما	var. İbn Mesud ve A'meş de öyle okumuş	Ayetler arasında takdim tehir
17	Tevbe 9/123	وَلِيَجِدُوا فِيكُمْ غَاطَّةً	وليجدوا فيكم عليهم غاطة	6/477	Ayetin yorumunu güçlendirmek için	وفي حرف ابن مسعود وأبي	yok	Kelime ilavesi
18	Yûnus 10/71	فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرِّكَاءَ كُمْ	فأجمعوا أمركم وادعوا شركائكم	7/88	Ayetin iki tevilinden birine delil olarak	وكذلك روي في حرف أبي	var ama farklı. Takdim tehirli	Kelime ilavesi
19	Hûd 11/28	أَنْزَلْنَاهُ كُمُوهَا	أنزلناكموها شطر أنفسنا	7/161	Kıraat ve buna bağlı tevil farklılıklarını sıralarken	وما روي في حرف أبي بن كعب	var. Ufak bir farkla. Başka bir okuyuşa da atıf var	Kelime ilavesi
20	Hûd 11/108	خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرٌ مَجْذُوزٍ	خالدین فیها ما دامت السموات والارض عطاء غير مجذوذ	7/241	Ayetin tevillerinden birine delil olarak	و يؤيد هذا ما ذكر في حرف ابن مسعود و أبي /وكذلك ذكر في حرف ابن مسعود و أبي	yok	Kelime noksanlığı

21	Ra'd 13/8	اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنثَىٰ وَمَا تَعْبُضُ	الله يعلم ما تحمل كل أنثى وما تضع	7/394	Ayetin tevillerinden birine delil olarak	و في حرف أبي	var	Benzer anlamlı başka kelime
22	Ra'd 13/16	قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ	قل من رب السموات والارض قالوا الله	7/408	Ayetin tevillerinden birine delil olarak	دليله حرف أبي وابن مسعود وحفصة حيث قرؤوا	var, İbn Mesud da böyle okumuş	Fiil kipinde değişiklik
23	İbrâhîm 14/46	وَإِنْ كَانَ مَكْرُهُمْ لِيَتَزُولَ مِنْهُ الْجِبَالُ	وإن كاد مكرهم لتزول منه الجبال	7/521	Kiraat ve buna bağlı tevil farklılıklarını sıralarken	وهو حرف عمر وابن مسعود وأبي وإبن عباس رضي الله عنهم	var. Başka çok farklı bir kiraat de yine ona nispet edilmiş.	Kelime değişikliği
24	İsrâ 17/23	وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا	و وصى ربك الا تعبدوا	8/251	Ayetin tevillerinden birine delil olarak	وكذلك ذكر في حرف ابن مسعود وأبي رضي الله عنهما	var ama قصی şeklinde. İbn Mesud da aynı.	Benzer anlamlı başka kelime
25	Kehf 18/44	هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ	هنالك الولاية الحق لله	9/61	Kiraat ve buna bağlı tevil farklılıklarını sıralarken	على ما ذكر في حرف حفصة وفي حرف أبي	var	Hareke değişikliği + takdim tehir
26	Kehf 18/80	وَأَمَّا الْعَلَامُ فَكَانَ	و أما الغلام فكان كافرا	9/93	Ayetin tevillerinden birine delil olarak	و كذلك ذكر في حرف أبي بن كعب	var, biraz da değişik, sanki daha açık gibi	Kelime ilavesi
27	Kehf 18/80	فَخَبِينَا أَنْ يُرْهَقُهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا	ف علمنا أن يرهقهما طغيانا وكفرا	9/93	Kendi teviline delil olarak	و كذلك ذكر في حرف أبي	var ama tamamen farklı. فحاف ديه var. İbn Mesud da öyle okumuş	Kelime değişikliği
28	Meryem 19/26	إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا	İnbi nâdrt للرحمن صوما صمتا	9/132	Ayetin yorumunu güçlendirmek için	وكذلك روي في بعض الحروف وهو في حرف أبي	var. İkinci bir vecih daha veriyor. Enes de aynı okumuş.	Kelime ilavesi
29	Tâhâ 20/15	إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أ كَادُ أَخْفِيهَا	إن الساعة آتية أكاد أخفيها من نفسي	9/185	Ayetin yorumunu güçlendirmek için/ Ayetin manasını anlaşılır kılmak için	و في حرف أبي بن كعب	var. İkinci bir vecih daha var.	Kelime ilavesi

30	Tâhâ 20/96	فَقَبِضْتُ قَبْضَةً مِنْ أَمْرِ الرَّسُولِ	فقبضت قبضة من أمر فرس الرسول	9/227	Ayetin yorumunu güçlendirmek için	وقد ذكر في حرف أبي	yok	Kelime ilavesi
31	Tâhâ 20/97	فَأَنَّ لَكَ فِي الْحَيَاةِ أَنْ تَقُولَ لَا مَبْسَاسَ	إن لك في الحياة أن لا مساس	9/229	Kıraat farklılıklarını sıralarken	و في حرف أبي بن كعب	yok	Kelime noksanlığı
32	Tâhâ 20/97	وَأَنْظُرُ إِلَى الْهَيْكِ الَّذِي ظَلَّتْ عَلَيْهِ عَاكِفًا لِنَحْرِهِ ثُمَّ لِنَسِيفَتِهِ	وانظر كيف يفعل بالهيك الذي ظلت عليه عاكفا لنذبحته ثم لنحرقته	9/230	Farklı okunuşa işaret	وفي حرف ابن مسعود وأبي	var ama ilk kısmı ظلت şeklinde	Kelime ilavesi+hareke değişikliği + kelime değişikliği+ takdim tehir
33	Tâhâ 20/135	فَسَتَعْلَمُونَ مَنْ أَصْحَابُ الصَّرَاطِ السَّوِيِّ وَمَنْ اهْتَدَى	فستعلمون من أصحاب الصراط السوي ومن على الهدى	9/253	Farklı okunuşa işaret	وفي حرف ابن مسعود وأبي	yok	Aynı anlamı veren başka bir ifade
34	Enbiyâ 21/3	وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا	وأسروا النجوى الذين كفروا منهم	9/257	Kıraat farklılıklarını sıralarken	وفي حرف ابن مسعود وأبي	yok	Benzer anlamlı başka kelime+ kelime ilavesi
35	Enbiyâ 21/7	وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ	و ما أرسلنا قبله إلا رجالا نوحى إليهم	9/260	Kıraat ve buna bağlı tevil farklılıklarını sıralarken	وفي حرف ابن مسعود وأبي	yok	Zamir değişikliği
36	Enbiyâ 21/22	لَوْ كَانَ فِيهِمَا إِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا	لو كان فيهما آلهة غير الله لفسدن	9/269	Farklı okunuşa işaret	وفي حرف ابن مسعود وأبي و حفصة	yok	Zamir değişikliği+eş anlamlı+fiil çekiminde değişiklik
37	Enbiyâ 21/77	وَتَصَرَّنَاهُ مِنْ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا	و نصرناه على القوم الذين كذبوا بآياتنا	9/304	Kıraat ve buna bağlı tevil farklılıklarını sıralarken	و في حرف أبي بن كعب	var	Harf-i cer değişikliği
38	Hacc 22/78	هُوَ اجْتَبَيْكُمْ وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ وَلَهُ آيَاتُكُمْ لِيُرْجِمَ هُوَ سَمِيْعٌ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلِ و فِي	هو اجتباكم و سماكم المسلمين من قبل و في هذا	9/420	Ayetin tevillerinden birine delil olarak	وفي حرف ابن مسعود وأبي	yok	Takdim-tehir
39	Mü'minûn 23/37	إِنَّ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا	إن هي إلا حياتنا الدنيا نحيا و نموت	10/28	Ayetin yeni başka bir yorumuna dikkat çekmek için	وفي حرف ابن مسعود وأبي	var, ibn Mesud gibi.	Takdim tehir

			وما نحن بمبعوثين					
40	Mü'minûn 23/53	فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا	و قطعوا الزبر بينهم	10/36	Farklı okunuşa işaret	وفي حرف ابن مسعود وأبي	yok	Fiil kalıbında değişiklik+ takdim tehir
41	Nûr 24/35	مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ	مثل نور المؤمن كمشكاة	10/164	Ayetin tevillerinden birine delil olarak/ mübhemini beyanı	و على ذلك روي في حرف أبي بن كعب أنه قرأ	var, üç farklı varyant daha veriyor.	Zamir yerine isim
42	Nûr 24/52	فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ	فألتك هم المؤمنون	10/190	Farklı okunuşa işaret	وفي حرف ابن مسعود وأبي و حفصة	yok	Benzer anlamlı başka kelime
43	Nûr 24/57	لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ	إحسب الذين كفروا أن يعجزوا الله في السموات و الارض	10/194	Farklı okunuşa işaret	وفي حرف ابن مسعود وأبي و حفصة	yok	Fiil kipinde değişiklik+eş anamlı başka ifade+kelime ilavesi+edat eksikliği
44	Şuarâ 26/91	وَبَرَزَتِ الْحَاجِمَةُ لِلْغَاوِينَ	و قرئت الحجيم للضالين	10/310	Farklı okunuşa işaret	وفي حرف ابن مسعود رضي الله عنه وأبي	var ama ازلفت diye. İbn Mesud ve İbn Abbas aynı.	Eş anlamlı başka kelime
45	Şuarâ 26/208	وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرِيَةٍ إِلَّا بِذُنُوبِ أَهْلِهَا	وما أهلكتنا من قرية إلا بذنوب أهلها	10/342	Farklı okunuşa işaret	وفي مصحف أبي	yok	Manayı değiştiren başka kelimeler
46	Neml 27/8	فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ أَنْ بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا	فلما جاءها نودي أن بوركت النار ومن حولها	10/359	Ayetin yeni başka bir yorumuna dikkat çekmek için	أو أن يكون التأويل منصرفا إلى ما ذكر في حرف ابن مسعود وأبي	var, başka bir vecih de var	fiil çekiminde değişiklik+ kelime eksikliği
47	Neml 27/22	فَمَكَتْ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَخْطَأْتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ	فمكت غير بعيد فقال أخطت بما لم تحط به أنت ولا أحد من جنودك أي بلغت ما لم تبلغ أنت أو علمت ما لم تعلم أنت ولا أحد من جنودك	10/374	Farklı okunuşa işaret	و في حرف أبي	yok. Ayetle ilgili başka bir kıraat var.	Tefsir olduğu anlaşılan ilave kelimeler

48	Neml 27/25	أَلَّا يَسْجُدُوا لِلَّهِ	ألا تسجدوا لله	10/377	Kıraat ve buna bağlı tevîl farklılıklarını sıralarken	و في حرف أبي	var ama tamamen farklı.	Fiil çekiminde değişiklik
49	Kasas 28/10	إِنْ كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلَا أَنْ رَبَطْنَا عَلَى قَلْبِهَا	إن كادت لتشعر به لولا أن ربطنا على قلبها	11/15	Farklı okunuşa işaret	و في حرف ابن مسعود وأبي و حفصة	yok	Eş anlamlı başka kelime
50	Ankebût 29/45	إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ	إن الصلاة تأمر بالمعروف وتنهى عن الفحشاء والمنكر	11/128	Farklı okunuşa işaret	و ذكر في حرف ابن مسعود وأبي و حفصة	yok	Kelime ilavesi
51	Ahzâb 33/6	أَلَيْسَ أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ	النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وهو أب لهم و أزواجه أمهاتهم	11/306	Ayetin yeni başka bir yorumuna dikkat çekmek için	و ذكر في بعض الحروف وهو (....) حرف أبي وابن مسعود وابن عباس رضي الله عنهم	var, ikinci bir vecih de var.	Kelime ilavesi
52	Ahzâb 33/23	وَمَنْهُمْ مَنْ مَنَظَرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا	ومنهم من ينظر ومنهم من بدل تديلا	11/326	Farklı okunuşa işaret	و في حرف أبي	yok	Manayı değiştiren başka kelimeler
53	Ahzâb 33/72	فَأَيُّنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا	فأين أي فلم يطقنها	11/396	Ayetin tevillerinden birine delil olarak	و في حرف أبي و ابن مسعود و حفصة	yok	Tefsir olduğu anlaşılan ilave kelimeler
54	Yâsîn 36/50	فَلَا يَسْتَطِيعُونَ تَوْصِيَةً	فلا يستطيعون وصية	12/92	Ayetin yorumunu güçlendirmek için	و كذلك ذكر في حرف حفصة و أبي	yok	Eş anlamlı başka kelime aynı kökten
55	Yâsîn 36/58	سَلَامٌ قَوْلًا مِنْ رَبِّ رَحِيمٍ	سلاما قولاً من رب رحيم	12/98	Farklı okunuşa işaret	و في حرف أبي و ابن مسعود	var, ibn Mesud aynı	Hareke değişikliği
56	Zümer 39/7	وَأَنْ تَشْكُرُوا يَرْضَاهُ لَكُمْ	وإن تشكروا يرض عنكم	12/305	Farklı okunuşa işaret	و كذلك ذكر هذا في حرف أبي و حفصة	yok	Zamir eksikliği+ -harfi cer değişikliği
57	Zümer 39/63	لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ	له مقاليد السموات والارض أي له ملك السموات والارض	12/364	Kendi teviline delil olarak+ yorum zenginliği +ayetteki kapalılığı gidermek için	و في حرف ابن مسعود وأبي رضي الله عنهما	yok	Tefsir olduğu anlaşılan ilave kelimeler

58	Fussilet 41/22-23	وَلَكِنَّ ظَنَنْتُمْ أَنَّ اللَّهَ لَا يَعْلَمُ كَثِيرًا مِمَّا تَعْمَلُونَ . وَذَلِكُمْ ظَنُّكُمُ الَّذِي ظَنَنْتُمْ بِرَبِّكُمْ أَزْدِيكُمْ	ولكن زعمتم أن الله لا يعلم كثيرا مما تعملون. فذلكم زعمكم الذي زعمتم بربكم أرداكم	13/125	Kıraat farklılıklarını sıralarken	و في حرف أبي و ابن مسعود رضي الله عنهما	yok	Eş anlamlısı
59	Şûrâ 42/2	حَمَّ عَسَقٍ	حم سق	13/160	Ayetin tevillerinden birine delil olarak	وكذلك ذكر في حرف ابن مسعود وأبي رضي الله عنهما	yok	Harf eksikliği (huruf-ı mukattaa)
60	Muhammed 47/33	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ	يا ايها الذين آمنوا أطيعوا الله ورسوله ولا تبطلوا إيمانكم	13/414	Farklı okunuşa işaret	و في حرف أبي رضي الله عنه	yok	Manayı değiştiren başka kelimeler
61	Hadîd 57/18	إِنَّ الْمُصَدِّقِينَ وَالْمُصَدِّقَاتِ وَأَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا	إن المتصدقين والمصدقات وأقروضوا الله قرضا حسنا	14/354	Ayetin tevillerinden birine delil olarak	يؤيد ذلك ما ذكر في حرف أبي بن كعب رضي الله عنه	var	Harf ilavesi (çekim farkı- aynı anlam)
62	Cum'a 62/9	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ	يا ايها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فامضوا إلى ذكر الله	15/159	Kendi teviline delil olarak	وكذلك روي عن عمر وابن مسعود وأبي وابن الزبير رضي الله عنهم	var, İbn Mesud gibi.	Eş anlamlı
63	İnsân 76/31	يُدْخِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ	يختص برحمته من يشاء	16/334	Kendi teviline delil olarak	وفي حرف ابن مسعود و أبي و حفصة رضي الله عنهم	yok	Eş anlamlı başka kelimeler
64	Alak 96/4	الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ	الذي علم الخط بالقلم	17/270	Ayetin yorumunu güçlendirmek için	وكذا ذكر في حرف ابن مسعود وأبي و حفصة رضي الله عنهم	yok	Kelime ilavesi
65	Beyyine 98/1	لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ	ما كان الذين أشركوا من أهل الكتاب والمشركين	17/284	Ayetin tevillerinden birine delil olarak	و في حرف أبي	var, ikinci bir vecih de var.	Eş ve benzer anlamli başka kelimeler

66	Beyyine 98/5	وَأُولَئِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ	ذلك الدين القيم	17/289	Kendi teviline delil olarak	وفي حرف أبي	yok	İsim tamlaması yerine sıfat tamlaması
67	Mâûn 107/1	أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالذِّبِّ	أرأيتك الذي يكذب بالدين	17/343	Kıraat farklılıklarını sıralarken	وفي حرف ابن مسعود رضي الله عنه وكذلك في حرف أبي رضي الله تعالى عنه	var	Zamir ilavesi
68	Mâûn 107/5	الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ	الذين هم عن صلاتهم لاهون	17/343	Kıraat farklılıklarını sıralarken	وفي حرف ابن مسعود رضي الله عنه وكذلك في حرف أبي رضي الله تعالى عنه	yok	Benzer anlamlı başka kelime

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvut-Adil Mürşid vd. 50 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Akkuş, Murat- Fıtyan, Abdülsemam. "Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî'nin "Urcûze fî Vakfı Hamza" Adlı Risâlesi ve Tahlili". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/1 (Nisan/April 2021), 322-354.
- Akkuş, Murat. "Kıraatlerin Tefsire Etkisi (İbn Âşûr Örneği)". *Mütefekkir* 2/3 (Haziran, 2015), 151-176.
- Albayrak, Halis. "Kıraat Sorunu". *Dini Araştırmalar* 4/11 (Eylül-Aralık 2001), 19-34.
- Birişik, Abdulhamit. "Kıraat". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. (Erişim 21 Kasım 2023). <https://islamansiklopedisi.org.tr/kıraat--ilim>
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Mustafa Dîb el-Buğa. 7 cilt. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr-Dâru Yemâme, 5. Basım, 1414/1993.
- Bulgurcu, Kahraman. "Übey b. Kâ'b'ın Kıraat ve Hadis İlmindeki Yeri". *Amasya İlahiyat Dergisi* 20 (Haziran 2023), 111-142.
- Câhız, Amr b. Bahr el-Kinânî. *el-Usmâniyye*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1411/1991.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'ân-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatler*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnâvut-Muhammed Kâmil Karabelli. 7 cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- Ebû Şâme Şihâbüddîn Abdurrahman b. İsmail. *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ ulûmin tetealleku bi'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Tayyar Altıkulaç. Beyrut: Dâru Sâdır, 1395/1975.
- Güneş, Arif. *Kur'an-ı Kerim' in Okunmasında Harf-Kıraat-Yazı Kavramı ve İlişkileri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992.
- Hayyânî, Üsâme Abdülvehhâb Hamd. "el-Kırââtü'l-Kur'âniyye fî Tefsîri Te'vilâtu Ehli's-Sünne li'l-İmâm Ebî Mansûr el-Mâtürîdî". *Mecelletü'd-Dirâsâti't-Terbeviyye ve'l-İlmiyye* 3/11 (Nisan 2018), 93-117.
- İbn Ebî Dâvûd, Abdullah. *Kitâbü'l-mesâhif*. çev. Abdülkadir Karakuş. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2018.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavviz. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 2 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim Cemaleddin. *Lisânü'l-Arab*. 15 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.
- İbn Sa'd, Muhammed ez-Zühri. *et-Tabakâtü'l-Kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1421/2001.
- İbnü'l-Cezerî, Şemseddin Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed. *Müncidü'l-mukriîn ve mürşidü't-tâlibîn*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/1999.
- İbnü'l-Cezerî, Şemseddin Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fî'l-kırâati'l-aşr*. thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ'. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Şemseddin Muhammed b. Muhammed. *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ'*. 3 cilt. Mısır: Mektebetü İbn Teymiyye, 1351.
- İbnü'l-Cezerî, Şemseddin Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü's-seb'a fî'l-kırâât*. thk. Şevki Dayf. Mısır: Dâru'l-Maârif, 3. Basım, 1400.

- Jeffery, Arthur. "Ubey b. Ka'b Mushafı I (1-22. Sureler)". çev. Alpaslan Sarı-M. Kemal Atik. KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi 13 (2009), 161-194.
- Jeffery, Arthur. "Ubey b. Ka'b Mushafı II (23-114. Sureler)". çev. Alpaslan Sarı-M. Kemal Atik. KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi 14 (2009), 123-153.
- Karaçam, İsmail. *Kur'ân İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri ve Mütevâtir Kıraatlerin Yorum Farklılıklarına Etkisi*. İstanbul: MÜİFVY, 1996.
- Karataş, Şuayip. *İmam Ya'Kûb Kıraatinin Özellikleri ve Delilleri*. Ankara: Sonçağ Akademi Yay., 2021.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî el-Hanefî. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk., Ahmet Vanlıoğlu-Bekir Topaloğlu. 17 cilt. İstanbul: Dâru'l-mîzân, 2005.
- Mekkî b. Ebî Tâlib. *el-İbâne an me'ânî'l-kırâât*. thk. Abdülfettah İsmail Şelebî. Kahire: Dâru Nehda, ts.
- Muhammed Khyzer Bin Dost-Munir Ahmed. "Kur'ân-ı Kerîm'in İstatiksel Görünümü ve Mekkî-Medenî Sûreler Arasındaki Simetri". çev. Mustafa Şentürk. Bayburt Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi 4/1 (2009), 26-43.
- Müslim b. Haccâc Ebu'l-Hüseyn. *es-Sâhîh*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 5 cilt. Kahire: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, 1374/1955.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. 8 cilt. Kahire: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1348/1930.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb. *Fedâilü's-sahâbe*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405.
- Önder, Muharrem. "Şaz Kıraatler ve İslam Hukuku Açısından Değeri". İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi 13 (2009), 163-194.
- Özdeş, Talip. *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*. İstanbul; İnsan Yay., 2003.
- Sağlam, Mustafa. "Te'vîlâtü'l Kur'ân'da Kıraat Farklılıkları ve Yorumuna Etkisi". UMDE: Dini Tetkikler Dergisi 3/2 (2020), 223-245.
- Satybaldiev, Aitmyrza. "Mâtürîdî'nin İbn Mes'ûd Kırâatine Yaklaşımı". İlahiyat Araştırmaları Dergisi 14 (Aralık 2020), 103-122.
- Satybaldiev, Aitmyrza. *Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ın'da Kıraat*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Saylan, Nesrişah. "Hz. Hafsa'ya Nispet Edilen Kıraat Vecihlerinin Mâtürîdî Tefsiri Bağlamında İncelenmesi". Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi 20/1 (2020), 397-420.
- Saylan, Nesrişah. "Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân Adlı Eserinde Kıraatlere Yaklaşımının İncelenmesi". Diyanet İlmi Dergi [Diyanet İşleri Reisiği Yıllığı] 55/3 (2019), 863-891.
- Süyûtî, Celâleddin. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 2 cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1416/1996.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Baskı, 1403/1983.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *es-Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 5 cilt. Kahire: Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1395/1975.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Marifetu'l-kurrâi'l-kibâr ala't-tabakâti ve'l-a'sâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1997.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnâvût vd. 25 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Baskı, 1405/1985.
- Zekiyyuddîn Şa'bân. *İslam Hukuk İlminin Esasları (Uşûlu'l-fikih)*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: TDV Yay., 1999.

Zerkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Fevvez Ahmed Zümerli. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1417/1996.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedreddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 4 cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1376/1957.



Zarûrât-ı Hamse Bağlamında Teysîrin Dinî Hükümlere Etkisi*

The Effect of Facilitating on Religious Provisions in the Context of Zarûrât-ı
Khamsa

Yakup ÇALIŞKAN

Doktora Öğrencisi, Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Hukuku Anabilim Dalı
PhD. Student, Gaziantep University, Institute of Social Sciences, Department of Islamic Law,
Gaziantep, Türkiye
ycaliskan02@hotmail.com, orcid.org/0000-0001-6324-2398
<https://ror.org/020vvc407>

Adnan ALGÜL

Doç. Dr., Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Assist. Prof. Gaziantep University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law, Gaziantep,
Türkiye
adnanalgul47@hotmail.com, orcid.org/0000-0002-1052-3548
<https://ror.org/020vvc407>

Makale Bilgisi / Article Information	
Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received:	02 Ağustos 2023 / 02 August 2023
Kabul Tarihi / Date Accepted:	14 Aralık 2023 / 14 December 2023
Yayın Tarihi / Date Published:	25 Ocak 2024 / 25 January 2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season:	Ocak 2024 / January 2024
Cilt / Volume: 10, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 85-108.	

Atıf: Çalışkan, Yakup – Algül, Adnan. Zarûrât-ı Hamse Bağlamında Teysîrin Dinî Hükümlere Etkisi”. *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 10/1 (Ocak 2024), 85-108. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10530513>

Cite as: Çalışkan, Yakup – Algül, Adnan. “The Effect of Facilitating on Religious Provisions in the Context of Zarûrât-ı Khamsa”. *İhya International of Islamic Studies* 10/1 (January 2024), 85-108. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10530513>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Yakup ÇALIŞKAN, Adnan ALGÜL**).

*Bu makale, “İslâm Hukukunda Kolaylaştırma Metodu Hedef ve Gayeleri ve Zarûrât-ı Hamseyi Korumadaki Önemi” başlıklı doktora tezimizden faydalanılarak hazırlanmıştır. This article has been prepared by making use of our doctoral dissertation titled “The Effect of Facilitating on Religious Provisions in The Context of Zarûrât-I Hamse”.

Yazar Katkıları/Author Contributions: Çalışmanın Tasarlanması/**Conceiving the Study:** YÇ (%60), AA (%40 | Veri Toplanması/**Data Collection:** YÇ (%60), AA (%40) | Veri Analizi/**Data Analysis:** YÇ (%60), AA (%40) | Makalenin Yazımı/**Writing up:** YÇ (%70), AK (%30) | Makale Gönderimi ve Revizyonu/**Submission and Revision:** YÇ (%70), AA (%30).

Çıkar Çatışması / Competing Interests: Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that they have no competing interests.

Bu makale Creative Commons Alıntı-Gayri Ticari Türetilemez 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC 4.0) International License.



Zarûrât-ı Hamse Bağlamında Teysîrin Dinî Hükümlere Etkisi

Öz

İslâm hukukunun temel amacı, insanlara yaşamın zorluklarını gidermek ve kolaylaştırıcı ilkeler sunarak insanlık için yaşanabilir bir hayatı temin etmektir. Ancak dünya ve ahiret mutluluğunu ilgilendiren maslahat ve mefsedetın değerlendirilmesi, İslâm Şeriatı'nın prensipleriyle uyumlu olmalıdır. Bu sorumluluk, Kur'an ve Sünnet naslarını iyi özümsemiş, İslâm hukukunun amaçlarını anlamış ilim ehli kişilere düşmektedir. Günümüzde bu konunun önem ve hayatiyetinin farkında olmayanlar, yapılan çalışmaları zamanın dayatması veya çağın genel kabullerine teslim olmanın sonucu olarak değerlendirmektedirler. Konuyla ilgili detaylı çalışanlar, bu çalışmaların İslâm hukukunun önemli konularından biri olduğunu görecektir. İnsanların zayıf yaratılışı, İslâm hukukunda kolaylaştırma ilkesinin zorluk ve sıkıntıya tercih edilmesini gerektirmektedir. Bu nedenle, bazı kişiler bu konuda farklı düşünceler ortaya koymaktadırlar. Kimi, İslâm'da kolaylaştırmaya yer olmadığına ve aşırılığın, insanları sıkıntı ve zorluğa yönlendirmenin İslâm dinine hizmet edeceğine inanırken; kimileri ise tamamen müsamahakâr bir düşünceyle kolaylaştırmayı savunmaktadırlar. Fıkıhın, her devirde İslâm hukukunu yaşanabilir kılma bilgisi ve yeteneği olduğu düşünüldüğünde, bu iki aşırı görüşün İslâm hukukundaki maslahat ve kolaylaştırma ilkesiyle ilgili olmadığı anlaşılacaktır. İslâm dininin temel özelliği, her konuda aşırılığa yer vermeden dengeli ve ölçülü olmayı emretmesidir. Bu özelliklerin yeni araştırmacılara ve nesillere aktarılması kaçınılmazdır. İslâm hukuku, Allah tarafından insana verilen onuru hayatta tutabilmek için din, can, akıl, nesil ve mal gibi beş ana kriteri korumayı amaçlamıştır. Bu beş kritere "Zarûrât-ı hamse" adı verilmiş ve İslâm hukukçuları tarafından önemle vurgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Teysîr, Maslahat, Mefsedet, Makâsıd, Zarûrât-ı Hamse.

The Effect of Facilitating on Religious Provisions in the Context of Zarûrât-ı Khamsa

Abstract

The main purpose of Islamic law is to eliminate the difficulties of life and to provide a livable life for humanity by offering facilitating principles. However, the assessment of advantage and avoidance, which concern the happiness of the world and the hereafter, should be in harmony with the principles of the Islamic Sharia. This responsibility falls on scholars who have assimilated the legacy of the Qur'an and Sunnah well and understood the aims of Islamic law. Today, those who are not aware of the importance and vitality of this subject consider the researches and efforts as a result of the imposition of time or surrendering to the general acceptances of the age. However, those who work in detail on the subject will see that these studies are one of the important subjects of Islamic law. Moreover, the weak nature of human beings necessitates the preference of the principle of facilitation in Islamic law to difficulty and distress. Therefore, some people put different opinions on this issue forth. While some believe that there is no room for facilitation in Islam and that extremism and directing people to hardship and challenge will serve the religion of Islam; while others advocate

facilitating with a purely permissive mindset. Considering that fiqh has had the knowledge and ability to make Islamic law livable in every era, it will be understood that these two extreme views are not related to the principle of advantage and facilitation in Islamic law. The main feature of the religion of Islam is that it commands to be balanced and restrained in every matter without extremism. The convection of these features will be passed on to new researchers and generations is inevitable. Islamic law aimed to protect the five main criteria such as religion, life, mind, generation and property in order to keep alive the honor given to man by Allah. These five criteria are called "Zarûrât-ı khamsa" and have been emphasized by Islamic jurists.

Keywords: Islamic Law, Facilitating, Advantage, Avoidance, Purposes, Zarûrât-ı Khamsa.

Extended Abstract

people's lives easier and can be applied under any culture, tradition, and circumstance. Based on this principle, people's troubles and hardships are reduced, alleviated, and made compatible with human nature. Islamic law helps people to reach their purpose of existence in the easiest way. This confirms the universality of Islamic Sharia and its validity at all times and places. The prophet of Islam, Muhammad (PBUH), his companions, and those who followed them successfully applied this method of universal Islamic law in faith, worship, treatment, and other areas of life. People who understood this feature of Islam flocked to accept the religion. Therefore, Islamic law's main purpose is to provide a livable life for humanity by making people's lives easier. However, evaluating the issues that affect the happiness of this world and the hereafter should be done per the principles of the Islamic Sharia. This responsibility falls on knowledgeable people who understand the Qur'an and Sunnah and the aims of Islamic law. During the periods when Islamic provisions were not in force, various Islamic responsibilities were neglected, and important rights were lost. One of the main reasons for this situation is that incomplete and inadequate human-sourced and merciless earthbound laws had been applied. As a result of the implementation of these earthbound laws, which are suitable for human nature and devoid of facilitated divine criteria of Islamic law, enmity and hatred spread among people of that time, and living conditions in the world have reached an almost unsustainable level. The main purpose of punishment given to criminals in Islamic law is not to destroy the criminal or their life. On the contrary, Islamic law aims to reintegrate the offender into society while also protecting the public interest by punishing the offender appropriately to human dignity. Therefore, Islamic law was contextured and applied by considering the welfare of both the individual and society. Although there are various types of punishments in Islamic law depending on the type and severity of the crime, imposing punishment does not just mean only punishing. At the same time, it provides an opportunity for the guilty individual to reintegrate into society and live in accordance with human dignity. Ubada b. as-Samit, An-Najash and similar scholars have stated that this awareness lies at the root of what attracts people to the religion of Islam. All kinds of deviant behavior such as theft, adultery, murder, slander, and destruction that endanger human life and threaten religion, life, generation, mind, and property, are prohibited in Islamic law. These prohibitions serve the desire of every human being, regardless of religion, gender, race, or status, to protect their human pride and ensure they feel safe. In Islamic law studies, in order to emphasize rationality in the processes of clarification and application of concepts, to increase awareness in this area, and to lay the groundwork for future research, we have considered it appropriate to consider facilitation in all areas that affect our lives, beyond facilitating certain issues such as prayer or fasting. Today, those unaware of the importance and vitality of this issue evaluate the studies carried out as the imposition of time or as a result of surrendering to the general acceptance of the age. Those who study the subject in detail will see that these studies are one of the important subjects of Islamic law. The weak

nature of humans necessitates the preference for facilitation over difficulty and distress in Islamic law. For this reason, some people have different opinions on this issue. While some believe that there is no room for facilitation in Islam and that extremism and leading people to trouble and difficulty will serve the religion of Islam, others advocate indiscriminate facilitation with a completely permissive idea. Considering that fiqh is the knowledge and ability to make Islamic law, which has a universal quality in every period, it will be understood that these two extreme views have nothing to do with the principle of benefit and support in Islamic law. The main feature of the Islamic religion is that it commands balance and moderation in all matters, without providing a path to extremism. The principle of guidance eliminates the excuses of those who try to shirk their responsibilities with unnecessary reasons. Likewise, the Islamic religion maintains justice and balance while encouraging people to fulfill their responsibilities. Islamic law aims to protect five main criteria, such as religion, life, mind, lineage, and property, in order to preserve the dignity given to humans by God. These five criteria are called "zarūrāt-ı khamsa" and are emphasized by Islamic jurists. It is inevitable that these features will be transferred to new researchers and generations. Islamic law comes with provisions to protect and maintain these five criteria. Additionally, preserving these principles ensures that society is protected against threats of discord and extinction. While Islamic law encourages people to live their worldly lives safely and sustainably, it also helps them prepare for the hereafter. If the five aforementioned needs are ignored, serious problems may arise in society. Islamic law attaches importance to the protection of these five criteria so that all people can achieve happiness in both this world and the next.

Giriş

Allah, insanlara olan merhametinden dolayı, dini hayırlı ve kolay kılmıştır. İslâm hukuku, insanların din, nefis, akıl, nesil ve mal gibi temel değerlerini etkin ve kolay yollardan koruyarak onlara fayda sağlamayı amaçladığı gibi, onlardan zararını uzaklaştırmayı da amaçlamıştır.

Kolaylık eğiliminin insan içgüdüsünden geldiği ve dolayısıyla bu konunun insanın özel ve kamusal hayatını yakından ilgilendirdiği, akıl sahibi herkes tarafından bilinen bir gerçektir. Kolaylaştırma ilkesi, sahih kaynaklarda esas niteliğinde sağlam bir köke sahip olduğu için insanların ihtiyaç ve çıkarlarıyla sonsuza kadar uyumlu olan modernlik ve modernite ile de yakından ilişkilidir. İnsanın zayıf yaratılmış olması, İslâm hukukunda kolaylaştırma ilkesinin zorluk ve sıkıntıya tercih edilmesi, nassların evrenselliği, bu konular hakkında bazı kimselerin gelişigüzel çalışmaları farklı düşüncelerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu düşüncelerden ilkinin temsil edenler, dinde kolaylaştırmaya yer olmadığına inanarak aşırılığın, insanları sıkıntı ve zorluğa yönlendirmenin dine hizmet edeceği şeklindedir. Bu aşırılıklar neticesinde insanlar, İslam'ı yaşama hususunda karamsarlığa düşmüş ve dinden uzaklaşmalarına neden olmuştur. Diğer görüş ise öncekilerin aksine kolaylaştırma ve maslahat adına herhangi bir kanıt ve bilinen maslahat kurallarına dayalı olmayan, tamamen müsamahakâr bir düşünce ortaya koymuştur¹. Fıkhın, her devir ve zamanda İslâm hukukunu yaşanabilir kılma bilgisi ve yeteneği olduğu düşünüldüğünde, biri delilsiz aşırılığı, diğeri delilsiz kolaylaştırmayı insanlara sunan bu görüşlerin İslam hukukundaki maslahat ve kolaylaştırma ilkesiyle bir ilgilerinin olmadığı açıktır.

Kolaylaştırma ilkesi konusunda çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalardan bazılarında genel manada kolaylaştırma ele alınmışken, bazılarında azimet-ruhsat ilişkisi incelenmiş,

¹ Muhammed Şerîf Er-Rehmûnî, *Er-Ruhasu'l-Fikhiyye* (Tunus: Müessesetü Abdu'l-Kerîm Abdullah, 1991), 10.

diğerlerinde ise sadece namaz, oruç gibi ibadetlerde kolaylaştırmanın yönleri üzerinde durulmuştur. Ancak İslam hukukunun, "Zarûrât-ı hamse" yani din, can, akıl, nesil ve mal gibi beş temel kriteri kolaylaştırma metoduyla koruyarak hayatın tümünü yaşanabilir kılmayı açısından anlama, değerlendirme ve hayata geçirme yönüyle kapsayıcı bir çalışma yapılmamıştır. Bunun yerine, farklı uzmanlık alanlarındaki eserlerde dağınık bir şekilde kolaylaştırma ile ilgili bazı araştırmalara yer verilmiştir. Bu durum, İslam'ın aşırılıktan uzak, orta yollu bir din olduğu özelliği göz önünde bulundurulduğunda, konunun detaylarıyla araştırılmasını zorunlu hâle getirmiştir.

Bu çalışmalardan biri, H. Çalış'ın "*İslâm'da Kolaylaştırma İlkesi Azimet-Ruhsat İlişkisi*" adlı eseridir. Çalış, eserinde "azimet ve ruhsat konuları, usul ilmi çerçevesinde ele alınacak, çok zarûrî olmadıkça fikhî çözümlenmelere ve tartışmalara girilmeyecektir" şeklinde ifade ettiği için çalışmasının konusunu usul ilminde ve sadece azimet-ruhsat ile ilgili konularla sınırlamıştır². Diğer bir çalışma ise Ü. Görgülü'nün "*İslâm Hukukunda Kolaylık Prensibi*" adlı çalışmasıdır. Bu çalışmada, kolaylık prensibinin daha çok ibadetlere ve cezalara yansımaları gibi konular üzerinde durulmuştur. M. Erdoğan'ın "*İslâm Hukuku'nda Ahkâmın Değişmesi*" adlı çalışmasında ise, kısa da olsa bir başlık altında kolaylık prensibine genel olarak yer verilmiş, ancak ana konu farklı olduğu için detaylara inilmemiştir³.

Bir diğer çalışma, el-Ensârî'nin "*et-Teysir fi'l-ibâdât*" adıyla yaptığı çalışmadır. Bu çalışmada; abdestte, namazda, oruçta, zekâtta ve hacda kolaylaştırma konuları üzerinde durulmuştur⁴. Diğer bir çalışma ise, et-Tavîl'in "*Menhecu't-teysîri'l-muâsır*" adıyla yaptığı çalışmadır⁵. Bu çalışmada; et-Teymî'nin (öl.143/761): "Âlimlerin ruhsat adına dinde kolaylaştırmalarının peşine düşersen şer odağı haline gelirsin", Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî'nin (öl.489/1096): "Müftü kendisinde; içtihad, adalet, ruhsat ve tesâhülünden uzak durmak gibi şartları taşıyan kimsedir", ed-Devsirî'nin (öl.1399/1979): "Son asırlarda Allah'ı hakkıyla takdir etmeyen, îmanen ve ahlâken zayıflayan bazı kimseler ilim adına bazı hiyel kitaplarına dayanarak zekatı menetme yoluna gitmişlerdir" gibi sözlerini delil olarak kullanarak, bu sahada çalışanların daha çok teysir adına maslahatı nassa tercih ettiklerini söylemiştir. Ayrıca İslâm'ın heybetini yok ettiklerini ve bunda aynı konular üzerinde çalışan laiklerden ve batılı yazarlardan etkilendiklerini vurgulamıştır. Yakub Ebâ Huseyn, "*Rafu'l-Harac fi'ş-Şerîati'l-İslâmiyye*" Abdurrahman el-Abdullatîf, "*Kavâid ve Davâbit et-Teysîr fi'ş-Şerîa*" ez-Zeynî, "*ed-Darûre fi'ş-Şerîati'l-İslâmiyye*" el-Bûtî, "*Davâbitü'l-Maslaha*", Gazzâlî, "*Keyfe Nefhemu'l-İslâm*", Karadâvî, "*Teysîru'l-Fikh: Fikhu's-Siyâm*" ve "*Şerîatu'l-İslâm Sâlihe li Kulli Zemân ve'l-Mekân*", Muhammed Ammâre, "*el-İslâm ve Kadâya'l-Asr*" gibi eserler de kolaylaştırmanın sadece belli konularında ve sınırlı yapılan çalışmalardandır.

Karadâvî, "Çağdaş kolay fikhin ortaya konması" adıyla bir makale yazmıştır⁶. İnsanların, zorluğundan dolayı İslâmî yükümlülüklerden kaçındıklarını ancak bu hususla ilgili kolay uygulama şekilleri olduğunu öğrendiklerinde, onlarla amel etmeye başladıklarını müşahade ettiğini konferans ve kitaplarında⁷ anlatmıştır. Ayrıca İslâm fikhinin bir rahmet pınarı olduğunu, her insanın bundan

² Halit Çalış, *İslâm'da Kolaylaştırma İlkesi Azimet-Ruhsat İlişkisi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 91.

³ Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 63.

⁴ et-Tahir bin es-Sâdik el-Ensârî, *et-Teysir fi'l-ibâdât* (Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi kısmı dirâsâtî'l-Ulyâ eş-Şer'iyye, 1404).

⁵ Hasan et-Turâbî, *Menheciyyetu't-Teşrîi fi'l-İslâmî* (Hartum: Dâru'l-Fikr, 1987), 65.

⁶ Yusuf Karadâvî, "Nehve Fikhin Müyesserin Muâsirin", *İslâmiyyetu'l-Ma'rife* 5 (1996), 94-124.

⁷ Yusuf Karadâvî, *Fetâvâ Muâsırâ* (Kahire: Mektebetü Vehbe Li'n-Neşr, 1998), 1/21.

içebilmesi gerektiğini, bunun da kolaylaştırma ilkesi sayesinde mümkün olabileceğini ifade etmiştir⁸.

1. İslâm Hukukunda Kolaylaştırma İlkesi

Günümüzde aklın önemsendiği ve akla uymayan şeylerin reddedildiği bir zaman dilimindeyiz. Bu nedenle insanlara sunulan şer’î hükümleri aklın kabullenmesi ve kalbin huzurla tasdik etmesi için bunların gerisindeki gaye ve hikmetlerin izahına özen gösterilmelidir. Bu açıklamalar yapılırken doktor, mühendis, psikolog gibi çağdaş ilim dalları uzmanlarının izahları gözden geçirilmelidir. İslâm’a saldırmaya neden olacak gereksiz yorumlardan sakınılmalıdır. Örneğin, faizin haram kılınışını sadece fakirin ihtiyacından fayda temin etme, zinanın haram kılınmasını da sadece neseplerin karışmasını engellemekle izah etmek gibi. Ulemanın, fikhin farklı konularında telif ettiği eserlerden, özellikle mukayeseli fıkıh⁹ kaynaklarından faydalanılmalıdır.

İnsanları ilgilendiren konularda kolaylaştırma tercih edilmeli, zaman, mekân ve şartların değişmesiyle hükümlerin de değişeceği¹⁰ ilkesine önem verilmeli, hükümlerin gerisindeki gaye ve makâsîd ihmal edilmemelidir.

Bu konuda araştırmacıyı sevk eden amaç, insanları nefislerinin ve şeytanın hilelerinden koruyarak Allah’a kulluğa ulaştırmak olmalıdır. Şâtıbî’nin ifadesiyle, “İslâm hukuku, insanları sınırsız arzularının peşinden gitmekten alkoymak ve onları yalnızca Allah’a kul olmalarını sağlamak amacıyla gönderilmiştir. Bu nedenle İslâm hukukunun, insanların salt dünyevî çıkar ve maslahatlarına hizmet etmek, çağın dayatmalarına uymak veya yaşanılan hayatın genel kabullerine boyun eğmek için gönderildiği düşüncesi gerçekte uyuşmamaktadır. “Eğer hak onların arzularına uysaydı, gökler ile yer ve onlarda bulunanlar elbette bozulur giderdi.”¹¹ Şeklindeki ayetle de bu ilkeye dikkat çekilmiştir¹².

Bu sebeple özünde aşırılığa yer vermeyen, her konuda insana dengeli ve ölçülü olmayı emreden İslâm’ın bu önemli özelliklerini araştırmacılara ve yeni nesillere aktarmak amacıyla bu konu üzerinde çalışmaya ve araştırmaya yöneldik. İslâm hukukunun amaçlarının ve ilgili nasların detaylarıyla anlaşılması önemlidir. Bu amaçlar ve ilgili kavramlar belirlenmeden ve anlam detayları ortaya konmadan istenen hedefe ulaşmak mümkün değildir. Bu gerçeklikten hareketle, çalışmamızla ilgili olan bazı kavramların izah edilmesi, konunun daha iyi anlaşılabilmesi için yerinde olacaktır.

I. et-Teysîr

Sözlükte; kolaylık anlamında kullanılan el-yüsr (اليسر) el-usr’ün (العسر) zıttıdır¹³. Bu manada Allah Kur’ân-ı Kerim’de şöyle buyurmaktadır: “وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ” (Kamer, 54/17) buyurmuştur. İbni Kesîr bu ayeti; (Biz Kur’ân’dan öğüt alınabilmesi için onu kolaylaştırdık)¹⁴ şeklinde tefsir etmiştir.

⁸ Karadâvî, “Nehve Fikhin Müyesserin Muâsirin”, 94-124.

⁹ Yunus Vehbi Yavuz, *Mukayeseli İslâm Hukuku Ders Notları- İbadetler* (Cağaloğlu, İstanbul: Kitaparası Yayınları, 2019), 134.

¹⁰ Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, 63.

¹¹ *Kur’an-ı Kerim Meâlî*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), el-Mü’minûn 23/71.

¹² ebu İshak İbrahim bin Musa Şâtıbî - Ubu Ubeyde Meşhûr, *el-Muvafakât fi usûli’s-Şer’iati* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1998), 2/29-30.

¹³ İsmail elCevherî, *Tâcu’l-Luğâ ve Sihâhu’l-Arabiyye* (Kahire: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1987), 2/857.

¹⁴ İmâdu’-Dîn İbni Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm* (Riyad: Dâr ibni’l-Cevzî, 1418), 4/411.

"اللين"(yumuşak) "الانقياد"(uygun olmak) ve "التهيئة" (kolaylaşmak) da el-yüsr'ün anlamları arasındadır. Nitekim "ياسر فلان فلانا" (falan kimse filancaya yumuşak davrandı), "إنقاد الطريق" "yol düz ve kolay yürünür oldu", "تيسرت البلاد" "ülke zenginleşerek refaha kavuştu" denilir. "el-yüsr" "ve'l-meysere" "zenginlik" anlamına gelir. "el-yesar" da aynı anlamdadır¹⁵.

Zamahşerî: "يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ" (Bakara, 2/185) ayetini (Allah size kolaylaştırmak ister, zorlaştırmak değil ve Allah, dinde sizden her tür zorluğu giderdi) şeklinde tefsir etmiştir¹⁶.

El-Yüsr Terim Anlamı; "Allah'ın istediği şekilde İslâm'ın prensiplerine bağlı kalmak ve bu prensipleri, sünnete uygun olarak kolaylık prensibi çerçevesinde hayata geçirmektir."¹⁷ Bir diğer ifadeyle el-yüsr: insanın ihtiyacı, emirlere uyma ve yasaklardan kaçınma güç ve kabiliyeti dikkate alınarak, hukukun temel ilkelerine hâle getirmeksizin hükümlerin belirlenmesidir."¹⁸

Bazı usulcüler, teysîr normal insan kapasitesine göre şer'î prensipler oluşturmak ve özel hafifletici prensiplerle acil ve istisnâî durumları dikkate almaktır" şeklinde ifade etmişlerdir¹⁹. Bu tarif; genel olsun özel olsun, İslâm hukukundaki tüm kolaylaştırma şekillerini kapsamaktadır.

İbni Rüşd gibi usulcüler konuyu fıkhu teysir ismiyle ele almış ve "Şârî'in maksadına göre insanın ehliyet ve kabiliyeti ışığında kanun hükümlerini ve bunların gerçeğe indirilme kurallarını bilmek" diye tarif etmişlerdir²⁰.

II. el-Makāsıd

Sözlükte, bir şeyi kasdetmek ve ona ulaşmaya çalışmak anlamına gelen "قصد" fiilinin masdarından türemiştir²¹. Çoğulu, dînî bildirimde dayanan pratik hükümler anlamına gelen makāsıddır²². Kelime şeriat kavramıyla kullanıldığı zaman, "şer'îatin amaçları" veya "naslardan istinbat edilen pratik hükümlerin amaçları" manasında kullanılmaktadır. İslâm hukukçuları, daha çok bu ikinci anlam üzerinde çalışmışlardır²³.

"El-Makāsıd" terim manası: İlk dönem İslâm hukukçuları, bu konu üzerinde çokça çalışmalarına rağmen kavramsal tanımlamalardan uzak durmuşlardır. Şâtıbî, Makāsıdü'ş-Şerîa üzerine ilk detaylı eseri kaleme alan kişi olmasına rağmen, evrensel bir niteliğe sahip olan naslardan yapılacak istinbatların sınırsız kalması düşüncesi ve sahayı sınırlamanın insanları sıkıntıya sokacağı endişesinden dolayı ortaya bir tanım koymamıştır²⁴. Şâtıbî'den sonra bu hususta eser ortaya koyan ve makāsıdı tanımlayan hukukçu, Muhammed Tâhir b. Âşûr'dur (1879-1973). İbn Âşûr, makāsıdı, genel ve özel olarak iki farklı şekilde tanımlamıştır. Genel tanım olarak İbn Âşûr; Şârî'in, şer'î hükümlerin tümünde veya bütününe yakın bir kısmında göz önüne aldığı anlam ve hikmetlerdir

¹⁵ Ebu Fadl Cemâlu'd-dîn İbni Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beirut: Dâr Lisani'l-Arap, 1970), 5/221.

¹⁶ Cârellah ez-Zamahşerî, *el-Keşşâf an Hakâik Ğavâmid et-Tenzil* (Beirut: Dâru'l-Marife, 2012), 1/228.

¹⁷ Ömer el-Aşkar, *Hasâisu'ş-Şer'îati'l-İslâmiyyeti* (Kuveyt: Mektebetu'l-Felâh, 1982), 70.

¹⁸ Kemal Cevdet Ebu'l-Meâtî, *Mazâhiru't-Teysîr fi'ş-Şer'îati'l-İslâmiyyeti* (Kahire: Dâru'l-Faruk el-Hadîse, 1975), 7.

¹⁹ Yusuf bin Abdillâh İbni Abdi'l-Ber, *Câmiu Beyâni'l-İlmi ve Fadlihi*, thk. ebu'l-Eşbâl ez-Zuheyri (Dammam: Dâr İbni'l-Cevzi, 1994), 2/947.

²⁰ İbni Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid* (Kahire: Matbatu'n-Nahda El-Cedîde, 1389), 2/214.

²¹ İbni Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 5/353.

²² İbrâhim Mustafa vd., *El-Mu'cemü'l-Vasit*, ed. Abdusselam Harun (Kahire: Arap Dil Kurumu (Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye), 2004), 2/744.

²³ Abdullah bin İbrahim et-Tavîl, *Menhecü't-Teysîri'l-Muâsir* (Mısır: Dâru'l-Hedyi'n-Nebevî, 2005), 23.

²⁴ Şâtıbî - Ubu Ubeyde Meşhûr, *el-Muvafakât fî usûli'ş-Şer'îati*, 2/249.

şeklinde tarif etmiştir. Özel tanım olarak ise İbn Âşûr; Şâri'in, hukuki fiillerin her birine ait olan düzenlemeyi yaparken, o fiillerin insanlara fayda temin edecek olan amaçlarını gerçekleştirmek ve koruma altına almak için hedeflediği vasıflardır diye tanımlamıştır²⁵.

III. er-Ruhsa

Sözlük anlamı; kolaylık ve yapılabilir olmaktır. Arapçada: "رخص السعر" yani fiyat düştü ve alış-veriş yapma olanağı doğdu derler. Bir işte ruhsat vardır dendiğinde ise, o işteki zorluğun zıddı anlaşılır²⁶. İbn Manzûr, "رخص" maddesinde "er-Ruhsa"nın birbirinden farklı birçok sözlük anlamlarını zikretmiştir²⁷.

Terim olarak ruhsat "Zor ve meşakkatli bir nedenden dolayı meşru kılınan" şey demektir. Bu durum, yasağı ihtiyaç yerleriyle sınırlandırırken, yasak gerektiren genel bir ilkedен istisnadır²⁸. Şâtîbî'nin tercih ettiği görüş de budur. Ayrıca Şâtîbî *el-Muvafakât* adlı eserinde²⁹ er-ruhsa'nın birçok anlamlarını zikretmiştir. Bunlardan biri: Ağır sorumlulukların ve meşakkatli işlerin insanlardan kaldırılmasıdır. Kur'ân'da buna delalet eden birçok ayet vardır³⁰. Diğer bir anlamı; insanların, zamanlarının bir kısmını Allah'a ibadetle, bir kısmını da meşru olan dünya nimetleriyle geçirebilmeleri için onlara tanınan serbestiyettir. Bu anlamlardan çıkan sonuç; et-teysir ile er-ruhsa arasında genel ve özel açılardan bir ilişkinin var olmasıdır. Bu durumda "her ruhsat, bir teysirdir fakat her teysir, bir ruhsat değildir" denilebilir³¹.

IV. el-Maslaha

el-Maslaha: Sözlükte, "صلاح" anlamında tekil bir mastar olup, özünde hayır ve menfaat barındıran bir kavramdır. Buna göre insana fayda kazandıran veya ondan zararı gideren her şey maslahat olarak isimlendirilebilir³².

Terim anlamı olarak el-maslaha; Allah'ın insanlar için istediği faydalardır. Bunlar; din, can, akıl, nesil ve mal olmak üzere dinen korunması zorunlu olan beş temel esasın korunmasıyla gerçekleşmektedir³³.

V. el-Meşakka

Sözlükte; "الشَّقُّ", bir şeyin yarısı demektir. Kur'ân-ı Kerîm'de bir ayette: "Onlar ağırlıklarınızı, sizin ancak zorlukla varabileceğiniz beldelere taşırlar"³⁴ buyurulmuştur. Bu anlam, daha çok somut işler için kullanılmıştır. Manevî işler için; "شَقَّ عَلَيْهِ الْأَمْرُ" (iş, ona zor geldi) ifadesi kullanılır. Fetha ile kullanıldığında, işin zorluğu ve altından kalkılamazlığı anlamına gelir. Hadiste; "Ümmetime ağır ve

²⁵ Muhammed Tahir İbni Âşûr, *Makâsîdu's-Şerîati'l-İslâmiyye* (Tunus: eş-Şeriketu't-Tûnusiyetu li't-Tevzî, 1408), 20.

²⁶ elCevherî, *Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, 2/1041.

²⁷ İbni Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 5/178.

²⁸ Şâtîbî - Ubu Ubeyde Meşhûr, *el-Muvafakât fîsûli's-Şerîati*, 2/301.

²⁹ Şâtîbî - Ubu Ubeyde Meşhûr, *el-Muvafakât fîsûli's-Şerîati*, 2/303-305.

³⁰ el-Bakara 2/286; el-A'râf 7/157.

³¹ Ömer Abdullah Kamil, *er-Ruhsatu's-Şer'iyyetu fi'l-Usûli ve'l-Kavîdi'l-Fıkhiyyeti* (Mekke: el-Mektebetu'l-Mekkiyye, 1420), 43-50.

³² İbni Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 5/516; elCevherî, *Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, 2/384; Zeynu'd-Dîn Muhammed Bin Ebî Bekr Er-Râzî, *Muhtâr Es-Sihâh*, ed. Yusuf Eş-Şeyh Muhammed (Sayda: El-Mektebetu'l-Asriyye, 1999); Muhammed Ramazan elBûtî, *Davâbitu'l-Maslahati* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1397), 27.

³³ elBûtî, *Davâbitu'l-Maslahati*, 27.

³⁴ en-Nahl 16/7.

zor gelmeyeceğini bilseydim her namazdan önce misvak kullanmalarını emrederdim.”³⁵ buyrulmuştur.

Terim anlamı olarak el-meşakka: Bazı hukukçular, güç yetirme ile yetirememe arasında bir ayrıma gitmemiş, yerine getirilmesi mümkün olmayan şeyleri bile meşakkat olarak isimlendirmişlerdir³⁶. Bazıları da el-meşakka’yı sadece üstesinden gelinebilecek sorumluluklara has kılmıştır. Hastalıkta oruç tutmak ile yolculukta namazı tamamlamak gibi. İslâm hukuku, bu tür meşakkat hususunda hukukçulara serbestiyet tanımıştır. Çünkü bu meşakkat türü, mükellef kılınan fiillerle değil de sorumluluğu yerine getirme esnasında mükellefe erişecek olan meşakkat ile ilgilidir. Bu durum daha çok kişinin kendisini takatinin üstünde nafilelerle mükellef kılması hâlinde belirir³⁷.

VI. Ref’ul-Harec

Sözlükte: "الحرَج"; dar, çıkışı olmayan ve hayvanların otlamak için kendisine ulaşması mümkün olmayan yer anlamına gelmektedir³⁸. İbn Abbas, el-harec, çıkışı olmayan demektir şeklinde tarif etmektedir³⁹.

Terim anlamı olarak el-harec: içinde alışlagelenin dışında bir zorluk olan şey diye tanımlanmıştır⁴⁰. Hukukçulara göre; izale edilmesi öngörülen el-harec, dinî olsun dünyevî olsun, insan için meşru olan bir faydanın temin edilmesine veya fert ve toplumun ibadetlerini ifa etmesine, temel insanî görevlerini yerine getirmesine engel olan her tür zor olan şeyi içermelidir. Bu durumda "رفع الحرج" birey; malî, bedenî, nefsî vb. sorumluluklarını yerine getirirken karşısına çıkacak ve ona engel teşkil edecek her şeyi içerecektir. Bu da ya o sorumluluğu tamamen kaldırmakla ya da onu hafifletmek, bir kısmını tercih etmek veya ona, o sorumluluğu uygun bir şekilde yerine getirebilecek bir çıkış göstererek olacaktır.”⁴¹

Şârî, insanları üstesinden gelemeyecekleri sorumluluklarla mükellef kılmadığı gibi⁴², sorumluluklarını yerine getirirlerken de onları zora sokmamıştır⁴³. İslâm hukukunun temelini teşkil eden beş küllî kaide üzerinde düşündüğümüzde, bunların hepsinin ref’u’l-harec ilkesi kapsamına dâhil olduğunu görebiliriz. Niyetsiz amel caiz değildir. Şayet niyet dikkate alınmasaydı, insanlar sıkıntıya düşerlerdi. Dolayısıyla yapılan işler, niyetlere göre dikkate alınmış ve vuku bulması ihtimal dâhilindeki sıkıntılar “Bir işten maksat ne ise hüküm âna göredir” ilkesiyle ortadan kaldırılmıştır. “Şek ile yakîn zâil olmaz” ilkesiyle kesin bilgi, insanların hayatında kök salmıştır. Şüpheye kapı aralanacak olsa, insanların hayatında istikrardan söz etmek mümkün olmayacak ve yaşam zorluk ve sıkıntılarının çokluğundan ve kuruntulardan dolayı çekilmez bir hâl alacaktır. “Âdet Muhakkemdir” ilkesi, insanların ilişkilerinde başvurdukları bir referanstır. Bu ilke uygulanmayacak olsaydı,

³⁵ Muhammed bin İsmâil Buhârî, *Sahih Buhârî* (İstanbul: Dâru’d-Da’ve, 1989), 2/214; Müslim elKuşeyrî, *Sahih Müslim* (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 1412), 1/220; Salih Humeyd, *Raf’u’l-Harac fi’ş-Şerâti’l-İslâmiyyeti Devâbituhu ve Tatbikâtuhu* (Mekke: Merkezu’l-Bahsi’l-İlmiyyi ve’t-Turâsi’l-İslâmî, Doktora Tezi, 1403), 29.

³⁶ Muhammed Ebû Zehre, *Usûlu’l-Fıkhi* (Mısır: Dâru’l-Fikri’l-Arabî, 1997), 36.

³⁷ Şâtîbî - Ubu Ubeyde Meşhûr, *el-Muvafakât fîusûli’ş-Şerîati*, 2/219; Ahmed elKarâfi, *el-Furûk* (Lübnan: Dâru’s-Selâm, 1998), 2/119.

³⁸ Mecdu’d-Dîn elFeyrûzâbâdî, *el-Kamûsu’l-Muhît* (Beyrut: Müessesetu Risale, 2005), 1/182; elCevherî, *Tâcu’l-Luğa ve Sihâhu’l-Arabiyye*, 2/305.

³⁹ İbni Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 5/234; Şâtîbî - Ubu Ubeyde Meşhûr, *el-Muvafakât fîusûli’ş-Şerîati*, 2/158.

⁴⁰ Şâtîbî - Ubu Ubeyde Meşhûr, *el-Muvafakât fîusûli’ş-Şerîati*, 2/159.

⁴¹ Kamil, *er-Ruhsatu’ş-Şer’iyyetu fi’l-Usûli ve’l-Kavîdi’l-Fıkhiyyeti*, 47.

⁴² el-Bakara 2/286.

⁴³ el-Bakara 2/220.

insanlar arasındaki uyuşmazlıklar uzayacak ve içinden çıkılmaz sorunlarla yüz yüze kalacaklardır. “Meşakkat kolaylaştırmayı gerektirir” ilkesi, olağandışı zorluk ve sıkıntıların kaldırılmasına katkı sunmuştur. Kur’ân ve Sünnet prensipleriyle bize ulaşan ruhsatlar bu çerçevede düşünülebilir. Tedavisini yaptıracak uzman kadın doktor bulamayan bir kadın hasta, mahrem bölgelerini de kapsayacak olsa erkek doktorda tedavi olabilir⁴⁴.

Ebü Bekir İbnü'l-Arabî; “Yüce Allah’ın, zararı gidermek için sana bahsettiği nimetleri saymaya kalksan, ömrün kifayet etmez” demiştir⁴⁵. Bundan dolayı hukukçular; Ref’u’l-harec’i İslâm hukukunun en büyük gaye ve maksatlarından saymışlardır.

VII. ez-Zarûre

ez-Zarûre “فعولة” kalıbı üzerinde "الضرر" mastarından türemiş ve الفع (faydanın) zıt anlamındadır. O, esas itibarıyla “الضار”ın mastarıdır. “الاضطرار”, “افتعال” kalıbı üzerine “الضرر” dan türemiştir o da; hastalık ve açlık gibi bir içgüdü veya zorlama gibi bir dış baskı nedeniyle insanın, zarar verecek olan bir şeye sevk edilmesidir⁴⁶. İbn Manzûr; “فَمَنْ اضْطُرَّ” (Bakara, 2/173) ayetine dayanarak zarûreti; bir ihtiyaç gereği insanın bir şeyi yapmak zorunda kalması şeklinde tanımlamıştır⁴⁷.

Şâtîbî, zarûreti zarûriyyât bağlamından tanımlayarak: “Bunlar, din ve dünya menfaatlerinin tesis edilmesinde vazgeçilemez olan menfaatlerdir. Bu menfaatlerin kaybedilmesi hâlinde insan hayatı; fitne, can kaybı ve ihmallerin kurbanı olacaktır. Dolayısıyla din, nefis, nesil, mal ve aklın korumasından oluşan zarûrât-ı hamse’nin ihmal edilmemesi gerekir demiştir⁴⁸.

Bir diğeri zarûreti: “İnsanın; din ve dünya menfaatlerinin tesis edilmesi için menfaatlerin bir kısmından mahrum kalacağından korktuğu, bu çıkmazdan da ancak bir haramı işleyerek veya bir vacibi terk ederek ya da bir vacibi, vaktinden sonraya erteleyerek kurtulması mümkün olan durumdur şeklinde tanımlamıştır.”⁴⁹

1.1. Kolaylaştırmanın Hikmeti

Nassların gerisindeki gâye ve hikmetler, dinin özünü ve ruhunu teşkil etmek gibi bir fonksiyona sahiptir. Bu nedenle hukukçular gayelere son derece önem vermişler ve detaylı çalışmalar yapmışlardır⁵⁰.

İnsan, dünya ve ahiret için gereken bilgi ve faydayı temin edebilecek bir akıl ve idrak ile donatılmıştır. Bu niteliği sayesinde her tür gelişim ve medeniyete açıktır. Etrafındaki her şeyi merak edip çözme eğilimindedir. İslâm Şeriatı, insanın bu özelliklerini göz ardı etmez ve kolaylaştırma

⁴⁴ Ebu Bekr İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân* (Mısır: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1409), 3/309; Saffet Köse, *İslâm Hukukuna Giriş* (Hikmetevi Yayınları, 2016), 3/277; Cemalettin Şen, *Sistematik Mecelle Kategorik Giriş ve Tam Metin* (Bursa: Emin Yayınları, 2022).

⁴⁵ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3/310.

⁴⁶ Ahmed bin Faris er-Râzî, *Mu'cem Mekâyis el-Luğa* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), 3/360.

⁴⁷ Şâtîbî - Ubu Ubeyde Meşhûr, *el-Muvafakât füsûli's-Şeriatî*, 2/17-20.

⁴⁸ Şâtîbî - Ubu Ubeyde Meşhûr, *el-Muvafakât füsûli's-Şeriatî*, 2/17-20.

⁴⁹ Abdurrahman el-Abdullatif, *el-Kavâid ve'd-Devâbit el-Fikhiyye el-Mutedammime li't-Teyisr* (Medine: İmâdetu'l-Bahsi'l-İlmî bi'l-Câmiati'l-İslâmiyyeti, 2003), 1/224; Ahmed ez-Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâidi'l-Fikhiyye* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1989), 155; Şâtîbî - Ubu Ubeyde Meşhûr, *el-Muvafakât füsûli's-Şeriatî*, 2/159-162; Cel'aleddin Es-Suyûtî, *El-Eşbâh ve'n-Nezâir Fî Kavâid Ve Frû Fihî's-Şâfiyyeti* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983), 88.

⁵⁰ İbni Âşûr, *Makâsîdu's-Şeriatî'l-İslâmiyye*, 89; Muhammed elUkla, *el-İslâmu Makâsîduhu ve Hasâisuhu* (Amman: Mektebetu'r-Risale el-Hadîse, 1405), 178; İzzuddîn bin Abdisselâm, *Kavâidu'l-Ahkâm fî Mesâlih'l-Enâm* (Kahire: Mektebetu'l- Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1991), 1/175.

metodu sayesinde, emir ve yasakların gerisinde gizli olan mana ve sırların açığa çıkarılmasına imkân tanır. Bundan dolayı dinî hükümlerin çoğu yoruma açık⁵¹ ve teşrî kılınmasının hikmetiyle birlikte zikredilmiştir.

Örneğin namazın hikmeti hususunda Allah, her tür kötülük ve çirkinlikten koruduğu için namazın kılınmasını emretmiştir.⁵² Yüce Allah orucu, O'na karşı en uygun tavrı takınabilmek⁵³ ve zekâtı arınmak⁵⁴ için emretmiştir. Allah kisası ise adil karşılık için⁵⁵ düzenlemiştir. Allah, içki ve kumarın haram kılınmasının hikmetini de Müslümanların sorumluluklarının bilincinde olmasına⁵⁶ bağlamıştır.

Genel görüşe göre, namazın sayısı, her namazdaki rekât sayısı, orucun belirli bir ayda olması, haccın bazı detayları, kefaretlere hüküm ve miktarları gibi ibadetle ilgili olan taabbüdî hükümler dışında kalan hükümlerin hemen hepsinin, yoruma açık, makul ve anlaşılır bir hikmet ve gayeye sahip olduğu kabul edilir.⁵⁷

Şâtîbî bu konuyu şöyle ifade etmektedir: "Şârî, İslâm'ın tikel ve tümel tüm prensipleriyle; zarûriyyât, hâcîyyât, tahsînîyyât vd. dünyevî ve uhrevî maslahatları, genel düzeni bozacak bir duruma mahal vermeden amaç edinir. Bu sistem, kıyamete kadar sorumlulukları, fertleri ve onlarla ilgili durumları kapsamalıdır."⁵⁸

Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (öl.1176/1762); "Dinin hükümlerinde yorum yoktur, onlar sadece taabbüdîdir ve sınav içindir, onların kulların maslahatlarıyla bir ilgisi yoktur" şeklindeki bir iddianın yersiz olduğunu belirtmiş ve görüşüne destek olarak, sünnet ve ilk dönem âlimlerinin icmasına atıfta bulunmuştur⁵⁹. Bu da İslâm hukukunun yorumlanabilir ve kulların maslahatlarını dikkate alabilecek bir yapıya sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

1.2. Kolaylaştırmanın Önemi

İslâm, kapsamlı bir hayat programı olarak kabul edilen ve insan yaşamının tüm yönlerini içine alan bir sistemdir. İnsan, dinî hükümlerin detaylarını öğrendikçe, bu dinin amacının insana kolaylık sağlamak olduğunu⁶⁰ kavrayacaktır. İslâm, önceki dinlerdeki bazı aşırı yükümlülükleri ortadan kaldıran⁶¹ müsamaha ve teysîre dayalı⁶² bir din olarak tanımlanır. Her tür aşırılığa karşı

⁵¹ Şâtîbî - Ubu Ubeyde Meşhûr, *el-Muvafakât fî usûli's-Şerîati*, 2/6.

⁵² el-Ankebût 29/45.

⁵³ el-Bakara 2/183.

⁵⁴ et-Tevbe 9/103.

⁵⁵ el-Bakara 2/179.

⁵⁶ el-Mâide 5/91; el-Ukla, *el-İslâmu Makâsiduhu ve Hasâisuhu*, 101.

⁵⁷ Şâtîbî - Ubu Ubeyde Meşhûr, *el-Muvafakât fî usûli's-Şerîati*, 2/6; Yusuf Karadâvî, *Medhal lidirâseti's-Şerîati'l-İslâmiyyeti* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1991), 57-58; Zeynuddîn bin İbrahim İbni Nuceym, *el-Bahrü'r-Râik Şerhu Kenzû'd-Dekâik* (Mısır: Matbaatu Bûlâk, 1285), 231; Takıyuddîn Muhammed bin Ahmed İbni Neccâr, *Müntehâ'l-İrâdât* (Beyrut: Mektebetu Dâru'l-Urûbeti, 1983), 187; Şaban Muhammed, *et-Teşrîu'l-İslâmiyyu ve Etvâruhu* (Kahire: eş-Şeriketü'l-Arabiyyetu li't-Tibâati, 1959), 97.

⁵⁸ Şâtîbî - Ubu Ubeyde Meşhûr, *el-Muvafakât fî usûli's-Şerîati*, 2/237.

⁵⁹ Ebu Abdulaziz Kutbuddîn Veliyyullah ed-Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Bâliğâ* (Riyad: Mektebetu'l-Kevser, 1320), 1/149.

⁶⁰ el-En'âm 6/157; el-A'râf 7/52; el-İsrâ 17/82; Şâtîbî - Ubu Ubeyde Meşhûr, *el-Muvafakât fî usûli's-Şerîati*, 2/121.

⁶¹ el-Bakara 2/286; el-A'râf 7/157; Şâtîbî - Ubu Ubeyde Meşhûr, *el-Muvafakât fî usûli's-Şerîati*, 2/304.

⁶² Buharî, *Sahih Buhârî*, 2/29; Abdullah Bin Müslim İbn Kuteybe, *Te'vîl Müşkili'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2014), 109; İbni Âşûr, *Makâsidu's-Şerîati'l-İslâmiyye*, 60.

durur,⁶³ düşünce ve pratiğinde zorluğa yer vermez⁶⁴. Kısaca İslâm, kolaylık ilkesini benimseyerek tercih edilmesi ve istenmesi gereken bir yaklaşımı ortaya koymuştur⁶⁵.

Şâtıbî, "Kolaylaştırma prensibi, hukukta son derece önemlidir. Ancak bu, sorumlulukların, tamamen zorluklardan arındırılmış olduğu anlamına gelmez. Hatta böyle bir iddiada bulunan kişi, dünyevî sorumluluklar kapsamında imtihan ve sınavla amaçlanan hedef ile çelişkiye düşecektir." şeklinde ifade etmiştir⁶⁶.

Kolaylaştırma kadar önemli diğer bir husus da hukukçu, müftü vb. ilim ehli olmayan kişilerin makâsîd hakkında yeterli bilgiye sahip olmadan bu metodu yanlış veya alanı dışında kullanarak İslâm'a vereceği zarardır. Çünkü hükümlerin gayelerine yönelik bilgisizlik, bazı insanları onu inkâr etmeye sevk edebilir⁶⁷. Buna benzer tehlikeli sonuçlardan kaçınmak için hukukçunun, şer'î hükümlerden amaçlanan hikmet ve gayeyi anlayıp çıkarabilmesine olanak tanıyan düşünme derinliği ve kapsamlı bir bilgiye sahip olması gerekir. Bu gaye ve hikmetlere ulaşmaktan kaçınması hâlinde ise İslâm hukukunun çıkmaza sürükleneceği açıktır⁶⁸.

1.3. Kolaylaştırmanın Amaçları

İslâm hukuku, kolaylaştırma ilkesiyle büyük amaçlara yönelmiştir. Bu amaçlar, birbirini tamamlayan ve insanın şahsiyetini oluşturan bir bütünün parçaları gibidir. İnanç ve ibadetle ilgili hedeflerin yanı sıra toplumsal, cezaî, davranışsal ve fikrî gayeler de önemlidir.

İslâm, merhamet ve kolaylık dini olup hükümleri, insanın yaratılışına uygun olarak konulmuştur. Bu hedefleri gerçekleştirmek için korkutma ve teşvik yöntemleri kullanılmıştır. Korkutma yöntemi, insanların kıyamet gününde Allah'a verecekleri hesap sonucunda alacakları cezanın onlara bildirilmesidir. Teşvik ve sevdirmeye yöntemi ise, hukukun çoğunun üzerine inşa edildiği kolaylık ilkesinin hayata geçirilmesine odaklanır. İslâm hukuku, bu özelliğiyle zayıf yaratılışlı insan tabiatıyla uyumludur. Şâtıbî'nin ifade ettiği gibi, İslâm hukuku toplumun en zayıf ferdi dâhil herkesin anlayıp uygulayabileceği bir tarzda düzenlenmiştir⁶⁹. Böylece İslâm, evrenselliğini koruyarak hızlı bir kabul görmüş ve insanlar tereddüt etmeden İslâm dinini seçmişlerdir⁷⁰.

Abbâs Mahmûd el-Akkâd'ın (1889-1964) ifadesine göre, İslâm'ın Afrika kıtasında hızla yayılmasının ana nedeni, bu dinin okuma yazması olmayan toplumun en zayıf fertleri tarafından anlaşılır esas ve prensipleriyle kolay ve basit bir din olmasıdır. Bu durum, insanların karmaşadan uzak bir şekilde Allah'ın varlığını ve birliğini kabul edip İslâm'a girmelerine ve belli başlı farzları

⁶³ Muhyiddîn el-Hâris, *el-İslâmu Dînu'l-Yusri* (Bağdat: Mecellet et-Terbiye el-İslâmiyye, 1987), 232; edDehlevî, *Hüccetullahi'l-Bâliğâ*, 1/169; Muhammed Fethi Osman, *el-Fikru'l-İslâmî ve't-Tatavvur* (Kuveyt: Ed-Dâr El-Kuveytiyye, 1995), 167.

⁶⁴ el-Bakara 2/185; en-Nisâ 4/28; el-Mâide 5/6; el-A'râf 7/157; el-Hac 22/78; el-Ahzâb 33/38.

⁶⁵ el-Bakara 2/185.

⁶⁶ Şâtıbî - Ubu Ubeyde Meşhûr, *el-Muvafakât fî usûli's-Şer'iati*, 2/131; Abdulazîz el-Hayyât, *el-Müeyyidâtü't-Teşriyye* (Kahire: Dâr's-Selâm, 1986), 11.

⁶⁷ Yusuf el-Karadâvî, *el-Mercejîyyetü'ulyâ fî'l-İslâm* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 2001), 240; Tefik Ali Vehbe, *el-İslâmu Şer'iatu'l-Hayâtî* (Riyad: Dâru Livâ, 1981), 76.

⁶⁸ Muhammed Kutub, *Muktadayâtu Lâ ilâhe illallah* (Beyrut: Dâru's-Şurûk, 2007), 156; et-Turâbî, *Menhecîyyetu't-Teşri' fî'l-İslâmi*, 106-132.

⁶⁹ Şâtıbî - Ubu Ubeyde Meşhûr, *el-Muvafakât fî usûli's-Şer'iati*, 2/88.

⁷⁰ en-Nasr 110/1-3.

öğrenmelerine yol açmıştır⁷¹. Muhammed Reşâd Sâlim de kendi araştırmalarında aynı gerçeği gözlemlemiştir⁷².

Kolaylık ilkesi, kulluk açısından hayatın her alanında davranışsal olarak da insanın tabiatını gözetmiştir. Bu nedenle üstesinden gelinemeyecek, uzun, yorucu ve bıkkınlığa neden olan bir kulluk tarzını, zayıf tabiatı gereği insana uygun görmemiştir. Kolaylık metodunu dikkate almayan kimseler, hayatı insanlara yaşanmaz hâle getirmişlerdir⁷³.

2. Kolaylaştırmanın Dayanakları

İnsanların dünya hayatına gönderilmelerinin amacı, emredildikleri şekilde kulluk etmektir⁷⁴. Dünyadaki bu kulluk serüvenine; namaz, oruç vb. ibadetler açısından bakıldığında, tümünün gayret ve sabır gerektiren bir süreç olduğu görülecektir. Dolayısıyla kolaylaştırma metodu, insanların en fazla ihtiyaç hissettikleri prensiplerden kabul edilmiştir.

Kur'ân ve sünnet kolaylaştırma ilkesinin insanlığın tümü için önemini zikrettikleri gibi Aşhab ve ondan sonraki hukukçular da bu ilkenin gerekliliğine işaret etmişlerdir. Onlar sadece nasların lafızlarını göz önünde bulundurmamış, aynı zamanda gaye ve maslahatı da dikkate almışlardır. Onlar için, gaye ve maslahatlar nasların ruhu, lafızlar da bu ruhu ayakta tutan beden mesabesindedir. Kur'ân ve sünnetten çıkarılan hükümler zaman ve mekân bağlamında esnektir. Aynı nassın farklı zaman ve mekânlarda birden çok hüküm ve pratik üretebilmesi mümkündür. İlk dönem ulemasının rivayetlerinden bazıları birbirine muhalif gibi görünse de bu bakış açısıyla ele alındığında, farklı zaman ve mekânlarda uygun olan hükümler olduğu anlaşılabilir. Bu perspektif, İslâm'ın çağın gereksinimlerinden uzak olduğu kanısına yol açmaz. Aksine, dinin esnekliği ve kolaylaştırma ilkesine uygunluğu, insanların İslâm'a olan bağlılığını güçlendirebilir. Bu sayede din, her zaman ve mekânda insanların ihtiyaçlarına cevap verebilir ve güncelliğini koruyabilir⁷⁵.

2.1. Kur'ân'da Kolaylaştırma İlkesi

Kur'an'da kolaylaştırmaya delalet eden birçok ayet bulunmaktadır. Allah, önceki ümmetler için dinleri hususunda geçerli olan zorluk ve sıkıntıları, son ümmetten kaldırdığına dair şöyle buyurur: “Üzerlerindeki ağır yükleri ve zincirleri kaldırır.”⁷⁶

Muhammed b. Cerir et-Taberî (ö. 310/923) ve Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713) (A'râf:157.) ayeti şu şekilde yorumlamışlardır: Allah, Muhammed'e (s.a.v.) ittiba edenlerden, Benî İsrâil'e dinleri hususunda zorunlu kıldığı ağır yükleri kaldırmıştır⁷⁷. İslâm ümmetine getirilen şeriat, önceki ümmetlerin yaşadığı zor ve sıkıntılı işleri kaldırarak dinlerini yaşamalarını kolaylaştırmıştır. Benî

⁷¹ Abbas elAkkâd, *el-İslâmu fi'l-Karnî'l-İşrîn Hâdiruhu ve Müstakbelühü* (Kahire: Dâru'l-Hilal, 1960), 19.

⁷² Muhammed Reşâd Salim, *el-Madhal ilâ Sekâfe İslâmiyye* (Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1981), 235.

⁷³ Abdulaziz er-Rabîa, *Suvar Min Semâhati'l-İslâm* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 49; Muhammed Sıdkı elBurunu, *el-Veciz fi idâhi Kavâidi'l-Fikri'l-Külliyeti* (Kahire: Matbaatu's-Saâde, 1331), 255; Muhammed Abid el-Câbirî, *Vichetu Nazar Nahve İâdet Binâ Kadâyâ'l-Fikri'l-Arabiyyi'l-Muâsiri* (Beyrut: Merkez Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyyeti, 1992), 244; ebu'l-Hasan en-Nedevî, *Mâzâ Hasire'l-Âlemu Binhitâti'l-Müslimîn* (Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1978), 54; Muhammed elVukeylî, *Fikhu'l-Evleviyât Dirâsetün fi'd-Devâbit* (Amerika: el-Ma'hedu'l-Âlemî Li'l-Fikri'l-İslâmî, 1416), 321; Abulvehhâb Hallâf, *es-Siyâsetu's-Şer'iyyatu fi's-Şuûni'd-Dustûriyye ve'l-Hâriciyye ve'l-Mâliyye* (Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1397), 187.

⁷⁴ ez-Zâriyât 51/56.

⁷⁵ Mehmet Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi* (Marmara Üniversitesi (Turkey), PhD Thesis, 1989), 99.

⁷⁶ el-A'râf 7/157.

⁷⁷ Muhammed İbni Cerir, *Tefsir et-Taberî min Kitabihi Câmi'l-Beyân an Te'vil Âyi'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 13/167; Abdurrahman Er-Râzî İbni Ebî Hâtem, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm* (Riyad: Mektebetü Nizar Mustafa, 1419), 5/5/1583.

İsrâil'in dinî yasaklarının bazıları oldukça ağır ve katı kurallardı. Örneğin, elbisesine idrar bulaşan birinin elbisesini kesmesi gerekiyordu veya cumartesi günü çalışmaları yasaktı. Ancak İslâm'da, böylesi zorlayıcı hükümler kaldırılarak insanların dinlerini daha kolay ve huzurlu bir şekilde yaşamaları sağlanmıştır⁷⁸.

İbn Âşûr'a göre, İslâm hukuku kolaylaştırma yönüyle öne çıkar. Allah'ın dinde insanlara güçlük yüklediği⁷⁹ ve onlar için kolaylık dilediği, zorluk dilemediği ayetleri⁸⁰ bu durumun en açık kanıtıdır. "Meşakkat teysiri celbeder" ilkesi ise Kur'ân ve sünnette meşakkat ve sıkıntının kolaylık sebebi olduğunu açıklar. Dolayısıyla meşakkat, ruhsatın bir lisansı olarak kabul edilir⁸¹.

2.2. Sünnette Kolaylaştırma İlkesi

Hz. Peygamber, dinin kolaylık olduğunu ve aşırılık yapanın sorumluluklarının üstesinden gelemeyeceğini haber vermektedir⁸². Muhammed b. İsmâil el-Buhârî (ö. 256/870), bu hadise dayanarak sahîhinde: "Din kolaylıktır" diye bir bölüm açmış ve benzeri hadisleri orada toplamıştır⁸³.

Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) de, hadisteki "فسدِّدوا" lafzını açıklarken; yolun en kısa olanını, yöntemin de en isabetli olanından sıratı müstakime ulaşmayı tercih edin. "وقاربوا" ameli de en kolay şekilde yerine getirin, onu zorluklarla kendinizden uzaklaştırmayın şeklinde izah etmiştir⁸⁴.

Hz. Peygamber, İslâm coğrafyasının genişleyeceğini, Müslümanların hac ve umre için Kâbe'ye geleceğini ve bu hususta kendisine uymayı arzu edeceklerini ama bunun onlara sıkıntı yapacağını bildiği için Kâbe'nin içinde ibadet ettiğine üzülmüştür.⁸⁵ Bu olay, Peygamber'in insanlar için devamlı kolaylık ilkesini tercih ettiğinin kanıtıdır⁸⁶.

2.3. Sahâbe ve Tâbîinde Kolaylaştırma İlkesi

İslâm hukukunun iki ana dinamiği olan Kur'ân ve Sünnetten kolaylaştırma metodunun bazı örneklerini sunduk. Burada vahyin ilk muhatabı ve İslâm hukukunun gaye ve amaçlarına yaşayarak vakıf olan⁸⁷ ashâbın ve onların rahle-i tedrisinden geçen tâbîinin uygulamalarından bazı örnekler verilecektir.

a. Irak fıkıh ekolünün öncülerinden Mis'ar b. Kidâm (ö. 155/772), Main bin Abdurrahman'ın kendisine babasının el yazması olduğuna dair yemin ettiği bir yazı gösterdiğini aktarmıştır. Yazıda İbn Mes'ûd şöyle demiştir: "Kendisinden başka ilâh olmayan Allah'a yemin olsun ki ben, aşırılığa kaçanlar hususunda Peygamber'den daha çok kızan kimse görmedim. Ebû Bekir ve Ömer de bu hususta onun yoluna uydular."⁸⁸

⁷⁸ Ebu Leys Nasr Es-Semerkindî, *Bahru'l-Ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 1/556.

⁷⁹ el-Hac 22/78.

⁸⁰ el-Bakara 2/185.

⁸¹ Muhammed Tahir İbni Âşûr, *Tefsîr Et-Tahrîr Ve't-Tenvîr* (Tunus: Dâr Et-Tûnusiyeye Li'n-Neşr, 1984), 2/135; Köse, *İslâm Hukukuna Giriş*, 3/277-278.

⁸² Buhârî, *Sahih Buhârî*, 2/1/15.

⁸³ İbn-i Hacer el-Askalanî, *Fethu'l-Bârî bi Şerh Sahih Buhârî*, thk. Muhibbu'd-Dîn el-Hatîb (Kahire: Dâru er-Reyyân li't-Turâs, 1986), 13/231.

⁸⁴ Nureddin Melâ Ali elKârî, *Mirkâtü'l-Mefâtiḥ Şerhu Mişkâtî'l-Mesâbîḥ* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), 3/934.

⁸⁵ Nureddin Es-Sindî, *Haşiyetu's-Sindî alâ Sünen İbni Mâce* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1989), 2/250.

⁸⁶ Muhammed bin İsa es-Sulemî Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, t.y., 2/223.

⁸⁷ Muhammed Yusuf elKandehlevî, *Hayâtu's-Sahâbe* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999), 1/231.

⁸⁸ Abdullah edDârimî, *Sünen* (Pakistan: Matbaatu'l-Hadîs, 1404), 1/50.

Yahyâ b. Saîd el-Ensârî (ö. 143/760); Hz. Ömer'in bir grup sahâbeyle çıktıkları yolculukta bir havuzun yanından geçtiklerini ve Ömer'in olayın detaylarını araştırmadan sadece olayın zahirine göre suyun temiz olduğuna karar verdiğini anlatmıştır. Bu da İslâm hukukçularının ve bireylerin, olayların detaylarına dalmak yerine kolaylık yöntemini tercih etmeleri için kâfi bir örnektir⁸⁹.

c. Süfyan es-Sevrî (ö. 161/778), bu konuda şöyle demiştir: "Gerçek fakih; dininde ve ilminde güvenilir olan ve Allah'ın kullarına ruhsatlarla kolaylık sağlayandır. Dinde aşırılığa gelince onu herkes yapabilir!"⁹⁰.

d. Tırnakları kesmek ihramın mahzurlarından olmasına rağmen, Saîd b. Cübeyr ihramlının çektiği acıdan dolayı ayeti⁹¹ de delil göstererek tırnağını koparıp atması yönünde fetva vermiş ve İslâm'ın kolaylık dini olduğunu hatırlatmıştır⁹².

Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Şâfiî (ö. 204/820) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi âlimler de "Allah sizin için kolaylık diler, zorluk dilemez"⁹³ ayetini ve "Siz kolaylaştırıcı olarak gönderildiniz, zorlaştırıcı olarak değil"⁹⁴ hadisini kendilerine düstur edinmişlerdir. İnsanların hayat şartlarını, anlayış ve kabiliyetlerini dikkate alarak sorunlarına çözümler üretmişlerdir. Gelecek nesil ilim ehline "Meşakkat kolaylığı gerektirir"⁹⁵, "Zorluk giderilmelidir"⁹⁶, "İmkânlar ölçüsünde zarar giderilmelidir"⁹⁷, "İş zora girdiğinde genişletilmelidir"⁹⁸ gibi sayısız teysîr ilkesi bırakmışlardır⁹⁹.

3. Zarûrât-ı Hamse ve Teysîrin Dinî Hükümlere Etkisi

3.1. Zarûrât-ı Hamse ve Tarihî Gelişimi

Hukukçular, Allah'ın işaret ettiği maslahatları belirleyerek insanlar için kolaylık sağlamak ve zorlukları ortadan kaldırmak için makâsidü'ş-şerîaya önem vermişlerdir. Bu kapsamda yapılan detaylı çalışmalarda, şerîatın amaçlarına yönelik anlamlar yüklenmiştir¹⁰⁰. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) tarafından ortaya konulan ve Gazzalî (ö. 505/1111) tarafından derli toplu hale getirilen zarûriyyât bünyesindeki beş küllî maslahat teorisi, ulemanın çoğunluğu tarafından önemsenmiştir. Bu beş maksat; din, nefis, akıl, nesil ve mal olmak üzere zarûrât-ı hamse olarak

⁸⁹ Abdurrahman İbni'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr* (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1407), 2/98.

⁹⁰ Şemseddîn ez-Zehabî, *Siyer A'lamu'n-Nubelâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1413), 8/229; Muhammed Saîd Aşmâvî, *Usûlu'ş-Şerîâ* (Kahire: Mektebetu Medbûlî, 1403), 45; Hayreddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2002), 2/320.

⁹¹ el-Bakara 2/185.

⁹² Hafız ebu Bekr, *Musannef İbni ebî Şeybe* (Riyad: Dâr Kunûz İşbilyâ, 2015), 19/27.

⁹³ el-Bakara 2/185.

⁹⁴ Buharî, *Sahih Buhârî*, 2/8/30.

⁹⁵ Es-Suyûtî, *El-Eşbâh ve'n-Nezâir*, 85; Köse, *İslâm Hukukuna Giriş*, 3/277; Ahmet Yaman - Halit Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2020), 64.

⁹⁶ Takiyuddîn Muhammed bin Ahmed İbni Neccâr, *Şerhu Kevkebi'l-Munîr* (Riyad: Mektebetu'l-Ubeykân, 1997), 4/4/443; Yaman - Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş*, 64.

⁹⁷ ez-Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâidi'l-Fikhiyye*, 207-208.

⁹⁸ el-Abdullatîf, *el-Kavâid ve'd-Devâbit el-Fikhiyye el-Mutedammine li't-Teysîr*, 1/1/279.

⁹⁹ Ahmet Cevdet Paşa, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* (Seçkin Yayınları, 2019), 76; Mustafa Yıldırım, *Mecellenin Küllî Kaideleri* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2020), 97; Köse, *İslâm Hukukuna Giriş*, 3/271-303.

¹⁰⁰ Allâl Fâsî, *Makâsidü'ş-Şerîati'l-İslâmiyyeti ve Mekârimuhâ* (Ribat: Müessesetu Allâl el-Fâsî, 1993), 7; Muhammed Bekr İsmâîl, *Makâsidü'ş-Şerîati'l-İslâmiyyeti Ta'sîlen ve Tefilen* (Mekke: İdâretu't-Da'veti ve't-Ta'lîm, Câmiatu Ummi'l-Kurâ, 2003), 17.

adlandırılmıştır¹⁰¹. Gazzâlî bu teoriyi bir sisteme oturtarak hükümleri zarûriyyât, hâciyyât ve tahsiniyyât şeklinde üç sınıfa ayırmış¹⁰² ve muasır İslâm hukukçularından İbn Âşûr da bu konuda detaylı çalışmalar yapmıştır¹⁰³.

3.2. Zarûrât-ı Hamsenin Temellendirilmesi

Gazzâlî, maslahatları zarûriyyât, hâciyyât ve tahsiniyyât şeklinde üçlü bir tasnife tabi tutmuş ve bu kapsamda din, nefis, akıl, nesil ve mal maslahatlarını zarûriyyât başlığı altında beşe tamamlamıştır¹⁰⁴. Seyfeddin el-Âmidî (ö. 631/1233) ve onun gibi birçok usûl-i fıkıh âlimi, bu tümel maksatların toplumların genelinde görüldüğünü ve evrensel olduğunu belirtmiştir¹⁰⁵. Şâtıbî, zarûrât-ı hamsenin diğer dinlerde de var olduğunu ve bunun istikrâ delilinin¹⁰⁶ göstergesi olduğunu ifade etmiştir¹⁰⁷. Bardakoğlu, pozitif hukuklarda da bu hususta farklılık olmadığını, istikrâ delilinin genel olduğunu vurgulamıştır¹⁰⁸. İslâm hukukçularının zarûrât-ı hamse konusunda genellikle hemfikir oldukları görülmektedir¹⁰⁹. Bûtî (1929-2013), bu konuda İslâm ulemasının icmâ olduğunu savunmuştur¹¹⁰. Zarûrât-ı hamse hem icmâlî hem de tafsîlî delillerle desteklenmiştir. İstikrâ delili icmâlî tarafın delili olarak kabul edilirken¹¹¹, Kur'ân ve sünnet tafsîlî delillerin kaynağı olarak gösterilmiştir¹¹². Şâtıbî, makâsıdın asıllarının Kur'ân'da yer aldığını ancak sünnet aracılığıyla hayata geçirildiğini ifade etmiştir¹¹³. Bu temellendirme, dinin muhafazası gibi maslahatların hem kitapta icmâlî olarak zikredildiğini hem de sünnette detaylandırılarak pratiğe aktarıldığını göstermektedir¹¹⁴.

3.3. Teysîrin Dini Korumadaki Etkisi

Allah (c.c.), insanlar için hayır dileyen ve onun için çaba gösteren kullara kolaylık sağlar ve onları muvaffak kılar¹¹⁵. Bu da Allah'ın kullarının dünya ve ahiret maslahatlarını önemseydiğini ve

¹⁰¹ Muhammed Boynukalın, "Makâsıdu's-Şerîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/27/425; Abdurrahman Haçkalı, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, "İslâm Hukuk Metodolojisinde Maslahat Tanımları ve Bunların Analizi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 13/1 (2000), 55.

¹⁰² Ali Pekcan, *İslâm Hukukunda Gâye Problemi* (İstanbul: Nadir Kitap Yayınları, 2012), 103.

¹⁰³ İbni Âşûr, *Makâsıdu's-Şerîati'l-İslâmiyye*, 20.

¹⁰⁴ Muhammed Gazâlî, *el-Mustasfâ fi İlmi'l-Usûl*, thk. Muhammed Abdüsselâm Abdu's-Şâfi (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413), 1/1/417.

¹⁰⁵ Muhammed Güngör, *Zarûriyyât-ı Hamse Bağlamında Yahudilikte Maslahat, İslâmî ilimlerde maslahat*, ed. Adem Yıldırım - Ayten Erol (Ankara: Gece Kitaplığı, 2017), 371-391.

¹⁰⁶ Muhammed Ahmed elHavârizmî, *Mefâtihu'l-Ulûm* (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1923), 2/91; *DîA İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1996), 23/358-359.

¹⁰⁷ Şâtıbî - Ubu Ubeyde Meşhûr, *el-Muvafakât fî usûli's-Şerîati*, 2/1/31.

¹⁰⁸ Ali Bardakoğlu, "Tabîî Hukuk Düşüncesi Açısından İslâm Hukukçularının İstihsan ve İstislah Görüşü", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1986), 89.

¹⁰⁹ Mustafa Türkan, "Makâsıdu's-Şerîa ile İlgili Eserlerde Zarûriyyâtın Tertibi Sorunu", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018), 443.

¹¹⁰ elBûtî, *Davâbitu'l-Maslahati*, 121.

¹¹¹ Şâtıbî - Ubu Ubeyde Meşhûr, *el-Muvafakât fî usûli's-Şerîati*, 2/177, 338; Abdulaziz İbni Rabîa, *İlmu Makâsidi's-Şâri'* (Riyad: Mektebetu'l-Melik Fehd El-Vataniyye, 2002), 202, 226.

¹¹² elBûtî, *Davâbitu'l-Maslahati*, 121.

¹¹³ Şâtıbî - Ubu Ubeyde Meşhûr, *el-Muvafakât fî usûli's-Şerîati*, 2/346.

¹¹⁴ Şâtıbî - Ubu Ubeyde Meşhûr, *el-Muvafakât fî usûli's-Şerîati*, 2/346-349.

¹¹⁵ el-Ankebût 29/69.

onları zedeleyecek her tür söz ve eylemi kabul etmediğini gösterir¹¹⁶. Her zaman için "Allah, size kolaylık diler, zorluk dilemez"¹¹⁷ prensibi geçerlidir.

İslâm, insanların yaşamlarının dengesini bozmamaları için sınırlı şer'î yükümlülüklerle sorumlu tutmuştur. İbadetlerde insanın hoşuna gitmeyen türden meşakkatler olsa bile, Allah, bu yükümlülükleri çeşitli yönlerden hafifletmiş ve kolaylaştırmıştır. Örneğin, beş vakit farz namaz, günün farklı saatlerine dağıtılarak kolaylaştırılmıştır¹¹⁸. Zekât, malî imkânları nisaba ulaşanlara yılda bir defaya mahsus olmak üzere belirli mallarda farz kılınmıştır¹¹⁹. Oruç sadece belirli şartları taşıyanlara farz kılınmıştır¹²⁰. Hac ise ömründe bir defa mali gücü yerinde olanlara farz kılınmıştır¹²¹.

İbadetlerin temeli tevkif esasına üzerine bina edilmiş ve Şâri' tarafından nasla belirlenmiştir¹²². Şâri'in teşrî kılmadığı bir ibadeti veya yükümlülüğü kendi yanından icat etmek helâl değildir. Hz. Peygamber'in "Kim bu işimizde ondan olmayanı ihdas ederse, ihdas ettiği sahibine iade edilir"¹²³ hadisi bu kuralı teyid etmektedir.

3.4. Teysîrin Nefsi Korumadaki Etkisi

Kur'ân¹²⁴ ve tevâtür derecesine varan sünnet nasları, insanın saygınlığını anlatmış ve bu hususta icmâ da gerçekleşmiştir. Bütün bunlar, insanın saygınlığının önemine ve her tür kötülüğe karşı korunması gerekliliğine işaret etmektedir¹²⁵.

Rasulullah (s.a.v.) Mina'da ashâbına, öncelikle saygınlığı zihinlerinde yer etmiş konuları sormuş ve her soru sorduğunda bir süre bekleyerek onların dikkatini kendisine çekmiştir. Ardından nefislerin, malların ve ırzların da aynı saygınlığa sahip olduğunu hatırlatmıştır¹²⁶. Çünkü bu hususlar, Câhiliye Dönemi'nde onlar için pek bir öneme sahip değildi. Ancak Peygamber, Allah'ın bu hususları onların saygın ve değerli saydıkları şeylerden daha önemli kıldığını onlara bildirmiştir¹²⁷.

İslâm hukukçuları da din ile nefsin masumiyet ve hürmetinin sabit olduğu ve ona kıymanın haram olduğu konusunda icmâ etmişlerdir¹²⁸. İslâm hukuku, zararın gelmesini önlemek için önleyici tedbirler alarak insan nefsinin korunmada proaktif bir rol üstlenir. Bu durum, diğer beşerî

¹¹⁶ Muhammed B. Yusuf Ebu Heyyân Esîru'd-Dîn, *Tefsir El-Bahru'l-Muhît, Thk. Âdil Ahmed Ve Ali Muavvid* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 1/638; İbni Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 4/1/1446.

¹¹⁷ el-Bakara 2/185.

¹¹⁸ en-Nisâ 4/103; en-Nûr 24/58; er-Rûm 30/17-18; el-İsrâ 17/78; Hûd 11/114; Tâhâ 20/130; Buharî, *Sahih Buhârî* Mevâkît, 16, 26; Tefsir, 50/1; Tevhîd, 24; Müslim, Mesâcid, 211; Tirmizi, Mevâkît, 4; Sıyâm, 1; Nesâî, Sıyâm, 1, İmân, 23.

¹¹⁹ et-Tevbe 9/60; el-Hac 22/41; Buharî, *Sahih Buhârî* Zekât, 1, Edep, 1, İmân, 1, 2, Bakara suresi tefsiri, 2/30; Müslim, İmân, 19-22.

¹²⁰ el-Bakara 2/185; Buharî, *Sahih Buhârî* Buharî, *Sahih Buhârî* Savm, 5, 6; el-Kuşeyrî, Tahâre Sıyâm, 1, 2, Musâfirîn, 175.

¹²¹ el-Bakara 2/125, 126; el-Kasas 28/57; el-Ankebût 29/67; Buharî, *Sahih Buhârî* Hac, 4, 34, 102; Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî* Hac, 6, 14, 88; Ebu Abdurrahman Ahmed bin Şuayb el-Horasânî, *Sünen-i Nesâî* (Kahire: Mektebetu et-ticariyye, 1986) Hac, 3.

¹²² el-Mâide 5/3; eş-Şuarâ 50/21; Yûnus 10/59; Mehmet Özkan, *Hanefî Mezhebine Göre Uygulama Açısından İbadet Konularındaki İctihatlar* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 139-165.

¹²³ Buharî, *Sahih Buhârî*, 2/2697; el-Kuşeyrî, *Tahâre*, 1/1718.

¹²⁴ el-İsrâ 17/33; en-Nisâ 4/93.

¹²⁵ Ebu İshak İbrahim Şîrâzî, *el-Muhezzeb fi Fikhi'l-İmâm eş-Şâfiî* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995), 2/72.

¹²⁶ Buharî, *Sahih Buhârî*, 2/1074 Veda Haccı, 4406; el-Kuşeyrî, *Tahâre*, 1/1305 Kasâme, 1679.

¹²⁷ el-Askalanî, *Fethu'l-Bârî bi Şerh Sahihi Buhârî*, 13/1/159.

¹²⁸ Abdurrahman B. Muhammed Kleybûlî, *Mecmau'l-Enhur Fî Şerhi Multekâ'l-Abhur* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 4/309.

sistemlerden ayrılır. Allah, bu tedbirlerin uygulanması sorumluluğunu bireye yüklediği gibi, devleti de tebaasının tümünden sorumlu kılmıştır¹²⁹.

İnanç doğru ve güçlü olduğunda, suçlara karşı etkin koruyucu bir kalkan sağlar. Dolayısıyla her birey, kendini koruyabilmek için bu koruyucu zırhı kuşanmalıdır. Yöneticiler de her alanda halkın güvenliğini sağlamak, doğru bir inançla nesiller yetiştirmeye uygun bir eğitim temeli atmaya çalışmalıdır. Mâverdî'nin ifadesiyle, " Devlet başkanlığı ve kamu yöneticiliği, din ve dünya siyasetinin korunmasında nübüvvetin devamı niteliğindeki kurumlardır¹³⁰.

3.5. Teysîrin Akli Korumadaki Etkisi

İslâm, akla ve düşünceye büyük bir değer vermekte ve insanların akıllı bir şekilde yaşamalarını teşvik etmektedir. Bu önem, ayetler ve hadisler yoluyla vurgulanmaktadır¹³¹. İslâm hukuku, insanı bir bütün olarak önemser ve hem beden hem de akıl sağlığının korunmasını amaçlar. Bu bağlamda, rızık temiz olanı mübah, zararlı olanı ise haram kılınarak¹³² insanın bedenini ve aklını korumak için tedbirler alınmıştır.

İslâm hukukçuları, beş temel ilke arasında aklın korunmasının önemli bir yer tuttuğunu belirtmektedirler¹³³. Akıl, şer'î yükümlülüklerin anlaşılmasında ve naslardan hükümlerin istinbat edilmesinde büyük bir rol oynamaktadır¹³⁴. Dolayısıyla, aklın korunması, kişinin sorumluluklarını yerine getirebilmesi için şarttır.

İslâm'ın vurguladığı aklın korunması düşüncesi, on dört asır öncesinden günümüze kadar geçerliliğini korumuş ve değeri bilinmiştir. İslâm hukuku, akla ve düşünceye verdiği değerle toplumun refahını ve istikrarını desteklemiştir. Allah, akli korumanın önemini vurgulayarak, akli zedeleyen davranışlar için cezalar koymuştur. Suçlulara verilen caydırıcı cezalar, aklın korunmasının teminatı olarak kabul edilir¹³⁵.

Aklın etkin bir şekilde korunması, insanın bedensel ve ruhsal sağlığının yanı sıra şer'î sorumluluklarını yerine getirebilme kapasitesine de olumlu yönde etki eder. Bu nedenle, İslâm dini, akıllıca kararlar verme ve düşünce süreçlerini geliştirme konusunda insanları teşvik eder.

3.6. Teysîrin Nesli Korumadaki Etkisi

Neslin korunması, İslâm hukukunda geniş bir yer ve büyük bir öneme sahiptir. Hukukçular bu konuyu hukukun genel amaçlarından biri olarak kabul ederler ve insanların hayatlarının bağlı olduğu zarurî bir konu olarak değerlendirirler. Neslin kaybolması, hayatın yok olması, nimetlerin kaybolması ve fesadın yayılması anlamına gelir¹³⁶.

¹²⁹ Vehbe, *el-İslâmü Şerîatu'l-Hayâti*, 43-49; İbni Nuceym Zeynuddîn B. İbrahim, *El-Eşbâh Ve'n-Nezâir* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1991), 10 Mecelle, md. 8.

¹³⁰ Ebu'l-Hasan Ali bin Muhammed Mâverdî, *el-Ahkâm es-Sultâniyye* (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1990), 5-8.

¹³¹ Tâhâ 20/123-124; Hâkim Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek alâ es-Sahîhain* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), 1/171.

¹³² el-A'râf 7/157.

¹³³ Şâtîbî - Ubu Ubeyde Meşhûr, *el-Muvafakât fî usûli's-Şerîati*, 2/10.

¹³⁴ Şâtîbî - Ubu Ubeyde Meşhûr, *el-Muvafakât fî usûli's-Şerîati*, 2/106.

¹³⁵ İzzuddîn bin Abdisselâm, *el-Fevâid fî İhtisâri'l-Mekâsid* (Dımaşk: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1416), 1/121-122.

¹³⁶ Nuri Kahveci vd. (ed.), *Günümüzde Aile ve Önemi, İslâm Hukuku (Şahıs-Aile-Miras)* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021), 2/2/78.

İslâm, neslin önemini vurgulayarak, insanlara kendi cinsinden eşler verdiğini ve onlardan nesillerin devamı için çocuklar ve torunlar bahsettiğini ifade eder¹³⁷. Peygamber de evlenmeye teşvik ederek¹³⁸ neslin önemini belirtmiştir. Aile, toplumun düzelmesi veya bozulmasında güçlü bir yapı taşı olarak kabul edilir¹³⁹. Hukukçular, zarûrî maslahatların dini, nefsi, aklı, nesli ve malı koruyan maslahatlar olduğunu ifade ederler¹⁴⁰. Evliliğin asıl amacının nesil olduğu düşünülse de diğer amaçlar da asıl niyetin takipçisi ve tamamlayıcısıdır¹⁴¹.

İlgili ayetler ve hadisler incelendiğinde, bu hükümlerin çıkarıldığı şer'î hükümler ile temsil edilen menfaatler arasında yakın bir ilişki olduğu görülür. Geçmişten günümüze, hukukçular bu konuya büyük önem vermiş ve sayısız eserler telif etmişlerdir¹⁴². İslâm hukuku, kulların dünya ve ahiret maslahatlarını temin etmek amacıyla inşa edilmiştir¹⁴³.

İslâm, evlenmeye teşvik eder ve cinsel içgüdünün en iyi şekilde yönetilmesini sağlar¹⁴⁴. Evlilik, cinsel içgüdüğü meşru olan yola yönlendirmenin en güvenli yoludur. Aile, yeni medeniyetlerin temel taşlarını oluşturan, olumsuzlukları birlikte aşan, inanç, dürüstlük ve özgüven duygularını aşıl原因an önemli bir kurumdur¹⁴⁵.

Küllî kaidelerden biri, bir şeyin haram olması durumunda, onu başlatan etkenlerin ve ona götüren araçların da haram olmasıdır¹⁴⁶. Harama götüren yolların kapatılması, İslâm'ın önerdiği en uygun yoldur¹⁴⁷. Bu nedenle, mahrem olmayan bir kadınla baş başa kalınması, mahrem olmayan erkek ve kadının ihtilatı gibi durumlar yasaklanmıştır. İnanç ve takva düzeyi bahane edilerek İslâm dinin belirlediği bu yasakların ötesine geçilmesine izin verilmez¹⁴⁸. Çünkü dinî yasaklar herkes için geçerlidir.

3.7. Teysîrin Malı Korumadaki Etkisi

Malın korunması, İslâm hukukunda önemli bir yer tutar ve bu konuyla ilgili olarak pek çok önlem ve emir bulunur. Mal, bireylerin ve toplumun hayatındaki önemli bir unsurdur ve insanların geçim açısından temel bir ihtiyacıdır. Bu nedenle, İslâm hukuku malın düzenlenmesi, kullanımı, borç verme gibi konularda net kurallar getirmiştir¹⁴⁹.

¹³⁷ en-Nahl 16/72.

¹³⁸ Süleyman ibn'el Eş'as es-Sicistani Ebû Dâvûd, *Sünen* (Beyrut: Dâru'l-fikr, t.y.), 4/312.

¹³⁹ Nuri Kahveci vd. (ed.), *Evlilik Birliğinin Sürdürülmesi, İslâm Hukuku (Şahıs-Aile-Miras)* (Konya: Hikmetevi Yayınları, 2021), 2/2/203.

¹⁴⁰ Abdullah Çolak, *İslâm Aile Hukuku* (İstanbul: Ensar Neşriyat Yayınları, 2021), 13-18; Kahveci vd., *Günümüzde Aile ve Önemi, İslâm Hukuku (Şahıs-Aile-Miras)*, 2/78.

¹⁴¹ Kahveci vd., *Günümüzde Aile ve Önemi, İslâm Hukuku (Şahıs-Aile-Miras)*, 2/78.

¹⁴² Şâtîbî - Ubu Ubeyde Meşhûr, *el-Muvafakât fî usûli's-Şer'îati*, 2/12; El-Cevziyye ibni Kayyım, *İ'lâmu'l-Muvakkîîn An Rabi'l-Âlemîn* (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1973), 3/117-118.

¹⁴³ İzzuddîn bin Abdisselâm, *Kavâidu'l-Ahkâm fî Mesâlih'l-Enâm*, 1/53; İbni Kayyım, *İ'lâmu'l-Muvakkîîn An Rabi'l-Âlemîn*, 3/3.

¹⁴⁴ el-Bakara 2/187; en-Nisâ 4/24; el-Mâide 5/5; en-Nahl 16/72; en-Nûr 24/32; er-Rûm 30/21; Buhârî, *Sahih Buhârî* Nikâh, 3, 15; Savm, 10; el-Kuşeyrî, *Tahâre* Buhârî, Nikâh, 3, 15; Savm, 10; Müslim Nikâh, 1, Radâ', 53.

¹⁴⁵ Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, 2/9/9.

¹⁴⁶ Ali bin Nayif eş-Şühûd, *el-Mufasssal fî Fikhi'd-Da'veti ila Allah* (, el-Mektebe eş-Şâmile ez-Zehabiyye, ts.), 216.

¹⁴⁷ Halil Gönenç, *Günümüz meselelerine fetvalar* (İstanbul: İstanbul İlim Yayınları, 1983), 1/178.

¹⁴⁸ Yûsuf 12/24.

¹⁴⁹ Vehbe, *el-İslâmu Şer'îatu'l-Hayâti*, 195.

Malın korunması emri, gereksiz ve israf niteliğindeki harcamalardan kaçınmayı ve iktisatlı olmayı teşvik eden önemli bir emirdir¹⁵⁰. Malın korunması ve geliştirilmesi hususunda devlete önemli görevler düşmektedir. Devletin görevi, hukukun amaçlarını koruyarak, dinî ve dünyevî politikaları yürüterek, insanların maslahatını temin etmek ve ekonomiyi istikrara kavuşturmak gibi ekonomik işlevlerdir¹⁵¹.

Malın korunmasının önemi, insanın varlığının devamı için zorunlu olan bir unsura dayanır¹⁵². İslâm hukukunda malın korunmasına dikkat çekilir ve malın gereksiz harcamalardan korunması teşvik edilir. Borçlanma konusunda da borcun yazılması, şahit gösterilmesi ve ihtiyaç hâlinde rehin alınması gibi tedbirler alınır¹⁵³.

Malın korunması hem bireysel hem de toplumsal düzeyde önemlidir. Devletin vatandaşlarına sahip çıkması ve saygın bir yaşam sunması, malın korunmasında büyük bir rol oynamaktadır. Kamu otoritesi, kolaylaştırma ilkesiyle farklı yatırım projeleri üzerinde çalışabilir ve malın korunması için çeşitli yöntemler uygulayabilir.

Sonuç olarak, malın korunması, İslâm hukukunun önemli amaçlarından biridir ve hem bireylerin hem de toplumun refahını ve istikrarını destekleyen bir unsurdur. Bu nedenle, malın korunmasına özen göstermek hem bireysel hem de toplumsal düzeyde hayati öneme sahiptir.

4. Sonuç

Kolaylaştırma metodunun zarûrât-ı hamseyi koruma açısından pek çok önemli gayeleri bulunmaktadır. Bu gayeler, birbirini tamamlayan insan şahsiyetini oluşturan unsurlar gibidir. İnanç ve ibadetle ilgili gayelerin yanı sıra toplumsal, cezâî, davranışsal ve düşünsel gayeler de İslâm hukukunda büyük bir öneme sahiptir. Bu hedeflerin korunması ve uygulanması, günümüzde İslâm hukukunun insanlar tarafından kabul görmesi ve insanların İslâm'a girişinin teşviki için şarttır.

Kolaylaştırma ilkesinin, aşırılığı tercih eden veya tamamen müsamahakâr bir düşünce ortaya koyan kişiler tarafından yanlış yorumlanmasına dikkat edilmelidir. Şer'î prensiplerin gayelerine yönelik bilgisizlik ve cehaletin, hükümlerin inkârına neden olduğu bir gerçektir. Yükümlülükler, zorla boyun eğdirmek için değil, Allah'ın kanununun hikmetinin tezahür etmesi ve insanların en etkin ve kolay yoldan terbiye edilmesi ve arındırılması için konulmuştur.

Kolaylaştırma ilkesi, İslâm hukukunun önemli bir unsuru olup, insanların hayatını kolaylaştırmak ve İslâm'a olan bağlılığını güçlendirmek için önemli bir rol oynamaktadır. İslâm hukukçuları, bu ilkeyi doğru bir şekilde anlayarak, çağımızın sorunlarına çözüm üretmek için çaba göstermelidirler. Bu sayede İslâm hukuku, insanların hayatında anlam ve değer taşımaya devam edecektir.

¹⁵⁰ el-Bakara 2/60; el-A'râf 7/31; et-Tûr 52/19; el-Hâkka 69/24; el-Mürselât 77/43; el-Mülk 67/15; el-Cuma 62/10; et-Tevbe 9/34; Buharî, *Sahih Buharî*, 2/120 Musâkât/İsrafın yasaklanması, 2408.

¹⁵¹ Mâverîdî, *el-Ahkâm es-Sultâniyye*, 15; Muhammed Rafet Osman, "Ba'du'l-Mebâdii'l-Âmme elletî Tahkumu el-İdâre el-Âmme fi'l-İslâm", *Kalkınma Bankası İslâmî Araştırma ve Eğitim Enstitüsü*, (2020), 133; Abdülkerim Zeydan, *Nizâmu'l-Kadâ Fî Şer'iatil-İslâmiyyeti* (Amman: Mektebetu'l-Beşâiri, 1989), 5-10.

¹⁵² Cel'aleddin Es-Suyûtî, *el-İklîl fi İstinbâtî't-Tenzîl*, ed. Abdullah Muhammed El-Ğemârî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, t.y.), 66.

¹⁵³ el-Bakara 2/282; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed elKurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-hadîs, 1985), 3/147; Es-Suyûtî, *el-İklîl fi İstinbâtî't-Tenzîl*, 66; Elkiya İmâduddîn bin Muhammed elHerrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983), 1/1/431.

Kaynakça

- Ahmet Cevdet Paşa. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*. Seçkin Yayınları, 2019.
- Aşmâvî, Muhammed saîd. *Usûlu'ş-Şerîâ*. Kahire: Mektebetu Medbûlî, 1403.
- Bardakoğlu, Ali. “Tabîî Hukuk Düşüncesi Açısından İslâm Hukukçularının İstihsan ve İstislah Görüşü”. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1986), 89.
- Bekr İsmâîl, Muhammed. *Makâsîdu'ş-Şerîati'l-İslâmiyyeti Ta'sîlen ve Tefîlen*. Mekke: İdâretu't-Da'veti ve't-Ta'lîm, Câmiatu Ummi'l-Kurâ, 2003.
- Boynukalın, Muhammed. “Makâsîdu'ş-Şerîâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/425. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Buharî, Muhammed bin İsmâîl. *Sahih Buhârî*. İstanbul: Dâru'd-Da've, 1989.
- Câbirî, Muhammed Abid el-. *Vichetu Nazar Nahve İâdet Binâ Kadâyâ'l-Fikri'l-Arabiyyi'l-Muâsiri*. Beyrut: Merkez Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyyeti, 1992.
- Çalış, Halit. *İslâm'da Kolaylaştırma İlkesi Azimet-Ruhsat İlişkisi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Çolak, Abdullah. *İslâm Aile Hukuku*. İstanbul: Ensar Neşriyat Yayınları, 2021.
- Ebû Dâvûd, Süleyman ibn'el Eş'as es-Sicistani. *Sünen*. Beyrut: Dâru'l-fikr, t.y.
- Ebu Heyyân Esîru'd-Dîn, Muhammed B. Yusuf. *Tefsîr El-Bahru'l-Muhît, Thk. Âdil Ahmed Ve Ali Muavvid*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.
- Ebû Zehre, Muhammed. *Usûlu'l-Fikhi*. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1997.
- Ebu'l-Meâtî, Kemal Cevdet. *Mazâhiru't-Teysîr fi'ş-Şerîati'l-İslâmiyyeti*. Kahire: Dâru'l-Faruk el-Hadîse, 1975.
- ed-Dârimî, Abdullah. *Sünen*. Pakistan: Matbaatu'l-Hadîs, 1404.
- ed-Dehlevî, Ebu Abdulaziz Kutbuddîn Veliyyullah. *Hüccetullahi'l-Bâliğâ*. Riyad: Mektebetu'l-Kevser, 1320.
- el-Abdullatîf, Abdurrahman. *el-Kavâid ve'd-Devâbit el-Fikhiyye el-Mutedammine li't-Teysîr*. Medine: İmâdetu'l-Bahsi'l-İlmî bi'l-Câmiati'l-İslâmiyyeti, 2003.
- el-Akkâd, Abbas. *el-İslâmu fi'l-Karnî'l-İşrîn Hâdiruhu ve Müstakbelühü*. Kahire: Dâru'l-Hilal, 1960.
- el-Askalanî, İbn-i Hacer. *Fethu'l-Bârî bi Şerh Sahîhi Buhârî*. thk. Muhibbu'd-Dîn el-Hatîb. Kahire: Dâru er-Reyyân li't-Turâs, 1986.
- el-Aşkar, Ömer. *Hasâisu'ş-Şerîati'l-İslâmiyyeti*. Kuveyt: Mektebetu'l-Felâh, 1982.
- el-Burunu, Muhammed Sıdkî. *el-Vecîz fi İdâhi Kavâidi'l-Fiki'l-Külliyeti*. Kahire: Matbaatu's-Saâde, 1331.
- el-Bûtî, Muhammed Ramazan. *Davâbitu'l-Maslahati*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1397.
- el-Cevherî, İsmail. *Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.
- el-Ensârî, et-Tahir bin es-Sâdık. *et-Teysîr fi'l-İbâdât*. Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi kısmu dirâsâti'l-Ulyâ eş-Şer'iyye, 1404.
- el-Feyrûzâbâdî, Mecdu'd-Dîn. *el-Kamûsu'l-Muhît*. Beyrut: Müessesetu Risale, 2005.
- el-Hâris, Muhyiddîn. *el-İslâmu Dînu'l-Yusri*. Bağdat: Mecellet et-Terbiye el-İslâmiyye, 1987.
- el-Havârizmî, Muhammed Ahmed. *Mefâtihu'l-Ulûm*. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1923.
- el-Hayyât, Abdulazîz. *el-Müeyyidâtü't-Teşrîyye*. Kahire: Dâr's-Selâm, 1986.
- el-Herrâsî, Elkiya İmâduddîn bin Muhammed. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1983.
- el-Kandehlevî, Muhammed Yusuf. *Hayâtu's-Sahâbe*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- el-Karâfî, Ahmed. *el-Furûk*. Lübnan: Dâru's-Selâm, 1998.

- el-Kârî, Nureddin Melâ Ali. *Mirkâtu'l-Mefâtîh Şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.
- el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*. Kahire: Dâru'l-hadîs, 1985.
- el-Kuşeyrî, Müslim. *Sahih Müslim*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1412.
- el-Ukla, Muhammed. *el-İslâmu Makâsiduhu ve Hasâisuhu*. Amman: Mektebetu'r-Risale el-Hadîse, 1405.
- el-Vukeylî, Muhammed. *Fıkhü'l-Evleviyyât Dirâsetün fi'd-Devâbit*. Amerika: el-Ma'hedu'l-Âlemî Li'l-Fikri'l-İslâmî, 1416.
- Erdoğan, Mehmet. *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*. Marmara Üniversitesi (Turkey), PhD Thesis, 1989.
- Erdoğan, Mehmet. *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 6. Basım, 2019.
- Er-Râzî, Zeynu'd-Dîn Muhammed Bin Ebî Bekr. *Muhtâr Es-Sihâh*. ed. Yusuf Eş-Şeyh Muhammed. Sayda: El-Mektebetu'l-Asriyye, 1999.
- Er-Rehmûnî, Muhammed Şerîf. *Er-Ruhasu'l-Fıkhîyye*. Tunus: Müessesetu Abdu'l-Kerîm Abdullah, 1991.
- Es-Semerkindi, ebu Leys Nasr. *Bahru'l-Ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.
- Es-Sindî, Nureddîn. *Haşiyetu's-Sindî alâ Sünen İbni Mâce*. Beyrut: Dâru'l- Cîl, 1989.
- Es-Suyûtî, Cel'aleddîn. *El-Eşbâh ve'n-Nezâir Fî Kavâid Ve Frû Fihî's-Şâfiyyeti*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983.
- Es-Suyûtî, Cel'aleddîn. *el-İklîl fî İstinbâti't-Tenzîl*. ed. Abdullah Muhammed El-Ğemârî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, t.y.
- Fâsî, Allâl. *Makâsidu's-Şerâti'l-İslâmiyyeti ve Mekârimuhâ*. Ribat: Müessesetu Allâl el-Fâsî, 1993.
- Gazâlî, Muhammed. *el-Mustasfâ fî İlmi'l-Usûl*. thk. Muhammed Abdusselâm Abdu's-Şâfi. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413.
- Gönenç, Halil. *Günümüz meselelerine fetvalar*. İstanbul: İstanbul İlim Yayınları, 1983.
- Güngör, Muhammed. *Zarûriyyât-ı Hamse Bağlamında Yahudilikte Maslahat, İslâmî ilimlerde maslahat*. ed. Adem Yıldırım - Ayten Erol. Ankara: Gece Kitaplığı, 1. bs., 2017.
- Haçkalı, Abdurrahman. *İslâmî Araştırmalar Dergisi*. "İslâm Hukuk Metodolojisinde Maslahat Tanımları ve Bunların Analizi". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 13/1 (2000), 55.
- Hafız ebu Bekr. *Musannef İbni ebî Şeybe*. Riyad: Dâr Kunûz İşbilyâ, 2015.
- Hallâf, Abulvehhâb. *es-Siyâsetu's-Şer'iyyatu fi's-Şuûni'd-Dustûriyye ve'l-Hâriciyye ve'l-Mâliyye*. Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1397.
- Horasânî, Ebu Abdirrahman Ahmed bin Şuayb el-. *Sünen-i Nesâi*. Kahire: Mektebetu et-ticariyye, 1986.
- Humeyd, Salih. *Rafu'l-Harac fi's-Şerâti'l-İslâmiyyeti Devâbituhu ve Tatbîkâtuhu*. Mekke: Merkezi'l-Bahsi'l-İlmiyyi ve't-Turâsi'l-İslâmî, Doktora Tezi, 1403.
- İbn Kuteybe, Abdullah Bin Müslim. *Te'vîl Müşkili'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2014.
- İbn Abdi'l-Ber, Yusuf bin Abdillâh. *Câmiu Beyâni'l-İlmi ve Fadlihi*. thk. ebu'l-Eşbâl ez-Zuheyrî. Dammam: Dâr İbni'l-Cevzî, 1994.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir. *Makâsidu's-Şerâti'l-İslâmiyye*. Tunus: eş-Şeriketu't-Tûnusiyyetu li't-Tevzî, 1408.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir. *Tefsîr Et-Tahrîr Ve't-Tenvîr*. Tunus: Dâr Et-Tûnusiyye Li'n-Neşr, 1984.

- İbn Cerir, Muhammed. *Tefsir et-Taberî min Kitabihî Câmiî'l-Beyân an Te'vîl Âyi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- İbn Ebî Hâtem, Abdurrahman Er-Râzî. *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Riyad: Mektebetü Nizar Mustafa, 1419.
- İbn Kayyim, El-Cevziyye. *İ'lâmu'l-Muvakkiîn An Rabi'l-Âlemîn*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1973.
- İbn Kesîr, İmâdu'-Dîn. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Riyad: Dâr ibni'l-Cevzî, 1418.
- İbn Manzûr, Ebu Fadl Cemâlu'd-dîn. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâr Lisani'l-Arap, 1970.
- İbn Neccâr, Takıyuddîn Muhammed bin Ahmed. *Müntehâ'l-İrâdât*. Beyrut: Mektebetu Dâru'l-Urûbeti, 1983.
- İbn Neccâr, Takıyuddîn Muhammed bin Ahmed. *Şerhu Kevkebi'l-Munîr*. Riyad: Mektebetu'l-Ubeykân, 1997.
- İbn Nuceym, Zeynuddîn B. İbrahim. *El-Eşbâh Ve'n-Nezâir*. Beyrut: Dâru'l-Kutbi'l-İlmiyye, 1991.
- İbn Nuceym, Zeynuddîn bin İbrahim. *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzü'd-Dekâik*. Mısır: Matbaatu Bûlâk, 1285.
- İbn Rabîa, Abdulaziz. *İlmu Makâsidi's-Şâri'*. Riyad: Mektebetu'l-Melik Fehd El-Vataniyye, 2002.
- İbn Rüşd. *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*. Kahire: Matbatu'n-Nahda El-Cedîde, 1389.
- İbni'l-Cevzî, Abdurrahman. *Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1407.
- İbnu'l-Arabî, Ebu Bekr. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1409.
- İzzuddîn bin Abdisselâm. *el-Fevâid fi İhtisâri'l-Mekâsid*. Dımaşk: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1416.
- İzzuddîn bin Abdisselâm. *Kavâidu'l-Ahkâm fi Mesâlih'l-Enâm*. Kahire: Mektebetu'l- Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1991.
- Kahveci, Nuri vd. (ed.). *Evlilik Birliğinin Sürdürülmesi, İslâm Hukuku (Şahıs-Aile-Miras)*. Konya: Hikmetevi Yayınları, 1. baskı., 2021.
- Kahveci, Nuri vd. (ed.). *Günümüzde Aile ve Önemi, İslâm Hukuku (Şahıs-Aile-Miras)*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 1. baskı., 2021.
- Kamil, Ömer Abdullah. *er-Ruhsatu's-Şer'iyyetu fi'l-Usûli ve'l-Kavîdi'l-Fikhiyyeti*. Mekke: el-Mektebetu'l-Mekkiyye, 1420.
- Karadâvî, Yusuf. *Fetâvâ Muâsırâ*. Kahire: Mektebetu Vehbe Li'n-Neşr, 1998.
- Karadâvî, Yusuf. *Medhal lidirâseti's-Şer'iati'l-İslâmiyyeti*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1991.
- Karadâvî, Yusuf. "Nehve Fikhin Müyesserin Muâsirin". *İslâmiyyetu'l-Ma'rife* 5 (1996), 94-124.
- Karadâvî, Yusuf el-. *el-Merceiyyetü'ulyâ fi'l-İslâm*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 2001.
- Kleybûlî, Abdurrahman B. Muhammed. *Mecmau'l-Enhur Fî Şerhi Multekâ'l-Abhur*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Köse, Saffet. *İslâm Hukukuna Giriş*. Hikmetevi Yayınları, 2016.
- Kur'an-ı Kerim Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Kutub, Muhammed. *Muktadayâtu Lâ ilâhe illallah*. Beyrut: Dâru's-Şurûk, 2007.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali bin Muhammed. *el-Ahkâm es-Sultâniyye*. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1990.
- Muhammed, Şaban. *et-Teşrîu'l-İslâmiyyu ve Etvâruhu*. Kahire: eş-Şeriketu'l-Arabiyyetu li't-Tibâati, 1959.
- Mustafa, İbrâhim vd. *El-Mu'cemü'l-Vasît*. ed. Abdusselam Harun. Kahire: Arap Dil Kurumu (Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye), 2004. <https://islamansiklopedisi.org.tr/el-mucemul-vasit>
- Nedevî, Ebu'l-Hasan en-. *Mâzâ Hasire'l-Âlemu Binhitâti'l-Müslimîn*. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1978.
- Nîsâbü'rî, Hâkim. *el-Müstedrek alâ es-Sahîhayn*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.

- Osman, Muhammed Fethi. *el-Fikru'l-İslâmî ve't-Tatavvur*. Kuveyt: Ed-Dâr El-Kuveytiyye, 1995.
- Osman, Muhammed Rafet. "Ba'du'l-Mebâdii'l-Âmme elletî Tahkumu el-İdâre el-Âmme fi'l-İslâm". *Kalkınma Bankası İslâmî Araştırma ve Eğitim Enstitüsü*, 133.
- Özkan, Mehmet. *Hanefî Mezhebine Göre Uygulama Açısından İbadet Konularındaki İçtihatlar*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Pekcan, Ali. *İslâm Hukukunda Gâye Problemi*. İstanbul: Nadir Kitap Yayınları, 1. bsk., 2012.
- Rabîa, Abdulaziz er-. *Suvar Min Semâhati'l-İslâm*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- Râzî, Ahmed bin Faris er-. *Mu'cem Mekâyis el-Luğa*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- Salim, Muhammed Reşâd. *el-Madhal ilâ Sekâfe İslâmiyye*. Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1981.
- Şâtîbî, ebu İshak İbrahim bin Musa - Ubu Ubeyde Meşhûr. *el-Muvafakât fîsûli's-Şerîati*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Şen, Cemalettin. *Sistemik Mecelle Kategorik Giriş ve Tam Metin*. Bursa: Emin Yayınları, 2022.
- Şîrâzî, ebu İshak İbrahim. *el-Muhezzeb fî Fikhi'l-İmâm eş-Şâfiî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995.
- Şuhûd, Ali bin Nayif eş-. *el-Mufassal fî Fikhi'd-Da'veti ila Allah*. , el-Mektebe eş-Şâmile ez-Zehbiyye, ts.
- Tavîl, Abdullah bin İbrahim et-. *Menhecu't-Teysîri'l-Muâsır*. Mısır: Dâru'l-Hedyi'n-Nebevî, 2005.
- Tirmizî, Muhammed bin İsa es-Sulemî. *Sünen-i Tirmizî*, t.y.
- Turâbî, Hasan et-. *Menheciyyetu't-Teşriî fi'l-İslâmi*. Hartum: Dâru'l-Fikr, 1987.
- Türkan, Mustafa. "Makâsîdu's-Şerîati ile İlgili Eserlerde Zarûriyyâtın Tertibi Sorunu". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018), 443.
- Vehbe, Tefîk Ali. *el-İslâmü Şerîatu'l-Hayâti*. Riyad: Dâru Livâ, 1981.
- Yaman, Ahmet - Çalış, Halit. *İslâm Hukukuna Giriş*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2020.
- Yavuz, Yunus Vehbi. *Mukayeseli İslâm Hukuku Ders Notları- İbadetler*. Cağaloğlu, İstanbul: Kitaparası Yayınları, 2019.
- Yıldırım, Mustafa. *Mecellenin Küllî Kaideleri*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2020.
- Zamahşerî, Cârellah ez-. *el-Keşşâf an Hakâik Ğavâmid et-Tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2012.
- Zehebî, Şemseddîn ez-. *Siyer A'lamu'n-Nubelâ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1413.
- Zerkâ, Ahmed ez-. *Şerhu'l-Kavâidi'l-Fikhiyye*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1989.
- Zeydan, Abdulkarim. *Nizâmu'l-Kadâ Fî Şerîati'l-İslâmiyyeti*. Amman: Mektebetu'l-Beşâiri, 1989.
- Ziriklî, Hayreddîn ez-. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2002.



Arapça Hikemi Şiirlerde Klişe Bir Form: İze'l-Mer'u Kalıbı

A Clichéd Form in Arabic Wisdom Poetry: "izā al-mar'u" Pattern

Muhammed Faruk ÇAKIR

Öğr. Gör. Dr. Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı,
Lecturer PhD, Bursa Uludağ University, Faculty of Theology Department of Arabic Language and
Rhetoric, Bursa, Türkiye
farukcakir@uludag.edu.tr, orcid.org/0000-0002-7831-5075
https://ror.org/03tg3eb07

Adnan ARSLAN

Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim
Dalı
Dr Associate Professor, Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences Department
of Arabic Language and Rhetoric, Bilecik, Türkiye
eirk@pau.edu.tr, orcid.org/0000-0002-0607-9210
https://ror.org/00dzfx204

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received:	30 Ağustos 2023 / 30 August 2023
Kabul Tarihi / Date Accepted:	20 Kasım 2023 / 20 November 2023
Yayın Tarihi / Date Published:	25 Ocak 2024 / 25 January 2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season:	Ocak 2024 / January 2024
Cilt / Volume: 10, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 109-126.	

Atıf Çakır, Muhammed Faruk – Arslan, Adnan. "Arapça Hikemi Şiirlerde Klişe Bir Form: İze'l-Mer'u Kalıbı". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 10/1 (Ocak 2024), 109-126. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10530530>

Cite as: Çakır, Muhammed Faruk – Arslan, Adnan. "A Clichéd Form in Arabic Wisdom Poetry: "izā al-mar'u" Pattern". *İhya International of Islamic Studies* 10/1 (January 2024), 109-126. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10530530>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Muhammed Faruk ÇAKIR, Adnan ARSLAN**).

Yazar Katkıları/Author Contributions: Çalışmanın Tasarlanması/**Conceiving the Study** : M.F.Ç (%60), A.A. (%30)| Veri Toplanması/**Data Collection** : M.F.Ç (%60), A.A. (%30)| Veri Analizi/**Data Analysis**: M.F.Ç (%60), A.A. (%30) | Makalenin Yazımı/**Writing up**: M.F.Ç (%60), A.A. (%30)| Makale Gönderimi ve Revizyonu/**Submission and Revision**: M.F.Ç (%60), A.A. (%30). **Çıkar Çatışması / Competing Interests:** Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that they have no competing interests.

Bu makale Creative Commons Atınlı-Gayri Ticari Türetilemez 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC 4.0) International License.



Arapça Hikemi Şiirlerde Klişe Bir Form: İze'l-Mer'u Kalıbı

Öz

Arap şiiri, Cahiliyeden modern döneme kadar şekil ve tema bakımından köklü değişimlere tanıklık etmiştir. Asırlar içerisinde kaside yapısına yeni açılımlar getirildiği gibi Arap şiirinin alamet-i farikası olan nazım anlayışında da önemli dönüşümler yaşanmıştır. Kaçınılmaz olan değişimden içerik de nasibini almış, *zühd* ve *mücân* (müstehecenlik) gibi yeni temalar Arap şiirine girmiştir. Ancak şu var ki Arap şiirinde bazı kalıp ifadeler Cahiliyeden günümüze, herhangi bir değişikliğe uğramadan süregelmiştir. Arap şairlerinin müstakil hikmet şiirleri yahut kaside içine serpiştirilmiş nasihatname türünde hayat tecrübesi içeren beyitlere yer verdiklerinde, daha sonra standartlaşmış olduğunu fark ettiğimiz belirli birtakım klişe ifadeler kullandıkları müşahede edilmiştir. Klişeleşmiş bu ifadelerden biri olan *İze'l-mer'u*, Arap şairinin hayat tecrübesini hikmet formunda aktarmak için kullandığı bir kalıp haline dönüşmüştür. Şart cümlesi olarak beyit başında gelen bu kalıp ifade ile şair, hayatta belirli şartlarda hep belirli şeylerin vücuda geldiğine işaret eder. Geniş bir tecrübe ve derin bir gözlemin semeresi olan bu şart-cevap cümleleriyle şair, edebiyatını bilgeliği ile süslemiş olur. Bu çalışmada söz konusu ifadenin Arap şiirinde bir klişe olduğu ve şairlerin bunu hikmet sözüne vasıta kıldığı varsayımından hareket edilmiş ve bu açıdan Arap şiirinde konu ölçeğinde bir tarama amaçlanmıştır. Araştırma konusunun Türk ve Arap dünyasındaki Arap edebiyatı araştırmacıları tarafından daha önce ele alınmamış olmasının çalışmanın özgün değerini teşkil ettiği söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Arap Şiiri, İze'l-Mer'u, Hikmet

A Clichéd Form in Arabic Wisdom Poetry: "izā al-mar'u" Pattern

Abstract

Arabic poetry has witnessed radical changes in form and theme from the Age of Ignorance to the modern period. Over the centuries, new expansions have been brought to the qasida structure, and there have been important transformations in the understanding of verse, which is the hallmark of Arabic poetry. The content also got its share from the inevitable law of change, and new themes such as asceticism and mucûn entered Arabic poetry. However, there are some patterns in Arabic poetry that have survived from the Ignorance to the present without any change. It has been observed that when Arab poets included individual wisdom poems or couplets containing life experience in the type of advice interspersed in eulogies, they used certain cliché expressions that we later realized were standardized. "Ize'l-mer'u", one of these stereotypical expressions, has become a pattern used by the Arabic poet to convey his life experience in the form of wisdom. With this pattern expression that comes at the beginning of the couplet as a conditional sentence, the poet points out that certain things always come into existence under certain conditions in life. With these condition-answer sentences, which are the fruit of extensive experience and deep observation, the poet adorns his literature with his wisdom. In this study, it is assumed that the expression in question is a cliché in Arabic poetry and that the poets use it as a tool for the word of wisdom, and in this respect, it is aimed

to scan the Arabic poetry on a subject scale. It can be said that the original value of the study is that the research subject has not been dealt with by the researchers of Arabic literature in the Turkish and Arab world before.

Keywords: Arabic Language and Eloquence, Arabic Poetry, Ize'l-Mer'u, Wisdom.

Extended Abstract

Arabic poetry has witnessed radical changes in form and theme from the Age of Ignorance to the modern period. Over the centuries, new expansions have been brought to the qasida structure, and there have been important transformations in the understanding of verse, which is the hallmark of Arabic poetry. The content also got its share from the inevitable law of change, and new themes such as asceticism and mucûn entered Arabic poetry. However, there are some patterns in Arabic poetry that have survived from the Ignorance to the present without any change. It has been observed that when Arab poets included individual wisdom poems or couplets containing life experience in the type of advice interspersed in eulogies, they used certain cliché expressions that we later realized were standardized. "Idha'l-mar'u", one of these stereotypical expressions, has become a pattern used by the Arabic poet to convey his life experience in the form of wisdom. With this pattern expression that comes at the beginning of the couplet as a conditional sentence, the poet points out that certain things always come into existence under certain conditions in life. With these condition-answer sentences, which are the fruit of extensive experience and deep observation, the poet adorns his literature with his wisdom. In this study, it is assumed that the expression in question is a cliché in Arabic poetry and that the poets use it as a tool for the word of wisdom, and in this respect, it is aimed to scan the Arabic poetry on a subject scale. It can be said that the original value of the study is that the research subject has not been dealt with by the researchers of Arabic literature in the Turkish and Arab world before. Accordingly, what makes a poet a poet is first and foremost his feelings, and then his skill in expressing these feelings with the most appropriate words and styles for the context. From this point of view, the basic emotions that exist in almost every human being have also found a response in poetry. Love poetry can be found in all world literatures. Because love is a human reality, the theme of ghazals is universal. Likewise, one is saddened by the death of loved ones. Thus, mourning in poetry is not the common theme of a particular society, but of all literatures. Another common theme in poetry is wisdom. This is because human nature observes events, people, and the state of people in the face of what they are going through, and likes to convey its experiences. Wisdom, an ancient theme in Arabic literature, is simply defined as poetry in which the poet puts his observations and life experiences into verse. In this way, the Arabic poet wants to contribute to all humanity as a wise man of wisdom as well as a master of expression who expresses his feelings in the most appropriate words. In Arabic poetry, it has been observed that from the jahiliyyah onwards, when poets included couplets containing life experiences in the form of stand-alone wisdom poems or in the form of advice in qasida, they used certain cliché expressions that later became standardized. The following conclusions were reached in the study: In Arabic literature, the poems in which poets put their experiences and observations about life and people into verse in an eloquent and eloquent way are called wisdom as a separate theme. From the Jahiliyyah to contemporary Arabic poetry, it has been observed that poets have interspersed their observations, which they deemed worth noting in some way, in their qasida. In all periods of Arabic poetry, whether ghazals or eulogies, poets shared their observations in their own unique style, especially towards the end of their poems, and they wanted to show that they had a wise personality as well as being a poet by taking advantage

of the fascinating effect of literature. These couplets, full of wisdom and lessons, were well-received in Arab societies and have been passed down from generation to generation, partly as proverbs. It has been observed that Arab poets agreed on some stereotypical expressions while putting their impressions of life into verse. It is noteworthy that these simple but highly effective phrases have been adopted in the poetry of wisdom from the Jahiliyya period to the Arab poets of today. In this study, it is assumed that one of these phrases is the condition-response sentences beginning with *ize'l-mer'u*, and hundreds of examples that justify this assumption were found in the Arabic poetry survey. It has been observed that hundreds of poets, including the Muallaka poets, Sadr al-Islam, Umayyad, Abbasid, Andalusian, Ottoman and Modern Arab poets, have adopted the expression as a cliché of wisdom in hundreds of couplets. In this study, the couplets of the poets who sang poems containing wisdom from the Jahiliyyah period to the present day in the form of *ize'l-mer'u* were classified according to the topics that attracted attention. According to our determination, the wisdom pattern, which is the subject of the research, has been shaped based on the idea that people always give similar psychological reactions under certain conditions. On the other hand, another factor in the Arab poets' transformation of such a pattern into an artistic tradition is their belief in the laws of society, which are dominant in the society and which are known as *Sunnatullāh* in the Islamic literature. Accordingly, the events that occur in life under certain conditions always result in similar events and phenomena. From this point of view, it can be said that the adoption of the aforementioned *idha'l-mar'u* form by the Arab poets in their wisdom couplets is related to the belief in *dehr* in Arab societies in the pre-Islamic period and the belief in fate in the post-Islamic period.

Giriş

Arapçada الشَّاعِرُ kelimesi, ش - ع - ر, "hissetmek" kök fillinden türemiş ism-i fâildir¹ Buna göre şairi şair yapan şey en başta hisleri, daha sonra da bu hislerini bağlama en uygun lafız ve üsluplarla ortaya koymadaki hüneridir. Bu açıdan beşer tabiatında hemen her insanda var olan temel duygular şiirde de karşılık bulmuştur. Bütün dünya edebiyatlarında aşk şiirine mutlaka rastlanır. Zira sevgi, beşerî bir gerçek olduğu için gazel teması evrenseldir. Aynı şekilde kişi, sevdiklerinin ölümü ile hüzünlenir. Öyle ise şiirde mersiye belirli bir toplumun değil, tüm edebiyatların ortak temasıdır. Şiirde diğer yaygın bir tema da hikmettir. Zira insan tabiatı; olayları, kişileri ve insanların yaşadıkları karşısındaki durumunu gözlemler; tecrübelerini aktarmayı sever.

Arap edebiyatında kadim bir tema olan hikmet, sade bir tanımla; şairin gözlem ve hayat tecrübelerini nazma döktüğü şiirlerden ibarettir.² Bu vesileyle Arap şairi, hislerini en uygun lafızlarla dile getiren bir beyân ustası olmanın yanı sıra bilge bir aksakallı olarak tüm insanlığa katkı sunmak ister.

Arap şairlerinin hikmet muhtevalı tespitlerde bulunmaya önem vermesi Arap akademisyenlerin dikkatini çekmiştir. Cahiliye şiirindeki hikmet teması lisansüstü düzeyde bir tezin araştırma konusu olmuştur.³ Abbâsî dönemi şairlerinden Ebû Temmâm (ö. 231/846),⁴ Mütenebbî (ö. 354/965),⁵ Buhturî (ö. 284/897)⁶ ve Endülüs şairi Ebu'l-Bekâ er-Rundî (ö. 684/1285)⁷ gibi şairlerin şiirlerindeki söz konusu tema araştırılmaya değer görülmüştür. Arap şiirindeki hikmet beyitlerinin yoğunluğu Türk ilahiyatçıların da dikkatini çekmiştir. Ertuğrul Döner, Arap edebiyatındaki hikmet tezahürlerini geniş bir çerçeveden ele almıştır.⁸ Muhammed Selim İpek, *Arap Şiirinde Hikmet Esintileri* adlı makalesinde, Tarafe b. el-Abd'dan başlayıp (ö. 564 [?]) Ahmed Şevkî'ye (1868-1932) varıncaya kadar oldukça geniş tarihsel aralıktaki şairlerinin hikmet beyitlerinden örnekler seçerek bunları Türk okura tanıtmıştır.⁹ Bu çalışmalarda hikmet kavramına dair etimolojik ve kavramsal arka plana değinildiği, hikemî temalara dair yeterli ölçüde bilgi verildiği için bu çalışmada doğrudan araştırma konumuzun odağını oluşturan bir varsayma girilecektir.

Arap şiirinde cahiliyeden itibaren şairlerin müstakil hikmet şiirleri¹⁰ yahut kaside içine serpiştirilmiş nasihatname türünde hayat tecrübesi içeren beyitlere yer verdiklerinde, daha sonra standartlaşmış olduğunu fark ettiğimiz belirli birtakım klişe ifadeler kullandıkları müşahede

¹ Ebû Nasr İsmâil b. Hammad Cevherî, *Tâcü'l-lüga ve şihâhü'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr el-'Attâr (Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1987), 2/699.

² Hannâ el-Fâhûrî, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabi* (Beyrut: Matba'atu'l-Bûlûsiyye, 1953), 44.

³ Abdurrahman Abdullah Meşâ'ir, *el-Hikmetu fi şî'ri'l-Câhili* (Sudan: Ummu Derman Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

⁴ Velîd Hamûd Huseyn Sarrâf Vürûd, *Eş'âru'l-hikme fi dîvânî'l-hamâse* (Irak: Kufe Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2005).

⁵ Mahmûd Hasen Abdullah, "el-Hikmetu fi şî'ri'l-Mutenebbî", *Mecelletu Kulliyeti'l-Lugati'l-'Arabiyye* 6 (1986), 1-25.

⁶ Şefîk Cebrî, "el-Hikmetu fi şî'ri'l-Buhturî", *Mecelletu Mecma'i'l-Lugati'l-'Arabiyye bi-Dimeşk* 3/52 (1977), 515-521.

⁷ Muhammed Ali Yemânî Nevfel, *el-Hikmetu fi şî'ri Ebi'l-Bekâ er-Rundî* (Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

⁸ Ertuğrul Döner, "Dinler ve Kültürlerde Hikmet: Bir Varoluş Hikâyesi", *Proceedings Book of 2nd International Scientific Researches Congress on Humanities and Social Sciences*, (IBAD 2017), 663-667.

⁹ Muhammed Selim İpek, "Arap Şiirinde Hikmet Esintileri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/41 (2015), 173-180.

¹⁰ *Dîvânu Tarafe b. el-'Abd*, thk. Dürriyye el-Hatîb - Lütî es-Sakkâl (Beyrut: el-Müessesetü'l-'Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2000), 5.

edilmiştir. Örneğin Cahiliye şairi Zühayr b. Ebû Sülmâ'nın muallakasının son faslında en az on beyitte şair *مَنْ كَانَ* "her kim ki" diyerek hikemî formda sözler sarf eder. Zühayr'in bu kullanımının daha sonra üsluplaştığı görülmüştür. Aynı şekilde çağdaşı olan Tarafe b. el-Abd'in da şiirlerinde, hayata dair derin tespitlerini paylaşacağı zaman *إِذَا مَا* şart edatının ve *إِذَا قَلَّ* klişesinin dikkat çekici bir sıklıkta kullanıldığı ve yine sonraki dönem şairlerinin bunu bir form olarak benimsediği gözlemlenmiştir. Arap şiirinin kuşkusuz bu iki öncü Cahiliye şairinin belirli kalıpları üslup edinmesi ve daha sonraki şairlerin de hikmet beyitlerinde bu kullanımları bir gelenek haline getirmiş olması bizde *إِذَا الْمَرْءُ* "eğer kişi" şeklinde başlayan hikmet beyitlerinin de bir klişe mahsulü olduğu izlenimini uyandırmıştır. Buradan hareketle Cahiliyeden başlayarak çağdaş Arap şairlerine kadar muhtelif dönemler üzerinde yaptığımız geniş çaplı şiir taramasında bu ifade biçiminin az önce işaret edilen kalıplardan daha yoğun bir biçimde kullanıldığı tespit edilmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla bu klişe ifade ile Arap şairi, insan davranışları üzerine yaptığı gözlemlerini bu ifade biçimiyle formüle ediyordu. Zira şair, insanların belirli birtakım şartlarda genel olarak hep aynı tepki ve tutumları takındığını düşünüyordu. Toplumu şekillendiren derin toplumsal yasaların var olduğuna inanan şair, bu düşüncesini şart-cevap cümlesiyle ifade ediyordu. Bu çalışmada söz konusu ifadenin Arap şairleri tarafından hikmet şiiri yahut beyitlerinin teşkilinde nasıl kullanıldığı ve hangi temalara yoğunlaştığı üzerinde durulacaktır.

Çalışmayı yaparken takip edilen yöntem hususunda ise şunlar söylenebilir: Makalede, *إِذَا الْمَرْءُ* klişesinin şairler tarafından genel anlamda benimsendiğini gösterebilmek için Cahiliyeden Modern Arap şiirine kadar geniş bir yelpazede tarama yapılmıştır. Yakın anlamlı beyitler yerine farklı temalara ait şiirler seçilmiş ve bu şekilde başlıklar oluşturulmuştur. Bu suretle tema çeşitliliğinin sağlanması amaçlanmıştır. Yapılan literatür taramasında araştırma konusuyla doğrudan yahut dolaylı herhangi bir akademik çalışmaya rastlanılmamıştır.

1. Gençlik-İhtiyarlık

Sağlık, güç, güzellik ve hareketlilik gibi müspet özelliklerin yanında tecrübesizlik, cehalet ve gaflet gibi menfi sıfatlarla da anılan gençlik, insanoğlunun fiziksel ve duygusal yönlerden büyük değişimler yaşadığı müstesna bir evredir. Güzelliği ve coşkusuyla ilkbahara teşbih edilen gençlik aynı zamanda ömür sermayesinin en hoyratça harcandığı merhale sayılır. Bu yönleriyle o, diğer edebi geleneklerde olduğu gibi Arap edebiyatında da sayısız özdeyiş, atasözü ve şiire konu olmuştur. Şairler bir yandan gençliğin güzelliklerini betimlemiş diğer yandan da gençlik yıllarına dair özlemlerini ve pişmanlıklarını anlatarak gençlere özlü tavsiyelerde bulunmuşlardır. Bu tavsiyelerin önemli bir kısmı aşağıdaki beyitte de vurgulandığı üzere "Ağaç yaş iken eğilir" mesajı taşır:

إِذَا الْمَرْءُ أَعْيَبَهُ الْمَرْوَةُ نَاشِئًا فَمَطَّلَهَا كَهَلًا عَلَيْهِ شَدِيدٌ¹¹

Eğer kişi adamlığı gençken öğrenememişse erişkin olduğunda onu elde etmesi zordur.

Fiziksel imkanların ve öğrenme yetilerinin dorukta olduğu bu esnek ve dinamik çağda insanın yapıp ettikleri karakterini şekillendirmekte ve hayatının ilerleyen safhalarında takınacağı tutum ve

¹¹ Bu meşhur dizeyi İbn Kuteybe ve Mâverdî, el-Ma'lût'a nispetle aktarıırken Câhiz ve İbn Abdürabbih anonim bir şekilde nakletmektedir. bk. İbn Kuteybe Dîneverî, *Uyûnü'l-ahbâr* (Kahire: Matba'atü Dâri'l-Kütübi'l-Mısriyye, ts.), 1/354; Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Emsâl ve'l-hikem*, thk. Fuâd 'Abdulmun'im Ahmed (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1999), 116; Amr b. Bahr Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 2002), 1/228; Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed İbn 'Abdürabbih, *el-'İkdü'l-ferîd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.), 2/271.

sergileyeceği davranışlara yön vermektedir. Nahiv ilmine yaptığı öncü katkılarla bilinen Ebü'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688) hikemi bir şiirinin aşağıdaki dizisinde bu hususa vurgu yapar:

إِذَا الْمَرْءُ أَغْيَا رَهْطَهُ فِي شَبَابِهِ فَلَا تَرْجُ مِنْهُ الْخَيْرَ عِنْدَ مَشِيْبِهِ¹²

Şayet kişi aşiretine gençken faydalı olmuyorsa yaşlandığında ondan hayır bekleme.

Telifisi mümkün olmayan kayıplar her insanı şu veya bu şekilde üzer. Bu kayıpların başında da hiç kuşkusuz gençlik gelir. Zira gençlik elden gidince takat, sağlık, güzellik ve yaşama sevincini de alıp götürür. Dolayısıyla insan yaşlanınca daima gençlik yıllarına özlem duyar, yer yer hüzne gark olur ve pişmanlıklar yaşar. İnsanoğlunun bu mukadder ve müşterek hali klasik Arap şiirinde çokça işlenmiş, mesela Ebü'l-'Atâhiye'ye (ö. 210/825 [?]) " *كَيْفَا لَيْتَ الشَّبَابَ يَعُودُ يَوْمًا فَأَخْبِرُهُ بِمَا فَعَلَ الْمَشِيْبَ* " *Keşke gençlik bir gün geri gelse de yaşlılığın bana neler ettiğini ona anlatsam*¹³ dedirtmiştir. Bu tema modern dönemde de güncelliğini korumuştur. Örneğin Bârûdî (1839-1904), İze'l-mer'u kalıbını kullanarak şöyle der:

إِذَا الْمَرْءُ لَمْ يَبْكِ الشَّبَابَ فَمَا الَّذِي يَعِزُّ عَلَيْهِ وَهُوَ أَكْرَمُ رَاحِلٍ¹⁴

Eğer kişi en değerli misafiri olan gençliğinin gidişine ağlamıyorsa, ona daha ne elem verir ki.

Yaşlılık; tecrübe, farkındalık ve erdem gibi kazanımların dorukta olduğu, buna mukabil insanın daima kayıplar verdiği bir evredir. Ahir ömründe sadece enerjisini, sağlığını ve umudunu değil aynı zamanda onu hayata bağlayan sevdiklerini de bir bir kaybeden insan için yaşlılık bir hazan ve hüznün mevsimidir. Uzun bir hayat sürmenin elem verici tarafları pek çok şiire konu olmuş, mesela Memlûk şairi İbn Zahîr el-Erbîlî (ö. 677/1278) bu hususta şöyle demiştir:

وَإِذَا الْمَرْءُ طَالَ عُمُرًا أَذَاقَتْهُ الْمَنَائِبَ بِفَقْدِهَا أَصْحَابَهُ¹⁵

Eğer kişi uzun ömür sürerse felek dostlarını alarak ona acılar tattırır.

Burada görüldüğü gibi şairlerin gençlik ve ihtiyarlık gibi hayat merhalelerinde gözlemedikleri kayda değer tespitlerini ize'l-mer'u kalıbıyla edebi forma aktarmışlardır. Bunun sanatsal bir teamül olarak kabul gördüğü diğer konu başlıklarındaki örneklerde de fark edilecektir.

2. Sosyal İlişkiler

İnsan yığınlarını toplum haline getiren en önemli husus kuşkusuz sosyal ilişkileri tanzim eden görgü kurallarıdır. İnsan, yaratılış itibarıyla medeni/uygar bir varlık olduğu için yaşadığı toplumda başkalarıyla olan ilişkilerini bu esaslara göre kayıtlamak zorundadır. Arap şairleri bu kabilden âdâb kurallarının üzerinde bilhassa durmuşlar ve olgun bir insan olmanın çerçevesini hikmet şiirleriyle tespit etmeye çalışmışlardır. Bu içerikteki tespitlerinde ize'l-mer'u, yine klişe bir kullanım olarak göze çarpar. Örneğin İbn Künâse'nin (ö. 207/823) aşağıdaki beyti, söz konusu kalıp üzerinden âdâb-ı muâşeret tavsiyesinde bulunur:

إِذَا الْمَرْءُ يَوْمًا أَغْلَقَ الْبَابَ مُرْتَجًا لَيْسَتْهُ أَمْرًا كُنْتُ كَالْمُتَعَاْفَلِ¹⁶

¹² *Dîvânu Ebi'l-Esved ed-Düelî*, thk. Muhammed Hasen Âl Yâsîn (Bağdat: Matba'atü'l-Me'ârif, 1964), 101.

¹³ Ebû İshâk İsmâil b. el-Kâsım b. Süveyd Ebü'l-'Atâhiye, *Dîvânu Ebi'l-'Atâhiye* (Beyrut: Dâru Beyrût, 1986), 46.

¹⁴ Mahmûd Sâmî b. Hasen Hüsnî Bek el-Bârûdî, *Dîvânu Mahmûd Sâmî el-Bârûdî* (İngiltere: Muessesetu Hindâvî, 2014), 229.

¹⁵ Abdürrâzık el-Huveyzî, "Şi'ru Mecdiddîn İbn Zahîr el-Erbîlî", *Mecelletü Külliyyeti'l-Lügati'l-Arabiyye bi-İtâyet el-Bârûdî* 20/1 (2005), 588.

¹⁶ Salâhüddîn Halil b. Aybek b. Abdullah Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvût - Türkî Mustafâ (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 2000), 4/267.

Eğer kişi bir konunun üzerini örtmek için kapıyı kapatıyorsa ben de habersizmişim gibi davranırım.

Şair bu beytinde, insanlar arası ilişkilerde oldukça ince bir nezaketin tespitinde bulunur. Onun gözlemlediğine göre; bir insan her ne sebeple olursa olsun sohbet esnasında bir konuyu açmak istemez yahut açılmışsa da kapatmaya çalışıyorsa onun üzerine gitmemek gerekir.

Şairlerin ize'l-mer'u kalıbını kullanarak sosyal ilişkilere dair ortaya koydukları hikemi değişlerin önemli bir kısmı mütekabiliyet ilkesine vurgu yapar. Bu minvaldeki beyitler Emevî şuarasından Muğîre b. Habennâ'nın (ö. 126/744) aşağıdaki dizesinde de görüleceği gibi "muhatabın sana nasıl davranıyorsa sen de ona öyle davran" mesajı taşır:

إِذَا الْمَرْءُ أَوْلَاكَ الْهَوَانَ فَأُولِهِ هَوَانًا وَإِنْ كَانَتْ قَرِيْبًا أَوْاصِرُهُ¹⁷

Eğer bir kişi yakınının bile olsa, seni hor görüyorsa sen de onu hor gör.

Şair bu beytinde, kişinin izzet-i nefsinin her şeyden önce geldiğini; kötü söz ve aşağılayıcı davranışlar akrabadan dahi sadır olsa haysiyeti korumak için ona misliyle mukabelede bulunmak gerektiğini öğütler. Beyitte akrabalık vurgusu önemlidir. Zira insan tabiatı akrabalık ilişkilerini korumak için uğradığı kötü muameleleri sineye çekmeye meyillidir.

Literatürde, kötülüğe misliyle karşılık verilmesini salık veren beyitlerin yanında iyiliğe iyilikle mukabelede bulunmayı öğütleyen dizeler de mevcuttur. Sicilyalı şair Ebü'l-Musîb el-Kaysî'nin (ö. ?) aşağıdaki beyti bunun güzel bir örneği olup bir şairin sunacağı en kıymetli armağana işaret etmesi açısından da kayda değerdir:

إِذَا الْمَرْءُ قَابَلَنِي بِالْحَمِيلِ يُؤَفِّرُ مِنْ مَدْحِي حَظَّهُ¹⁸

Şayet bana güzel davranırsa bir kişi, methiyelerimden alır nasibini.

Öteden beri sosyal ilişkileri belirleyen en önemli etkenlerden biri paradır. Servet sahipleri daima hürmet ve itibar görür, nice dostlar kazanırlar. Bununla birlikte bu dostların çoğu şahsi çıkarlarına odaklanan samimiyetsiz kişilerdir. Zira etrafında pervane gibi döndükleri zenginlerin servetleri bitip tükendiğinde onları anında yüz üstü bırakırlar. Her zaman ve zeminde rastlanılabilen bu sosyal olgu çok sayıda şiire konu olmuş; örneğin Muallaka sahibi Tarafe b. el-'Abd, bu acı gerçeğe -ize'l-mer'u kalıbını az bir lafzi değişikliğe uğratarak- şöyle temas etmiştir:

إِذَا قَلَّ مَالُ الْمَرْءِ قَلَّ بَهَاؤُهُ وَضَاقَتْ عَلَيْهِ أَرْضُهُ وَسَمَاؤُهُ¹⁹

Kişinin parası azalır azalır değeri, dar gelir ona seması ve yeri.

İze'l-mer'u kalıbının kullanıldığı bazı hikemi şiirlerde de ilişki kurulmaması gereken insan tiplerinden bahsedilir. Bu konuda şiir söyleyenlerden biri de savaş meydanındaki yiğitliği ve devlet idaresindeki kararlılığının yanı sıra keskin zekâsı ve üstün belagat meziyetiyle Müslüman kitleleri

¹⁷ Nûrî Hammûdî el-Kaysî, "Şi'ru Muğîre b. Habennâ et-Temîmî", *el-Mevrid* 10/3-4 (Ocak 1981), 189. Câhiz bu beyti Kümeyt el-Esedî'ye nispetle aktarır. bk. Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/42.

¹⁸ Ebü'l-Kâsım 'Ali b. Ca'fer es-Sa'dî, *ed-Dürretü'l-hatîre fi şu'arâi'l-Cezîre*, thk. Beşîr el-Bekûş (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1995), 96.

¹⁹ *Divânü Tarafe b. el-'Abd*, thk. Dürrîyye el-Hatîb - Lütfî es-Sakkâl (Beirut: el-Müessesetü'l-'Arabîyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2000), 144. Bu şiir Abbâsîler döneminin kudretli başkadısı Yahya b. Eksem'e de nispet edilmiştir. bk. Ebû Hâtîm Muhammed İbn Hibbân, *Ravzatü'l-'ukalâ ve nüzhâtü'l-fuzalâ*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 225.

derinden etkileyen Hz. Ali'dir (ö. 40/661). Hikmetli sözleri ve hutbeleriyle insanları dini ve dünyevi hususlarda irşat eden Hz. Ali, kendisine nispet edilen aşağıdaki şiirde uzak durulması gereken bir insan tipinin özelliklerini anlatır:

إِذَا الْمَرْءُ لَمْ يَرْضَ مَا أَمَّنَهُ وَلَمْ يَأْتِ مِنْ أَمْرِهِ أَزِينَهُ
وَأَعْجَبَ بِالْعَجَبِ فَأَقْتَادُهُ وَتَاهَ بِهِ التَّيَهُ فَاسْتَحْسَنَهُ
فَدَعَهُ فَقَدْ سَاءَ تَذْيِيرُهُ سَيِّضُحْكَ يَوْمًا وَيَبْكِي سَهَةً²⁰

*Eğer biri razı değilse elindeki
Niyetlenmezse iş yaparken en güzeline
Gurura kapılıp da takılırsa peşine
Ayartırsa kibir onu, hoş gelirse nefesine
Terk et onu, ne kötü bir yolu vardır
Bir gün gülecek bir yıl ağlayacaktır.*

Söz konusu kalıbı şiirlerinde kullanmayı adet edinen isimlerden birisi de İslam dünyasında en yaygın olan fikhî mezheplerden birinin kurucusu olan Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî'dir (ö. 204/820). İmam-ı Şâfiî, fakihliği kadar olmasa da şairliği ile de bilinmektedir. Kendisinin sosyal ilişkilere dair rehberlik edecek pek çok tespiti bulunmaktadır. Örneğin aşağıdaki beytinde insanların başkalarıyla olan ilişkilerinde doğallık ve samimiyeti ilke edinmesine dair şöyle bir tavsiyede bulunur:

إِذَا الْمَرْءُ لَا يَرَعَاكَ إِلَّا تَكَلُّفًا فَدَعُهُ وَلَا تُكْثِرْ عَلَيْهِ التَّاسُّفًا²¹

Eğer kişi sana samimiyetsiz bir şekilde yaklaşıyorsa terk et onu, çok da üzerine teessüf etme.

İmam-ı Şâfiî'nin gayet anlaşılır bu tavsiyesine göre insan, tekellüflü yani zoraki ve isteksiz dostlukları sürdürmek için çaba sarf etmemelidir. Tarafların birbirini gerçekten sevdiği ve muhabbetin esas olduğu dostluklar az da olsa daha değerlidir.

3. Dostluk-Kardeşlik

Arap edebiyatında, hakkında en çok söz söylenen konulardan biri de dostluk ve kardeşliktir. Ansiklopedik edebiyat kaynakları ve şiir divanlarının yanı sıra *es-Sadâka ve's-Sadîk* gibi monografik çalışmalarda bu tema etraflıca ele alınmış; hakiki dostun özellikleri, dostluğa hanel getiren davranışlar, dostluğun gerekleri ve kimlerden dost olup-olmayacağı vb. hususlarda manzum ve mensur hüviyette devasa bir külliyyat miras bırakılmıştır.

Elbette dostluk karşılıklı bir çaba, anlayış ve fedakârlık gerektirir. Tek taraflı dostluk kurma gayretleriye çoğunlukla sonuçsuz kaldığı gibi çaba harcayan tarafı ciddi manada yorup yıpratır. Bu sebeple şairler, sağlıklı bir dostluğun kurulabilmesi için bu ilişkinin taraflarının aynı derecede istekli ve diğerkâm olması gerektiğini vurgulamışlardır. Dost edinirken bu ilkeyi uyguladığını söyleyen Abbâsî şairi Sarî' el-Gavânî (ö. 208/823) bu hususta keskin bir sınır çizer:

²⁰ Dîvânü Ali b. Ebî Tâlib, thk. Abdülazîz el-Kerem (b.y.: y.y., 1988), 100.

²¹ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *Dîvânü's-Şâfiî*, thk. Muhammed Abdulmun'im el-Hafâcî (Kahire: Mektebetü'l-Kulliyâti'l-Ezheriyye, 1985), 94.

إذا المرء لم يبدل من الودّ مثل ما بذلت له فاعلمم باني مفارقة²²

Şayet kişi dostluk için benimki kadar çaba harcamıyorsa bilesin ki terk ederim onu.

Hakiki dostluk saf bir sevgi ve derin bir muhabbete dayandığı için hikmet şairleri, sevgisinde samimi olmayan kişileri gerçek dost saymamış, bu tip insanlardan uzak durulması gerektiğini söylemişlerdir. Bu hususta Emevîler döneminin Uzrî şairlerinden Hudbe b. el-Haşrem'in (ö. 50/670) bir ikazı şöyledir mesela:

إذا المرء لم يُحِبِّكَ إِلَّا تَكْرَهُهَا فَذَرَهُ وَلَا تُكْثِرْ عَلَيْهِ التَّعَطُّفَ²³

Kişi eğer zoraki seviyorsa seni; bırak onu, kes muhabbetini.

İnsanlık tarihi halisane duygularla kurulan tabîi dostluklar kadar menfaat için tesis edilen gayrı samimi arkadaşlıklarla doludur. Tarih boyunca sürekli tekerrür eden hikayelerden biri de servetini ve makamını kaybeden insanların yalnızlığa mahkûm edilişidir. Tarafeye ait aşağıdaki dizelerde ize'l-mer'u kalıbı yine az bir değişikliklerle bu olguya dikkat çeker:

إذا قلّ مال المرء قلّ صديقُهُ ولم يحل في قلب الخليل إخاؤه²⁴

Kişinin malı eksilirse arkadaşları da eksilir, kardeşliği dostlarının gönlüne hoş gelmez.

Dostluğun gereklerinden biri de zor zamanlarda dostun yanında olmak, yaralarını sarmak ve onu teselli etmektir. Türk dilinde "Dost kara günde belli olur"²⁵, Arap dilinde de aynı manaya gelen "الصديق وقت الضيق"²⁶ atasözleriyle belirtildiği gibi sıkıntılı zamanlar gerçek dostların tescillenip sahte dostlukların sonlandığı anlardır. Bu manada Mısırlı şair Bârûdî dostluğun bedelini şöyle açıklar:

إذا المرء لم ينصر أخاه بنفسه لدى كلِّ مكروهٍ فليس بصاحب²⁷

Eğer bir kişi kardeşinin tüm zor zamanlarında ona bizzat yardımcı olmuyorsa dost değildir o.

Kardeşlik ve dostluk üzerine kalem oynatan hikmet şairlerinden Ebü'l-'Atâhiye de aşağıdaki beytinde kardeşliğin olmazsa olmaz kurallarından birini beyan eder:

أخوك الذي من نفسه لك منصف إذا المرء لم ينصفك ليس أخاك²⁸

Kardeşin sana can u gönülden hakkaniyetle davranandır. Sana insaf etmeyen kardeşin değildir.

Samimi bir dost; arkadaşının eksikliğini kapatır, neşesini artırır, sıkıntısını giderir. Duygularına ortak olup sevincini ve hüznünü paylaşır. Bu sebeple dost, insanın bir mütemmim cüzü olarak onu hayata bağlayan kişidir. Mesela Abbâsî şairi Sâlih b. Abdilkuddûs'un (ö. 167/783 [?]) aşağıdaki beytinde de ifade edildiği gibi gerçek bir dosttan mahrum kalanın kaybı büyüktür:

إذا المرء لم يصحب صديقاً موافياً على أيِّ حالٍ كان خاب رجاءه²⁹

²² Müslim b. el-Velîd el-Ensârî, *Şerhu Dîvânî Sarî'i'l-Gavânî*, thk. Sâmî ed-Dehhân (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1985), 330.

²³ Yahyâ el-Cebûrî, *Şi'ru Hudbe b. el-Haşrem el-'Uzrî* (Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1986), 135.

²⁴ *Dîvânu Tarafe b. el-'Abd*, 144.

²⁵ Nuray Özenç, *Hintçe ve Urdu Dilinde Benzer ve Ortak Olan Atasözü ve Deyimler* (Konya: Eğitim Yayınevi, 2018), 98.

²⁶ Ahmed İbrâhîm ez-Zâbî, *el-Emsâlu's-Şa'biyye ve munâsebâtuhâ* (b.y.: Dâru'l-Kitâbi's-Sekâfi, 2015), 255.

²⁷ Bârûdî, *Dîvânu Mahmûd Sâmî el-Bârûdî*, 51.

²⁸ Ebü'l-'Atâhiye, *Dîvânu Ebi'l-'Atâhiye*, 308.

²⁹ Abdullah el-Hatîb, *Sâlih b. Abdilkuddûs el-Basrî* (Bağdat: Dâru Menşûrâti'l-Basrî, 1967), 119.

Şayet bir kişi sâdik bir dost edinmemişse; umduğuna hiçbir şekilde ulaşamaz.

İçten bir dostluğun sabit olabilmesi için kişinin arkadaşı için yeri ve zamanı gelince imdadına koşması beklenir. Zamanında yerine getirilmemiş talepler, dostluğun da devamına hanel getirebilir. Cahiliye şairi Ka'b b. Züheyr (ö. 24/645 [?]) bu hakikati şöyle dile getirir:

لَأَيِّ زَمَانٍ يَحْبِبُ الْمَرْءُ نَفْعَهُ غَدًا فَعَدَا وَالذَّهْرُ غَادٍ وَرَائِحُ
إِذَا الْمَرْءُ لَمْ يَنْفَعَكَ حَيًّا فَتَفَعُّهُ قَلِيلٌ إِذَا رُصِّتَ عَلَيْهِ الصَّفَائِحُ³⁰

Kişi iyiliğini ne zamana saklıyor

Yarın, yarın dedikçe felek geçip gidiyor

Dokunmuyorsa yararı sana hayatta iken

Faydası az olur, üzerine toprak atılırken.

Dostlukların devam edebilmesi için tarafların birbirlerine sürekli iltifat etmesi elbette gerekli değildir. Ancak şu var ki devamlılık arz etmiş eleştiri hali de arkadaşlığa gölge düşürebilir. Şair Ebû Alî el-Mekkî el-Bâharzî (ö. ?) dostluğun devamına mâni olan böyle bir hali şu beytiyle dile getirir:

إِذَا الْمَرْءُ لَمْ يَبْرَحْ يُمَارِي صَدِيقَهُ وَلَمْ يَحْتَمِلْ مِنْهُ فَكَيْفَ يُعَايِشُهُ³¹

Kişi sürekli arkadaşıyla sürekli tartışıyor ve ona sabredemiyorsa onunla nasıl beraber yaşayabilirsin?

4. Onur/Şeref

Arap şairlerinin üzerinde en çok durduğu hususlardan birisi de insanın şerefine leke sürdürmeden hayatını geçirmesidir. Daha sonra *mürûet* olarak kavramlaşacak bu şahsiyet ağırlığı, İslam öncesi dönemden itibaren teşvik edilen bir mesele olmuştur. Cahiliye şairi Semev'el el-Ezdî (ö. 560 [?]) bu konuda şöyle der:

إِذَا الْمَرْءُ لَمْ يَدْنَسْ مِنَ اللَّؤْمِ عَرَضَهُ فَكُلُّ رِءَاءٍ يَرْتَدِيهِ جَمِيلٌ³²

Kişi haysiyetine laf getirmemişse, ne giyse üzerinde hoş durur.

Şair bu beytinde insanlar nezdinde değer kazandırdığı düşünülen iyi giyim ve dış görünüşe yönelik dolaylı bir eleştiri yöneltir. Kişi, bazı davranışlarıyla saygınlığına hanel getiriyorsa onun toplum nezdindeki itibarını kıyafeti yahut daha geniş bir manada sahip olduğu maddi imkânları geri getiremez. İnsan, onurunu muhafaza ettikten sonra maddi durumu her ne olursa olsun şahsiyeti onu süsleyecektir.

Benzer bir onur-imaj karşılaştırmasına diğer bir Cahiliye şairinde de rastlanır. Tarafe, insana değerini kazandıran gerçek şeyin haysiyet ve şeref olduğunu ize'l-mer'u kalıbıyla başlayan şu beytiyle dile getirir:

إِذَا الْمَرْءُ لَمْ يَغْبِلْ مِنَ اللَّؤْمِ عَرَضَهُ وَلَمْ يُنْقِهْ لَمْ يُغْنِ عَنْهُ بِهَاؤُهُ³³

³⁰ *Dîvânu Ka'b b. Züheyr*, thk. Ali Fâ'ûr (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 16.

³¹ Ebû'l-Feth el-Abbâsî, *Me'âhidü't-tensîs 'âlâ şevâhidü't-telhîs*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beirut: 'Âlemü'l-Kütüb, ts.), 1/360.

³² Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl es-Se'âlibî, *el-Müntehal*, ed. Ebû Ali Ahmed (İskenderiye: el-Matba'atu't-Ticâriyye, 1901), 176.

³³ *Dîvânu Tarafe b. el-'Abd*, 144.

Kişi onurunu ayıplanacak şeylerden temizlememişse, arındırmamışsa güzelliği ona ne fayda!

Kişinin onurunu muhafaza etmesi denildiğinde doğal olarak ilk akla gelen insanın diğer insanlara karşı zillete düşmemesidir. Abbâsî şairi Ebü'l-Atâhiye ise insan onuru anlayışına farklı bir açıdan da baktırmak ister. Ona göre şeref sahibi insan kendini başkalarına esir etmediği gibi mal ve mülk edinme hissine karşı da özgür olabilmelidir. Aşağıdaki beytinde izzet düşüncesini şöyle ifade eder:

إِذَا الْمَرْءُ لَمْ يَعْتِقْ مِنَ الْمَالِ نَفْسَهُ تَمَلَّكَهُ الْمَالُ الَّذِي هُوَ مَالِكُهُ³⁴

Eğer kişi kendini malından azat etmemişse sahip olduğu mal onu mülk edinir.

Onur ve şeref üzere yaşamaya dair birçok şiir söyleyen şairlerden olan Ebû Temmâm da (ö. 231/846) şöyle demektedir:

إِذَا الْمَرْءُ لَمْ تَهْدِمْ غُلَاهُ حَيَاتُهُ فَلَيْسَ لَهَا الْمَوْتُ الْجَلِيلُ بِبِهَادِمٍ³⁵

Eğer kişinin hayatı onun şerefini zedelememişse ölümü de bu şerefi yıkabilecek değildir.

İzzetli bir hayatı ne bahasına olursa olsun tercih etme lüzumu modern dönem şairlerin de dile getirdiği bir husustur. Örneğin Iraklı şair Cemîl Sıdkî ez-Zehâvî (ö. 1355/1936) de aynı hassasiyeti şu şekilde dile getirir:

إِذَا الْمَرْءُ رَامَ الْبُعْدَ عَنْ أَرْضِ ذِلَّةٍ فَلَا يَبْتَغِي لِلْمَرْءِ أَنْ يَتَرَدَّدَا³⁶

Eğer kişi zillet toprağından uzaklaşmayı murâd etmişse ona artık tereddüt etmesi yakışık almaz.

Arap şairlerinin bu bağlamda sayılamayacak kadar çok beyitleri olduğu ve neredeyse tamamının da ize'l-mer'u klişe ifadesini kullandığı dikkatimizi çekmiştir. Örneğin şerefin ancak kişinin kendi el emeği ile kazanabileceği ve asil bir soyla övünüp durmanın anlamsız olduğu başka bir şair tarafından şöyle dile getirilmiştir:

إِذَا الْمَرْءُ لَمْ يَسْتَأْنِفِ الْمَجْدَ نَفْسُهُ فَلَا خَيْرَ فِيمَا أَوْرَثَهُ جُدُودُهُ³⁷

Kişinin kendisi eğer onurunu sürdürüyorsa dedelerinden kalan (şerefte) hiçbir hayır yoktur.

Soyları ile övünmekte ve atalarının yaptıklarıyla gururlanmakta bir beis görmeyen Arap kabilecilik geleneğinin yanlışlığına işaret eden bu beyitte şair, her insanın kendi onuru için bizatihi çalışması gerekliliğine dikkat çekmektedir.

Diğer bir şair Mûsâ b. Huseyn b. Şevvâl'in (ö. 1196/1782) aynı anlamı farklı lafızlarla şöyle dile getirdiği görülür.

إِذَا الْمَرْءُ لَمْ يَحِوِ الْمَعَالِي بِفَعْلِهِ فَلَنْ تُغْنِيَهُ أَفْعَالُ عَمٍّ وَلَا جَدٍّ³⁸

Eğer kişi yüksek ahlaki yaptıklarıyla kazanamamışsa

³⁴ Ebü'l-Atâhiye, *Dîvânu Ebi'l-Atâhiye*, 317.

³⁵ Ebû Temmâm Habîb b. Evs b. Hâris et-Tâî, *Dîvânu Ebî Temmâm* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Vataniyye, 1887), 345.

³⁶ Cemîl Sıdkî ez-Zehâvî, *Dîvânu'z-Zehâvî* (Mısır: el-Matba'atu'l-'Arabiyye bi-Mısır, 1924), 361.

³⁷ Bu beyit Muhammed b. Hamza el-Mevsilî'ye nispetle aktarılmaktadır. bk. Ali b. Hasan el-Bâharzî, *Dümyetü'l-kasr ve 'usratü ehli'l-casr* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1993), 1/406.

³⁸ Sultân b. Seyf b. Muhammed el-Mikbâlî, *Dîvânu'ş-şâir Mûsa b. Hüseyin b. Şevvâl el-Hüseyinî el-Ma'rûf bil-Kezâvî* (Maskat: Sultan Kâbûs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 350.

Ona amca ve dedelerinin yaptıkları bir fayda vermez.

5. Gayret ve Çaba

İnsanın şeref ve haysiyetini muhafaza edebilmek için hayatta düstur edinmesi gereken şeylerden birisi de başkalarına el açmadan izzetiyle yaşamasını öğrenmesidir. Arap şairlerinin bu hususa dikkat çektiği görülür. Aşağıdaki şiirde Cahiliye şairi 'Urve b. el-Verd (ö. 607) mezkûr kalıbı kullanarak insanları onurlu yaşamaya şöyle teşvik eder:

إِذَا الْمَرْءُ لَمْ يُطَلِّبْ مَعَاشًا لِنَفْسِهِ شَكَا الْفَقْرَ أَوْ لَامَ الصَّادِقَ فَأَكْثَرًا³⁹

Kişi, kendi maişetini temin etmezse ya fakirlikten şikâyet eder ya da arkadaşını ayıplar.

Şair bu sözleriyle başkalarına muhtaç olmamak için çalışkanlığa teşvik eder. Kişi böyle bir gayreti göstermezse fakirliğe duçar olacak ve kendisine yardım etmiyor diyerek arkadaşlarını ayıplayacaktır.

İze'l-mer'u klişesiyle nazmedilen hikemi şiirlerde çabanın niçin ve nasıl harcanması gerektiğine dair de birtakım tavsiyeler bulunur. Mesela Ebû Hilâl el-'Askerî (ö. 400/1009'dan sonra) doğru zeminde ve uygun şekilde harcanmayan çabaların mukadder neticesini güzel bir temsille anlatır:

إِذَا الْمَرْءُ أَلْفَى فِي السَّبَاحِ بُدُورَهُ أَضَاعَ فَلَمْ تَرْجِعْ بِرَعٍ وَلَا بَدْرٍ⁴⁰

Kişi tohumunu çorak araziye atarsa ne ekin alabilir ne de tohumunu geri getirebilir.

Şair gayet yerinde ve anlaşılır bir tespitle, sarf edilen çabaların akim kalıp boşa çıkmaması için uygun şartların gözetilmesi gerekliliğine istiare sanatını kullanarak işaret eder. Bu üsluba göre insanın herhangi bir hususta çaba göstermesi tohum saçmak gibidir. Gayretinin faydalı bir netice ile taçlanması ancak uygun zaman ve zemine bağlıdır.

Mısırlı şair Bârûdî de hakikatin muhafazası uğrunda her türlü çabanın sarf edilmesi gerekliliğini şu beytiyle dile getirir:

إِذَا الْمَرْءُ لَمْ يَنْهَضْ بِقَائِمِ سَيْفِهِ فَيَا لَيْتَ شِعْرِي كَيْفَ تُحْمَى الْحَقَائِقُ⁴¹

Eğer kişi gerektiğinde kılıcına davranmıyorsa; bilmiyorum hakikatler nasıl korunur.

Neo-klasik ekolün kuşkusuz en önemli isimlerinden olan Bârûdî, bu beytiyle hak ve hakikati korumak için mutlaka bedel ödenmesi gerekliliğine mezkûr kalıbı kullanarak işaret etmiştir.

Başta İmam-ı Şâfiî olmak üzere pek çok Arap şairi, kişinin ilim, hayat tecrübesi ve rızıktan nasibini fazlasıyla bulabilmesi için seyahat etmesi gerektiğine dair tespit ve teşviklerde bulunur. Muhtemel risk ve meşakkatlerden dolayı insanlar mevcut mekânlarını terk edip yeni şartlara atılmaktan çekinir. Hâlbuki Arap şairleri bu yer değişikliklerin daha iyiye atılan adımlar olduğunu düşünür. Bu sadette teşvikî olan Osmanlı dönemi Arap şairlerinden Kâzım el-Ezrî (ö. 1211/1796) seyahat etmekten kaçınan ve evinde oturan kişileri mezkûr kalıbı kullanarak şu şekilde ölüye benzetir:

³⁹ İbn 'Abdürabbih, *el-'İkdü'l-ferîd*, 2/347.

⁴⁰ Ebû Hilâl el-'Askerî, *es-Sinâ'ateyn: el-Kitâbe ve's-Şi'r*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî - Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Beirut: el-Mektebetü'l-'Unsuriyye, 1993), 244.

⁴¹ Bârûdî, *Dîvânu Mahmûd Sâmî el-Bârûdî*, 201.

إِذَا الْمَرْءُ لَمْ يَتْرُكْ قَرَارَةَ دَارِهِ فَمَا هُوَ إِلَّا الْمَيِّتُ غَيْبَةَ اللَّحْدِ⁴²

Eğer kişi evinin dibinden ayrılmıyorsa o, mezarın gizlediği ölüden başka bir şey değildir.

Şairin bu tespitine göre; hayatta cesaret göstererek girişim ve atılımlarda bulunmayan ve daima mevcut şartlarıyla yetinen kişiler ölüye benzer. Evet, ölü her ne kadar mezarında sabit durmakla herhangi bir riske maruz kalmıyor olabilir; ancak hareketsiz bir cesetten ibaret olduğu için kısa bir süre sonra kokuşmaya ve bedensel bütünlüğünü kaybetmeye duçar olacaktır. Risk almaktan çekinen, gayret ve çaba göstermekten erinen kişiler bir süre sonra manen ve ahlaken yozlaşmaya, sıradanlaşıp basitleşmeye mahkûm olacaklardır.

Arap edebiyatının geçen yüzyılda önemli isimlerinden olan Mısırlı şair Alî el-Cârim de (1881-1949) mücadeleci olmaya dair şöyle teşvik etmektedir:

إِذَا الْمَرْءُ لَمْ يُخْلِذْهُ فَضْلُ جِهَادِهِ فَكُلُّ الَّذِي فَوْقَ التُّرَابِ تُرَابٌ⁴³

Eğer kişinin mücadelesi onu ölümsüz kılmamışsa (bilsin ki) toprağın üzerindeki her şey topraktır.

İze'l-mer'u kalıbıyla söylenmiş bu beyitte şair, insana fani hayatta beka sıfatı kazandıran yegâne meziyetin mücadele etmek olduğunu, aksi takdirde yeryüzündeki her şeyin zamanı gelince toprağa inkılap edeceğini hatırlatır. Müşahede edilen bir insanlık tecrübesi olarak bilinmektedir ki adını tarihe yazdırarak bir nevi ölümsüzlük kazananlar çoğunlukla bir dava uğrunda mücadele ederek fedakârlık yapanlardır.

6. Dinî Tavsiyeler

İslam sonrası Arap şairlerinin bir kısmı dinî öğretileri şiirlerine taşımışlar ve vicdani değerlerin toplumda yerleşmesi için kimi şiirlerinde vaaz ve irşat misyonunu yüklenmişlerdir. Bu şairlerin şiirlerinde de söz konusu kalıbın sıklıkla kullanıldığı görülür. Örneğin zühht şairi Ebü'l-'Atâhiye, aşağıdaki beytinde Kur'ânî bir kavram olan *takva elbisesi* kuşanmaya davet eder:

إِذَا الْمَرْءُ لَمْ يَلْبَسْ ثِيَابًا مِنَ التَّقَى تَقَلَّتْ عُرْيَانًا وَإِنْ كَانَ كَاسِيًا⁴⁴

Kişi takva elbisesini kuşanmamışsa, üzerinde kıyafet olsa da üryan gezer.

Şiirini İslami ve milli değerleri savunup yüceltmeye adanmış Meccî'l-İslâm lakaplı Ahmed Muharrem (1877-1945) aşağıdaki beytinde yegâne kurtuluş yolu olarak gördüğü iki dinî hassasiyete teşvik eder:

إِذَا الْمَرْءُ لَمْ يُؤْمِنْ وَلَمْ يَخْشَ رَبَّهُ فَلَيْسَ إِلَّا شَيْءٌ سَوَى الْخُسْرِ صَائِرًا⁴⁵

Şayet kişi iman etmez, rabbinden korkmazsa eline geçecek şey sadece hüsrandır.

Bârûdî ise şartlar ne olursa olsun Allah'a sığınmayanın neticede kaybedeceğini vurgulayarak tevekküle çağırır:

إِذَا الْمَرْءُ لَمْ يَرْكَنْ إِلَى اللَّهِ فِي الَّذِي يُحَاذِرُهُ مِنْ دَهْرِهِ فَهُوَ خَاسِرٌ⁴⁶

⁴² Kâzım el-Bağdâdî el-Ezrî, *Dîvânu Şeyh Kâzım el-Ezrî* (Mumbai: el-Matba'atu'l-Mustafeviyye, 1902), 47.

⁴³ Ali el-Cârim, *Dîvânu Ali el-Cârim* (Kahire-Beyrut: Dâru's-Şurûk, 1986), 300.

⁴⁴ Ebü'l-'Atâhiye, *Dîvânu Ebi'l-'Atâhiye*, 482.

⁴⁵ Ahmed Muharrem, *Dîvânu Meccî'l-İslâm Ahmed Muharrem* (İngiltere: Muessesetu Hindâvî, 2012), 358.

⁴⁶ Bârûdî, *Dîvânu Mahmûd Sâmî el-Bârûdî*, 130.

Eğer kişi korktuklarından Allah'a sığınmıyorsa hüsrana uğramıştır.

Bârûdî'nin, diğer bir şiirinde de dini öğretilerden tevekkül ve sabra şöyle teşvikte bulunduğu görülür:

إِذَا الْمَرْءُ لَمْ يُصْبِرْ عَلَى مَا أَصَابَهُ فَمَاذَا تَرَاهُ فِي الْمُقَدَّرِ يَصْنَعُ⁴⁷

Kişi başına gelene sabretmezse mukadder olan bir şeye acaba elinden ne gelir ki?

7. Akıl ve Ahlakî Olgunluk

Daha önceki bir başlıkta değinildiği gibi Arapların muteber bir şahsiyet sahibi olmak için kaçınılmaz gördüğü akıl ve ahlakî olgunluk ölçütleri pek çok şair tarafından dile getirilmiş ve hikmet temasına konu edinmiştir. Örneğin aşağıdaki dizede şair İbn Düreyd (ö. 321/933) ahlakî olgunluğa şu şekilde vurgu yapar:

فِي كُلِّ شَيْءٍ عِبْرَةٌ لِمَنْ عَقَلَ قَدْ يَسْعَدُ الْمَرْءُ إِذَا الْمَرْءُ اعْتَدَلَ⁴⁸

Aklını kullanan için her şeyde bir ibret vardır; kişi ancak mutedil olduğunda mutlu olabilir.

Şair bu beytinde insana mesut olma bahtiyarlığı kazandıracak şeyin ifrat-tefritten uzak, itidal üzere hayat geçirmek olduğunu ve aklını hakkıyla kullananların yaşadıkları her olaydan bir ibret özü çıkarabileceklerini dile getirirken söz konusu kalıbı kullanır.

Söz konusu klişeyi en sık kullanan Abbâsî dönemi şairlerinden Buhtürî'nin, (ö.284/897) ahlakî olgunluğun ancak cömertlikle gerçekleşebileceğini ifade ettiği bir beyti şöyledir:

إِذَا الْمَرْءُ لَمْ يَجْعَلْ غِنَاهُ ذَرِيعَةً إِلَى سُؤْدُدٍ فَأَعَدَّ غِنَاهُ مِنَ الْعُدْمِ⁴⁹

Eğer kişinin zenginliği onun efendiliğine yol vermiyorsa sen onun varlığını yokluktan say.

Görüldüğü gibi şair bu beytinde, kişinin elinde bulunan maddi imkân ve servetin ancak oturmuş sağlam bir karakterle kemalini bulacağını, aksi takdirde şahsiyet sahibi olmayanların zenginliği ile fakirliği arasında bir farkın bulunmadığının altını çizer.

Aklî ve ahlakî olgunluğa Arap şairleri tarafından o derece önem verilmiştir ki kimi şairlerin bu hususa teşvikte bulunmak için oldukça sert bir üslubu benimsedikleri görülür. Örneğin aşağıdaki beyitte Ebu'l-Muzaffer el-Ebyûrdî (ö. 507/1113) şöyle der:

إِذَا الْمَرْءُ لَمْ يُسْرِحْ إِلَى الرَّشْدِ طَائِعاً أُذِيقَ الرَّدَى كُرْهاً وَفِي السَّيْفِ وَاعِظاً⁵⁰

Eğer kişi gönüllü olarak rüşt yoluna koşmazsa zorla ölümü tadar; nitekim kılıçta bir vaiz vardır.

Görüldüğü gibi şair ize'l-mer'u kalıbını belirli birtakım şartlarla bu şartların vahim sonucu arasında sebep-sonuç ilişkisi kurmaktadır. Kişi kendi isteğiyle doğru olan rüşt yolunu tercih etmez ve azgınlığa meylerse bunun sonucu ister istemez maruz kalacağı şiddettir.

⁴⁷ el-Bârûdî, *Dîvânu Mahmûd Sâmi el-Bârûdî*, 179.

⁴⁸ *Dîvânu İbn Düreyd*, thk. Ömer İbn Sâlim (Birleşik Arap Emirlikleri: Matba'atü Golden City, 2012), 30.

⁴⁹ Ebû Ubâde el-Velîd b. Ubeyd el-Buhturî, *Dîvânu'l-Buhturî*, haz. Abdurrahman Efendi el-Berkûkî (Kahire: Matba'a Hindiyeye bi'l-Musekî bi-Mısır, 1911), 237.

⁵⁰ Ebu'l-Muzaffer Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-Ebyûrdî, *Dîvânu'l-Ebyûrdî*, thk. Abdülbâsî el-Ünsî (Lübnan: el-Matba'atu'l-'Usmâniyye, 1899), 194.

İslam dininin ilim öğrenme ve akılla hareket etmeye dair kuvvetli teşvikleri Arap şairlerinde de makes bulmuş ve bu minvalde pek çok şair hikmetâmez sözler söylemişlerdir. Aşağıdaki beyitte şair İbn Nehhâs (ö. 698/1299) şöyle der:

وَإِذَا الْمَرْءُ ضَلَّ عَنْ سُنَنِ الْعِ
قُلِّ اقْتَفَى بِالضَّلَالِ عُجْبًا وَتِيهَا
فَتَرَاهُ وَهُوَ الْعَلِيمُ جَهُولًا وَتَرَاهُ وَهُوَ الْحَلِيمُ سَفِيهَا⁵¹

Eğer kişi aklın yolundan saparsa düşer dalalete, şaşkın ve perişan bir halde

Bilgin iken cahil, halim selim iken düşkün bir vaziyette görürsün.

İbn Nehhâs'ın, akla uymanın ehemmiyetine vurgu yaptığı bu iki beytinde, gerçekten de iki büyük değer olan ilim ve hilim meziyetlerini kemale erdiren hususa dikkat çekilmektedir. Muhtelif bilim dallarına dair geniş bir bilgi birikimine sahip olan nice kimseler vardır ki bunlar akıllıca hareket etmedikleri için bilgileri kendilerini doğru yola götürmez. Diğer taraftan hilim denilen yumuşak huyluluk açısından da durum aynıdır. Kişinin hem kendisini hem de başkalarını istismara uğramak ve mağduriyet yaşamak gibi kötü sonuçlardan muhafaza edecek şey yeri geldiğinde aklın kullanılıp yumuşaklığın terk edilmesidir. Şair aklın hâkim olmadığı bir hilmin mağduriyet, bilginin ise cehalet doğurabileceği ihtimaline karşı insanları ize'l-mer'u kalıbıyla uyarmak ister. Arap edebiyatında bu bağlamda söylenmiş sayılamayacak kadar çok beyit göze çarpmaktadır.

Sonuç

Arap edebiyatında şairlerin hayata ve insanlara ait tecrübe ve tespitlerini belîğ ve veciz bir şekilde nazma döktükleri şiirlerine müstakil bir tema olarak hikmet adı verilmiştir. Cahiliyeden günümüz Arap şiirlerine kadar şairlerin bir şekilde kayda değer gördükleri gözlemlerini kasidelerine yer yer serpiştirdikleri görülmüştür. Arap şiirinde tüm dönemlerde -ister gazel olsun ister methiye-şairler, müşahedelerini kendilerine özgü üsluplarıyla şiirlerinin özellikle de sonlarına doğru paylaşmışlar, edebiyatın büyüleyici etkisinden yararlanarak şairliğin yanında bilge bir şahsiyete sahip olduklarını da göstermek istemişlerdir. Serapa hikmet ve ibret yüklü bu beyitler Arap toplumlarında hüsnükabule mazhar olmuş ve kısmen de olsa birer atasözü halinde nesilden nesle aktarıla gelmiştir. Arap şairlerinin hayata dair izlenimlerini nazma taşırken kimi kalıp ifadeler üzerinde mutabık kaldığı görülmüştür. Sade fakat etki bakımından oldukça tesirli olduğu görülen bu kalıpların Cahiliyeden başlayıp günümüz Arap şairlerine kadar hikmet şiirlerinde benimsendiği dikkat çekmiştir. Bu çalışmada mevzubahis kalıplardan birinin ize'l-mer'u ile başlayan şart-cevap cümleleri olduğu varsayımıyla hareket edilmiş ve yapılan Arap şiiri taramasında bu faraziyeyi haklı çıkaracak yüzlerce örneğe rastlanmıştır. Başta Muallaka şairleri olmak üzere Sadr-ı İslâm, Emevî, Abbâsî, Endülüs, Osmanlı ve Modern Arap şairlerine kadar onlarca şaire ait yüzlerce beyitte mezkûr ifadeyi bir hikmet klişesi telakki ettikleri müşahede edilmiştir. Çalışmada Cahiliye döneminden günümüze kadar hikmet içerikli şiirler söyleyen şairlerin ize'l-mer'u kalıbında söyledikleri beyitleri dikkat çeken konu başlıklarına göre tasnif edilmiştir. Tespitimize göre araştırma konusu olan hikmet kalıbı, insanların belirli şartlarda hep benzer psikolojik tepkileri verdiği düşüncesinden hareketle şekillenmiştir. Diğer taraftan Arap şairlerinin böyle bir kalıbı sanatsal bir gelenek haline dönüştürmesindeki diğer bir etken de toplumda hâkim olan ve İslami literatürde *Sünnetullâh* olarak

⁵¹ Ebû Abdillâh Bahâüddîn Muhammed b. İbrâhîm el-Halebî İbnü'n-Nehhâs, *Dîvânu İbni'n-Nehhâs el-Halebî*, thk. Mahmûd Muhammed el-'Âmûdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2018), 207.

yer edinmiş toplum yasalarına olan inançlarıdır. Buna göre hayatta birtakım şartlar muvacehesinde meydana gelen olaylar sürekli benzer olay ve olguları sonuç verir. Buradan hareketle söz konusu ize'l-mer'u kalıbının Arap şairleri tarafından hikmet beyitlerinde benimsenmesinde Arap toplumlarında İslam öncesi dönemde *dehr*, İslam sonrasında da *kader* inancıyla alakalı olduğu söylenebilir.

Kaynakça

- Abbâsî, Ebû'l-Feth. *Me'âhidü't-tensîs 'âlâ şevâhidi't-telhîs*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 2 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Abdullah, Mahmûd Hasen. "el-Hikmetu fî şî'ri'l-Mutenebbî". *Mecelletu Kulliyeti'l-Lugati'l-'Arabiyye* 6 (1986), 1-25.
- Ahmed Muharrem. *Dîvânu Mecdi'l-İslâm Ahmed Muharrem*. 1 Cilt. İngiltere: Muessesetu Hindâvî, 1. Basım, 2012.
- 'Askerî, Ebû Hilâl. *es-Sinâ'ateyn: el-Kitâbe ve's-şî'r*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî - Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. 1 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Unsuriyye, 1993.
- Bâharzî, Ali b. Hasan. *Dümyetü'l-kasr ve 'usratü ehli'l-'asr*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1. Basım, 1993.
- Bârûdî, Mahmûd Sâmî b. Hasen Hüsnî Bek. *Dîvânu Mahmûd Sâmî el-Bârûdî*. İngiltere: Muessesetu Hindâvî, 2014.
- Buhturî, Ebû Ubâde el-Velîd b. Ubeyd. *Dîvânu'l-Buhturî*. haz. Abdurrahman Efendi el-Berkûkî. 2 Cilt. Kahire: Matba'a Hindiyeye bi'l-Musekî bi-Mısır, 1. Basım, 1911.
- Câhiz, Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-tebyîn*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 2002.
- Cârim, Ali. *Dîvânu Ali el-Cârim*. 1 Cilt. Kahire-Beyrut: Dâru's-Şurûk, 1. Basım, 1986.
- Cebrî, Şefik. "el-Hikmetu fî şî'ri'l-Buhturî". *Mecelletu Mecma'i'l-Lugati'l-'Arabiyye bi-Dimeşk* 3/52 (1977), 515-521.
- Cebûrî, Yahyâ. *Şî'ru Hudbe b. el-Haşrem el-'Uzrî*. 1 Cilt. Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 2. Basım, 1986.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammad. *Tâcü'l-lüga ve sıhâhü'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafûr el-'Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1987.
- Dîneverî, İbn Kuteybe. *'Uyûnü'l-ahbâr*. 4 Cilt. Kahire: Matba'atü Dâri'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, ts.
- Dîvânu Ali b. Ebî Tâlib*. thk. Abdülazîz el-Kerem. 1 Cilt. b.y.: y.y., 1. Basım, 1988.
- Dîvânu Ebi'l-Esved ed-Düelî*. thk. Muhammed Hasen Âl Yâsîn. 1 Cilt. Bağdat: Matba'atü'l-Me'ârif, 2. Basım, 1964.
- Dîvânu İbn Düreyd*. thk. Ömer İbn Sâlim. 1 Cilt. Birleşik Arap Emirlikleri: Matba'atü Golden City, 1. Basım, 2012.
- Dîvânu Ka'b b. Züheyr*. thk. Ali Fâ'ûr. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1997.
- Dîvânu Tarafe b. el-'Abd*. thk. Dürriyye el-Hatîb - Lütfî es-Sakkâl. Beyrut: el-Müessesetü'l-'Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2. Basım, 2000.
- Döner, Ertuğrul. "Dinler ve Kültürlerde Hikmet: Bir Varoluş Hikâyesi". *Proceedings Book of 2nd International Scientific Reseaches Congress on Humanities and Social Sciences*, 663-667.
- Ebû'l-'Atâhiye, Ebû İshâk İsmâil b. el-Kâsım b. Süveyd. *Dîvânu Ebi'l-'Atâhiye*. Beyrut: Dâru Beyrût, 1986.
- Ebyûrdî, Ebu'l-Muzaffer Muhammed b. Ahmed el-Kureşî. *Dîvânu'l-Ebyûrdî*. thk. Abdülbâsıt el-Ünsî. 1 Cilt. Lübnan: el-Matba'atu'l-'Usmâniyye, 1899.

- Ensârî, Müslim b. el-Velîd. *Şerhu Dîvâni Sarî'i'l-Gavânî*. thk. Sâmî ed-Dehhân. 1 Cilt. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 3. Basım, 1985.
- Ezrî, Kâzım el-Bağdâdî. *Dîvânu Şeyh Kâzım el-Ezrî*. 1 Cilt. Mumbai: el-Matba'atu'l-Mustafeviyye, 1902.
- Fâhûrî, Hannâ. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*. Beyrut: Matba'atu'l-Bûlîsiyye, 1953.
- Hatîb, Abdullah. *Sâlih b. Abdilkuddûs el-Basrî*. Bağdat: Dâru Menşûrâtî'l-Basrî, 1967.
- Huveyzî, Abdürrâzık. "Şi'ru Mecdiddîn İbn Zahîr el-Erbîlî". *Mecelletü Külliyyeti'l-Lügati'l-'Arabiyye bi-İtây el-Bârûd* 20/1 (2005), 535-724.
- İbn 'Abdürabbih, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *el-'İkdü'l-ferîd*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1. Basım, ts.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed. *Ravzatü'l-'ukalâ ve nüzhetü'l-fuzalâ*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.
- İbnü'n-Nehhâs, Ebû Abdillâh Bahâüddîn Muhammed b. İbrâhîm el-Halebî. *Dîvânu İbni'n-Nehhâs el-Halebî*. thk. Mahmûd Muhammed el-Âmûdî. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2018.
- İpek, Muhammed Selim. "Arap Şiirinde Hikmet Esintileri". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/41 (2015), 173-180.
- Kaysî, Nûrî Hammûdî. "Şi'ru Mugîre b. Habennâ et-Temîmî". *el-Mevrid* 10/3-4 (Ocak 1981), 177-204.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed. *el-Emsâl ve'l-hikem*. thk. Fuâd 'Abdulmun'im Ahmed. 1 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1. Basım, 1999.
- Meşâ'ir, Abdurrahman Abdullah. *el-Hikmetu fî şî'ri'l-Câhilî*. Sudan: Ummu Derman Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Mikbâlî, Sultân b. Seyf b. Muhammed. *Dîvânu's-şâir Mûsa b. Hüseyin b. Şevvâl el-Hüseynî el-Ma'rûf bil-Keyzâvî*. Maskat: Sultan Kâbûs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Nevfel, Muhammed Ali Yemânî. *el-Hikmetu fî şî'ri Ebi'l-Bekâ er-Rundî*. Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Özenç, Nuray. *Hintçe ve Urdu Dilinde Benzer ve Ortak Olan Atasözü ve Deyimler*. Konya: Eğitim Yayınevi, 2018.
- Sa'dî, Ebû'l-Kâsım 'Ali b. Ca'fer. *ed-Dürretü'l-hatîre fî şu'arâi'l-Cezîre*. thk. Beşîr el-Bekûş. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1995.
- Se'âlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl. *el-Müntehal*. ed. Ebû Ali Ahmed. İskenderiye: el-Matba'atu't-Ticâriyye, 1901.
- Şafi'î, Muhammed b. İdrîs. *Dîvânu's-Şâfi'î*. thk. Muhammed Abdulmun'im el-Hafâcî. 1 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kulliyâti'l-Ezheriyye, 2. Basım, 1985.
- Vürûd, Velîd Hamûd Huseyn Sarrâf. *Eş'âru'l-hikme fî dîvâni'l-hamâse*. Irak: Kufe Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Zâbî, Ahmed İbrâhîm. *el-Emsâlu's-şa'biyye ve munâsebâtuhâ*. b.y.: Dâru'l-Kitâbi's-Sekâfî, 2015.
- Zehâvî, Cemîl Sıdkî. *Dîvânu'z-Zehâvî*. 1 Cilt. Mısır: el-Matba'atu'l-'Arabiyye bi-Mısır, 1924.



Hanefî Literatüründe Atebe Adıyla Meşhur Niyâbeten Şahitlikten Rücû Meselesi The Issue of Revocation from the Testimony by Proxy Famous by Name Atabah in Hanafî Literature

Faruk Emrah ORUÇ

Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Asst. Prof. Dr., Afyon Kocatepe University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law,
Afyonkarahisar/Türkiye
ebuhasen@gmail.com, orcid.org/0000-0003-4008-7967
<https://ror.org/03a1crh56>

Makale Bilgisi / Article Information	
Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received:	16 Kasım 2023 / 16 November 2023
Kabul Tarihi / Date Accepted:	23 Ocak 2024 / 23 January 2023
Yayın Tarihi / Date Published:	25 Ocak 2024 / 25 January 2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season:	Ocak 2024 / January 2024
Cilt / Volume: 10, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 127-147.	

Atıf: Oruç, Faruk Emrah. "Hanefî Literatüründe Atebe Adıyla Meşhur Niyâbeten Şahitlikten Rücû Meselesi". *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi* 10/1 (Ocak 2024), 127-147. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10553339>

Cite as: Oruç, Faruk Emrah. "The Issue of Revocation from the Testimony by Proxy Famous by Name Atabah in Hanafî Literature". *İhya International of Islamic Studies* 10/1 (January 2024), 127-147. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10553339>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Faruk Emrah ORUÇ).

Bu makale Creative Commons Atıntı-Gayri Ticari Türetilemez 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC 4.0) International License.



Hanefî Literatüründe Atebe Adıyla Meşhur Niyâbeten Şahitlikten Rücû Meselesi

Öz

İslam muhâkeme usûlünde davacının davasını ispat için sunacağı vasıtalar içinde en yaygın olanı şahitliktir. Mahkemede verilen hükmün dayanağı olduğu için yargılamanın bir parçası kabul edilmiştir. Meşruluğu doğrudan Kur‘ân-ı Kerîm’e dayanan şahitliğin geçerlilik şartları, asgari sayısı gibi hususlar ilk dönemden itibaren fıkıh kitaplarında oldukça geniş biçimde ele alınmıştır. Davada aslanan şahidin mahkemede bizzat hazır bulunması iken bazı hâllerde mahkemeye gelmesi imkânsız veya çok güç olabilir. Bu durumda şahit, kendi yerine tanıklık etmesi için başka birini mahkemeye gönderebilir. Literatürde “şehâde ale’ş-şehâde” olarak isimlendirilen bu kavramın “niyâbeten şahitlik” şeklinde ifade edilmesi de mümkündür. Şahitlikle ilgili hususlardan biri de mahkemede hüküm verildikten sonra şahidin yalan veya hatalı şahitlik yaptığını beyan ederek rücû etmesidir. Şayet dava, taraflardan birine mali borç yükleyen türden ise şahidin rücûsu bazı hâllerde mağduriyete neden olacak ve şahide tazmin yükümlülüğü doğuracaktır. Şahitlikten rücû hem asıl hem de niyâbet eden şahitler için düşünülebilir. Ancak asıl şahidin rücûsu ile niyâbeten şahidin rücûsu arasında hüküm açısından birtakım farklar bulunmaktadır. Bu çalışmada niyâbeten şahitlerin bulunduğu mali bir davada hüküm verildikten sonra şahitlerden bir veya birkaçının rücûsunun tazmin sorumluluğuna etkisi ile ilgili olan ve Hanefî literatüründe “atebe meselesi” olarak adlandırılan konu incelenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Şahitlik, Şahitlikten Rücû, Niyâbeten Şahitlik, Atebe Meselesi.

The Issue of Revocation from the Testimony by Proxy Famous by Name Atabah in Hanafi Literature

Abstract

In Islamic jurisprudence, testimony is the most general one among the instruments presented by a complainant to prove his case. In this regard, it is accepted as a part of jurisdiction and trial. The points such as the conditions for validity and minimum number of testimony whose legitimacy is based directly upon the Holy Qoran have been considered quite broadly in Islamic law books from the first period. What matters is the presence of the witness in person in the case; however, in some cases, the witness’s coming to the court may not be possible. In this case, the main witness can send someone else instead, and this is called “shahâdah alâ al-shahâdah” in literature. A witness’s revocation by declaring that he has borne false or inaccurate testimony after a verdict is given based on the declaration of witnesses is also a generally confronted case. Provided that this kind of case burdens one of the parties with financial debt, the witness’s revocation will lead to victimisation, and a debt of compensation will arise for the witness who revokes in some cases. Revocation from testimony can be thought for the main and proxy witnesses. However, there are some differences between the main witness’s revocation and the proxy witness’s revocation regarding the verdict. This study tried to analyse the issue including the influence of one or several witnesses’ revocation

after a verdict is given on compensation responsibility in a financial case in which proxy witnesses are present and called “atabah issue” in Hanafi Literature.

Keywords: Islamic Law, Testimony, Revocation from Testimony, Testimony by Proxy, Atabah Issue.

Extended Abstract

It is certain that scribes paying attention to testimony whose legitimacy is based directly upon the Holy Qoran will not pass over the issues regarding testimony while comprehensively analysing the topics in all areas of Islamic Law. In this respect, the testimony issue is discussed more or less in almost every book without a difference between brief and comprehensive works.

Although a person’s declaration of intention in a way that will bind himself is valid in the courts, essentially, the testimony of normal people who are not protected from fault and false statement in a way that will commit another person should not be considered valid. In technical terms, the idea that testimony leads to a verdict in the courts goes against the comparison (against general rule). However, due to the *al-nusûs* related to the subject, the comparison has been abandoned. Namely, the validity of testimony is stable with juristic preference. On the other hand, *al-nusûs* show that news given by a person has a place in religion. In this sense, there are similar and different aspects between testimony and hadith report. These are the matters concerning the Usûl al-Fiqh regarding the testimony.

Testimony which means “to give the right news with the words of testimony for the confirmation of a right in the court” as a term has two phases. To know the matter to be testified for a voluntary reason is called “sufferance of testimony”, and to report the testified matter to a judge is called “execution of testimony”. Scribes have regarded the execution of testimony as among Muslim’s rights over each other and considered it as a trust to be fulfilled. Moreover, they have evaluated it as *farđ alā al-ayn* in some events and as *farđ alā al-kifāyah* in others. Accordingly, this feature of testimony which is worship at the same time shows that it is not only a procedure in the furû field of Islamic Law.

Although the presence of the witness in person in the court is essential, the witness can send someone else instead of himself to the court due to some reasons such as death, illness, and mutilation. This topic known as “shahādah alā al-shahādah” in literature is met with the word “testimony by proxy” in our study. Main witnesses are named “al-asl”, and the ones witnessing instead of al-asl are named “al-farċ”. A witness must testify to the truth and reality in the court. However, wrong or incorrect testimony can sometimes occur deliberately or defectively in a way that leads to the victimisation of one of the parties. In this case, it is required to repent to get rid of the sin of false testimony and to revoke the testimony in front of the court regardless of people’s condemnation. No conclusion is linked to a revocation which is not in front of the court. Revocation from testimony can be considered both for al-asl and al-farċ witnesses. “Atabah Issue” which was tried to be analysed in this study discusses the compensation responsibility appearing in case of revocation of one or several al-farċ witnesses after a verdict is given in a debt-credit case in which proxy testimony is present.

“Atabah Issue” dates from al-Imām Muhammad b. al-Hasan el-Shaybānī (d. 189/805) and is mentioned in the Imam’s works titled *al-Asl* and *al-Jāmiċ al-kebīr*. The Imam cited two issues related to this in *al-Jāmiċ al-kebīr*. Along with giving place to the second of these in *el-Asl* which he wrote before, the solution to the issue differs in two works. Both issues are mentioned by “atabah” and other names afterwards. In our study, these two issues were put at the centre, and some other issues in relation to the subject were also mentioned.

The issues that the Imam discussed in *al-Jāmiċ al-kebīr* are as follows: 1) “In the action of debt for a sum of money to which three people testify, in the event that one person from each of the two farċ witness groups revokes, the ones who revoke must compensate 3/8 of the goods after two people stand proxy for

two witnesses, other two people stand proxy for the other one witness and a verdict is given accordingly. The witness who revokes in the first group has to compensate 2/8 of the goods, and the one in the second group has to compensate 1/8 of the goods.” 2) “In the action of debt for a sum of money to which four people testify, in the event that one person from each of the two far^c witness groups revokes, the ones who revoke compensate 2/8 and the half of 1/8 of the goods after two people stand proxy for two witnesses, other two people stand proxy for the other two witnesses and a verdict is given accordingly. The solution of this second issue in *al-Asl* is as follows: “Half of the goods should be compensated to be one quarter for each of the ones who revoke.”

In our study, an explanation of these issues was made in detail. Investigation of such an issue to the smallest detail primarily shows the meticulousness of scribes. Even further, it can be easily understood that they make a great effort to understand and transmit it although it is a fictitious issue. Moreover, if it is considered that Imam Muhammad repeatedly told his companions about this issue and enchanted them, in fact, it can also be considered that atabah issue that the Imam brought to his lesson circle was not limited only to his mentioned two works and that he scrutinized and made his companions scrutinize the derivatives of the issue even though he did not write them.

To give a verdict based on testimony is not also a phenomenon that ancient and primitive societies accepted compulsorily. Although fields such as forensic science and criminology have developed in the modern world, this does not mean that testimony has lost value. Of course, it is undeniable that such developments are important in the course and settling of cases. However, it is not possible to use knowledge produced in such fields in each case. In fact, the fact that judges are obliged to give a verdict based on testimony although it is not regarded as primary evidence in today’s positive law shows that testimony should be located in the centre of judgment nowadays too.

Giriş

İslam Hukuku’nda toplumun düzenini sağlamak, hakların zayi olmasını önlemek ve anlaşmazlıkları ortadan kaldırmak için insanların davalanması (muhâsime ve muhâkeme) meşru kılınmıştır. Davalaşan taraflardan birine davacı (müddeî), diğerine davalı (müddeâaleyh) denilir. Davacı daima ilk önce iddiasını ispatlamakla yükümlüdür. Nitekim hadiste mealen “*Beyyine davacıya, yemin de davalıya düşer.*” denilmektedir.¹ Hadiste geçen “beyyine” kelimesi sözlükte “kesin, açık” gibi anlamlarda kullanılmaktadır.² Fıkıh istilâhında ise ikrar, şahit, yeminden nükûl gibi iddia makamının iddiasını ispatlamak için kullandığı vasıtaların tamamına verilen addır. Ancak bunların en yaygın şahitlik olduğu, ayrıca şahitlik dışındaki beyyinelerin geçerlilik alanında ihtilaflar bulunduğu için mutlak olarak “beyyine” denildiğinde şahit anlaşılır.³

¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Cu’fî el-Buhârî, *el-Câmiu’s-sahîh* (Bulak: y.y., 1311), “Rehn”, 6; Ebu’l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmiu’s-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 1991), “Akdiye”, 1.

² Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh: Tâcü’l-luğâ ve sihâhu’l-arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr (Beirut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 1979), “byn”, 5/2083.

³ Ebu’l-Kâsım Alî b. Muhammed es-Simmânî, *Ravzatü’l-kudât ve tarîku’n-necât*, thk. Salâhuddîn en-Nâhî (Beirut: Müessesetü’r-Risâle, 1984), 1/196; Ebu’l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta’lîli’l-Muhtâr* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2005), 2/139; Ebu’l-Feth Burhânüddîn Nâsır b. Abdisseyid b. Alî el-Hârizmî el-Mutarriizî, *el-Muğrib fi tertîbi’l-Muğrib* (Beirut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, ts.), 57; Ebu’l-Hasen Alâuddîn Alî b. Halîl et-Trablusî, *Muînü’l-hukkâm* (Kahire: y.y., 1310), 78.

Davaların halledilmesi için ilk dönemden itibaren şahitliğe lüzum görülmüş; bu hâliyle yargılamının bir parçası kabul edilmiştir. İslam muhâkeme usûlünde önemli bir yeri olan şahitlikle ilgili hükümler Fıkıh'ta detaylı bir biçimde ele alınmıştır. Fukahâ şahitliği edası gerekli bir emanet olarak görmüş; dahası bazı olaylarda farz-ı ayn, bazılarında ise farz-ı kifâye olarak değerlendirmiştir.⁴ Şahitliğin fıkıh usûlünde haber teorisi ile benzeşen yerlerinin bulunması, furû açısından bir taraftan muâmele bir taraftan ibâdet olarak düşünülmesi, öte yandan kâdı olabilecek kişi için öncelikle şahitte bulunması gereken şartların aranması, konunun ne denli önemli olduğunu göstermektedir.⁵

Arapça “şhd” kökünden türeyen “şahit” kelimesi “gören, gözleyen, haber veren, hazır bulunan” anlamlarına gelmektedir.⁶ Terim olarak ise “mahkemede bir hakkın ispatı için şehâdet lafzıyla doğru haberi veren kişi”yi ifade eder.⁷ Biri tahammül, diğeri eda olmak üzere şahitliğin iki safhası bulunmaktadır. Şahitlik edilecek şeyin ihtiyari sebeple bilinmesi “şahitliğin tahammülü”, şahit olunan şeyin hâkime bildirilmesi ise “şahitliğin edası”dır.⁸

Şahidin mahkemede bizzat hazır bulunması esastır ve bu “bi-nefsih şahitlik”tir. Ancak ölüm, hastalık, kötürüm olma gibi sebeplerle bazen şahidin mahkemeye giderek şahitliği eda etmesi mümkün olmadığında bir başkasının onun yerine şahitliği icra etmesi söz konusu olabilir. Literatürde buna “şehâde ale’ş-şehâde” (şahitlik üzerine şahitlik) ve “bi-gayrih şahitlik” denilmektedir. Esas şahitler “asıl”, asıl yerine şahitlik yapanlar ise “fer” olarak ifade edilmektedir.⁹ Çalışmamızda şehâde ale’ş-şehâde için “yerine geçme, başkası namına iş yapma ve tasarrufta bulunma” gibi anlamlara gelen¹⁰ “niyâbet” kelimesi tercih edilerek “niyâbeten şahitlik” ifadesi kullanılmıştır.¹¹

⁴ Bk. Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’ fi tertibi’ş-şerâi’*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Alî Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2003), 9/64; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdil’azîz el-Huseynî ed-Dimaşkı İbn Âbidîn, *Hâşiyetü İbn Âbidîn: Reddül-muhtâr ale’d-Dürri’l-muhtâr*, thk. Husâmüddîn b. Muhammed Sâlih Farfûr vd. (Dimaşk: Dâru’s-Sekâfeti ve’t-Türâs, 2000-2023), 17/66.

⁵ İslam muhâkeme usûlündeki yerinin aksine günümüz meri hukukunda takdiri delil sayılan şahitlik; insanların gördüğü ve işittiği şeyleri zaman içinde unutmaya ihtimali, şahit ile dava tarafları arasında olması muhtemel yakınlık ve menfaat ilişkileri göz önüne alındığında zayıf bir delil olarak kabul edilmektedir. Şahidin ifadesi ile ilgili takdir tümüyle hâkime bırakılmıştır. Buna göre hâkim yeri geldiğinde tuhaf bir biçimde çocuğun, doğrudan olaya tanıklık etmeyen ve olayı başkasından duyan kişinin şahitliğini dinleyebilmektedir. Asli delillerden sayılmadığı hâlde günümüz mahkemelerinde de en çok karşılaşılan delil şahitliktir ve hüküm için ona dayanmaktan başka çare bulunmamaktadır. Konu hakkında detaylı bilgi için bk. Hakan Pekcanitez vd., *Medenî Usûl Hukuku (Ders Kitabı)* (Ankara: Yetkin Yayınları, 2013), 453 vd.

⁶ Cevherî, “şhd”, 2/494.

⁷ Fıkıh kitaplarında yukarıda aktarılandan başka tanımlar da bulunmaktadır. Bk. Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî en-Nesefî, *Tilbetü’t-talebe fi’l-istilâhâti’l-fikhiyye* (İstanbul: y.y., 1311), 132, 134; Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârî ez-Zeylaî, *Tebyînü’l-hakâik şerhu Kenzi’d-dekâik* (Bulak: y.y., 1314), 4/207.

⁸ Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik şerhu Kenzi’d-dekâik* (Kahire: y.y., 1333), 7/94; Ebu’l-Hasen Nûruddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Heravî Aliyyü’l-Kârî, *Fethu bâbi’l-inâye bi-şerhi’n-Nukâye* (Beyrut: Dâru’l-Erkam, 1997), 3/128.

⁹ Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 9/61; Zeylaî, *Tebyînü’l-hakâik*, 4/238.

¹⁰ Cevherî, “nvb”, 1/228.

¹¹ “Niyâbeten şahitlik” kavramının kullanıldığı bir eser için bk. Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 9/59. Öte yandan asıl yerine şahitlikte bulunan kişi, bir bakıma onun şahitliğini nakletmekte olduğuna göre şehâde ale’ş-şehâde için “naklen şahitlik” ifadesini kullanmakta Türkçe açısından görünmemektedir. Ancak bu durumda niyâbeten şahitlik, literatürde “kitâbu’l-kâdî ile’l-kâdî” veya “el-kitâbu’l-hükmi” diye adlandırılan ve niyâbeten şahitlikle birtakım hükümlerde ortak olan başka bir konu ile karışacaktır. Zira fıkıh kitaplarında “kendisi gaip olan, vekili de hazır bulunmayan bir kişi aleyhine açılan davayı gören kâdının, delilleri mütalaa ettikten sonra bunun yazılı olduğu bir mektubu şahsın bulunduğu yerdeki kâdıya göndermesi” şeklinde tanımlanan bu konu “şahitliğin nakli” olarak da nitelenmektedir. Bk. Alâuddîn Muhammed b. Alî b.

Hakikat ne ise mahkemede ona dair tanıklık edilmesi gerekir. Fakat bazen taraflardan birinin mağduriyetine sebep olacak şekilde kasıtlı ya da hatalı olarak yalan veya yanlış şahitlikte bulunulabilir. Bu durumda yalancı şahitliğin günahından kurtulmak için tevbe edilmesi ve insanların kınamasına aldırış etmeden mahkeme huzurunda şahitlikten rüçû edilmesi gerekir.¹² Şahitlikten rüçû hem asıl hem de fer' şahitler için söz konusudur. Bu çalışmada niyâbeten şahitliğin gerçekleştiği bir borç-alacak davasında hüküm verildikten sonra fer' şahitlerden bir veya birkaçının rüçûsü durumunda oluşacak tazmin sorumluluğu ile ilgili olan “atebe meselesi” incelenmeye çalışılmıştır. Tespit edilebildiği kadarıyla şahitlikle bağlantılı birçok akademik çalışma olmasına rağmen niyâbeten şahitlik sadece iki çalışmada doğrudan ele alınmıştır.¹³ Konunun teorik çerçevesinin çizildiği bu çalışmalarda şahitlikten rüçûya dair özel bir mesele olan atebe meselesine ise değinilmemiştir.

Atebe meselesi İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'ye (v. 189/805) ait *el-Asl ve el-Câmiu'l-kebîr* isimli eserlerde geçmektedir. Hanefî Mezhebi'nin bazı mutavvel kaynaklarında da ele alınan bu konu hakkında Ekmeleddîn el-Bâbertî (v. 786/1384) müstakil bir risale kaleme almıştır. *Şerhu mes'eleli'l-atebe* adını taşıyan bu risale, akademik bir dergide makale olarak neşredilmiştir.¹⁴ Çalışmamız; ilgili mutavvel kitaplar, İmam'ın mezkur eserlerinin şerhleri ve Bâbertî'nin risalesine müracaat edilerek hazırlanmıştır. Atebe meselesi fer' şahitlerin rüçûsuna dair olduğu için aşağıda önce niyâbeten şahitliğin mahiyeti ve şahitlikten rüçû öz biçimde anlatılacak, sonra atebe meselesi incelenecektir.

1. Niyâbeten Şahitlik

Niyâbeten şahitliğin tahammülü, edası, geçerlilik şartları gibi hususlar daha önce bahsedilen çalışmalarda ele alındığı için onları tekrar etmeye lüzum yoktur. Ancak atebe meselesi niyâbeten şahitlikten rüçûya dair olduğundan öncelikle bu tür şahitliğin mahiyetinden kısaca bahsetmek yerinde olacaktır.

Niyâbeten şahitliğin meşruluğu hakkında Kur'ân ve Sünnet'ten bir nakil bilinmemektedir. Buna rağmen fakihlerin niyâbeten şahitliği kitaplarına taşımaları ve mahkemelerde onunla amel edilmesi göz önüne alındığında iki husus akla gelmektedir: Ya bu konuda kitaplarda açıkça zikredilmeyen ancak fukahâ tarafından bilinen bir uygulama bulunmakta ya da fakihler niyâbeten

Muhammed ed-Dımaşkî el-Haskefî, *ed-Dürü'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebâr (Hâşiyetü İbn Âbidîn İçinde)*, thk. Husâmüddîn b. Muhammed Sâlih Farfûr vd. (Dımaşk: Dâru's-Sekâfeti ve't-Türâs, 2000–2023), 16/554. Konu hakkında ayrıca bk. Hilal Özyay, “Hüsâm Çelebî'nin Eseri Bağlamında Naklî's-şehâde”, *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2023), 17–38.

¹² Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik*, 4/243; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 7/215; Aliyyü'l-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 3/148.

¹³ Bk. Üzeyir Köse, “İslâm Muhâkeme Hukuku Açısından Başkasından Naklen Yapılan Şahitlik”, *Birinci Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi*, ed. Mehmet Ali Yıldırım (Kilis, 2019), 436–449; Firat Orğun, “İslam ve Osmanlı Hukukunda Dolaylı Şahitlik: Nakl-i Şehâdet”, *Rize İlahiyat Dergisi* 25 (İslam Hukuku Özel Sayısı) (2023), 61–74. Bunlardan başka bir yüksek lisans tezinde niyâbeten şahitlikle ilgili temel konular, diğer bir yüksek lisans tezinde bu tür şahitlikten rüçû çok öz biçimde ele alınmıştır. Bk. Kemal Yıldız, *İslam Yargılama Hukukunda İsbat Vasıtası Olarak Şahitlik* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989), 114–120; Cemil Liv, *İslam Muhakeme Usûlünde Şahitlikten Dönmenin Kararlara Etkisi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 66–69.

¹⁴ Ekmeleddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed er-Rûmî el-Mısırî el-Bâbertî, *Şerhu mes'eleli'l-atebe*, “el-Atebe li'l-allâmeti'l-fakîhi'l-muhakkik Ekmeleddîn Muhammed b. Mahmûd el-Bâbertî el-Hanefî tahkîkan ve dirâseten”, thk. Sâlih b. Alî b. Muhammed es-Suûd, *Mecelletü'l-Ulûmi's-Şer'iyye* 12/3 (Ocak 2019), 2296–2337. Makalenin dirase bölümünde muteber tahkik metotlarına uyulduğu belirtilmesine rağmen risalenin tahkik ve dirasesinde maalesef ciddi sorunlar bulunmaktadır.

şahitlik meselesini haber-i vâhîde ve onunla amelin gerekliliğine kıyas etmektedirler.¹⁵ Niyâbeten şahitlik şu açıdan haber-i vâhîde benzetilmiştir: Fer^c şahit, şahitliği mahkemeye taşıma hususunda aslın elçisi gibidir. Bir kişinin başka bir kişiden yaptığı rivayet delil olarak kabul edildiğine göre niyâbeten şahitlik de muteber olmalıdır. Ne var ki, bu tür şahitlik ile haber-i vâhid arasında aktaran kişi nisabı bakımından farklılık bulunmaktadır.¹⁶

Öte yandan bedenî bir ibadet olan şahitliğin bir başkası tarafından yerine getirilmesi esasen kıyasa (genel kurala) aykırıdır. Fakat ölüm, hastalık, kötürüm olma gibi sebeplerle bazen asıl şahit mahkemeye gelme imkânı bulamayabilir ya da gelmesi çok güç olabilir. Böyle durumlarda niyâbeten şahitlik insan haklarının korunması için istisnâen geçerli kabul edilmiştir.¹⁷ Ancak her davada değil, şüphe ile düşmeyen hakların davasında muteber sayılmıştır. Şüphe ile düşen kısas ve hadlerde ise makbul değildir. Çünkü kısas ve had cezalarının tatbiki için suçun kesinliği aranır. Niyâbeten şahitliğin kıyasa aykırılığı ise suçun kesinliğini ortadan kaldırmaktadır.¹⁸

Şahitlik, şahidin zimmetinde sabit olan bir haktır. Hakiki varlığı olmayan ve hâkimin bilgisine kapalı olan zimmetteki hakların mahkemeye intikali en az iki erkek ya da bir erkek iki kadının şahitliği ile gerçekleştiğinden asıl şahitlerden her biri için de en az bu kadar sayıda fer^c şahit bulunmalıdır.¹⁹ Buna göre her bir asıl şahidin birer tane fer^c şahidinin bulunması durumunda hüküm verilemez. Ancak her asıl için ayrı ayrı iki şahit bulunmak zorunda değildir. Bir aslın şahitliğini tahammül eden iki kişi, diğer aslın şahitliğini de tahammül edebilir.²⁰ Nitekim hakkın bizzat kendisine tanıklık yapmayan fer^c şahitler asılların şahitliğini aktarmaktadırlar. Aktarma hususunda bir asla niyâbet ile iki asla niyâbet arasında hükmen fark bulunmaz. Tıpkı davacının davalı üzerinde farklı tür iki mal hakkı bulunduğunu iddia ettiğinde her iki mal türü için ayrı ayrı iki kişinin şahitliği gerekmediği gibi iki asıl şahide ayrı ayrı iki fer^c şahit niyâbet etmek zorunda değildir.²¹

¹⁵ Simnânî, *Ravzatü'l-kudât*, 264. Niyâbeten şahitliğin geçerliliği hakkında Hz. Ali'den (radıyallâhu anh) bir nakil aktarıldığı gibi bu hususta icmâ bulunduğuna da söylenilmektedir. Bk. Ebu'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Ferğânî el-Merğînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedi'* (Beyrut: Dâru'l-Erkam, ts.), 2/128; Ebu'l-Mehâmid Cemâlüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Abdisseyid el-Buhârî el-Hasîrî, *et-Tahrîr fî şerhi'l-Câmi'l-kebir* (Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 806), 13b; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/151; Ebu'l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Alî b. Tağlib el-Ba'lebekkî el-Bağdâdî İbnü's-Sââtî, *Şerhu Mecma'i'l-bayrayn ve mülteka'n-neyyirâyn*, thk. Sâlih b. Abdillâh vd. (Feyyûm: Dâru'l-Felâh, 2016), 9/259. Hz. Ali'den nakil için bk. Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîbürrahmân el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983), 8/339.

¹⁶ Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989), 16/138.

¹⁷ Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik*, 4/238; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr li'l-âcizi'l-fakîr*, thk. Abdürrezzâk Ğâlib el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 7/431; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 7/120. İnsanlar yalan ve hatadan masum olmadıkları için bizzat şahitliğin meşruluğu da kıyasa aykırıdır. Fakat "Şahitliklerine güvendiğiniz iki erkeği, eğer iki erkek olmazsa bir erkek ve iki kadını şahit tutun." (el-Bakara 2/282) ve "Ey iman edenler! Birinizin ölümü yaklaştığı zaman vasiyet sırasında aranızda şahitlik (edecek olanlar) sizden adaletli iki kişidir." (el-Mâide 5/106) mealindeki ayetler sebebiyle kıyas terk edilmiştir. Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 16/112.

¹⁸ İbnü's-Sââtî, *Şerhu'l-Mecma'*, 9/258; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 17/234.

¹⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî İmam Muhammed, *el-Asl*, thk. Mehmet Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 11/515; Serahsî, *el-Mebsût*, 16/137; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/151. Dava konusuna göre şahitliğin nisabı ve niteliğinin farklılaşması ile birlikte mutlak anlamda şahitlik nisabı âyette geçtiği üzere en az iki erkek ya da bir erkek iki kadındır. Konu ile, özellikle kadının şahitliği ile ilgili ülkemizde yayımlanan yazıların neredeyse hepsinde bulunan, modern dönem gerçeklerine nazarla bu hükmün güncellenmesine dair iddialar oldukça dikkat çekicidir.

²⁰ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 9/62; İbnü's-Sââtî, *Şerhu'l-Mecma'*, 9/259; Bâbertî, *el-İnâye (Fethu'l-Kadîr ile Birlikte)*, thk. Abdürrezzâk Ğâlib el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 7/432.

²¹ Hasîrî, *et-Tahrîr* (Şehit Ali Paşa, 806), 72b; Bâbertî, *Şerhu mes'eleli'l-atebe*, 2314.

2. Şahitlikten Rücû

Hakka dönmenin batıda ısrar etmekten hayırlı olduğu ve öncesinde sebep olunan zararın telafisine imkân bulunduğu için yapılan hatalı veya yalan şahitlikten rücû etmek, şahitliğin edası gibi Müslümanların birbiri üzerindeki haklarından sayılmıştır. Ancak bunun mutlaka mahkeme huzurunda olması gerekir. Mahkeme huzurunda olmayan rücûya hiçbir sonuç bağlanmaz.²² Bununla birlikte şahitlikten rücûnun sonuçları, mahkemede hüküm verilmeden önce ya da sonra olmasına ve dava konusunun niteliğine göre değişmektedir. Söz gelimi bir alacak davasında hüküm verildikten ve taraflardan birinin diğeri üzerinde hakkı kesinleştikten sonra şahidin rücû etmesi, hakkı telef ettiği için şahide bir tazmin sorumluluğu doğuracaktır.²³ Niyâbeten şahitliğe bağlı olarak görülen davalarda ise fer'lerin rücûsu durumunda tazmin yükümlülüğü fer'lerin üzerindedir. Fer'ler rücû etmediği hâlde asıllar rücû ederse fer'lerin sorumluluğu bulunmazken asılların sorumlu tutulup tutulmayacağı hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür.²⁴

Dava ister asıl ister fer' şahitlerle görülsün fark etmez, hükümde kendisine dayanılan şahitlerin hepsinin rücû etmesi durumunda şahitler telef ettikleri hakkı ortaklaşa tazmin ederler.²⁵ Ancak burada temel mesele şahitlerin hepsinin değil, bir veya birkaçının rücû etmesi hâlinde hakkın nasıl tazmin edileceğidir. Hanefî fakihlerin ittifakıyla şahitlikten rücûnun tazmin sorumluluğuna etkisinde rücû eden şahitler değil, etmeyenler nazarıtibara alınır.²⁶ Rücûdan sonra geride hakkın sübutunu gerektiren kişilerin kalması, hakkın telefini ve tazmini önlemektedir. Şayet rücû eden kişi dava görüldüğü sırada hiç bulunmasaydı hâkimin hüküm vermesi önünde bir engel yoksa tazmin de yoktur.²⁷

Buna göre tazminin tespitinde mahkemede bulunan şahitlerin sayısı önemlidir. Davada asgariden fazla sayıda şahit bulunması durumunda hüküm hepsine dayandırılır. İçlerinden bazıları rücû ederse rücû etmeyenlerin, şahitliğin asgari sayısını sağlayıp sağlamadığına bakılır. Örneğin bir davanın üç şahidi bulursa durumları eşit olduğu için hüküm tüm şahitlere izafe edilir. Şahitlerden birinin rücûsu hâlinde rücû eden yokmuş gibi kabul edilir. Zira bir hakkın sabit olduğuna iki erkeğin şahitliğiyle hükmedilebilir. Bu sayının üzerindeki fazladır. Mahkemede hüküm verilebilmesi için gereken asgari şahit sayısı, hükmün devamı ve bozulmaması için de yeterlidir. Bu örnekte geride

²² Serahsî, *el-Mebsût*, 16/177; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/153; İbnü's-Sââtî, *Şerhu'l-Mecma'*, 9/265.

²³ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/153; Bâbertî, *el-inâye*, 7/446. Öte yandan Mecelle'nin 1728 ilâ 1731. maddelerinin yer aldığı yedinci faslı şahitlikten rücûya dair hükümleri ihtiva etmektedir. Bk. Mes'ûd Efendi, *Mir'ât-ı Mecelle* (İstanbul: y.y., 1302), 678, 679.

²⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 16/180; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 9/75; Merğînânî, *el-Hidâye*, 2/132; İbnü's-Sââtî, *Şerhu'l-Mecma'*, 9/267.

²⁵ Hasîrî, *et-Tahrîr* (Şehit Ali Paşa, 806), 72a; Şihâbuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İbrâhîm b. Eyyûb el-Halebî el-Ayıntâbî, *el-Menba' fî şerhi'l-Mecma'* (Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Carullah, 708), 101b.

²⁶ Ebu'l-Hasen Ebu'l-Usr Fahiru'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Huseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî, *Şerhu'l-Câmii'l-kebir* (Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, KHK, 3530), 239b; Ebû Hafs (Ebû Muhammed) Husâmüddîn Ömer b. Abdil'azîz b. Ömer b. Mâze el-Buhârî Sadruşşehîd, *Şerhu'l-Câmii'l-kebir* (Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 747), 160b (Bu eser biyografik/bibliyografik kaynaklarda Sadruşşehîd'e nispet edilmekte, ancak elimizdeki yazmaların zahriyesinde Sadruşşehîd'in babası Burhânüleimme Abdül'azîz b. Ömer'in adı bulunmaktadır.); Ebu'l-Fazl Ruknüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Emîrveyh el-Kirmânî, *Şerhu'l-Câmii'l-kebir* (Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Laleli, 804), 107a; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 9/75. Hanefî Mezhebi'nde ittifakla kabul edilen bu ilke, burada atıf yapılan ve yapılmayan, ulaşılabilen kaynakların neredeyse hepsinde aynı şekilde ifade edilmektedir. Ancak bu ilke mutlak olarak düşünüldüğünde tüm şahitlerin rücû ettiği bir meseleye uygulanamaz. Zira rücû etmeyen kişi kalmadığı hâlde şahitlerin tümü tazmine katılmalıdır. Dolayısıyla bu durumu da içerecek şekilde söz konusu ilke şöyle ifade edilebilir: "Şahitlerin bir veya birkaçının rücûsu durumunda tazmin sorumluluğu için rücû etmeyenlere itibar edilir." Bk. Bâbertî, *Şerhu mes'eleli'l-atebe*, 232a.

²⁷ İftihârüddîn Ebû Hâşim Abdülmuttalib b. el-Fazl b. Abdilmuttalib el-Hâşimî el-Belhî el-Halebî, *Şerhu'l-Câmii'l-kebir* (Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Carullah, 673), 145b; Hasîrî, *et-Tahrîr* (Şehit Ali Paşa, 806), 72a; Ayıntâbî, *el-Menba'* (Carullah, 708), 101b.

hâlâ asgari sayıda şahit bulunduğu için hakkın telefî söz konusu olmamıştır.²⁸ Ayrıca burada her ne kadar rücû eden şahit nedeniyle hakkın bir kısmının telef olduğu düşünülebilirse de onun telef ettiği miktar, rücû etmeyen iki şahitle yine sabit olmaktadır. Bu da rücû edene bir tazmin borcunun dönmesini engeller.²⁹ Öte yandan bu örnekte olduğu gibi rücû eden şahidin tazmin yükümlülüğü altına girmemesi, ona herhangi bir cezai müeyyidenin uygulanmayacağı anlamına gelmez. Mecelle'nin 1730. maddesinde de belirtildiği üzere bu kişi tazirle tecziye edilir.³⁰

Şahitlerden bir veya birkaçının rücûsundan sonra asgari şahit sayısının altına inilmesi durumunda ise rücû eden şahit malın sadece kendi şahitliği ile sabit olan miktarını tazmin eder. Mesela iki şahide dayanarak verilen hükümden sonra şahitlerden birinin rücû etmesi durumunda rücû eden hakkın yarısını tazmin etmelidir. Bu, rücû etmeyen şahidin şahitliğini iptal etmez. Çünkü şahidin rücûsu sadece kendisi hakkında geçerlidir, diğer şahidin şahitliğinin ve dolayısıyla verilen hükmün iptali hakkında geçerli değildir. Böylece rücû etmeyen şahidin varlığı, hakkın yarısını hâlâ borçlunun zimmetinde bırakmıştır.³¹ Burada rücûdan sonraki duruma değil, öncesine bakılır. Şayet sonrasına bakılsaydı geride bir kişi kaldığı ve tek kişinin şahitliğiyle ibtidâen hüküm verilemeyeceği için rücû edene hakkın tamamını tazmin ettirmek gerekirdi.³²

Tazminin tespitinde rücû edenlerin dikkate alınması şu şekilde de izah edilmiştir: “Rücû etmeyenlere göre hesap edilen tazmin miktarı, rücû edenlere göre tespit edilenden daha azdır. Daha fazla olan şüphelidir ve şüpheye göre hüküm verilmez.”³³ Şöyle ki, davada bulunan üç şahitten ikisinin rücû etmesi durumunda rücû etmeyenlere bakılırsa hakkın yarısının, rücû edenler dikkate alınırsa hakkın üçte ikisinin tazmin edilmesi gerekir. Her iki itibara göre de ortak tazmin oranı olan hakkın yarısı yakinen sabit olmuştur. Rücû edenlere itibar edildiğinde diğerinden farklı olarak hakkın altıda birinin daha tazmini gerekir.³⁴ Buna göre yakın dururken şüpheli orana itibar edilemez.

Bâbertî üç şahitten birinin rücû etmesi durumunda yukarıdaki izahın geçersiz kalacağına dair bir itirazdan bahseder. Ancak bu itiraza verilecek cevap oldukça açıktır: Tazmin miktarının tespitinde rücû etmeyenlere bakılması rücûdan sonra bir tazminin doğmasına bağlıdır. Hâlbuki bu örnekte hâlâ iki şahit var olduğu için tazmin söz konusu olmamaktadır. Ayrıca ona göre bu hüküm nassın delâletiyle sabittir.³⁵ Üç şahitten birinin rücû etmesi örneğinde rücû edenin tazmin borcu

²⁸ Ebu'l-Feth Alâuddîn Muhammed b. Abdilhamîd b. Huseyn es-Semerkandî el-Üsmendî, *Şerhu'l-Câmi'l-kebîr* (Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 745), 167a; Halebî, *Şerhu'l-Câmi'l-kebîr* (Carullah, 673), 145b; (Burhânüşşerîa) Ebu'l-Meâlî Mahmûd b. Ahmed b. Abdil'azîz el-Mergînânî Burhâneddîn el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-fıkhi'n-Nu'mânî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 8/541.

²⁹ Hasîrî, *et-Tahrîr* (Şehit Ali Paşa, 806), 72a.

³⁰ Detaylı bilgi için bk. Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hukkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (İstanbul: y.y., 1330), 4/538.

³¹ Ebû Muhammed Şemsüleimme Abdül'azîz b. Ahmed el-Halvânî, *el-Mebsût* (Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya, 1381), 504b; Ebû Nasr (Ebu'l-Kâsım) Zeynüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Buhârî el-Attâbî, *Şerhu'l-Câmi'l-kebîr*, thk. Abdül'azîz b. Ahmed el-Ömerî, Sultân b. Bahît Âl Muhsin (Riyad: Dâru'n-Nâşiri'l-Mütemeyyiz, 2022), 2/431; Hasîrî, *et-Tahrîr* (Şehit Ali Paşa, 806), 72a; Bâbertî, *Şerhu mes'eleli'atebe*, 2316.

³² Üsmendî, *Şerhu'l-Câmi'l-kebîr* (Feyzullah Efendi, 745), 167a; Halebî, *Şerhu'l-Câmi'l-kebîr* (Carullah, 673), 145b; Hasîrî, *et-Tahrîr* (Şehit Ali Paşa, 806), 72a; Ayıntâbî, *el-Menba'* (Carullah, 708), 101b.

³³ İbnü's-Sââtî, *Şerhu'l-Mecma'*, 9/278.

³⁴ Üçte iki oranından yarım çıkarılırsa altıda bir kalır: $2/3 - 1/2 \rightarrow 4/6 - 3/6 = 1/6$.

³⁵ Fıkıh usûlüne göre lafzın manaya delâlet şekillerinden biri olan nassın delâleti, bir nasta, yani bir ayet veya hadise düzenlenen hükmün, bu hükmün re'y ve içtihatla değil, dil yoluyla idrak edilen anlamına dayanarak ilgili nasta zikredilmeyen başka durumlar için de geçerli olduğu sonucuna ulaşmaktır. Bk. Abdüllatîf b. Abdil'azîz İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-envâr* (İstanbul: Salâh Bilici Kitabevi, ts.), 171; Mehmed b. Ferâmurz b. Alî Molla Hüsvrev, *Mir'âtü'l-usûl şerhu Mirkâti'l-*

olduğuna hükmetmek, asıl şahidin rücûsu durumunda verilmesi gereken hükmü fazla şahide uygulamaktır.³⁶

Atebe meselesinin mahiyeti ve çözümüne geçmeden önce hatırdâ tutulması gereken önemli bir husus bulunmaktadır. Bir borç-alacak davasında iki şahidin beyanıyla hüküm verildikten sonra birinin rücû etmesi durumunda rücû edenin malın yarısını tazmin edeceği açıktır. Üç kişinin tanıklığıyla hüküm verildiğinde ise hüküm tüm şahitlere dayandırılır, şahitler arasında oranlanmaz. Yani her bir şahitle hükmün üçte birinin sabit olduğu düşünülmez. Üçten fazla şahit bulunduğu da durum aynıdır. Üç şahitten ikisi rücû ettiğinde ise rücû edenlerin yükümlü olacağı tazmin oranının tespitinde geride kalan tek kişi önemlidir. Bir davada en az iki şahit bulunması gerektiği ve burada bir kişi rücû etmediği için malın yarısı hâlâ borçlunun zimmetinde kalmaya devam eder. Rücû edenlerden her birine düşen tazmin oranı için daha önce verilen hükmün şahitler arasında oranlanması gerekir. Başka bir deyişle rücû edenler malın kaçta kaçını telef ettiler ise o oranı tazmin etmekle yükümlüdürler. Malın yarısı telef olduğu için rücû edenler beraberce yarısını, ikisi de eşit durumda buldukları için her biri malın yarısının yarısını, yani dörtte birini tazmin etmelidir. Bu durumları eşit olmasına rağmen sanki rücû etmeyen şahitliği ile malın yarısının, rücû edenlerin şahitliği ile diğer yarısının, rücû edenlerden her birinin şahitliği ile malın dörtte birinin sabit olduğu anlamına gelir.

3. Atebe Meselesi

“Atebe” kelimesi sözlükte “kapı eşiği, basamak” gibi anlamlara gelmektedir.³⁷ Hanefî literatüründe meselenin bu kelimeyle anılmasına dair bazı rivayetler bulunmaktadır. Bunlardan biri İsbâ b. Ebân’a (v. 221/836) ait olan şu sözlerdir: “İmam Muhammed bu meseleyi bize anlattı; ama anlamadık. İkinci kez anlattığında anladığımızı sandık. Yanından ayrıldığımızda kapı eşiğine gelmeden yine anlamadığımızı fark ettik.” Benzer bir rivayet İbn Semâa’dan (v. 233/848) da aktarılmıştır. Her iki âlimden gelen başka nakiller mevcuttur ve bu farklı nakiller nedeniyle atebe meselesi literatürde değişik isimlerle anılmıştır. Mesela İsbâ b. Ebân’a dayandırılan “İmam Muhammed bu meseleyi öğrencilerine anlattığında onlar birbirlerinin yüzlerine bakarlardı. Çünkü insanın bir şeyi anlayıp anlamadığı yüzünden belli olur.” şeklindeki rivayet nedeniyle söz konusu meseleye “Yüzlere Bakma Meselesi” adı verilmiştir. İbn Semâa’nın şöyle söylediği de rivayet edilmiştir: “İmam Muhammed bu meseleyi anlatırken sanki bizi büyülerdi. Bu yüzden meseleye “Sihir” denildi. Ben derim ki, ömrümü bahşeden Allah’a and olsun! Bu helâl sihidir.”³⁸ Bâbertî’nin daha önce bahsi geçen risalesinin başlığında atebe kelimesini kullanması, tespit edebildiğimiz

vusûl (Dersâdet: y.y., 1310), 1/295. Bâbertî ilgili hükmün nassın delâletiyle nasıl sabit olduğunu anlatmamıştır. Kanaatimizce şahitlik nisabını ifade eden el-Bakara 2/282. ayetten ibtidâen hüküm verilmesi için iki şahidin gerekli olduğu anlaşıldığı gibi hükmün devamı için iki şahidin kâfi geleceği sonucuna nassın delâleti ile ulaşılır.

³⁶ Bâbertî, *Şerhu mes’eleli’l-atebe*, 2324.

³⁷ Cevherî, “atb”, 1/177.

³⁸ Nakiller için bk. Sadruşşehîd, *Şerhu’l-Câmi’l-kebîr* (Fezullah Efendi, 747), 160b; Halebî, *Şerhu’l-Câmi’l-kebîr* (Carullah, 673), 145a; Hasîrî, *et-Tahrîr* (Şehit Ali Paşa, 806), 74a; İbnü’s-Sââtî, *Şerhu’l-Mecma’*, 9/281; Ayıntâbî, *el-Menba’* (Carullah, 708), 110a; Bâbertî, *Şerhu mes’eleli’l-atebe*, 2328; Abdüllatîf b. Abdil’azîz İbn Melek, *Şerhu Mecmai’l-bahrayn* (Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Murad Molla, 886), 287a; Ebû Muhammed (Ebu’s-Senâ) Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *el-Müstecma’ fi şerhi’l-Mecma’* (Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Murad Molla, 888), 234a. Bu nakillerden meselenin dakik ve müşkül olduğunu, anlaşılması için kapsamlı ve derin düşünceye ihtiyaç duyulduğunu söyleyen âlimler bulunmaktadır. Bk. Sadruşşehîd, *Şerhu’l-Câmi’l-kebîr* (Fezullah Efendi, 747), 161a; Bâbertî, *Şerhu mes’eleli’l-atebe*, 2312; Aynî, *el-Müstecma’* (Murad Molla, 888), 234a.

kadarıyla konuyla ilgili başka risalenin bulunmaması nedeniyle çalışmamızda atebe ismi tercih edilmiştir.

Atebe meselesi niyâbeten şahitliğe bağlı olarak görülen bir davada fer^c şahitlerin şahitlikten rücû etmeleriyle ortaya çıkan tazmin durumunu ifade eden iki farklı meseledir. İmam Muhammed'in *el-Asl* ve *el-Câmiu'l-kebîr* isimli eserlerinde geçen bu meseleler şunlardır:

Birinci Mesele:

*Üç kişinin şahit olduğu bir meblağ paranın alacak davasında şahitlerden ikisine iki kişi, diğer bir şahide başka iki kişi niyâbet ettikten ve buna göre hüküm verildikten sonra her iki fer^c şahit grubundan birer kişinin rücû etmesi durumunda rücû edenler malın 3/8'ini tazmin etmelidir. Birinci gruptaki rücû eden şahide malın 2/8'ini, ikinci gruptakine ise 1/8'ini tazmin etmek düşer.*³⁹

Tazmin edilecek oranın tespitinde rücû etmeyenler dikkate alındığında malın 5/8'i için tazmin sorumluluğu bulunmamakta, telef edilen miktar ise malın 3/8'ini oluşturmaktadır. Zira birinci gruptaki fer^c şahitler iki aslın yerine geçtiğinden onların şahitliği hüküm verilmesi açısından yeterlidir. Yani, sadece bu iki asıl ya da onlara niyâbet eden iki fer^c şahit bulunsaydı başka bir şahide gerek kalmadan hüküm verilebilirdi. Dolayısıyla onların şahitliği malın tamamına dairedir. İkinci gruptaki fer^c şahitler ise sadece bir aslın yerine şahitlik yaptıkları ve onların şahitlikleri de malın yarısına ilişkin olduğu için sadece onlara dayanarak hüküm verilemez. Hüküm verilebilmesi için onlarla birlikte ya bir asıl şahit ya da bir asla niyâbet eden iki fer^c şahit daha bulunmalıdır.⁴⁰

Birinci grup fer^c şahitlerden biri rücû edip diğeri rücû etmeyince malın yarısı hâlâ alacaklının hakkı olmak üzere borçlunun zimmetinde sabit olarak kalmıştır. Çünkü birinci gruptaki fer^cler ayrı ayrı bir aslın yerine geçmektedirler. Bu örnekte birinci gruptaki bir fer^c hariç diğerlerinin hepsi rücû etseydi yine malın yarısı borçlunun zimmetinde sabit olarak kalırdı. Hatta mahkemeye birinci gruptan rücû edenle aynı özellikte bir fer^c'in daha getirilmesi hâlinde hâkim malın tamamının borçlunun zimmetinde kalacağına hükmeder. Malın diğer yarısında ise üç kişinin şahitliği söz konusu olur: Birinci gruptan rücû eden bir fer^c şahit ile ikinci gruptaki fer^c şahitler. Birinci gruptaki fer^clerin aksine ikinci gruptaki fer^cler beraberce bir aslın yerinde oldukları için malın yarısında sanki bir erkek ve iki kadın şahitlik yapmış gibi kabul edilir.⁴¹ Sonuçta birinci gruptan rücû eden fer^c şahidin şahitliği malın yarısının yarısında, yani 1/4'ünde ($1/2 \div 2 = 1/4$); ikinci gruptaki fer^clerin şahitliği ise malın yarısının ikinci yarısında, yani diğer 1/4'ünde geçerli olur. İkinci gruptakilerin şahitliği beraberce malın dörtte birinde, her birinin şahitliği ise malın dörtte birinin yarısında geçerli olduğu için ikinci gruptaki her bir fer^c'in şahitliği malın 1/8'inde ($1/4 \div 2 = 1/8$) geçerlidir. Meselede ikinci gruptan bir fer^c de rücû etmediği için malın yarısına ek olarak 1/8'i daha borçlunun zimmetinde sabit olarak kalmıştır.⁴²

³⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî İmam Muhammed, *el-Câmiu'l-kebîr*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afğânî (Haydarâbâd: y.y., 1356), 175.

⁴⁰ Üsmendî, *Şerhu'l-Câmiu'l-kebîr* (Fezullah Efendi, 745), 167a; Hasîrî, *et-Tahrîr* (Şehit Ali Paşa, 806), 72b; Bâbertî, *Şerhu mes'eleti'l-atebe*, 2317.

⁴¹ Davada sadece bir erkek ve iki kadın asıl şahit bulunsaydı malın yarısı erkeğin, her bir kadınla 1/4 ($1/2 \div 2 = 1/4$) olmak üzere diğer yarısı iki kadının şahitliğiyle sabit olurdu. Böyle bir davada erkeğin ve bir kadının rücû etmesi durumunda rücû etmeyen kadın sebebiyle hakkın 1/4'ü borçlunun zimmetinde kalmaya devam ederken hakkın telef olan 3/4'ünün tazmin edilmesi gerekir. Erkek hakkın yarısını, kadın da 1/4'ünü tazmin eder. ($1/2 + 1/4 \rightarrow 2/4 + 1/4 = 3/4$)

⁴² Kirmânî, *Şerhu'l-Câmiu'l-kebîr* (Laleli, 804), 107a; Üsmendî, *Şerhu'l-Câmiu'l-kebîr* (Fezullah Efendi, 745), 167b; Halebî, *Şerhu'l-Câmiu'l-kebîr* (Carullah, 673), 145b; Hasîrî, *et-Tahrîr* (Şehit Ali Paşa, 806), 72b; Bâbertî, *Şerhu mes'eleti'l-atebe*, 2317.

Hasılı tazmin sorumluluğunun tespitinde rüçû etmeyenlere bakıldığı için fer'lerin şahitliğinin geçerli olduğu oranlar şöyledir: Birinci gruptan rüçû etmeyen sayesinde malın yarısı ($1/2 \rightarrow 4/8$), rüçû edenle yarısının yarısı ($1/2 \div 2 = 1/4 \rightarrow 2/8$), ikinci grup fer' şahitlerden her biriyle malın yarısının dörtte biri. Birinci gruptan bir fer' ($4/8$) ile ikinci gruptan bir fer' ($1/8$) rüçû etmediği için malın $5/8$ 'i ($4/8 + 1/8 = 5/8$) borçlunun zimmetinde kalırken birinci gruptan rüçû eden fer' ($2/8$) ile ikinci gruptan rüçû eden fer' ($1/8$) sebebiyle malın $3/8$ 'i ($2/8 + 1/8 = 3/8$) telef olmuştur. Rüçû eden her fer', telefine sebep oldukları oranı tazminle yükümlüdür.

Bu meselenin çözümünün bir diğer yolu da şöyledir: Birinci gruptaki fer' şahitler, ikinci gruptakiler bulunmasa da dava için kâfidir. Ancak hüküm tüm fer' şahitlere dayanarak verilmiş olduğundan malın yarısı sadece birinci fer'lerle sabit olur. Çünkü ikinci fer'ler beraberce bir aslın yerine geçtiğinden onlarla her durumda malın yarısından başkası sabit olamaz.⁴³ Böylece malın yarısında birinci fer'lerin, diğer yarısında tüm fer'lerin şahitliği söz konusu olur. Dört kişi olduklarına göre bu da tüm fer'lerin ortak olduğu yarımda her bir fer' ile malın $1/8$ 'inin ($1/2 \div 4 = 1/8$) sabit olduğu anlamına gelir.

Buna göre birinci gruptan rüçû etmeyen fer' sebebiyle malın yarısının yarısı ve yarısının dörtte ikisi ($1/2 \times 2/4 = 2/8$) borçlunun zimmetinde kalmıştır. Birinci grup fer'lerin şahitliği malın yarısında etkili olduğu ve bunlardan biri rüçû ettiği, diğeri rüçû etmediği için malın yarısının yarısı; malın diğer yarısında dört fer' şahit etkili olduğu için de malın yarısının dörtte ikisi⁴⁴ tazmine konu olmamıştır. Dolayısıyla birinci gruptan rüçû etmeyen sayesinde malın toplam $4/8$ 'i ($2/8 + 2/8 = 4/8$) hâlâ borçlunun zimmetindedir. İkinci gruptan rüçû etmeyen şahitliği malın $1/8$ 'inde etkili olduğu için onun rüçû etmemesi malın $1/8$ 'inin daha zimmette kalmasını sağlamıştır. Sonuçta malın tazmin edilmeyen oranı $5/8$ ($4/8 + 1/8 = 5/8$), tazmin edilmesi gereken oranı ise $3/8$ 'dir ($8/8 - 5/8 = 3/8$). Birinci fer'ler ayrı ayrı bir aslın, ikinci fer'ler beraberce bir aslın yerine geçtiği için birinci gruptan rüçû edenin sorumluluğu diğerinin iki katı olmalıdır. Bu nedenle telef olan $3/8$ 'in üçte birini ($3/8 \div 3$

⁴³ Bâbertî, tüm fer' şahitlere dayanarak hüküm verildiğinde birinci fer'lerle malın yarısının sabit olacağını kabul etmemektedir. Ona göre borcun tamamı fer' şahitlerin hepsiyle sabit olmalıdır. Ayrıca ona göre ikinci gruptaki fer'lerle her durumda sadece malın yarısının sabit olduğunu söylemek de isabetli değildir. Nitekim ikinci fer'ler tek başına düşünüldüğünde onlar beraberce bir aslın yerine geçtikleri için hâkim sadece onlara dayanarak ibtidâen hüküm veremez. Birinci gruptaki fer'lerle birlikte bulunduğu ise malın tamamı sadece ikincilerle değil, tüm fer' şahitlerle sabit olur. Bk. Bâbertî, *Şerhu mes'eleli'l-atebe*, 2318. Ancak buradaki izahın davada hüküm verilmesi için değil, tazmin sorumluluğunun tespiti için yapıldığını söylemek mümkündür. Atebe meselelerinde şahitliği üzere kalıp rüçû etmeyenlerin kuvvet ya da zayıflık hâllerine bakıldığı için (Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 17/20.) ikinci gruptaki fer'lerin en kuvvetli hâli ile malın ancak yarısının sabit olacağı dikkate alınmış olabilir.

⁴⁴ Tüm fer' şahitlerin ortak olduğu yarımda her fer' şahitle malın $1/8$ 'i ($1/2 \div 4 = 1/8$), birinci gruptaki fer'lerle malın toplam $2/8$ 'i ($1/8 + 1/8 = 2/8$) sabit olur. Malın diğer yarısı sadece birinci gruptaki fer'lerle sabit olduğuna göre tek başına düşünüldüğünde birinci gruptan rüçû etmeyen sebebiyle malın yarısının yarısı ve yarısının dörtte biri zimmette sabit olarak kalmaktadır. Bu da malın toplam $3/8$ 'inin telef olmadığı anlamına gelir. ($1/4 + 1/8 \rightarrow 2/8 + 1/8 = 3/8$) Ancak birinci gruptakiler birer aslın yerine geçtiği için bu gruptan rüçû etmeyen sebebiyle malın yarısı zimmette kalmalıydı. Bu hesaplama göre malın yarısı ile $3/8$ 'i arasında kalan $1/8$ 'lik ($1/2 - 3/8 \rightarrow 4/8 - 3/8 = 1/8$) bir oranın daha zimmette kalması gerekmektedir. Sadece birinci gruptakiler ile malın yarısı sabit olduğu, bunlar içinden rüçû edenin rüçûsü, rüçû etmeyen sebebiyle zimmette kalan yarımda etkili olmadığı için tüm fer'lerin ortak olduğu yarımda rüçû eden sebebiyle sabit olan $1/8$ 'lik kısım da birinci gruptan rüçû etmeyen sebebiyle borçlunun zimmetinde kalmaya devam eder. Dolayısıyla birinci gruptan rüçû etmeyen sebebiyle malın yarısının yarısı ile yarısının dörtte ikisi borçlunun zimmetinde sabit olarak kalmıştır. Neticede birinci gruptan rüçû etmeyen sayesinde zimmette kalan malın yarısının dörtte ikisi, aslında iki fer'in her biriyle sabit olan $1/8$ oranlarının toplanması ile elde edilmiştir ($1/2 \times 2/4 = 2/8 \rightarrow 1/8 + 1/8 = 2/8$). Bk. Sadruşşehîd, *Şerhu'l-Câmi'l-kebîr* (Fezullah Efendi, 747), 160b; Hasîrî, *et-Tahrîr* (Şehit Ali Paşa, 806), 72b; Bâbertî, *Şerhu mes'eleli'l-atebe*, 2318.

= 1/8) ikinci gruptan rücû eden, üçte ikisini ($3/8 \times 2/3 = 2/8$) de birinci gruptan rücû eden tazmin etmelidir.⁴⁵

Bu meseledeki tazmin oranı, rücû edenler üzerinden farklı varsayımlar ile de anlaşılabilir. Şöyle ki, sadece ikinci gruptaki fer^clerin rücûsu herhangi bir tazmin borcu doğurmaz. Çünkü birinci gruptakilerin her biri bir aslın yerine geçtiği için burada hâlâ asgari şahit sayısı korunmuş olmaktadır.⁴⁶

Sadece birinci gruptaki fer^clerin rücûsü durumunda ise sadece onların şahitliği ile sabit olan yarım ile dört fer^c şahidin ortak olduğu yarımın yarısı olmak üzere malın toplam 3/4'ünün ($1/2 + 1/4 \rightarrow 2/4 + 1/4 = 3/4$) tazmin edilmesi gerekir. İkinci gruptakilerin şahitliği birincilerin yarısı kabul edildiğinden ikinciler beraberce malın sadece yarısının yarısını, her biri malın yarısının dörtte birini muhafaza edebilir. Ayrıca fer^clerin hepsinin rücû etmesi hâlinde ikinci gruptakilerin tazmin oranı, birinci gruptakilerin yarısı kadardır. Buna göre birinci gruptakilere ilaveten ikinci gruptan bir kişi daha rücû ederse tazmin edilmesi gereken oran 7/8 ($3/4 + 1/8 \rightarrow 6/8 + 1/8 = 7/8$), zimmetteki oran 1/8'dir.⁴⁷

Sadece birinci gruptakilerden biri rücû ederse, aynı gruptan rücû etmeyen sayesinde malın yarısı, ikinci gruptakilerle malın 1/4'ü, toplamda malın 3/4'ü ($1/2 + 1/4 \rightarrow 2/4 + 1/4 = 3/4$) zimmette kalacağından rücû eden malın 1/4'ünü tazmin etmelidir.⁴⁸

Birinci gruptan bir fer^c ile ikinci gruptakiler rücû ederse, birinci gruptan rücû etmeyen sayesinde malın yarısı zimmette kalacağından rücû edenler malın yarısını telef etmiş olurlar.⁴⁹ İkinci

⁴⁵ Sadruşşehîd, *Şerhu'l-Câmi'l-kebir* (Feyzullah Efendi, 747), 160b; Attâbî, *Şerhu'l-Câmi'l-kebir*, 2/432; Hasîrî, *et-Tahrîr* (Şehit Ali Paşa, 806), 73a; Bâbertî, *Şerhu mes'eleli'l-atebe*, 2318.

⁴⁶ Sadruşşehîd, *Şerhu'l-Câmi'l-kebir* (Feyzullah Efendi, 747), 161a.

⁴⁷ Sadruşşehîd, *Şerhu'l-Câmi'l-kebir* (Feyzullah Efendi, 747), 161a; Hasîrî, *et-Tahrîr* (Şehit Ali Paşa, 806), 73a.

⁴⁸ Attâbî (v. 586/1190) bunun sebebi olarak yukarıdakilerden farklı bir izah yapmaktadır. Ona göre birinci gruptakilerle malın tamamı, ikinci gruptakilerle malın yarısı sabit olduğu ve hüküm için esasen birinci gruptakilerin varlığı kâfi geldiği için ikincilerle sabit olan malın yarısı, malın her iki yarımına da dâhildir. Yani asıllardan birinin rücûsü sebebiyle sâkit olan yarım ile rücû etmeyen sayesinde telef olmayan yarım ikinci gruptaki fer^clerin şahitliği sirayet etmiştir. Böylece ikincilerle sabit olan malın yarısının yarısı, yani dörtte biri birincilerden rücû etmeyen fer^c ile sabit olan yarım dâhildir ve bu kısım zaten zimmette kaldığı için söz konusu dörtte birin eseri belirgin değildir. Eserin belirgin olduğunu söylemek sâbit olan bir şeyi yeniden ispat etmek anlamına gelir. Diğer yarım dâhil olan dörtte birin eseri ise birincilerden rücû eden sebebiyle sâkit olan yarım dâhîl olur ve bu dörtte birlik oran da borçlunun zimmetinde kalmaya devam eder. Sonuçta birincilerden rücû etmeyen sebebiyle malın yarısı ile ikincilerin rücû etmemesi sebebiyle malın dörtte biri tazmine konu olmamıştır. Rücû eden fer^c şahit malın telef edilen dörtte birini tazmin etmelidir. Benzer izahı Burhâneddîn el-Buhârî (v. 616/1219), İbnü's-Sââtî (v. 694/1295) ve Ayıntâbî (v. 767/1365) de yapmaktadır. Bk. Attâbî, *Şerhu'l-Câmi'l-kebir*, 2/432; Burhâneddîn el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 8/577; İbnü's-Sââtî, *Şerhu'l-Mecma'*, 9/279; Ayıntâbî, *el-Menba'* (Carullah, 708), 109a. Bâbertî bu izaha risalesinde yer vermiş ve bunun sorunlu olduğunu söylemiştir. Fakat detaylı bir açıklama yapmamıştır. Bk. Bâbertî, *Şerhu mes'eleli'l-atebe*, 2325.

⁴⁹ Bu son iki mesele *el-Câmiu'l-Kebîr*'in matbu nüshasında bulunmaktadır. Bk. İmam Muhammed, *el-Câmiu'l-kebir*, 175. Ancak Bâbertî çalışmamızda birinci ve ikinci atebe meselesi olarak ele aldığımız meselelerden başkasının İmam Muhammed'den aktarılmadığı, diğerlerinin Hanefî meşâyih tarafından türetildiği görüşündedir. Bk. Bâbertî, *Şerhu mes'eleli'l-atebe*, 2325. Hasîrî (v. 636/1238) de *et-Tahrîr*'de meşâyihın türettiği birtakım meselelerden bahsetmekte, fakat bunlardan başka *el-Câmiu'l-Kebîr*'in matbu nüshasında bulunan meselelere İmam Muhammed'e dayandırmadan yer vermektedir. Bk. Hasîrî, *et-Tahrîr* (Şehit Ali Paşa, 806), 73a. Öte yandan *Mecmau'l-bahrâyn* ve şerhinin müellifi İbnü's-Sââtî, çalışmamızda ikinci atebe meselesi olarak ele aldığımız meseleye metninde yer vermiş, şerhte konunun temel ilkesini anlattıktan sonra iki farklı örnek üzerinden meseleyi izah etmiştir. Bu örneklerden birinin metninde geçen meseleden daha kuvvetli, diğerinin daha zayıf olduğunu vurgulamış ve atebe meselesinin iki örnek arasında yer aldığını söylemiştir. Bk. İbnü's-Sââtî, *Şerhu'l-Mecma'*, 9/279. Buradaki örneklerden her ikisi de *el-Câmiu'l-kebir*'in matbu nüshasında bulunanlardır ve İbnü's-Sââtî onları İmam Muhammed'e dayandırmamıştır. Ayrıca ulaşılabildiğimiz *el-Câmiu'l-kebir* şerhlerinin yazmaları incelendiğinde bazılarında bu

gruptakiler birincilerin yarısı olduğundan birinci gruptan rüçû eden telef edilen malın yarısını, diğerleri öbür yarısını tazmin ederler. Yani birinci fer^c tüm malın 1/4'ünü, ikincilerden her biri tüm malın 1/8'ini telef etmiştir ($1/4 + 1/8 + 1/8 \rightarrow 2/8 + 1/8 + 1/8 = 4/8 \rightarrow 1/2$).⁵⁰

İkinci Mesele:

Dört kişinin şahit olduğu bir meblağ paranın alacak davasında şahitlerden ikisine iki kişi, diğer iki şahide başka iki kişi niyâbet ettikten ve buna göre hüküm verildikten sonra her iki fer^c şahit grubundan birer kişinin rüçû etmesi durumunda rüçû edenler malın 2/8'ini ve 1/8'inin yarısını ($1/8 \div 2 = 1/16$), toplamda 5/16'sını ($2/8 + 1/16 \rightarrow 4/16 + 1/16 = 5/16$) tazmin ederler.⁵¹

Meseleyi *el-Asl*'da aynı şekilde zikreden İmam Muhammed, çözümü "Rüçû edenlerden her birine dörtte bir olmak üzere malın yarısı tazmin edilmelidir." şeklinde belirtmiş ve herhangi bir görüş farklılığına temas etmemiştir.⁵²

Hanefî meşâyihından buradaki farklılığın sebebi hakkında farklı iddialar ortaya atılmıştır. Bazı âlimler *el-Câmiu'l-kebir*'deki, bazıları *el-Asl*'daki çözümü sahih kabul etmiştir. Bazıları her iki çözümün imamlardan gelen farklı rivayetler olduğunu, *el-Asl*'ı daha önce telif ettiği için İmam Muhammed'in yukarıdaki ikinci çözümden birinciye rüçû ettiğini iddia etmiştir. Bazı âlimler ise ikinci çözümün İmam Ebû Yûsuf'un (v. 182/798), birinci çözümün İmam Muhammed'in kavli

iki meselenin bulunmadığı, bazılarında İmam Muhammed'e nispet edilmeden, bazılarında ise nispet edilerek bulunduğu görülecektir. Bu da *el-Câmiu'l-kebir* metninin nüshalarında dahi birlik olmadığını düşündürmektedir.

⁵⁰ Üsmendî, *Şerhu'l-Câmiu'l-kebir* (Feyzullah Efendi, 745), 167b; Attâbî, *Şerhu'l-Câmiu'l-kebir*, 2/433; Halebî, *Şerhu'l-Câmiu'l-kebir* (Carullah, 673), 145b; Hasîrî, *et-Tahrîr* (Şehit Ali Paşa, 806), 73a. Bu meselede bir başka izah olarak fer^c şahitlerin hiç bulunmadığı ve asıllardan ikisinin rüçû ettiği farz edildiğinde rüçû edenler malın yarısını eşit oranlarda tazmin ederler. Atebe meselesinde birinci gruptan rüçû edenler bir aslın, diğer gruptakiler bir aslın yarısının yerinde olduğuna göre malın toplam 3/8'inin ($1/4 + 1/8 \rightarrow 2/8 + 1/8 = 3/8$) tazmin edilmesi gerekir. Bk. Halebî, *Şerhu'l-Câmiu'l-kebir* (Carullah, 673), 145b. Ancak atebe meselesi ile farazi mesele arasında fark bulunduğu söylenebilir. Zira atebe meselesinde bir aslın yerine geçen bir fer^c ile bir aslın yarısının yerine geçen bir fer^c şahit rüçû etmediği hâlde farazi meselede sadece bir asıl geride kalmıştır.

⁵¹ İmam Muhammed, *el-Câmiu'l-kebir*, 175. Attâbî'nin *el-Câmiu'l-kebir* şerhinin matbu nüshasında tazmin oranının 2/3 şeklinde kaydedilmesi büyük bir talihsizliktir. Bk. Attâbî, *Şerhu'l-Câmiu'l-kebir*, 2/434. Eserin yazmaları incelendiğinde aslında bu eserde de oranın doğru şekilde 2/8 ve 1/8'in yarısı şeklinde zaptedildiği görülecektir. Bk. Attâbî, *Şerhu'l-Câmiu'l-kebir* (Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Damat İbrahim Paşa, 538), 102a.

⁵² İmam Muhammed, *el-Asl*, 12/45. Serahsî'ye (v. 483/1090) göre *el-Asl*'ın nüshaları arasında fark bulunmaktadır. Nüshaların bir kısmında yukarıdaki gibi iken birtakım nüshalarda "rüçû edenlere malın toplam 1/4'ünün tazmini gerekir." şeklindedir. Kerhî'nin (v. 340/952) aktarımına da paralel olduğunu belirttiği bu ikinci çözümü Serahsî metnin orijinali kabul etmiş ve yukarıda verilen çözümü nüsha farkı olarak belirtmiştir. Serahsî'ye göre doğru olan bu çözümün izahı şöyledir: Birinci gruptaki fer^c şahitler davada hüküm verilmesi için gereken asgari şahit sayısını sağlamaktadır. Bu nedenle içlerinden birinin rüçûsü malın yarısını telef eder, diğerinin rüçû etmemesi malın yarısının zimmette kalmasına neden olur. İkinci gruptaki fer^c şahitler için de aynı geçerlidir. Fakat birinci gruptakiler hüküm verilmesi için yeterli olduğundan ikinci gruptaki rüçû etmeyen nedeniyle sabit olan malın yarısında birinci gruptakilerin de payı vardır. Birinci gruptakilerden biri rüçû edip diğeri etmediği için ikinci gruptan rüçû etmeyen ile sabit olan malın yarısının yarısı telef olur, malın yarının diğer yarısı zimmette kalmaya devam eder. Rüçû edenler malın telef olan kısmını tazmin ederler. Serahsî bu görüşün esasen İmam Ebû Yûsuf'a ait olduğunu, İmam Muhammed'in ise yukarıdaki birinci çözümü benimsediğini ve buna dair izahata *el-Câmiu'l-kebir* üzerine yazdığı şerhte yer verdiğini söylemektedir. Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 17/20. Öte yandan Pezdevî (v. 482/1089), Kerhî'nin rivayetine ve bunun izahına yer verdiği gibi bu meselede tazmin edilmesi gereken oranın İsâ b. Ebân'dan gelen rivayete göre üçte bir olduğunu da eklemiştir. Bk. Pezdevî, *Şerhu'l-Câmiu'l-kebir* (KHK, 3530), 240a. Ayrıca bk. Halebî, *Şerhu'l-Câmiu'l-kebir* (Carullah, 673), 146a; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 7/138.

olduğunu benimsemiştir.⁵³ Bununla birlikte ikinci çözümün kıyas, birinci çözümün istihsân olduğunu⁵⁴ savunanlar da bulunmaktadır.⁵⁵

Velhasıl 1/2 (8/16) ve 5/16 olmak üzere meselenin iki farklı çözümü bulunmaktadır. Birinci çözümün vechi şudur: Daha önce ifade edildiği üzere iki asla niyâbet eden iki fer^c şahit birer aslın yerine geçtiği için şahitlerden bir veya birkaçının rücûsundan sonra geride bu fer^clerden bir kişi kalırsa malın yarısı, iki kişi kalırsa malın tamamı borçlunun zimmetinde kalmaya devam eder. Bu meselede her iki gruptan bir fer^c şahit rücû etmiş ve geride durumları birbirine eşit olan iki fer^c kalmıştır. Bununla birlikte malın tamamının hâlâ zimmette sabit olduğuna hükmedilemez. Çünkü bir asıl şahidin en az iki fer^c şahidi bulunmalıdır ve aynı asla niyâbet eden fer^c şahitlerden birinin rücûsu aslın şahitliğini sorunlu hâle getirir. Yani bu meselede rücû etmeyenler farklı iki asla niyâbet ettikleri için geride iki asıl, başka bir deyişle birer asla niyâbet eden iki fer^c kalmış gibi düşünülemez. Dava ilk görüldüğü sırada rücû etmeyen iki fer^c şahitten başka kimse bulunmasaydı hüküm verilemezdi. Bu, malın tamamının zimmette kalması önündeki engeldir. Öyleyse rücû edenlerin tazmin etmesi gereken bir oranın tespitine ihtiyaç vardır. Şayet meselede tüm fer^c şahitler rücû etseydi her birinin malın dörtte birinin tazmin etmesi gerekirdi. Buna göre her fer^c ile malın bu kısmının sabit olduğu anlaşılır. Sonuç olarak rücû edenler kendileri ile sabit olan malın 1/4'ünü, toplamda malın yarısını ($1/4 + 1/4 = 2/4 \rightarrow 1/2$) tazmin etmelidirler. Bu tıpkı bir zina davasında recm hükmü için gereken dört şahitten ikisinin davadan sonra rücûsu durumunda rücû edenlere bir diyetin yarısını tazmin ettirmek gibidir.⁵⁶

İkinci çözümün vechi ise şudur: Yukarıda izah edilen şekliyle malın tamamının zimmette kaldığına hükmedilmesi doğru olmadığı gibi malın yarısının kaldığı da söylenemez. Zira aynı meselede bir fer^c şahit dışında hepsi rücû etseydi yine malın yarısının telef olmadığına hükmedilirdi.⁵⁷ Buna göre iki fer^c şahit rücû etmediği hâlde malın yarısının tazminine hükmetmek, sadece bir fer^c'in rücû etmeyişi dikkate almak ve eşit durumda bulunanlardan birini sebepsiz tayin etmek anlamına gelir. Öyleyse en azından malın yarısının zimmette kaldığı kesindir ve rücû etmeyen ikinci fer^c şahidi nazaritibara alarak buna ilave bir tazmin oranının daha tespit edilmesi gerekir.⁵⁸

⁵³ Bk. Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî en-Nesefî, *Nazmu'l-hilâfiyyât* (Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Amcazade Hüseyin Paşa, 232), 75b; Aynî, *el-Müstecma'* (Murad Molla, 888), 234a.

⁵⁴ Hanefî âlimlerin yazdığı eserlerin çoğunda bir meselede kıyas ve istihsân birleştiğinde bazı meseleler hariç istihsânın tercih edildiği belirtilmektedir. İbn Nüceym (v. 970/1563) *el-Ecnâs*'tan naklen kıyasın tercihli olduğu on bir mesele zikretmiş, bunlardan başka meselelerin de bulunduğunu söylemiştir. Bk. İbn Nüceym, *Fethu'l-Ğaffâr bi-şerhi'l-Menâr* (Kahire: y.y., 1355), 3/35, 36. Ayrıca bk. İbn Âbidîn, *Şerhu Ukûdi resmi'l-müftî*, thk. Şenol Saylan (İstanbul: TDV Yayınları, 2021), 140.

⁵⁵ Halebî, *Şerhu'l-Câmii'l-kebîr* (Carullah, 673), 146a; Bâbertî, *Şerhu mes'eleti'l-atebe*, 2319. Üsmendî (v. 552/1157), Hasîrî ve Ayıntâbî'ye göre farklılığı kıyas ve istihsâna hamletmek daha doğrudur. Bk. Üsmendî, *Şerhu'l-Câmii'l-kebîr* (Feyzullah Efendi, 745), 167b; Hasîrî, *et-Tahrîr* (Şehit Ali Paşa, 806), 73a; Ayıntâbî, *el-Menba'* (Carullah, 708), 108b.

⁵⁶ Pezdevî, *Şerhu'l-Câmii'l-kebîr* (KHK, 3530), 240b; Sadruşşehîd, *Şerhu'l-Câmii'l-kebîr* (Feyzullah Efendi, 747), 161a; Üsmendî, *Şerhu'l-Câmii'l-kebîr* (Feyzullah Efendi, 745), 167b; Halebî, *Şerhu'l-Câmii'l-kebîr* (Carullah, 673), 146a; Hasîrî, *et-Tahrîr* (Şehit Ali Paşa, 806), 73b; Ayıntâbî, *el-Menba'* (Carullah, 708), 108b; Bâbertî, *Şerhu mes'eleti'l-atebe*, 2320; Aynî, *el-Müstecma'* (Murad Molla, 888), 234a. Öte yandan detayında ihtilaf bulunmakla birlikte diyet farklı mal sınıflarına göre şunlardan biri olarak tespit edilmiştir: Bin miskal (4,2 kg.) altın, onbin dirhem (28 kg.) gümüş, yüz deve, ikiyüz sığır, ikibin koyun. Bk. Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 10/309.

⁵⁷ Hasîrî, *et-Tahrîr* (Şehit Ali Paşa, 806), 53b.

⁵⁸ Üsmendî, *Şerhu'l-Câmii'l-kebîr* (Feyzullah Efendi, 745), 168a; Hasîrî, *et-Tahrîr* (Şehit Ali Paşa, 806), 73b; Bâbertî, *Şerhu mes'eleti'l-atebe*, 2320.

Malın tamamının zimmette kalması mümkün olmadığı için ilave tazmin oranı malın diğer yarısından daha küçük bir oran şeklinde belirlenmelidir. Buna göre ya rüçû edenlerden sonra geride iki fer^c şahit kaldığı için malın diğer yarısının yarısı daha tazmine konu olmalıdır. Ya da dava görüldüğü esnada durumları eşit olan toplam dört fer^c şahit bulunduğu için malın diğer yarısının dörtte biri daha tazmine konu edilmelidir. Her iki ihtimal de birlikte değerlendirildiğinde şu sonuca ulaşılır:

1) İlave oran malın diğer yarısının yarısı, yani dörtte biri olamaz. Zira bu oran bir asla niyâbet eden fer^c şahitlerin ikisi için geçerlidir. Bir asla iki fer^c niyâbet ettiğinde bir aslın şahitliği sabit olurken iki asla niyâbet eden bir fer^c ile ibtidâen hüküm verilemez. Dolayısıyla ikinci atebe meselesi derece olarak bundan daha aşağıdadır ve rüçû etmeyen ikinci fer^c ile malın 1/4'ünün daha tazmin edilmeyeceği söylenemez.

2) İlave oran malın diğer yarısının dörtte biri, yani 1/8'i de olamaz. Çünkü bu bir asla niyâbet eden iki fer^c şahitten her biri için geçerli olan orandır. Bir asla niyâbet eden bir fer^ce kendisi gibi bir kişinin daha eklenmesi hüküm açısından kâfi değilken iki asla niyâbet eden bir fer^ce kendisi gibi bir kişi daha eklenirse hüküm verilebilir. Dolayısıyla ikinci atebe meselesi derece olarak bundan daha yukarıdadır ve malın yarısına ek olarak 1/8'inin daha zimmette kaldığı yakinen sabit olur. Bu iki ihtimal arasında 1/8'lik bir oran daha bulunmaktadır.⁵⁹ Yani birinci ihtimal dikkate alındığında 1/4'ten aşağıda, ikinci ihtimal dikkate alındığında 1/8'den yukarıda bir oranın tespit edilmesi gerekir. Bu da iki ihtimal arasında kalan ve sübutu kesin olmayan 1/8'in yarısı olmalıdır.⁶⁰

Böylece rüçû etmeyen fer^clerden biri sayesinde malın yarısı, diğeri sayesinde malın 1/8'i ile 1/8'inin yarısı ($1/8 \div 2 = 1/16$) telef olmamıştır ($1/2 + 1/8 + 1/16 \rightarrow 8/16 + 2/16 + 1/16 = 11/16$). Tazmin edilmesi gereken oran ise 5/16'dır ($16/16 - 11/16 = 5/16$). Rüçû eden fer^clerin her ikisi de iki aslın nâibi olduğu ve buna göre durumları birbirine eşit olduğu için telef edilen malı eşit oranlarla tazmin etmelidirler.⁶¹ Küsursuz bölünebilmesi için 5/16 oranı 2 ile genişletilmelidir.⁶² Tüm oranların da aynı şekilde genişletilmesi gerekeceğinden sonuçta malın telef olmayan kısmı 22/32'si ($11/16 \times 2/2 = 22/32$), tazmin edilmesi gereken kısmı da her bir rüçû edene 5/32 ($10/32 \div 2 = 5/32$) olmak üzere 10/32'sidir.

Bu meselenin ikinci çözümünün bir diğer yolu da şöyledir: Rüçû etmeyenlerden biri ile malın yarısı zimmette kaldığına göre malın diğer yarısında aynı gruptan rüçû eden fer^c ile diğer iki fer^c ortak olur. Buna göre ikinci gruptan rüçû etmeyen fer^c'in malın bu yarısındaki şahitliği asaleten şahitlik sayılsa malın yarısının yarısı, yani 1/4'ü; bir asla niyâbet eden bir fer^c'in şahitliği sayılsa bu kez de malın yarısının dörtte biri, yani 1/8'i sabit olurdu. Daha önce temas edildiği üzere bir aslın nâibi olan fer^cler bir asıl kadın şahit gibi olduğu hâlde ikinci atebe meselesindeki her fer^c şahit iki asıl şahidin nâbidirler. Dolayısıyla meseledeki fer^cler bir kadın şahitten daha kuvvetlidir. Nitekim iki fer^cden biri rüçû ettikten sonra bir tane daha aynı aslın nâibi bir fer^c şahit bulunduğu hüküm verilebilir. Ancak hiçbir davada bir kadın şahit varken bir tane daha kadın şahit eklendiğinde

⁵⁹ 1/4'ten 1/8 çıkarılırsa 1/8 kalır: $1/4 - 1/8 \rightarrow 2/8 - 1/8 = 1/8$.

⁶⁰ Bâbertî'ye göre 1/4 ile 1/8 arasında bir oranın tespit edilmesi gerektiği doğrudur. Ancak bunu 1/8'in yarısı olarak tespit etmek delilsiz bir tayin olup sebebi belli değildir. Bk. Bâbertî, *Şerhu mes'eleti'l-atebe*, 2321.

⁶¹ Üsmendî, *Şerhu'l-Câmi'l-kebir* (Fezullah Efendi, 745), 168a; Halebî, *Şerhu'l-Câmi'l-kebir* (Carullah, 673), 146a; Hasîrî, *et-Tahrîr* (Şehit Ali Paşa, 806), 73b; Bâbertî, *Şerhu mes'eleti'l-atebe*, 2320.

⁶² Herhangi bir oranın mesela 2 ile genişletilmesi hem payın hem de paydanın 2 ile çarpılması demektir. Örneğin, $5/16 \times 2/2 = 10/32$.

ibtidâen hüküm verilemez. Bununla birlikte meseledeki fer'ler asıl şahitten daha zayıftır. Zira asıl şahit olaya bizzat tanıklık ettiği, muâyene ve müşâhede ettiği hâlde fer' şahit haber veren kişidir.⁶³ Ayrıca niyâbeten şahitlik ancak asıl şahitlik mümkün olmadığında ve şüphe ile düşmeyen hakların davasında geçerli iken asıl şahitlik tüm davalarda geçerlidir. Böylece rücû etmeyen ikinci fer'in şahitliğinin birinci itibardan daha kuvvetli, ikinci itibardan daha zayıf olduğu dikkate alınarak malın yarısının dörtte birinin, yani 1/8'inin yakinen sabit olduğu anlaşılır. İki itibar arasındaki 1/8'lik fark, birine nazarla sabit olup diğerine nazarla sabit olmayınca bunun yarısı, yani tüm malın 1/16'sı daha zimmette kalmış sayılır.⁶⁴ Hasılı rücû etmeyen iki fer' sayesinde malın yarısı, 1/8'i ve 1/16'sı (toplam 11/16'sı) tazmine konu olmayacaktır. Rücû edenler ise malın 5/16'sını tazmin etmelidir.⁶⁵

İlave tazmin oranı ikinci atebe meselesinin daha önce ele alınan meselelerden kuvvetli ve zayıf olduğu yönlerinin incelenmesi ile de tespit edilebilir. Şöyle ki, birinci atebe meselesinde rücû edenlerden sonra eksilen şahitlik delili ancak bir şekilde tamamlanabilir. İki asla niyâbet eden bir fer' şahit daha mahkemeye getirilirse bu kişi aynı gruptan rücû edenin yerine geçeceğinden dava görüldüğü ilk hâli üzere kalabilir. Bunun dışında bir tamamlama yolu yoktur. Zira bir aslın fer'i olan ve rücû etmeyen yanına aynı asla niyâbet eden bir kişi eklense sonuçta iki aslın bir fer'i ile bir aslın iki fer'i bulunacağından hüküm verilmesi mümkün olmaz. Bir asıl şahit daha bulursa yine hüküm verilemez. Bu durumda iki aslın bir fer'i ile bir asıl şahit var olacağından asgari şahit sayısı sağlanamaz.⁶⁶

Aynı meselede birinci gruptan bir fer' dışında rücû eden olmasaydı rücû edenin malın 1/4'ünü tazmin etmesi gerektiği daha önce anlatılmıştı.⁶⁷ Bu meselede eksilen şahitlik delili dört şekilde tamamlanabilir. Ya iki asla niyâbet eden bir fer' daha mahkemeye getirilir ki, bu kişi rücû eden fer' yerine geçer. Veya başka bir asla niyâbet eden iki fer' getirilir. Bu durumda iki aslın nâibi toplam dört fer' ile hüküm verilmiş olur. Ya da bir asıl şahit daha getirilir ki, bir asıl ve diğer bir aslın iki fer'i bulunduğu için asgari şahit sayısına ulaşılır. Yahut da iki aslın nâibi olan ve rücû etmeyen fer'in yanına asıllardan birine niyâbet edecek bir fer' daha eklenmelidir.⁶⁸

İkinci atebe meselesinde ise eksilen şahit delili iki şekilde tamamlanabilir: Ya birinci gruba ya da ikinci gruba aynı özellikteki bir fer' eklenirse tekrar asgari şahit sayısı sağlanmış olur.⁶⁹ Tamamlama şekilleri dikkate alındığında ikinci atebe meselesi, birinci atebe meselesinden daha

⁶³ Hz. Peygamber'den (sallallâhu aleyhi ve sellem) bir olayı haber vermenin onu gözle görmek gibi olmadığına dair rivayetler bulunmaktadır. Bk. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî İmam Ahmed, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1996), 4/260.

⁶⁴ Bâbertî'ye göre daha önceki izahta olduğu gibi buradaki 1/16 oranının tespiti de delilsiz tayindir. Ona göre ikinci atebe meselesinin doğru çözümü, her bir rücû edene eşit paylaştırarak malın yarısını tazmin ettirmektir. Yani Bâbertî, İmam Ebû Yûsuf'un kavlini ve kıyası tercih etmiş olmaktadır. Bk. Bâbertî, *Şerhu mes'eleli'l-atebe*, 2322.

⁶⁵ Sadruşşehîd, *Şerhu'l-Câmi'l-kebîr* (Fezullah Efendi, 747), 161a; Attâbî, *Şerhu'l-Câmi'l-kebîr*, 2/436; Hasîrî, *et-Tahrîr* (Şehit Ali Paşa, 806), 74a; Ayıntâbî, *el-Menba'* (Carullah, 708), 109b; Bâbertî, *Şerhu mes'eleli'l-atebe*, 2321.

⁶⁶ Hasîrî, *et-Tahrîr* (Şehit Ali Paşa, 806), 74a; İbnü's-Sââtî, *Şerhu'l-Mecma'*, 9/280; Ayıntâbî, *el-Menba'* (Carullah, 708), 109a.

⁶⁷ Birinci atebe meselesinde sadece birinci gruptakilerden biri rücû ederse aynı gruptan rücû etmeyen sayesinde malın yarısı, ikinci gruptakilerle malın 1/4'ü, toplamda malın 3/4'ü ($1/2 + 1/4 \rightarrow 2/4 + 1/4 = 3/4$) zimmette kalacağından rücû eden malın 1/4'ünü tazmin etmelidir.

⁶⁸ Attâbî, *Şerhu'l-Câmi'l-kebîr*, 2/435; Hasîrî, *et-Tahrîr* (Şehit Ali Paşa, 806), 74a; İbnü's-Sââtî, *Şerhu'l-Mecma'*, 9/280; Ayıntâbî, *el-Menba'* (Carullah, 708), 109a. Bu şekillerden dördüncüsü şahitlik delilini şöyle tamamlar: İki asıldan birine niyâbet edecek bir fer' daha bulunur. Böylece rücû etmeyen kendisine niyâbet ettiği asıllardan biri sağlamaştırılır. Davada rücû etmeyen bir aslın iki nâibi daha bulunduğu için asgari şahit sayısına ulaşılır.

⁶⁹ Attâbî, *Şerhu'l-Câmi'l-kebîr*, 2/436; Hasîrî, *et-Tahrîr* (Şehit Ali Paşa, 806), 74a; İbnü's-Sââtî, *Şerhu'l-Mecma'*, 9/280; Ayıntâbî, *el-Menba'* (Carullah, 708), 109a.

kuvvetli, birinci atebe meselesinin sadece birinci gruptan bir fer'ın rüçû ettiği versiyonundan daha zayıftır.⁷⁰ Birinci atebe meselesinde tazmine konu olmayan mal oranı 5/8 (10/16), birinci atebe meselesinin sadece birinci gruptan bir fer'ın rüçû ettiği versiyonunda ise 3/4'tür (12/16). Buna göre ikinci atebe meselesi bu iki mesele arasında yer alacak ve tazmine konu olmayan mal oranı 11/16 olarak tespit edilecektir.⁷¹

Sonuç

Meşruluğu doğrudan Kur'ân'ı Kerîm'e dayanan şahitlikle ilgili konular, taşıdığı öneme binaen fikhî eserlerin birçoğunda incelenmektedir. Fakihler bir taraftan şahitliğin geçerli olabilmesi için bütün konuları çözüme bağlamış, bir taraftan şahitliğin asaleten ya da niyâbeten yerine getirilmesi ile ilgili meseleleri araştırmış, bir taraftan da özellikle taraflara borç doğuran davalardan sonra şahidin rüçû etmesi durumunda rüçû eden kişiye uygulanacak müeyyideleri hükme bağlamıştır.

Tam bu noktada atebe meselesi niyâbeten şahitlerin bulunduğu bir borç-alacak davasında hüküm verildikten sonra fer' şahitlerin bir ya da birkaçının rüçûsu durumunda rüçû edenin tazmin etmek zorunda olduğu oranla ilgilidir. İmam Muhammed *el-Asl ve el-Câmiu'l-kebir* adlı eserlerinde iki mesele zikretmiş, konuyla ilgili talebelerinden gelen rivayetlerden hareketle bu meseleler atebe veya başka isimlerle anılmıştır. Söz konusu meselelerin çözümünü araştıran Hanefî fukahâsı bunlardan farklı meseleler de türetmiştir.

Bir dava görüldükten sonra bu davada bulunan ister asıl şahit ister fer' şahit rüçû etsin, malın tazmin edilecek oranının tespitinde rüçû eden şahit sayısı değil, rüçû etmeyenlerin sayısı nazariitibara alınır. Rüçû edenlerden sonra geride asgari sayıda şahit kalırsa rüçû eden şahide ceza uygulanır, ancak tazmin borcu doğmaz. Şayet geride şahit nisabı kalmazsa bu durumda ilave tazmin borcu da hükme bağlanmalıdır. Burada önemli olan iki husus daha vardır: 1) Bir asıl şahidin mutlaka en az iki erkek ya da bir erkek iki kadın fer' şahidi bulunmalıdır. Bu nedenle fer'lerden birinin rüçûsu asıl şahidin şahitliğini de sorunlu hâle getirir. 2) Bir fer' şahit her hâlükârda bir asıl şahidin yarısı hükmündedir. Hem söz konusu atebe meselesi hem de bunlara benzer diğer meseleler hep bu ilkeler göz önüne alınarak çözüme kavuşturulur.

Fakihlerin atebe meselesi ve sonuçları üzerinde gerçekten önemle durmaları, konuyu en ince ayrıntısına kadar araştırmaları öncelikle onların titizliğini göstermektedir. Bundan da öte farazi bir mesele olmasına karşın onu anlamada ve aktarmada büyük bir çaba sarf ettikleri rahatlıkla anlaşılmaktadır. Ayrıca İmam Muhammed'in bu meseleyi öğrencilerine tekraren anlattığı, onları büyülediği düşünülürse aslında İmam'ın ders halkasına taşıdığı atebe meselesinin sadece söz konusu

⁷⁰ Pezdevî, *Şerhu'l-Câmiu'l-kebir* (KHK, 3530), 240b; Kirmânî, *Şerhu'l-Câmiu'l-kebir* (Laleli, 804), 107b; Halebî, *Şerhu'l-Câmiu'l-kebir* (Carullah, 673), 146a; İbn Melek, *Şerhu Mecmai'l-bahrayn* (Murad Molla, 886), 287a; Aynî, *el-Müstecma'* (Murad Molla, 888), 234a.

⁷¹ İbnü's-Sââtî, *Şerhu'l-Mecma'*, 9/281; Ayıntâbî, *el-Menba'* (Carullah, 708), 109b. Ancak Bâbertî tazmin oranının tespitinde eksilen şahit delilini tamamlama yollarının etkisi olmadığı kanaatindedir. Ona göre tazmin için şahitliği üzere kalıp rüçû etmeyenleri dikkate almak, delili tamamlama şekillerinin azlığına ya da çokluğuna bakılmayan durumlarda müstakil ve etkili bir illettir. Nitekim birinci atebe meselesinde iki asla niyâbet eden fer'lerden her ikisi rüçû ettiğinde malın 3/4'ünün tazmini gerekir. Burada eksilen delil ya bir asıl şahidin ya da başka bir asla niyâbet eden iki fer' şahidin daha mahkemeye getirilmesi ile tamamlanabilir. Dolayısıyla bu mesele ile ikinci atebe meselesi arasında delilin tamamlanması açısından fark yoktur. Hâlbuki burada telef olmayan oran 1/4 iken ikinci atebe meselesinde 11/16'dır. Bk. Bâbertî, *Şerhu mes'eleli'l-atebe*, 2327.

iki eseriyle sınırlı kalmadığı, meselenin türevlerini yazmasa da derslerinde mütalaa ettiği ve ettirdiği de düşünülebilir.

Son olarak davalarda şahitliğe dayanarak hüküm vermek eski ve ilkel toplumların mecburen kabul ettiği bir olgu da değildir. Her ne kadar modern dünyada adli tıp, kriminoloji gibi alanlar gelişme gösterse de bu, şahitliğin değerini yitirdiği anlamına gelmez. Tabii ki bu tür gelişmelerin davaların seyri ve halledilmesi açısından önemli olduğu inkâr edilemez. Ancak her davada bu tür alanlarda üretilen bilginin kullanılması mümkün değildir. Nitekim günümüz meri hukukunda asli delil sayılmadığı hâlde hâkimlerin en çok şahitliğe dayanarak hüküm vermesi, şahitliğin günümüzde de yargılamanın merkezinde yer alması gerektiğini göstermektedir.

Kaynakça

- Abdürrezzâk es-San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî. *el-Musannef*. thk. Habîbürrahmân el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983.
- Ali Haydar Efendi. *Düreru'l-hukkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. 4 Cilt. İstanbul: y.y., 1330.
- Aliyyü'l-Kârî, Ebu'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Heravî. *Fethu bâbi'l-inâyê bi-şerhi'n-Nukâye*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1997.
- Attâbî, Ebû Nasr (Ebu'l-Kâsım) Zeynüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Buhârî. *Şerhu'l-Câmii'l-kebîr*. thk. Abdül'azîz b. Ahmed el-Ömerî, Sultân b. Bahît Âl Muhsin. 4 Cilt. Riyad: Dâru'n-Nâşiri'l-Mütemeyyiz, 2022.
- Attâbî, Ebû Nasr (Ebu'l-Kâsım) Zeynüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Buhârî. *Şerhu'l-Câmii'l-kebîr*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Damat İbrahim Paşa, 538.
- Ayıntâbî, Şihâbuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İbrâhîm b. Eyyûb el-Halebî. *el-Menba' fî şerhi'l-Mecma'*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Carullah, 708.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebu's-Senâ) Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *el-Müstecma' fî şerhi'l-Mecma'*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Murad Molla, 888.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed er-Rûmî el-Mısrî. *Şerhu mes'eleti'l-atebe*. "el-Atebe li'l-allâmeti'l-fakîhi'l-muhakkik Ekmeliddîn Muhammed b. Mahmûd el-Bâbertî el-Hanefî tahkîkan ve dirâseten". thk. Sâlih b. Alî b. Muhammed es-Suûd. *Mecelletü'l-Ulûmi'ş-Şer'iyye* 12/3 (Ocak 2019), 2296-2337.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed er-Rûmî el-Mısrî. *el-Înâyê (Fethu'l-Kadîr ile Birlikte)*. thk. Abdürrezzâk Ğâlib el-Mehdî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Cu'fî. *el-Câmiu's-sahîh*. 9 Cilt. Bulak: y.y., 1311.
- Burhâneddîn el-Buhârî, (Burhânüşşerîa) Ebu'l-Meâlî Mahmûd b. Ahmed b. Abdil'azîz el-Mergînânî. *el-Muhîtu'l-Burhânî fî'l-fikhi'n-Nu'mânî*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh: Tâcü'l-luġa ve sıhâhu'l-arabiyye*. thk. Ahmed Abdulġafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1979.
- Hakan Pekcanitez vd. *Medenî Usûl Hukuku (Ders Kitabı)*. Ankara: Yetkin Yayınları, 2013.
- Halebî, İftihâruddîn Ebû Hâşim Abdülmuttalib b. el-Fazl b. Abdilmuttalib el-Hâşimî el-Belhî. *Şerhu'l-Câmii'l-kebîr*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Carullah, 673.
- Halvânî, Ebû Muhammed Şemsüleimme Abdül'azîz b. Ahmed. *el-Mebsût*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya, 1381.

- Hasîrî, Ebu'l-Mehâmid Cemâlüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Abdisseyyid el-Buhârî. *et-Tahrîr fî şerhi'l-Câmii'l-kebîr*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 806.
- Haskefî, Alâuddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed ed-Dımaşkî. *ed-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebşâr (Hâşiyetü İbn Âbidîn İçinde)*. thk. Husâmüddîn b. Muhammed Sâlih Farfûr vd. 24 Cilt. Dımaşk: Dâru's-Sekâfeti ve't-Türâs, 2000-2023.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdil'azîz el-Huseynî ed-Dımaşkî. *Hâşiyetü İbn Âbidîn: Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. thk. Husâmüddîn b. Muhammed Sâlih Farfûr vd. 24 Cilt. Dımaşk: Dâru's-Sekâfeti ve't-Türâs, 2000-2023.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdil'azîz el-Huseynî ed-Dımaşkî. *Şerhu Ukûdi resmi'l-müftî*. thk. Şenol Saylan. İstanbul: TDV Yayınları, 2021.
- İbn Melek, Abdüllatîf b. Abdil'azîz. *Şerhu Mecmai'l-bahrayn*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Murad Molla, 886.
- İbn Melek, Abdüllatîf b. Abdil'azîz. *Şerhu Menâri'l-envâr*. İstanbul: Salâh Bilici Kitabevi, ts.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 7 Cilt. Kahire: y.y., 1333.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî. *Fethu'l-Ğaffâr bi-şerhi'l-Menâr*. 3 Cilt. Kahire: y.y., 1355.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethu'l-Kadîr li'l-âcizi'l-fakîr*. thk. Abdürrezzâk Ğâlib el-Mehdî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- İbnü's-Sââtî, Ebu'l-Abbâs Muzafferuddîn Ahmed b. Alî b. Tağlib el-Ba'lebekkî el-Bağdâdî. *Şerhu Mecmai'l-bayrayn ve mülteka'n-neyyirâyn*. thk. Sâlih b. Abdillâh vd. 10 Cilt. Feyyûm: Dâru'l-Felâh, 2016.
- İmam Ahmed, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.
- İmam Muhammed, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî. *el-Asl*. thk. Mehmet Boynukalın. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- İmam Muhammed, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî. *el-Câmiu'l-kebîr*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Afğânî. Haydarâbâd: y.y., 1356.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Alî Muhammed Muavviz. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Kirmânî, Ebu'l-Fazl Ruknüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Emîrveyh. *Şerhu'l-Câmii'l-kebîr*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Laleli, 804.
- Köse, Üzeyir. "İslâm Muhâkeme Hukuku Açısından Başkasından Naklen Yapılan Şahitlik". *Birinci Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi*. ed. Mehmet Ali Yıldırım. 436-449. Kilis, 2019.
- Liv, Cemil. *İslam Muhakeme Usûlünde Şahitlikten Dönmenin Kararlara Etkisi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Merğînânî, Ebu'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Ferğânî. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedi'*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkam, ts.
- Mes'ûd Efendi. *Mir'ât-ı Mecelle*. İstanbul: y.y., 1302.
- Mevsîlî, Ebu'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'îli'l-Muhtâr*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2005.
- Molla Hüsrev, Mehmed b. Ferâmurz b. Alî. *Mir'âtü'l-usûl şerhu Mirkâti'l-vusûl*. Dersâadet: y.y., 1310.

- Mutarriżî, Ebu'l-Feth Burhânüddîn Nâsır b. Abdisseyid b. Alî el-Hârizmî. *el-Muğrib fi tertîbi'l-Mu'rib*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1991.
- Nesefî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî. *Nazmu'l-hilâfiyyât*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Amcazade Hüseyin Paşa, 232.
- Nesefî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî. *Tilbetü't-talebe fi'l-istilâhâti'l-fikhiyye*. İstanbul: y.y., 1311.
- Orğun, Fırat. "İslam ve Osmanlı Hukukunda Dolaylı Şahitlik: Nakl-i Şehâdet". *Rize İlahiyat Dergisi* 25 (İslam Hukuku Özel Sayısı) (2023), 61-74.
- Özay, Hilal. "Hüsâm Çelebî'nin Eseri Bağlamında Naklü'ş-şehâde". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2023), 17-38.
- Pezdevî, Ebu'l-Hasen Ebu'l-Usr Fâru'u'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Huseyn b. Abdilkerîm. *Şerhu'l-Câmi'l-kebîr*. Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, KHK, 3530.
- Sadrüşşehîd, Ebû Hafs (Ebû Muhammed) Husâmüddîn Ömer b. Abdil'azîz b. Ömer b. Mâze el-Buhârî. *Şerhu'l-Câmi'l-kebîr*. Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, Fezullah Efendi, 747.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1989.
- Simnânî, Ebu'l-Kâsım Alî b. Muhammed. *Ravzatü'l-kudât ve tarîku'n-necât*. thk. Salâhuddîn en-Nâhî. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- Trablusî, Ebu'l-Hasen Alâuddîn Alî b. Halîl. *Muînü'l-hukkâm*. Kahire: y.y., 1310.
- Üsmendî, Ebu'l-Feth Alâuddîn Muhammed b. Abdilhamîd b. Huseyn es-Semerkindî. *Şerhu'l-Câmi'l-kebîr*. Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Fezullah Efendi, 745.
- Yıldız, Kemal. *İslam Yargulama Hukukunda İsbat Vasıtası Olarak Şahitlik*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârî. *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 6 Cilt. Bulak: y.y., 1314.



Osmanlı Cami ve Mescitlerinde İbadet Huzurunu Bozan Etmenler ile Yönetimin Buna Karşı Aldığı Önlemler (1550-1800)

Factors Disrupting the Peace of Worship in Ottoman Mosques and Masjids and
the Measures Taken by the Administration (1550-1800)

Veysel GÖGER

Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Bingöl, Türkiye
Assoc. Prof., Bingöl University, Faculty Of Arts & Science, Department of History, Bingöl, Türkiye
veyselgoger@yahoo.com, orcid.org/0000-0002-2918-9180
<https://ror.org/03hx84x94>

Makale Bilgisi / Article Information	
Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received:	20 Eylül 2023 / 20 September 2023
Kabul Tarihi / Date Accepted:	24 Ekim 2023 / 24 October 2023
Yayın Tarihi / Date Published:	25 Ocak 2024 / 25 January 2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season:	Ocak 2024 / January 2024
Cilt / Volume: 10, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 148-168.	

Atıf: Göger, Veysel. "Osmanlı Cami ve Mescitlerinde İbadet Huzurunu Bozan Etmenler ile Yönetimin Buna Karşı Aldığı Önlemler (1550-1800)". *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi* 10/1 (Ocak 2024), 148-168. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10558497>

Cite as: Göger, Veysel. "Factors Disrupting the Peace of Worship in Ottoman Mosques and Masjids and the Measures Taken by the Administration (1550-1800)". *İhya International of Islamic Studies* 10/1 (January 2024), 148-168. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10558497>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Veysel GÖGER**).

Bu makale Creative Commons Atınlı-Gayri Ticari Türetilemez 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC 4.0) International License.



Osmanlı Cami ve Mescitlerinde İbadet Huzurunu Bozan Etmenler ile Yönetimin Buna Karşı Aldığı Önlemler (1550-1800)

Öz

Osmanlılarda cami ve mescitler toplum hayatının merkezinde yer alır. Müslümanların vakit namazlarını cemaatle eda etmek gayesiyle gün içinde gidebildikleri bu ibadetgâhlar, aynı zamanda zikir, istiğfar, itikaf ve tefekkür mekânlarıdır. Zikredilen bu ibadetlerin hakkıyla edası için huzurlu bir ortamın tesisi gereklidir. Osmanlılarda halkın huşu içinde ibadetini yapabilme gayesi müslüman mabetlerinin hem ilk mimari yapısında hem de daha sonra yapılan genişletme ve tadilatlarında kendini gösterir. Benzer şekilde birçok caminin şehir içi konumlandırılmasında ve çevre planlamasında da bu dikkat edilen bir husus olmuştur. Ancak çeşitli nedenlerden bu konunun tam olarak karşılanamadığı zamanlar da olmuştur. Bu çalışma, ifade edilen hususa odaklanarak, cami ve mescitlerde ibadet huzurunu bozan etmenleri ve bunların düzeltilmesi yolunda atılan adımları ele almaktadır. Yapılan araştırma sonucu çeşitli etmenlerin ibadet huzurunu bozduğu belirlenmiştir. Dış etmenler arasında; gürültü ve rahatsız edici diğer sesler, kötü koku, cami ve mescitlere sirayet eden eşkıya tipi saldırılar ve ayaklanmalar, ibadet mekânına bitişik veya çok yakın bina edilmiş yapılardan kaynaklı sıkıntılar ile afetler sayılabilir. İç etmenler arasında ise; yetersiz fiziki alan ve aydınlatma, gürültü, izdiham, imam ile olan kötü münasebet, cami içinde değişik nedenlerden meydana gelen tartışmalar ve itikaf yapanların değişik uygulamaları zikredilebilir. Tüm bu etmenler örnekleriyle açıklanmıştır. Ayrıca bu çalışma Osmanlı sosyal hayatının gölgede kalmış bazı alanlarına da ışık tutmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı İmparatorluğu, Cami, Mescit, İbadet Huzuru, Şikâyet, Yönetim.

Factors Disrupting the Peace of Worship in Ottoman Mosques and Masjids and the Measures Taken by the Administration (1550-1800)

Abstract

Mosques and masjids were at the centre of social life in the Ottomans. Mosques and masjids, where Muslims can go during the day to perform their time prayers in congregation, are basically used as places of dhikr, prayer, repentance, i'tikaaf and contemplation. In order for these worships to be performed properly, it is necessary to establish a peaceful environment. By focusing on this point, this study aims to reveal the reasons that prevented the congregation from worshipping in awe in mosques and masjids and the measures taken by the administration to avoid this. The study determined that many factors affect worship, which may be inside and outside the place of worship. Noise and other disturbing noises, bad smells, bandit-type attacks and riots that spread to mosques and masjids, troubles and disasters caused by structures built close to the place of worship can be given as examples of external factors. The internal factors, insufficient physical space and lighting, noise, confluence, bad relationship with the imam, the debates that occur for different reasons in the mosque, and the other practices of those who practice i'tikaaf can be listed. This

study demonstrates with examples that each of these mentioned elements. In addition, this study sheds light on some overshadowed areas of Ottoman social life.

Keywords: Ottoman Empire, Mosque, Masjid, Worship in Mosques, Complaint, Administration.

Extended Abstract

Ottoman cities, formed based on Islam, developed around great mosques and covered bazaars or centres where both were combined, and this central region was surrounded by trade and manufacturing areas. This clearly indicates the phrase "the place where *"The places for Friday prayers and markets"* used to describe the city in Ottoman sources. This core part of the city is surrounded by residential areas that are distinctly separated from it.

In Ottoman cities, the residences of the people are located in the neighbourhoods. The social centre of the neighbourhood is the mosque or masjid. Especially evening and night prayers are performed with the participation of all Muslim men in the neighbourhood. Since the people of the neighbourhood regularly go to the mosque or masjid, the people of the neighbourhood are usually expressed as a community in the archive documents.

Mosques and masjids are basically structures built to perform the salaah, which is one of the five obligatory worships of Islam. Prayer is a more visible form of worship than the other four obligatory ones, as it is performed five times a day and in congregation, with greater participation, especially on Fridays and holidays. The Prophet Muhammad also pointed out this special position of prayer in his hadiths. The hadith "Salaah is the pillar of religion" is perhaps the most well-known and striking one.

Mosques and masjids are basically used as places of dhikr, prayer, repentance, i'tikaaf and contemplation, in addition to being spiritual places where prayer is done. In these places, human beings aim to experience the consciousness of being in divine presence intensely during worship and, in this way, to get away from worldly affairs as much as possible and to open their hearts to the doors of mercy. To experience this situation demanded by religion, human beings must be in awe during worship. However, many factors must come together to experience this feeling. Because bad-smelling, noisy or not spacious environments disturb the tranquillity of the person. Therefore, the Prophet Muhammad (pbuh) wanted to keep masjids and mosques clean and fragrant. He considered it necessary for the believers to act with dignity and calmness in these places of worship and forbade his companions from all kinds of words and actions that would disrupt this situation.

By focusing on this point, this study aims to reveal the reasons that prevented the congregation from worshipping in awe in mosques and masjids and the measures taken by the administration to avoid this during the Ottoman period. Although there have been many studies on the mosques' and masjids' constructions, repairs, revenues, officials, architectural structure and decoration, as far as we can determine, the absence of remarkable research on the subject mentioned above in the relevant time increases the originality of the issue.

Many factors that affect worship can be inside and outside the place of worship. Noise and other disturbing noises, bad smells, bandit-type attacks and riots that spread to mosques and masjids, troubles and disasters caused by structures built close to the place of worship can be given as examples of external factors. The internal factors, insufficient physical space and lighting, noise, confluence, bad relationship with the imam, the debates that occur for different reasons in the mosque, and the other practices of those who practice i'tikaaf can be listed. This study demonstrates with examples that each of these mentioned elements affects the peace of worship at some level.

It is determined that the situations affecting the peace of worship in mosques and masjids are reported without hesitation by the congregation. In this sense, it can be asserted that the Muslims in this period

were conscious enough to establish and protect the necessary environment for the places of worship to perform their essential duties. In other words, Muslims paid great attention to providing certain material and spiritual conditions for properly performing their worship in mosques and masjids. To preserve the peace, they were reacting and maintaining order. The administration of the period also provided great support in this regard. They investigated the complaints meticulously and gave all necessary orders to preserve the peace in the places of worship of the Muslims. For example, they could decide to demolish the structures that damaged mosques and masjids or punish the perpetrators of a murdered person with death in events that broke out due to a religious debate inside the mosque. In addition, they could also apply to the fatwa of the sheikh al-Islam for the solution of the problem in special cases within the relevant field of Islamic law. In any case, it should be stated that the Ottoman administration made a serious effort to solve the problem of the community in such cases.

One of the results of this study is that such specific studies can shed light on different aspects of Ottoman social life. While advancing within a very specific and narrow subject, the relatively background of the society's life and relations can be touched upon on this occasion. The examples given in this study, especially about the Muslim-non-Muslim relations and events in the mosque, come to the fore at this point.

Giriş

İslamî etki ile teşekkül etmiş olan Osmanlı şehirleri; ulu cami (cami-i kebir), bedesten veya her ikisinin bir arada olduğu merkezler etrafında gelişmiş ve bu merkezi bölge ticaret (çarşı-pazar) ve imalathane alanları ile çevrilmiştir. Bu durum, Osmanlı kaynaklarında şehrin tanımı için kullanılan “*cuma kılınır pazar durur yer*” ifadesinin açık bir göstergesidir. Şehrin bu çekirdek kısmı, ondan belirgin bir şekilde ayrılan yerleşim alanları tarafından sarılmıştır. Yani iktisadi faaliyetlerin yürütüldüğü mekânlarla ikamet mekânları birbirinden ayrıdır¹.

Osmanlı şehirlerinde halkın yaşadığı ikametgâhlar mahalleler içinde yer alır. Mahallenin de toplumsal merkezi cami ya da mescitlerdir. Özellikle akşam ve yatsı namazları mahallenin bütün müslüman erkeklerinin katılımıyla kılınır. Mahalle halkı, cami veya mescidin devamlısı olduğundan belgelerde mahallelinin genellikle cemaat olarak ifade edildiği görülür². Zikredilen ibadethaneler bazı mahallelerin oluşumunda o kadar belirleyici bir yer işgal eder ki bunların oradaki cami ya da mescit adıyla anıldıkları tespit edilmektedir³.

Cami ve mescitler temelde İslam'ın beş farzından birinin yerine getirilmesi yani namaz kılmak için inşa edilmiş yapılardır. Her gün ve gün içinde de beş kez oluşu, cemaatle kılınışının esas olması, cuma ve bayramlarda daha büyük katılımı eda edilmesi gibi sebeplerle namaz, diğer dört farza göre daha görünür bir ibadettir. Onun bu hususi konumuna hadis-i şeriflerde de işaret

¹ Mehmet Sait Şahinalp-Veysi Günel, “Osmanlı Şehircilik Kültüründe Çarşı Sisteminin Lokasyon ve Çarşı İçi Kademelenme Yönünden Mekânsal Analizi”, *Milli Folklor* 24/93 (2012), 153, 163-167; İlhan Şahin, “Şehir, Osmanlılar'da”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38/446.

² Özer Ergenç, “Osmanlı Şehrindeki Mahallenin İşlev ve Nitelikleri Üzerine”, *Osmanlı Araştırmaları* 4 (1984), 73.

³ Osman Gümüşçü, *XVI. Yüzyıl Larende (Karaman) Kazasında Yerleşme ve Nüfus* (Ankara: TTK Yayınları, 2001), 92; Feridun M. Emecen, *XVI. Asırda Manisa Kazası* (Ankara: TTK Yayınları, 2013), 51; İsmail Kıvrım, “Osmanlı Mahallesinde Gündelik Hayat (17. Yüzyılda Gaziantep Örneği)”, *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/1 (2009), 236.

edilmiştir. Bunlardan belki de en çok bilinen ve dikkat çeken namazı “dinin direği” olarak zikretmektedir⁴.

Bir namazın, ister farz ister vacip veya nafil olsun geçerli olabilmesi için onda bazı şart ve rükünlerin bulunması gerekir. Bunlar namazın farzlarını oluşturur. Namazın vacip, sünnet ve edepleri de vardır. Namazın edepleri bahsinde kişinin dışı ve içi ile bir huzur, sükûnet ve Allah’a ibadet duygusu içinde bulunması gerektiği belirtilmiştir⁵. Nitekim Kur’an-ı Kerim’de müminler anlatılırken onların namazlarında “huşu” içinde oldukları ifade edilmiştir. Burada ifade edilen ilahi huzurda olmanın bilinci ile namazın derin bir saygıyla edasıdır⁶. Tüm bunlar namazın beden, zihin ve kalbin iştirakiyle eda edildiğinin bir göstergesidir. Bu üç unsurun uyumuyla kılınan bir namaz ruhi bir arınmaya da vesile olabilir ve bu dinen arzulanan bir şeydir.

Bu durum namaz kılınacak yerde huşunun sağlanacağı bir ortamın da oluşturulmasını teşvik eder. Zira kötü kokuların geldiği, gürültülü, ferah olmayan vb. bir ortamda kişinin sükûnet içinde namaz kılması çok zordur. Bu sebeple Hz. Muhammed (s.a.v.), mescit ve camilerin temiz tutulmasını ve güzel kokularla kokulandırılmasını istemiş; bu ibadetgâhlarda müminlerin vakar ve sükûnetle hareket etmelerini gerekli görmüş, bu durumu bozacak her türlü söz ve fiilden ashabını men etmiştir. Örneğin mescitte kayıp ilanı yapmayı, alışverişte bulunmayı, namaza yetişmek niyetiyle bile olsa cami içinde koşuşturmayı tasvip etmemiştir. Kesici ve delici aletlerle mescide girilmesini de uygun görmemiştir. Yine Hz. Peygamber, kendisi itikafta bulunduğu sırada bazı kişilerin yüksek sesle Kur’an okuduklarını duyunca onları uyarmıştır. Kısacası, cami ve mescitlerde huzur ve sükûnetin tesisini, ibadetlerin ihlaslı bir şekilde ihyası için gerekli görmüştür⁷.

Bu çalışma, belirtilen noktaya odaklanarak, Osmanlı döneminde cami ve mescitlerde cemaatin huşu içinde ibadet etmesini engelleyen sebepleri ve yönetimin bunu önlemek için aldığı tedbirleri ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Cami ve mescitlerin inşası, tamiri, gelirleri, görevlileri, mimari yapısı ve tezyinatı gibi konular üzerine oldukça çok sayıda çalışma yapılmış olmasına rağmen, tespit edebildiğimiz kadarıyla ele alınan dönemde zikredilen hususta dikkate değer bir araştırmanın olmaması konunun özgünlüğünü artırmaktadır.

1. Dış Etmenler

Cami ve mescitlerde ibadet huzurunu bozan etmenlerin başında dışarıdan gelen gürültü ve rahatsız edici diğer sesler gelmektedir. Eldeki belgeler bu tür durumların daha çok gayrimüslimlerden kaynaklandığını göstermektedir. Gayrimüslimlerin cami yakınlarındaki meyhanelerinde, evlerinde ve ibadethanelerinde yaptıkları bazı hareketlerin müslümanları rahatsız ederek onların huşu içinde ibadet etmelerini engellediği kaynaklara yansımıştır. Bu noktada en çok dikkat çeken cami ve mescit çevrelerinde bulunan meyhanelerde yaptıkları uygunsuz eylemlerdir.

Cami ve mescit çevresinde yer alan meyhaneler, burada içki içerek sarhoş olan ve kendinden geçerek bağırıp-çağırın ve kavga eden kişilerin bulunması nedeniyle müslüman cemaat

⁴ Hadis-i şeriflerde namaz konusu için bk. Mehmet Emin Özafşar vd. (ed.), *Hadislerle İslam: Hadislerin Hadislerle Yorumu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 2/149-285.

⁵ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslam İlmihâli*, sad. A. Fikri Yavuz (Ankara: Akçağ Yayınları, ts.), 103-133 .

⁶ Hayreddin Karaman vd., *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 4/ 9-10; Huşu terimi için bk. Mehmet Şener, “Huşû”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 18/422-423.

⁷ Özafşar vd., *Hadislerle İslam*, 2/295-298.

tarafından büyük bir tepkiyle karşılanmıştır. Bazı yerlerde cami çevresindeki gayrimüslim evlerin meyhane gibi kullanıldığı da görülmektedir. Müslüman cemaatin buralarda çıkan hengamelerden (gürültü, patırtı, kavga) dolayı huzur-ı kalple namaz kılamadığı, sarhoş avazından cuma namazlarında eziyet çektiği yine sarhoş kişilerin korkusundan yatsı namazına dahi gidemediği, bu tür durumlardan büyük sıkıntı çektiği ve müte'ezzi olduğu merkeze yani Divanihümayun'a gönderilen şikâyetlerde tespit edilmektedir. Yönetim yapılan şikâyetlerin doğruluğunu araştırdıktan sonra bu tür vakaların engellenmesi için gerekli emirleri vermiş; cami ve mescit yakınlarında sonradan yapılan meyhanelerin ortadan kaldırılmasına karar vermiştir⁸. Bazı örneklerde şikâyet doğru ise, bu tür durumların önlenmesi için meyhanelerin ortadan kaldırılmasının yanında, cami çevresinde yer alan gayrimüslim mahallelerinin de başka müsait bölgelere taşınması uygun görülmüştür⁹.

Meyhaneler dışında cami ve mescitlere yakın olan kilise ve keşişhanelerden gelen rahatsız edici sesler de ibadet huzurunu bozmaktaydı. Bunlardan, namaz vakitlerinde kiliselerden gelen çan seslerine karşı yapılan şikâyetler dikkat çekmektedir. 1726 yılında Galata kazasına tabi İstinye nahiyesinde bulunan Tarabya köyü ahalisi, dört-beş sene önce buraya yerleşen Rumların, kiliselerinde daha önce "tahta darp ederken" şimdi çan çalmalarından rahatsız olmuşlar; namaz zamanı çan sesinden mescitte huzurla ibadet edemediklerini merkeze bildirmişlerdir. Konu bir mübaşir eliyle teftiş edilmiş, şikâyetin haklı olduğu anlaşılınca eski uygulamaya aykırı olarak çan çalınması yasaklanmıştır¹⁰. Benzer bir durum 1631'de Halep'te de yaşanmış, yönetim "kadîmden çan

⁸ Osmanlı Arşivi (BOA), Mühimme Defterleri [A.DVN.MHM.d.], No. 65, h. 175; Coşkun Yılmaz (ed.), *İstanbul Kadı Sicilleri 42, Beşiktaş Mahkemesi 2 Numaralı Sicil (H. 966-968 / M. 1558-1561)* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2019), 120-121; Abdullah Tanrıvermiş, *72 Numaralı Mühimme Defteri (H.1002-1003), (V. 1-230), İnceleme-Metin* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 182; Yeliz Karataş, *18 Numaralı Mühimme Zeyli Defteri (H.1013-1015/M.1604-1607) (vr.1-130) (İnceleme- Metin-İndeks)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 517-518; Hasan Yıldız, *XLIX Numaralı Mühimme Defteri (Tahlil-Metin)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 39; Said Öztürk (yay. haz.), *Osmanlı Belgelerinde Tuzla* (İstanbul: Tuzla Belediyesi, 2006), 100; "Sultân Murâd Hân Câmî'-i Şerîfi etrâfında olan mahalle ahâlîleri arz-ı hâl sunup; "câmî'-i mezbûr kurbi kefere dükkânları ve meyhâne vü balık bâzârı olmağla dâyimâ sarhoş âvâzından müslimânlar edâ-i salât-ı Cum'a[da] küllî ta'b çeküp ziyâde müte'ezziler oldukların" bildürüp..." bk. Hacı Osman Yıldırım vd. (yay. haz.), *85 Numaralı Mühimme Defteri (1040-1041 (1042) / 1630-1631 (1632), Özet-Transkripsiyon-İndeks* (Ankara: Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2002), 307.

⁹ "Sen ki Belgrad kâdîsısın, mektûb gönderüp; "mahmiyye-i Belgrad a'yânı meclis-i şer'a gelüp eyitdiler ki: "Belgrad varosında merhûm ve mağ[f]ûrun-leh babam Sultân Süleymân Hân nevvera'llâhü merkadehü Câmî'-i Şerîfi ile Ferhâd Kethudâ Câmî'-i mâbeynlerinde kâfir mahallesi olup evleri cümleten mey-hâneler olup gavgâ vü galebeden müslimânlar huzûr-ı kalbe edâ-i salât itmeğe mâlik olmayup ve sarhoş havfından işâ namâzına hâzır olmağa kudretleri olmayup ve ekser evkât âdem çalınduğundan mâ'adâ katl-i nefis olmaktan hâlî olunmayup el-ân bir kan dahı olup fitne vü fesâddan hâlî değıldür. Etrâf-ı şehirde kefere mahallesi olmağa kâbil hâlî yirler bî-nihâyedür. Zikrolunan kâfir mahallesin âhar mahalle kaldurmaların taleb iderüz." diyüp ... Buyurdum ki: ...vâkı' ise şer'-ı kavîm mücebince ve emr-i şerîf muk[te]zâsınca anun gibi mecma'-ı fisk u fücûr ve mahall-i fesâd ü şenâ't olan mey-hâneleri def u ref idesin ki, müslimânlar huzûr-ı kalbe câmî'larına varup ibâdetlerinde olup devâm-ı devlet-i ebed-peyvend-i husrevânem için du'âya iştiğâl üzr[e] olalar ve bu bâbda ne vechile tedârük olunup ve zikrolunan kefere mahallesin ne mahalle ref olunmak münâsib görüldüğün ve emr-i şerîfime muhâlif iş idüp te'annüd ü nizâ' idenleri isimleriyle yazup bildüresiz." bk. Hacı Osman Yıldırım vd. (yay. haz.), *7 Numaralı Mühimme Defteri (975-976 /1567-1569), Özet-Transkripsiyon-İndeks* (Ankara: Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1998), 1/497-498.

¹⁰ "Galata kazâsı muzâfâtından İstinye nahiyesinde Tarabya nâm karyede ... Meryemzâde Abdulbâkî Çelebi nâm sâhibü'l-hayrullâh bir Mescid-i şerîf binâ idüp ahd-i karîbe değün cemâ't-i müslimîn derûnunda râhat ile edâ-yı salât iderler iken yine karye-i mezbûrede dört beş sene mukaddem ihdâs olunan Rûm keferesi âyîn-i bâtilaların icrâ vakdinde çan çalmalarıyla cemâ't-i müslimîn mescid-i mezbûr derûnunda vakt-i salâtda bî-huzûr olundukların bildirüp fimâ-ba'd çan çalınmayup i'lân-ı küfr olunmamak mesfûrlara tenbîh-i ekîd olunup kadîme mugâyir hareket-i şenî men' ve def olunmak bâbında emr-i şerîfime ricâ..." bk. Taylan Akyıldırım, *259 Numaralı Şer'iyye Sicili Defterine Göre Galata (Metin ve Değerlendirme)* (İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 509-510.

u nevbet ohgelmiş değil ise” bunun engellenmesini istemiştir¹¹. Bu örneklere bakıldığında Osmanlı yönetiminin, bir uygulamanın eskiden var olup olmadığına göre karar verdiği ve böylece kadim düzeni korumaya çalıştığı görülmektedir.

Cami yakınındaki kiliseler hakkında yapılan şikâyetler çan sesleriyle sınırlı değildi. Buralarda vuku bulan uygunsuz hadiseler ve ortaya çıkan gürültü müslüman cemaati sıkıntıya düşürebiliyordu. Nitekim 1565 yılında Vidin’de Mihailoğlu Mehmed Bey’in inşa ettirdiği camiye yakın bir kilisede kefere taifesi şarap içip, çalgı aletleriyle kavga ettiklerinden, bu durum karşısında müslümanlar namazlarını eda edemediklerinden yakınmışlardı¹². Aynı belgede bu kilisenin daha sonra yandığı, buranın tamiri sırasında genişletildiği ve avlusu içinde gayrimüslim cenazelerinin dahi defnedildiğinden dem vurulmaktadır. Bu ve benzeri başka belgelerden¹³ anlaşıldığı kadarıyla müslüman cemaat, camilere yakın kiliselerin bir bahaneyle sonradan genişletilmesine karşı çıkmakta ve yönetimin de buna izin vermediği anlaşılmaktadır. Aslında Osmanlı yönetimi sadece camilerin çevresinde değil, diğer yerlerdeki gayrimüslim ibadet mekânlarının tamirini de büyük bir dikkatle takip etmiş, yükseltme ve genişletme yapılmamak şartıyla aslına uygun olarak onarılmasına müsaade etmiştir¹⁴.

Keşişhanelerden gelen gürültüler de şikâyetlere konu olmuştur. Örneğin 1565 yılında İstanbul’da Sulumanastır yakınında olan Abdi Çelebi Mescidi cemaatinin merkeze yaptığı şikâyet önemlidir. Buna göre Sulumanastır’da bulunan Ermeni kilisesinin keşişleri, keşişhanelerine bitişik bir keşişhane daha yapmışlar ve burada şarap içip, çalgı çalmışlardır. Bundan rahatsız olan ahali “Gavgâ vü hengâmelerinden huşâ ile mescidde namâz kılamaz olduk ve huzûr ile Kur’ân-ı Azîm tilâvet idemez olduk” diyerek durumu merkeze iletmiştir. Neticede sonradan ihdas edilen keşişhanenin ortadan kaldırılmasına ve daha önce var olan binalarda da saz çalınıp, şarap içmenin önüne geçilmesine karar verilmiştir¹⁵.

Camiye yakın konumda bulunan gayrimüslimlere ait evlerde meydana gelen bazı uygunsuz davranışların da namaz zamanı müslümanları rahatsız ettiği tespit edilmektedir. Bu tür bir belgede “müslümanlar salatta iken”, “hin-i salatta”, “keferenin evza’ u etvarlarından müte’ezzi oldukları” gibi ibarelerin geçmesi, camiye yakın gayrimüslim evlerindeki uygunsuz hareketlerin, cami cemaatinin duyarak huzursuz olacağı seslere dönüştüğünü göstermektedir. Ayrıca bu hadisede yönetimin olaya oldukça hassas yaklaştığı, konunun teftişi sırasında yöre kadısının şikâyet edilen gayrimüslimlere garezi olmayan ve olaya vakıf kişilerle durumu araştırmasını istediğine şahit olunmaktadır. Eğer namaz zamanında müslümanlara zararı olan gayrimüslim evleri varsa bu durumun ya o evlerin değeri üzerinden müslümanlara satılması yoluyla ya da İslam hukukuna uygun başka bir şekilde çözülmesi emredilmiştir. Sorun teşkil etmeyen gayrimüslim evlerine karışılmaması da özellikle vurgulanmıştır. Bu durum yönetimin hususi bir hadiseye ne kadar özenle yaklaştığını göz önüne sermektedir¹⁶. İlaveten başka belgelerden anlaşıldığına göre, cami

¹¹ Yıldırım vd., 85 Numaralı Mühimme Defteri, 116-117.

¹² Nezihi Aykut vd. (yay. haz.), 3 Numaralı Mühimme Defteri, 966-968 / 1558-1560 (Ankara: Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1993), 593-594.

¹³ Seniha Şen, 30 Numaralı Atik Şikâyet Defteri (1110/1698), (İnceleme-Metin) (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 123.

¹⁴ M. Macit Kenanoğlu, Osmanlı Millet Sistemi: Mit ve Gerçek (İstanbul: Klasik Yayınları, 2004), 302-304.

¹⁵ Hacı Osman Yıldırım vd. (yay. haz.), 6 Numaralı Mühimme Defteri (972 / 1564-1565), Özet-Transkripsiyon ve İndeks (Ankara: Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1995), 211-212.

¹⁶ BOA, A.DVN.MHM.d., No. 64, h. 77 (1589 yılında Manastır kadısına yazılan hüküm).

yakınında evleri olan gayrimüslimler, müslümanların ibadethaneleri çevresinde sadece gürültü çıkarmaları nedeniyle değil, birtakım iğrenç (müstekreh) hareketlerde bulunmaları yüzünden de buradan uzaklaştırılmışlardır¹⁷.

Hanların bazı odalarında kalan gayrimüslimlerin çıkardıkları gürültü de buradaki mescitlerde sıkıntıya yol açabiliyordu. Örneğin 1560 yılında İstanbul Mahmut Paşa Hanı'nda, bazı kürekçi gayrimüslimler hem bazı odalarda kalıp hem de han kapısının iki tarafına ağaç ve tahtadan yeni oda ve dükkanlar inşa edip buralarda gece gündüz gayriahlaki davranışlarda bulunup, kavga etmişlerdi. Müslümanlar da bu fık u fücür ve kavgalardan dolayı han içindeki mescitte huzursuz olduklarını dile getirmişlerdi. Bunun üzerine İstanbul kadısına yazılan hükümde tahtadan yapılan odaların yıkılması ve gayrimüslimlerin handan çıkarılıp yerlerine müslümanların yerleştirilmesi emredilmiştir¹⁸.

Cami ve mescitlere dışarıdan gelen huzur bozucu sesler sadece müslümanlardan veya müslim-gayrimüslim kesimin birlikte dahilinden de kaynaklanabiliyor ve bu kişiler asker, esnaf veya sıradan halktan olabiliyordu. Cami yakınına bina edilen bazı kahvehanelerde tambur, çöğür ve kopuz gibi çalgılar çalındığında ortaya çıkan şamata yüzünden cemaat namaz kılmakta sıkıntı yaşıyordu¹⁹. Bazı camilere neredeyse bitişik şekilde bulunan manav esnafından birtakım kimselerin ezan ve namaz sırasındaki bağırtilarından eda-yı salatta huzur kaçabiliyordu²⁰. Yine bir mescit civarında bayram zamanı kurdukları salıncaklarda eğlenen acemi oğlanları, halktan başka kişilerin de katılımıyla burada şarap içip, kavga edince mescitte huşu ile namaz kılınamıyordu²¹. Hatta namaz zamanı bir kadının feryadı ve yardım isteği üzerine imam ve cemaat olayı araştırmak için camiye bile terkedebiliyordu²². Yönetim yapılan şikâyetlerin doğruluğunu araştırıp bu hadiselerin önlenmesi için gerekli tedbirleri alıyor ve bunlardan bazıları sert kararlar olabiliyordu. Misalen zikredilen kahvehane örneğinde, kahvehanenin cami için çok büyük sorun teşkil ettiği şikâyetlerden anlaşılmaktadır. Burada meydana gelen gürültünün namaz huzurunu bozmasının yanında, kahvehane odununun yola yığılması dolayısıyla insanların geçişini engellediği ve buradan çıkan fasıkların cami duvarına küçük abdestlerini yaptığı şeklinde şikâyetlerin de olduğu görülmektedir. Merkezi yönetim zikredilen iddiaların doğruluğu ispatlanırsa buranın yıkılarak yerine başka bir dükkan yapılmasını emretmiştir.

Müslümanların ibadethanelerinde huşu ile namaz kılmasını engelleyen sebepler arasında kötü koku da yer almaktadır. Yönetim, şehirlerdeki mahalleler, cami ve mescit avluları ile çarşı ve sokaklarda leş ve çöplük bırakılmaması yönünde tenbih ve tekitlerde bulunsada zaman zaman bunun önüne geçememiştir. 1696'da İstanbul kadısına gönderilen bu tür bir buyrukdada, ister imam ister mütevellî ve esnaf kethüdaları olsun kimin hududunda mezbele ve leş bulunursa

¹⁷ Ahmet Refik, *Hicri On İkinci Asırda İstanbul Hayatı (1100-1200)* (İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988), 88-89.

¹⁸ Aykut vd., *3 Numaralı Mühimme Defteri*, 528.

¹⁹ Ulviyenur Pakize Eskin, *97 Numaralı Mühimme Defteri (Tahlil, Transkripsiyon, Özet) H.1090-1092/ M.1679 -1681* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 71.

²⁰ Muhammet Servet İpek, *1750-1755 Yılları Arasında Galata'da Sosyal ve Kültürel Hayat (Şer'iyye Sicillerine Göre)* (Sinop: Sinop Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 21.

²¹ Hacı Osman Yıldırım vd. (yay. haz.), *12 Numaralı Mühimme Defteri (978-979/1570-1572), Özet-Transkripsiyon ve İndeks* (Ankara: Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1996), 2/62.

²² Ayşe Özkan, *1587 Numaralı Rodoscuk (Tekfurdağı) Şer'iyye Sicilinin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 102-103.

onların haklarından gelineceği ifade edilmiştir²³. Başka örnekler diğer şehirlerde de benzeri hadiselerin yaşandığını göstermektedir. 1670 yılında Konya'da Atpazarı kapısı karşısında yer alan cami ve bakkal dükkanları yakınına kasapların atıklarının dökmeleri sebebiyle ortaya çıkan kötü koku yüzünden müslümanlar camide namaz kılamadıklarını, dükkan ve evlerinde oturmadıklarını dile getirip vaziyeti mahkemeye taşımışlardır. Kasaplar zikredilen eylemde bulduklarını kabul etmiş ve bundan sonra aynı fiili tekrarlamamaları hususunda kadı tarafından uyarılmıştır²⁴.

Buraya kadar ifade edilenler yanında, rahatsız edici ses ve kokuların şehir merkezi ve dolayısıyla ulu cami-bedesten çevresinden uzak olması için yerleşim açısından bir hassasiyetin Osmanlı şehirlerinde var olduğu söylenebilir. Nitekim Osmanlı dönemi Bursa, Konya, Kayseri, Erzurum, Kastamonu, Diyarbakır, Mardin, Gaziantep ve Şanlıurfa çarşı lokasyonları ve çarşı içi kademelenmesi üzerine yapılan bir çalışmada; kötü koku, ses ve görüntü kirliliğine yol açan demirciler, debbağhaneler, neccarlar, boyahaneler, kazancılar gibi imalata yönelik çarşıların şehrin merkezinden uzakta konumlandığı tespit edilmiştir. Yani özellikle suya ihtiyaç duyan ve çevreye rahatsızlık verebilecek bir takım imalathaneler, şehirlerin merkezinde yer alan ulu cami, bedesten, han, hamam ve çarşı-pazarlardan sonra, daha dış çemberde yer almıştır²⁵. Aslında ilk İslam şehirlerinde de genel anlamda bu tür bir hassasiyetin varlığı göze çarpmaktadır²⁶.

İbadet huzurunu engelleyen bir başka neden eşkıyalık ve benzeri hareketlerin cami ve mescitlere sirayet etmesidir. Genel olarak eşkıyalık hareketleri zamanında müslümanların ibadethanelerine gidemedikleri durumlar kaynaklarda çokça yer almaktadır²⁷. Ancak ele alınan konu açısından, burada ibadet sırasında cami içine tesir eden hadiselerle değinilecektir. Bu bakımdan, namaz kılınırken camiye gelen birinin bıçakla camidekileri yaralaması²⁸; cuma namazı sırasında birtakım kimselerin ok ve taş atarak cemaate saldırıp, namazın kılınmasına engel olması²⁹; camide zikir çeken birinin dışarıdan gelen kişilerce darbedilerek götürülmesi³⁰ gibi olaylar bulunmakla birlikte, çok daha büyük ve komplike hareketler de gerçekleşmiştir. Örneğin 1774 yılında Amasya kazasına bağlı Ziyare köyünde, bir grup eşkıya akşam namazı sırasında camiye basarak dört kişiyi öldürmüş ve kırk kişiyi de darbetmişti³¹. 1701'de Kıbrıs'ta bulunan Ayasofya-i Kebîr Camii'nde cemaat cuma namazı kılarken bir eşkıya taifesi buraya gelerek ulema ve ayarı

²³ Coşkun Yılmaz (ed.), *İstanbul Kadı Sicilleri 57, İstanbul Mahkemesi 22 Numaralı Sicil (H. 1107-1108/M. 1695-1697)* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2019), 702.

²⁴ Fatih Küçük, *14 Numaralı Konya Şer'iyeye Sicili (1080-1081/1669-1670), (Değerlendirme ve Transkripsiyon)* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 314-315.

²⁵ Şahinalp-Günel, "Osmanlı Şehircilik Kültüründe Çarşı Sisteminin Lokasyon ve Çarşı İçi Kademelenme", 149-167.

²⁶ Yılmaz Can, *İslâm Şehirlerinin Fiziki Yapısı (H. I-III/M. VII-IX Yüzyıl)* (Ankara: TDV Yayınları, 2014), 129.

²⁷ Bazı örnekler için bk. Derya Elvan, *18 Numaralı Mühimme Zeyli Defteri (H.1013-1015/M.1604-1607), (vr.131-260), (İnceleme- Metin- İndeks)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 246-247; 267-268; Hasan Basri Türk, *13 Numaralı Atik Şikâyet Defteri (vr.1-142) Değerlendirme-Çeviri Metin (H.1100/ M. 1689)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 152; Yaşar Uğurlu, *II. Viyana Bozgunu Sonrası Anadolu'daki Eşkıyalık Hareketleri (1683-1699)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 212.

²⁸ Semiha Zehra Özharat, *IV. Mehmed Döneminde Ayntab Şehri'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi (1648-1687)* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 177.

²⁹ Yıldırım vd., *6 Numaralı Mühimme Defteri*, 80-81.

³⁰ Yasemin Tataroğlu, *4 Numaralı Atik Şikâyet Defteri 1665-1670 (H. 1075-1081) Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 812.

³¹ Merve Karakulak, *XVIII. Yüzyılın İkinci Yarısında Amasya'nın Gündelik Hayatı (Şer'iyeye Sicillerine Göre)* (Kayseri: Ordu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 115.

zorla götürmüştü³². 1591'de Seyidgazi nahiyesinde gerçekleşen olay ise hayli ilgi çekicidir. Ahali, her sene güz zamanı yeniçeri, acemi oğlanı ve onlar adına nice fesat ehlinin toplandığını, türlü fenalıklar yaptıklarını, ayrıca camiye girip içinde saz çaldıklarını ve bu yüzden namaz kılmanın mümkün olmadığını bildirerek şikâyetle bulunmuşlardı³³. Yine 1595 senesinde İstanbul'da Ayakapısı'nda meyhanelerden kaynaklı hadiseler buradaki camiye zarar vermiş, mescidin de kapanmasına neden olmuştu. Meyhanelerden çıkan sarhoşlar, ellerindeki kesici aletlerle mahallelerden geçip namuslu kadınlara bulaşmaktan başka, buradaki caminin sofasında namaz kılınan hasırlar üzerinde genç kızlarla şarap içip, kavga etmiş ve camiye kirletmişlerdi. Ayrıca meyhanede oturanlar ezan okunurken, buradaki mescit cemaatine tabak ve elma atıp, kadehle şarap teklif etmişlerdi. Neticede mescitte namaz kılınamaz olmuştu. Yönetim bu duruma büyük tepki göstermiş; meyhanelerin ortadan kaldırılmasına, bu mekânlarda bulunanların küreğe konulmasına, zikredilen fenalıkları yapan eşkıyaların ise şer' ile haklarından gelinmesine karar vermiştir³⁴.

Bazı isyan türü eylemler de camileri etkileyebilmekte ve cemaatin huzurunu bozabilmekteydi. Bunlar içerisinde 1623 Haziran'ında İstanbul Fatih Camii'nde meydana gelen hadiseler oldukça önemlidir. Dönemin sadrazamı Mere Hüseyin Paşa'nın Divan'da bir kadıyı ağır ifadelerle azarlaması üzerine, ulema Fatih Camii'nde toplanarak sadrazama karşı bayrak açtı. Bu olay, aslında yönetimden çeşitli nedenlerle rahatsız olan ulema için bardağı taşıran son damlayı ifade ediyordu. İstanbul kadısı, eski kazaskerler ve diğer önde gelen müderrislerin içinde bulunduğu kalabalık bir ulema topluluğunun bu başkaldırısı ciddi bir yankı uyandırdı. Hadisenin yatıştırılması için sadrazamın gönderdiği elçiler de cami içinde ağırlandı. Olayın Fatih Camii içinde ve çevresinde gerçekleşmesi bu vakitlerde cemaat için huzur bozucu bir etmene dönüşmüş olmalıdır. Daha da ötesi bir müddet sonra sadrazam tarafından ayaklanmayı bastırmak için gönderilen askerlerin müdahalesi sırasında sadece olaya karışanlar değil, cami haremünde yalnızca namaz için bulunan kişiler de öldürülmüştü³⁵. Benzer bir ayaklanma durumu 1648 Sultan Ahmed Camii Vakası sırasında da vuku buldu. Sultan İbrahim'in kan davasını güden sipahiler ile yeniçeriler arasında yaşanan çatışmanın merkezi Atmeydanı ve Sultan Ahmed Camii'ydi. Sipahiler kendilerine mevzi olarak bu camiye seçti. İki grup arasında yapılan karşılıklı tüfek atışları caminin kapı ve pencerelerine de büyük hasar vermişti³⁶.

Cami ve mescitlere bitişik veya yakın şekilde inşa edilen yapılar, zarara neden olabilir ve cemaati rahatsız edebilirdi. Örneğin, 1572 yılında İstanbul Ayasofya Camii'ne bitişik şekilde helalar ve bazı başka yapılar inşa edildiğinden konu şikâyet edilmişti. Helalardan sızan suyu duvar emince, cami içindeki hasırlar zarar görmüş ve cemaat huzursuz olmuştu³⁷. Merkez durumu araştırmış,

³² Özlem Seçkin, *111 Numaralı Mühimme Defteri'nin 508.-709. Sayfalarının Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi* (Artvin: Artvin Çoruh Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 75.

³³ Ömer Bayramoğlu, *73 Numaralı Mühimme Defterinin Transkripsiyonu ve Değerlendirmesi (277-433)* (Bitlis: Bitlis Eren Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 55-56.

³⁴ Bayramoğlu, *73 Numaralı Mühimme Defteri*, 108-109.

³⁵ Erhan Afyoncu vd., *Osmanlı İmparatorluğu'nda Askeri İsyanlar ve Darbeler* (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2010), 80-95; Fikret Sarıcaoğlu, "Hüseyin Paşa, Mere", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19/9; Naîmâ Mustafa Efendi, *Târih-i Naîmâ (Ravzatü'l-Hüseyin Fî Hulâsati Ahbâri'l-Hâfikayn)*, haz. Mehmet İpşirli (Ankara: TTK Yayınları, 2007), 2/509-511.

³⁶ Afyoncu vd., *Osmanlı İmparatorluğu'nda Askeri İsyanlar*, 107-114.

³⁷ İbrahim Ettem Çakır, *10 Numaralı Mühimme Defteri'nin (s.179-356) Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 54-55.

doğru olduğu öğrenilince zikredilen yapıların yıkılmasını emretmişti. Bu şikâyet Ayasofya'nın daha geniş çaplı onarımını şekillendiren bir süreci de başlatmıştı³⁸. 1573 yılında İstanbul'da Zeyrek Camii ile Eski İmaret olarak adlandırılan mescidin çevresindeki yeni yapılaşmalar da büyük sorun oluşturmuştu. Zeyrek Camii'nin yakınına tahtânî ve fevkânî (altı üstlü) evler yaptıran Zahide hatun, verdiği farklı zararlardan başka caminin iki penceresinin kapanmasına da neden olmuştu. Eski İmaret Mescidi'nin ise etrafına yapılan evlerden dolayı iki penceresi kapanmış ve bu evlerin bazılarının saçakları ile su olukları üzerine sarkıtılmıştı. Ayrıca başka bir tarafta yapılan ahır yüzünden mescidin bir kapısı da kapanmıştı. Cami ve mescidin bu şekilde zarar görmesi cemaatin şikâyetine konu olmuştu. Durumu teftiş için görevlendirilen kişilerin özellikle kapı ve pencerelerin önünün kapanması sebebiyle ibadet mahallinin yeterince aydınlatılamaması üzerinde durmaları konumuz açısından dikkat çekicidir. Zira bu durum ibadet huzurunu bozabilecek temel bir etmendir. Bu ve başka gerekçelerle teftiş heyetinin raporu doğrultusunda, yönetim mezkûr ibadethanelere çok yakın bina edilen yapıların kaldırılıp, bina zirâ'sı ile beşer zirâ' uzağa taşınmasına hükmetmişti³⁹.

Dış etmen olarak her türlü afetten de bahsetmek gerekir. Deprem, sel, yangın vb. afetler namaz sırasında vuku bulduğunda ibadeti etkileyebilmektedir. Örneğin akşam namazı kılınırken gerçekleşen bir depremde halkın çoğu namazını bozup cami ve mescitleri terketmişti⁴⁰. Cuma namazı sırasında meydana gelen bir başka depremde de cemaatin ekserisi can havliyle dışarı çıkmaya çalışmış, bu esnada bazı yaşlı ve hasta kişileri ezmişlerdi⁴¹. Yangınlara dair ilgi çekici bir olay ise 17. asrın ortalarında İstanbul'da yaşanmıştı. 1655-56 yıllarında dokuz ay İstanbul'da kalmış bir Fransız seyyah olan Jean Thévenot, burada bulunduğu sırada bir Ramazan gecesi namaz vaktinde yangın çıktığını söyler. Yangın sürerken yakın bir camide müslümanların namaza devam etmek mi ya da yangını söndürmeye gitmek mi uygun olur diye tartıştıklarını ve sonunda yangını söndürmeye gitmeye karar verdiklerini anlatır. Hadiseyi, bu olaya şahit olan sonradan müslüman olmuş birinden duyduğunu ifade eder ve bu durumu şöyle yorumlar: "Dinlerine öyle bağlıdırlar ki, bundan fazlası olamaz; camideyken öyle canı gönülden namaz kılarlar ki başlarına ne gelirse gelsin namaza ara vermezler"⁴².

2. İç Etmenler

Osmanlı mimarisi üzerine yapılan çalışmalarda yapıların genel özellikleri arasında onların rasyonel oluşu özellikle vurgulanır. Yani yapıların planı sadece güzel bir kütle ve hacim oluşturmak için değil, kullanışa ve göreceği hizmete göre de tertip olunmuştur⁴³. Bütün tesisler

³⁸ Gülru Necipoğlu, *Sinan Çağı: Osmanlı İmparatorluğu'nda Mimarî Kültür*, ev. Gül Çağalı Güven (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013), 146-148.

³⁹ Ahmet Refik, *Hicri On İkinci Asırda İstanbul Hayatı*, 32-33.

⁴⁰ Nazire Karaçay Türkal, *Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa, Zeyl-i Fezleke (1065-22 Ca.1106 / 1654-7 Şubat 1695) (Tahlil ve Metin)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 1302.

⁴¹ Uşşâkizâde es-Seyyid İbrâhîm Hasîb Efendi, *Uşşâkizâde Târîhi*, haz. Raşit Gündoğan (İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2005), 2/1096.

⁴² Jean Thévenot, *Thévenot Seyahatnamesi*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: Kitap Yayınları, 2014), 95-96.

⁴³ Celâl Esad Arseven, *Türk Sanatı Tarihi: Menşeyinden Bugüne Kadar Mimarî, Heykel, Resim, Süsleme ve Tezyinî Sanatlar* (İstanbul: Maarif Basımevi, ts.), 741.

içtimai bir maksatla hayır için kurulmuş; estetik ve inşai bir gaye ile dahi olsa ihtiyaç olmayan unsurlar kullanılmamıştır⁴⁴.

Osmanlı camilerinde de zikredilen husus söz konusudur. Biçim ile işlevsellik arasında bir uyum mevcuttur⁴⁵. İç mekân ergonomisi için gerekli olan havalandırma, ferahlık, aydınlatma ve akustik gibi öğeler estetik doygunluk yaratacak bir yapı formunda kendini göstermektedir⁴⁶.

Fiziksel olarak camilerin insan boyutu dikkate alınarak düzenlendiği görülür. Galeriler normal kat yüksekliğindedir. Minber, mihrap, merdiven, parmaklık, pencere, kapı gibi kısımlar insanın içinde yaşadığını gösterecek ölçüde yapılmıştır⁴⁷. Ayrıca bunlar cami içinde rahat bir ortamın tesisinde de görev alırlar. Örneğin alt pencerelerin açılır kapanır olması havalandırma, ısı ve gürültü kontrolünün sağlanmasında önemli bir fonksiyon üstlenir. Diğer pencerelerin iki camdan oluşması da ayrı bir rol içindir. Bunların dış camları alçı renksiz, iç camları kimi zaman alçı renksiz kimi zaman da nakışlıdır. Alçı pencereler göz rüyetine göre oyulmak suretiyle ışığın direkt ışıklarını bir süzgeç gibi önler ve ideal şekilde dağıtılmasını sağlar. İç süslemelere münasip olarak seçilen renklerden oluşan nakışlı iç camlar ise ışığın etkisiyle çiçek tarlalarını anımsatan dekorlara dönüşür⁴⁸. Bu ışık ve tezyinat oyunu diğer iç mimari unsurlarla birlikte hoş bir ortamın oluşmasına yardımcı olur. Görüldüğü üzere ibadet eden insanın fiziki ve ruhi yönüne hitap eden bir mimari işçilik ve dokunuş söz konusudur.

Aynı husus kubbe, duvar ve sütunlardaki süslemelerde de belirir. Eşyayı maddi ve duyusal bağlardan koparma anlamına gelen soyutlama, üsluplaştırma ve tekrar, İslam sanatının tevhid ilkesinin bir tezahürü olup, bu durum tezyinatı açık bir şekilde görülür. Bir desendeki bir birimden ötekine, bir desenden başka bir desene, bütün bir görüş alanından başka bir görüş alanına geçmeye zorlayan bir hareket mevcuttur ve bu hiç bir eserde sonuca ulaşmaz. Bu hareket eseri temaşa edenin hayaline eklenerek onda sonsuza uzanma duygusu oluşturur. Zihin temaşa yoluyla eşyada dinlenip, sükûna ererken; karşısındaki sanat eseri onu asıl güzel olanla yani ilahi güzellikle buluşturmanın bir aracı haline gelir. Bu estetik tecrübe ibadet edene aşkın olana yükselmesi noktasında güçlü bir destek sağlar ve değerini bu özelliği sayesinde kazanır. Nihayet böyle bir tecrübe, fakir olan ibadullahın, ganî olanın huzurunda olduğunu hissettiği bir tecrübeye dönüşür. Böylece cami içi tüm süslemeler ibadet edenlerin dikkatini ilahi olana yönlendirmede yardımcı bir rol üstlenir⁴⁹.

Bu ifade edilenler cami ve mescitlerin inşası öncesi planlama yapılırken ibadet huzurunun sağlanmasına yönelik bir mimari kaygı güdüldüğünü göstermektedir. Zikredilen durum sadece ibadethaneler sıfırdan bina edilirken değil, sonradan yapılan genişletme ve tamiratlarda da söz konusudur. Bu noktada, Manisa'da daha önce yapılan bir caminin, cemaatin yoğunluğuna cevap

⁴⁴ Ali Saim Ülgen, "Türk Mimarisinin Felsefi ve Estetik Özellikleri", *Milletlerarası Birinci Türk Sanatları Kongresi, Ankara 19-24 Ekim 1959, Kongreye Sunulan Tebliğler*, Kongre Başkanı: Suut Kemal Yetkin (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk ve İslâm Sanatları Tarihi Enstitüsü Yayınları, 1962), 388.

⁴⁵ Filiz Yenişehirlioğlu, "Mimar Sinan Yapılarında İşlev-Biçim İlişkisi", *Uluslararası Mimar Sinan Sempozyumu Bildirileri (Ankara, 24-27 Ekim 1988)*, yay. haz. Azize Aktaş Yasa (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1996), 132.

⁴⁶ Hatice Çetinkaya, *Klasik Dönem Osmanlı Camilerinde Ergonomi (Rüstem Paşa Camii Örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 59-81, 194.

⁴⁷ Arseven, *Türk Sanatı Tarihi*, 736; Çetinkaya, *Klasik Dönem Osmanlı Camilerinde Ergonomi*, 63.

⁴⁸ Çetinkaya, *Klasik Dönem Osmanlı Camilerinde Ergonomi*, 67.

⁴⁹ Turan Koç, *İslâm Estetiği* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), 48-50, 77, 84-87, 91.

verememesi yüzünden genişletilmeye karar verilmesi üzerine yapılan yazışmalar dikkat çekicidir. Bu yazışmalardan birinde cami mütevellisi, yapı batı tarafına genişletilirse içerinin dar olacağını, kuzey tarafına doğru büyütülürse yaz günlerinde içeride namaz kılmanın mümkün olmayacağını belirtmiş ve daha uygun bir alternatif sunmuştur. Bu teklif kabul edilerek gereğinin yapılması için bölge kadısına 1578 yılında hüküm yazılmıştır⁵⁰. Böylece yapılacak genişletme sırasında da cemaatin rahatı esas alınmıştır.

Yukarıda zikredilen örnek, cami ve mescitlerde ibadet huzurunu kaçıran temel bir etmeni de ortaya çıkarmaktadır; izdiham. Eğer ibadethaneler cemaatin yoğunluğunu kaldıramazsa bu büyük bir sorun olmaktadır. Gereğinden fazla sıkışık nizamda kılınacak namazlarda kişiler rahat edemediğinden bu ibadet huzurunun sağlanmasını engelleyen bir faktöre dönüşmektedir. Aynı örnekte belirtildiği şekilde bu tür şikâyetler sonucu cami ve mescitler genişletilebilmektedir. Ayrıca bazı mescitlerin yetersiz kalması üzerine yıkılarak, yerine daha geniş bir alan üzerine camiler yapıldığı örnekler de bulunmaktadır⁵¹.

Bazen camideki yoğunluğun özel durumlar nedeniyle belirli zamanlarda artması da söz konusudur. Bu tür durumlarda da cemaatin büyük sıkıntıya düştüğü ve bundan muzdarip olduğu kaynaklara yansımıştır. Mesela 1736 yılında İstanbul'da Ayasofya Camii'nde böyle bir vaka vuku bulmuştur. Cuma günü, devrin padişahı I. Mahmud, bazı devlet erkânı ile camiye gelmiş ve hünkar kasrında namazını eda etmiştir. Ayrıca o sırada İstanbul'da bulunan Acem elçisi, beyzadeleri ve onların yüzden fazla maiyeti de burada cumaya katılmıştır. Acem beyzadeleri ve hizmetkarlarının camiye girmesiyle oluşan izdiham, Göynüklü Ahmed b. Mahmud'un anlatımıyla cemaate o kadar büyük sıkıntı vermiş ki insanlar bu duruma sebep olanlara beddua dahi etmişlerdir⁵².

Camilerin mahkeme olarak kullanılması da cemaati rahatsız eden durumlar arasındaydı. Osmanlılarda kadıya vakfedilmiş kamu binası hüviyetinde mülkler, gerçek anlamda kamu yapıları ile kiralanmış muhtelif mekânların da mahkeme binası olarak kullanıldığı son yapılan çalışmalarda tespit edilmiştir⁵³. Ancak Osmanlılarda Tanzimat'a kadar yargının icra edildiği yer genellikle kadının hususi konağının bir bölümü, çoğu zaman da kadının bulunduğu şehirdeki cami veya medresenin bir köşesiydi. Öyleki mahkeme kayıtlarını içeren şer'iyye sicilleri de aynı camilerin bir bölümünde muhafaza edilirdi⁵⁴. Ancak camilerin bir köşesinde mahkemelerin kurulması zaman zaman sorunlara sebep olabiliyordu. Böyle bir durum 1595'te Bağdat merkezindeki bir camide yaşanmıştı. Cami mütevellisi ve cemaati, eskiden burada vazife yapan kadıların kendi sakin oldukları yerde mahkeme kurduklarını, fakat hâlihazırda kadı olanların kendi camilerinde mahkeme oluşturduklarını belirtip, burada icra edilen mahkemeler sebebiyle oluşan müzahame ve hengâme yüzünden huzur-ı kalple namaz kılamadıklarından yakınmışlardı. Ayrıca mahkeme için gelip giden halkın caminin halılarına ve diğer yer döşemelerine zarar verdiklerini de bildirip, mahkemenin buradan kaldırılmasını talep etmişlerdi. Bunun üzerine Bağdat'ta olan vezir Cafer

⁵⁰ Yunus Eren, *34 Numaralı ve H. 986/1578 Tarihli Mühimme Defteri (s. 1-164), İnceleme-Metin* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 35.

⁵¹ Necipoğlu, *Sinan Çağı*, 428-429.

⁵² Göynüklü Ahmed Efendi, *Târîh-i Göynüklü (Osmanlı Tarihi 1123-1172/1711-1759), (İnceleme-Metin)*, haz. Songül Çolak-Metin Aydar (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 430.

⁵³ Ekrem Tak, *XVI-XVII. Yüzyıl Üsküdar Şer'iyye Sicilleri: Diplomatik Bilimi Bakımından Bir İnceleme* (Ankara: TTK Yayınları, 2019), 44-47.

⁵⁴ M. Âkif Aydın, *Osmanlı Hukuku: Devlet-i Aliyye'nin Temeli* (Ankara: İSAM Yayınları, 2020), 157.

Paşa'ya yazılan hükümde mahkemenin camiden çıkarılarak kadimde olduğu yerde kurulmasına karar verilmişti⁵⁵.

Namaz kılınan yerin geceleri yeterli aydınlatmaya sahip olmaması cemaatin şikâyetleri arasındadır. Büyük camilerde iç alanın genişliği dolayısıyla bu tür durumların yaşanması daha olasıdır. Nitekim müslümanların kiblesi Kâbe'nin de yer aldığı Mescid-i Haram'da 1564 yılında böyle bir sorun ortaya çıkmıştı. Temcit vaktinde karanlıktan dolayı halk tavaf ve namaz zamanı sıkıntı çekmişti. Hatta yaşlılar ve gözleri zayıf gören kişiler namaz sırasında imamı göremediklerinden ona uymada zorlanmışlardı. Sorun merkeze ulaştınca, yeni on tane büyük şamdanın Mescid-i Haram'a yerleştirilmesi ve bu şamdanlara büyük beyaz balmumları konulması, ayrıca mevcut diğer balmumları için ilave balmumu ve saf zeytinyağı tedarik edilmesi için gerekli emirler verilmişti⁵⁶.

Allah'ın(c.c.) evi olan cami ve mescitler sadece namaz kılınan bir yer değil, aynı zamanda müslümanların yaratıcı ile başbaşa kaldıkları, dünya işlerinden uzaklaştıkları dua, istiğfar, zikir ve tefekkür mekânlarıdır. Öyleki müslümanların her türlü nefsanî ve şehvî arzularından uzak durarak, ibadet amacıyla bir süre camide kalması bile ibadet olup, buna itikaf denilmektedir. Bir adak için değilse itikaf Ramazan ayında ve Ramazan dışında olabilir. Ayrıca belirli bir süreye de tabi değildir. İtikaf niyetiyle camide birkaç saat ya da birkaç gün kalmak yeterlidir. Ancak Hz. Muhammed (s.a.v.) uygulamasından hareketle Ramazan'ın son on günü itikafa girmek daha yaygın bir sünnettir⁵⁷. İşte müslümanlar hem bu sünneti yerine getirmek hem de ruhi bir huzura kavuşmak için zaman zaman cami ve mescitlerde itikafa girmişlerdir. İtikaf sırasında ibadete yönelik tefekküre dalmak esas olup, gereksiz şeyler konuşulmaması ve cami içi düzenin bozulmaması gerekir. Aksi durumlar cemaati rahatsız edebilir. Bu noktada dikkat çekici bir hadise 1679 yılında Bolu sancağında yaşanmıştır. Zağferanbolu kasabasındaki Mehmed Paşa Camii'nde Mustafa adında biri, halvete girme niyetiyle cami içinde tahtadan bir bölme (kiler) yapmıştı. Ancak cemaat namaz kılmaya mani olduğu gerekçesiyle durumu merkeze arzetmişti. Merkez ise konunun Şeyhülislam'ın vereceği fetvaya göre çözülmesi gerektiğini bildirmişti. Bu hükümde itikaf ibaresi geçmese de yapılmak istenen eylem bir tür itikaf olarak değerlendirilebilir. Görüldüğü üzere itikaf sünneti icra edilirken farklı uygulamalar cemaati ciddi anlamda etkileyebilmekte, konu Divanühümayun'a dahi taşınabilmektedir⁵⁸.

İmam ve cemaat arasında oluşabilen sorunlar da bir şekilde ibadeti etkilemektedir. Bu konuda aykırı bir örnek 1752 yılında Galata'da tespit edilmektedir. Müeyyedzade Mahallesi imamı Hafız Mustafa ile cemaat arasında büyük bir soruna dönüşen mevzu, imamın sürekli içkili olmasıdır. Cemaat tarafından uyarılmasına rağmen sarhoş olarak ibadethaneye gelmeye ve imamlık yapmaya devam edince büyük bir tepki ile karşılaşmıştı. İmam Mustafa bitmeyen şikâyetler karşısında görevini bırakacağını taahhüt etmiş ancak sözünde durmamış; hem imamlığı hem de sarhoş şekilde gezmeyi bırakmamıştı. Fakat yaptığı son hareket bardağı taşırılmıştı. Sarhoş

⁵⁵ BOA, A.DVN.MHM.d., No. 73, h. 300. Transkripsiyonlu bir şekli için bk. Muhammed Uğurlu, *73 Numaralı Mühimme Defterinin Transkripsiyonu ve Değerlendirmesi (121-276)* (Bitlis: Bitlis Eren Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 47.

⁵⁶ Yıldırım vd., *6 Numaralı Mühimme Defteri*, 73-75.

⁵⁷ Mehmet Şener, "İtikâf", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23/457-459.

⁵⁸ M. Alper Yayvan, *96 Numaralı Mühimme Defteri'nin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi (H. 1089-1090/M. 1678-1679)*, (s. 100-199) (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 321.

olarak evine gidip hanımını darbetmeye teşebbüs etmiş, hanımının bağırışı üzerine mahalleli eve gelerek olaya müdahale etmiş ve imam tutuklanmıştı. Mustafa'nın imamlık ehliyetinin olmadığını ileri süren ahali onu şikâyet etmiş ve neticede görevden aldırılmıştı⁵⁹. İslam dinine göre haram olan bir fiilin bizzat imam tarafından yapılması, mahalleliyi ciddi anlamda rahatsız etmiştir. İmam Mustafa'nın hâline vakıf olan cemaat muhtemelen, ya onun arkasında namaz kılmak istememiş ya da namaz kılarken onun sarhoş olup-olmadığını düşünmekten huşuyu kaybetmiştir.

İslamî gelenekte özellikle nafîle ibadetler ve tasavvuf konusunda var olan farklı görüşlerin cami içine sirayet ettiği de görülmektedir. Mesela 1584 tarihinde, Karacaşehir'de bulunan camide beş vakit namaz kılındıktan sonra bazı tasavvuf ehlinin adetleri üzere halka kurup cehren tevhid etmeleri ve bazı dervişlerin cezbe ile kendinden geçerek "Hû Hû" deyip semâ ile tevhid de bulunmaları avamdan birtakım kimseleri rahatsız etmişti. Bu kişiler ifade edilen durumu ayıplamakla kalmayıp, yalancı şahit ile zikreden tasavvuf ehlinin başlarına dahi kast etmişlerdi. Durum merkeze iletilmiş, yönetim bu kişilerin şeriata aykırı bir vaziyetlerinin olmadığını, kendi hallerinde tevhid-i ilahi ile meşgul olduklarını belirtip, bu zikir ehline kimsenin karışmamasını, karışanların engellenmesini emretmişti⁶⁰. Benzer bir vaka da 1692 senesinde merkeze yapılan bir şikâyete konu olmuştu. Buna göre meşayihden bazı kişiler Bolu'da cami içinde tevhid-i şerif kıraat ederlerken, Horasani oğulları olarak bilinen Ahmed ve Mehmed kendilerine tabi bazı kişilerle gelip bunların zikir çekmelerini engellemişlerdi. Ayrıca bu işle meşgul olanların birini katletmek kefereden yetmiş kişiyi öldürmekten efdaldır diyerek, zikir çekenlere ağır küfürler edip onları ciddi anlamda darbetmişlerdi. Yönetim kaza naibi ve mütesellimine yazdığı hükümde, vaka anlatılan gibi ise olaya karışan Ahmed ve Mehmed'in yakalanarak kalabend edilmelerine ve durumun da merkeze bildirilmesine karar vermişti⁶¹. Bu örnekler bize Osmanlı yönetiminin bu tür durumlarda dini noktada geniş bir yaklaşım sergilediğini ve mutaassıp kişilere yol vermediğini göstermektedir.

Cami içinde farklı dini görüşlerin nasıl tehlikeli bir durum yaşatabileceğinin en açık örneklerinden biri 1703 yılında Bursa Ulu Camii'de meydana gelmiştir. Temel tartışma konusu Kadir Gecesi'ne özgü cemaatle bir namazın kılınıp kılınmayacağıdır. Aslında bu konu 17. asırda Osmanlı dini ve sosyal hayatını etkileyen Kadızâdeliler hareketinin tartışma mevzularından biri olup⁶² aynı bakış açısının bir yansıması olarak bu olay yaşanmıştır. Hadise şöyle gerçekleşmiştir. Seyyid Ali adlı vaiz Ulu Camii'deki vaazında cemaatle Kadir namazı kılmanın caiz olmadığını, büyük günah olduğunu, bunu kim kılsa kırk güne değin kıldığı farz ve sünnet namazları ile şahitliğinin kabul olmayacağını ve bu şekilde namaz kılanların zorla engellenmesi gerektiğini dinleyenlere defaatle anlatmıştı. Anlaşıldığı kadarıyla durum merkeze bildirilmiş, yönetimin gönderdiği emir ve Şeyhülislam'ın mektubu mucibince Bursa kadı naibi İbrahim, Vaiz Seyyid Ali'yi engellemek istemişse de bunda başarılı olamamıştı. Vaiz görüşünden geri dönmemiş üstelik bazı talebeleri (suhte) de etkilemişti. 1703 yılının Ramazan ayının Kadir Gecesi'nde, Bursa Ulu Camii imamı Abdurrahim, yatsı ve teravih namazlarını kıldırdıktan sonra cemaatle Kadir namazını da

⁵⁹ İpek, *Galata'da Sosyal ve Kültürel Hayat*, 87.

⁶⁰ Musa Günay, *55 Numaralı Mühimme Defteri* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 102-103.

⁶¹ İlhan Gök-Ersin Kırca (haz.), *103 Numaralı Mühimme Defteri (H. 1102-1107 / M. 1691-1695)* (İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2016), 136.

⁶² Ali Durmuş, *Osmanlı Hanefîlerinin Hanefîliğe Eleştirisi: Kadızâdeliler Hareketi* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 327-333.

edaya başlayacağı sırada Vaiz Seyyid Ali'nin görüşünde olan suhteler yaralayıcı aletlerle imamın üzerine saldırmışlardı. Bunları engellemek isteyen cemaatten Derviş Süleyman çok sayıda yara alıp ölmüş, Berber Ali ise sağ kolundan yaralanmıştı⁶³. Tarihçi Uşşakizade'nin anlatımına göre cami içinde üç binden fazla olan cemaat iki kısma ayrılmış, sufi grup ile Kadızadeli grup arasında iki saat civarı kavga gerçekleşmiş, olayı duyan halk ellerinde silahlarla camiye akın etmişti⁶⁴. Cemaatin çoğunluğu camiden çıkınca olayı çıkaran taife camiye kendilerine set olarak kullanmış, kadı naibi İbrahim de dışarıdan cami kapısını kilitlemişti. Ertesi günün ikindi vaktinde camiye girilerek mezkûr vaiz ve suhteler yakalanıp hapsedilmişti. Merkez olayı öğrenince eski Medine kadısı Müstakim'i hadisenin çözümü için müvellâ kadısı⁶⁵ olarak atamıştı⁶⁶. Müstakim Efendi Bursa'ya gidip gerekli araştırmayı yaptıktan sonra durumu merkeze iletmişti. Buna göre katl olayına karıştığı şahitlerle sabit olan, suhtelerden Mehmed b. Mustafa ve Arap Mehmed b. Abdullah'a kısas hükmü gereği idam cezası verilmiş, geriye kalan ve hapiste olan on altı zanlıdan Ebubekir'in firar ettiği tespit edilmiştir. Hapistekilerden Mehmed adlı suhtenin de bir şahit tarafından katl olayına dahil olduğu ileri sürülmüş, fakat başka şahit çıkmaması üzerine hapiste tutulmaya devam edilmiş ve diğer suhteler ise serbest bırakılmıştı. Vaiz Seyyid Ali ise Nakibüleşraf kaymakamı hapsine verilmişti. Bu vaziyeti öğrenen yönetimin kararı ise şöyledir. Katl olayına karışan iki kişinin idamı sabit görülmüş, tek şahitli zanlı ile vaizin ise serbest bırakılması istenmiştir. Ayrıca bu olayın iki tarafın da ifrat ve tefritinden kaynaklandığı, aslında bu noktaya gelene kadar çözülebileceği ifade edilmiş; bundan sonra böyle hadiselerin yaşanmaması için her iki gruba gerekli uyarıların yapılması emredilmişti⁶⁷.

Son olarak cami ve mescitlerde ibadet huzurunu bozabilecek bir husus ise içeride meydana gelecek gürültüdür. Cemaat kaynaklı bu tür durumlar gerçekleşmiş olmalıdır. Ancak buna dair bir olaya rastlamadık. Aksine Osmanlı'da müslüman ibadethanelerinde büyük bir sükûnetin olduğuna dair bilgiler vardır. Bir Fransız seyyah olan Thévenot, 1655-56 yıllarında İstanbul'daki camilerde müslümanların büyük bir hürmet içinde bulduklarını, kendi aralarında şakalaşma ve sohbet yapmadıklarını özellikle vurgular⁶⁸. 1701'de kısa bir süre İstanbul'da kalan Fransız doğabilimci Tournefort, camilerin içinde köpek saldırısına asla uğranılmayacağını, buralarda ne saygısızca bir davranış yapıldığını ne de buna çanak tutulduğundan bahseder⁶⁹.

⁶³ BOA, A.DVN.MHM.d., No. 114, h. 314.

⁶⁴ Uşşakizâde es-Seyyid İbrâhîm Hasîb Efendi, *Uşşakizâde Târîhi*, 1/541-543.

⁶⁵ Müvellâ: Bir kazada meydana gelen bazı belirli davaları, o kaza hakiminin görmesinde mahzur ve engel bulunduğu surette, sadece o davalara bakmak üzere görevlendirilen hâkim hakkında kullanılan bir tabirdir. Bk. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 2/640.

⁶⁶ BOA, A.DVN.MHM.d., No. 114, h. 314.

⁶⁷ BOA, A.DVN.MHM.d., No. 114, h. 574. Bu mühimme defterindeki konuyla ilgili iki hükmün, küçük farklılıkları bulunan suretleri bir münşeat mecmuasında da yer almaktadır. Bk. Ersin Kirca, *Sadrzamlardan Mektuplar 1703-1704 (Râmi Mehmed Paşa Münşeatı)* (İstanbul: Kitapyurdu Doğrudan Yayıncılık, 2020), 168-169, 236-237. Ayrıca konu başka kaynak eserlerde de kendine yer bulmuştur. İlgili kaynaklar için bk. M. Asım Yediylidiz, "Bursa Ulucâmi İmâmlığı ve İmâmları", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 130-131.

⁶⁸ Thévenot, *Seyahatname*, 96.

⁶⁹ Joseph de Tournefort, *Tournefort Seyahatnamesi*, ikinci kitap, çev. Teoman Tunçdoğan (İstanbul: Kitap Yayınları, 2013), 19.

Sonuç

Toplumsal hayatın merkezinde yer alan cami ve mescitlerin ana işlevi müslümanların huzurlu bir şekilde ibadet etmelerini sağlamaktır. Osmanlıda halkın huşu içinde ibadetini yapabilme gayesi müslüman mabetlerinin ilk mimari yapısında kendini gösterdiği gibi, daha sonra yapılan genişletme ve tadilatlarda da temayüz eder. Aynı şekilde birçok caminin şehir içi konumlandırılmasında ve çevre planlamasında da bu dikkat edilen bir husus olmuştur. Özellikle gürültü çıkaran ve kötü koku yayan esnaf gruplarının şehir merkezindeki camilerden uzak noktalara yerleştirildiği görülmektedir. Yine büyük camilerin diğer binalarla aralarına belirli mesafelerin konulması bu noktada kayda değerdir. Ancak bazı cami ve mescitlerde çeşitli nedenlerden dolayı bu hassasiyetler tam olarak karşılanamamıştır. Ayrıca zikredilen mimari yapı ve şehir içi lokasyon planlamalarına rağmen bütün müslüman ibadet mekânlarının gerek içinde gerek dışında birçok faktörün ibadet eden kişiyi olumsuz etkilediği belirlenmiştir.

Yapılan çalışmada ibadet huzurunu olumsuz etkileyen etmenler iki grup altında ele alınmıştır. Dış etmenler arasında; gürültü ve rahatsız edici diğer sesler, kötü koku, cami ve mescitlere sirayet eden eşkiya tipi saldırılar ve ayaklanmalar, ibadet mekânına bitişik veya çok yakın bina edilmiş yapılardan kaynaklı sıkıntılar ile afetler zikredilebilir. İç etmenler arasında ise; yetersiz fiziki alan ve aydınlatma, gürültü, izdiham, imam ile olan kötü münasebet, cami içinde değişik nedenlerden meydana gelen tartışmalar ve itikaf yapanların değişik uygulamaları sayılabilir. Bu çalışma zikredilen bu unsurların her birinin bir düzeyde ibadet huzurunu bozabildiğini örnekleriyle ortaya koymaktadır. Ayrıca etmenlerin çeşitliliği dikkate alındığında, burada tespit edilenler dışında farklı bazı faktörlerin daha bulunması ihtimal dahilindedir.

Cami ve mescitlerde ibadet huzurunu bozan bir durum oluştuğunda bunun cemaat tarafından çekinilmeden şikâyet edildiği tespit edilmiştir. Bu anlamda Osmanlı'da incelenen dönem açısından müslüman cemaatin, ibadet mekânlarının asli vazifesini icra etmesi için gerekli ortamın tesisi ve korunması noktasında yeterli bilinçte olduğu söylenebilir. Yani müslümanlar cami ve mescitlerde yaptıkları ibadetin hakkıyla yerine getirilmesi için maddi ve manevi bazı koşulların sağlanmasına çok dikkat etmekte ve bunun bozulması karşısında tepki göstererek düzelmesini sağlamaktaydılar. Bu konuda yönetimin de büyük bir desteği vardı. Yapılan şikâyetleri titizlikle araştıran yönetim, müslümanların ibadethanelerindeki huzurun korunması için gerekli tüm emirleri vermişti. Örneğin, cami ve mescitlere zarar veren yapıların yıkılmasına karar verebiliyor; şikâyetlerin doğruluğuna bakarak, müslüman mabetlerin huzurunu bozan gayrimüslimleri başka bölgelere yerleştirebiliyordu. Ayrıca İslam hukukunun ilgi alanına giren özel durumlarda sorunun çözümü için şeyhülislamın fetvasına da başvurabiliyordu. Hangi şekilde olursa olsun Osmanlı yönetiminin bu tür durumlarda cemaatin sorununun çözümü için ciddi bir gayret gösterdiği ifade edilmelidir.

Makalenin sonuçlarından biri de bu tip spesifik konular üzerine yapılan çalışmaların, Osmanlı sosyal hayatının farklı veçhelerine ışık tutabileceğinin bir kez daha gösterilmiş olmasıdır. Oldukça hususi ve dar bir konu içinde ilerlerken toplumun nispeten geri planda kalmış yaşantı ve ilişkilerine temas edilebilmektedir. Bu noktada özellikle müslim-gayrimüslim ilişkileri ile cami içinde yaşanan hadiselerle dair verilen örnekler öne çıkmaktadır

Kaynakça

- BOA, Osmanlı Arşivi. *Mühimme Defterleri [A.DVN.MHM.d.]*. No. 64, 65, 73, 114.
- Afyoncu, Erhan vd. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Askeri İsyandar ve Darbeler*. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2010.
- Ahmet Refik. *Hicri On İkinci Asırda İstanbul Hayatı (1100-1200)*. İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988.
- Akyıldırım, Taylan. *259 Numaralı Şer'iyeye Sicili Defterine Göre Galata (Metin ve Değerlendirme)*. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Arseven, Celâl Esad. *Türk Sanatı Tarihi: Menşinden Bugüne Kadar Mimarî, Heykel, Resim, Süsleme ve Tezyinî Sanatlar*. İstanbul: Maarif Basımevi, ts.
- Aydın, M. Âkif. *Osmanlı Hukuku: Devlet-i Aliyye'nin Temeli*. Ankara: İSAM Yayınları, 2020.
- Aykut, Nezihî vd. (yay. haz.). *3 Numaralı Mühimme Defteri, 966-968/1558-1560*. Ankara: Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1993.
- Bayramoğlu, Ömer. *73 Numaralı Mühimme Defterinin Transkripsiyonu ve Değerlendirmesi (277-433)*. Bitlis: Bitlis Eren Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük İslam İlmihâli*. sad. A. Fikri Yavuz. Ankara: Akçağ Yayınları, ts.
- Can, Yılmaz. *İslâm Şehirlerinin Fiziki Yapısı (H. I-III/M. VII-IX Yüzyıl)*. Ankara: TDV Yayınları, 2014.
- Çakır, İbrahim Etem. *10 Numaralı Mühimme Defteri'nin (s.179-356) Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Çetinkaya, Hatice. *Klasik Dönem Osmanlı Camilerinde Ergonomi (Rüstem Paşa Camii Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Durmuş, Ali. *Osmanlı Hanefilerinin Hanefiliğe Eleştirisi: Kadızâdeliler Hareketi*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Elvan, Derya. *18 Numaralı Mühimme Zeyli Defteri (H.1013-1015/M.1604-1607), (vr.131-260), (İnceleme-Metin-İndeks)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Emecen, Feridun M. *XVI. Asırda Manisa Kazâsı*. Ankara: TTK Yayınları, 2013.
- Eren, Yunus. *34 Numaralı ve H. 986/1578 Tarihli Mühimme Defteri (s. 1-164), İnceleme-Metin*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Eskin, Ulviyenur Pakize. *97 Numaralı Mühimme Defteri (Tahlil, Transkripsiyon, Özet) H.1090-1092/ M.1679 -1681*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Gök, İlhan-Kırca, Ersin (haz.). *103 Numaralı Mühimme Defteri (H. 1102-1107 / M. 1691-1695)*. İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2016.
- Göynüklü Ahmed Efendi. *Târîh-i Göynüklü (Osmanlı Tarihi 1123-1172/1711-1759), (İnceleme-Metin)*. haz. Songül Çolak-Metin Aydar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Gümüüşçü, Osman. *XVI. Yüzyıl Larende (Karaman) Kazasında Yerleşme ve Nüfus*. Ankara: TTK Yayınları, 2001.
- Günay, Musa. *55 Numaralı Mühimme Defteri*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.

- İpek, Muhammet Servet. *1750-1755 Yılları Arasında Galata'da Sosyal ve Kültürel Hayat (Şer'iyye Sicillerine Göre)*. Sinop: Sinop Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Karakulak, Merve. *XVIII. Yüzyılın İkinci Yarısında Amasya'nın Gündelik Hayatı (Şer'iyye Sicillerine Göre)*. Kayseri: Ordu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Karataş, Yeliz. *18 Numaralı Mühimme Zeyli Defteri (H.1013-1015/M.1604-1607) (vr.1-130) (İnceleme- Metin- İndeks)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Kenanoğlu, M. Macit. *Osmanlı Millet Sistemi: Mit ve Gerçek*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2004.
- Kırca, Ersin. *Sadrazamlardan Mektuplar 1703-1704 (Râmi Mehmed Paşa Münşeâtı)*. İstanbul: Kitapyurdu Doğrudan Yayıncılık, 2020.
- Kıvrım, İsmail. "Osmanlı Mahallesinde Gündelik Hayat (17. Yüzyılda Gaziantep Örneği)". *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/1 (2009), 231-255.
- Koç, Turan. *İslâm Estetiği*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.
- Küçük, Fatih. *14 Numaralı Konya Şer'iyeye Sicili (1080-1081/1669-1670), (Değerlendirme ve Transkripsiyon)*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Naîmâ Mustafa Efendi. *Târih-i Na'îmâ (Ravzatü'l-Hüseyin Fî Hulâsati Ahbârî'l-Hâfikayn)*. haz. Mehmet İpşirli. 4 Cilt. Ankara: TTK Yayınları, 2007.
- Necipoğlu, Gülru. *Sinan Çağı: Osmanlı İmparatorluğu'nda Mimarî Kültür*. ev. Gül Çağalı Güven. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Özağar, Mehmet Emin vd. (ed.). *Hadislerle İslam: Hadislerin Hadislerle Yorumu*. 7 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Özer, Ergenç. "Osmanlı Şehrindeki Mahallenin İşlev ve Nitelikleri Üzerine". *Osmanlı Araştırmaları* 4 (1984), 69-78.
- Özharat, Semiha Zehra. *IV. Mehmed Döneminde Ayntab Şehri'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi (1648-1687)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Özkan, Ayşe. *1587 Numaralı Rodoscuk (Tekfurdağı) Şer'iyye Sicilinin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Öztürk, Said (yay. haz.). *Osmanlı Belgelerinde Tuzla*. İstanbul: Tuzla Belediyesi, 2006.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 3 Cilt. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Sarıcaoğlu, Fikret. "Hüseyin Paşa, Mere". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/8-9. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Seçkin, Özlem. *111 Numaralı Mühimme Defteri'nin 508.-709. Sayfalarının Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi*. Artvin: Artvin Çoruh Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Şahin, İlhan. "Şehir, Osmanlılar'da". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/446-449. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Şahinalp, Mehmet Sait-Günel, Veysi. "Osmanlı Şehircilik Kültüründe Çarşı Sisteminin Lokasyon ve Çarşı İçi Kademelenme Yönünden Mekânsal Analizi". *Milli Folklor* 24/93 (2012), 149-168.
- Şen, Seniha. *30 Numaralı Atik Şikâyet Defteri (1110/1698), (İnceleme-Metin)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

- Şener, Mehmet. “Huşû”. *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/422-423. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Şener, Mehmet. “İ’tikâf”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/457-459. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Tak, Ekrem. *XVI-XVII. Yüzyıl Üsküdar Şer’iyye Sicilleri: Diplomatik Bilimi Bakımından Bir İnceleme*. Ankara: TTK Yayınları, 2019.
- Tanrıvermiş, Abdullah. *72 Numaralı Mühimme Defteri (H.1002-1003), (V. 1-230), İnceleme-Metin*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Tataroğlu, Yasemin. *4 Numaralı Atik Şikâyet Defteri 1665-1670 (H. 1075-1081) Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Thévenot, Jean. *Thévenot Seyahatnamesi*. çev. Ali Berktaş. İstanbul: Kitap Yayınları, 2014.
- Tournefort, Joseph de. *Tournefort Seyahatnamesi*. ikinci kitap. çev. Teoman Tunçdoğan. İstanbul: Kitap Yayınları, 2013.
- Türk, Hasan Basri. *13 Numaralı Atik Şikâyet Defteri (vr.1-142) Değerlendirme-Çeviri Metin (H.1100/ M. 1689)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Türkal, Nazire Karaçay. *Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa, Zeyl-İ Fezleke (1065-22 Ca.1106 / 1654-7 Şubat 1695) (Tahlil ve Metin)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Uğurlu, Muhammed. *73 Numaralı Mühimme Defterinin Transkripsiyonu ve Değerlendirmesi (121-276)*. Bitlis: Bitlis Eren Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Uğurlu, Yaşar. *II. Viyana Bozgunu Sonrası Anadolu’daki Eşkıyalık Hareketleri (1683-1699)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Uşşâkîzâde es-Seyyid İbrâhîm Hasîb Efendi. *Uşşâkîzâde Târîhi*. 2 Cilt. haz. Raşit Gündoğdu. İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2005.
- Ülgen, Ali Saim. “Türk Mimarîsinin Felsefî ve Estetik Özellikleri”. *Milletlerarası Birinci Türk Sanatları Kongresi, Ankara 19-24 Ekim 1959, Kongreye Sunulan Tebliğler*. Kongre Başkanı: Suut Kemal Yetkin. 383-388. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk ve İslâm Sanatları Tarihi Enstitüsü Yayınları, 1962.
- Yayvan, M. Alper. *96 Numaralı Mühimme Defteri’nin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi (H. 1089-1090/M. 1678-1679), (s. 100-199)*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Yediyıldız, M. Asım. “Bursa Ulucâmi İmâmîliği ve İmâmları”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 121-145.
- Yenişehirlioğlu, Filiz. “Mimar Sinan Yapılarında İşlev-Biçim İlişkisi”. *Uluslararası Mimar Sinan Sempozyumu Bildirileri (Ankara, 24-27 Ekim 1988)*. yay. haz. Azize Aktaş Yasa. 131-138. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1996.
- Yıldırım, Hacı Osman vd. (yay. haz.). *12 Numaralı Mühimme Defteri (978-979/1570-1572), Özet-Transkripsiyon ve İndeks*. 2 Cilt. Ankara: Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1996.
- Yıldırım, Hacı Osman vd. (yay. haz.). *6 Numaralı Mühimme Defteri (972/1564-1565), Özet-Transkripsiyon ve İndeks*. Ankara: Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1995.

- Yıldırım, Hacı Osman vd. (yay. haz.). *7 Numaralı Mühimme Defteri (975-976/1567-1569), Özet-Transkripsiyon-İndeks*. 4 Cilt. Ankara: Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1998.
- Yıldırım, Hacı Osman vd. (yay. haz.). *85 Numaralı Mühimme Defteri (1040-1041 (1042)/1630-1631 (1632), Özet-Transkripsiyon-İndeks*. Ankara: Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2002.
- Yıldız, Hasan. *XLIX Numaralı Mühimme Defteri (Tahlil-Metin)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Yılmaz, Coşkun (ed.). *İstanbul Kadı Sicilleri 42, Beşiktaş Mahkemesi 2 Numaralı Sicil (H. 966-968 / M. 1558-1561)*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2019.
- Yılmaz, Coşkun (ed.). *İstanbul Kadı Sicilleri 57, İstanbul Mahkemesi 22 Numaralı Sicil (H. 1107-1108/M. 1695-1697)*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2019.



Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Hikmet Anlayışının Sosyal Kelâm Bağlamında Değerlendirmesi*

Evaluation of Abu Mansur Al-Mâturîdî's Understanding of Wisdom in the Context of Social Theology

Talip KIZILKAYA

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara, Türkiye
PhD, Ministry of National Education, Ankara, Türkiye
talip_kizilkaya01@hotmail.com, orcid.org/0009-0005-1906-7736
<https://ror.org/00jga9g46>

Makale Bilgisi / Article Information	
Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received:	16 Eylül 2023 / 16 September 2023
Kabul Tarihi / Date Accepted:	03 Kasım 2023 / 03 November 2023
Yayın Tarihi / Date Published:	25 Ocak 2024 / 25 January 2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season:	Ocak 2024 / January 2024
Cilt / Volume: 10, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 169-185.	

Atıf: Kızilkaya, Talip. "Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Hikmet Anlayışının Sosyal Kelâm Bağlamında Değerlendirmesi". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 10/1 (Ocak 2024), 169-185. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10530536>

Cite as: Kızilkaya, Talip.. "Evaluation of Abu Mansur Al-Mâturîdî's Understanding of Wisdom in the Context of Social Theology". *İhya International of Islamic Studies* 10/1 (January 2024), 169-185. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10530536>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Talip KIZILKAYA**).

Bu makale Creative Commons Atıf-Gayri Ticari Türetilemez 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC 4.0) International License.

* Bu makale, aynı yazara ait "Mâturîdî'de İlâhî Hikmet ve İnsan Fiilleriyle İlişkisi" başlıklı doktora tezinden yararlanılarak üretilmiştir. This article is based on his doctoral thesis titled "God's wisdom in Mâturîdî and its relation actions of human".



Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Hikmet Anlayışının Sosyal Kelâm Bağlamında Değerlendirmesi

Öz

Tarih boyunca insanlar birlikte barış içerisinde yaşamak için çeşitli siyasal ve toplumsal uygulamalara başvurmuştur. Devlet, hukuk, ordu vb. kurumlar bu amaçla ortaya çıkmış ve bugünkü modern şeklini almıştır. Toplumsal barışın tesisinde ahlak en az hukuk kadar önemli bir yer tutar. Bu noktada din, bireyin ahlaklı davranmasındaki en önemli bağlayıcı unsurlardan biridir. Adalet, hikmet, şecaat ve iffet Antik Yunan'dan beri ahlak filozofları tarafından kabul edilen dört temel erdemdir. Sünnî kelâmın bir kanadının kurucusu olan Mâturîdî (v. 333/944) hikmeti epistemolojik, ontolojik ve etik yönlü olarak ele almıştır. Mâturîdî'de hikmet salt bir soyut düşünüş değil aynı zamanda amelî/pratik yönü olan bir kavramdır. Hikmetli düşünmek ve hikmete uygun iş yapmaktır. Bazı mütekelimler hikmeti, Mâturîdî ile sünnî kelâm'ın diğer kurucu âlimi Eş'ârî (v. 324/935-36) arasındaki görüş ayrılıklarından biri olarak kabul etmişlerdir. Eş'ârî, Tanrı merkezli bir din anlayışına sahip olduğundan hikmeti yaratıcının ilim ve irade sıfatları çerçevesinde ele almıştır. Mâturîdî'de ise hikmet; adalet, ilim, akıl, ahlak gibi bireysel ve toplumsal yönleriyle ortaya konur. Dolayısıyla insanın özgürlüğü, iradesi, akli vb. Mâturîdî'de kendisine daha saygın bir yer bulur. Hikmet sahibi bireylerden oluşan toplumlar erdemli toplumlardır. Siyasetin işlevi erdemli birey ve toplumların inşasıdır. Siyaset düşünce tarihinde her daim ahlakla beraber ele alınmıştır. İslam'da tüm toplumlar için belli bir siyaset modeli önerilmemiş fakat erdemli bir toplumun inşası için temel ahlak ilkeleri ortaya konmuştur. Ahlak tam anlamıyla ancak toplumsal alanda zirvesine ulaşır. Bu yüzden tarih boyunca medenî toplumları göçebe toplumlardan ayıran en büyük fark ahlak olmuştur. Bireysel, toplumsal ve siyaset alanındaki asıl problem etik sınırların belirlenmesidir. İnsan-insan, insan-toplum ve insan-Tanrı arasındaki bu sınırların aşılması bireyde, toplumda ve doğada düzensizliğe sebep olur. Mâturîdî'nin hikmet anlayışı bu sınırların doğru anlaşılmasına katkı sağlayan bir zemin sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Hikmet, Ahlak, Bilgi, Sosyal Kelâm, Mâturîdî, Akıl.

Evaluation of Abu Mansur Al-Mâturîdî's Understanding of Wisdom in the Context of Social Theology

Abstract

Throughout history, people have resorted to various political and social practices to live together in peace. State, law, army, etc. Institutions emerged for this purpose and took their current modern form. Morality has at least as important a place as law in establishing social peace. At this point, religion is one of the most important binding factors in an individual's moral behavior. Justice, wisdom, courage and chastity are the four basic virtues accepted by moral philosophers since Ancient Greece. Mâturîdî (d. 333/944), the founder of a wing of Sunni theology, discussed wisdom in epistemological, ontological and ethical aspects. In Mâturîdî, wisdom is not just an abstract thought but also a concept with a practical aspect. It means thinking wisely and doing things in accordance

with wisdom. Some scholars have accepted wisdom as one of the differences of opinion between Maturidi and Ash'ari (d. 324/935-36), the other founding scholar of Sunni theology. Since Ash'ari has a God-centered understanding of religion, he discussed wisdom within the framework of the creator's attributes of knowledge and will. In Mâtûrîdî, wisdom; It is revealed with its individual and social aspects such as justice, science, reason and morality. Therefore, man's freedom, will, mind etc. find a more respected place in Mâtûrîdî. Societies consisting of wise individuals are virtuous societies. The function of politics is the construction of virtuous individuals and societies. Politics has always been discussed together with morality in the history of thought. In Islam, a certain political model is not suggested for all societies, but basic moral principles are set forth for the construction of a virtuous society. Morality truly reaches its peak only in the social sphere. Therefore, the biggest difference that has separated civilized societies from nomadic societies throughout history has been morality. The real problem in the individual, social and political fields is the determination of ethical boundaries. Exceeding these boundaries between human-human, human-society and human-God causes disorder in the individual, society and nature. Maturidi's understanding of wisdom provides a basis that contributes to the correct understanding of these boundaries.

Keywords: Kalam, Wisdom, Ethics, Knowledge, Social Kalam, Maturidi, Reason..

Extended Abstract

The concept of wisdom lies at the basis of the Kalam methodology of Ebû Mansur el-Mâtûrîdî (d. 333/944) from Samarkand, who is the founder of Ahl as-Sunnah Kalam understanding and Mâtûrîdî Kalam. So much so that the Maturidi theological perspective cannot be understood without the concept of wisdom. Wisdom is also a dominant concept in Maturidi's approach to individual and social morality. In this study, we tried to find answers to the questions of whether the concept of wisdom in particular and the science of kalam in general should take into account other social sciences that have a common subject, and if so, at what level it should be and whether this situation would detach the science of kalam from its traditional historical ties. Separating the sciences that emerged with the development of modern sciences became a necessity for the formation of areas of specialization. However, with this separation, humans and nature were considered from only one perspective. This fragmented approach raised the question of whether there should be an interdisciplinary approach to addressing problems or not. At this point, the concept of wisdom has a world of meaning that necessitates interdisciplinary transition. However, when viewed from the perspective of the history of theology, inter-sectarian discussions on wisdom were made on the basis of the person-attribute relationship, such as whether wisdom is an eternal attribute of God, what wisdom means, whether there can be a necessity in God's actions. The sphere of meaning of wisdom in Mâtûrîdî thought includes ontological, epistemological and ethical aspects, enabling wisdom to be addressed from different aspects. We tried to reveal the relationship between wisdom and social sciences by considering it from the moral dimension. With this, we tried to show whether the science of kalam should benefit from other human sciences. In this sense, our study is a new study on the relationship between theology and sociology in a small number of cases. In addition, our study will provide a basis for relevant researchers to recognize the Mâtûrîdî understanding of kalam. We started our study by focusing on Mâtûrîdî's life and scientific personality. To reveal the role of wisdom in the interdisciplinary approach, we examined the relationship of wisdom with the individual, society and politics. In this study, we preferred the document scanning method. With this method, we scanned information for the determined purpose by using many internet resources, books, articles, papers and other publications. Mâtûrîdî's works named Kitâbü't-

Tevhîd and Te'vîlâtü'l-Kur'an, which have survived to the present day, are the main sources of our study. We also included in our study the Tebsiratü'l-Edille of Ebu'l-Muîn enNeseî (d. 508/1115), who had a great share in making Maturidiism a school, and recent publications on Maturidiism. One of the difficulties of the study was that the studies on the Māturīdī system of thought were limited and that wisdom was considered in relation to individual, social and politics, and the use of the relatively new conceptualization of "social theology". However, considering the evaluation of wisdom in the context of social theology only in the context of Maturidi, rather than Maturidi theologians, has made the subject more specific. For this reason, the opinions of different theological sects were sometimes consulted. In this way, different approaches to wisdom between sects were revealed, and thus, it became possible to establish Maturidi's wisdom-based view more clearly and on a solid basis. In other studies on wisdom, mentioning the richness of meaning of wisdom, concluding that Māturīdī thought differently from Ash'arism in the person-adjective relationship and that he presented views closer to Mu'tazila are among the conclusions of our study. One of the distinguishing features of our study is that we try to reveal how Maturidi used wisdom in this manner by touching on the moral and epistemological aspects of wisdom in creating a virtuous person and society. In Māturīdī, wisdom reveals that kalam is not an abstract science that deals only with the issues of belief, away from social realities. This study will be an example in terms of evaluating the wisdom in the context of social theology and showing the relationship between theology and sociology and therefore the importance of interdisciplinary studies. The fact that the science of sociology deals with society requires the science of kalam to benefit from this science. Kalam's handling of problems from a universal perspective shows its power to solve many contemporary individual and social problems. It can be said that wisdom adds social awareness to the individual. Because wisdom is a key concept for Maturidi in creating a virtuous individual and society by presenting a social lifestyle based on responsibility. When we look at the history of theology, many problems such as the discussions of fate and the issue of great sin are not theoretical discussions. These are socio-political issues discussed by society under the conditions of that day. Therefore, interdisciplinary studies need to increase.

Giriş

Hikmet, Mâturîdî düşünce deyince akla ilk gelen kavramdır. Akıl, ahlak, ilim, düşünmek ve adalet hikmetin anlam dünyasında yer alır. Hekim, hâkim, hüküm, hükümet, muhakeme ve mahkeme hikmetle aynı kökten gelen günlük dilde de sıklıkla kullanılan terimlerden bazılarıdır. Hikmetle ilişkili olan bu kelimeler hikmetin fert, toplum ve siyasetle olan yakın ilişkisini ortaya koyar.

Kelâm Allah'ın zât ve sıfatlarından bahseden, inanç esaslarını ve bunlarla ilişkili meseleleri İslâm kanununa uygun olarak araştıran bir ilimdir.¹ Kelâm ilmini felsefenin ulûhiyet anlayışından ayıran da “İslâm kanunu” kaydıdır.² Kelâm tarihine baktığımızda kelâm mezheplerinin ortaya çıkmasında sosyal ve siyasal olayların etkisi bariz bir şekilde görülür: Büyük günah meselesi, imamet, Kur'ân'ın yaratılmış olup olmadığı gibi.³ İlm-i kelâm'ın ele aldığı bu problemler onun güncel toplumsal pratiklerle olan ilişkisini ortaya koyar. Kelâm tarihine baktığımızda kelâm ilmi çağının problemlerini ele almış ve çözüm yolları üretmeye çalışmıştır. Ancak zamanla kelâm ilmi özgün eserler verme, çağın meselelerini ele alma tarihi görevini terk etmiş ve duraklama dönemine girmiştir.⁴

Bireyin inancı onun hayata, topluma ve doğaya bakışını etkiler. Bu nedenle dinler ve inancın bireysel-toplumsal yansımaları sosyoloji başta olmak üzere birçok sosyal bilim tarafından bir yönüyle ele alınmıştır. Sosyal kelâm ya da kelâm sosyolojisi en genel anlamda kelâm problemlerinin disiplinler arası bir bakışla ele alınmasıdır. Spesifik olarak ise kelâmın sosyolojinin ilkelerini de göz önüne alarak kelâm problemlerini ele almasıdır.⁵ Ancak kelâm ve sosyoloji farklı ilim dallarıdır. Kelâmın sosyolojiye sosyolojinin kelâm ilmine indirgenmesi her iki ilim dalının işlevsiz kılınmasına sebep olur. Bununla birlikte hem kelâm hem de sosyoloji kader, insan ilişkileri, toplumsal düzen gibi birçok ortak konuya sahiptir.⁶

¹ Ebû'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 7; Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, thk. Abdurrahman Umeyre-Salih Musa Şeref, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb,1998), 24; İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 820; Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Haneî, *Kitabü't-Ta'rifât*, (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985), 194; Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Münciz mine'd-dalâl*, thk. Cemil Saliba, Kâmil Ayad, (Beyrut: Dârü'l-Endülüs, 1992), 71; Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, (İstanbul: Bilmen Yayınları, ts.), 5.

² Vezir Harman, *İbrahim el-Lekânî'nin Kelâmî Görüşleri*, (İstanbul: Hiper Yayınları, 2020), 35.

³ W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 11, 156, 349; Hayrettin Yücesoy, “Mihne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/26-28; Muhit Mert, *Kelam Tarihinin Problemleri*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 13vd; H. Austryn Wolfson, *Kelam Felsefeleri Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelamı*, çev. Kasım Turhan, (İstanbul: Turhan Kitabevi Yayınları, 2001), 23 vd; Mehmet Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 61-92.

⁴ Ulvi Murat Kılavuz, Ahmet Saim Kılavuz, *Kelâma Giriş*, (İstanbul: İSAM, 2010), 59; İsmail Şık, vd., *Kelam I Kelam Tarihi ve Okulları*, ed. İsmail Şık, (Ankara: Gece Kitaplığı, 2015), 66.

⁵ Recep Ardoğan, *Kelam İlminin Geleceği ve Yeni Bir Disiplin Önerisi, Keşf-i Kadîmden Vaz'-ı Cedîde İslâm Bilim Tarihi ve Felsefesi*, (Diyarbakır: Divan Kitap, 2019), 589-611.

⁶ H. Joseph Fichter, *Sosyoloji Nedir*, çev. Nilgün Çelebi, (Ankara: Anı Yayıncılık, 2019), 11; Zygmunt Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, çev. Abdullah Yılmaz, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018), 32; Anthony Giddens, *Sosyoloji Başlangıç Okumaları*, çev. Günseli Altaylar, (İstanbul: Say Yayınları, 2019), 11-17; Michael A. Hogg-Graham M. Vaughan, *Sosyal Psikoloji*, çev. İbrahim Yıldız-Aydın Gelmez, (Ankara: Ütopya yayınları, 2017), 26.

Âlimlerin belli bir zaman dilimini zirve olarak görmesi sonra gelen ulemaya öncekileri şerh etmek dışında bir alan bırakmamıştır.⁷ Oysa insan ve toplum dinamik bir yapıya sahiptir. İnsan duygu, düşünce ve davranış olarak çok boyutlu bir yapıya sahiptir. Zaman içerisinde insan ve dolayısıyla toplum değişecektir. Değişimle beraber her toplumda problemlerde farklılaşacaktır. Kelâm salt metafiziksel alanda konuşan bir ilim değildir. İnsanı merkeze almayan her disiplin içerisinde bir sınırlılık barındırmakla beraber disiplinler arasında da kendine ciddi bir yer bulamaz.⁸ Bu sınırlılığı aşmak için Osmanlı'nın son dönemlerinde XIX. Yüzyıl sonlarında “sosyal kelâm” diğere bir ifadeyle “ictimai kelâm” ya da “sosyal teoloji” gibi kavramsallaştırmalar ortaya atılmıştır. Sosyal kelâm, insan ve toplumun dinamik yapısından hareketle birey-toplum ilişkisini ve barışın tesisine dönük çözümleri ortaya koymayı hedefleyen bir yaklaşımın adıdır.⁹

Kelâm ilmindeki vesâil ve mesâil kavramlaştırması kelâm'ın güncelliğini korumasında ve disiplinler arası çalışma ile çağdaş meseleleri ele almasında önemli bir yol sunar. Mesâil kelâm ilminin temellendirilmesi gereken konuları veya önermeleridir. Vesâil ise itikât esaslarını temellendirmek, onların gerçekliklerini savunmak ve muhalif görüşleri çürütmek için lazım olan bilgilerdir.¹⁰ Vesâil kelâm'ın çağdaş problemleri ele alma gücünü ortaya koyar. Bugün ideolojiler, bireyselleşmeyle gelen insan krizi, tüketim odaklı yaşamın ortaya çıkardığı ahlak krizi, bağımlılıklar vs. günümüz insanının en büyük problemlerinden bazılarıdır. Maturîdî'nin hikmet kavramı, bireysel ve toplumsal sorunları ele almada, özellikle anlam arayışındaki insana yön vermede çok zengin bir anlam içeriğine sahiptir. Bilgi, güzel ahlak, delil, adalet hikmetin anlamlarından ilk akla gelenlerdir. Bu anlamlar hikmetin bireysel, toplumsal ve siyasetle olan ilişkisini ortaya koyması açısından dikkate değerdir. İlâhî sıfatlardan olan hikmet, hem insan hem de Allah için kullanılır. Her iki durumda da her şeyin yerli yerinde olması demektir. Birey açısından akıl ve nefis dengesinin sağlanması, sosyal ve siyasi olarak adaletin, liyakatin, sağduyunun hâkim olmasıdır.

Toplumların zaman içerisindeki değişimi insan ve çevre problemlerinde çeşitlenmelere yol açar. Problemlere sunulan çözüm önerileri tek başına yeterli değildir. Bu noktada İslâm ilimleri açısından çözüm için öne çıkan kendine özgü metoduyla kelâm ilmidir. Kelâm ilmi ne felsefe gibi saf akılla ne de hadis ilmi gibi sadece nakille olaylara bakar. İnsanı bütünlüğü içerisinde ele alarak akli ve nakli ölçülü bir şekilde kullanan, ilgili konularına ve alanları çerçevesinde kendi metot ve bakış açısına göre meseleleri çözmeye sistem kurabilen kelâm ilmi çağdaş problemlerin çözümünde de önemli bir yere sahiptir.

Konularını tümel bir bakışla ele alan kelâm ilmi tevhdîlmi¹¹ olarak da isimlendirilmiştir. Tevhdîl, varlıkların ontolojik olarak doğru yere konumlandırılmasıdır. Allah'tan yola çıkarak tüm

⁷ Mehmet Salih Geçit, “Yeni İlm-i Kelâm Hareketinin Kelâm İlimine Kazandırdığı Yenilikler”, *Hikmet Yurdu Dergisi* 9/18 (Temmuz-Aralık 2016), 111.

⁸ Şaban Ali Düzgün, *Kimliksiz Hakikatler*, (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 85; Düzgün, *Sosyal Teoloji: Kelâm'ın Fonksiyonel Yapısı*, Kelâm'ın işlevselliği ve Günümüz Kelâm Problemleri (Sempozyum), haz. Ahmet Bülent Ünal-Ahmet Bülent Boloğ, (İzmir: DEÜİFY, 2000), 161; Vezir Harman, “Psiko-Sosyal Kelâm: İman Kavramı Bağlamında Duygu, Düşünce Ve Davranış Etkileşimi”, *Namık Kemâl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Haziran 2015), 36.

⁹ M. Saif Özervarlı, “Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Arayışlar: Mehmed Şerafeddin'in “İctimaî İlm-i Kelâm”ı”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 3, (Temmuz 1999), 158.

¹⁰ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İSAM, 2010), 213, 337; Şık, *Kelâm İ Kelâm Tarihi ve Okulları*, 24.

¹¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, thk. Ali Kemal, (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2014), 21.

var olanları var oldukları üzere yani olması gereken yere koymaktır. Diğer İslam bilimleri ise konularını parçacı bir biçimde ele alırlar. Tevhid'in bireyde gerçekleşmesi akıl, ruh, estetik, beden, duygu vs. tüm boyutlarının dengede olmasıyla mümkündür. Bireyde ve toplumda vahdet (denge) oluşmadan tevhîd ortaya konmuş olmaz. Bu anlamda tevhîd, insanın kendisine ve topluma karşı olan sorumluluk duygusudur.¹²

Biz bu makalede ilk olarak hikmet kavramına ve hikmetin ahlakla ilişkisine değineceğiz. Daha sonra Mâturîdî'nin hikmet'i fert, toplum ve siyaset açısından nasıl ele aldığıнын sosyal kelâm bağlamında değerlendirmesini yapacağız.

1. Mâturîdî'de Hikmetin tanımı

Hikmet kavramının içerdiği anlam zenginliği İslâm ilimlerinin tüm alanlarında kullanılmasına zemin hazırlamıştır. Sözlüklere baktığımızda hüküm, adalet, bir şeyi yerli yerine koymak, eşyanın hakikatlerini bilmek ve ona göre amel etmek, kalpteki nur, ilim, bilgelik vs. hikmetin anlamlarından bazılarıdır.¹³ Mâturîdî'nin hikmet tanımları da sözlük anlamlarına paraleldir. O, Kur'ân ayetlerini yorumlarken hikmete sözlük anlamları dışında Kur'ân, nübüvvet, Cebrail, apaçık delil ve kanıt anlamlarını da vermiştir. Hikmetin zıddı olan kavramlar; sefeh, batıl, zulüm ve cehalet'tir. Sefeh, akılsızlık, kötülük; zulüm, haddi aşmak; bâtıl, delil ve kanıtların olmaması; cehalet ise bilgisizlik anlamlarına gelir. Mâturîdî hikmet kelimesiyle en yakın anlamda ilim ve adalet kelimelerini vermiştir.¹⁴

Allah'ın fiilleri ve mahlûkata yönelik etkileri, üç temel kavramla bağlantılı olarak ele alınmaktadır.

Zulüm	Adâlet	Lutuf
	Hikmet	

Allah, kullarına zulmedici değildir, adildir. Kurtubî'nin (v. 671/1273) de belirttiği gibi adâlet iki taraf arasında ortada olandır.¹⁵ Adâlete kardeş olan kavram, hikmettir. Zira Allah'ın işlerinin hikmetli olması, kendi içinde adâleti ifade eden “nimet-külfet dengesi”, “her zorlukla beraber bir kolaylık vardır” vb. kurallara dayanmasıdır.¹⁶

¹² Burhanettin Tatar, *Hiz. Peygamber Tevhid ve Vahdet (İki Temel Kavram: Tevhid ve Vahdet)*, (Ankara: DİBY, 2016), 14-15; Alparslan Açıkgeç, “Fazlurrahman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/280-286.

¹³ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-Arab*, tsh. Emin Muhammed Abdülvehhab-Muhammed Sadık Ubeydî, (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1419/1999), 3/270-273; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. El-Mufaddal er-Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân*, (b.y. : Mektebetü Nazar Mustafa Baz Yayınları, ts.), 1/167-168.

¹⁴ Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, (İskenderiyye: Dârü'l-Câmiâtî'l-Mısrıyye ts.), 28, 36, 114, 294; *Mâturîdî, Te'vilâtü'l-Kur'ân*, Ed. Bekir Topaloğlu, thk. Ahmed Vanlıoğlu, (İstanbul: Mizân Yayınları, 2005-2010), 12/165; 13/115; Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî, *Tebşiratü'l-Edille fi usûli'd-dîn*, haz. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, (Ankara: DİBY, 2003-2004), 1/504.

¹⁵ Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Esnâ fi şerhi esmâ'illâhi'l-hüsnâ*, (Daru's-Sahâbe lit-Turas, 1416/1995), 1/276.

¹⁶ Harman, *İbrahim el-Lekânî'nin Kelâmî Görüşleri*, 220, 221.

Hikmet tanımları, hikmetin Allah için kullanılması ile hikmetin insan için kullanılması şeklinde iki çeşit hikmet ayrımını ortaya koyar.¹⁷ Allah'ın hakîm olması O'nun adaletli ve âlim olmasıdır. Âlim olmayanın adalet sahibi olması mümkün değildir. Allah adaletlidir demek, O'nun âlim olması demektir. O'nun hakîm olması ise hem adaletli hem de âlim olmasıdır.¹⁸ Hikmet insan için kullanıldığında ise insanın bir şeyi olduğu gibi bilmesi, ilim sahibi olmak, ilmiyle amel eden, güzel ahlak sahibi gibi anlamlara gelir. Hikmet insana Allah tarafından verilir. Hikmetin Allah tarafından insana öğretilmesi ise Allah'ın insana verdiği akıl, irade ve yarattığı mahlûkat aracılığıyla olur. Bununla beraber hikmet sahibi insan her şeyin hikmetini bilemeyebilir ve bazen söz ya da eylemlerinde hikmetin dışına çıkabilir. Ancak Allah'ın her işi hikmet üzeredir. Bununla birlikte hikmet sahibi olarak nitelenen insanın bazen hikmetin dışına çıkması hikmet sahibi diye nitelendirilmesine engel değildir. Çünkü insanın hakîm olması ontolojik olarak farklı konumda olması nedeniyle mecazdır. Sadece hakîm değil Allah'ın tüm isim ve sıfatlarının insan için kullanılması aynı şekilde mecaz anlam taşır. Gerçek hakîm olan, adalet sahibi olan Allah'tır. İnsan ancak eşyayı Allah'ın koyduğu yerlere koymakla hikmet sahibi olur.¹⁹

2. Hikmet-Ahlak İlişkisi

Allah'ın hikmet sahibi olduğunu ittifakla kabul eden kelâm mezhepleri hikmetin ne anlama geldiği noktasında ise farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Eş'ârîler hikmeti tanımlarken, Allah'ın ilim ve iradesini merkeze almışlardır. Onlara göre Allah neyi irade etti ise o hikmettir. Allah'ın bir şeyi murat etmesi hikmet dâhil hiç bir şeye bağlı olamaz.²⁰ Mâtürîdîler ise hikmeti hem ilim ve irade hem de Allah'ın fiillerini içine alacak şekilde tanımlamışlardır. Allah'ın her söz ve fiili cehaletin dışında hikmet üzere bulunur. Hikmetsizlik Allah için düşünülemez. Eş'ârîlerin hikmet anlayışı onları Allah isteseydi yalan iyi olurdu demeye bile götürmüştür. Mâtürîdî düşüncede ise böyle bir söylem hikmet gereği çelişki barındırır. Çünkü Allah'ın hikmet sahibi olduğu kabul edildikten sonra hırsızlık iyidir denemez. Bu durum Allah her şeye gücü yeter dedikten sonra şuna da gücü yeter mi sorusunu sormak gibidir. Eş'ârîlerin hikmet tanımları ahlak tartışmasını da beraberinde getirmiştir.²¹ Eş'ârîler bireysel sorumluluğu dolayısıyla ahlak anlayışlarını desteklemek için iman artar mı sorusuna evet cevabını vermişlerdir. Eş'ârî düşüncede konuya farklı bakışlar olsa da imam Şâfîi'nin (v. 204/820) düşüncesi devam ettirilerek imanın artacağı ya da eksileceği görüşü kabul görürken Mâtürîdî düşünce böylesi bir yaklaşımı uygun bulmamıştır.²²

¹⁷ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el- Mâtürîdî es-Semerkindî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, trc. Yunus Vehbi Yavuz-Yusuf Şevki Yavuz, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 8/150; 10/415.

¹⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3/366; 4/346.

¹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 15/155.

²⁰ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî en-Nisâbü'rî, *Maqâlatü's-Şeyh*, thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih, (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2005), 97; Neseî, *Tebşiratü'l-Edille*, 1/505; Ebû Muhammed Nûreddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbü'nî el-Buhârî, *Mâtürîdîyye Akaidi (el-Bidâye fi üsûli'd dîn)*, çev. Bekir Topaloğlu, (Ankara: DİBY, 2005), 127.

²¹ Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'ârî el-Basrî, *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyj ve'l-bida'*, nşr. Hamude Ğarabe, (Mısır: Matbaatü Mısır, 1955), 118; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, thk. Mustafa İmran, (Kahire: Dârü'l-Besair, 2009), 423 vd; İlhamî Güler, *Allah'ın Ahlakîliği Sorunu Ehli Sünnet'in Allah Tasavvuruna Ahlakî Açıldan Eleştirel Bir Yaklaşım*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 57-59.

²² Sâbü'nî, *Mâtürîdîyye Akaidi (el-Bidâye fi Üsûli'd Dîn)*, 174; Neseî, Ebü'l-Muîn, *Bahrü'l-kelâm fi 'akâ'idü ehli'l-İslâm*, thk. Muhammed Salih el-Ferfur, (Şam: Mektebetü Dâri'l-Ferfur, 2000), 156; Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akhâ'id*, 117; Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik İlişkisi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 323.

Eş'arî'ye göre insanın fiilleri Allah tarafından yaratılmıştır. Bu düşünce insanın fiillerindeki sorumluluğun kime ait olacağını tartışmaya açmıştır.²³ Eş'arî insan sorumluluğunu ortaya koymak için kesb kavramını dile getirmiştir. Kesb, Allah tarafından yaratılmış bir kudretle insandan meydana gelen şeye denir. Ancak kesb anlayışı birçok Eş'arî âlim tarafından bile kapalı, anlaşılmaz bulunmuştur.²⁴ İmanda artışı mümkün gören Eş'arî âlimler imanının herkeste aynı olmasının peygamberlerle herhangi bir müslümanın imanının eşit olduğu anlamına geleceğini söylemişlerdir.²⁵ İnsanın sorumluluğunun tam olarak temellendirilememesi amellerde gevşekliğe sebep olacağından amelin artmasıyla imanın artması ve amelin azalmasıyla imanın zayıf hale geleceğinin benimsenmesi bir çıkış yolu olarak görülmüştür.

Hikmetin ilimle olan ilişkisi onun nazarî boyutunu, amel ile olan ilişkisi ise amelî yönünü ortaya koyar. Bu nedenle hikmet, nazarî ve amelî hikmet şeklinde iki kısımdır. Nazarî hikmet, hikmetin epistemolojik boyutu amelî hikmet ise etik boyutudur. Ahlak filozofları amelî hikmeti; nefis yönetimi/tehzîbü'l-ahlâk, aile yönetimi ve siyaset ilmi şeklinde üç ana bölümde incelemiştir.²⁶ Mâturîdî'nin hikmetin eş anlamlısı olarak verdiği kavramlar hem bireysel hem de sosyolojik yönü olan kavramlardır. Hikmetle ilişkili çoğu kere onun yerine kullandığı adalet kavramı ise toplumsal açıdan dolayısıyla siyaset ahlakı açısından hikmet kavramının önemini vurgular.

Hikmet düşüncesini bilmek için öncelikle bilgiye ve anlamaya açık bir toplum olmayı gerektirdiğini söyleyen Mâturîdî bu noktada akıl yürütmek ve tefekkürün önemini vurgular. Hikmetin bilenebilmesi ancak aklın doğru kullanılmasıyla mümkündür. Başka bir deyişle ahlaklı olmak (hikmet sahibi) akıl sahibi insanlara mahsustur ve akl-ı selime, ilim elde etmenin sebeplerinden ve vesilelerindedir. Mâturîdî'nin hikmetle bilgi ilişkisini akılla kurması onun ahlaka din üzerinden değil varlıklardan yola çıkarak ulaştığını ortaya koymaktadır. Şayet hikmetin bilinmesinde akıl zayıf kalırsa naklin desteğine başvurmak gerekir. Çünkü Mâturîdî bilgiye ve hikmete ulaşmada akıl ve duyu organlarıyla birlikte sadık habere de yer vermiştir.²⁷

Eş'arî gelenek "Allah için hiçbir şey zorunlu değildir" düşüncesini temel alarak hikmeti Allah için bir zorunluluk olarak görmemişlerdir. Onlar 'Allah dilediğini yapandır' mottosundan hareketle Allah'ın kudret sıfatını ön plana koymuşlardır.²⁸ Mutezîlî gelenek ise "Allah için hikmet vaciptir" fikrini benimsemiştir. Mâturîdî ise hikmeti Allah için bir zorunluluk olarak görmemiş, bunun yanında Onun fiilleri hikmet dışına çıkmaz demiştir. Çünkü hikmet dışarıdan yaratıcıya dayatılan bir nitelik değil, Allah'ın kendi kendisini nitelendirdiği bir sıfattır.²⁹ Allah Kur'ân'da kendisinin hikmet sahibi olduğunu,³⁰ her şeyi hikmetle yarattığını,³¹ âdil olduğunu,³² kimseye zerre

²³ M. Saim Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâturîdî*, (Ankara: TDV Yayınları, 2016), 175-176.

²⁴ Eş'arî, *el-el-Lüma'*, 73; Fahreddin er-Râzî, *Kelâm'a Giriş el-Muhassal*, trc. Hüseyin Atay, (Ankara: AÜİFY, 1978), 189.

²⁵ Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. Mahmut Ömer ed-Dimyâtî, (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 8/361; Râzî, *el-Muhaşşal*, 245; Ahmet Saim Kılavuz, *İslam Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2011), 55-56.

²⁶ Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türkî, *Fusûlü'l-Medenî (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)*, çev. Hanifi Özcan, (İzmir: DEÜY, 1987), 45; Taşkoprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fi mevzû'âtî'l-ülûm*, telif Ahmed b. Mustafa, (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 1/385-386.

²⁷ Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 5/172-173; 8/123.

²⁸ Eş'arî, *Risâle fi istihsâni'l-havz fi ilmi'l-Kelâm*, nşr. Muhammed el-Veli, (Beirut: Dârü'l-Meşâri', 1995), 44-45; Gazzâlî, *el-İktisâd*, 449.

²⁹ M. Saim Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâturîdî*, 218.

³⁰ el-Ankebut 26/42.

³¹ el-Ankebut 26/42.

kadar haksızlık yapılmayacağını söylemiştir.³³ Mâturîdî'nin hikmet merkezli bu açıklamaları onu Eş'arî gelenekten ayırır. Hikmet Eş'arî ile Mâturîdî gelenek arasındaki en önemli farklardan biri olmuştur.³⁴ Hikmetin akılla, tefekkürle, ahlakla olan ilişkisi insana ait niteliklere kısaca insana hürmete yol açar. Allah'ın hikmet sahibi olmasının güç sahibi olmasının önüne geçirilmesi ise korku değil sevgi ve saygı (hürmet) merkezli bir ahlak anlayışını ortaya çıkarır.³⁵

3. Hikmet ve Bireysel Ahlak

Düşünce tarihine baktığımızda bireysel ahlakın gelişiminde hikmet erdemi Antik Yunan'dan beri dört temel erdemden biri olarak kabul edilmiştir.³⁶ İslam öncesi cahiliye toplumuna baktığımızda ise hikmet dâhil bütün erdemlerin üstünde bulunan ve diğer tüm erdemleri de kapsayan "mürüvvet" kavramını görürüz.³⁷ Cinsiyet merkezli bakışı ortaya koyan mürüvvet, dönemin ahlak anlayışını yansıtmaktadır. Mâturîdî, cahiliye döneminde ferdî ahlakın inşasında imanın önemini vurgular. İmanın yeri kalptir. Kalp tasdik edendir, onaylayandır. Akıl gibi irade, şuur, düşünme gibi fonksiyonlara sahiptir. Bu yüzden insan yaptığı davranışlardan sorumludur.³⁸ Bir başka ifade ile Mâturîdî'nin kalp vurgusu cahiliye döneminde yaygın olan cinsiyet merkezli bir ahlak anlayışını değil ilke merkezli bir ahlak anlayışını ortaya koyar. İnsanın sorumluluğunu akletme ve seçebilme yetisi üzerine kuran Mâturîdî insanların akıl seviyelerinin eşit olmadığını bu nedenle ahlak eğitiminin kişiyi özel olması gerektiğini de vurgulamıştır.³⁹

Hikmet, her şeyi yerli yerine koymak anlamına geldiğinden insan hem kendisini hem diğer mahlûkatı ontolojik dolayısıyla etik anlamda doğru yere konumlandırması gerekir. Ancak insanın önünde nefis, heva ve heves ve cehalet birer engel olarak durur. İnsan ruh ve bedenden müteşekkildir. Ruh bedene canlılık veren beden ise insanın görünen maddi kısmıdır. Nefis ise insanın idrak yetisidir. İnsan ahlaklı davranışlarda bulunmak istediğinde nefis aklın karşısına çıkar. Akıl ve nefis çatışmasında nefis insanı hikmetten, adaletten uzaklaştırmaya çalışır. Şeytanın buradaki rolü ise nefsin aşağı arzularını sadece teşvik etmekten ibarettir. Nefsine uyan kimseler göz, kulak ve dil gibi organlarını masiyette kullanarak onları yerli yerinde kullanmamış olurlar. Bu ise ancak hikmete uzak kimselerin durumudur.⁴⁰

Aklî istidlâlî terkeden kimseler nefsânî arzularının esiri olurlar. Bu ise kişiyi inanmaya değil inanmamaya götürür. Nefsin arzularına uymayıp işlerin akîbetini düşünerek iş yapanlar ise hikmete uygun davranmış olurlar. Hikmete uygun iş yapmak inanmaktan daha zordur. Çünkü iman teoriktir. Hakikati ifade etmektir. Amel ise nefsin tüm arzu ve istekleriyle mücadele etmektir. İnsanın nefsiyle olan bu mücadelesi cihat adını alır. Cihat sadece Allah'ın düşmanlarıyla savaş

³² el-Mümtehe 60/8.

³³ el-Zilzâl 99/7-8.

³⁴ Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-İmâm*, nşr. Ahmed Ferid Mezîdî, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007), 38; Şeyhzâde Abdurrahîm b. Ali, *Nazmü'l-ferâid ve cem'ul-fevâid fi beyâni'l-mesâil*, (Kahire: Matbaatü'l-Edebiyye, 1317), 28.

³⁵ Mahmut Ay, "Kelam'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları", *Eskiye Anadolü İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 31 (Guz/Spring 2015), 40; İlhami Güler, *Allah'ın Ahlâkiliği Sorunu Ehli Sünnet'in Allah Tasavvuruna Ahlâkî Açıldan Eleştirel Bir Yaklaşım*, 57-59.

³⁶ Hümeýra Özturan, *Êthostan Ahlâka Antik Yunan Âhlâk Literatürünün İslam Dünyasına İntikali ve Alımlanışı*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 358 vd.

³⁷ Mustafa Çağrırcı *Kur'an'ın Geliş Ortamında Ahlâk ve İnsan İlişkileri*, (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 81.

³⁸ Hanifi Özcan *Mâturîdî'de Dînî Çoğulculuk*, (İstanbul: MÜİFVY, 2015) 82.

³⁹ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 108.

⁴⁰ Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 5/37; 6/330; 7/300; 8, 351; 13/17, 372; Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 136, 363.

değildir. İnsanın yaratılış hikmetine uygun yaşama çabası da cihattır. İnsanın nefsiyle mücadele yapması ancak onu tanımasıyla mümkündür. Nefsini bilen rabbini bilir ifadesi Mâturîdî'de hem insanın ontolojik (yaratan-yaratılan konumlaması) olarak kendini bilmesi hem de nefsi (fiziksel olarak) tanınması demektir. Bu ise ancak hikmete uygun davranmakla mümkündür.⁴¹ Mâturîdî'nin tasavvuf düşüncesinde sıklıkla geçen meşhur sözü ifade etmesi onun bireysel ahlâkı mistik bir bakışla ele aldığı anlamına gelmemelidir. Onun ahlâk anlayışı akli, hikmeti, adaleti vs. esas alan bir yapı üzerine kurulmuştur.

İnsanın nefisle mücadelesinde emir ve nehyin fonksiyonuna değinen Mâturîdî namazın Allah'ın büyüklüğünü ve yüceliğini hatırlatması yanında kişiye tevâzuyu da öğrettiğini söyler. O'na göre bireysel ya da toplumsal tüm ibadetlerin amacı insanı güzel ahlak sahibi kılmaktır. Din aklın güzel bulduğunu emrederken çirkin bulduğunu ise yasaklar. Emir ve nehiy insanın Allah ile olan ilişkisi başta olmak üzere sınırını bilmesi dolayısıyla haddini aşmaması için gereklidir.⁴²

4. Hikmet ve Toplum İlişkisi

Mâturîdî'ye göre toplum sabit değil dinamik bir yapıya sahiptir. Bir toplumu incelerken içinde bulunduğu şartları dikkate almak gerekir. Özellikle toplumlarda ekonomik temelli sınıfsal tabakaların oluşmamasına dikkat edilmelidir.⁴³

Mâturîdî toplumsal yapının kişinin bireysel gelişimine etkisine değinir. İnanan insanların inançsız bir toplum içerisinde yaşadıklarında onlara benzeme durumu oluşabileceğini ifade eden Mâturîdî bunun Kur'an'a göre doğru olmadığını söyler. Hicret tam da burada devreye girer. Mâturîdî'de hicret toplumun birey üzerindeki tahakkümünü kırmadır.⁴⁴ O, "Her doğan fitrat üzere doğar, ancak anne babası onu Yahudileştirir ve Hristiyanlaştırır"⁴⁵ hadisinden yola çıkarak çevrenin birey üzerindeki etkisini vurgular. Bununla birlikte insanın kişisel çıkarları da toplumun bozulmasında etkilidir. Bireyin bozulması toplumu, toplumun bozulması ise bireyi etkilemesi kaçınılmazdır.⁴⁶

Toplumdaki çıkar çatışması toplumsal barışın oluşmasını engeller. Bu durum akıl ve naklin hikmet temelli değerlendirilememesinden kaynaklanmaktadır. Hikmeti, akli geri plana almış toplumlar kendilerine gönderilmiş peygamberlere karşı mallarının çokluğunu, soy ve kariyerlerini bir üstünlük olarak kullanmışlardır. Toplumların akıl ve hikmeti değil de kendi çıkarlarını üstünlük sebebi olarak görmeleri cehaletlerindedir. Toplumlarda birlik ve beraberliği sağlayacak olan adalettir. Adalet ise hikmetin kendisidir.⁴⁷

Mâturîdî büyük günah meselesini toplumsal barışın temini noktasında adalet açısından ele almıştır. O büyük veya küçük günah işleyenleri tekfir etmez. Tekfirin hukukî ve sosyolojik yönüne dikkat çeken Mâturîdî sosyolojik afarozu reddeder. Toplumsal barışı esas alarak nesep, cins ve din olmak üzere üç tip kardeşliğin olduğundan bahseder. Nesep ve cins kardeşliğinin temel mantığı

⁴¹ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 102-103, 174; Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 15/148.

⁴² Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 100.

⁴³ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 186-187; Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 8/171.

⁴⁴ Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 15/133.

⁴⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Şâhih*, thk. Abdülmalik Mücâhid, (Riyad: Dârü's-Selâm, 1999), "Cenâiz", 92.

⁴⁶ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 5.

⁴⁷ Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 14/262.

tüm insanların Hz. Âdem'den gelmiş olmalarına dayanır. Mâturîdî'nin bu yaklaşımı toplumdaki her türlü inanç sahipleri arasında bir hoşgörü ortamının sağlanmasına dönüktür. İnanan insanların mezhepsel ayrımlarını ortadan kaldırıp çatışmayı durduracak “*ehl-i kible*” ve “*ehl-i salat*” kavramlaştırması da onun toplumsal dayanışmayı temel aldığı ortaya koymaktadır.⁴⁸

Mâturîdî'ye göre toplumda dekadansın (çürüme, yozlaşma) başlamaması için bilginlere, din adamlarına, kanaat önderlerine sorumluluklar düşmektedir. Aksi takdirde işlenen suçta payları olacaktır. Çünkü sorumluların sessizliği zulümdür. Hikmet sahibi kimse başkası için faydalı olma çabasında olan; sefih kimse ise topluma karşı zararlı olandır. Sorumlu mevkide bulunan kimselerin bu sorumluluklarını belli kuralları dikkate alarak yerine getirmeleri gerekir. “*İyiliği emredip kötülükten vazgeçirmeye çalışma*”⁴⁹ Kur'ân ilkesi sadece sorumlu mevkide olanlar için değil tüm Müslümanların topluma karşı bir görevidir. Bununla birlikte Mâturîdî tüm kötülüklerden kaçınamayan kimsenin de sosyal sorumluluğu yapması gerektiğini söyler. Çünkü kişinin bir farzı yerine getirmede başarısız olması başka işlerde de başarısız olacağı anlamına gelmez.⁵⁰

İyiliği emredip kötülükten vazgeçirmeye çalışma ilkesi zahmetli bir eylemdir. Toplumdaki günahkâr ve cahil kimselerle karşı karşıya gelmek çeşitli sıkıntılar ortaya çıkarır. Tüm bunlara karşı Mâturîdî “*denge*” kavramını ön plana çıkarır. Cahil toplumun tüm kışkırtmalarına karşı sosyal sorumluluğu yerine getiren kimse öfkesini kontrol etmeli duygularında dengeyi korumalıdır. Bu noktada peygamberler en güzel örneklerdir. Onlar toplumlarının tüm provokatif davranışlarına rağmen ilâhî mesajı aktarmış, adaletten asla ayrılmamışlardır.⁵¹

Sosyal sorumluluğun yerine getirilmesinde peygamberlerin kıssaları usul açısından bir örnektir. Bu noktada söylem ön plana çıkar. Hayra davet ancak hikmet ve güzel öğütle olur. İkinci olarak delille ikna etmek ve son olarak sabırla toplumdan gelecek her türlü sıkıntıya göğüs gererek sorumluluktan kaçmamaktır. Dahası sıkıntı veren kimselerin cahil olduklarını göz önüne alarak onları affetmesini bilmektir. “*İyiliği emredip kötülükten vazgeçirmeye çalışma*” ilkesince sosyal vazifesini icra eden kimsenin affetmeyi bilmesi, intikamcı, kindar olmaması gerekir. Aksi durum toplumu aldatma ve topluma ihanettir.⁵²

Allah peygamberleri toplumlarına iyiliği emretmek ve kötülüğü nehyetmeleri için göndermiştir. Bundan da amaç adaletin hâkim kılınmasıdır. Mâturîdî'ye göre adalet nicelik, mal çokluğu ya da statükonun korunması değildir. Bilgisizce atalarını takip eden kimseler peygamberlere karşı çıkmıştır. Bu karşı çıkış toplumsal ekonomik, sosyal ve siyasi hiyerarşinin devamını sağlama amacına matuftur. Tarihte bazı toplumların helak sebebi de budur. Yoksa salt inkârcı olmaları nedeniyle değildir. Bir şeyi yok saymak ancak kesin bir delille olur. Bu toplumlar ise inat, taklit, kibir gibi gerekçelerle heva ve heveslerini tatmin etmek ve takipçisi oldukları kimselere hoş görünmek için kendilerine gönderilen peygamberlere karşı çıkmışlardır. Allah'ın toplumlara azabı bu sebeptir. Yoksa küfürleri sebebiyle azap bu dünyada değil ahirette olacaktır.⁵³

⁴⁸ Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 7/207, 217; Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 341.

⁴⁹ Ali İmran 3/104.

⁵⁰ Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4/273.

⁵¹ Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 6/38, 54, 161, 350; 13/350.

⁵² Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 6/161; 13/350.

⁵³ Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 7/428; 10/398; 11/60, 75, 191; 14/167, 169, 241.

Mâturîdî toplumlara şehirli halk ve çöl halkı şeklinde iki gruba ayırır. Ona göre bu iki topluluk farklı niteliklere sahiptir. Erdemli toplum, yerleşik hayata geçmiş olan toplumdur. Ancak böylesi toplumlarda hikmet ve ahlâkî erdemler bulunabilir. Bu yüzden Allah peygamberleri çöl ve sahra halkından değil şehir halkından seçmiştir.⁵⁴ Başka bir ifade ile hikmet sahibi bireyin oluşmasında toplumsallık ve yerleşiklik önemli bir yer tutmaktadır.

5. Hikmet ve Siyâset İlişkisi

İnsanların bir arada yaşamaları ile ortaya çıkan en üst yapı devlettir. Devlet toplumu bir arada tutmak, huzuru sağlamak için hukuka ihtiyaç duyar. Toplum yönetim biçimleri düşünce tarihinde tartışılmış bu konuda birçok teori ortaya atılmıştır. Kur'ân ise toplum yönetiminde belli bir siyaset yönetim modeli sunmamıştır. Bununla beraber hukuki ve sosyal düzeni ayakta tutacak istişare, adalet, ekonomik sınıflaşmayı (zengin-fakir) önlemek ve farklı inanç sahiplerinin hukuki olarak güvence altına alınması gibi temel ilkelerden bahsetmiştir. Müslüman toplumlarda Kur'ân'ın bu temel ilkelerinin yara alması Hz. Peygamberin vefatından sonra ortaya çıkmıştır. Hz. Osman döneminde yöneticilere olan adalet ve güven duygusu sorgulanmış, Emevilerle birlikte sorun kronik bir hal almıştır.⁵⁵

Mâturîdî hikmet anlamında kullandığı adaletin bir toplumda zayıflamasının devletin ve toplumsal düzenin bozulmaya gideceğini söyler. Toplum yönetenlerin adalet ilkesine uymamaları onların imanını yok etmez. Yani mümin adaletli olabileceği gibi adaletsiz de olabilir. Yöneticilerin adaletten ayrılmamaları için işlerinde istişareye yer vermeleri gerekir. İstişarenin hikmeti adaletin tesis edilmesidir. Kur'ân'daki peygamber kıssalarının istişare ve adaletle ilgili birçok hikmeti barındırdığını söyleyen Mâturîdî Hz. Peygamberin Mekke'nin güç merkezleri ile olan mücadelesini örnek olarak verir. Peygamberler servet teklifini, siyasi mevkileri reddedip adalet yolunu tercih etmişlerdir. İnsanlar mutlak anlamda adalet sahibi olamazlar. Çünkü adalet sadece zahir/görünenle ilgili bir durum değil görünmeyen/batını da bilmekle ilgili olan bir şeydir. İnsana düşen adalette Allah'ın mutlak adaletine yakın olmaya çalışmaktır.⁵⁶ Allah'ın insanı halife kılması yeryüzünde kötülüğü bertaraf ederek iyiliği yayma ve adaleti tesis etme sorumluluğudur.⁵⁷

Toplum yönetenler ya hidayeti ya da dalaleti topluma sunarlar. Dalaleti sunmalarının sebebi çıkarları, inatları ve mevkilerini kaybetme korkularından dolayıdır. Ancak bu durum onların salt psikolojik, bireysel durumlarıyla sınırlı kalmaz. Çünkü toplumlar yöneticilerini taklit ederler. Taklit ise kişiden sorumluluğu kaldırmaz. Bireyin bilinçli olması, sorgulaması, delillere başvurması kısaca aklını kullanması gerekir. Aksi durumda hem sorumlular hem de yönetilenler zulümden mesuldürler. Bu sorumlu kimseler sadece siyasi yöneticiler olmayıp aynı zamanda âlimlerdir.⁵⁸

⁵⁴ Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 7/404-405.

⁵⁵ Osman Zahit Çiftçi - Hüsamettin Erdem, "İslam siyaset Tarihinde Din Devlet İlişkisi", *İstem Dergisi* 22 (Aralık 2013), 121-125; Ahmet Erkol, "Sosyal Kelâm Bağlamında Bireysel ve Toplumsal Barışın İnşasında Kur'ân'ın Temel Kriterleri", *Şarkiyat Dergisi* 8/1 (Nisan 2016), 120-125.

⁵⁶ Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 203, 354-355; Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 16/173.

⁵⁷ Mâturîdî, *Te'vilât*, 12/263.

⁵⁸ Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5/215; 6/326; 7/66; 8/21, 113, 364.

Mâturîdî, biat ve hicret⁵⁹ kavramlarına sosyo-politik bir anlam verir. Ona göre biat, toplumsal huzurun temini için İslam'ın güzel ahlakının özendirilmesidir. Biat ederken kadınların güzel ahlak ve güzel davranışlarla emredilmesi Müslüman olmayanları özendirecektir. Erkekler için ise cihat ve zafer kazanma sonucunda İslam'ın başarısı ortaya çıkmış olacaktır. Hicret ise can emniyetinin olmaması durumundan başka dinin emirlerine uygun yaşamının tehlikeye girmesinden kaynaklı ayrılıştır.⁶⁰

Sonuç

Mâturîdî'de hikmet ilim, ahlak ve Allah'ın ezeli bir sıfatı olarak karşımıza çıkar. Akıl yürütme (istidlâl), sağlıklı düşünme, taklitten uzak delille konuşma hikmetin ilimle olan bağımlı ortaya koyar. Adalet, denge, ilim-amel bütünlüğü, güzel ahlak, aşırılıklardan uzak durma, saygı, haddini bilme ve duyarlılık ise hikmetin etik yönüdür.

Kelâm mezhepleri arasında Allah'ın hakîm olması tartışılmıştır. Mutezile yaratıcının eylemlerinin hiç birinin hikmetin dışında bulunmayacağı ve hikmete uygunluğun ona vacip olduğu görüşündedir. Bununla birlikte ehl-i sünnetin iki büyük ekolü kendi içerisinde ilâhi hikmetin anlamı konusunda ciddi bir yol ayrımına girmiştir. Öyleki sünnet kelâmın temsilcisi Eş'arîlik ve Mâturîdîlik bu ayrışma temelinde konumlandırılmıştır. Eş'arîler Allah'ın kudretine halel getirmemek için hikmete O'nun ilim ve irade sıfatını merkeze alarak bir yer açmışlardır. Mâturîdîler ise insanın özgürlüğü ve ahlak merkezli bir bakışla yaratıcıyı anlama çabasında olduklarından hikmeti yaratıcıyı ve yaratılanı anlamada anahtar bir kavram olarak almışlardır.

Mâturîdî'de insanın sorumluluğu akıl sahibi olması dolayısıyla. İnanıp inanmamak ancak akıl sahibi kimseler içindir. İmanın yeri kalptir. Kalp ise; akıl gibi düşünen, kabul ya da reddeden bir özelliğe sahiptir. Ferdî ahlâkın oluşumunda akıl, kalp ve iman bulunur. Gerçekten iman edenler ahlak sahibi kimselerdir. İnsanlar akli istidalde ve yeteneklerinde eşit değildir. Bu nedenle ferdî ahlâkın gelişiminde bireysel eğitim esas alınmalıdır. Mâturîdî'nin ferdî ahlak konusunda akıl-iman-kalp üçgeninde yaptığı bu açıklamalar onun ahlakı iradeyi silikleştiren ezoterik bir yaklaşımla ele almayı akıl ve irade merkezinde yorumladığını gösterir. Ahlak gelişiminde aklın karşısında nefis yer alır. İnsanı anlamak nefis ve akıl boyutunun birlikte değerlendirilmesiyle ancak mümkündür. Mâturîdî insanın nefsi ile mücadelesinde aklın dolayısıyla hikmetin önemini vurgulamakla beraber dinin şeriat kısmının (fürû) insanı ahlaklı kılma hikmetini taşıdığını söyler. Başka bir ifade ile Mâturîdî'de akıl ve vahiy ahlak eğitiminde birer kılavuz durumundadır.

Ferdî ahlak inşa edilmeden sosyal hayatta sağlıklı bir işleyiş mümkün olmaz. Dolayısıyla ferdî ahlak ve toplumsallık bir biriyle ilişkilidir. Mâturîdî toplumları göçebe olma ve yerleşik olma durumuna göre ayırmıştır. Bu toplumların bilgi, kültür, ahlak seviyelerini karşılaştırarak medeni toplumların ancak yerleşik toplumlardan meydana geldiğini söyler. İnsan ahlâkî tekâmüle ancak medeni toplumlarda ulaşabilir. Mâturîdî'nin yaptığı toplum ayrımı ekonomik ya da siyasi değil ahlak eksenli bir bakışın ürünüdür.

⁵⁹ Biat; İslam devletinde yönetenlerle yönetilenler arasında gerçekleşen, seçim veya bağlılık karakterli sosyo-politik akittir. Hicret ise; dini sebeplerle bir yerden başka bir yere göçmek ve bilhassa Hz. Peygamberin Mekke'den Medine'ye göç etmesi olayına demektir. Detaylı bilgi için bkz. Cengiz Kallek, "Biat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/120-124; Ahmet Önkal, "Hicret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/458-462.

⁶⁰ Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 15/133.

Toplumların erdemli toplum haline gelmesinde yol gösterici kimselerin rolü büyüktür. Siyaset ya da din büyüklerinin sosyal ahlakın oluşumunda büyük etkileri vardır. Hikmetin zıddı olan cehalet ve taklit sosyal yaşam için en büyük tehdir. Cehalet ve taklit insanın akıl ve iradesinden yoksunluğudur. Bu ise insanın özne olmaktan çıkmasıdır. Dolayısıyla insanı özne olmaktan çıkararak toplumsal yapı Mâturîdî'ye göre hikmetten uzak bir yapıdır.

Mâturîdî'nin bir özne olarak insana yaptığı vurgu hikmet anlayışının bir sonucudur. Onun siyaset anlayışı bu bakışın yansımasıdır. Toplum yönetenler erdemli bir toplum inşasında hikmeti esas almalı ve adaleti tesis etme gayretinde olmalıdır. İslam'ın toplum yönetimine dair temel ahlak ilkelerini vaz' etmiş olması siyaset-ahlak ilişkisine yapılan bir vurgudur. Kısaca hikmet, insanın kendisini unuttuğu, kendisine yabancılaşıp kaybolduğu, etik sınırların bulanıklaştığı bu çağda toplumsal alanda insanın bir özne olarak kalabilmesi ve yaşamına anlam katması açısından önemli bir yere sahiptir. Bu ise en başta ancak hikmet kavramı dikkate alınarak yapılacak Tanrı ve insan tanımı ile mümkün olacaktır.

Kaynakça

- Açıkgenç, Alparslan. "Fazlurrahman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/280-286. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Ardoğan, Recep. *Kelâm İlminin Geleceği ve Yeni Bir Disiplin Önerisi Keşf-i Kadîmden Vaz'-ı Cedîde İslâm Bilim Tarihi ve Felsefesi*. Diyarbakır: Divan Kitap, 2019.
- Ay, Mahmut. "Kelâm'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları". *Eskiye Anadoluh İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, 31 (2015), 25-50.
- Bauman, Zygmunt. *Sosyolojik Düşünmek*. çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018.
- Beyâzîzâde, Ahmet Efendi. *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-İmâm*. nşr. Ahmed Ferid Mezîdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Muvazzah İlm-i Kelâm*. İstanbul: Bilmen Yayınları, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Abdülmâlik Mücâhid. Riyad: Dârü's-Selâm, 1999.
- Cürcânî. Seyyid Şerîf. *et-Ta'rifât*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985.
- Cürcânî. Seyyid Şerîf. *el-Mevâkıf*. thk. Mahmut Ömer ed-Dimyâtî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Çağrııcı, Mustafa. *Kur'an'ın Geliş Ortamında Ahlâk ve İnsan İlişkileri*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.
- Çiftçi, Osman Zahit - Erdem, Hüsamettin. "İslam siyaset Tarihinde Din Devlet İlişisi". *İstem Dergisi* 11/22 (2013), 117-129.
- Düzgün, Şaban Ali. *Kimliksiz Hakikatler*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Düzgün, Şaban Ali. "Sosyal Teoloji: Kelâm'ın Fonksiyonel Yapısı, Kelâm'ın İşlevselliği ve Günümüz Kelâm Problemleri" (Sempozyum). 159-169. İzmir: DEÜİFY, 2000.
- Erkol, Ahmet. "Sosyal Kelâm Bağlamında Bireysel Ve Toplumsal Barışın İnşasında Kur'an'ın Temel Kriterleri". *Şarkiyat Yayınları* 8/1 (2016), 108-129.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Basrî. *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. nşr. Hamude Ğarabe. Mısır: Matbaatü Mısır, 1955.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Basrî. *Risâle fi istihsâni'l-ğavz fi 'ilmi'l-kelem*. nşr. Muhammed el-Veli. Beyrut: Dârü'l-Meşâri', 1995.
- Evkuran, Mehmet. *Sünnî Paradigmayı Anlamak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.

- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ et-Türkî. *Fusûlü'l-Medenî (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)*. çev. Hanifi Özcan. İzmir: DEÜY, 1987.
- Fichter, H. Joseph. *Sosyoloji Nedir*, çev. Nilgün Çelebi. Ankara: Anı Yayıncılık, 4. Basım, 2019.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî. *el-Münkız mine'd-dalâl*. thk. Cemil Saliba - Kâmil Ayad. Beyrut: Dârü'l-Endülüs, 1992.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. thk. Mustafa İmran. Kahire: Dârü'l-Besair, 2009.
- Geçit, Mehmet Salih. "Yeni İlm-i Kelâm Hareketinin Kelâm İlmine Kazandırdığı Yenilikler". *Hikmet Yurdu* 9/18 (Temmuz-Aralık 2016), 103-162.
- Giddens, Anthony. *Sosyoloji Başlangıç Okumaları*. çev. Günseli Altaylar, İstanbul: Say Yayınları, 2019.
- Güler, İlhami. *Allah'ın Ahlâkiliği Sorunu Ehli Sünnet'in Allah Tasavvuruna Ahlâkî Açından Eleştirel Bir Yaklaşım*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Harman, Vezir. *İbrahim el-Lekânî'nin Kelâmî Görüşleri*. İstanbul: Hiper Yayınları, 2020.
- Harman, Vezir. "Psiko-Sosyal Kelâm: İman Kavramı Bağlamında Duygu, Düşünce Ve Davranış Etkileşimi". *Namık Kemâl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2015), 36-71.
- İbn Fûrek. *Mücerredü ma'kâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2005.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. tsh. Emin Muhammed Abdülvehhab-Muhammed Sadık Ubeydî. 3. Cilt, Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1419/1999.
- İcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *Kitâbu'l-Mevâkıf*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. El-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fi ğaribi'l-Ķur'ân*. (ys: Mektebetü Nazar Mustafa Baz Yayınları, ts.)
- Kallek, Cengiz. "Biat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/120-124. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kılavuz, Ulvi Murat - Kılavuz, Ahmet Saim. *Kelâma Giriş*. İstanbul: İSAM, 2010.
- Kılavuz, Ahmet Saim. *İslam Âkîdi ve Kelâm'a Giriş*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2004.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Esnâ fi şerhi esmâ'illâhi'l-hüsna*. ys: Daru's-Sahâbe lit-Turas, 1416/1995.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. trc. Bekir Topaloğlu - Yusuf Şevki Yavuz. İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. ed. Bekir Topaloğlu. thk. Ahmed Vanlıoğlu. İstanbul: Mizân Yayınları, 2005-2010.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Fethullah Huleyf. İskenderiyye: Dârü'l-Câmiâti'l-Mısriyye ts.
- Mert, Muhit. *Kelâm Tarihinin Problemleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Michael A. Hogg - Graham M. Vaughan. *Sosyal Psikoloji*. çev. İbrahim Yıldız - Aydın Gelmez. Ankara: Ütopya yayınları, 2017.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid. *Tebşiratü'l-edille*. haz. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. Ankara: DİB Yayınları, 2003-2004.

- Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid. *Baḥrû'l-kelâm fî 'aḳâ'idî ehlî'l-İslâm*. thk. Muhammed Salih el-Ferfur. Şam: Mektebetü Dâri'l-Ferfur, 2000.
- Önkal, Ahmet, "Hicret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/458-462. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Özcan, Hanifi. *Mâturîdî'de Dînî Çoğulculuk*. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2015.
- Özervarlı, M. Sait. "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Arayışlar: Mehmed Şerafeddin'in "İctimai İlm-i Kelâm"ı". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 3 (1999), 157-170.
- Özturan, Hümeýra. *Êthostan Ahlâka Antik Yunan Âhlâk Literatürünün İslam Dünyasına İntikali ve Alımlanışı*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Râzî, Fahreddin. *Kelâm'a Giriş el-Muḥaşşal*. trc. Hüseyin Atay. Ankara: AÜİF Yayınları, 1978.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr el-Buhârî. *Mâturîdîyye Akaidi el-Bidâye fî Ūsûli'd Dîn*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: DİB Yayınları, 2005.
- Şeyhzâde, Abdurrahîm b. Ali. *Nazmü'l-ferâid ve cem'ul-fevâid*. Mısır: Matbaatü'l-Edebiyye, 1317.
- Şık, İsmail vd. *Kelam I Kelam Tarihi ve Okulları*. ed. İsmail Şık. Ankara: Gece Kitaplığı, 2015.
- Taşköprişâde Ahmet Efendi. *Miftâḫü's-sa'âde ve mişbâḫü's-siyâde fî mevzû'âtî'l-'ulûm*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.
- Tatar, Burhanettin. *Hz. Peygamber Tevhid ve Vahdet (İki Temel Kavram: Tevhîd ve Vahdet)*, Ankara: DİB Yayınları, 2016.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerḫü'l-Maḳâşid*. thk. Abdurrahman Umeyre - Salih Musa Şeref. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerḫü'l- Aḳâ'idü'n-Nesefî*. thk. Ali Kemal. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 2014.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM, 2010.
- Watt, W. Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı*. çev. Kasım Turhan, İstanbul: Turhan Kitabevi Yayınları, 2001.
- Yeprem, M. Saim. *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâturîdî*. Ankara: TDV Yayınları, 2016.
- Yücesoy, Hayrettin. "Mihne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/26-28. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.



Endülüslü Kasrî'nin Şuabu'l-İmân Adlı Eserinde Hadislerin Zâhirî ve Bâtınî Yorumları

The Zâhirî and Bâtınî Interpretations of Hadiths in Andalusian al-Qaşrî's Shu'ab
al-İmân

Mustafa CANLI

Doç. Dr., Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı, Kırklareli, Türkiye
Assoc. Prof., Kırklareli University, Faculty of Theology, Department of Hadith, Kırklareli, Türkiye
canli20@hotmail.com, orcid.org/0000-0003-3041-6915
<https://ror.org/00jb0e673>

Makale Bilgisi / Article Information	
Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received:	16 Kasım 2023 / 16 November 2023
Kabul Tarihi / Date Accepted:	16 Ocak 2023 / 16 January 2023
Yayın Tarihi / Date Published:	25 Ocak 2024 / 25 January 2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season:	Ocak 2024 / January 2024
Cilt / Volume: 10, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 186-215.	

Atf: Canlı, Mustafa. "Endülüslü Kasrî'nin Şuabu'l-İmân Adlı Eserinde Hadislerin Zâhirî ve Bâtınî Yorumları". *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi* 10/1 (Ocak 2024), 186-215. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10547438>

Cite as: Canlı, Mustafa. "The Zâhirî and Bâtınî Interpretations of Hadiths in Andalusian al-Qaşrî's Shu'ab al-İmân". *İhya International of Islamic Studies* 10/1 (January 2024), 186-215. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10547438>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Mustafa CANLI**).

Bu makale Creative Commons Atınlı-Gayri Ticari Türetilemez 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC 4.0) International License.



Endülüslü Kasrî'nin Şuabu'l-İmân Adlı Eserinde Hadislerin Zâhirî ve Bâtınî Yorumları

Öz

Endülüslü çok yönlü alim Abdülcelîl b. Mûsâ el-Kasrî'nin (ö. 608/1211) *Şuabü'l-imân* isimli eserini mercek altına alan bu çalışma, müellifin eseri zâhir ve bâtın eksenli bakış açısı üzerinden inşa etmesine yoğunlaşmakta ve bu çerçevede eserde hadislerin nasıl kullanıldığını, anlaşıldığını ve yorumlandığını tahlil etmeyi hedeflemektedir. Makalede ilk olarak kelâm, hadis ve tefsir gibi alanlardaki birikimiyle öne çıkan ve sûfî yönüyle dikkat çeken Kasrî'nin hayatı ve ilmi şahsiyeti konu edilecektir. Ardından Kasrî'nin *Şuabü'l-imân*'ının temel özellikleri üzerinde durulacak ve eserin “Şuabü'l-imân” başlığı altında kaleme alınan eserler arasında nasıl bir yer tuttuğu ele alınacaktır. Makalenin temelini teşkil eden üçüncü bölümde ise Kuran ve Sünnet'e muvâfakatı esas alan ve eser boyunca meseleleri ayet ve hadislerle izah etmeye çalışan Kasrî'nin hadisleri batınî yönden nasıl yorumladığı değerlendirilecektir. Özellikle itikadî ve tasavvufî meseleler açısından zengin bir muhtevaya sahip olan eser, ayet ve hadislerin bu meseleler etrafında hem zâhirî hem de bâtınî olarak sûfîler tarafından nasıl anlaşılıp yorumlandığıyla ilgili dikkate değer bir örnek teşkil etmektedir. Bu çerçevede Kasrî'nin dikkat çekici batınî yorumlarından hareketle sûfîlerin hadislere kattığı tasavvufî yorumların mahiyetine temas edilecektir. Kasrî, yaptığı yorumlarda genelde sıkça vurguladığı gibi Kur'ân ve sünnet çerçevesine ve ehl-i sünnet çizgisine riayet etmiştir. Bununla birlikte bazı bâtınî yorumlarında zâhirin anlam sınırlarını zorladığı ve aşırı bâtınî yorumlar yaptığı da olmuştur. Kasrî'nin hadisleri anlama ve yorumlaması açısından dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus ise, eserde hadislerin tam anlamıyla bir hadisçi hassasiyetiyle kullanılmaması, Kasrî'nin sahih hadislerle beraber zayıf ve mevzu bazı hadisleri tercih etmesi ve bunlara binaen çeşitli yorumlarda bulunmasıdır. Hz. Peygamber'le ilgili bazı son derece tartışmalı yorumları bu açıdan dikkat çekicidir. Bu ve benzeri meselelerde Kasrî'nin sûfîler arasında yaygın olan kanaatlerin etkisinde olduğu ve bu kanaatler çerçevesinde dolaşımında olan hadisleri öne çıkardığı görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Şuabü'l-imân, Abdülcelîl el-Kasrî, Zâhir, Bâtın.

The Zâhirî and Bâtınî Interpretations of Hadiths in Andalusian al-Qaşrî's *Shu'ab al-İmân*

Abstract

This study, scrutinizing the versatile Andalusian scholar 'Abd al-Jalîl al-Qaşrî's (d. 608/1211) work titled *Shu'ab al-İmân*, focuses on the author's construction of the work through the perspectives of both “zâhir” and “bâtın”. Within this framework, the article aims to analyze how hadiths are used, understood, and interpreted in the work. The first part of the article explores the life and scholarly personality of al-Qaşrî, who is distinguished by his expertise in fields such as theology, hadith, and exegesis, and is notable for his association with sufism. Subsequently, the article will focus on the fundamental characteristics of al-Qaşrî's *Shu'ab al-İmân*, exploring its place among works written under the title “Shu'ab al-İmân”. The third section, forming the core of the article, evaluates how al-Qaşrî, who bases his interpretations on the Quran and Sunna, interprets hadiths with bâtınî aspects throughout the work. Particularly rich in issues related to theology and tasawwuf, the work serves

as a significant example of how Quranic verses and hadiths around these issues are understood and interpreted within the perspectives of both *zāhir* and *bāṭin*. In this context, the article touches upon the nature of sufi interpretations of hadiths based on al-Qasrī's noteworthy *bāṭinī* interpretations. It can be said that al-Qasrī generally adheres to the framework of the Quran, the Sunna, and the path of ahl al-sunna, as he frequently emphasized. However, in some *bāṭinī* interpretations, he pushes the limits of the *zāhirī* meanings and delves into excessively *bāṭinī* interpretations. Another noteworthy aspect of al-Qasrī's approach to understanding and interpreting hadiths is that he does not strictly employ a sensitivity of a muḥaddith when using hadiths in his work. He uses some weak or fabricated hadiths alongside authentic ones, leading to various interpretations based on them. Some extremely controversial interpretations related to the Prophet Muhammad are noteworthy in this regard. In such matters, it appears that al-Qasrī was influenced by prevalent opinions among sufis, often highlighting and favoring hadiths circulated within those beliefs.

Keywords: Hadith, *Shu'ab al-īmān*, 'Abd al-Jalīl al-Qasrī, *Zāhir*, *Bāṭin*.

Extended Abstract

This study, scrutinizing the versatile Andalusian scholar 'Abd al-Jalīl al-Qasrī's (d. 608/1211) work titled *Shu'ab al-īmān*, focuses on the author's construction of the work through the perspectives of both "*zāhir*" and "*bāṭin*". Within this framework, the article aims to analyze how hadiths are used, understood, and interpreted in the work.

The first part of the article explores the life and scholarly personality of al-Qasrī, who is distinguished by his expertise in fields such as theology, hadith, and exegesis, and is notable for his association with sufism. Originally from Cordoba, al-Qasrī left his homeland due to some difficulties and traveled to Maghrib. After engaging in various scholarly activities there, he eventually settled in Ceuta, establishing Qasr al-Qutāma as his residence. al-Qasrī, known in connection with this place, which holds significance in both scholarly activities and sufi education, met his teacher and sheikh here, Abū al-Ḥasan 'Ali bin Khalaf, a prominent sufi of his time. In terms of both teacher-disciple and sheikh-disciple relationships, 'Ali bin Khalaf stood out prominently among those from whom al-Qasrī benefited.

In this part, one of the key aspects emphasized is the relationship between al-Qasrī and Muḥy al-Dīn Ibn al-'Arabī. This relationship is significant, as Ibn al-'Arabī is said to have been influenced by the mysticism of several sufis, including Ibn al-'Arif, a prominent figure in Andalusian Sufism during his time. Ibn al-'Arif is also the sheikh of Abū al-Ḥasan 'Ali bin Khalaf, who is al-Qasrī's sheikh. Moreover, al-Qasrī is mentioned by Ibn al-'Arabī as one of the individuals he met and gained inspiration from at Qasr al-Qutāma. In this sense, one of the factors that highlights al-Qasrī is the milieu and relationships mentioned.

Subsequently, the second part of article focuses on the fundamental characteristics of al-Qasrī's *Shu'ab al-īmān*, exploring its place among works written under the title "*Shu'ab al-īmān*". Hadiths narrated from Prophet Muhammad regarding the branches of faith have particularly captivated the interest of scholars, especially from the early centuries, leading over time to the emergence of a distinct genre of literature known as "*Shu'ab al-īmān*" specifically dedicated to these hadiths. al-Qasrī's work titled *Shu'ab al-īmān* is a part of the literature dedicated to this genre. Although some sources suggest that the mentioned work is an abridged version of Ḥalīmī's *al-Minhāj fī shu'ab al-īmān*, it is an independent work in nature. Both in some classical sources and contemporary studies, there are expressions that confirm this view. When the two works are examined in terms of title, structure, content, and other aspects, this becomes clearly evident.

al-Qaşrî, in this work, discusses the branches of faith around three concepts: “İslâm,” “Îmân,” and “İhsân.” İslâm represents the “zâhirî”, while Îmân and İhsân represent the bâtînî dimensions. The work establishes a foundation that extends from İslâm to İhsân. This foundational structure appears to shape the entirety of the work. al-Qaşrî addresses nearly every issue in his work by taking into account both the zâhirî and bâtînî dimensions, interpreting Quranic verses and hadiths accordingly.

One of the fundamentals that shapes al-Qaşrî's work is the emphasis on “ahl al-sunnah”. In this regard, al-Qaşrî maintains a very clear stance on adhering to the Quran and the sunna. According to him, believing in authentic hadiths is as obligatory as believing in the Quran. He strongly condemns those who overlook them and heavily criticizes sole reliance on personal opinion (ray) and reason (akl).

The third section, forming the core of the article, evaluates how al-Qaşrî, who bases his interpretations on the Quran and sunna, interprets hadiths with bâtînî aspects throughout the work. In this context, the article touches upon the nature of sufi interpretations of hadiths based on al-Qaşrî's noteworthy bâtînî interpretations. It can be said that al-Qaşrî generally adheres to the framework of the Quran, the sunna, and the path of ahl al-sunnah, as he frequently emphasized. However, in some bâtînî interpretations, he pushes the limits of the zâhirî meanings and delves into excessively bâtînî interpretations. Another noteworthy aspect of al-Qaşrî's approach to understanding and interpreting hadiths is that he does not strictly employ a sensitivity of a muḥaddith when using hadiths in his work. He uses some weak or fabricated hadiths alongside authentic ones, leading to various interpretations based on them. Some issues related to Prophet Muhammad exemplify this. In such matters, it appears that al-Qaşrî was influenced by prevalent opinions among sufis, often highlighting and favoring hadiths circulated within those beliefs.

In conclusion, al-Qaşrî's *Shu'ab al-îmân* is a noteworthy work that deserves consideration from various perspectives. Particularly rich in issues related to theology and tasawwuf, the work serves as a significant example of how Quranic verses and hadiths around these issues are understood and interpreted within the perspectives of both zâhir and bâtîn. The content of the work, along with al-Qaşrî's thoughts and the milieu he was part of, can be examined from various perspectives. Within this framework, one notable aspect is the exploration of the traces of the thoughts of Ibn al-Arabî, who is said to have inspired al-Qaşrî, particularly by focusing on *Shu'ab al-îmân*.

Giriş

Hz. Peygamber'den imanın şubeleriyle ilgili nakledilen hadisler, ilk asırlardan itibaren muhaddislerin hususen ilgisini çekmiş ve bu hadislere binaen zaman içinde “Şuabü'l-îmân” başlığı altında müstakil bir telif türü ortaya çıkmıştır. Bu kapsamda kabul edilebilecek eserlere bakıldığında gerek özeldir imanın şubeleriyle gerekse genel olarak imanla ilgili hadislerden yola çıkılarak farklı sayı, taksim, muhtevâ ve üslûplarda kaleme alınmış bir literatürün teşekkül ettiği anlaşılmaktadır. Literatür içindeki bu çeşitlilik, hadisleri nasıl anladıkları ve yorumladıkları başta olmak üzere müelliflerin genel ilmî birikim ve temâyüllerini yansıtmakta ve bu kapsamdaki eserlerin benzerlikleri kadar, farklı ve husûsî yönleriyle beraber ele alınması gerektiğini ortaya koymaktadır.

Endülüslü alim Abdülcelîl b. Mûsâ el-Endelüsî el-Kasrî'nin (ö. 608/1211-12) *Şu'abü'l-îmân*'ını mercek altına alan bu makale, zâhir-bâtın ekseninde inşa edilen eserin öne çıkan yönlerini tespit etmeyi ve bu eksen etrafında hadislerin Kasrî tarafından nasıl anlaşıldığını ve yorumlandığını tahlil etmeyi hedeflemektedir. Makalede ilk olarak kelâm, hadis ve tefsir gibi alanlardaki birikimiyle öne çıkan ve sûfî yönüyle dikkat çeken Kasrî'nin hayatı, ilmî şahsiyeti ve Endülüs ilim havzasındaki yeri konu edilecek, ardından *Şu'abü'l-îmân* adlı eserinin temel özellikleri ve “Şuabü'l-îmân” literatürü içindeki yeri ele alınacaktır. Makalenin üçüncü ve son bölümünde ise Kasrî'nin eserinin temel özelliği olan zâhir-bâtın eksenine yoğunlaşarak öne çıkan örnekler üzerinden Kasrî'nin bâtinî yorumlarında hadislerin yeri değerlendirilecektir.

Kasrî'nin sûfî bir alim oluşu, eserin genel yapısını ve muhtevasını belirleyen en temel husustur. Bu yönüyle özellikle itikadî ve tasavvufî meseleler açısından zengin bir muhtevaya sahip olan *Şu'abü'l-îmân*, ayet ve hadislerin bu meseleler etrafında hem zâhirî hem de bâtinî yönleriyle sûfiler tarafından nasıl anlaşılıp yorumlandığıyla ilgili dikkate değer bir eserdir. Ayrıca, Kasrî'nin bu eserinde hadisleri çok sık kullanması tasavvuf ve hadis ilişkisine dair bazı çıkarımlar yapma imkânı sunmaktadır. Tasavvuf ve hadis ilişkisi söz konusu olduğunda sûfilerin kendi düşünceleri çerçevesinde hadisleri nasıl kullandıkları, anladıkları ve yorumladıkları hususu belirli müelliflerin örneğinde daha detaylı bir şekilde görülebilmektedir. Eserde ele aldığı her meseleyi hadislerle irtibatlandırarak ve bunları kendine has şekilde yorumlayan Kasrî'nin *Şu'abü'l-îmân*'ı, tasavvuf ve hadis ilişkisi çerçevesinde konu edilebilecek çok sayıda mesele açısından dikkat çekmekte ve bu alanda yapılacak çalışmalar için önemli bir örnek teşkil etmektedir.

1. Kasrî'nin Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve Endülüs İlim Havzasındaki Yeri

Hicrî VII. (XIV.) asrın başlarında vefat eden Kasrî, Endülüs ilim havzasında yetişmiş çok yönlü âlimlerden biridir. Kaynaklarda *şeyhu'l-İslâm*, *allâme*, *zâhid*, *âbid*, *ârif*, *sûfî*, *kâdî*, *el-îmâmü'l-kudve* gibi sıfatlarla vasıflandırılan ve aslen Evs kabilesine mensup olduğu bildirilen Kasrî'nin tam ismi Ebû Muhammed Abdülcelîl b. Mûsâ el-Ensârî el-Evsî el-Endelüsî el-Kurtubî el-Kasrî el-Mâlikî'dir.¹ Doğum

¹ Kasrî hakkında daha fazla bilgi için bk. Ebû Ca'fer Ahmed b. İbrâhîm b. Zübeyr Sekafî Gırnâtî Endelüsî İbnü'z-Zübeyr Sekafî, *Kitâbu Silâtü's-Sıla*, thk. Abdüsselâm el-Herrâs, Saîd A'rab (Rabat: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1993/1413), 31-32; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985/1405.), 21/420; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm: h.601-610*, thk. Şuayb el-Arnaût, Salih Mehdi Abbâs, Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988), 1/270 (394. Biyografi); Zehebî, *el-Müstemlah min Kitâbi't-Tekmilâ*; thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Tunis: Darü'l-Garbi'l-İslâmî, 2008/1429), 288 (622. Biyografi); Ebü'l-Fazl Celâleddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr Suyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*; thk. Ali Muhammed Ömer (Kâhîre: Mektebetu Vehbe, 1396/1976), 60 (48. Biyografi); Şemseddin Muhammed b. Ali Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*. (Beyrut: Dârü'l- Kütübî'l-İlmiyye, 1983/1403), 1/265; Ebü'l-Abbâs

tarihi bilinmemekle birlikte Kurtuba'da (Cordoba) doğduğu, daha sonra Sebte (Ceuta) yakınlarındaki Kasru Kütâme² olarak da bilinen Kasru Abdülkerîm'de³ ikamet etmesi sebebiyle Kasrî nisbesiyle şöhret bulduğu zikredilmektedir.⁴ Yine bazı kaynaklarda Kasrî'nin Kurtuba'nın batı sınırında yer alan Furnagulus (Hornachuelos) kasabasının sâkinlerinden olduğu da ifade edilmektedir.⁵

Hayatının bazı yönleri hakkında kısıtlı bilgiye sahip olduğumuz Kasrî, kaynakların verdiği bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla Kurtuba'da doğduktan sonra güneye Fas'ın kuzeyine doğru giderek, orada ilmî faaliyetlerde bulunmuştur. Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Yahyâ et-Tâdilî (ö. 628/1230), tasavvuf ricâlîne dair eserinde Kasrî'nin birtakım sıkıntılar yaşamasından dolayı memleketinden ayrılmak zorunda kaldığını ve ömrünün sonlarına doğru Fas'ın kuzey tarafında yer alan Sebte'ye yerleştiğini ifade etmektedir.⁶ Süyûtî'nin verdiği bilgilere göre ise Kasrî, el-Hamra Sarayı ile ünlü olan Gırnata bölgesindeki Vâdîâş'da (Guadix) Kur'ân ve Arapça okutmuş sonra Fas'ın Merâkeş şehrine geçip Cezîretü'l-hadrâ (Algeciras) ve Dekâle kadılığını üstlenmiştir.⁷ Fas'ta geçen yılların ardından Sebte'ye dönmüş ve hicri 608/1211-12 senesinde vefat etmiştir.⁸

Kasrî'nin yaşadığı dönem, Murâbitlar'dan⁹ sonra yönetime gelen Muvahhidler¹⁰ dönemine (524-668/1130-1269) tekabül etmektedir. Kasrî sırasıyla Muvahhid hükümdarlar Ebû Ya'kub Yûsuf b. Abdülmü'min (558-580/1163-1184) Ebû Yûsuf Ya'kub el-Mansûr Billâh 580-595/1184-1199) Muhammed en-Nâsır-Lidînillâh 595-610/1199-1213) dönemlerinde yaşamıştır.¹¹

Ahmed Baba b. Ahmed b. Hac Ahmed b. Ömer Ahmed Baba Tinbüktî, *Kifâyetü'l-muhtâc li-ma'rifeti men leyse fi'd-dîbâc*; dirâse ve thk. Muhammed Mutî' (Rabat: Vizaretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmîyye, 2000/1421), 295-296 (283. Biyografi); Ahmed b. Muhammed Ednevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Süleyman b. Sâlih Hazzî (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1997/1417), 217; Talat Koçyiğit, "Kasrî, Abdülcelîl b. Mûsâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/575-576.

² Tâdilî, Kasrî'nin *Kasru Kütâme* sâkinlerinden olup bu yerin aynı zamanda müritleriyle bir araya geldiği bir yer olduğunu zikreder. Ebu Ya'kub Yusuf b. Yahya b. İsa Tâdilî, *et-Teşevvüf ilâ ricâlî't-tasavvuf*, thk. Ahmed et-Tevfik (Rabat: Külliyyetü'l-Adab ve'l-Ulûmî'l-İnsaniyye, 1984), 416.

³ Kasru Abdülkerim, Sebte yakınlarında Ceziretü'l-hadrâ karşısında yer alan bir kasabanın ismidir. Şemseddin Sâmi, *Kamâsü'l-a'lâm* (İstanbul: 1896/1314), 5/3670. Bugün *el-Kasru'l-Kebîr* ismiyle de anılan bu yere, İbn Acûz diye bilinen Abdülkerim b. Abdurrahîm b. Ahmed es-Sebtî'ye izafe edilerek Kasru Abdülkerim denildiği bildirilmektedir. Tâdilî, *et-Teşevvüf*, 228. (muhakkikin 533 nolu dipnotu)

⁴ Zehebî, *Târîhü'l-İslâm*, 1/270; Hâlid Samedî, *Medresetu fihî'l-hadîs bi'l-garbi'l-İslâmî* (Rabat: Vizaretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmîyye, 2006/1427), 2/214. İbnü'z-Zübeyr, *Kitâbu Silatü's-Sıla*, 31; Ayrıca bk. Mahmud Esad Erkaya, "Kurtubalı Mutasavvıf Abdülcelîl el-Kasrî (Ö. 608-1211) ve Mûteşâbih Hadislere Dair Şerhu Müşkili'l-Hâdîs Adlı Eseri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9/42 (2016), 1823-1831.

⁵ İbnü'z-Zübeyr, *Kitâbu Silatü's-Sıla*, 31.

⁶ Tâdilî, *et-Teşevvüf*, 416.

⁷ Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979), 2/73.

⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 22/12; Ebû's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg Safedî, *el-Vafl bi'l-vefeyât* (Şututgard: 1988), 28/51.

⁹ *Murâbitlar*, Kuzey Afrika, Endülüs ve Balear adalarında hüküm süren Berberî hânedanı ve devletinin ismidir. (1056-1147) İsmail Yiğit, "Murâbitlar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/152-155. "Murâbitlar'ın Endülüs'ü Hıristiyan krallıklara karşı korumak için seferber oldukları yıllarda (1085'ten itibaren), Türkler de 1064'ten itibaren Anadolu'nun fethi hareketini düzenli hale dönüştürmüşler ve üzerlerine gelen aynı Hıristiyan Haçlı tehlikesini bertaraf etmekte büyük ölçüde başarılı olmuşlardır. Yani batıda Endülüsülülerin Müslüman-Hıristiyan ilişkileri açısından yaşadığı durumun benzerini doğuda da Türkler yaşıyordu." Şeyban, *Endülüs Alimleri*, 37.

¹⁰ Mehmet Özdemir, "Muvahhidler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/410-412.

¹¹ Özdemir, "Muvahhidler", 31/412.

Mâlikî mezhebine mensup olan Kasrî'nin, Fas muhaddislerinden ve aynı zamanda fakîh İbn Tallâ'ın (ö. 497/1104) arkadaşı olarak bilinen¹² Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Huneyn el-Kinânî el-Kurtubî el-Mâlikî'den (ö. 569/1173)¹³ *el-Muvaţta'*ı Fas'ta tkrir edip rivâyet ettiği nakledilmektedir.¹⁴ Ayrıca Ebû Nasr Feth b. Muhammed el-Mukrî el-Mağribî (ö. 529/1135) gibi âlimlerden rivâyette bulunmuş¹⁵, Kasr'da zamanında sûfiyenin şeyhi olan şeyh Ebû'l-Hasen Ali b. Halef b. Gâlib ez-Zâhid'den (ö. 568/1172)¹⁶ ilim tahsilinde bulunmuş ve ona mülâzemet etmiştir.¹⁷ Kasrî'nin hocası Ebû'l-Hasen Ali b. Halef ile arasındaki münasebet, hoca-talebe ilişkisinden daha öte şeyh-mürîd ilişkisi olarak gözükmektedir. Nitekim bazı kaynaklarda Kasrî'nin Ali b. Halef'in önde gelen müridlerinden olduğu ifade edilmektedir.¹⁸ Kasrî'nin, hocası ve aynı zamanda şeyhi olan Ali b. Halef'ten¹⁹ ve Ebû Muhammed b. Ubeydullah'tan (ö. ?) da rivâyette bulunduğu nakledilir.²⁰

Yine hocaları arasında Süheylî isminde bir âlimin olduğu²¹, bu kimsenin muhtemelen *er-Ravzu'l-ünüfî şerhi's-Sîreti'n-Nebeviyye li'bnî Hişâm* adlı eseriyle tanınan Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed el-Has'amî es-Süheylî el-Mâlekî (ö. 581/1185) olduğu zikredilmektedir.²² Kasrî'nin dil ilmini Süheylî ve Ebû Süleyman es-Sa'dî'den (ö. ?) aldığı ayrıca İbnü'l-Faradî'nin (ö. 403/1013) *Târîhu ulemâ'l-Endülü's*'üne zeyil kaleme alan İbn Beşkuvâl (ö. 578/1183)²³ ve İbn Fahhâr'dan (ö. 590/1193)²⁴ da rivâyette bulunduğu bildirilmektedir.²⁵

Abdülcelîl el-Kasrî, gerek rivâyette bulunarak gerekse kitaplarının icâzetini vererek ilmî birikimini öğrencilerine aktarmıştır. Zehebî, Kasrî'nin Ebû Muhammed b. Havtullah'a (ö. 621/1224)²⁶

¹² Ebû Muhammed Abdülcelîl b. Musa, *Şuabü'l-îmân*, thk. Seyyid Kesrevî Hasan (Beyrut: Dâri'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995/1416), 12. (Muhakkikin Mukaddimesi); Ayrıca bk. Erkaya, "Kurtubalı Mutasavvıf Abdülcelîl el-Kasrî", 1824.

¹³ *Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Huneyn el-Kinânî*, Mağribin Müsnid'i olarak bilinir. Fas şehrinde mukim. Hicrî 476 senesinde doğmuş h. 569 senesinde de Fas'ta vefat etmiştir. Daha geniş bilgi için bkz. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 21/56-57.

¹⁴ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 22/12. Ayrıca bkz. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 1/270; İbnü'z-Zübeyr, *Kitâbu Silatü's-Sıla*, 31.

¹⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Ebî Bekr İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile li-Kitâbi's-Sıla*; thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. (Tunis: Dâri'l-Garbi'l-İslâmî, 2011), 3/275; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 21 /421; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/265; Ebû'l-Abbas Ahmed b. Ahmed et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihâc bi-tatrizi'd-dibâc* (Trablus: Külliyyetü'd-Da'veti'l-İslâmiyye, 1989), 278; Ednevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 217.

¹⁶ "Kurtuba'da ilim tahsil ettikten sonra, İbnü'l-Arif'ten tasavvuf eğitimini tamamlamıştır. Zamanında yüzlerce sûfi ile görüşmüştür. Mağrib'in kuzeyinde Kasrükütâme'ye yerleşmiş ve orada vefat etmiştir." Daha geniş bilgi için bk. M. Necmettin Bardakçı, *Endülüslü Süfi İbnü'l-Arif ve Mehâsinü'l-Mecâlis* (Bursa: Sır Yayıncılık, 2005), 51.

¹⁷ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 1/270; Ebû'l-Hasen Ali b. Halef b. Gâlib ismi Samedî'nin tahkikinde Ebû'l-Hasen Ali b. Ca'fer b. Gâlib olarak geçmektedir. Samedî, *Medresetu fikhî'l-hadîs*, 2/214.

¹⁸ Bardakçı, *Endülüslü Süfi İbnü'l-Arif*, 51. Ayrıca bk. Süreyha Aydın, *Endülüslü Mutasavvıf İbnü'l Arif'in Tasavvuf Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, 2019), 30.

¹⁹ Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihâc*, 278; Samedî, *Medresetu fikhî'l-hadîs*, 1/214.

²⁰ İbnü'z-Zübeyr, *Kitâbu Silatü's-Sıla*, 31.

²¹ Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, 2/73.

²² Erkaya, "Kurtubalı Mutasavvıf Abdülcelîl el-Kasrî", 1824.

²³ İbn Beşkuvâl olarak meşhur olan Ebû'l-Kâsım Halef b. Abdülmelik (ö. 578/1183), Endülüslü son büyük muhaddis olarak kabul edilir. Kurtuba'da doğduğu ve burada İbn Rüşd (ö. 520/1126) ve Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) gibi dönemin meşhur âlimlerinden ders aldığı yine dönemin önde gelen muhaddislerinden Ebû Ali es-Sadefî'nin kendisine icazet verdiği nakledilmektedir. Daha geniş bilgi için bk. Özdemir, *İslam Tarihi ve Medeniyeti: Endülüs*, 4/426.

²⁴ İbn Arabî'nin de hocaları arasında zikredilen Ebû Abdullah Muhammed b. İbrahim b. Fahhâr'ın Kâdi İyâz'ın halifelerinden olup Melâmetî bir tasavvuf bakış açısına sahip olan Ebû'l-Abbâs es-Sebtî'nin (ö. 601/1204) tasavvuf eğitimini almasında kayda değer bir katkısının olduğu zikredilmektedir. Bk. Bardakçı, *Endülüslü Süfi İbnü'l-Arif*, 57.

²⁵ Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, 2/73.

²⁶ İbn Havtullah'ın zamanın en büyük muhaddislerinden olduğu, Endülüs'ün çeşitli şehirleri yanında, Mağrib ve Doğu'da bulunup çok sayıda hocadan ders aldığı, Cezîretü'l-hadrâ (Algeciras), Belensiye (Valencia) ve Mâleka'da kadılık yaptığı bildirilmektedir. Özdemir, *İslam Tarihi ve Medeniyeti: Endülüs*, 4/426.

601/1204 yılının Şaban ayında bütün kitaplarının icâzetini verdiğini ifade etmektedir.²⁷ Abdullah b. Hişâm (ö. ?) da, Tarîf adasında birçok kez onunla karşılaştığını ve Kasrî'nin rivayetlerinin ve telif ettiği kitapların icâzetini kendisine verdiğini zikreder.²⁸ Yine Ebû Abdullah el-Ezdî (ö. ?), Ebû'l-Hasen el-Gâfikî (ö. 649/1251), Ebu'r-Rabî b. Sâlim (ö. 634/1237) gibi zevâtın da ondan hadis naklettiği zikredilir.²⁹

Kasrî'den istifade ettiği arasında belki de en dikkat çekici isim Muhyiddin İbnü'l-Arabî'dir (ö. 638/1240). Claude Addas, İbnü'l-Arabî'ye dair biyografi çalışmasında onun Endülüs ve Mağrib'de şer'î ilimleri okuduğunu belirtirken kendisine icâzet veren hocaları arasında Kasrî'yi de zikretmiş, ondan tefsir ve hadis derslerini aldığını bildirmiştir.³⁰ Ona göre İbnü'l-Arabî, Kasr Kütâme'de Kasrî'nin derslerine devam etmiştir.³¹ Nitekim İbn Arabî, kendi eserinde feyz aldığı hocaları arasında Abdülcélil el-Kasrî'yi de zikretmiş, onunla Kasr Kütâme'de tanıştığını bildirmiştir.³²

Endülüslü sûfî Ebûl-Abbâs İbnü'l-Ârif (ö. 536/1141) hakkında çalışması olan M. Necmettin Bardakçı, İbnü'l-Arabî'nin hocaları arasında yer alan Kasrî'nin, İbnü'l-Ârif'in talebesi Ebû'l-Hasen Ali b. Halef'in önde gelen müridlerinden olduğunu zikrederek, bunun İbnü'l-Ârif'in tasavvufî düşüncelerinin aktarılması ve sonraki dönemlere etkisi açısından önemine vurgu yapmaktadır.³³ Addas'ın verdiği bilgilere göre İbnü'l-Ârif, İbn Arabî'nin yaşadığı dönemde başlıca hâkim olan iki tasavvufî düşünceden biri olan ve Endülüs'te Müslümanlar tarafından inşa edilmiş bir şehir olan Meriye'de (Almeria) kurulan “*Meriye Mektebi*”nin en önemli temsilcilerinden biridir. İbnü'l-Ârif, Kasrî'nin şeyhi Ali b. Halef b. Gâlib'in şeyhidir.³⁴ Bu durumda İbnü'l-Arabî'nin tasavvufî anlamda beslendiği kaynaklardan biri olarak şöyle bir *tasavvufî silsile* karşımıza çıkmaktadır: *İbn Arabî* → *Abdülcélil* → *İbn Gâlib* → *İbnü'l-Ârif*. Nitekim Addas, “İbn Arabî'nin Endülüs ve Mağrib'teki Muhtelif Tasavvufî Cereyanlarıyla İlişkisi” konu başlığında yer verdiği bir tabloda bu silsileye yer vermektedir.³⁵

Kasrî tedrisin yanı sıra telif faaliyetinde de bulunmuştur. Çok sayıda eser telif ettiği nakledilmesine rağmen Kasrî'nin günümüze yalnızca *Şuabü'l-Îmân*³⁶, *Tefsîrü sûreti'l-Fâtîha*³⁷ ve *Şerhu*

²⁷ İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmilê*, 3/276; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 21/421. Ayrıca bk., Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*. 1/265.

²⁸ İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmilê*, 3/275.

²⁹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 22/12; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 1/271; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*. 1/265.

³⁰ Claude Addas, *İbn Arabî: Kibrit-i Ahmer'in peşinde*, çev. Atilla Ataman (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2003), 331.

³¹ Addas, *İbn Arabî*, 69.

³² Muhyiddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Arabî et-Tâi el-Hâtimî, *Sufis of Andalusia* (Sherborne: Beshara Publications, 1988), 160.

³³ Bardakçı, *Endülüslü Sûfî İbnü'l-Arif*, 51-57. Addas, İbn Arabî'nin irfanı üzerinde en çok tesiri olan mutasavvıfın, Murabıtlar dönemi tasavvufunun önemli temsilcilerinden olan İbnü'l-Ârif olduğunu belirtir. Buna göre İbn Arabî, *Fütühât*'ın pek çok yerinde onun *Mehâsinü'l-Mecâlis* isimli eserinden alıntılar yapmış onun ilminin kemalini överek onu “*muhakkik âlimler*” arasında saymıştır. Ayrıca İbn Arabî'nin açık bir dille *şeyhimiz* olarak andığı tek kişi İbnü'l-Ârif'tir. Daha geniş bilgi için bk. Addas, *İbn Arabî*, 68-69.

³⁴ Addas, *İbn Arabî*, 69.

³⁵ Addas, *İbn Arabî*, 329.

³⁶ *Şuabü'l-Îmân*'ın iki baskısı yapılmıştır. Birincisi daha yaygın olanıdır ve Eymen Salih Şaban ile Seyyid Ahmed İsmail tarafından neşredilmiştir. (Kahire: Dârü'l-Hadis, 1996/1417). İkincisi ise Seyyid Kesrevî Hasan tahkikiyle neşredilmiştir. (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995/1416). Ahmed b. Mer'î el-Umerî, Kasrî'nin *Şuabü'l-îmân*'ının ilk cüzünü doktora tezi olarak tahkik etmiştir. Ahmed b. Mer'î el-Umerî, *Tahkiku Şuabi'l-îmân*, (Mekke: el-Âmmü'd-Dirâsî: 1983).

³⁷ *Tefsîrü Fâtihati'l-Kitâbi'l-Azîz* diye de anılan yazma eserin bir nüshasının, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi'nde (2713, 180b - 208b) kayıt numarası ile yer aldığı ifade edilmektedir. Erkaya, “Kurtubalı Mutasavvıf Abdülcélil el-Kasrî”, 1825.

*müşkili'l-hadîs*³⁸ isimli eserlerinin ulaştığı bildirilmektedir.³⁹ Bunların dışında kaynaklarda⁴⁰ Kasrî'nin *Tefsîru'l-Kur'ân*, *el-Mesâil ve'l-ecvibe*, *Şerhu'l-esmâi'l-hüsna*, *Yakîn* gibi eserler telif ettiği ifade edilmektedir.⁴¹

Kaynaklarda Kasrî'nin çeşitli ilim dallarında söz sahibi bir âlim olduğu ve mütevellim, müfessir ve muhaddis olarak bilindiği ifade edilmektedir.⁴² Zebîdî *Tâc*'da Kasrî'yi "imâm" olarak vasıflandırmaktadır.⁴³ Şâfiî âlim Takiyyüddin Sübkî'nin de (ö. 756/1355) Kasrî'yi övdüğü nakledilmektedir.⁴⁴ Kasrî'nin özellikle Arap dilindeki birikimine sonraki âlimler tarafından vurgu yapıldığı görülmektedir. Zehebî geçmiş ulemânın onun hakkındaki görüşlerini aktarırken Kasrî'nin birçok ilimde rûsûh bulduğunu özellikle de Arap dilinde söz sahibi biri olduğunu bildirmiştir.⁴⁵ Süyûtî, dil âlimlerinin biyografilerine dair eserinde, Kasrî'nin Arap dilinde söz sahibi âlimlerden biri olduğunu ve konuyla ilgili meselelere bakış açısının onun basiretine ve tecrübesine delâlet ettiğini bildirmektedir.⁴⁶

Şer'î ilimlerdeki birikiminin yanı sıra Kasrî'nin tasavvufi yönünün kaynaklarda öne çıkarıldığı, zühd ve takva sahibi bir alim olduğuna dikkat çekildiği görülmektedir.⁴⁷ Bu yönü itibarıyla onunla ilgili "mutasavvıf", "zâhid", "verâ sahibi" ve "ilim ve amelde öncü" gibi tanımlamalara rastlanmaktadır.⁴⁸ Ebû Abdullah el-Ezdî, hocası Kasrî'nin hâl, makâm, ilim ve muâmelât sahibi bir âlim olduğunu zikrettikten sonra zühd ve tebettül (iffet, kendini ibadete veren) ile maruf olduğunu belirtmektedir.⁴⁹ Kasrî'nin ehl-i sünnet üzere bir tasavvuf hayatı sürdürdüğü, Mağrib'de ehl-i sünnet üzere tasavvufun onunla sona erdiği, ayrıca hiç kimseye nasip olmayacak şan ve şöhrete sahip olduğu zikredilmektedir.⁵⁰ Bu makalenin konusu olan *Şu'abü'l-îmân* adlı eserinde de açıkça görüldüğü üzere Kasrî'nin Kur'ân ve sünnete bağlılığa son derece önem verdiği ve tasavvuftaki açıklamalarını Kur'ân ve sünnetteki esaslar çerçevesinde yaptığı görülmektedir.⁵¹

2. Kasrî'nin *Şuabü'l-îmân*'ı ve Literatürdeki Yeri

Hiz. Peygamber'den imanla ve mümin olmakla ilgili çok sayıda rivâyet nakledilmiştir. Konuyla ilgili hadis-i şeriflerden birinde Hiz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "İman yetmiş küsur şubedir. En

³⁸ *Tenbîhü'l-efhâm (enâm) fî müşkili ehâdisihî Aleyhisselâm* yahut *Kitâbü şerhi müşkili'l-hadîs* olarak da anılan eserin üç yazma nüshasının bulunduğu bildirilmektedir. Daha geniş bilgi için bk. Erkaya, "Kurtubalı Mutasavvıf Abdülcelîl el-Kasrî", 1825.

³⁹ Söz konusu eser üzerine Mahmud Esad Erkaya tarafından "Kurtubalı Mutasavvıf Abdülcelîl el-Kasrî (Ö. 608-1211) ve Müteşâbih Hadislere Dair Şerhu Müşkili'l-Hâdis Adlı Eseri", adlı bir çalışma yapılmıştır. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9/42 (2016), 1823-1831.

⁴⁰ Kasrî'nin telif ettiği ifade edilen eserler hakkında bilgi için bk. İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, 3/275; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 21/420; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 1/270; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*. 1/265; Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihâc*, 278; Süyûtî, *Tabakatü'l-müfessirîn*, 66; Hayreddin Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: 1396/1976), 3/276; Samedî, *Medresetu fikhî'l-hadîs*, 1/214.

⁴¹ Kasrî'nin *Yakîn* ismindeki kitabını rivâyet ettiği nakledilmiştir. Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihâc*, 278; Samedî, *Medresetu fikhî'l-hadîs*, 1/214.

⁴² Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993/1414), 2/50.

⁴³ Ziriklî, *el-A'lâm*, 3/276.

⁴⁴ Tinbüktî, *Kifâyetü'l-muhtac*, 296.

⁴⁵ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 1/271.

⁴⁶ Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, 2/73.

⁴⁷ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 21/420; Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihâc*, 278.

⁴⁸ Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*. 1/265.

⁴⁹ İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, 3/275; Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihâc*, 278.

⁵⁰ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 22/12; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 1/271; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*. 1/265. Ayrıca bk. Talat Koçyiğit, "Kasrî, Abdülcelîl b. Mûsâ", 24/576.

⁵¹ Bu konuda benzer bir tespit için bk. Erkaya, "Kurtubalı Mutasavvıf Abdülcelîl el-Kasrî", 1825.

yücesi Allah'tan başka bir ilâh olmadığına şahitlik etmek, en aşağısı da yoldan (insanlara) eziyet veren şeyi kaldırmaktır. Hayâ da imanın bir bölümüdür.”⁵² Tamamı Ebû Hüreyre'den nakledildiği tespit edilen⁵³ söz konusu rivâyetin; imanın altmış küsur⁵⁴ veya yetmiş küsur⁵⁵ şube olduğunu belirten tariklerinden yola çıkılarak kâmil imanın mahiyetini, detaylarını ve şubelerini ayet ve hadisler çerçevesinde konu eden “şuabu'l-îmân” isimli bir telif türü oluşmuştur⁵⁶.

Kasrî'nin eserinin Şuabü'l-îmân literatürü içindeki yeri, eserin mahiyeti açısından önem arz etmektedir. Zira bazı kaynaklarda Kasrî'nin *Şuabü'l-îmân*'ının başka bir eserin muhtasarı olduğu belirtilmiş ve bu bilgi başka kaynaklarda ve ikincil literatürde kendisine yer bulmuştur. Bu bölümde Kasrî'nin eserinin mahiyetinin ve hususiyetinin daha iyi anlaşılması için ilk olarak Şuabü'l-îmân literatürüne dair genel bir malûmât verilecek, Kasrî'nin *Şuabü'l-îmân*'ının müstakil bir eser olduğu tespiti üzerinde durulacak ve eserin temel özelliklerinden bahsedilecektir.

Şuabu'l-îmân müstakil bir literatür olarak ortaya çıkmadan önce temel hadis kitaplarında “*Kitâbü'l-îmân*” başlığı altında ele alınmış, bir nevi bu literatürün oluşmasına zemin hazırlanmıştır. Bu mânada Buhârî'nin, *Sahîh*'inin “*Kitâbü'l-îmân*” bölümünde belli bir tertib olmadan sıraladığı imân, amel ve ahlâk konularına dair elli sekiz hadise yer vererek bu konuda öncülük ettiği bildirilmiştir.⁵⁷ Bunun yanında her ne kadar isminde Şuabü'l-îmân ibaresi geçmese de ilgili literatüre katkı sağladığı söylenebilecek “*Kitâbü'l-îmân*” isminde eserler yazılmış⁵⁸, burada da iman, amel ve ahlâk ile ilgili konular ele alınmıştır.

Beyhakî'nin *Şuabü'l-îmân*'ı üzerine bir çalışması olan Münâ Abdülhakîm, eserinin başlarında “şuabü'l-îmân” literatürü hakkında uzun sayılabilecek bilgiler vermiştir.⁵⁹ Buna göre bu konuda ilk olarak yazıldığı ifade edilen ancak günümüze intikal etmeyen iki eser vardır. Bunlardan biri İbrâhim İshâk b. İbrâhim el-Kurtubî'nin (ö. 311/923) *en-Nesâih* isimli eseri, diğeri de İbn Hibbân el-Büstî'nin (ö. 354/965) *Vaşfü'l-îmân ve şu'abüh* isimli eseridir.

Şuabü'l-îmân literatürünün günümüze intikal ettiği bilinen en eski örneği, Ebû Abdullah el-Halîmî'nin (ö. 403/1012) *el-Minhâc fî şu'abi'l-îmân* isimli eseridir.⁶⁰ *Şu'abü'l-îmân ve Minhâcü'd-dîn*

⁵² Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “İmân”, 3; Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. Haccâc. *Sahîhu Müslim* (İstanbul: Çağrı yayınları, 1982), “İmân”, 57; Ebû Dâvud, Süleyman b. Eşas es-Sicistânî, *es-Sünen*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982), “Sünnet”, 14; Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ, *es-Sünen*, İstanbul, Çağrı yayınları, 1981), “İmân”, 6; Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, (İstanbul: Çağrı yayınları, 1981), “İmân”, 16; İbn Mâce, Muhammed bin Yezîd el-Kazvîni, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Mukaddime”, 9.

⁵³ İlyas Çelebi, “Şuabu'l-îmân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/218-219.

⁵⁴ Buhârî, “İmân”, 3.

⁵⁵ Müslim, “İmân”, 57.

⁵⁶ “Şuabü'l-îmân müelliflerinden İbn Hibbân, Ebû Abdullah el-Halîmî ve Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, eserlerini imanın yetmiş küsur şube olduğunu beyan eden Müslim hadisine dayandırarak *yetmiş yedi* şubeyi esas alırlarken, İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî ve İbn Hacer el-Askalânî *altmış küsur*, İbn Batta ise *yetmiş* şube olduğunu bildiren hadisi göz önünde bulundurmıştır. Söz konusu bölümleri *yetmiş dört* ve *altmış dokuz* diye kabul edenler de vardır. Cibrîl hadisindeki iman, İslâm ve ihsan taksiminden hareket eden Bulkinî her bölüm için yirmi üç şube ayırıp *altmış dokuz* rakamına ulaşmıştır.” Çelebi, “Şuabu'l-îmân”, 39/219.

⁵⁷ Daha geniş bilgi için bk. Çelebi, “Şuabu'l-îmân”, 39/219.

⁵⁸ Ebû Bekir İbn Ebû Şeybe (ö. 235/849) ve Ebû Abdullah İbn Mende'nin (ö. 395/1005) telif ettiği “*Kitâbü'l-îmân*” isimli eserleri bu türe örnek olarak verilebilir.

⁵⁹ Daha geniş bilgi için bk. Münâ, Abdülhakîm el-Asse, *es-Sinâatü'l-hadisîyye inde'l-îmâm el-Beyhakî fî kitâbihi Şuabü'l-îmân* (Dimaşk: Darü'n-Nevadir, 2008/1429), 84-92.

⁶⁰ Eser, Hilmi Muhammed Fûde tarafından tahkik edilerek 1979/1399 yılında Beyrut'ta Dârü'l-Fikr yayınlarından basılmıştır.

olarak da anılan⁶¹ eserinde Halîmî, imân şubelerini *yetmiş yedi* şube halinde ele almıştır. Yapılan bir tespite göre Halîmî'nin, imanın şubelere ayrılmasıyla ilgili hadisi en geniş anlamda tahlil eden kişi olduğu ifade edilmektedir.⁶²

Söz konusu literatürün muhtemelen en meşhur kitabı ise, Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî'nin (ö. 458/1066) kaleme aldığı *Şu'abü'l-îmân* isimli eseridir.⁶³ Plan ve muhtevâ bakımından Halîmî'den faydalandığı ifade edilen bu eserde de imân şubeleri *yetmiş yedi* bölüme ayrılmıştır.⁶⁴ Beyhakî'nin eseri kadar şöhret bulmasa da bu alanda öne çıkan diğer eserler arasında bu makalenin konusunu teşkil eden Kasrî'ye ait *Şuabü'l-îmân* ile Ömer b. Reslân el-Bulkînî'nin (ö. 805/1403) *Tercümânü şuabi'l-îmân* adlı eseri zikredilebilir.⁶⁵ Şîîler arasında da bu çerçevede eserler kaleme alındığını söylemek mümkündür. Mesela Bağdatlı İsmail Paşa, Ebû Abdullah Hüseyin b. Abdullah es-Sa'dî eş-Şîî'nin *Şuabü'l-îmân* isimli bir eserin olduğunu bahsetmektedir.⁶⁶

Sonraki asırlarda da şerh, ihtisar ve telif olarak konu ile ilgili literatürün devam ettiği görülmektedir. Mesela Ebû Abdilmu'tî Muhammed b. Ömer el-Bentenî (ö. 1316/1898) konu ile ilgili *Fütûhâtü'l-Medeniyye fî Şuabi'l-îmân* isimli eserini kaleme almıştır.⁶⁷ Bentenî, imân esasları ile eserine başlayıp *yetmiş sekiz* bölüm halinde imânın şubelerini sıralamış ve her bir şube hakkındaki âyet ve hadislerle yer vermiştir.⁶⁸

“Şuabü'l-îmân” literatürü içerisinde sayılabilecek eserlerin birbirlerine benzeyen yönlerinden bahsetmek mümkün ise de eserlerin her biri detaylıca tahlil edilmeden benzerlik konusunda kesin hüküm verilmemelidir. Bununla birlikte alanda kaleme alınan birçok eserin, müelliflerinin tercihlerine ve tarzlarına bağlı olarak çeşitli farklılıklar arz ettiği belirtilmelidir. Ayrıca literatür içerisinde eser ismi olarak “şuabü'l-îmân” tabirine olan rağbet, eserlerin birbiriyle

⁶¹ Daha geniş bilgi için bk. Metin Yurdağür, “el-Minhâc fî şu'abi'l-îmân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/106-107.

⁶² Veysel Kasar, *Halimî'ye ait Şuabu'l-İmân adlı eserin kelam ilmindeki yeri* (Urfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), Önsöz, V.

⁶³ Söz konusu eser, Ebû Hacer Muhammed Saîd b. Besyûnî Zağlûl tarafından tahkik edilerek 1410/1990 senesinde Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye yayınlarından Beyrut'ta basılmıştır. Eserin birçok muhtasarı yapılmıştır. Bunlardan biri Ömer b. Abdurrahman el-Kazvî'nî'ye ait *Muhtasarü Şuabi'l-îmân* isimli muhtasardır. (nşr. M. Münîr ed-Dımaşkî, Kahire 1343, 1355; nşr. Abdülkâdir el-Arnaût, Dımaşk 1403) Söz konusu eser, *Şuabu'l-îmân (Beyhakî) muhtasarı: İmanın Şubelerinin Mahiyeti* ismiyle Hanifi Akın tarafından tercüme edilerek Polen Yayınlarından 2005 yılında İstanbul'da yayımlanmıştır.

⁶⁴ *el-Câmi' li şuabi'l-îmân* ismiyle de anılan eserin muhakkiki Dr. Abdülalî Abdülhâmid Hâmid, Beyhakî'nin adı geçen eseri yazarken bâbların ve şubelerin tertibinde Halîmî'nin *el-Minhâc* eserine tâbi olduğunu belirtmiştir. Böyle olmakla birlikte Halîmî'nin, eserinde hadisleri isnad olmaksızın verip kelimcilerin akli delillerle istidlâl yöntemini takip ettiğini ancak Beyhakî'nin hadisleri senedleriyle zikredip muhaddislerin yöntemini takip ettiğini ve görüşlerini hadis-i şeriflerle delillendirdiğini bildirmektedir. Daha geniş bilgi için bk. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin Beyhakî, *el-Câmi' li-Şuabi'l-îmân*, thk. Abdülalî Abdülhamîd Hamîd (Bombay: 1986). 1/67 (Muhakkikin Mukaddimesi)

⁶⁵ Söz konusu literatür ile ilgili daha geniş bilgi için bk. Münâ, *es-Sinâatü'l-hadisîyye*, 84-92; Çelebi, “Şuabu'l-îmân”, 39/218-219.

⁶⁶ Babanzade Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhü'l-Meknûn*, tsh. Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 1947), 2/49.

⁶⁷ Eser, *Nesâihü'l-ibâd şerhu Muhammed Nevevî b. Ömer el-Câvî ale'l-münebbihât ale'l-isti'dâd li-yevmi'l-meâd*, Ebû'l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalani, (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi ve Evlâduhû, 1938/1357) isimli eserin hâmişinde basılmıştır.

⁶⁸ İhsan Toksarı, Muhammed b. el-Câvî'nin Münebbihâtü İbn Hacer şerhi *Nesâihu'l-ibâd* adlı eserini tercüme ederken aynı müellifin iman şubelerine dair bir eserin olduğunu farkettiğini ve hemen tercüme ettiğini belirtmektedir. Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer Cavi Bentenî Nevevi, *İman şubeleri*; çev. İhsan Toksarı (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, 1969), Çevirenin Takdim Yazısı, 3. (Bentenî, eserinin mukaddimesinde bu kitabın, imân şubelerinin latif bir şerhi olduğunu ve Muhyiddin b. Arabî'nin *Fütûhât-ı Mekkiyye*'sinden aldığını ve *Fütûhât-ı Medeniyye* ismini verdiğini bildirmektedir. Bentenî, *İman şubeleri*, 6.

kariştirilmesi yahut birbiriyle ilişkili olarak görülmesine zemin hazırlamış gözükmektedir. Bu konuda tashih edilmesi gereken hususlardan biri, Kasrî'nin *Şuabü'l-imân* adlı eserinin Halîmî'nin *el-Minhâc fî şu'abi'l-îmân* adlı eserinin ihtisarı olduğuna dair bazı kaynaklarda yer alan bilgidir.⁶⁹ Söz konusu bilgi, bazı başka kaynak ve eserlerde de tahkik edilmeden tekrar edilmiştir. Mesela Halîmî'nin *el-Minhâc*'ını tahkik eden Muhammed Fûde, eserin muhtasarları arasında Kasrî'nin eserini de zikretmiştir.⁷⁰

Her ne kadar muhtasar bir eser olduğu bildirilmiş ise de Kasrî'nin *Şuabü'l-îmân* adlı eseri müstakil bir eser mahiyetindedir.⁷¹ Nitekim bazı biyografik kaynaklarda bu eserin müstakil bir çalışma olduğuna dair ifadeler yer almaktadır. Mesela Zehebî (ö. 748/1348), Tinbüktî (ö. 1036/1627) ve İsmail Paşa (ö. 1920) gibi biyografi müellifleri, Kasrî'nin eserlerini sıralarken *Şuabu'l-imân* isimli eserini muhtasar olarak değil de müstakil bir eser olarak zikretmektedirler.⁷² Şuabu'l-imân literatürü hakkında genel bilgiler veren Münâ Abdülhakîm, söz konusu eserin bazı kaynaklarda Halîmî'nin kitabının ihtisarı olduğu söylene de *Şuabu'l-imân*'ın müstakil bir eser olduğu tespitinde bulunmaktadır.⁷³ Ayrıca Halîmî'nin *el-Minhâc*'ı üzerine çalışması olan Metin Yurdağür, Kasrî'ye ait eserin *el-Minhâc*'ın muhtasarı değil "şuabü'l-îmân" türünde yazılmış müstakil bir çalışma olduğunu belirtmektedir.⁷⁴

Şuabü'l-imân'ın ilk cüzünü doktora tezi çalışmasında tahkik eden Ahmed b. Mer'î el-Umerî de eserle ilgili önemli tespitlerde bulunmuştur. Başta Brockelmann olmak üzere diğer araştırmacılar tarafından bu eserin Halîmî'nin eserinin muhtasarı olarak kaydedilmesinin hata olduğunu belirten el-Umerî, Kasrî'nin eserinin isminde "muhtasar" ibaresi olacak şekilde bazı kaynaklarda yer almasının hatalı olduğuna dikkat çekmekte ve bu hatalarla ilgili muhtemel sebepleri ve kendi görüşlerini ortaya koymaktadır.⁷⁵ el-Umerî özellikle bazı yazma nüshalarında eserin isminde "muhtasar" ibaresi olduğu ya da bizzat Halîmî'nin eserinin muhtasarı olduğu şeklinde hatalı kayıtlar bulunduğuna işaret ettikten sonra netice itibarıyla Kasrî'nin eserinin müstakil bir eser olduğunu temellendirmeye çalışmaktadır.⁷⁶

Aslında Kasrî'nin eserinin iddia edildiğinin aksine Halîmî'nin eserinin muhtasarı olmadığı, iki eser incelendiğinde çok net bir şekilde anlaşılmaktadır. Zira eserler arasında başlık, taksim, muhteva vb. açılardan herhangi bir benzerlik söz konusu değildir. Kasrî başka bir eseri esas alarak kendi eserini telif ettiğine dair herhangi bir ifade de bulunmamıştır. Aksine el-Umerî'nin vurguladığı üzere müstakil bir çalışma olarak elif ettiğine dair ifadeler mevcuttur.⁷⁷

⁶⁹ Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur: Supplement (GAL Suppl.)*. (Leiden: E.J. Brill, 1937), 1/349. Brockelmann Kasrî'ye ait *Muhtasaru Şuabi'l-imân* isimli bir eserinin olduğunu bildirmektedir.; Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums (GAS)* (Leiden: E.J. Brill, 1967), 1/608; Talat Koçyiğit, "Kasrî, Abdülcelîl b. Mûsâ", 24/576; Erkaya, "Kurtubalı Mutasavvıf Abdülcelîl el-Kasrî", 1825.

⁷⁰ Ebû Abdillâh Hüseyin b. Hasen b. Muhammed b. Halîm Halîmî Cürçânî Halîmî, *el-Minhac fî şuabi'l-imân*, thk. Hilmi Muhammed Fûde (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1979/1399), 34.

⁷¹ Kasrî'nin kendi eserinin İbn Liyûn et-Tüçîbî (ö. 750/1349) tarafından *Muhtasaru Şu'abi'l-îmân li-'Abdülcelîl el-Kasrî* ismiyle ihtisar edildiği nakledilmektedir. Sezgin, *GAS*, 1/608; Koçyiğit, "Kasrî, Abdülcelîl b. Mûsâ", 24/576.

⁷² Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 21/420; Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihâc*, 278; Bağdatlı İsmail Paşa, *Îzâhü'l-meknûn*, 2/49.

⁷³ Münâ, *es-Smâatü'l-hadîsiyye*, 87.

⁷⁴ Yurdağür, "el-Minhâc fî şu'abi'l-îmân", 30/107.

⁷⁵ Ahmed b. Mer'î el-Umerî, *Tahkîku Şuabi'l-îmân*, (Mekke: el-Âmmü'd-Dirâsî: 1983), 1/38, 48-55.

⁷⁶ Umerî, *Tahkîku Şuabi'l-îmân*, 1/48-49.

⁷⁷ Umerî, *Tahkîku Şuabi'l-îmân*, 1/55.

el-Umerî, Kasrî'nin *Şuabü'l-imân*'a ait Mısır, Mağrib, Suriye ve Yemen'de olmak üzere on nüsha tespit edebildiğini, bunlardan ulaşabildiği beşi üzerinden bir tahkik çalışması yaptığını ve Darü'l-Kütübi'l-Mısriyye'de "İlm-i Kelam" koleksiyonunda (no: 110) bulunan nüshayı asıl olarak kabul ettiğini sebepleriyle beraber belirtir.⁷⁸ Darü'l-Kütübi'l-Mısriyye'deki nüshayı esas alan Eymen Sâlih Şa'bân ve Seyyid Ahmed İsmâil ise eserin tamamını tahkik etmiştir.⁷⁹ Bu iki neşirde nüshalara dair verilen bilgilere ve bahsi geçmeyen diğer bazı nüshalara⁸⁰ bakıldığında eserin Kasrî tarafından ne zaman kaleme alındığına dair bir tarih vermek güçtür fakat eserin farklı dönemlerde yapılan istinsahlarına dair istinsah tarihi başta olmak üzere bazı kayıtlar mevcuttur.

Kasrî'nin eserinde toplam *yetmiş dört* şube bulunmaktadır. Bu yetmiş dört şube iki cüze ayrılarak konu edilmiştir. Kasrî şubelere geçmeden önce uzun bir girizgâh yapmaktadır. Burada kulun kendini yaratan Rabbini, yaratılışını, kulluğunun mahiyetini ve nasıl kulluk yapması gerektiğine dair açıklamalardan yola çıkarak söz konusu ilmin sem'î ve nazarî-aklî yollardan hareketle nasıl olacağıyla ilgili kelamdan tasavvufa hadisten tefsire kendi birikimini ve düşüncelerini yansıtan detaylı açıklamalarda bulunmaktadır.⁸¹ Kulun nazarî istidlâlle kendi varlığından ve mahlûkattan yola çıkarak Rabbinin varlığının marifetiyle donanması serüvenine hususi önem atfeden Kasrî, cismânî âlemden nefis ve ruha kadar çeşitli meseleleri tevhid ekseninde detaylıca ele almaktadır.⁸² Tevhidle ilgili zât, ef'âl ve sıfat meselelerini de konu edinen Kasrî, tevhidin müşâhadesinde avâmdan havâsa giden yedi makam olduğunu söylemekte ve bunlar arasında havâs olan üç makamın ehlinden hususen bahsetmektedir.⁸³ Ardından bu makamlara nail olmanın sırf gayretle mümkün olamayacağını, bunun ancak Allah'ın fazlıyla ve muradıyla mümkün olabileceğini belirttiikten sonra buna nail olma yolunda *ilim* ve *amel* olmak üzere iki yoldan bahsetmektedir.⁸⁴ Eserin şimdiye kadarki kısmında ilimle ilgili bahislerin yer aldığını belirten Kasrî, şubeleri kastederek amelin zikrine geçmekte ve burada bu işin "İslâm", "İmân" ve "İhsân" olarak üç makam üzere mebni olduğunu dile getirmektedir.⁸⁵

Kasrî, söz konusu üç makam için Cibrîl hadisinde Hz. Peygamber'e yöneltilen sorulardan yola çıktığını belirterek bu üç makamla alakalı eserin temelini teşkil eden değerlendirmelerde bulunmaktadır. Ona göre "*İslâm asıldır ve başlangıçtır, ihsân fer'dir ve sonuçtur, imân ise vasıttır ve bu ikisini bağlamaktadır*".⁸⁶ Bu üçlüyü daha önce ele aldığı "cesed", "nefis" ve "ruh"la ilişkilendiren Kasrî, cesedin zâhir, nefsin bâtın, ruhun da hepsinin bâtını olduğuna dikkat çekmekte ve bunları sırasıyla "İslâm", "İmân" ve "İhsân"la özdeşleştirmektedir.⁸⁷ Bu çerçevede İslâm'dan ihsâna, bir diğer ifadeyle zâhirden bâtının bâtınına uzanan bir temellendirme söz konusudur ve bu temellendirme eserin tamamını şekillendirmiş gözükmektedir.⁸⁸ Eserin en dikkat çeken yönü de bu temellendirmede ortaya çıkmaktadır. Zira her bir şubede meseleler ilk olarak zâhirî boyutuyla İslâm,

⁷⁸ Umerî, *Tahkiku Şuabi'l-imân*, 1/65-71.

⁷⁹ Eserin tamamı mevcut olduğu için bu çalışmada bu neşir esas alınmıştır.

⁸⁰ Mesela bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa, no: 366.

⁸¹ Kasri, *Şuabü'l-imân*, 1/19.

⁸² Kasri, *Şuabü'l-imân*, 1/26-100.

⁸³ Kasri, *Şuabü'l-imân*, 1/100-131.

⁸⁴ Kasri, *Şuabü'l-imân*, 1/134.

⁸⁵ Kasri, *Şuabü'l-imân*, 1/134.

⁸⁶ Kasri, *Şuabü'l-imân*, 1/134.

⁸⁷ Kasri, *Şuabü'l-imân*, 1/134-135.

⁸⁸ Kasrî bu temellendirmesini özellikle Cibrîl hadisinin ve bazı ayetlerin tahlîli üzerinden yapmaktadır. Kasri, *Şuabü'l-imân*, 1/134-138.

ardından bâtinî boyutlarıyla imân ve ihsân olmak üzere üç makam çerçevesinde konu edilmektedir. Ayrıca Kasrî varlık ve âlem tasavvurundan bilgi anlayışına kadar eserindeki hemen her meseleyi zâhir ve bâtin boyutlarıyla beraber açıklamaktadır.⁸⁹ Doğal olarak zikredilen ayet ve hadisler, hem bu zâhirî ve bâtinî anlatıyı şekillendiren bir rol oynamakta hem de bu anlatı çerçevesinde zâhiren ve bâtinen yorumlanmaktadır.

Cibrîl hadisinin yanında eseri esas itibariyle şekillendiren bir diğer hadis, imanın şubeleriyle ilgili Hz. Peygamber'den nakledilen hadistir. Kasrî burada râvi ya da kaynak zikretmeksizin “*iman yetmiş küsür şubedir*” hadisinden yola çıktığını dile getirmektedir.⁹⁰ Bu hadis çerçevesinde Hz. Peygamber'in “cevâmiu'l-kelim” vâfına sahip olmasından dolayı imân şubelerinin çok sayıda bâb ve fasla konu olabileceğine dikkat çeken Kasrî, bizzat şube sayısı ile ilgili burada herhangi bir değerlendirme yapmamakta ama eser içinde şubelerin sayısına etki eden çeşitli tasarruflarda ve yorumlarda bulunmaktadır.⁹¹

Kasrî şubelerini zâhirin alanı olan İslâm makamından başlayacak şekilde tertip etmiştir. Bu tertip çerçevesinde Cibrîl hadisindeki İslâm nedir sorusuna verilen cevaptan yola çıkarak “Allah'tan başka ilâh olmadığına şehâdet etmek” ve “Muhammed (as)'ın Allah'ın rasûlü olduğunu ikrar etmek” ilk iki sırayı almıştır. Ardından gusûl ve abdest konuları ayrı şubelerde işlenerek sırasıyla “Namaz”, “Zekât”, “Oruç” ve “Hac” gibi ibadetlere hasredilen şubelere geçilmiştir. Kasrî şubeler arasında belirli irtibatlar kurmakta ve bu irtibatlar eserin tertibini belirlemektedir. Mesela “Hac”dan sonraki “Cihâd” konusunu bitirirken “Hicret” konusuna değinmekte, “Hicret” konusuna başlarken de bunların birbirinden ayrılmaz şubeler olduğunu dile getirmektedir.⁹² Benzer bir durum hemen sonraki “İstikâmet”, “Cemaat ve Ülfet”, “Nasihât” şubelerinde ve onları takip eden şubelerde de görülmektedir. Kasrî otuz birinci şube olan “Allah Tebâreke ve Tealâ'ya Gayben İman Etmek” ile birlikte hususen iman konularını işlemekte ve bu şubeler niyet ve ihlasla biten ilk cüzün son şubesine kadar sürmektedir. Kırk birinci şube olan “Tevbe” konusuyla başlayan ikinci cüzde ağırlıklı olarak ihsân çerçevesinde değerlendirilebilecek konular şube olarak yer alsa da eserin başından sonuna kadar Kasrî'nin bütün bu şubeleri, İslâm, imân ve ihsân makamlarının şubeleri şeklinde ayırarak net bir taksimde bulunmadığı görülmektedir. Zaten yukarıda da belirtildiği üzere her bir şube bütün bu üç boyut çerçevesinde konu edilmektedir.

Şubelerin tertibi açısından İslâm'dan ihsâna uzanan çerçeveye beraber üzerinde durulması gereken konu, şubelerin Kasrî tarafından nasıl belirlendiği meselesidir. Bu konuda Kasrî'nin genel olarak hadisleri temel aldığı ve ilgili hadisleri şubeler için delil olarak öne çıkardığı görülür. Konuyla ilgili ayetler de hadislerle beraber delil olarak bir arada verilir. Ayet ve hadislerle beraber bazı durumlarda icmâ olduğuna işaret edilerek şube tercihleri delillendirilmeye çalışılır.⁹³ Bazen hadislerle beraber çeşitli âsâr ve haberler de delil olarak gösterilir. Bu âsâr arasında en dikkat

⁸⁹ Mesela dünyanın zâhir ve bâtin boyutlarına dair yaptığı yorumlar ve bunun için kullandığı hadisler için bk. 1/408, 2/411. Bilgi anlayışı açısından Kasrî'nin icmâm zâhir ve bâtin boyutlarının olduğuna dair dikkat çekici sözleri için bk. 1/252-253.

⁹⁰ Kasri, *Şuabü'l-imân*, 1/138.

⁹¹ Mesela Kasrî cenâzenin imânın bir şubesi olduğuna dair âsâr olduğunu ama kendisinin namaz konusunda bu bahsi ihtisar ettiğini belirtir. (bk. 1/166); İhsân konusunu kendi tasarrufuyla iki ayrı şubede ele alır. Daha geniş bilgi için bk. 2/359 ve 369. Bir diğer dikkat çekici örnek olarak hadislerle iman etmenin de müstakil bir şube gerektirdiğini söyler ama onun da vahiy olması hasebiyle Kitab'a imân konusuna dahil ettiğini ifade eder. (bk. 2/14). Kitabının sonunda da ilk konuyu iki şube olarak verdiğini söyler. (bk. 2/592).

⁹² Kasri, *Şuabü'l-imân*, 1/239

⁹³ İcmâm delil olarak gösterildiği bazı örnekler için bk. Kasri, *Şuabü'l-imân*, 2/37.

çekenlerden biri, Kasrî'nin Hz. Ali'ye nispet ettiği bir "hadis"i; *sabır, yakîn, adl* ve *cihâd* konuları için -diğer başka delillerle beraber- delil göstermesidir.⁹⁴ Bazı şubelerde ise ilgili meselenin herhangi bir delile ihtiyaç duymayacak şekilde imanın şubelerinden biri olduğuna dair ifadelerde bulunsa da yine delilleri zikreder.⁹⁵ Şube için delil olarak belirtilen hadis ve ayetlerle beraber konu işlenirken çok sayıda ve çeşitli ayet, hadis ve âsâr etrafında ilgili şube, zâhirî ve bâtinî boyutlarıyla yorumlanır.

Kasrî hadisleri çeşitli ifadelerle zikretmektedir. Bazı hadisler özellikle *sahîh* ibaresiyle beraber nakledilmektedir. Bu hadisler bazen râvî olan sahâbînün ya da hangi kaynaktan geçtiyse o kaynağın ismiyle beraber verilmektedir. Kasrî'nin bu anlamda en çok Buhârî ve Müslim'e atıf yaptığı görülür.⁹⁶ Eserin geneline bakıldığında Kasrî'nin *sahîh* ve *hadis* ibarelerini dikkatli bir şekilde kullandığı anlaşılmaktadır. Zira eserdeki Hz. Peygamber'e atfedilen birçok ifade, özellikle "haberde geçti ki", "rivayet edildi ki", "şu söz varid oldu" gibi ibarelerle verilir.⁹⁷ Bazen haberin sahih kaynaklarda geçmediği ama meseleyi tasdik edici yönünün olduğu belirtilir.⁹⁸ Eserin geneline bakıldığında sahih hadislerle beraber zayıf ve mevzu bazı hadislerin de kullanıldığı anlaşılmaktadır.⁹⁹ Aşağıda bazı hadislerle ilgili tespitler paylaşılacak olsa da Kasrî'nin rivâyet usulü, hadisleri kullanımı, müstakil bir çalışma gerektirmektedir. Eserde hadislerin tam anlamıyla bir hadisçi hassasiyetiyle verilmediği de vurgulanmalıdır. Fakat kitabın mahiyeti itibariyle böyle bir amaç taşıdığı da söylenemez.

Kasrî naklettiği hadislerle ilgili çok yönlü değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bazen hadisler arasında irtibatı kurmakta, bazen zâhirde tezat teşkil edebileceğini ifade ettiği hadisleri muhatap nezdinde anlamlaştırmaya çalışmaktadır. Bazen de bizzat hadisin nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilgili yorumlarda bulunmakta ve yer yer hadisin anlaşıldığını ifade ederek açıklama yapmadan hadisi öylece nakletmektedir. Bunu yaparken de eserin genelinde olduğu gibi doğrudan okura hitap etmekte ve "bunu kavransan hadisin manasını da anlarsın" ve "hadisteki bu manayı anlamazsan olmaz" gibi ifade kalıplarına başvurmaktadır.¹⁰⁰

Sünnete ittibâ söz konusu olduğunda Kasrî'nin son derece net bir tavra sahip olduğu rahatlıkla söylenebilir. Ona göre Kitâb'a imân kadar sahih hadislere imân etmek de vaciptir.¹⁰¹ Hz. Peygamber'in hadisine iman etmek vacip olduğu için hadisleri yalanlamak Hz. Peygamberi yalanlamak anlamına gelir.¹⁰² Kasrî'nin eserinin temelini teşkil eden vurguların başında kitap ve sünnete muvâfakat meselesi gelmektedir. Bu anlamda kitap ve sünnete muvâfakatın şart olduğu eserin farklı bölümlerinde vurgulanmaktadır.¹⁰³ Kasrî, kitap ve sünneti görmezden gelerek "rey"e ve "akl"a başvuranlara şiddetle karşı çıkmakta ve bunu çeşitli meselelerde gündeme

⁹⁴ Kasrî, *Şuabü'l-imân*, 1/277. Söz konusu rivâyet temel hadis kitaplarında olmayıp genelde tasavvuf kitaplarında yer almaktadır. Rivâyet için bk. Muhammed b. Alî, Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kâtu'l-Kulûb*, thk. Asım İbrahim el-Keyâlî (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 1/418.

⁹⁵ Mesela bk. Takvayla ilgili şube 1/387; Ayrıca bk. Nebilere ve Rasullere kalben imanla ilgili şube 2/3.

⁹⁶ Mesela ravi sahabinin ismini verilerek Buhârî ve Müslim'de rivayet edildiği ifade edilen bir hadis örneği için bk. Kasrî, *Şuabü'l-imân*, 1/367.

⁹⁷ Bazı örnekler için bkz. Kasrî, *Şuabü'l-imân*, 1/205, 215, 325, 363; 2/45, 179, 290, 410.

⁹⁸ Bir örnek için bkz. Kasri, *Şuabü'l-imân*, 1/250

⁹⁹ Aşağıda bazı örneklerinden bahsedilecek olan mevzu hadislerden örnekler için bk. 2/163; 2/290.

¹⁰⁰ Kasri, *Şuabü'l-imân*, 1/164, 2/566.

¹⁰¹ Kasri, *Şuabü'l-imân*, 2/14. Kasri burada hadislere imanın da iman şubelerinden olduğunu ama o da vahiy olduğu için bu meseleyi kitaba imanla birleştirdiğini ifade etmektedir.

¹⁰² Kasri, *Şuabü'l-imân*, 2/14.

¹⁰³ Kasri, *Şuabü'l-imân*, 2/22.

getirmektedir.¹⁰⁴ Kasrî kitap ve sünneti tamamen görmezden gelerek akıl ile yetinebileceğini düşünenleri eleştirirken akıl ve şer'in birbirine muhtaç olduğunu belirterek her ikisinin de birbirinden müstağni kalamayacağı şeklinde bir görüşü savunmaktadır.¹⁰⁵

Kitap ve sünnete muvâfakatla irtibatlı olarak Kasrî'nin eserinde en dikkat çeken hususlardan biri, “*ehl-i sünnet*” vurgusudur. Kasrî Hz. Peygamber'in fırkalarla ilgili hadisinden yola çıkarak “Kaderiyye”, “Mürchie”, “Râfıza” ve “Hâriciyye” fırkalarını alt fırkalarla beraber sayar ve yetmiş üçüncü fırkanın yani “fırka-i nâciye”nin (kurtuluşa ulaşacak fırka) ehl-i sünnet olduğunu söyler.¹⁰⁶ Kasrî'ye göre “cemaat” Hz. Peygamber, onun ashâbı ve onların yollarını takip edenlerden ehl-i sünnetten müteşekkildir.¹⁰⁷ “Sebîlullah” da ehl-i sünnet'in yoludur, çünkü onlar Hz. Peygamber'e tâbidirler.¹⁰⁸ Ehl-i sünnet içindeki ihtilaflar ise dindeki genişliktendir.¹⁰⁹ Bu ihtilafla ilgili olarak özellikle fikhî mezheplere işaret eden Kasrî, eserinde bazen meseleleri fikhî ihtilaflara temas ederek konu etmektedir.¹¹⁰ Eser tevhid merkezli olduğu için daha çok itikâdî meseleler öne çıkmaktadır. Söz konusu itikâdî meselelerde ise Kasrî, ehl-i sünnet'in dışında gördüğü fırkalara ve görüşlere karşı şedid bir tavır içerisindedir.¹¹¹

Kasrî'nin sûfi yönü ve bu anlamda kendinden önceki sûfilerden beslenmiş olması, ehl-i sünnet hassasiyeti ile beraber eserindeki kitap ve sünnete muvâfakatla ilgili tavrı, Kasrî'nin bakış açısını ortaya koyması bakımından belirleyici bir konuma sahiptir. Eserde başta Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896) olmak üzere İbrahim b. Edhem (ö. 161/778?), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), Süfyân-ı Sevrî (ö. 161/778) ve Bayezidî Bistâmî (ö. 234/848?) gibi öne çıkan sûfilerden nakillerde bulunmaktadır.¹¹² Kasrî sûfi ve tasavvuf gibi kavramlara başvurmadan ilim, velâyet, siddikiyet, ilhâm, rüya ve mükâşefe vb. meselelere değinmektedir. Nebilerin mucizelerinden bahsederken bunları vahiy almak ve harikulade olayların meydana gelmesi şeklinde iki kısma ayıran Kasrî, âlimlerin bu iki kısmı da tevârüs ettiklerini ifade etmektedir.¹¹³ Sâdik ve sâlih rüyaların nübüvvetin bir parçası olduğuyula ilgili hadis¹¹⁴ gibi Hz. Peygamber'den nakledilen hadise atıfla bu meseleyi siddikiyet, ilhâm, Allah'ın Kitâb'ını anlama ve Hz. Peygamber'e itibâ üzerinden açıklamaktadır.¹¹⁵ Yine aynı şekilde rüyalardan bahsedilirken Hz. Peygamber'in *benden sonra nübüvvet adına mübeşşirâttan başka bir şey kalmayacak* hadisi¹¹⁶ zikredilerek rüya benzer bir bağlamda konu edilmektedir.¹¹⁷ Kasrî'nin tasavvufi bakış açısının en çarpıcı örneklerinden birisi ise “Allah için sevmek” şubesinde sevillecek zümrelerin birinde hiyerarşik olarak kutub, dört evtâd, altı abdâl, kırk nakîb, üç yüz necîb ve geri kalan sâlihlerden bahsetmesidir.¹¹⁸ Burada kutup Hz. Peygamberle, evtâd hülefâ-yı râşidinle, abdâl aşere-yi mübeşşereyle, kırk nakîb dârülerkâm ehliyle, üç yüz necîb de bedir ehliyle

¹⁰⁴ Kasri, *Şuabü'l-imân*, 1/404-406, 413; 2/517, 558, 575-576.

¹⁰⁵ Kasri, *Şuabü'l-imân*, 2/14.

¹⁰⁶ Kasri, *Şuabü'l-imân*, 1/248.

¹⁰⁷ Kasri, *Şuabü'l-imân*, 1/249.

¹⁰⁸ Kasri, *Şuabü'l-imân*, 1/252.

¹⁰⁹ Kasri, *Şuabü'l-imân*, 1/250.

¹¹⁰ Kasri, *Şuabü'l-imân*, 1/401-402.

¹¹¹ Filozoflardan da bahsediyor Kasri, *Şuabü'l-imân*, 2/18.

¹¹² Kasri, *Şuabü'l-imân*, 1/253, 407, 2/141, 146, 367,

¹¹³ Kasri, *Şuabü'l-imân*, 1/153.

¹¹⁴ Buhârî, “Ta'bîr”, 26.

¹¹⁵ Kasri, *Şuabü'l-imân*, 2/10-11

¹¹⁶ Buhârî, “Ta'bîr”, 5; Müslim, “Salât”, 207.

¹¹⁷ Kasri, *Şuabü'l-imân*, 2/419

¹¹⁸ Kasri, *Şuabü'l-imân*, *Şuabü'l-imân*, 2/310.

özdeşleştirilmekte ardından bu makamlarla ilgili detaylar paylaşılmaktadır.¹¹⁹ Bu ve benzeri örnekler kitapta zâhirî alanla beraber bâtinî boyutun ne denli merkezi olduğuyla ilgili fikir vermektedir.

Kasrî'nin *Şuabü'l-îmân* adlı eserinin literatürdeki diğer eserlerden ayrıldığı belki de en önemli özelliği, âyet ve özellikle hadisleri zâhir ve bâtin yönüyle ele alıp yorumlamasıdır. O, iman şubelerini daha çok hadisleri temel alarak, İslâm, imân ve ihsân kavramları çerçevesinde zâhirden bâtına doğru açıklamaya çalışmıştır. Kur'ân ve sünnete bağlılığa son derece önem veren Kasrî'nin açıklamalarını genel itibarıyla Kur'ân ve sünnet çerçevesinde yaptığı görülmektedir. Netice olarak itikadî ve tasavvufî meseleler açısından zengin bir muhtevaya sahip olan Kasrî'nin *Şuabü'l-îmân*'ının gerek konuları ele alış yöntemi ve gerekse tasavvufî bakış açısını yansıtmaya bakımından literatür içerisinde önemli bir yere sahip olduğu söylenebilir.

3. Kasrî'nin Şuabü'l-îmân'ında Hadislerin Bâtinî Yorumu

Eserde bütün konuların zâhir ve bâtin boyutlarıyla ele alınması birçok batınî yorumu beraberinde getirmiştir. Yukarıda vurgulandığı üzere Kasrî'nin varlık tasavvurundan bilgi anlayışına kadar her husus bu çerçevede konu edilmiştir. Buna paralel olarak eserde çok sayıda hadis, batınî yorumlara esas teşkil etmiş ve bu anlatı çerçevesinde yorumlanmıştır. Bu bölümde çarpıcı bazı örnekler üzerinden hadislerin eserdeki bâtinî anlatının nasıl parçası olduğu gösterilmeye çalışılacaktır.

Kasrî eserinin başında, şehâdetin iki temel unsurunu zâhirî ve bâtinî yönleriyle konu ettikten sonra temizlik meselesini önceleyerek iki müstakil şubede gusül ve abdestin detaylarını ele almaktadır. Burada "*Temizlik imanın yarısıdır.*" hadisine¹²⁰ özel bir önem atfeden Kasrî, hadiste zikri geçen "*imân*"ın iki anlamı olduğunu ifade etmektedir: İlk mâna *Allah'a yakınlaştırma* anlamında, ikinci mâna ise *Allah'a giden yolun önünü kesen ne varsa temizlenmesi ve izâle edilmesi* anlamındadır.¹²¹ Bu hadisi de zikrederek gerek gusül gerekse abdestle beraber temizliğin zâhirî ve bâtinî yönlerini detaylıca işlemekte, bazı başka hadisleri de bu bahisle irtibatlı şekilde izah etmektedir.¹²² Meselâ "*Kim güzelce / benim gibi abdest alıp ardından -içinde başka şeylerle meşgul olmaksızın- iki rekât namaz kılsa, geçmiş günahları başışlanır.*" hadisini¹²³ zâhirî ve bâtinî yönleriyle açıklar. Ona göre uzuvların yıkanması İslâm makamıyla yani zâhirle ilgiliyken bâtinî temizliğin kemâli de tevbeyle mümkün olabilir.¹²⁴ Kâmil bir temizliğin bu boyutuna da Hz. Peygamber'in suyun uzuvlara abdest ve gusül niyetiyle dökülmesiyle hataların çıktığını ifade ettiği hadisi açıkça işaret etmektedir.¹²⁵ Kasrî bu bahsi kısaca "*din nezâfet üzere mebnî*" dir görüşüyle tamamlarken bahsettiği zâhir ve bâtin manalarının anlaşılmasıyla beraber "*temizlik imanın yarısıdır*" hadisinin vuzuha kavuştuğunu ifade etmektedir.¹²⁶

¹¹⁹ Kasrî, *Şuabü'l-îmân*, 2/310-311.

¹²⁰ Müslim, "Tahâret", 1.

¹²¹ Kasrî, *Şuabü'l-îmân*, 1/156-157.

¹²² Kasrî, *Şuabü'l-îmân* 1/157-164.

¹²³ Buhârî, "Vudû", 24; Müslim, "Tahâret", 3-4.

¹²⁴ Kasrî, *Şuabü'l-îmân*, 1/162.

¹²⁵ Kasrî, *Şuabü'l-îmân*, 1/162-163. Kasrî konuyla ilgili şu hadisi zikretmektedir: "*Müslüman veya mü'min bir kul abdest aldığı anda yüzünü yıkarsa, gözleri ile bakarak işlediği her günah abdest suyu veya suyun son damlası ile yüzünden çıkar. İki elini yıkadığında, elleriyle tutarak işlediği her günah abdest suyu veya suyun son damlası ile ellerinden çıkar. Ayaklarını yıkadığı zaman, ayaklarıyla yürüyerek işlediği her günah abdest suyu veya suyun son damlası ile ayaklarından çıkar. Neticede o mü'min kul, günahlardan temizlenmiş olur.*" Müslim, "Tahâret", 32.

¹²⁶ Kasrî, *Şuabü'l-îmân*, 1/164.

Zira onun konu ettiği üzere temizliğin hakikati diğer bütün meseleler gibi zâhir ve batin olmak üzere iki yönlüdür.

Abdestle ilgili bölümdeki en çarpıcı yorumlardan biri, Kasrî'nin abdestin ortaya çıkış sebebiyle ilgili “ahbâr” olduğunu ileri sürmesidir. Burada Hz. Adem'in ağaçtan yemesi sebep olarak gösterilirken mesele, yeme şehvetiyle irtibatlandırılarak zâhiren insanın yemeden kaynaklı olarak abdest bozmasına işaret edilmekte, ayrıca imân ve ihsân boyutunda meselenin batinî boyutlarına değinilmektedir. Bu noktada mesela ihsân makamında iblisin ağaçtan yemeye sebep olduğu gündeme getirilerek kişinin iblisin temsil ettiği necâseti temizlemesinin şart olduğu vurgulanmaktadır. Abdestte Allah Teâlâ'nın “temiz ve güzel evsâfına rûhânî akılla nazar etmenin” esas teşkil ettiğine ve Allah'ın huzurunda temiz olmanın önemine dikkat çekilmektedir.¹²⁷

Kasrî abdestte her bir uzvun yıkanmasının batinî boyutlarına temas ettiği gibi namaz¹²⁸, zekât¹²⁹, oruç¹³⁰ ve hac¹³¹ gibi ibadetlerin her safhasını da batinî yönleriyle detaylıca incelemektedir. Mesela namazın batinî boyutuyla nasıl kılınacağını aktardıktan sonra selamla birlikte artık duyular âlemine geçildiğini söylemekte ve bunu Hz. Peygamber'in “namazı vedâ edenin namazı gibi kıl” hadisiyle¹³² irtibatlandırmaktadır.¹³³ Zira kişi namaz kılariken duyular âleminden çıkıp o âleme veda ederek Rabbinin yüce huzuruna varmaktadır. Rabbi'nin huzurunda yapması yasak olan şeyler selamla beraber kişiye helâl hale gelmiş vaziyettedir. Bu nedenle Hz. Peygamber “Namazın tahrîmi tekbîr, tahlîli de selâmdır.” buyurmaktadır.¹³⁴ Yine namazla ilgili Kasrî'nin üzerinde durduğu bir diğer husus, kişinin ne yaparsa yapsın Rabbi'ne layık bir namaz kılamayacağına işaret etmesidir. Bu nedenle Hz. Peygamber'in “müminin niyeti onun amelinden daha hayırlıdır” hadisinden¹³⁵ bahsetmekte ve yine konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber'in namazdan sonra istiğfar ettiğiyle ilgili sahîh hadisler bulunduğuna işaret etmektedir.¹³⁶

Hacla ilgili bölümde “Mekke vadisinde (*bibatn-i Mekkete*) size onları yenmeyi nasip ettikten sonra”¹³⁷ ve “ziraat yapılmayan bir vâdi”¹³⁸ ayetlerini zikrederek Mekke'nin coğrafi konumuyla alakalı bazı yorumlarda bulunan Kasrî, burada Mekke'yi insanın batinında gizli olan kalbe benzeterek Mekke ve “beytullah”ı batinî yönleriyle beraber konu etmektedir.¹³⁹ Kâbe'nin yeryüzündeki “beytullah” olduğunu ifade ettikten sonra hakikatte “beytullah”ın insan kalbi olduğunu dile getirir ve

¹²⁷ Kasrî, Şuabü'l-imân, 1/163.

¹²⁸ Kasrî, Şuabü'l-imân, 1/166-170.

¹²⁹ Kasrî, Şuabü'l-imân, 1/183-191.

¹³⁰ Kasrî, Şuabü'l-imân, 1/195-199.

¹³¹ Kasrî, Şuabü'l-imân, 1/205-217.

¹³² Kasrî, Şuabü'l-imân, 1/170. Hadis için bk. İbn Mâce, “Zühd”, 15. Elbânî, hadis hakkında *Hasen* hükmünü vermiştir. Muhammed Nâsirüddin Elbânî, *Sahîhu Süneni İbn Mâce li-İmami'l-Hafız Ebû Abdullah el-Kazvîni* (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1997/1417), 2/364 (Hadis No: 3381)

¹³³ Kasrî, Şuabü'l-imân, 1/170.

¹³⁴ Kasrî, Şuabü'l-imân, 1/170. Hadis için bk. Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 31.

¹³⁵ Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*; thk. Hamdi Abdülmecid Selefi (Beirut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1985/1405), 6/185-186 (Hadis No: 5942) Elbânî, bu hadisin Deylemî'nin *Müsned*'inde yer alan rivâyetinin mevzû olduğunu ancak Beyhakî'nin Şuabü'l-imân'ındaki rivâyetinin isnadının zayıf olduğunu bildirmektedir. Muhammed Nâsirüddin Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdîsi'z-za'ife ve'l-mevzûa ve eseruhâ's-seyyi' fi'l-ümme* (Riyad: 2004/1425), 13-1/124-125 (Hadis No: 6046)

¹³⁶ Kasrî, Şuabü'l-imân, 1/172-173. Kasrî'nin işaret ettiği hadislerden biri şöyledir: “Hz. Peygamber (s.a.s.) selam verdikten sonra üç kere istiğfar eder, ardından “Allahümme ente's-selâm ve minke's-selâm...” derdi.” Müslim, “Mesâcid”, 135.

¹³⁷ Fetih, 48/24.

¹³⁸ İbrâhîm, 14/37.

¹³⁹ Kasrî, Şuabü'l-imân, 1/201-202.

bunu “*ne arza ne de semâya sığmadım ama mümin kulunun kalbine sığdım*” rivayetiyle irtibatlandırır.¹⁴⁰ Kâbe ile insan kalbi arasında Kasrî'nin kurduğu çok sayıda paralellik söz konusudur. Mesela ona göre Hz. Peygamber'in Mekke'yi zorla fethederek Kabe'yi şirk unsurlarından tamamen temizlemesi gibi kulun kalbini temizlemesi gerekmektedir. Bu mânada haccer-i esvedin müşriklerin ellerinde kirlendiği gibi “süveyda-i kalb”¹⁴¹ de; şirk, cehalet ve şeytanın kışkırtmalarıyla kirlenmiştir, dolayısıyla temizlenmesi gerekmektedir.¹⁴² Kasrî, ayrıca Kâbe ve Mekke'yle ilgili olarak farklı belgelerden insanların hac için bölgeye yönelmelerine atıfla kulların Allah'a giden yolculuklarını da *hacc-ı ekber* olarak tanımlar.¹⁴³ Bunun için de ilk olarak bu yolculuğun önünü kesen ne varsa temizlenmesi gerektiğini vurgular.

Hz. Peygamber'in Mekke'yi fethetmesi, Kasrî için çok merkezî bir yerde durmakta ve çeşitli şubelerle irtibatlı bir şekilde konu edilmektedir. Özellikle cihâd ve hicret şubelerinde bu fethin anlamı üzerinde durulmaktadır. Zâhirî cihada son derece önem veren Kasrî,¹⁴⁴ aynı zamanda bâtinî düşmanlardan bahsetmekte ve Hz. Peygamber'in “*mücâhid Allah'a itaat yolunda nefsiyle mücâhede edendir*” hadisini zikretmektedir.¹⁴⁵ Bu anlamda hac konusunda *hacc-ı ekberden* bahsettiği gibi burada da imân ve ihsân makamlarında *cihâd-ı ekberden* bahsetmekte ve cihâd ve hicretle ilgili dikkat çekici açıklamalarda bulunmaktadır.¹⁴⁶ Bununla irtibatlı olarak Hz. Peygamber nasıl Mekke'yi cebren fethediyse Allah'ın da insanın kalbini öyle cebren fethetmesinin öneminden bahseder.¹⁴⁷ Kasrî burada Mekke'deki müşrikleri kişinin kalbindeki şeytanlara benzetmek suretiyle Hz. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye hicret etmesini örnek göstermekte ve hicretle birlikte imanın kuvvetinin yavaş yavaş ortaya çıkması gibi kalbin fethi için de kişinin imanını kuvvetlendirecek şekilde hicret etmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır.¹⁴⁸ Sonra bu iman güçlendikçe kalp de Mekke gibi zorla yani kahır ve istilayla fethedilecek ve hicret bu şekilde tamamlanarak artık kişinin bundan sonra tıpkı Hz. Peygamber'in “*fetihten sonra hicret yok fakat cihâd ve niyet var*” sözünde¹⁴⁹ buyurduğu gibi bâtinî düşmanlarla cihâd etmesi gerekecektir.¹⁵⁰ Görüldüğü üzere Kasrî, zâhirî anlamda hicret ve cihâddan bahseden bu hadisi bâtinî yorumu çerçevesinde delil kabul etmekte ve yorumlamaktadır.

Kasrî, cihâd ve hicrette olduğu gibi eserinde genel olarak Hz. Peygamber'in örnekliği üzerinden meseleleri detaylandırmakta ve izah etmektedir. Bu nedenle Hz. Peygamber'in varlığı,

¹⁴⁰ Kasrî, *Şuabü'l-imân*, 1/204. Aclûnî, farklı âlimlerden nakillerde bulunarak söz konusu rivâyetin Hz. Peygamber'den gelen bilinen bir isnâdının olmadığını ve bir aslının olmadığını bildirmiştir. Ebü'l-Fidâ İsmail b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, thk. Ahmed Kalaş (Haleb: Mektebetü't-Türâsî'l-İslâmî, [t.y.]), 2/273 (Hadis No: 2256)

¹⁴¹ Süveyda-i kalple ilgili yapılan tariflerden biri şu şekildedir: “Süveydâ, yürekte siyah bir noktadır ki, insanın tüm varlığının hakikati oradadır. Bu öyle bir özür ki tafsili, süflî ve ulvî âlemin tümünü kuşatır. Nasıl ki bir meyvenin çekirdeğinde kendi ağacı toplu bir şekilde mevcut ise aynı şekilde bu süveydâ adı verilen noktada bütün kâinât bir öz şeklinde mevcuttur.” Adem Ergül, *Kur'ân ve Sünnet Işığında Kalbi Hayat* (İstanbul: Altınoluk yayınları: 5, 2000), 146 (Kısmen sadeleştirilerek Mârifetnâme, 293'ten naklen)

¹⁴² Kasrî, *Şuabü'l-imân*, 1/205.

¹⁴³ Kasrî, *Şuabü'l-imân*, 1/205.

¹⁴⁴ Kasrî, *Şuabü'l-imân*, 1/219-225. Bu noktada Kasrî'nin atlarla ilgili bahsettiği hadisler üzerinden yaptığı açıklamalar dikkat çekicidir. Bk. Kasrî, *Şuabü'l-imân*, 1/234-235.

¹⁴⁵ Kasrî, *Şuabü'l-imân*, 1/225. Hadis için bk. Tirmizî, “Fezâilü'l-cihâd”, 2.

¹⁴⁶ Kasrî, *Şuabü'l-imân*, 1/235.

¹⁴⁷ Kasrî, *Şuabü'l-imân*, 1/236.

¹⁴⁸ Kasrî, *Şuabü'l-imân*, 1/236-237.

¹⁴⁹ Buhârî, “Cihâd”, 1.

¹⁵⁰ Kasrî, *Şuabü'l-imân*, 1/238.

konumu ve önemi hemen her konuda müellif tarafından konu edilmektedir. Mesela anne babaya iyilik konusunun işlendiği şubede “*birr*”, eserdeki anlatı takip edilerek yine zâhir ve bâtin boyutu şeklinde ikiye taksim edilmiş, ikinci taksimde nebiler ve âlimlere yer verilmiştir.¹⁵¹ Buradan yola çıkarak Kasrî Hz. Peygamber'in bütün bir ümmet için *baba* olduğunu ifade etmiş ve delil olarak bazı ayetlerle beraber “*Ben sizin babanız mesabesindeyim...*” hadisini¹⁵² göstermiştir.¹⁵³ Aynı zamanda Hz. Peygamber'in eşlerinin de ümmetin annesi mesabesinde olduğuna dikkat çeken Kasrî, “*cennet annelerin ayakları altındadır*” hadisiyle¹⁵⁴ ilgili dikkat çekici bir yorumda bulunmuştur. Kasrî bu hadisin zâhirinden ne anlaşıldığını ifade ettikten sonra hakiki manayı hadisin bâtinî yorumuyla birlikte vermektedir. Buna göre Hz. Peygamber'in eşleri onunla beraber cennetin en yüksek derecesinde bulunacak ve diğer bütün mahlûkat da bu derecenin altında yer alacaktır.¹⁵⁵ Yani bütün bir mahlûkat söz konusu en yüksek derecenin altında kendi derecelerine göre sıralanacağı için cennet onların ayaklarının altında olacaktır.¹⁵⁶

Kasrî'nin cennetteki derecelerden bahsederken esas itibarıyla vurgulamak ve gelmek istediği nokta, Hz. Peygamber'in konumudur. Burada Hz. Peygamber'in makamıyla ilgili “*Allah Tebâreke ve Tealâ onu arşına oturttu.*” hadisini¹⁵⁷ zikrederek Allah Tealâ'nın bütün mülkünden müstağni olduğunu, bu nedenle Hz. Peygamber'e “*rubûbiyet*” mekânı ve mülküne “*işraf*” makamını verdiğini ifade etmektedir.¹⁵⁸ Kasrî'nin, Hz. Peygamber'in makamıyla ilgili bu bâtinî yorumunda aşırıya gittiği görülmektedir. Zira bir hadis-i şerifte şöyle buyurulmuştur: “*Hristiyanların Meryem oğlu İsa'ya yaptıkları gibi beni bâtil ve aşırı surette methettikleri şekilde övmeyin! Ben ancak Allah'ın kuluyum. Bana 'Allah'ın kulu ve Rasûlü.' deyin!*”¹⁵⁹

Allah Tealâ'nın Hz. Peygamber'i arşına oturtması konusu bu meseleyi ele alan eserlerde genellikle, İsrâ sûresinin 79. âyetinde geçen “*Rabbin seni övülmüş bir makama yükseltsin*” ifadesindeki *Makâm-ı Mahmûd* ile ilişkilendirilmiş ve bu ifadenin tefsiri bağlamında ele alınmıştır. Âlimlerin çoğu, ilgili hadise¹⁶⁰ de dayanarak *Makâm-ı Mahmûd* ifadesini, âhirette Hz. Peygamber'e verilecek olan şefaathakkı olarak tefsir ederlerken¹⁶¹ Mücâhid, bunu Yüce Allah'ın Hz. Peygamber'i Arş'ının üzerine kendisinin yanına oturtması şeklinde tefsir etmiştir.¹⁶² Zehebî ise Allah'ın arşa istivâ etmesi konusunu ele aldığı *Kitâbü'l-ulüvv* isimli eserinde ilgili rivâyetleri de vererek konuyu ele almış ve bu

¹⁵¹ Kasrî, *Şuabü'l-imân*, 1/322.

¹⁵² Ebû Davûd, “*Tahâret*”, 4.

¹⁵³ Kasrî, *Şuabü'l-imân*, 1/323.

¹⁵⁴ Nesâî, “*Cihâd*”, 6.

¹⁵⁵ Kasrî, *Şuabü'l-imân*, 1/324.

¹⁵⁶ Kasrî, *Şuabü'l-imân*, 1/324-325.

¹⁵⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed Hallâl, *es-Sünne*, thk. Atıyye Zehrânî (Riyad: Dârü'r-Râye, 1989), 251-252.

¹⁵⁸ Kasrî, *Şuabü'l-imân*, 1, 325. Muhakkik, Kasrî'nin bu sözünün şirk olduğunu ifade eder. Zira o, mahlûk olanı Hâlık yerine koymuş böylelikle sanki Hz. Peygamber'i ilâh yerine koymuştur. (1 nolu dipnot)

¹⁵⁹ Buhârî, “*Enbiyâ*”, 48.

¹⁶⁰ Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü el-İmam Ahmed b. Hanbel* tahkik ve tahric: Şuayb el-Arnaût, Adil Mürsid, Heysem Abdülgafur (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998/1419), 25/60-61 (Hadis No: 15783); Ayrıca bk. Müslim, “*İmân*”, 320.

¹⁶¹ Taberî, âyette geçen *Makâm-ı Mahmûd* tabirinin bazılarınca Hz. Peygamber'in arşta Allah'ın sağ yanında oturacağı makam olarak yorumlandığını ancak âlimlerin çoğunun bunun kıyamet günü Hz. Peygamber'e verilecek olan şefaathakkının verilmesi olarak tefsir ettiklerini nakletmiş, tercih edilen görüşün de bu olduğunu bildirmiştir. Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerîr Taberî, *Tefsirü't-Taberî = Câmiü'l-beyân* thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003/1424), 25/44-47.

¹⁶² Konuyla ilgili rivâyetler ve farklı görüşler için bk. Hallâl, *es-Sünne*, 251-252; Taberî, *Tefsirü't-Taberî*, 25/44-47.

konu hakkında nass değeri taşıyacak hiçbir hadisin gelmediğini ancak *münker* hadislerin olduğunu ifade etmiştir.¹⁶³

Kelâmî ve tasavvufî açıdan çok farklı yönlerden tartışılabilir, Allah'ın Hz. Peygamber'i arşına oturtması ile ilgili bu sözleri şubenin konusu olan Hz. Peygamber ve eşlerine iyilik meselesiyle irtibatlandırılan Kasrî, onlara salât etmeyi de bu yönüyle izah etmektedir.¹⁶⁴ Anne babaya iyilikle alakalı olarak Kasrî, bütün bir ümmetin onların evladı olduğuna dikkat çekerek, Hz. Peygamber'in "Müslüman Müslümanın kardeşidir." hadisini¹⁶⁵ zikretmekte ve müminlerin birbirlerine karşı sorumluluklarının altını çizmektedir. Burada "ülfet", "ictimâ", "ittihat" gibi kavramlar zit kavramlarıyla beraber ele alınmaktadır.¹⁶⁶

Kasrî'nin eserinde Hz. Peygamber'in konumuyla ilgili bahislerde sûfî çevrelerde yaygın olan kanaatlerin hâkim olduğu ve bu kanaatler çerçevesinde dolaşımda olan hadislerin öne çıktığı görülmektedir. Bu noktada özellikle "Rasûlü sevmek" şubesinde Hz. Peygamber'le ilgili bu yönde çok sayıda hadis zikredilmiştir. Bu hadisler arasında özellikle; "Ben, Adem su ve toprak halindeyken nebî idim."¹⁶⁷ "Ben nebîlerin yaratılış olarak ilkiyim, ba's itibarıyla sonuncusuyum."¹⁶⁸ rivâyetleriyle birlikte Hz. Ali'den hadis olmayan uzun bir rivâyet¹⁶⁹ öne çıkmaktadır.¹⁷⁰ Yine aynı şekilde arşın, semâvatın, her şeyin Hz. Peygamber'in nurundan geldiği¹⁷¹ ve Allah'ın ilk yarattığı şeyin Hz. Peygamber'in nuru olduğuna dair rivâyetler olduğunu söylemektedir.¹⁷² Bu haberler incelendiğinde bunların kâhir ekseriyetinin mevzu olduğu ama yine de sûfî çevrelerde belli ölçüde kabul gördüğü ve asırlarca takip edildiği görülmektedir. Kur'ân ve sünnete son derece riâyet eden ve itikâdî meselelerde ve tevhid konusunda son derece hassas olan Kasrî'nin Hz. Peygamber'in konumunu bu hadisler çerçevesinde ele alması, sûfî çevrelerdeki Hz. Peygamber tasavvurunun hadislerle ilişkisini ortaya koyması bakımından başlı başına dikkat çekici bir konumdur.¹⁷³

Nûr-i Muhammedî konusu, erken dönemlerden itibaren sûfî çevrelerde en çok üzerinde durulan konular arasında yer almaktadır. Tasavvufî literatürde Nûr-ı Muhammedî görüşünü ilk kez dile getiren sûfînin ilk dönem Basra ekolü sûfîlerinden Sehl b. Abdullah Tüsterî (ö. 283/896) olduğu ifade edilmektedir. Kasrî'nin de övgüyle bahsederek sıkça atıf yaptığı bir isim olan Tüsterî, Allah'ın

¹⁶³ Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Kitâbü'l-uluw*, thk. ve ta'lik: Abdullah b. Salih el-Berrâk (Riyad: Dârü'l-Vatan, 1999/1420), 2/1081-1082.

¹⁶⁴ Kasrî, *Şuabü'l-imân*, 1/325.

¹⁶⁵ Buhârî, "Mezâlim", 3; Müslim, "Birr", 58.

¹⁶⁶ Kasrî, *Şuabü'l-imân*, 1/330.

¹⁶⁷ Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Arrâk el-Kinânî, *Tenzîhü's-şerîati'l-merfûa 'ani'l-ahbâri's-şeni'ati'l-mevzûât*, thk. ve ta'lik Abdülvehhâb Abdüllatif, Abdullah Muhammed es-Sıddîk (Kahire: Mektebetü'l-Kahire, [t.y.]), 1/340-341. İbn Arrâk, rivâyet hakkında İbn Teymiye'nin mevzu dediğini nakleder.; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 2/191 (Hadis No: 2017) Aclûnî, bu lafızla hadisin sabit olmadığını belirtir. Tirmizî'nin Sünen'inde geçen bir rivâyette ashâb-ı kirâm Hz. Peygamber'e "Yâ Resûlallah! Senin peygamberliğin ne zaman kesinleşti?" diye sorduklarında: "Âdem ruh ile ceset arasındayken." buyurmuştur. Tirmizî, "Menâkıb", 1.

¹⁶⁸ Ebü'l-Hayr Şemsüddîn es-Sehâvî; *el-Makâsîdü'l-Hasene*, thk. Muhammed Osman el-Huş (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1985), 1/520 (Hadis No: 837) Zürkânî, bu hadis için *sahîh* notu düşmüş, eseri tahkik eden Sabbâğ ise *zayıf* olduğunu söylemiştir. Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülbaki b. Yusuf Zürkânî, *Muhtasarü'l-Makâsîdi'l-hasene fi beyâni kesîr mine'l-hadisî'l-müştehire 'ale'l-elsine*, thk. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ (Riyad: Mektebü't-Terbiyeti'l-Arabî li-Devli'l-Halîc, 1995/1416), 176 (Hadis No: 774).

¹⁶⁹ Bu rivâyetin herhangi bir kaynağı bulunamadı.

¹⁷⁰ Kasrî, *Şuabü'l-imân*, 2/290-291.

¹⁷¹ Kasrî, *Şuabü'l-imân*, 2/291.

¹⁷² Kasrî, *Şuabü'l-imân*, 2/289. Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 1/311-312 (Hadis No: 827)

¹⁷³ Kasrî, *Şuabü'l-imân*, 2/291.

kendi nûrundan ilk defa Hz. Muhammed'i yarattığını ileri sürmüş ve Muhammedî varlığın, âlemin varlığından önceliğine işaret etmiştir.¹⁷⁴

Kasrî, ihsân makamında meseleleri genel olarak Allah Teala'nın ulûhiyeti bağlamında değerlendirmektedir. Bu nedenle bütün şubeler en temelde bâtinî boyutlarıyla onun zâtının, ulûhiyetinin ve yüceliğinin tefekkür edilmesinin gerekliliğiyle alakalandırılmaktadır. Dolayısıyla hadisler de sıklıkla bu çerçeve içinde değerlendirilmektedir. Mesela "komşuya ikram"la isimli bölümde Kasrî, komşuluğu bâtinî boyutuyla Allah Tealâ'ya yakın olmakla ilişkilendirmiştir. Hz. Aişe'den rivâyetle Hz. Peygamber'in "*en yakın komşu*"ya ikramda bulunma hadisini¹⁷⁵ zikrettikten sonra insanlara nispetle hem meleklerin komşuluğundan hem de Allah Tealâ'nın en yakın komşu oluşundan bahsetmektedir.¹⁷⁶ Bununla irtibatlı olarak Hz. Adem'e ağaçtan yediğinde ona "*buradan çık zira bana isyan eden benim civarımda olamaz*" şeklinde bir haber¹⁷⁷ olduğunu aktaran Kasrî, dünyada kim "zâhiren ve bâtinen" iyi bir komşu olursa iyi komşuluğu nispetinde onun ahirette Allah Tealâ'nın civarında olacağını ifade etmektedir.¹⁷⁸ Bunu da Hz. Peygamber'in "*Kim Allah'a ve ahiret gününe iman ederse komşusuna ikramda bulunsun.*" hadisiyle¹⁷⁹ irtibatlandırmaktadır.¹⁸⁰ Ardından bu hadisteki inanmayı ahirette Allah'ın civarına ve onun civarında bulunmaya inanmak şeklinde yorumlamakta ve ikram etmeyi de zâhiren ve bâtinen daha önce ifade ettiği bütün yönleriyle bu dünyada komşuya ikramda bulunmak şeklinde izah etmektedir. Kasrî "komşuya ikram" konusu gibi "misafire ikram" konusunu da ihsân makamında yine benzer bir bâtinî boyutta ele almaktadır. Bu çerçevede Kasrî, "*Kim bana yürüyerek gelirse ben ona koşarak gelirim.*" hadisini¹⁸¹ zikretmekte ve Allah Tealâ'nın müminlerin kalplerinde tecellî ettiğini söylemektedir.¹⁸²

Kasrî'ye göre kul ancak Rabbiyle beraberlikte huzur bulabilir. Birçok farklı bahiste farklı yönleriyle konu edilen bu beraberlik, eserde yer yer vurgulanmaktadır. Bu noktada Kasrî'nin muhtelif bahislerde yer verdiği nakillerden biri, "*kul için Rabbinin likâsı olmadan rahat yoktur*" hadisidir.¹⁸³ "*Likâ*"nın mahiyetini çeşitli yönlerden inceleyen Kasrî, bu likânın dünyada *namaz ve halvet* ile tahakkuk ettiğini ifade etmektedir.¹⁸⁴ Burada Hz. Peygamber'den namazla ilgili hadisler zikretmekte, mesela Hz. Peygamber'in dünyada Rabbi'yle hemen buluşma arzusuyla "*erihnâ ya Bilal*" dediğini¹⁸⁵ örnek olarak vermektedir.

¹⁷⁴ Kronolojik olarak Nûr-i Muhammedî ile ilgili görüş ve yorumlar için bk. Nuran Döner, *Tasavvuf Kültüründe Hz. Peygamber Tasavvuru* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 12-23. Ca'fer-i Sâdık, Kalem süresinin birinci âyetindeki hurûfu mukattaadan (و) harfi ile ilgili olarak bu nunun, ezeliyyet nunu olduğunu söylemiştir. Allah onda bütün nurları toplamış ve yaratmıştır. Ona göre bu nur, Muhammed (s.a.s.)'in nurudur. Daha geniş bilgi için bk. Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları: 122, 1974), 54.

¹⁷⁵ Buhârî, "Şüf'a", 3.

¹⁷⁶ Kasrî, *Şuabü'l-imân*, 1/336-339

¹⁷⁷ Yaklaşık lafızlarla bk. Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzûât*, thk. Nureddin b. Şükri Boyacılar (Riyad: Mektebetu Edvâi's-Selef, 1997/1418), 2/344 (Hadis No: 916). İbnü'l-Cevzî, bu hadisin uydurma olduğunda şüphe olmadığını zira isnadında hakkında hiçbir bilgi olmayan meçhul râviler olduğunu nakleder.

¹⁷⁸ Kasrî, *Şuabü'l-imân*, 1/340.

¹⁷⁹ Buhârî, "Nikâh", 80; Müslim, "İmân", 74.

¹⁸⁰ Kasrî, *Şuabü'l-imân*, 1/340.

¹⁸¹ Müslim, "Zikir", 22.

¹⁸² Kasrî, *Şuabü'l-imân*, 1/357.

¹⁸³ Kasrî, *Şuabü'l-imân*, 2/238. Elbânî, *merfû* olarak bu hadisin herhangi bir aslının olmadığını ancak İbn Mesûd'un sözü olarak (*mevkûf*) geçtiğini bildirmektedir. Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'z-zaife*, 116 (Hadis No: 663).

¹⁸⁴ Kasrî, *Şuabü'l-imân*, 2/249.

¹⁸⁵ Ebû Dâvûd, "Edeb", 78.

Kasrî'nin bazı hadisleri bâtinî bir yorumla zâhirinden anlaşılacak farklı bir yöne çaktığı görülür. Mesela “imâmet” bahsinin sonunda mehdîye imanın da bu meseleye mülhak olduğunu dile getirmiş, mehdîyle ilgili ve onun Hz. Peygamber'e nasıl benzeyeceğiyle ilgili hadisleri zikretmiştir. Bu noktada Hz. Peygamber'in namaza kalkmakla ilgili “Beni görene dek kalkmayın.” hadisini¹⁸⁶ zikrederek burada mehdîyle ilgili “garip güzel bir işaret” olduğunu söylemektedir.¹⁸⁷ Namazdaki imâmetin genel imâmetle ilişkisinden hareketle Kasrî, hadisin işaret ettiği mânanın her mehdî olduğunu iddia eden kişinin peşinden gidilmemesi, yaratılışı kadar ahlâkının da Hz. Peygamber'e benzeyecek olan mehdînin desteklenmesi gerektiğiyle açıklamaktadır.¹⁸⁸

Mehdiyle ilgili bahsin hemen ardından kıyamete iman etmeyi konu edinen Kasrî, dünyevi âlemde her şeyin insanoğluna hizmet için yaratıldığına dikkat çekerek insanı âlemde merkeze koymakta ve âleme nispetle insanı bedendeki kalbe benzetmektedir.¹⁸⁹ Bu noktada Hz. Peygamber'in “Kalp, iyi (doğru ve düzgün) olursa bütün vücut iyi (doğru ve düzgün) olur; o bozulursa bütün vücut bozulur.” hadisini¹⁹⁰ zikrederek dünyanın son bulmasını din ve imanın ortadan kalkmasıyla açıklamaktadır. Yine Hz. Peygamber'den yeryüzünde mümin varken kıyamet kopmayacağıyla ilgili zikrettiği hadislerden¹⁹¹ yola çıkarak bu düşüncesini desteklemektedir.¹⁹² Bu anlamda kıyametin herhangi bir mümin yokken ehl-i küfür üzerine kopacağına, zira küfrün âlemin fesadının sebebi olduğuna, benî âdemin âlemin kalbi olması nedeniyle kalbin fesada uğraması halinde bedeninin tamamen fesada uğrayacağına, netice itibarıyla dünya insanoğlu için yaratıldığı için eğer o var olmayacaksa âlemin de yok olacağına dair görüşlerini detaylıca anlatmakta ve savunmaktadır.¹⁹³

Kasrî kıyamet, ölümden sonra diriliş, âhiret günü, hesap, sırât ve havz-ı kevser gibi konu başlıklarında birçok meseleyi bu dünyayla irtibatlı olarak konu etmektedir. Bu nedenle doğrudan uhrevî hayatla ilgili olan hadisler, bazen bu dünyadaki konumları üzerinden yorumlanmaktadır. Mesela sıratın zâhiren cehennemdeki sırat anlamına geldiğini söylerken aynı zamanda bu sıratın dünyadaki sırat-ı müstakîmle irtibatını kurmaktadır.¹⁹⁴ Söz konusu sırât, dünyada zahiren mevcut olmayıp sadece şer'î manada aklen zâhirken ahirette hem aklen hem de duyu tarafından bilinecek şekilde var olacaktır.¹⁹⁵ Aslında Kasrî'ye göre âhiretteki sırât, sırat-ı İslâm'ın bîtinidir.¹⁹⁶ Konuyla ilgili bazı rivayetlerden bahseden Kasrî, bu noktada Hz. Peygamber'in *sıratı ilk geçenin kendi olacağıyla* ilgili hadisini¹⁹⁷ aktarmakta ve bu hadisten yola çıkarak Hz. Peygamber'in şeriatı ilk vaz' eden kişi

¹⁸⁶ Buhârî, “Ezân”, 22.

¹⁸⁷ Kasrî, *Şuabü'l-imân*, 2/437.

¹⁸⁸ Kasrî, *Şuabü'l-imân*, 2/437.

¹⁸⁹ Kasrî, *Şuabü'l-imân*, 2/445.

¹⁹⁰ Buhârî, “İmân”, 39.

¹⁹¹ İlgili hadisler şunlardır: “Yeryüzünde Allah Allah diyen kalmadıkça kıyamet kopmayacaktır.” “Allah Allah diyen hiçbir kimsenin üzerine kıyamet kopmaz.” Müslim, “İmân”, 234. Merhum Davudoğlu, hadislerin şerhi sadedinde Übbî'den (ö. 828/1425) nakilde bulunur. Buna göre kıyamet müminlerin ruhları kabzolunduktan sonra kâfirlerin üzerine kopacaktır. Müminler Deccâl ile cenk ettikten sonra İsâ (a.s.) ile buluşacaklar, nihâyet Yemen'den gelen bir rüzgarla müminlerin ruhları kabzedilecektir. Ahmed Davudoğlu *Sahîh-i Müslim Tercemesi ve Şerhi*, (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1973), 2/26.

¹⁹² Kasrî, *Şuabü'l-imân*, 2/445-446.

¹⁹³ Kasrî, *Şuabü'l-imân*, 2/446-447.

¹⁹⁴ Kasrî, *Şuabü'l-imân*, 2/515.

¹⁹⁵ Kasrî, *Şuabü'l-imân*, 2/516.

¹⁹⁶ Kasrî, *Şuabü'l-imân*, 2/516.

¹⁹⁷ Müslim, “İmân”, 182.

olduğunu söylemektedir.¹⁹⁸ Aynı şekilde Kasrî “o gün Nebilerden başkası konuşmaz” hadisini¹⁹⁹ dile getirerek dünyada da şeriatı onlardan başkasının koyamayacağından bahsetmekte ve kim kendi reyine göre bir yol tutturursa yanlış yola sapmış olacağını söylemektedir.²⁰⁰

Sırat gibi havz-ı kevser konusunda da benzer bir durum söz konusudur. Ahiretteki havuzla ilgili ayet ve hadisleri aktardıktan sonra bunun dünyadaki misalinin ilim ve ilimle amel olduğunu söyleyen Kasrî, kim bu ilmi öğrenirse ve anlarsa bundan içmiş olduğunu, kim de amel ederse temizlenmiş olduğunu iddia etmektedir.²⁰¹ Bu noktada Hz. Peygamber'in “Allah'ın benimle göndermiş olduğu hidâyet ve ilim, yeryüzüne yağan bol yağmura benzer.” hadisini²⁰² zikretmektedir. Ardından beş vakit namazın temizleyiciliğiyle ilgili hadisten²⁰³ bahsederek temizlenme meselesini delillendirmektedir. Allah'a yaklaştıran her amelin de aslında temizlikle ilgili olduğunu dile getirmektedir.²⁰⁴

Eserin son şubesi “yoldan eziyet veren şeyin kaldırılması” şubesidir. Bu şubenin delili de Hz. Peygamber'in “İman yetmiş küsur şubedir. En yücesi Allah'tan başka bir ilâh olmadığına şahitlik etmek, en aşağısı da yoldan (insanlara) eziyet veren şeyi kaldırmaktır.” hadisidir.²⁰⁵ Kasrî bu *tarîk* lafzının umûm ifade etmesinden ötürü lafzın zâhire ve bâtına ihtimalli olduğuna işaret ederek bunun zâhiren yürünen yol, bâtınen de İslâm yolu ve Allah'a ulaştıran yol şeklinde anlaşılacağını ifade etmektedir. Müslümanlara eziyet verecek her zararlı şeyin yoldan izale edilmesinden yola çıkarak vücudu temizleme gibi Müslümanın her türlü pisliği izâle etmesi de Kasrî'nin tabiriyle “hadisin genel anlamına” dahildir.²⁰⁶ Zâhirî mânalar üzerinde durduktan sonra bâtına geçen Kasrî, *tarîkin* İslâm ve din yolu olduğunu söyleyerek hevâ ehliyle bidatçilerin reyleriyle, ehl-i dine zarar ve eziyet verdiği dikkat çekmektedir.²⁰⁷ Bu bakımdan bunların ortadan kaldırılması da vaciptir. Ona göre Allah yolundan alıkoyan her türlü eziyet veren şeyin izâle edilmesi de yine bu kapsamda değerlendirilmelidir. Zira şeytanların bu manada eziyetleri çoktur.²⁰⁸ Kasrî bu noktada “Ben de onları saptırmak için senin doğru yolunun üstüne oturacağım.” ayetini²⁰⁹ zikretmektedir. Ona göre bu ayet, şeytanların inananlara eziyet verdiğini ve onları bu yoldan alıkoymak için sırât-ı müstakîmin ortasına oturduğunu göstermektedir.²¹⁰

Kasrî'ye göre bu son şube için delil olarak bahsedilen hadisteki imana dair en “yüce” şube olduğu belirtilen tevhid, öncelikli olarak Allah'tan başka ne varsa nefyetmeyi yani bir temizlik yapmayı gerektirmektedir.²¹¹ Kasrî'nin bu bölümde ve genel olarak kitabın genelinde vurguladığı üzere işlerin başı temizliktir. Bu temizlik de necis olan şirkin tamamen izâlesiyle olur. Dolayısıyla tehlîldeki “La ilâhe” ifadesi öncelikli olarak bir temizliktir, şirkin ve bu konuda eziyet veren her şeyin

¹⁹⁸ Kasrî, *Şuabü'l-îmân*, 2/516-517.

¹⁹⁹ Müslim, “Îmân”, 182.

²⁰⁰ Kasrî, *Şuabü'l-îmân*, 2/517.

²⁰¹ Kasrî, *Şuabü'l-îmân*, 2/522.

²⁰² Buhârî, “İlim”, 20; Müslim, “Fezâil”, 15

²⁰³ Buhârî, “Mevâkîf”, 6; Müslim, “Mesâcid”, 283.

²⁰⁴ Kasrî, *Şuabü'l-îmân*, 2/523.

²⁰⁵ Buhârî, “Îmân”, 3; Müslim, “Îmân”, 57.

²⁰⁶ Kasrî, *Şuabü'l-îmân*, 2/557-558.

²⁰⁷ Kasrî, *Şuabü'l-îmân*, 2/558.

²⁰⁸ Kasrî, *Şuabü'l-îmân*, 2/558.

²⁰⁹ A'râf, 7/16.

²¹⁰ Kasrî, *Şuabü'l-îmân*, 2/559.

²¹¹ Kasrî, *Şuabü'l-îmân*, 2/559.

izâle edilmesidir. Kasrî bu konuda zâhir ya da bâtın olsun dünyadaki her şeyin zıddıyla beraber kaim olduğuna dikkat çekerek “hasen” ve “kabiḥ” olanın bir arada var olduğunu detaylıca izah etmekte, bu konuda Hz. Peygamber’in “üç mühlîkât üç de münciyât vardır” hadisini²¹² dikkate değer bulmaktadır. Bu bağlamda Kasrî Hz. Peygamber zâhiren ve bâtinen neyi nehyetmişse onların helak edici olup eziyet verdiğini, neyi de zâhiren ve bâtinen emretmişse onların kurtarıcı olduğunu belirtmektedir.²¹³ Helak verici şeylerin başında ise Kasrî’ye göre dünya sevgisi gelmektedir ve en başta bunun izale edilmesi gerektiğini belirtir.²¹⁴

Kasrî’ye göre hadisteki “ednâ” tabiri “aşâğı” anlamında olmaktan ziyade ibarenin kendi anlamında da mevcut olduğu üzere “yakınlık” anlamına gelmektedir.²¹⁵ Bu konuda Kasrî, imanda “aşâğı” olma gibi bir durumun söz konusu olamayacağına dikkat çeker ve bunun “yakınlık” şeklinde anlaşılması gerektiğini savunur. Netice itibarıyla buradaki “ednâ” ifadesinin “yoldan eziyet veren şeyin kaldırılması”ndan daha Allah’a yaklaştıran ve yüce olan bir şey yoktur şeklinde de anlaşılabilirliğini belirtir.²¹⁶

Sonuç

VI./XIII. asırda Endülüs ilim havzasında yetişmiş çok yönlü alimlerden biri olan Kasrî; kelâm, hadis, tefsir ve Arap dili gibi ilim dallarında öne çıkmış, ayrıca sûfî yönüyle de dikkat çekmiştir. Aslen Kurtuba’lı olan Kasrî, yaşadığı bazı sıkıntılardan ötürü memleketinden ayrılarak Fas’ın kuzeyine doğru gitmiş, orada birtakım ilmî faaliyetlerde bulunduktan sonra Sebte’ye yerleşerek Kasru Kûtâme’yi mekân edinmiştir.

Hem ilmi faaliyetler hem de tasavvufî eğitim açısından önemli bir merkez olan Kasru Kûtâme’ye nispet edilerek bilinir hale gelen Kasrî, burada hocası ve şeyhi olan zamanın önde gelen sûfîlerinden şeyh Ebû’l-Hasen Ali b. Halef ile beraber olmuştur. Ali b. Halef hem hoca-talebe hem de şeyh-mürîd ilişkisi bakımından Kasrî’nin istifade ettiği isimler arasında temayüz etmektedir.

Kasrî’nin bulunduğu çevre ve ilmi şahsiyetiyle ilgili en dikkat çeken hususlardan biri, Kasrî’yle İbnü’l-Arabî arasındaki ilişkidir. İbnü’l-Arabî’nin irfanı üzerinde tesiri olduğu söylenen mutasavvıflardan biri, Endülüs tasavvuf tarihinde önemli yeri olan “Meriye Mektebi”nin en önemli temsilcilerinden biri olan İbnü’l-Ârif’tir. İbnü’l-Ârif aynı zamanda Kasrî’nin şeyhi olan Ebû’l-Hasen Ali b. Halef’in şeyhidir. Ayrıca İbnü’l-Arabî’nin Kasru Kûtâme’de tanışıp feyz aldığını bildirdiği isimlerden biri Kasrî’dir. Kasrî’yi öne çıkaran hususlardan biri de söz konusu çevre ve ilişkileridir.

Çok sayıda eser telif ettiği nakledilmesine rağmen Kasrî’nin ancak *Şuabü’l-îmân*, *Tefsîrû sûreti’l-Fâtîha* ve *Şerhu müşkili’l-hadîs* isimli eserleri elimize kadar ulaşmıştır. Kasrî’nin *Şuabü’l-îmân* adlı eseri, *Şuabü’l-îmân* literatürü içinde yer alan bir eserdir. Söz konusu eser için bazı kaynaklarda Halîmî’nin *el-Minhâc fî şu’abi’l-îmân* adlı eserinin muhtasarı olduğu bilgisi yer alsa da müstakil bir eser mahiyetinde olduğu tespit edilmiştir. Biyografik kaynaklarda bu eserin müstakil bir çalışma olduğuna dair ifadeler yer almaktadır. Münâ Abdulhakîm ve Metin Yurdagür gibi bazı çağdaş araştırmacılar da Kasrî’ye ait eserin *el-Minhâc*’ın muhtasarı değil “şuabü’l-îmân” türünde yazılmış

²¹² Muhammed Nâsirüddin Elbânî, *Sahîhü’l-câmi’-s-sağîr ve ziyâdetuh*, (Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1986), 1/584-585 (Hadis No: 3045). Elbânî, hadisin *hasen* olduğunu ifade eder.

²¹³ Kasrî, *Şuabü’l-îmân*, 2/559-560.

²¹⁴ Kasrî, *Şuabü’l-îmân*, 2/559-561.

²¹⁵ Kasrî, *Şuabü’l-îmân*, 2/563

²¹⁶ Kasrî, *Şuabü’l-îmân*, 2/563

müstakil bir çalışma olduğunu belirtmişlerdir. Başlık, taksim, muhteva vb. açılardan iki eser incelendiğinde de bu durum, açık bir şekilde anlaşılmaktadır.

Hız. Peygamber'den imanın şubeleriyle ilgili nakledilen hadislerden yola çıkarak zaman içinde "Şuabü'l-îmân" başlığı altında müstakil bir telif türü ortaya çıkmıştır. Şuabü'l-îmân literatürünün günümüze intikal eden en eski örneği, Ebû Abdullah el-Halîmî'nin *el-Minhâc fi şu'abi'l-îmân* isimli eseridir. Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî'nin kaleme aldığı plan ve muhtevâ bakımından Halîmî'den faydalandığı ifade edilen *Şu'abü'l-îmân* isimli eseri, ilim âleminde hüsn-ü kabul görmüş, üzerine şerh, ihtisâr gibi çalışmalar yapılmıştır.

Kasrî, literatüre zenginlik katan *Şuabü'l-îmân* adlı eserinin başında tevhid merkezli konulardan bahisle tevhidin müşâhadesinde avâmdan havâsa giden yedi makam olduğunu söylemiş, bunlar arasında havâs olan üç makamın ehlinden hususen bahsetmiştir. Ona göre bu makamlara sırf gayretle ulaşmak mümkün değildir. Burada Allah'ın fazlından ve muradından bahseden Kasrî, bunlara nail olmak adına ilim ve amelîn öneminden bahsetmektedir. İmanın şubelerini de amelî açılarından öne çıkarmaktadır.

Kasrî, eserinde iman şubelerinin "İslâm", "Îmân" ve "İhsân" olmak üzere üç makam üzere mebnî olduğunu dile getirerek açıklamalarını da bu çerçeveden yapmaktadır. Ona göre "*İslâm asıldır ve başlangıçtır, ihsân fer'dir ve sonuçtur, imân ise vasıta ve bu ikisini bağlamaktadır*". Bu üçlü aynı zamanda Kasrî tarafından "cesed", "nefis" ve "ruh" kavramlarıyla ilişkilendirilmekte, cesed zâhir, nefis bânî, ruh da hepsinin bânî olarak sırasıyla "İslâm", "Îmân" ve "İhsân" kavramlarıyla özdeşleştirilmektedir. Bu çerçevede İslâm'dan ihsâna, bir diğer ifadeyle zâhirden bânînin bânînine uzanan bir temellendirme söz konusudur. Bu temellendirme de eserin tamamını şekillendirmiş gözükmektedir. Kasrî, eserindeki hemen her meseleyi zâhir ve bânî boyutlarıyla beraber açıklamakta, âyet ve hadisleri de zâhiren ve bânînen yorumlamaktadır.

Kasrî'nin eserindeki en göze çarpan hususlardan biri, "*ehl-i sünnet*" vurgusudur. Hız. Peygamber'in fırkalarla ilgili hadisinden yola çıkarak "fırka-i nâciye"nin ehl-i sünnet olduğunu söyler. Bu noktada Kasrî Kur'an ve sünnete ittiba konusunda son derece net bir tavra sahiptir. Ona göre Kitâb'a iman kadar sahih hadislere iman etmek de vaciptir. Hız. Peygamber'in hadisine iman etmek vacip olduğu için söz konusu hadisleri yalanlamak Hız. Peygamber'i yalanlamak anlamına gelir. Yine Kasrî, her türlü görüşte Kitap ve sünnete muvâfakatın şart olduğunu ifade ederek bunları görmezden gelip "rey"e ve "akl"a başvuranları şiddetle kınamakta, akıl ve şer'in birbirine muhtaç olduğunu belirterek her ikisinin de birbirinden müstağni kalamayacağı görüşünü savunmaktadır.

Bilindiği üzere sûfilerin âyet ve hadislere dair açıklamalarında işârî yorum öne çıkmaktadır. Kasrî'nin *Şuabü'l-îmân* adlı eserinde zâhir ve bânî çerçevesinde âyet ve hadislerin yorumlandığı görülmektedir. Kasrî, yaptığı yorumlarda genelde sıkça vurguladığı gibi Kur'an ve sünnet çerçevesine ve ehl-i sünnet çizgisine riayet etmiştir. Bununla birlikte bazı bânî yorumlarında zâhirin anlam sınırlarını zorladığı ve aşırı bânî yorumlara girdiği de olmuştur.

Kasrî'nin hadisleri anlama ve yorumlaması açısından dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus ise, eserde hadislerin tam anlamıyla bir hadisçi hassasiyetiyle kullanılmaması, Kasrî'nin sahih hadislerle beraber zayıf ve mevzu bazı hadisleri tercih etmesi ve bunlara binaen çeşitli yorumlarda bulunmasıdır. Hız. Peygamber'le ilgili bazı meseleler bu açıdan dikkat çekicidir. Mesela Kasrî, Hız. Peygamber'e "rubûbiyet" mekânının verildiğini ifade ettiği yerde Hız. Peygamber'in konumu ile ilgili

konularda mevzu hadisler etrafında bâtinî yorumlarda bulunmuştur. Bu ve benzeri meselelerde Kasrî'nin sûfîler arasında yaygın olan kanaatlerin etkisinde olduğu ve bu kanaatler çerçevesinde dolaşımında olan hadisleri öne çıkardığı görülmektedir. Nitekim o, eserinde başta Sehl et-Tüsterî olmak üzere İbrahim b. Edhem, Cüneyd-i Bağdâdî, Süfyân-ı Sevrî ve Bayezidî Bistâmî gibi öne çıkan sûfîlerden de nakillerde bulunmuştur.

Netice olarak Kasrî'nin kaleme aldığı *Şuabü'l-îmân*, birçok yönden ele alınmaya değer bir eserdir. Özellikle itikadî ve tasavvufî meseleleri ele alma açısından zengin bir muhtevaya sahip olan eser, âyet ve hadislerin bu meseleler etrafında hem zâhirî hem de bâtinî olarak nasıl anlaşılıp yorumlandığıyla ilgili dikkate değer bir örnek teşkil etmektedir. Hem eserin muhtevası özelinde Kasrî'nin düşünceleri hem de Kasrî'nin içinde bulunduğu çevre, çeşitli açılardan ele alınabilecek özelliktedir. Yine bu çerçevede dikkat çekici başlıklar arasında, *Şuabü'l-îmân*'ı merkeze alarak Kasrî'den feyz aldığı ifade edilen İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerinin izini sürerek bu eserden ne derece etkilendiği konusu yer almaktadır.

Kaynakça

- Aclûnî, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs: ammâ iştehere mine'l-ehâdîs alâ elsineti'n-nâs*, thk. Ahmed Kalaş. Halep: Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî, [t.y.].
- Addas, Claude. *İbn Arabî: Kibrit-i Ahmer'in peşinde*, çev. Atilla Ataman. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2003.
- Ahmed b. Hanbel. Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, *Müsnedu el-İmam Ahmed b. Hanbel*, tahkik ve tahriç: Şuayb el-Arnaut, Adil Mürşid, Heysen Abdülğafur. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998/1419.
- Ateş, Süleyman. *İşârî Tefsir Okulu*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları: 122, 1974.
- Aydın Süreyha. *Endülüslü Mutasavvıf İbnü'l Arîf'in Tasavvuf Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Bağdatlı İsmail Paşa, Babanzade. *Îzâhü'l-Meknûn fî zeyli ala Keşfü'z-zunûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*, tsh. Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 1947.
- Bardağcı, M. Necmettin *Endülüslü Sûfi İbnü'l-Arif ve Mehâsinü'l-mecâlis*. Bursa: Sır Yayıncılık, 2005.
- Bentenî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer Cavi Nevevî. *İman şubeleri*; çev. İhsan Toksarı. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, 1969.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *el-Câmi' li-Şuabi'l-İman*, thk. Abdülali Abdülhamid Hamid. Bombay: ed-Dârü's-Selefiyye, 1986.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur : Supplement (GAL Suppl.)*. Leiden: E.J. Brill: 1937.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Çelebi, İlyas. “Şuabu'l-îmân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/218-219. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Dâvûdî, Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. Beyrut: Dârü'l- Kütübü'l-İlmiyye, 1983/1403.
- Davudoğlu, Ahmed. *Sahîh-i Müslim Tercemesi ve Şerhi*. İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1973.
- Döner, Nuran. *Tasavvuf Kültüründe Hz. Peygamber Tasavvuru*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.

- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eşas es-Sicistânî. *es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982.
- Ednevî, Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Süleyman b. Salih Hazzî. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1997/1417.
- Elbânî, Muhammed Nâsirüddin, *Sahîhü'l-Câmi's-sagîr ve ziyâdetuh: el-Fethü'l-kebir*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1986.
- Elbânî, Muhammed Nâsirüddin, *Silsiletü'l-ehâdisi'z-zaîfe ve'l-mevzûa ve eseruhâ's-seyyi' fi'l-ümme*. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 2004/1425.
- Elbânî, Muhammed Nâsirüddin. *Sahîhu Süneni İbn Mâce li-İmami'l-Hafız Ebû Abdullah el-Kazvini*. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1997/1417.
- Ergül, Adem. *Kur'ân ve Sünnet Işığında Kalbî Hayat*. İstanbul: Altınoluk yayınları: 5, 2000.
- Erkaya, Mahmud Esad. "Kurtubalı Mutasavvıf Abdülcelîl el-Kasrî (Ö. 608-1211) ve Müteşâbih Hadislere Dair Şerhu Müşkili'l-Hâdis Adlı Eseri" *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi = The Journal of International Social Research*, 9/42 (2016), 1823-1831.
- Halîmî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Hasen b. Muhammed b. Halîm Cürcânî Halîmî. *el-Minhac fi şuabi'l-iman*, thk. Hilmi Muhammed Fûde. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979/1399.
- Hallâl, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Harun el-Hanbeli. *es-Sünne*, thk. Atıyye Zehrani. Riyad: Dârü'r-Râye, 1989.
- Heysemî, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Ebî Bekr b. Süleyman. *Mecmaü'z-zevâid ve menbaü'l-fevâid*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1967.
- İbn Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed et-Tâi el-Hâtimî. *Sufis of Andalusia: The ruh al-quds and al-durrat al-fakhirah of Ibn Arabi*. Translated, with introduction and notes, by R. W. J. Austin. Sherborne: Beshara Publications, 1988.
- İbn Arrâk, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Kinânî. *Tenzîhü's-şerîati'l-merfû'a 'ani'l-ahbâri's-şeni'ati'l-mevzûât*. thk. ve ta'lik Abdülvehhâb Abdüllatif, Abdullah Muhammed es-Siddîk. Kahire: Mektebetü'l-Kahire, [t.y.].
- İbn Mâce, Muhammed bin Yezîd el-Kazvîni. *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî. *Kitâbü'l-mevzûât mine'l-ehâdisi'l-merfûât*. thk. Nureddin b. Şükri Boyacılar. Riyad: Mektebetu Edvâi's-Selef [Edvâi's-Selef], 1997/1418.
- İbnü'l-Ebbâr, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Ebî Bekr. *et-Tekmile li-Kitâbi's-Sıla*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. Tunis: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2011.
- İbnü'z-Zübeyr, Ebû Ca'fer Ahmed b. İbrâhîm b. Zübeyr Sekafî Gırnâtî Endelüsî. *Kitâbu Sılatü's-Sıla = ez-Zeyl ale's-Sıla li'bn Beşküval*. thk. Abdüsselam el-Herras, Saîd A'rab. Rabat: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1993/1413.
- Kasar, Veysel. *Halimi'ye ait Şuabu'l- İman adlı eserin kelam ilmindeki yeri*. Urfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- Kasri, Ebû Muhammed Abdülcelil b. Musa b. Abdülcelil. *Şuabü'l-iman*, thk. Seyyid Kesrevi Hasan. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995/1416.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifin: Terâcimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993/1414.
- Koçyiğit, Talat. "Kasrî, Abdülcelîl b. Mûsâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/575-576. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

- Mekkî, Ebû Tâlib Muhammed b. Alî b. Atıyye el-Hârisî. *Kûtu'l-Kulûb fî Muâmeleti'l-Mahbûb ve Vasfî Tarîki'l- Murîd ilâ Makâmi't-Tevhîd*. thk. Asım İbrahim el-Keyâlî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2005.
- Münâ, Abdülhakîm el-Asse. *es-Smâatü'l-hadîsiyye inde'l-İmâm el-Beyhakî fî kitâbihi Şuabü'l-imân*. Dımaşk: Darü'n-Nevadir, 2008/1429.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn b. Haccâc. *Sahîhu Müslim*. İstanbul: Çağrı yayınları, 1982.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. İstanbul 1981.
- Ömerî, Ahmed b. Mer'î el-Ömerî. *Tahkîku Şuabi'l-îmân*. Mekke: el-Âmmü'd-Dirâsî, 1983.
- Özdemir, Mehmet (ed.), *İslam Tarihi ve Medeniyeti: Endülüs*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2018.
- Özdemir, Mehmet, "Muvahhidler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/410-412. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- Râgîb el-İsfâhânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal. *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Kilânî. Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1961.
- Safedî, Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vafi bi'l-vefeyât*. Şututgard: 1988.
- Samedî, Halid. *Medresetu fihî'l-hadîs bi'l-garbi'l-İslâmi mine'n-neş'e ilâ nihâyeti'l-karni's-sâbi' el-hicrî*. Rabat: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2006/1427.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn es-Sehâvî. *el-Makâsidü'l-Hasene*. thk. Muhammed Osman el-Huş. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1985.
- Selvi, Dilaver. "Her Ayetin Bir Zahirî Bir Batını Vardır?" Hadisindeki Zahir ve Batın Kavramları Üzerine Değerlendirmeler", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 9/2 (2011), 7-41.
- Sezgin, Fuat. *Geschichte des Arabischen Schrifttums [GAS]: Qur'anwissenschaften, hadit geschichte, fiqh, dogmatik, mystik*. Leiden: E.J. Brill, 1967.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Buğyetü'l-vuât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nühât*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Tabakatü'l-müfessirin*; thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1976.
- Şemseddin Sâmi. *Kamûsü'l-a'lâm*. İstanbul: Mihran Matbaası, 1896/1314.
- Şeyban, Lütfi. *Endülüs Alimleri: Bilginin Toplumsal Rolü*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.
- Şeyban, Lütfi. *Endülüs*. İstanbul: Albaraka Türk Yayınları, 2014.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdi Abdülmecid Selefî. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1985/1405.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezid. *Tefsirü't-Taberî=Câmiü'l-beyân an te'vili ayi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003/1424.
- Tâdilî, Ebu Ya'kub (Ebü'l-Haccâc) Yusuf b. Yahya b. İsa İbnü'z-Zeyyât. *et-Teşevvüf ilâ ricâli't-tasavvuf*. thk. Ahmed et-Tevfik. Rabat: Külliyyetü'l-Adab ve'l-Ulûmi'l-İnsaniyye, 1984.
- Tehânevî, Muhammed b. A'la b. Ali el-Faruki el-Hanefi. *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn*. thk. Ahmed Hasan Besic. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998/1418.
- Tinbüktî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ahmed b. Ahmed Ahmed Baba, *Kifayetü'l-muhtâc li-mâ'rifeti men leyse fî'd-dîbâc*. dirâse ve tahkîk Muhammed Mutî'.Rabat: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2000/1421.
- Tinbüktî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ahmed b. Ahmed Ahmed Baba. *Neylü'l-ibtihâc bi-tatrizi'd- dibâc*. Trablus: Külliyyetü'd-Da'veti'l-İslâmiyye, 1989.

- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*, İstanbul,1981.
- Yiğit, İsmail. “Murâbitlar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/152-155. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Yurdagür, Metin. “el-Minhâc fî şu‘abi'l-îmân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/106-107. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Zehebî Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *el-Müstemlah min Kitabi't-Tekmile*; thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. Tunis: Darü'l-Garbi'l-İslâmî, 2008/1429.
- Zehebî Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Kitâbü'l-uluw li'l-aliyyi'l-azim: ve izâhu sahihi'l-ahbâr min sekîmuhâ*, dirâse, tahkik ve ta'lik: Abdullah b. Salih el-Berrâk. Riyad: Dârü'l-Vatan, 1999/1420.
- Zehebî Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm: h.601-610*. thk. Şuayb el-Arnaut, Salih Mehdi Abbas, Beşşar Avvad Ma'ruf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.
- Zehebî Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985/1405.
- Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm: kamûsu terâcim [li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ*. Beyrut: 1396/1976.
- Zürkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülbaki b. Yusuf. *Muhtasarü'l-Makâsidi'l-hasene fî beyâni kesîr mine'l-hadisi'l-müştehire 'ale'l-elsine*. thk. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ. Riyad: Mektebü't-Terbiyeti'l-Arabî li-Devli'l-Halîc, 1995/1416



Kunût ve Ahkâmına Dair Bazı Fikhî Mülâhazalar*

Some Fiqh Considerations Concerning Qunut and Its Rules

İbrahim SİZGEN

Dr. Öğr. Üyesi, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Asst. Prof., Hatay Mustafa Kemal University, Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences, Department of Islamic Law, Hatay, Türkiye
ibrahimsizgen@hotmail.com, orcid.org/0000-0003-3669-8589
https://ror.org/056hcgc41

Makale Bilgisi / Article Information	
Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received:	27 Eylül 2023 / 27 September 2023
Kabul Tarihi / Date Accepted:	10 Kasım 2023 / 10 November 2023
Yayın Tarihi / Date Published:	25 Ocak 2024 / 25 January 2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season:	Ocak 2024 / January 2024
Cilt / Volume: 10, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 216-237.	

Atıf: Sizgen, İbrahim. "Kunût ve Ahkâmına Dair Bazı Fikhî Mülâhazalar". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 10/1 (Ocak 2024), 216-237. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10547428>

Cite as: Sizgen, İbrahim. "Some Fiqh Considerations Concerning Qunut and Its Rules". *İhya International of Islamic Studies* 10/1 (January 2024), 216-237. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10547428>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

* Bu çalışma, 29-30 Eylül 2023 tarihinde 1. Bilsel Uluslararası Gordion Bilimsel Araştırmalar Kongresi tarafından düzenlenen sempozyumda "Tartışmalar Ekseninde Kunût Duasının Uygulanabilirliği" adlı tam metin bildirimizin genişletilerek makaleye dönüştürülmüş halidir.

This study is the expanded version of our full-text paper titled "The Applicability of the Kunût Prayer on the Axis of Discussions" at the symposium organized by the 1st Bilsel International Gordion Scientific Research Congress on September 29-30, 2023.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**İbrahim SİZGEN**).

Bu makale Creative Commons Atıf-Gayri Ticari Türetilemez 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC 4.0) International License.



Kunût ve Ahkâmına Dair Bazı Fikhî Mûlahazalar

Öz

Bu çalışmada, İslâm hukukunun ibadetler bölümü içerisinde yer alan ve ehemmiyetine binaen müstakil bir başlık altında incelenen kunûta dair bazı fikhî mûlahazalar nitel araştırma ve istidlâl yöntemi kullanılarak ele alınmıştır. Meşrûiyeti sünnet ve icmâ ile sabit olan kunût hakkında varit olan birtakım rivayetlerde Hz. Peygamber'in çeşitli vesilelerle namazlarda kunût okuduğuna yer verilmiştir. Bundan mütevellid kunûtun meşrûiyeti konusunda müctehidler arasında görüş ayrılığı olmamasına rağmen bahse konu mervi olunan hadislerin tenkite, uygulama örneklerinin de farklı yorum ve te'vile açık olduğu tespit edilmiştir. Bu durum kunûtun hükmü, hangi namazda kunût okunacağı, yeri, miktarı ve lafızları, cehrî (sesli) veya hafî (gizli) okunması, kunûtta ellerin kaldırılıp kaldırılmayacağı, kaldırılması halinde yüze sürülüp sürülmeyeceği ve cemaatle kılınan namazlarda imamla birlikte kunûtun okunup okunmayacağı gibi bazı fikhî meselelerin tezahür etmesine sebebiyet vermiştir. Bununla birlikte ilgili meselelerde müctehidler, birbirinden muhtelif icthadlar ileri sürerek doktrin içerisinde kayda değer görüşler ortaya koymuşlardır. Esas itibarıyla onları bu husustaki icthadî çeşitliliğe iten sâik, kunût hakkında varit olan naslarda yer alan bazı kavramlara yüklemiş oldukları lugavî anlamlar yanında sahabenin kunût uygulamasına yönelik te'vile dayalı değişken yaklaşımlarıdır. Bu bağlamda ele alınan bu çalışmada fukahanın kunût ve ahkâmına dair ileri sürdükleri görüşler, mümkün mertebeye delilleriyle birlikte sunulmuş; bu deliller hakkında karşıt görüş sahipleri tarafından yapılan eleştirilere yer verilerek konu bir bütünlük içerisinde tartışılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam hukuku, Namaz, Vitir, Dua, Kunût, Teşehhüd.

Some Fiqh Considerations Concerning Qunut and Its Rules

Abstract

In this study, some fiqh considerations regarding qunut, which is included in the worship section of Islamic law and examined under a separate title due to its importance, were discussed using the qualitative research and inference method. In some narrations about kunût, whose legitimacy is established by the sunnah and ijma, it is stated that the Prophet recited kunût in prayers on various occasions. Therefore, although there is no difference of opinion among mujtahids regarding the legitimacy of qunut, it has been determined that the mentioned hadiths are open to criticism and their application examples are open to different interpretations and interpretations. This situation has brought to discussion the issues of the ruling on qunut, in which prayer qunut should be recited, its place, amount and words, whether it should be recited jahrî (vocal) or hafî (hidden), whether the hands should be raised during qunut, and whether they should be rubbed on the face if raised. However, it brought with it some jurisprudential issues, such as whether kunût should be recited together with the imam in congregational prayers. However, on related issues, mujtahids have put forward significant opinions within the doctrine by putting forward various ijthads.

Essentially, the reason that pushed them to diversify their *ijtihad* on this issue was the literal meanings they attributed to some concepts in the existing texts about *qunût*, as well as the variable approaches of the companions towards the application of *qunût* based on interpretation. In this study, which is considered in this context, the views put forward by the *fuqaha* regarding the rules and regulations are presented together with as much evidence as possible; The subject has been tried to be discussed in its entirety by including criticisms about this evidence by those who have opposing views.

Keywords: İslamic Law, Prayer, Witr, Blessing, Qunut, Tashahhud.

Extended Abstract

Although *qunut* but is not a very broad subject of Islamic law, it is one of the issues that has been discussed in classical sources. Based on this it can be said that the subject needs to be researched and learned extensively. *Qunut*, which is applied in different ways, derives its differences from the practices of the great prophet. In addition, the multitude and diversity of quotations from her on the relevant issue led the *mujtahids* to conflict. The essence of the disputes in question is that the narrations regarding our subject are different in terms of wording and application, as well as being interpreted in various ways. Although the first meaning of *qunut* that comes to mind is begging, we see that it generally includes meanings such as obeying, remaining silent during prayer, and standing for a long time for the purpose of worship. In the light of historical data, it can be said that *kunût* was first implemented after the *Bi'rimaûne* incident, which took place at the beginning of the 4th year of the *Hijra* and in which seventy *Quran* memorizers were brutally killed. The Prophet performed *qunut* in the morning prayer for a month. He abandoned it after reading it. In addition, it is known that the prophet recited *qunut* on various occasions. Therefore, although there is no difference of opinion among *mujtahids* regarding the legitimacy of *qunut*, its ruling in which prayers *qunut* is recited, its place, amount and words, and whether it is recited *cehri* (vocal) or *khafi* (hidden) are included. While sects expressed their opinions about which prayers *kunût* was used, they took the *hadiths* and practices of the Prophet as evidence. When the sects are examined, *Hanafi* and *Hanbali* according to the sect, it is recited during the *witr* prayer throughout the year; in the *Shafi'i* sect, it is recited only on the last fifteen days of the month of *Ramadan*. Although there are different opinions about the ruling of *qunut*, it is widely believed that this is one of the practices of the Prophet. One of the most important issues today is extraordinary it is about the ruling of *qunut* when events occur and which prayers to recite. Sects expressed different opinions on this issue. *Hanafi*, *Hanbali* and *Maliki* sects stated that it should be recited in the morning prayer in such cases. According to another view in the *Hanafi* sect, *qunut* should be recited in prayers performed out loud in such cases. However, *Shafiis* say that it can be recited in all *fard* prayers. Regarding the form of the *qunut* prayer, other sects except the *Hanafi* sect have different opinions about the form of the *qunut* prayer. They said that it would open to the sky. Since reciting *qunut* has the nature of a prayer, it is more stable to pray with the hands open to the sky, like prayers other than prayer. There is no specific prayer in reciting *qunut*. However, sects still expressed their opinions about which prayers would be better to read. It has been observed that there are two different narrations on this subject. When extraordinary events occur, it is more appropriate to recite *kunut* depending on the nature of the event. As a matter of fact, when we look at the practices of the companions as well as the words of the Prophet, we see that prayers were made according to the events. The sects did not express different opinions regarding the amount of *kunut*. However, there are rumors that this should not be kept for long. For this reason, the Imam should not keep the *qunut* long, considering the congregation. Moreover, this is religiously It is *makruh*. Follow the imam while reciting

kunût, bring salawat to the Prophet, perform qunut the sects expressed different opinions from each other on issues such as raising the hands and rubbing them on the face, and the ruling on forgetting the qunut. Mujtahids have their own knowledge of these issues. They put the narration material into use by basing it on their sources. Hanafi and Malik scholars said that the qunut should be recited secretly in prayers performed individually and in congregation. In Shafiis and Hanbalis, in congregational prayers the imam recites the qunut openly and the congregation also he openly says amen. For any reason those who cannot hear the imam's voice secretly they are located in the qunut. On the other hand, Shafii and Hanbali mujtahids, when reciting qunut, your hands should be on your chest. They said that it should be removed up to the level. Additionally, Hanbalis rub their hands on their faces after reciting the qunut.

Giriş

İbadetlerin özü olması hasebiyle namaz, kişinin bütün benliğiyle Allah Teâlâ'ya yönelme halini ifade eder. Namaz ibadeti içerisinde fiilî eylemler yanında dua niteliğini haiz birtakım kavli ifadeler bulunmaktadır. Bunlardan biri kuşkusuz kunûttur. Kunûttun meşrûiyeti sünnet ve icmâ ile sabittir. Sahabe ve tâbiûn kanalıyla nakledilen çeşitli rivayetlerde Hz. Peygamber'in namazlarda kunût okuduğu muhakkaktır. Ancak hadis tenkidi açısından ilgili rivayetlerin kimilerince sıhhat açısından problemlî görülmesi kunûttun hükmü hususunda ihtilafa yol açmıştır. Bu bağlamda kimi müctehid, kunût okumayı vitir namazında vacip görürken; kimileri ise bunu tamamen bidatten saymıştır. Buna karşın kimi fukaha da kunût okumayı nebevî sünnetten saymış; kimisi de yapıp yapılmaması hususunda kişiyi muhayyer bırakarak bunu mubah görmüştür. Bu ihtilaf, kunûttun hangi namazlarda okunup okunmayacağı meselesini beraberinde getirmiştir. Binaen aleyh kimi fukaha kunûttun bütün vakit namazlarda okunabileceğini ifade ederken; kimileri de bunu bazı namazlara hasretmiştir. Diğer bir kısmı da kunût okumanın kıtlık, salgın, belâ ve musîbet gibi olağanüstü durumlarda tüm namazlarda okunabileceğine kâil olmuştur. Yaygın kanaate göre kunût meşru olup vitir namazı, sabah namazı ve olağanüstü durumlar haricinde okunmaz.

Bu yazıda ilgili tartışmalarla birlikte kunûta dair fikhî bazı mülâhazalar görüş farklılıklarıyla birlikte etraflıca incelenecek, ileri sürülen deliller ve bu delillere dönük itirazlar ele alınacaktır. Çalışmaya temel oluşturması açısından kunûttun kavramsal çerçevesine kısaca açıklık getirilecektir.

Kunûta dair hatırı sayılır çalışmalar yapılmasına rağmen meselenin farklı (kunût ahkâmı hususunda hükme medar olan nasların tahric, tenkit ve ta'lîl yöntemleriyle irdelenmesi gibi) verilerle yeni araştırmalara konu olmayı hak ettiği düşünülmüştür. Araştırmanın bu konudaki tartışmalara ve literatüre mütevazı bir katkı sunacağı ümit edilmektedir.

1. Kunûttun Kavramsal Çerçevesi

Kunût, كُنُوتٌ fiilinin masdarı olup lügatte “Boyun eğmek, namazda sükût edip ibadet kastıyla uzunca ayakta durmak ve yakarıştta bulunmak” gibi anlamlarda kullanılmıştır.¹ İhtiva etmiş olduğu çeşitli anlamları itibariyle kunût, fikhî terminolojide birbirinden farklı

¹ Ebü'l-Huseyn Ahmed b. Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-lüğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), 5/31; Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail el-Mürsî b. Sîde, *el-Muhassas*, thk. Halil İbrahim Ceffâl (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-'arabî, 1996), 4/57; Heyet, *el-Mu'cemü'l-vasît* (İstanbul: Dâru'd-da've, 1989), 2/761.

tanımlanmıştır. Şöyle ki Mâverdî (ö. 450/1058) ve Askalânî (ö. 852/1449) kunûtu, “Namazda kıyam halinde iken Allah’a yapılan özel bir dua” olarak tarif ederken;² günümüz hukukçularından Muhsin Koçak ise “Taatte bulunmak, dua etmek ve herhangi bir şerden kurtulmak ya da hayrı elde etmek için namazda Allah'a sığınmak” şeklinde tanımlamıştır.³

Hız. Peygamber’in genel itibariyle namazlarında çeşitli vesilelerle kunût okuması,⁴ kunûtun meşru olduğunu göstermektedir. Ancak kunûta dair Hız. Peygamber’den aktarılan gelen muhtelif rivayetlerin mevcudiyeti müctehidleri kunûtun hangi namazlarda ve bu namazların neresinde okunduğu, miktarı ve lafızları gibi hususlarda ihtilafa sevk etmiştir.

Bu itibarla kunûtla ilintili rivayetleri irdeleyen fukaha, kunûtun sabah ve vitir namazları yanı sıra olağanüstü hallerde olmak üzere genellikle üç yerde okunduğunu tespit etmişlerdir.⁵

1.1. Sabah Namazında Kunût Okumak

Sabah namazında kunût okunmasının hükmü tartışmalıdır. Şöyle ki Hanefî ve bir vecihte Hanbelî uleması sabah namazında kunût okunmasını meşru saymamışlardır.⁶ Mâlikî fakihî Yahya b. Ömer (ö. 289/902) de bu kanaattedir.⁷ Onlar, benimsemiş oldukları bu görüşü birtakım rivayetler yanında sahabe-tâbiîn kavil ve uygulamalarıyla temellendirmişlerdir. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür:

- İbn Mes’ûd’dan (ö. 32/652-53) mervi olunan bir rivayette Hız. Peygamber’in sabah namazında bir ay boyunca kunût okuduğuna, bundan önce ve sonra ise kunût okumadığına değinilmiştir.⁸
- Ümmü Seleme’den (ö 62/681) aktarıldığına göre “Hız. Peygamber, sabah namazında kunût okunmasını nehyetmiştir.”⁹
- Sa’d b. Târik el-Eşca’î’den aktarılan bir rivayette o, şöyle demiştir: “Bir gün babama dedim ki: Baba! Sen Resûlullâh’ın, Ebû Bekir’in, Osman’ın ve Ali’nin de arkalarında namaz kıldın; onlar namazda kunût okuyorlar mıydı? Babam bana: Oğlum! Bunu okumak muhdestir (bidattir)” diye cevap verdi”.¹⁰

² Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, ed. Ali Muhammed Mu'avvaz - Âdil Ahmed Abdülmecûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 2/150-151; Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1960), 2/490.

³ Muhsin Koçak, “Kunût”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 26/380.

⁴ Buhârî, “Vitr”, 7; Müslim, “Mesâcid”, 294.

⁵ Muhammed b. Ömer el-Câvî, *Nihâyetü'z-zeyn* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts), 64.

⁶ Ebû'l-Hasen Alâüddîn Ali b. Süleymân el-Merdâvî, *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf 'alâ mezhebi'l-İmâmi'l-mübeccel Ahmed b. Hanbelî*, nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî (Kahire: Matba'atü's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1955-1956), 2/174; Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*, nşr. Mahmûd Ebû Dakîka (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts), 1/55.

⁷ Ebû'l-Berekât Ahmed b. Muhammed ed-Derdîr, *eş-Şerhu'lkebir* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts), 1/248.

⁸ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/55.

⁹ Beyhakî, “Salât”, 299; Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, thk. İsmetullâh İnâyetüllâh Muhammed vd. (Beyrut-Medine: Dâru Beşâiri'l-İslâmiyye - Dâru's-Sirâc, 2010), 1/674.

¹⁰ Beyhakî, “Salât”, 299; Ebû Muhammed Bedrüddîn Muhammed b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, thk. Emîn Sâlih Şa'bân (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 2/498.

- İbn Abbâs, sabah namazında kunût okunmasını bidatten saymıştır. Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713), İbn Abbâs'ın bu şekilde hüküm belirttiğine şahitlik etmiştir.¹¹
- İbn Ömer'e (ö. 73/69) kunût sorulduğunda "O (kunût), bidattir. Hz. Peygamber, bir ay dışında kunût okumamıştır. Daha sonra ise bunu terk etmiştir," demiştir.¹² Tâvûs b. Keysân (ö. 106/725) başta olmak üzere birçok tâbiûn müctehidi bu yönde kanaat belirtmiştir.¹³
- Kûfe fikh mektebinin önde gelen temsilcilerinden Alkame b. Kays (ö. 62/682), Dımaşk kadısı Ebü'd-Derdâ (ö. 32/652) ile karşılaştığında kendisine kunüttan sormuş, o da bunu bilmediğini ifade etmiştir.¹⁴
- Tâbiûnden Ebû Osmân en-Nehdî (ö.100/718) Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in sabah namazında kunût okumadığına değinmiştir. Tâbiûnin ileri gelenlerinden İbrahim en-Nehâî (ö. 96/714) ve Katâde (ö. 117/735) Ebû Osmân en-Nehdî'yi destekler nitelikte Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in ölünceye dek kunût okumadıklarını nakletmişlerdir.¹⁵

Mâlikî doktrininin müftâ bih kavline göre sabah namazında kunût okunması müstehap;¹⁶ Şâfiî ve bir vecihte Hanbelî hukukçulara göre ise sünnet;¹⁷ Zâhirî mezhebine göre de mubahtır.¹⁸ Bu görüşü savunanların temel referansları bazı nas yanında sahabe uygulamasıdır. Söz konusu bazı referansları şöyledir:

- Berâ b. Âzib'ten (ö. 71/690) aktarılan "Hz. Peygamber, sabah ve akşam namazlarında kunût okurdu"¹⁹ şeklindeki rivayettir.²⁰
- Enes b. Mâlik'ten (ö. 93/712) rivayet edilen "Resûlullâh dünyadan ayrılıncaya dek sabah namazında kunût okurdu"²¹ şeklindeki rivayettir.
- Hz. Ömer, sahabe ve tâbiûndan oluşan bir grubun huzurunda sabah namazında kunût okumuş, orada bulunanlar buna karşı çıkmamıştır.²² Tâbiûndan Ebû Osmân en-Nehdî, Hz. Ömer'in sabah namazında kunût okuduğuna şahitlik etmiştir.²³

¹¹ Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed b. Müflih, *el-Mübdî' fi şerhi'l-Mukni'*, nşr. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfiî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 2/16.

¹² Aynî, *el-Binâye*, 2/498.

¹³ Ömer b. Ali b. Mülakın, *et-Tavzîh li-şerhi'l-Câmi'i's-sahîh*, thk. Dâru'l-Felâh (Dımaşk: Dâru'n-Nevâdir, 2008), 8/204.

¹⁴ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/674.

¹⁵ Aynî, *el-Binâye*, 2/500.

¹⁶ Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Abdilberr en-Nemerî, *el-İstizkâr*, nşr. Sâlim Muhammed Atâ-Muhammed Ali Mu'avvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 2/76. İmam Mâlik'in önde gelen talebelerinden İbn Ziyâd el-Absî'ye (ö. 183/799) göre sabah namazında kunût okunması vacip; Sahnûn'a göre ise sünnettir. Bkz. Derdâr, *eş-Şerhu'lkebir*, 1/248.

¹⁷ Ebû İshâk İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts), 1/153; Merdâvî, *el-İnsâf*, 2/174.

¹⁸ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, thk. Abdülğaffâr Süleymân el-Bendârî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 3/57.

¹⁹ Tirmizî, "Salât", 401.

²⁰ İslâm âlimleri, olağanüstü haller gibi herhangi bir sebep olmadan öğle, ikinci, akşam ve yatsı namazlarında kunût okunmayacağı hususunda ittifak etmişlerdir. Ebû Bekr Muhammed b. Mûsâ el-Hâzîmî, *el-İ'tibâr fi'n-nâsîh ve'l-mensûh mine'l-âsâr* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1359), 85.

²¹ Dârekutnî, "Vitr", 1692.

²² Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Muhammed İbn Kudâme, *eş-Şerhu'lkebir 'alâ metni'l-Mukni'*, nşr. Dâru'l-Menâr (Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1983), 1/724.

²³ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 3/56.

Sabah namazında kunût okumanın meşru olmadığına kâil olan müctehidler, karşıt görüşün referans aldıkları bazı delilleri eleştirmişlerdir. Şöyle ki Hanefî hukukçu Cessâs (ö. 370/981), Ümmü Seleme kanalıyla aktarılan ilgili rivayetin, kunûtun okunacağı yönündeki diğer rivayetleri hükmen ilga ettiğini ifade etmiştir. Nitekim bu rivayette, kunûtun okunması veya okunmaması cihetindeki muhayyerliğe engel teşkil eden bir nehiy mevcuttur. Bununla birlikte sabah namazında kunûtun meşruiyetinden söz eden müctehidler referans olarak zikrettikleri Enes b. Mâlik'ten aktarılan rivayet, mana bakımından muhtelif rivayetleri haizdir. Nitekim Hümejd'in Enes'ten aktardığı bir rivayette Hz. Peygamber'in sabah namazında kunûtu yirmi gün; Rebî' b. Enes'in (ö. 140/757) Enes'ten naklettiği rivayette ise süre belirtmeksizin "yesîr" kavramı kullanılarak "az bir zaman" okuduğuna yer verilmiştir. Bütün bunlar, Enes b. Mâlik'in ilgili rivayetinde tezatlığa sebebiyet vermektedir. Bu durumda konuya ilişkin serdedilen Enes rivayeti, varit olmamış gibi kabul edilir.²⁴ Kaldı ki Aynî (ö. 855/1451), bahse konu rivayetin isnadında ta'n'dan söz etmiş,²⁵ bundan ötürü de meseleye hüccet olmaya kabil olmadığını belirtmiştir.²⁶ Hanbelî müctehidi İbn Kudâme (ö. 682/1283), söz konusu rivayette geçen ve "kunût okurdu" şeklinde anlamlandırdığımız يَفْتَتُ kelimesinin, kunût kavramının lügavi anlamı olan "ibadet maksadıyla uzunca ayakta durmak" manasına gelebileceğinin ihtimal dâhilinde olduğunu ifade etmiştir. Buna göre ilgili rivayetin manası "Resûlullâh dünyadan ayrılıncaya dek sabah namazında ibadet maksadıyla uzunca ayakta dururdu" şeklinde olur.²⁷ Bu manaya göre Hz. Peygamber'in sabah namazlarında kunût okumadığı mefhumu ortaya çıkmaktadır. Berâ b. Âzib'in Hz. Peygamber'in akşam ve sabah namazlarında kunût okuduğunu naklettiği rivayete gelince; Hz. Peygamber, akşam namazında kunût okumayı terk ettiğinden konuyla ilgili rivayetler ittifakla mensuh kabul edilmiştir. Aynı şekilde Hz. Peygamber, sabah namazında kunût okumayı bir müddet yapıp daha sonra terk ettiğinden sabah namazında da kunût okunması mensuh sayılmıştır.²⁸

Sabah namazında kunût okumanın meşru olduğuna kâil olan müctehidler de, karşıt görüşün referans aldıkları bazı delilleri tenkit etmişlerdir. Şöyle ki Zâhirî hukukçu İbn Hazm (ö. 456/1064) "Hz. Peygamber, râşit halifeler yanında İbn Abbâs'ın sabah namazında kunût okumadıkları yönünde aktarılan rivayetlerin kunûtun nehyedildiğine yönelik bir hüccet teşkil etmediğini belirtmiştir. Çünkü onların tamamının sabah namazında kunût okudukları, okuyup daha sonra da bunu terk ettikleri yönünde sahih bilgiler mevcuttur. Bu durumda sabah namazında kunût okunması ya da okunmaması mubahtır. Ancak kunût, Allah'ın zikri olduğundan faziletli bir eylemdir. Sa'd b. Târik el-Eşca'î'nin sabah namazında kunûtla ilgili "bidattir" söylemi, kunûtu bilmemesiyle alakalıdır. Yine İbn Mes'ûd'un ilgili rivayetinde yer alan Hz. Peygamber'in sabah namazında kunût okumasına dair husus, mekruh ya da menhî (yasaklı) mahiyette değildir. İbn Ömer'in "O (kunût) bidattir" sözü ise onun meshi bilmemesi meselesinde olduğu gibi konuya hâkim olmamasıyla alakalıdır. Bu durum, sabah namazında kunût okumayı meşru görenlerin delilini çürütmez."²⁹ Kaldı ki İbn Ömer'in sabah namazında kunût okumanın bidat olduğuna ilişkin

²⁴ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/670-674.

²⁵ Ta'n; râvinin adalet veya zabt sıfatını ortadan kaldıran kusurlarını ifade etmek üzere kullanılan temel eleştiri noktalarıdır. Bünyamin Erul, "Ta'n", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 39/558-560.

²⁶ Aynî, *el-Binâye*, 2/497.

²⁷ İbn Kudâme, *eş-Şerhu'lkebir*, 1/725.

²⁸ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/671.

²⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 3/57.

rivayeti –Nesâî (ö. 303/915) gibi bazı muhaddisler tarafından hüccet olabilmesi bakımından kavi görülse de-, kimi muhaddislerce zayıf addedilmiştir.³⁰ Bununla birlikte Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713), İbn Ömer’in babasıyla birlikte sabah namazlarında kunût okuduğunu ancak bunu unutup hatırlamadığını dile getirerek “kunût bidattir” sözünün İbn Ömer’e isnadını tutarlı bulmamıştır.³¹ Zeydî müctehidi Şevkânî (ö. 1250/1834), Ümmü Seleme’nin aktarmış olduğu rivayetin isnadında zayıflık olduğunu belirtmiştir. Ayrıca o, herhangi bir meselede ispat ve nefyin tearuz etmesi halinde ispatın nefye tekaddüm olunacağını ifade ederek İbn Abbâs ve raşit halifelerin sabah namazında kunût okuduklarına yönelik rivayetleri sahih bulmuştur.³² Aynı şekilde Beyhakî (ö. 458/1066), İbn Abbâs’ın sabah namazında kunût okumanın bidat olduğuna ilişkin rivayetin isnadında yer alan Ebû Leylâ el-Kûfî’nin metrûk³³ olması gerekçesine binaen sahih bulmamıştır.³⁴ Şâfiî hukukçu İbnü’l-Mulakkın (ö. 804/1401), İbn Abbâs’ın sabah namazında kunût okuduğuna ilişkin sahih rivayetlerin mevcudiyetinden bahsederek³⁵ Beyhakî’nin bu görüşünü desteklediği görülmüştür.

1.2. Vitir Namazında Kunût Okumak

Vitir, yatsı namazının son sünnetinden sonra kılınan bir namaz olup hâkim kanaate göre vakti, yatsı namazının edasından sabah namazı vaktine kadardır.³⁶ Azami on bir rekât olan vitir namazının, asgarisi üzerinde fukaha, ihtilaf etmiştir. Cumhur-ı ulema vitir namazının asgari bir rekât,³⁷ Hanefîler ise üç rekât olduğunu savunmuşlardır.³⁸ Söz konusu namazın hükmü muhtelif fih mesâilindedir. İbn Mes’ûd, Huzeife b. Yemân (ö. 36/656), Nehâî, Saîd b. Müseyyeb ve Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721) gibi sahabe ve tâbiîn hukukçuları yanında Hanefî de müftâ bih kavle göre vitir namazı vaciptir.³⁹ Hanefî hukukçulardan Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve Şeybânî (ö. 189/805) başta olmak üzere Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî doktrinlerine göre ise sünnettir.⁴⁰

Vitir namazında kunût okumanın hükmü ihtilaf içeren meselelerdendir. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed,⁴¹ Mâlikîlerden Sahnûn (ö. 240/854),⁴² Hanbelî⁴³ ve bir vacihte Şâfiîlere göre⁴⁴ vitir namazında her zaman kunût okumak sünnettir. İbn Mes’ûd, Nehâî ve Hasan-ı Basrî’nin (ö.

³⁰ Aynî, *el-Binâye*, 2/498.

³¹ Mâverdî, *el-Hâvî*, 2/152.

³² Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Neylül-evtâr şerhu Münteka’l-ahbâr*, nşr. İsmâüddin es-Sabâbitî (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 1993), 2/399.

³³ Metrûk; yalan söylemekle itham edilen râviyi veya onun naklettiği rivayeti ifade eder. Mehmet Efendioğlu, “Metrûk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29/415-416.

³⁴ Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 2/303.

³⁵ İbnü’l-Mülakkın, *et-Tavzîh*, 8/204.

³⁶ Erdem, “Vitir Namazı”, 43/111-113.

³⁷ İbn Kudâme, *eş-Şerhu’lkebir*, 1/706.

³⁸ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/55.

³⁹ Sami Erdem, “Vitir Namazı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 43/111-113.

⁴⁰ Mâverdî, *el-Hâvî*, 2/278; Ebû Amr Osmân b. Ömer İbnü’l-Hâcib, *Câmi’u’l-ümmehât*, nşr. Ebû Abdirrahmân el-Ahdar el-Ahdarî (Dimaşk-Beyrut: Dâru’l-Yemâme, 1998), 133; İbn Kudâme, *eş-Şerhu’lkebir*, 1/706; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/55; Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid İbnü’l-Hümâm, *Fethü’l-kadîr* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts), 1/423.

⁴¹ Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes’ud b. Ahmed Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’ fi tertîbi’ş-şerâi’* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1986), 1/273.

⁴² Alîş, Muhammed, *Minehü’l-celîl* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1989), 1/259.

⁴³ Merdâvî, *el-İnsâf*, 2/121.

⁴⁴ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/158.

110/728)⁴⁵ de bu kanaatte sahip oldukları nakledilmiştir.⁴⁶ Onların esas dayanağını naslar ve kıyas oluşturmaktadır. Şöyle ki;

- Übey b. Ka'b'ın (ö. 33/654) "Hz. Peygamber vitir namazı kıldığında rükûdan önce kunût okurdu"⁴⁷ aktarmış olduğu rivayettir.
- İbn Abbâs'tan naklolunan "Hz. Peygamber, üç rekât vitir kıldığında kunût okurdu"⁴⁸ rivayetidir.⁴⁹
- İbn Mes'ûd'dan aktarılan "Hz. Peygamber, rükûdan önce kunût okurdu" rivayetidir.⁵⁰
- Hz. Hasan'dan aktarılan "Dedem, vitir namazının kunûtunda okuyacağım kelimeleri bana öğretti"⁵¹ rivayetidir.⁵²
- Kunût, zikir niteliğindedir. O halde diğer zikirlerin her zaman söylenmesi meşru olduğu gibi kunûtun da vitir namazlarında her zaman okunması meşrudur.⁵³

Yukarıda zikri geçen rivayetlerde Hz. Peygamber'in kunûtu muayyen bir vitre tahsis etmemesi, yıl boyu vitir namazında kunût okunmasının meşru olduğuna delalet etmektedir.⁵⁴

Mâlikî hukukçu İbn Habîb'in (ö. 238/853) rivayetine göre İmam Mâlik⁵⁵ ve bir vecihte Şâfiîlere göre ise Ramazan ayının son on beş günü hariç diğer günlerde kılınan vitir namazında kunût okunmaz.⁵⁶ Hz. Ali, Übey b. Ka'b, İbn Ömer, Yahyâ b. Vessâb (ö. 103/722), İbn Sîrîn (ö. 110/729) ve Zührî (ö. 124/742) gibi pek çok müctehid, bu görüşü benimsemiştir.⁵⁷ Onların delilleri ise şöyledir:

- Enes b. Mâlik'ten naklonulan "Hz. Peygamber, Ramazan ayının ikinci yarısında (son on beş gün) kunût okurdu" rivayetidir.
- Hasan-ı Basrî'den aktarılan "Hz. Ömer Übey b. Ka'b'ın yirmi rekât namaz (teravih) kıldırmasını, Ramazanın son on beş günü dışında kunût okumamasını söyledi. Muaz, (teravih namazının) son on gününde kunût okudu" rivayettir.⁵⁸ Hz.Ömer'in Übeyy'e

⁴⁵ Hasan-ı Basrî'ye isnad edilen diğer bir görüşe göre ise Ramazan ayının ilk yarısı hariç yıl boyu vitirde kunût okunması sünnettir. Katâde'nin de bu kanaatte olduğu aktarılmıştır. Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm İbn Münzir, *el-İşrâf 'alâ mezâhibi 'ulemâ*, nşr. Ebû Hammâd Sağır Ahmed el-Ensârî (Ra'sülhayme: Mektebetü Mekkete's-Sekâfiyye, 2004), 2/271.

⁴⁶ İbn Münzir, *el-İşrâf*, 2/271.

⁴⁷ İbn Mâce, "Salât", 120.

⁴⁸ Ebû Dâvûd, "Salât", 652.

⁴⁹ İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid, *Fethü'l-kadîr* (Beirut: Dâru'l-Fikr, ts), 1/429.

⁵⁰ Muhammed b. Ali el-Vellûvî el-Asyûbî, *Zahîretü'l-'ukbâ fî şerhi'l-Müctebâ'* (Riyad: Dâru'l-Mi'râc-Dâru Âl Barûm, 1996-2003), 18/71.

⁵¹ İbn Mâce, "Salât", 117.

⁵² Ebü'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Sultân Muhammed Alî el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 2002), 3/951; İbn Kudâme, *eş-Şerhu'lkebir*, 1/721.

⁵³ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 3/61.

⁵⁴ Aynî, *el-Binâye*, 2/489.

⁵⁵ İbnü'l-Kâsım'ın (ö. 191/806) rivayetine göre İmam Mâlik vitir namazlarında kunûtu meşru görmemiştir. Ebü'l-Velîd Süleyman b. Halef el-Bâcî, *el-Müntekâ şerhu'l-Muvattâ'* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts), 1/210.

⁵⁶ Şâfiîlerde Ramazan ayının tamamında kunût okunabileceği yönünde görüşe de yer verilmiştir. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttakîn*, nşr. Zühreyy eş-Şâvîş (Beirut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1991), 1/330. Tâvûs b. Keysân, vitir namazında kunût okunmasını bidatten saymıştır. Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 3/55.

⁵⁷ İbn Münzir, *el-İşrâf*, 2/271.

⁵⁸ Mâverdî, *el-Hâvî*, 2/291-292; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 3/55.

bunu telkin etmesi, Muaz'ın da Ramazanın son on beş günü dışında kunût okuması birçok sahabî tarafından kabul gördüğünden itiraza konu olmamıştır.⁵⁹ Bu da Ramazan ayının son on beş günü dışında vitir namazında kunûtun olmadığına delalet etmektedir.⁶⁰

Yıl boyu vitir namazında kunût okumayı sünnet olarak değerlendiren müctehidlerin ileri sürmüş oldukları nasların bir kısmı, karşıt görüşü savunanlar tarafından tenkit edilmiştir. Şöyle ki İbnü'l-Mülakkın, Übey b. Ka'b'in aktarmış olduğu rivayetin zayıf olduğunu belirtmiştir.⁶¹ Hadis şarihi Askalânî (ö. 852/1449) de bu minvalde görüş beyan etmiştir.⁶² Aynî ise, İbn Mes'ûd'dan nakledilen ilgili rivayetin senedinde yer alan Ebân b. Ebû Ayyâş (ö. 138/756) sebebiyle metrûk olduğunu ifade ederek söz konusu rivayetin zayıflığına işaret etmiştir.⁶³

Ramazan ayının son on beş günü hariç diğer günlerde kılınan vitir namazında kunût okunmayı meşru görmeyen müctehidlerin referansları da, karşıt görüşün savunucuları tarafından tenkit edilmiştir. Şöyle ki Enes b. Mâlik'ten naklolunan rivayet, senedinde yer alan Ebû Atîke sebebiyle “münker” değerlendirilmiştir.⁶⁴ Ayrıca, ilgili rivayetteki “kunût” kavramı, vitir namazlarında “kunût okuma” anlamında değil de lugavi manasındaki “ibadet maksadıyla uzunca durmak” şeklinde tevil edilmiştir.⁶⁵ Hasan-ı Basrî kanalıyla aktarılan ilgili rivayete gelince; Şâfiî hukukçu Şîrâzî (ö. 476/1083) söz konusu rivayetin nakil âlimlerince sabit olmadığına değinirken;⁶⁶ Hanbelî müctehidi Buhûtî (ö. 1051/1641) de, ilgili rivayette inkıtâ'dan söz ederek rivayetin hüccet olma hususunda kasır olduğuna işaret etmiştir.⁶⁷

1.3. Olağanüstü Hallerde Kunût Okumak

Nevâzil olarak nitelendirilen olağanüstü hallerden maksat insanlar için oldukça meşakkat içeren heyelan, hayvan istilası, zelzele, sel, düşman saldırısı, kıtlık, bulaşıcı hastalıklar gibi semâvî veya ârîzî durumlardır.⁶⁸

Söz konusu olağanüstü hallerde ittifakla kunût okunur. Nitekim Uhud gazvesinden sonra meydana gelen Bi'rîmaûne olayı sebebiyle katledileb yetmiş hafızdan dolayı Hz. Peygamber, farz namazlarında suç faillerine yönelik bir ay boyunca bedduada bulunarak kunût okumuştur.⁶⁹

İlgili olayın fikhî boyutunu inceleyen fukaha, olağanüstü hallerin tezahür ettiği bu gibi durumlarda kunûtun hangi namazlarda okunabileceğini tartışmışlardır. Tercih edilen kanaatte

⁵⁹ Ebü'l-Huseyn Yahyâ b. Ebi'l-Hayr el-İmrânî, *el-Beyân fi mezhebi'l-İmâmi's-Şâfi'i*, nşr. Kâsım Muhammed en-Nûrî (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2000), 2/269.

⁶⁰ Mâverdî, *el-Hâvî*, 2/292.

⁶¹ İbnü'l-Mülakkın, *el-Bedru'l-münîr* (Riyad: Dâru'l-Hicret, 2004), 4/330.

⁶² Askalânî, *ed-Dirâye fi tahrîci ehâdisi'l-Hidâye*, nşr. Abdullah Hâşim el-Yemânî (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, ts), 1/193.

⁶³ Aynî, *el-Binâye*, 2/486.

⁶⁴ Muhammed b. Tahir el-Makdisî, *Zahîretü'l-huffâz* (Riyad: Dâru's-selef, 1996), 3/1802; Ebü't-Tayyib Muhammed Şemsülhak el- Azîmâbâdî, *'Avnü'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvud* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 4/216.

⁶⁵ Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 1/273; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 1/429.

⁶⁶ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/158.

⁶⁷ Mansûr b. Yûnus el-Buhûtî, *Keşşâfi'l-İknâ' an metni'l-İknâ'* (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 1/417.

⁶⁸ Eyyüp Said Kaya, “Nevâzil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 33/34-35.

⁶⁹ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, *Gamzü 'uyûni'l-besâir şerhu kitâbi'l-Eşbâh ve'n-nezâir* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985), 4/133; Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* (Mısır: İdâretü't-Tıbbâ'ati'l-Münîriyye, ts), 3/502; Ahmet Önkâl, “Bi'rîmaûne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 6/195-196.

Hanefilere göre bu gibi durumlarda sadece cehrî namazlarda (sabah, akşam ve yatsı) kunût okunur.⁷⁰ Mâlikî fukahasına göre ise olağanüstü hallerin cereyan ettiği dönemlerde kunût yalnızca sabah namazında okunur.⁷¹ Mutemed kanaatte ise Şâfiî doktrinine göre, Hz. Peygamber'in Bi'rimâûne olayından ötürü bütün vakitlerde kunût okuduğuna ilişkin rivayeti⁷² esas alarak olağanüstü hallerde vakit namazlarının bütününde kunût okunur. Binaenaleyh bu durum, tek bir namaza münhasır kılınmaz.⁷³ Bu meselede Hanbelî doktrininde iki görüşe yer verilmiştir. Bazısına göre olağanüstü durumlarda sadece cehrî namazlarda kunût okunur. Bazısına göre de Cuma namazı hariç diğer vakit namazlarında tümünde kunût okunur.⁷⁴

2. Kunûtun Yeri

Kunûtun, namazın son rekâtında okunacağı hususunda herhangi bir hilaf vaki olmamıştır. Ancak son rekâtın rükûdan önce mi yoksa sonra mı okunacağına dair rivayetlerin muhtelif olması müctehidler bu konuda ihtilafa sevk etmiştir. Hanefî⁷⁵ ve Mâlikîlerde müftâ bih kanaat yanında⁷⁶ Şâfiî hukukçu İbn Süreyc'e (ö. 306/918) göre⁷⁷ kunût, rükûdan önce okunur. İbn Mes'ûd, Hasan-ı Basrî, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, İbn Ebû Leylâ (ö.83/702), İbn Sîrîn, Rebî', b. Huseym (ö. 65/685) gibi pek çok sahabe ve tâbiînun bu kanaate sahip oldukları görülmüştür.⁷⁸ Söz konusu müctehidler, ileri sürdükleri bu görüşlerini birtakım nas yanında aklî istidlale de dayandırmışlardır. Bunlardan bazıları şunlardır:

- Übey b. Ka'b'tan aktarılan "Hz. Peygamber, vitri üç rekât kılar... Üçüncü rekâtta rükûdan önce kunût okurdu"⁷⁹ rivayettir.⁸⁰
- Yine Übey b. Ka'b'ten aktarılan "Hz. Peygamber vitir namazı kıldığında rükûdan önce kunût okurdu"⁸¹ rivayettir.⁸²
- Alkame b. Kays'tan aktarılan "İbn Mes'ûd ve Hz. Peygamber'in ashabı, vitir namazında rükûdan önce kunût okurlardı"⁸³ rivayettir.⁸⁴
- Asım el-Ahvel'den (ö. 142/760) aktarıldığına göre; "Enes b. Mâlik'e namazda kunût okunup okunmayacağını sordum. O da, Evet okunur, dedi. Peki, rükûdan önce mi

⁷⁰ Alâüddîn Muhammed b. Ali el-Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, nşr. Abdülmün'im Halîl İbrâhîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 91.

⁷¹ Derdir, *eş-Şerhu'lkebir*, 1/248.

⁷² Tirmizî, "Salât", 401.

⁷³ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/155; Nevevî, *el-Mecmû'*, 3/493-494.

⁷⁴ İbn Kudâme, *eş-Şerhu'lkebir*, 1/726; Merdâvî, *el-İnsâf*, 2/175.

⁷⁵ Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Marife, ty.), 1/164. Ancak Hanefîler kunût okumaya başlamadan önce tekbir getirirler.

⁷⁶ İmam Mâlik'e nispet edilen bir diğer görüşe göre kunût, rükûdan önce de sonra da okunabilir. Bu hususta kişi, muhayyirdir. Ayrıca Mâlikîler, kunût okumaya başlamadan önce tekbir getirilmeyeceğini ifade etmişlerdir. Abdüsselam b. Saîd Tenûhî Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 1/192; Aliş, *Minehü'l-celil*, 1/260.

⁷⁷ Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 1/330.

⁷⁸ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 1/193; Tahâvî, *Muhtasarü İhtilâfi'l-'ulemâ*, 1/215.

⁷⁹ İbn Mâce, "Salât", 607.

⁸⁰ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/675.

⁸¹ İbn Mâce, "Salât", 120.

⁸² Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî, *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*, thk. Ali Muhammed Mu'avviz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 2/127.

⁸³ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Muhammed Avvâme (Cidde-Dimaşk: Dâru'l-Kible-Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, 2006), 4/521.

⁸⁴ Asyûbî, *Zahîretü'l-'ukbâ*, 18/71; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 1/429.

yoksa sonra mı okunur? diye sorduğumda bana, rükudan önce okunacağını söyledi. Bazıları bana sizin (Enes) kunûtun rükûdan sonra okunacağı yönünde görüş beyan ettiğinizi bildirdi, dediğimde Enes, bu kişi yanılmıştır, Çünkü Hz. Peygamber, sadece bir ay boyunca rükûdan sonra kunût okudu.”⁸⁵

- Kunûtun rükûdan önce okunması, namaza sonradan katılacak kişilerin hal-i hazırda kılınan rekâta idrak etmelerine yardımcı olur.⁸⁶ Ayrıca kunût, bir nevi kıraattir. Şayet kunût, kıraat nevinden olmasaydı *إِنَّا نَسْتَعِينُكَ* ile başlayan sözleri, Übey ve İbn Mes'ûd'un ellerinde bulundurmuş oldukları mushaflarda yazılı olmazdı. Binaen aleyh namazda kıraatin mahalli rükûdan önce gelir. O halde kunûtun da rükûdan önce okunması münasip olur.⁸⁷

Şâfiî,⁸⁸ Hanbelî⁸⁹ ve Zâhirîlere göre ise⁹⁰ kunût, rükûdan sonra okunur. Onların bu konudaki bazı delilleri şunlardır:

- Ebû Hureyre'den aktarılan “Hz. Peygamber, rükûdan sonra kunût okudu”⁹¹ rivayettir.⁹²
- Enes b. Mâlik'ten aktarılan “Hz. Peygamber, rükûdan sonra kunût okudu”⁹³ rivayettir.⁹⁴
- Hz. Hasan'dan nakledilen “Hz. Peygamber, vitir namazında başımı rükûdan kaldırdıktan sonra bazı kelimeler söylememi öğretti...”⁹⁵ rivayettir.⁹⁶
- Kıraat cinsinden olduklarından veccehtü ve istiazenin namazdaki yeri, kıraat safhasıdır. Kıraatin gerçekleşme mahalli rükûdan öncedir. Kunût ise, kıraat cinsinden olmayıp dua niteliğindedir. Bu da kunûtun kıraatin olmadığı bir yerde okunmasını icap eder. Hz. Peygamber'in sünnetinde rükûdan sonra okunduğuna yer verilmiştir. O halde kunût, rükûdan sonra okunur.⁹⁷

Kunûtun rükûdan önce okunacağına kâil olanların istidlalleri birkaç açıdan eleştirilmiştir. Şöyle ki Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), kunûtun rükûdan önce okunacağı yönündeki rivayetlerin tamamının illetli olduğunu belirtmiş, Asım el-Ahvel kanalıyla gelen rivayette ise Enes'in, kendisinden kunûtun rükûdan sonra okunacağını aktaran sahabenin bu konuda muhalif kalması

⁸⁵ Buhârî, “Salât”, 7.

⁸⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Haraşî, *Şerhu'l-Haraşî 'alâ Muhatasari Halîl* (Bulak: Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1317), 1/282.

⁸⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/164-165.

⁸⁸ Mâverdî, *el-Hâvî*, 2/154. Müteahhirûndan bazı Şâfiî hukukçulara göre kunût, rükûdan önce de sonra da okunabilir. Râfiî, *el-'Azîz*, 2/127.

⁸⁹ İbn Kudâme, *eş-Şerhu'lkebir*, 1/720.

⁹⁰ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 3/55; 61.

⁹¹ Beyhakî, “Salât”, 292.

⁹² Nevevî, *el-Mecmû'*, 3/506; İbn Kudâme, *eş-Şerhu'lkebir*, 1/721.

⁹³ Ahmed b. İbrâhîm el-Bezzâr, *Müsnedü'l-Bezzâr*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah-Âdil b. Sa'd (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988-2009), 13/239.

⁹⁴ İbn Müflih, *el-Mübdî'*, 2/11.

⁹⁵ İbn Mâce, “Salât”, 117.

⁹⁶ İbnü'l-Mülakkın, *el-Bedru'l-münîr*, 3/632.

⁹⁷ Mâverdî, *el-Hâvî*, 2/154.

sebebiyle teferrüt ettiğini belirtmiştir.⁹⁸ İbnü'l-Mülakkın da, kunûnun rükûdan önce okunacağına dair istidlal edilen Übey b. Ka'b'tan aktarılan ilgili rivayetleri zayıf bulmuştur.⁹⁹ Bazı muhaddisler meseleye ilişkin rivayetlerin oldukça çok ve mahfuz olması sebebiyle kunûnun rükûdan sonra okunacağı görüşünü tercih etme açısından dikkate değer görmüştür.¹⁰⁰ İbn Battâl (ö. 449/1057), raşit halifelerin kunûnun rükûdan sonra okunacağı yönündeki kanaatini aktardıktan sonra Enes b. Mâlik'in söz konusu hulefanın kunûnu rükûdan önce ve sonra olmak iki şekilde de okuduklarına yer vermiştir.¹⁰¹

Askalânî ise, kunûnun rükûdan önce ve sonra okunacağı yönündeki rivayetler arasında orta yolu bulma gayretine girmiş, kunûnun rükûdan sonra okunmasına ilişkin rivayetleri –İbn Sîrîn'in tasrih ettiği gibi- beş vakit namaza; rükûdan önce okunmasına ilişkin -Asım el-Ahvel rivayetinde olduğu gibi- rivayetleri de vitir namazına münhasır kılmıştır.¹⁰² Alî el-Kârî de bu minvalde kanaat belirtmiştir.¹⁰³

Kunûnun rükûdan önce okunacağına kâil olan müctehidler de, karşıt görüşün delillerinden Enes rivayetini, referans aldıkları Asım el-Ahvel'dan gelen nakille tenkit etmişlerdir. Nitekim Asım el-Ahvel'in naklinde zikrolunduğu üzere Hz. Peygamber'in, sadece bir ay boyunca rükûdan sonra kunûtu okuduğuna değinilmiştir. Bu da Hz. Peygamberin, bir ay sonrasında kunûtu rükûdan önce okumaya başladığına delalet etmektedir. Çoğu sahabenin rükûdan önce kunûtu okuması, bu mülahazayı destekler mahiyettedir.¹⁰⁴

3. Kunûnun Miktarı ve Lafızları

Kunûnun miktarı, İnşikâk ya da Burûc sûresi miktarıdır.¹⁰⁵ Nitekim Hz. Peygamber'in kunûtta, *اللَّهُمَّ اهْدِنِي الْبِرَّ الَّذِي أَتَى النَّبِيُّنَا* ile *اللَّهُمَّ اهْدِنِي الْبِرَّ الَّذِي أَتَى النَّبِيُّنَا* dualarını okuduğu, her iki duanın da, söz konusu sûreler uzunluğunda olduğu aktarılmıştır.¹⁰⁶

Kunûnun lafızlarına gelince; Kunûtta okunması zorunlu olan muayyen lafızlar yoktur.¹⁰⁷ Asıl olan her hangi bir dua lafzının söylenmesidir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, okunacak kunûtu lafızlarının insan kelamına benzer niteliğe sahip olmamasıdır. Zira bu, namazı fasid kılar. Hz. Peygamber ve ashabının kunûtu lafızlarını birbirinden farklı okudukları rivayetlerle sabittir.¹⁰⁸ Bahse konu rivayetlerin farklı olması müctehidler, kunûtta okunacak lafızların neler olduğu hususunda fikir ayrılığına sevk etmiştir. Şöyle ki, Hanefî ve Mâlikî doktrini okunacak kunûtta Hz. Ömer'den aktarılan şu rivayeti esas almışlardır:

⁹⁸ Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ahmed el-Hanbelî İbn Receb, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Mahmûd b. Şa'bân vd. (Medine: Mektebetü'l-Gurabâi'l-Eseriyye, 1996), 9/194; İbn Müflih, *el-Mübdî*, 2/11.

⁹⁹ İbnü'l-Mülakkın, *el-Bedru'l-münîr*, 4/330.

¹⁰⁰ Asyûbî, *Zahîretü'l-ukbâ*, 13/220; İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzîh*, 21/210.

¹⁰¹ Ebü'l-Hasen Ali b. Halef İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 2/584.

¹⁰² Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, 1/266.

¹⁰³ Alî el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtîh*, 3/964.

¹⁰⁴ Ebü Bekr Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984), 1/203; Alî el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtîh*, 3/964.

¹⁰⁵ Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 1/139.

¹⁰⁶ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 1/273.

¹⁰⁷ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, 2/295.

¹⁰⁸ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 1/273.

kitab kâfirlerine lânet et. Allah'ım! Onların ayaklarını kaydır. Onlara mücrim kavimlerden ayrılmayan musibetler indir.”¹¹⁴

Kunûtta asıl olan duada bulunmak olduğundan ilgili kunût lafızlarını bilmeyen ya da Arapça dua edemeyen kimseler, bu lafızların yerine *رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ* “Ey Rabbimiz! Bize hem dünyada güzellik ver, hem de ahirette güzellik ver, bizi ateş azabından koru!”¹¹⁵ duasını okuyabilir.¹¹⁶ Bunu da bilmiyor ya da Arapça telaffuz edemiyorsa “*اَللّٰهُمَّ اغْفِرْ لِي* /Allah'ım beni bağışla!”; ya da “*يَا رَبِّ* /Ey Rabbim!” şeklinde üç defa duada bulunmasında bir beis yoktur.¹¹⁷

Kunûttun dua niteliğini haiz olduğu düşüncesinden hareketle kişinin, muayyen lafızlarla yapmış olduğu dua, kalbe tesir etmediği gibi kişiyi Allah'a da ulaştırmaya yardımcı olmaz. Nitekim İmam Muhammed duanın muayyen lafızlarla yapılması kalbin rikkatini/inceliğini zedeleyeceğini ifade ederek buna işaret etmiştir. Muayyen lafızlarla tekdüze mahiyette okunan dua, gerçek manada dua sayılmaz. Bundan mütevellit okunacak duanın irticalen gönülden yapılması matluptur. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, -yukarıda da ifade edildiği üzere- okunacak duanın insan sözüne benzer bir mahiyete sahip olmamasıdır. Bu yüzden İslâm hukukçuları, ilgili rivayetlerde yer alan kunûttun okunmasını ihtiyaten evlâ görmüşlerdir.¹¹⁸

Kunût okumadan önce besmele getirilip getirilmeyeceği hususu da tartışmalıdır. İbn Mes'ûd'a göre kunût lafızları, Kur'an sûrelerinden olduğundan besmele getirilir. Ancak Übey b. Ka'b'a göre bu lafızlar Kur'an'dan olmadığından besmele getirmeye ihtiyaç yoktur. Hâkim kanaat, bu lafızların Kur'an'dan olmadıkları yönündedir.¹¹⁹ Buna göre besmele getirilmeyebilir.

Kunûttun sonunda Hz. Peygamber'e salavât getirmenin meşru olup olmadığı hususunda da ihtilaf edilmiştir. Hanefî, Şâfiî doktrinini yanında Hanbelîlere göre kunût lafızlarının sonunda Hz. Peygamber'e salavât getirmek meşrudur.¹²⁰ Bu görüşü savunanların en önemli dayanağı, Hz. Hasan'dan “Dedem, vitir namazının kunûtunda okuyacağım kelimeleri bana öğretti”¹²¹ şeklinde aktarılan rivayettir.¹²² Nitekim bu rivayetin sonunda salavâta yer verilmiştir. Ayrıca Hanefî hukukçu Ebü'l-Leys es-Semerkindî (ö.373/983), kunûttun dua yeri olduğunu, duada da Hz. Peygamber'e salât getirmenin faziletli amellerden sayıldığını belirterek kunûttun sonunda salavât getirmenin meşru olduğunu ifade etmiştir. Nehâî de bu görüşü benimsemiştir.¹²³ Bu görüşü benimseyenler, Hz. Peygamber'e salavât getirmeyi, kunûttun bir parçası olarak değerlendirmişlerdir.¹²⁴

Hanefî hukukçu Ebü'l-Kâsım es-Saffâr (ö.326/937) ve bazı Şâfiî hukukçulara göre ise kunûttun sonunda salavât getirmek, meşru değildir. Öyle ki, kunûttan sonra salavât getirilirse

¹¹⁴ İbn Kudâme, *eş-Şerhu'lkebir*, 1/726-727.

¹¹⁵ Bakara, 2/201.

¹¹⁶ Aynî, *el-Binâye*, 2/504.

¹¹⁷ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 2/74.

¹¹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/165-166; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 2/74.

¹¹⁹ Aynî, *el-Binâye*, 2/490; İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, 2/295.

¹²⁰ Nevevî, *el-Mecmû'*, 3/499; Merdâvî, *el-İnsâf*, 2/171.

¹²¹ İbn Mâce, “Salât”, 117.

¹²² Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yûsuf er-Ribâ'î, *Fethu'l-gaffâr el-câmi' li-ahkâmi sünneti nebiyyine'l-muhtâr*, thk. Ali el-İmrân vd (Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1427), 1/462.

¹²³ Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi'*, 1/274; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/55.

¹²⁴ Buhûtî, *er-Ravzü'l-mürbi' şerhu Zâdi'l-müstekni'*, thrc. Abdülkuddûs Muhammed Nezîr (Riyad-Beyrut: Dâru'l-Müeyyed - Müessesetü'r-Risâle, ts), 114.

namaz geçersiz olur. Bu görüşü savunanlar gerekçe olarak kunûta dair lafızları söz edinen rivayetlerde salavâta yer verilmediğini öne sürmüşlerdir. Nevevî (ö. 676/1277), bu görüşü “galat” olarak niteleyerek eleştirmiştir.¹²⁵

4. Kunût Anında Ellerin Kaldırılması ve Yüze Sürülmesi

Fukaha kunût anında ellerin kaldırılıp kaldırılmayacağı hususunda birbirinden muhtelif görüş ileri sürmüşlerdir. Hâkim kanaate göre kunût anında eller kaldırılır.¹²⁶ Kunût anında ellerin kaldırılacağını ifade eden müctehidler, bunun keyfiyetinde ihtilaf etmişlerdir. Şöyle ki Hanefî mezhebine göre tekbir getirdikten sonra eller kulak hizasına kadar kaldırılır daha sonra serbest bırakılır ve kunût okunur. Kunût okumak vacip olduğundan kunût anında ellerin kaldırılıp tekbir getirilmesi de hükmen vaciptir. Hanefîlerin bu konudaki hücceti Neha’den mervi olunan şu hadistir:¹²⁷ “Eller yedi yerde kaldırılır: Kişi namaza tekbir alırken, vitir namazında kunût okurken, bayram namazlarında, Haceru’l-Esved’i selamlarken, Safa ve Merve tepelerinde, Arafat’ta ve iki (küçük ve büyük) cemrede.”¹²⁸ İlgili meselede Şâfiî hukukçularının iki görüşe sahip olduğu görülmüştür. Sahih addedilen kanaatte eller göğüs hizasına kadar kaldırılır, avuç içleri gökyüzüne yönelmiş şekilde açılır ve öylece kunût okumaya başlanır. Onların referansı ise “Duvarları örtmeyiniz. Kardeşinizin mektubuna izinsiz bakmayınız; izinsiz bakan cehennem ateşine bakmış olur. Allah’tan avuçlarınızın içi ile isteyiniz, dışı ile istemeyiniz. Duanızı bitirince de avuçlarınızı yüzünüze sürünüz”¹²⁹ ile “Hz. Peygamber, dua ederken ellerini kaldırır ve yüzüne sürmeden indirmezdi”¹³⁰ hadisleridir. Ayrıca kunût, dua niteliğindedir. Her duada ellerin avuç içleri kaldırılıp açıldığı gibi kunûtta da açılır. Hanbelî mezhebinin meşhur kanaati de bu yöndedir. Şâfiîlere isnad edilen diğer görüşe göre ise kunût okunurken eller kaldırılmaz. Onların bu husustaki referansı Hz.Enes’ten rivayet edilen şu hadistir: “Hz. Peygamber, sadece üç yerde elleri kaldırır. Bunlar; istiskâ (yağmur yağması için duada bulunma), Allah’tan düşmana karşı zafer talep etme ve Arafat gecesi.”¹³¹ Ayrıca teşehhüt, kunût gibi bir duadır. Teşehhüt okunurken eller kaldırılmadığı gibi kunût okunurken de eller kaldırılmaz.¹³² Şâfiîlerden kimi müctehid, kunût anında *وَقَبِي شَرٌّ مَا قَضَيْتَ* sözüne gelindiğinde avuç içlerinin ters çevrilmesinin sünnet olduğunu ifade etse de bu, herhangi bir delile dayanmamakla birlikte namazda harekete sebebiyet verdiğiinden doğru bulunmamıştır.¹³³

Kunût anında ellerin kaldırılıp kaldırılmayacağı tartışması beraberinde kunût okunduktan sonra ellerin yüze sürülmesi meselesini getirmiştir. Müctehidler, bu meselede de tartıştıkları görülmüştür. Şöyle ki, kunût anında ellerin kaldırılmasını meşru bulmayan Şâfiî fakihlerine göre kunût okunduktan sonra ellerin yüze sürülmesi de meşru değildir. Kunût anında ellerin kaldırılmasına kâil olanlara göre ise bu konuda iki farklı görüş mevcuttur. Şâfiîlerin sahih kanaati

¹²⁵ Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 1/274; Nevevî, *el-Mecmû’*, 3/499.

¹²⁶ Râfiî, *el-Azîz*, 1/519; Merdâvî, *el-İnsâf*, 2/172; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/55.

¹²⁷ Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 1/273; Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, 1/203.

¹²⁸ Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu me’âni’l-âsâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr-Muhammed Seyyid Câdelhak (Beirut: Âlemü’l-Kütüb, 1994), 2/178.

¹²⁹ Ebû Dâvûd, “Duâ”, 356.

¹³⁰ Tirmizî, “Duâ”, 11.

¹³¹ İbnü’l-Mülakkın, *Hulâsetü’l-bedri’l-münîr* (Riyad: Mektebetü’r-rüşd, 1410), 1/130.

¹³² Ebû’l-Me’âlî Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *Nihâyetü’l-matlab fi dirâyeti’l-mezheb*, thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb (Beirut: Dâru’l-Minhâc, 2007), 2/188; Râfiî, *el-Azîz*, 1/519; Nevevî, *el-Mecmû’*, 3/492-494.

¹³³ Heytemî, Ahmed b. Muhammed, *Tuhfetü’l-muhtâc* (Mısır: el-Mektebetü’t-ticâreti’l-kübrâ, 1983), 2/67.

yanında¹³⁴ iki vecihten birinde Hanbelîlere göre kunût okunduktan sonra eller yüze sürülmez. Çünkü bu konuda sahih bir nas mevcut değildir.¹³⁵ Beyhakî seleften hiç kimsenin kunût okuduktan sonra ellerini yüzlerine sürmediklerini, bu hususta hadisin mevcut olması halinde ise zayıf olduğunu beyan etmiştir.¹³⁶ Yine Beyhakî'nin Ali el-Başânî'den (ö. 321/933) rivayet ettiğine göre; İbnü'l-Mübârek'e (ö. 181/797) kunût okuduktan sonra ellerini yüzüne süren kişi sorulduğunda bu konu hakkında sabit bir nas görmediğini belirtmiştir.¹³⁷ İki vecihten birinde Hanbelîlere göre ise kunût okunduktan sonra ellerin yüze sürülmesi meşrudur.¹³⁸ Çoğu Hanbelî müctehidi bu kanaati benimsemiştir. Onların bu konudaki referansı, Sâib b. Yezîd'in babasından aktardığı "Hz. Peygamber, kunût okuduğunda ellerini kaldırır, yüzüne sürerdi"¹³⁹ rivayetidir. Ayrıca kunût, dua niteliğindedir. Namazın dışında yapılan dualarda eller yüze sürüldüğü gibi namazın içinde yapılan kunûtta da eller yüze sürülür.¹⁴⁰

5. Kunûtun Terki veya Unutulması

İslâm hukukçuları kunûtun bilerek ya da bilmeyerek unutulması veya terk edilmesi durumunda sehiv secdesinin gerekip gerekmediği hususunda tartışmışlardır. Bu tartışmanın esası, kunût okumanın hükmü üzerine mebnidir. Bu bağlamda vitir namazında kunût okumayı vacip gören Hanefî hukukçulara göre, kunûtun terk edilmesi veya unutulması halinde sehiv secdesi icap eder. Çünkü kunût, kıraat ve son teşehhüd gibi vaciplerendir.¹⁴¹ Kişi, rükû anında ya da rükûa gittikten sonra kunût okumadığını hatırlarsa bu durumda kunût okumaya avdet etmez, bu onun zimmetinden düşer. Ancak Ebû Yûsuf, böyle bir durumda olan kişinin kunût okumaya avdet etmesi gerektiğini ifade etmiştir. Çünkü daha önce de ifade edildiği üzere kunût, kıraat gibi namazın vaciplerindedir. Dolayısıyla namazda kıraatin terki durumunda kıraate avdet edildiği gibi kunûta da avdet edilir.¹⁴²

Cumhur-ı fukahaya göre ise kunûtun terk edilmesi ya da unutulması durumunda sehiv secdesine gerek yoktur. Nitekim kunût, namazın rükünlerinden değildir. Bilakis kunût, namazın heyetlerindedir. Bu durumda terki ya da unutulması durumunda sehiv secdesine gerek yoktur.¹⁴³

6. Kunûtun Cehrî-Hafî Okunması ve Kunûtta İmama Tabi Olma Meselesi

İslâm hukukçuları kunûtun cehrî (sesli) veya hafî (gizli) okunup okunmaması hususunda ihtilaf etmişlerdir. Hanefîlere göre kişi, münferit olarak namaz kılıyorsa bu durumda dilerse kunûtu cehrî; dilerse de hafî okur. Şayet kişi, imam ise kunûtu cehren okur. Me'mûm (namazda imama tabi olan kişi veya kişiler) ise *إِنَّ عَذَابَكَ الْجِدَّ بِالْكَفَّارِ مُلْحَقٌ* sözüne kadar imama tabi olur. Hanefî doktrini içerisinde cemaatin bu sözden sonra imama tabi olup olmayacağı hususunda iki görüş

¹³⁴ Nevevî, *el-Mecmû'*, 3/500.

¹³⁵ Bu kanaate göre Ahmed b. Hanbel, kunût okunduktan sonra ellerin yüze sürülmesini mekruh görmüştür. İbn Müflih, *el-Mübdî'*, 2/15.

¹³⁶ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/300.

¹³⁷ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/301.

¹³⁸ Ahmed b. Hanbel'e isnad edilen görüşe göre eller yüze değil göğse sürülür. İbn Müflih, *el-Mübdî'*, 2/15.

¹³⁹ Ebû Dâvûd, "Duâ", 356.

¹⁴⁰ İbn Kudâme, *eş-Şerhu'lkebir*, 1/724; İbn Müflih, *el-Mübdî'*, 2/15.

¹⁴¹ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/211.

¹⁴² Ebû Muhammed Osmân b. Ali ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dakâik* (Bulak: Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313-1315), 1/194.

¹⁴³ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/172; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd el-Ced, *el-Beyân ve't-tahsîl*, thk. Muhammed Haccî vd. (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 2/186.

mevcuttur. Birincisi; bu durumda cemaat imama tabi olur, kunûtu okur. Bu görüş Ebû Yûsuf'a aittir. Diğer görüşe göre ise, cemaat imama tabi olmaz, kunûtu okumaz, sadece kunûta âmin diyerek icabette bulunurlar. Bu görüş de İmam Muhammed'e aittir. Mâverâünnehir Hanefî hukukçuları başta olmak üzere Mâlikî ve Hanbelîlerde müftâ bih kanaate göre imam ve cemaat hep birlikte kunûtu hafî okurlar. Onların bu husustaki referansı "Rabbimize yalvara yakara gizlice dua ediniz"¹⁴⁴ ayeti yanında "Duaların en hayırlısı gizli olanıdır"¹⁴⁵ hadisidir.¹⁴⁶ Ayrıca kunût, duadır. Gösterişten kaçınmak adına kunûtun hafî okunması ise esastır.¹⁴⁷

Şâfiîlere gelince; kişi imam ise, kunûtu cehrî okuyup okumaması hususunda iki görüş vardır. Birinci görüşe göre imam, teşehhüt ve diğer dualarda olduğu gibi kunûtu cehrî okumaz. İkinci görüşe göre ise, cehren okuması müstehaptır. Esah olarak nitelendirilen görüş de budur. İkinci görüşü savunan Şâfiîlerin delili Ebû Hureyre'den nakledilen şu hadistir: "Hz. Peygamber, olağanüstü durumlarda kunûtu cehren okudu." Kunûtu okuyan kişi münferiden namaz kılıyorsa bu durumda kunûtu tartışmasız hafî okur.¹⁴⁸ İki vecihten birinde Hanbelîler de bu kanaati benimsemiştir. Hanbelîlere isnad edilen diğer vecihte ise kişi, tek başına namaz kılıyorsa kunûtu cehren okur. Sahih addedilen görüş budur.¹⁴⁹ Kunût okunurken me'mûmun kunûta iştirak edip etmeyeceği tartışılmıştır. Bu meselede Şâfiî hukukçulara ait iki vecih vardır. Birinci veche göre me'mûm, kunût okumaz, sadece âmin der. Esah olan kanaat budur. Sahih olan kanaatte Hanbelîler de bu yönde görüş beyan etmişlerdir. İkinci veche göre ise me'mûm, kunût okuma ve imamın duasına âmin demesi arasında muhayyerdir. Şâfiîlerin birinci vechine göre me'mûmun nerede âmin diyeceği hakkında da iki görüş vardır. Birincisine göre me'mûm, kunûtun bütün sözlerinde âmin der. İkinci görüşe göre ise kunûtun *إِنَّكَ تَقْضِي وَلَا يُقْضَى عَلَيْكَ* cümlesine kadar âmin der. Bu cümle ve sonrası me'mûm, dilerse imama iştirak eder, dilerse sükût edip onu dinler. Ancak iştirak etmesi evladır. Çünkü ilgili cümle ve sonrası Allah'a övgü ve zikir yeridir. Bu yerlerde âmin demek münasip görülmemiştir. Şâfiîler, imamın kunût okumasını duymayan me'mûmun ne yapacağı hususunda da iki görüş beyan etmişlerdir. Esah olarak nitelendirilen kavle göre böyle bir durumda me'mûm da imam gibi kunût okur. Diğer kavle göre okumaz, sadece âmin der.¹⁵⁰

Hanefî mezhebine müntesip biri, Şâfiîler gibi vitir namazı dışındaki namazlarda kunût okumayı meşru gören imama tabi olması halinde sükût eder, okumaz. Kunût bittikten sonra ise imamla beraber secdeye gider. Bu görüş, Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e aittir. Ebû Yûsuf ise, sabah namazında okunan kunût, ictihâdî olduğundan böyle birinin dilemesi halinde söz konusu imama tabi olup kunût okuyabileceğini, dilerse de sadece âmin deyip sükût edebileceğini ifade etmiştir.¹⁵¹ Mâlikî biri, kunût okumayı meşru gören imama tabi olması halinde ise imamla birlikte kunûta hafî olarak iştirak edebilir.¹⁵²

¹⁴⁴ A'râf, 7/55.

¹⁴⁵ Hadis kaynaklarında –görüldüğü kadarıyla- bu hadise rastlanmamıştır. Ancak İbn Nüceym, ilgili hadisin İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) *Sahîh*'inde yer aldığı ifade etmiş, ilgili kaynağa müracaat edildiğinde "Zikrin en hayırlısı gizli olanıdır" şeklinde bir rivayete yer verildiği görülmüştür. Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1993), 3/91; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 2/76.

¹⁴⁶ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 1/192; Haraşî, *Şerhu'l-Haraşî*, 1/282; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 1/274; Merdâvî, *el-İnsâf*, 2/172.

¹⁴⁷ Derdîr, *eş-Şerhu'lkebir*, 1/248; Haraşî, *Şerhu'l-Haraşî*, 1/283.

¹⁴⁸ Nevevî, *el-Mecmû'*, 3/501-502.

¹⁴⁹ Merdâvî, *el-İnsâf*, 2/172.

¹⁵⁰ Nevevî, *el-Mecmû'*, 3/501-502.

¹⁵¹ Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/171.

¹⁵² Haraşî, *Şerhu'l-Haraşî*, 1/284.

Sonuç

Tarihi veriler ışığında hicretin dördüncü yılının başlarında meydana gelen Bi'rîmaûne faciasından sonra Hz. Peygamber tarafından ilk olarak uygulandığı görülen ve İslâm ibadet esaslarının namaz bölümünün alt başlığında detaylı bir şekilde incelenen kunût ve buna bağlı meseleler, fıkıh doktrini içerisinde oldukça tartışmalı ictihâdî konulardandır. Bu tartışmanın temel sebebini, kunûta dair varit olan rivayet ve uygulamaların birbirinden farklı olmasının yanı sıra bazılarının tevile açık olmasına dayandırmak mümkündür. Kunût, hakkında uygulanabilirlik bakımından muhtelif rivayetlerden dolayı farklı görüşler serdedilse de genel kanaate göre özellikle sabah ve vitir namazları yanında kıtlık, salgın hastalıkları, savaş vb. olağanüstü durumlarda meşru görülmüştür. Kunûtun yeri, lafızları, cehrî veya hafî okunması, terk edilmesi veya unutulması yanında kunût okurken ellerin mahiyeti ve yüze sürülmesi gibi birtakım meseleler hakkında ise ihtilaf yaşanmış, müctehidlerin bu ihtilafı kunût hakkında zengin bir literatür oluşturmuştur.

Kaynakça

- Alî el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Mirkâtü'l-mefâtih*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2002.
- Alîş, Muhammed. *Minehü'l-celîl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1989.
- Askalânî, Ahmed b. Ali b. Hacer. *Fethu'l-Bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1960.
- Askalânî, *ed-Dirâye fî tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye*. nşr. Abdullah Hâşim el-Yemânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Asyûbî, Muhammed b. Ali el-Vellûvî. *Zahîretü'l-'ukbâ fî şerhi'l-Müctebâ'*. Riyad: Dâru'l-Mi'râc-Dâru Âl Barûm, 1996-2003.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Muhammed. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. thk. Emîn Sâlih Şa'bân. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Azîmâbâdî, Ebü't-Tayyib Muhammed Şemsülhak. *'Avnü'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvud*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleyman b. Halef. *el-Müntekâ şerhu'l-Muvattâ'*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Bezzâr, Ahmed b. İbrâhîm. *Müsnedü'l-Bezzâr*. thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah-Âdil b. Sa'd. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988-2009.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus. *Keşşâfü'l-kınâ' 'an metni'l-İknâ'*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Buhûtî, *er-Ravzü'l-mürbi' şerhu Zâdi'l-müstekni'*. thrc. Abdülkuddûs Muhammed Nezîr. Riyad-Beyrut: Dâru'l-Müeyyed - Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Câvî, Muhammed b. Ömer. *Nihâyetü'z-zeyn*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. thk. İsmetullâh İnâyetullâh Muhammed vdğ. Beyrut-Medine: Dâru Beşâiri'l-İslâmiyye - Dâru's-Sirâc, 2010.
- Cüveynî, Ebü'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdillâh. *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2007.
- Derdîr, Ebü'l-Berekât Ahmed b. Muhammed. *eş-Şerhu'lkebir*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.

- Efendioğlu, Mehmet. “Metruk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/415-416. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Erdem, Sami. “Vitr Namazı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/111-113. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Erul, Bünyamin. “Ta’n”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/558-560. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Hamevî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *Gamzü 'uyûni'l-besâir şerhu kitâbi'l-Eşbâh ve'n-nezâir*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Haraşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *Şerhu'l-Haraşî 'alâ Muhatasari Halîl*. Bulak: Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1317.
- Haskefî, Alâüddîn Muhammed b. Ali. *ed-Dürrü'l-muhtâr*. nşr. Abdülmün'im Halîl İbrâhîm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Hâzimî, Ebû Bekr Muhammed b. Mûsâ. *el-İ'tibâr fi'n-nâsih ve'l-mensûh mine'l-âsâr*. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1359.
- Heytemî, Ahmed b. Muhammed. *Tuhfetü'l-muhtâc*. Mısır: el-Mektebetü't-ticâreti'l-kübrâ, 1983.
- İbn Battâl, Ebü'l-Hasen Ali b. Halef. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef*. thk. Muhammed Avvâme. Cidde-Dımaşk: Dâru'l-Kible-Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, 2006.
- İbn Fâris, Ebü'l-Huseyn Ahmed b. Fâris. *Mu'cemü mekâyisi'l-lüğa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Osmân b. Ömer. *Câmi'u'l-ümmehât*. nşr. Ebû Abdirrahmân el-Ahdar el-Ahdarî. Dımaşk-Beyrut: Dâru'l-Yemâme, 1998.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. thk. Abdülğaffâr Süleymân el-Bendârî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhamed b. Hibbân. *Sahîhu İbn Hibbân*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1993.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid. *Fethü'l-kadîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Kudâme, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Muhammed. *eş-Şerhu'lkebir 'alâ metni'l-Mukni'*. nşr. Dâru'l-Menâr. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1983.
- İbn Müflih, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed. *el-Mübdî' fi şerhi'l-Mukni'*. nşr. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfi'î. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbnü'l-Mülakkın, Ömer b. Ali. *et-Tavzîh li-şerhi'l-Câmi'i's-sahîh*. thk. Dâru'l-Felâh. Dımaşk: Dâru'n-Nevâdir, 2008.
- İbnü'l-Mülakkın, *el-Bedru'l-münîr*. Riyad: Dâru'l-Hicret, 2004.
- İbnü'l-Mülakkın, *Hulâsetü'l-bedri'l-münîr*. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1410.
- İbn Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm. *el-İşrâf 'alâ mezâhibi 'ulemâ*. nşr. Ebû Hammâd Sağîr Ahmed el-Ensârî. Ra'sülhayme: Mektebetü Mekkete's-Sekâfiyye, 2004.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dakâik*. nşr. Zekeriyâyâ Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ahmed el-Hanbelî. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Mahmûd b. Şa'bân vdğ. Medine: Mektebetü'l-Gurabâi'l-Eseriyye, 1996.
- İbn Rüşd el-Ced, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *el-Beyân ve't-tahsîl*. thk. Muhammed Haccî vdğ. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.

- İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail el-Mürsî. *el-Muhassas*. thk: Halil İbrahim Ceffâl. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-'arabî, 1996.
- İmrânî, Ebü'l-Huseyn Yahyâ b. Ebi'l-Hayr. *el-Beyân fî mezhebi'l-İmâmi's-Şâfi'î*. nşr. Kâsım Muhammed en-Nûrî. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2000.
- Heyet. *el-Mu'cemü'l-vasît*. İstanbul: Dâru'd-da've, 1989.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Kaya, Eyyüp Said. "Nevâzil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/34-35. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Kuzudışli, Bekir. *Kunut Hadisleri ve Değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.
- Koçak, Muhsin. "Kunût". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/380. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Mahmutoğlu, Yakup- Atlan, Mustafa. Dört Mezhebe Göre Namazlarda Kunût Duası Okumanın Keyfiyeti ve Hükmü. *Darulfunun İlahiyat Dergisi* 29/2, (2018), 379-407.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed. *el-Hâvi'l-Kebîr*. ed. Ali Muhammed Mu'avvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Makdisî, Muhammed b. Tahir. *Zahîretü'l-huffâz*. Riyad: Dâru's-selef, 1996.
- Merdâvî, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Ali b. Süleymân. *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf 'alâ mezhebi'l-İmâmi'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*. nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkî. Kahire: Matba'atü's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1955-1956.
- Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. nşr. Mahmûd Ebû Dakîka. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttakîn*. nşr. Züheyr eş-Şâviş. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1991.
- Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. Mısır: İdâretü't-Tıbbâ'ati'l-Münîriyye, ts.
- Önkâl, Ahmet. "Bî'rîmaüne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/195-196. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Râfiî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed. *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*. thk. Ali Muhammed Mu'avviz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Ribâî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yûsuf. *Fethu'l-gaffâr el-câmi' li-ahkâmi sünneti nebiyyine'l-muhtâr*. thk. Ali el-İmrân vdğ. Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1427.
- Sahnûn, Abdüsselam b. Saîd Tenûhî. *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Safarov, Safar. *Kunût İbadeti*. Yüksek Lisans Tezi. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- Semerkandî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. *Tuhfetü'l-fukahâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Marife, ty.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali. *Neylü'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr*. nşr. İsmâüddin es-Sabâbitî. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1993.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali. *el-Mühezzeb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen. *el-Asl*. thk. Muhammed Boynukalın. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.

- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu me'âni'l-âsâr*. thk. Muhammed Zührî en-Neccâr-Muhammed Seyyid Câdelhak. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994.
- Zeyla'î, Ebû Muhammed Osmân b. Ali. *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dakâik*. Bulak: Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313-1315.



Kur'ân'ın Mûsikî Formlarının İnşası ve Gelişimindeki Rolü Üzerine Tahliller

Analyzes on The Role of the Qur'an in The Construction and Development of
Musical Forms

Aslan ÇİTİR

Dr. Öğr. Üyesi, Çankırı Karatekin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları,
Dini Musiki Bilim Dalı, Çankırı, Türkiye

Asst. Prof. Çankırı Karatekin University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic
History and Arts, Department of Religious Music, Çankırı, Türkiye

aslancitir@gmail.com, orcid.org/0000 0002 5345 8512

<https://ror.org/011y7xt38>

Makale Bilgisi / Article Information	
Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received:	02 Ekim 2023 / 02 October 2023
Kabul Tarihi / Date Accepted:	23 Kasım 2023 / 23 November 2023
Yayın Tarihi / Date Published:	25 Ocak 2024 / 25 January 2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season:	Ocak 2024 / January 2024
Cilt / Volume: 10, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 238-256.	

Atıf: Çitir, Aslan. "Kur'ân'ın Mûsikî Formlarının İnşası ve Gelişimindeki Rolü Üzerine Tahliller". *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi* 10/1 (Ocak 2024), 238-256. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10530645>

Cite as: Çitir, Aslan. "Analyzes on The Role of the Qur'an in The Construction and Development of Musical Forms". *İhya International of Islamic Studies* 10/1 (January 2024), 238-256. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10530645>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Aslan ÇİTİR**).

Bu makale Creative Commons Atıf-Gayri Ticari Türetilemez 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC 4.0) International License.



Kur'ân'ın Mûsikî Formlarının İnşası ve Gelişimindeki Rolü Üzerine Tahliller

Öz

Kur'ân-ı Kerim müspet ve dini ilimlere ilişkin her ilim sahasının, her kültür, medeniyet, sanat ve edebiyat alanının gelişimine katkıda bulunmuştur. Kur'ân'ın Arap lehçelerinin birleştirilmesine, dil ve edebiyatının gelişimine büyük katkısı olduğu gibi Türk dil ve edebiyatının gelişiminde de etkin bir rolü vardır. Kullanılan edebî sanatlarbu gelişime örnektir. Kur'ân; ebru, tezhip, hat, mimari, tespih yapımı vb. gibi Geleneksel Türk İslam Sanatları sahasının terakkisine de katkı sağlamıştır. Bu araştırma makalesinde ise Kur'ân'ın Klasik Türk Mûsikîsi ve onun bir alanını ihtiva eden Dînî Mûsikî'nin gelişimindeki rolü analiz edilmiştir. Mûsikî tarihinde çok miktarda hafız mûsikîşinaslar, bestekârlar, icracılar yetişmiştir. Bunlar Klasik Türk Mûsikîsi'ne *hafız tavrı* icrasını kazandırmışlardır. Bu tavrın son dönemdeki en önemli temsilcilerinden ikisi Bekir Sıdkı Sezgin (öl. 1996) ve Hafız Kâni Karaca (öl. 2004)'dır. Tefsir alanını ihtiva eden bu çalışmada, kıraat ve mûsikî literatürü de kendi disiplinleri çerçevesinde ele alınarak multidisiplin bir metot takip edilmiştir. Zeccâc'ın (öl. 311/923) Müfessirler “Kur'ân'la ilgili bütün disiplinleri ele alır” ifadesine istinaden tefsirle mûsikî ilim sahasının ilişkisi çerçevesinde âyetlerin mûsikî formlarının inşası ve gelişimindeki etkisi incelenmiştir. Mûsikî müstakil bir sanat değil, dini inançlarla kaynaşmış bir sanattır. Hz. Muhammed'in Allah güzeldir, güzeli sever anlamındaki “إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ” (İbn Hanbel, *el-Müsned*, 6/338) hadisi, hayatın ve sanatın her alanında olduğu gibi mûsikîde de güzelliği aramaya teşvik etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Mûsikî, Semâ', Salavât

Analyzes On The Role Of The Quran In The Construction And Development Of Musical Forms

Abstract

The Qur'an has contributed to the development of every field of science related to positive and religious sciences, and every field of culture, civilization, art and literature. Qur'an; made a great contribution to the unification of Arabic dialects and the development of language and literature. Qur'an also contributed to the development of Turkish language and literature. The literary arts used are examples of this development. In addition, the Qur'an contributed to the development of Traditional Turkish-Islamic arts such as marbling art (ebru), illumination (tezhib), islamic calligraphy (hüsn-i hat), architecture and prayer beads (tesbih) making. In this research article, its role in the development of Classical Turkish Music and Religious Music, which includes a field of it, is analyzed. In the history of music, an uncountable number of hâfız musicians, composers and performers have been trained. They introduced the hâfız style performance to Classical Turkish Music. Two of the most important recent representatives of this style performance are Bekir Sıdkı Sezgin (d. 1996) and Hâfız Kâni Karaca (d. 2004). In this study, which includes the field of tafsir, a multidisciplinary method was followed by considering recitation (qiraat) and musical literature within the framework of their own disciplines. Based on al-Zajjâj's (d. 311/923) statement that the Mufassirs deals with all disciplines related to the Qur'an, the effect of the verses on the invention and development of musical

forms was examined within the framework of the relationship between tafsir and the field of musical science. In short, music is not an independent art, but an art fused with religious beliefs. The hadith “إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ” (Ibn Hanbal, *al-Musnad*, 6/338), which means Allah is beautiful and loves beauty, prompts us to seek beauty in music as well as in all areas of life and art.

Keywords: Tafsir, Quran, Music, Sema, Salawat.

Extended Abstract

The Quran has contributed to the development of every field of science related to positive and religious sciences, and every field of culture, civilization, art and literature. Quran; made a great contribution to the unification of Arabic dialects and the development of language and literature. Quran also contributed to the development of Turkish language and literature. The literary arts used are examples of this development.

In addition, the Quran contributed to the development of traditional Turkish-Islamic arts such as ebru, tazhib, husn-u hatt, architecture and tasbih making. In this research article, its role in the development of Classical Turkish Music and Religious Music, which includes a field of it, is analyzed.

In the history of music, an uncountable number of hafiz musicians, composers and performers have been trained. They introduced the hafiz style performance to Classical Turkish Music. Two of the most important recent representatives of this style performance are Bekir Sıdkı Sezgin (d. 1996) and Hafız Kâni Karaca (d. 2004).

In this study, which includes the field of tafsir, a multidisciplinary method was followed by considering recitation and musical literature within the framework of their own disciplines. Based on Zeccâc's statement that the Mufasssirs deals with all disciplines, the effect of the verses on the invention and development of musical forms was examined within the framework of the relationship between tafsir and the field of musical science.

Mufasssirs' views on the legitimacy of music were conveyed and their perspectives were examined. There has been no tendency to determine or prefer any provision on this issue or to support the provision. The main purpose was to examine the effect of verses on the invention and development of musical forms.

Many musical forms have been formed and developed by taking inspiration from the verses of the Quran and the hadiths of our Prophet. However, in this research, analyzing all of them individually would exceed the article format, so only the names of some forms were mentioned; Some of the ones that are common in society have been examined.

It was not criticized whether the views put forward in the interpretation of the verses were accurate or not, but only focused on which verses affected the development of which form of music.

The two basic sources that determine the legitimacy of an issue are the Quran and the Sunnah. The Sunnah took this duty from the Quran. Other sharia evidence is shaped within the framework of these two basic sources. Since this research is a tafsir study, it was first evaluated in the context of the verses and hadiths related to the subject were also included. A section is discussed under two subheadings, which include the opinions and evaluations of those who consider music haram and those who find it halal.

The legitimacy of music has been debated from past to present. Those who deny the halalness of this discipline, They cited phrases in the verse of Luqman 31/6 such as *ولهو الحديث*, which means entertaining words, as evidence. Apart from this, other verses are also presented as evidence.

Those who defend the halalness of music are er-Rûm 30/15. In the verse, "those who believe and do good deeds will be rejoiced in heaven." He saw it among the blessings of heaven, based on the word *habr* (يُخَبَّرُونَ),

which means to make happy and cheerful in the expression. Apart from this, other verses are also presented as evidence.

Since there is no clear, definitive ruling in the Quran regarding whether this issue is haram or halalness, there is no consensus among scholars. The evidence put forward is generally the verses sent down in the Meccan period, when the religious creeds of Islam were established. The verses of the figh were mostly revealed in the Medina period. The issue of legitimacy of music is the subject of the field of figh.

Those who reject the legitimacy of music have presented reasons such as diverting it from the religion of Allah and obedience to it, alienating it from Islam, calling for rebellion against the Quran and the prophet, tending to prefer falsehood to truth, and gossiping against Islam. They also presented reasons such as turning a deaf ear to the voice of the Quran and preventing it from being listened to, and turning away from the Quran.

Music is within the scope of Mosque Music Ezan, Sala, Tamcid and Munajat, Quran's Qıraat, Kamet, Imamet, Muezzinship, Public Muezzinship, Mahfel Prayers and Mahfel Surah, Friday Sermon and Gülbankı, Tardiyye, Tarawih Composition, Tekbir, Talbiya, its forms such as Salawat, Tasbih, Istighfâr, Mevlid, Muhammediye, Na't-ı Prophet, Ta'rîf, Mîrâciyye, Regâibiyye, Ferâciye, it invited to tawhid, prayer, salat u salam, tasbih, takbir, talbiya, istighfar, munajat, hamd it invited to deeds such as tazim, praise and praise.

While the debates regarding the legitimacy of music continue, the Quran has played a major role in the invention and development of many musical forms in addition to those mentioned above. It established the discipline of the field of music on the basis of itikat, worship and morality with the musical forms mentioned above.

In short, music is not an independent art, but an art fused with religious beliefs. The hadith "إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ" (Ibn Hanbel, al-Musnad, 6/338), which means Allah is beautiful and loves beauty, prompts us to seek beauty in music as well as in all areas of life and art.

Giriş

Kur'ân-ı Kerim müspet ve dini ilimlere ilişkin her ilim sahasının, her kültür, medeniyet, sanat ve edebiyat alanının gelişimine katkıda bulunmuştur. Kur'ân'ın Arap lehçelerinin birleştirilmesine, dil ve edebiyatının gelişimine büyük katkısı olduğu gibi¹ Türk dil ve edebiyatının gelişiminde de etkin bir rolü vardır. Kullanılan edebî sanatlar bu gelişime örnektir. Kur'ân; ebru, tezhip, hat, mimari, tespih yapımı vb. Geleneksel Türk İslam Sanatları sahasının terakkisine de katkı sağlamıştır.

Bu araştırma makalesinde ise Klasik Türk Mûsikîsi ve onun bir alanını ihtiva eden Dînî Mûsikî'nin gelişimindeki Kur'ân-ı Kerîm'in rolü analiz edilmiştir. Mûsikî tarihinde çok miktarda hafız mûsikîşinaslar, bestekârlar, icracılar yetişmiştir.² Bunlar Klasik Türk Mûsikîsi'ne *hafız tavrı* icrasını kazandırmışlardır. Bu tavrın son dönemdeki en önemli temsilcilerinden ikisi Bekir Sıdkı Sezgin (öl. 1996) ve Hafız Kâni Karaca (öl. 2004)'dir.

¹ İsmail Cerrahoğlu, "Tefsir'de Ata b. Ebî Rabah ve İbn Abbas'tan Rivâyet Ettiği Garîbü'l-Kur'ânı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (1978), 22.

² bk. Fatih Koca, *Hafız Mûsikîşinaslar-Osmanlıdan Cumhuriyete Geçiş Dönemi*-(Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 35-164.

Müfessirlerin mûsikînin meşrûiyetine ilişkin görüşleri aktararak perspektifleri incelenmiştir. Bu konuda herhangi bir hüküm tayin ve tercih etme veya hükme destek vermeye ilişkin bir meyil ortaya konmamıştır. Asıl amaç mûsikî formlarının inkişâfı ve gelişiminde âyetlerin etkisinin incelenmesi olmuştur.

Tefsir alanını ihtiva eden bu çalışmada, kıraat ve mûsikî literatürü de kendi disiplinleri çerçevesinde ele alınarak multidisiplin bir metot takip edilmiştir. Müfessirler bazı âyetleri mûsikî ile ilişkilendirmişlerdir.³ Zeccâc'ın (öl. 311/923) "*Müfessirler Kur'an'la ilgili her meseleyi ele alır.*"⁴ ifadesine istinaden tefsirle mûsikî ilim sahasının ilişkisi çerçevesinde âyetlerin mûsikî formlarının inkişâfı ve gelişimindeki etkisi incelenmiştir. Kur'an âyetlerinden ve peygamberimizin hadislerinden ilham alınarak oldukça fazla mûsikî formları teşekkül edip gelişmiştir. Ancak bu araştırmada onların tamamını münferit analiz etmek makale formatını aşacağından bazı formların sadece ismi zikredilmiş; toplum nezdinde yaygın olanların bir kısmı incelenmiştir.

Âyetlerin tefsirinde ortaya konulan görüşlerin isabetli olup olmadığının kritiği yapılmamış, sadece hangi âyetlerin mûsikînin hangi formunun gelişimine etki ettiği üzerinde durulmuştur. Kur'an'ın bazı âyetleri ve hadisler Allah'ı zikretmekten⁵, ona hamd, senâ' ve dua etmekten⁶, tesbihattan⁷, Peygamberimiz'e salavât okumaktan⁸, tekbir⁹ ve tehlilden¹⁰, miraçtan¹¹, Ramazan ayından¹², oruçtan¹³ bahsetmektedir. Bu âyetlerin mûsikînin belirli formlarına ilişkin etkilerinin olmadığını düşünmek imkânsızdır.

Bu çalışmada cami ve tekke mûsikîsinin bazı formları incelenmiştir. Cami mûsikîsinin Kur'an-ı Kerim Tilaveti, Ta'rîf, Temcid ve Münâcât, Mevlid, Müezzinlik gibi formları âyetler çerçevesinde ele alınmıştır. Tekke Mûsikîsi'nin ise Salât-ı Kemâliye, Selamlama, Büyük Kâdirî Salavâtı formları âyetler istikâmetinde anlatılmıştır. Ayrıca hem cami hem de tekke mûsikîsi çerçevesinde değerlendirilen Salât-ı Ümmiye, Salât u Selâm ve Tekbir formları âyetler rehberliğinde incelenmiştir.

1. Mûsikî'nin Meşrûiyetine İlişkin Münazaralar

Bir meselenin meşruiyetini belirleyen iki temel kaynak Kur'an ve Sünnettir. Sünnet, üstlendiği bu vazifeyi Kur'an'dan almıştır. Diğer şerî deliller bu iki temel kaynak çerçevesinde şekillenmiştir. Bu araştırma tefsir çalışması olmasına istinaden öncelikle âyetler bağlamında değerlendirilmiş, konuyu ilgilendiren hadislere de yer verilmiştir. Bu bölüm Mûsikî'yi haram kabul

³ bk. er-Rûm 30/15; Lokman 31/6; Abdullah b. Abbâs, *Tenvîru'l-mikbâs min tefsîri İbn Abbâs*, thk. Fîrûzâbâdî (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.), 1/344; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'ü'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'an*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 20/82-83.

⁴ bk. Fevzî Yûsuf el-Hâbit, *Me'âcimü me'ânî elfâzi'l-Kur'ânî'l-Kerîm* (Medine: Mecme'ul'l-Melik Fahd, t.y.), 1/34.

⁵ bk. Âl-i İmrân 3/191.

⁶ bk. el-Fâtiha 1/1-7.

⁷ bk. el-Ahzâb 33/42.

⁸ bk. el-Ahzâb 33/56.

⁹ bk. el-İsrâ' 17/11.

¹⁰ bk. el-Bakara 2/163, 255; el-En'âm 6/102.

¹¹ bk. en-Necm 53/8-9; Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *Câmi'ü's-sahîh*, thk. Muhammed Zehîr b. Nâsır (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2002.), *Salât*, 1; Hacc, 76; *Enbiyâ*, 5; *Menâkıb*, 24; *Menâkıbü'l-Ensâr*, 42; *Tefsir* (17), 3; Eşribe, 1,11,12; *Kader*, 10; *Tevhid*, 37.

¹² bk. el-Bakara 2/185.

¹³ bk. el-Bakara 2/183.

edenler ile mubah kabul edenlerin görüşlerini, değerlendirmelerini hâvî iki alt başlık kapsamında ele alınmıştır.

1.1. Mûsikî'nin Meşrûiyetini Reddedenler

Geçmişten günümüze mûsikînin meşrûiyeti tartışılmıştır. Bu disiplinin helalliğini reddedenler, Lokman 31/6. âyetteki eğlendirici söz anlamındaki “لهو الحديث” gibi terkipleri delil göstermişlerdir. İbn Abbâs (öl. 68/687-88), âyetteki “ومن الناس” terkinde kastedilen kimsenin Nadr b. Hâris (öl. 2/624) olduğunu, onun batıl sözleri, efsane masalları, güneş, yıldız, şarkı, hesap vb. alanları (لهو الحديث) delilsiz, hüccetsiz ve alayvari bir tavırda kullanarak Allah'ın dininden ve ona itaatten saptırma faaliyetlerinde bulunduğunu nakletmiştir.¹⁴

Mâtürîdî (öl. 333/944) bu terkipleri oyalayıp saptıran söz anlamında ele almış, Mugannilerin insanları oyalamak ve saptırmak için satın alındığından bahsetmiştir. Ayrıca bazı kimselerin, Arap olmayanların müphem ve uydurma sözlerini satın alıp Kureyş'e anlattıklarını zikretmiştir. Onlar Hz. Peygamberi kastederek O, sizlere Ad ve Semud'un hikâyelerini anlatıyor, biz de İran ve Rumların masallarını anlatıyoruz, diyerek insanları oyalayan ve Allah yolundan saptıran, Kur'an'dan yüz çeviren sözler söylemelerini âyette “لهو الحديث” terkipleriyle anlatıldığını belirtmiştir.¹⁵

Zemaşerî (öl. 538/1144) Mâtürîdî ile benzer şeyleri söylemekle beraber âyetin İran'da ticaret yapan, kitap satın alan, Rüstem, Behram, Akasara ve Hire kırallarının hikâyelerini Kureyş'e anlatarak cazip hale getirip, onları namaz, oruç, Kur'an ve Hz. Muhammed'den uzaklaştırmak isteyen, kadın şarkıcıları zenginleştirip Allah yolundan saptırmak isteyen Nadr b. Hâris hakkında indiğini nakletmiştir.¹⁶ Müfessir “لهو الحديث” izafetini İslam'dan uzaklaştıran, batıl sözü hak kelamına tercih edilmesine teşvik eden söz olarak da telakki etmiştir.¹⁷ O, mûsikînin haramlığına delil gösterilen, tefsirlerde nakledilen

“لا يحل بيع المغنيات ولا شراؤهن ولا التجارة فيهن ولا أثمانهن” (Kadın şarkıcıları satın almak, satmak, onların ticaretini yapmak helal değildir.)¹⁸ hadisini de zikretmiştir.¹⁹

Kurtubî (öl. 671/1273); İbn Mes'ûd (öl. 32/652-53), İbn Abbâs ve diğerlerinin “لهو الحديث” sözünü şarkı söylemek manasında “الغناء” kelimesiyle açıkladığını belirtmiş ve mûsikînin haramlığını kabul edenlerin bu âyetle birlikte el-İsrâ' 17/64 ve en-Necm 53/61. âyetleri delil gösterdiğini ifade etmiştir. Kurtubî, tefsirinde bu disipline ilişkin mezhep imamlarının ve mezheplerin görüşünü de takdim etmiştir.²⁰ Birçok müfessir “lehe'l-hadis” kavramını “el-gınâ” (şarkı söylemek) şeklinde tefsir ederken onun Allah'ın yolundan uzaklaştırma, Kur'an'dan yüz çevirme, batıl sözleri hak söze tercih ettirme, insanların Allah'ın kelamına yönelmesini engelleme vb. vasıflarına işaret etmiştir.²¹

¹⁴ İbn Abbâs, *Tefsîru İbn Abbâs*, 1/344.

¹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005), 8/298.

¹⁶ Zemaşerî, *el-Keşşâf* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407/1987), 3/490-491.

¹⁷ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 3/491.

¹⁸ Tirmîzi hadisin senedindeki Ebû Ümâme'nin garip; Ali b. Yezid'in zayıf olduğunu belirtmiştir. Tirmîzi, *Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Şerike ve Matba'a Mustafa, 1395/1975), 3/571, “*Bey'u'l-müganniyât 1282*”.

¹⁹ bk. Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 3/490.

²⁰ Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi'ü li ahkâmi'l-Kur'an*, thk. İbrahim Berdûni, İbrahim Atfiş (Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1384/1964), 14/51, 55.

²¹ Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 20/126-131; Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 14/51-55; Ebü'l-Fidâ' İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed es-Sellâme (b.y.: Dâru Tayyibe li'n-Neşr, 1420/1999), 6/330-331.

Mûsikî'nin haramlığına atfedilen bir başka istidlâl ise el-İsrâ' 17/64. âyettir. Bu âyete “*hem onlardan gücün yettiğini sesinle (yerinden) oynat...*” meali verilmiştir.²² Müfessirler “*وَاسْتَفْزِرْ مَنِ اسْتَفْزَرَ مِنْهُمْ*” âyetindeki “*içlerinden gücün yettiğini sesinle kışkırt.*” ifadesindeki “*بَصْوَتِكَ*” kelimesinde ihtilaf etmişlerdir. Bazıları şarkı ve oyun sesleriyle kışkırtmayı kastederken; Mücâhid eğlence ve şarkıyla kışkırtma anlamı vermiştir. Bazıları Allah’a itaatsizliğe yönelten her bir çağrı demiştir.²³ Bu Allah’ın İblis’e âdemoğullarının neslinden kışkırtmaya gücün yeten herkesi sesinle kışkırt çağrısıdır, denilmiştir.²⁴

Kurtubî, Mücâhid’in şarkı söylemek, ilahi okumak ve eğlenmek şeklinde tefsir ettiğini; Dahhâk’ın (öl. 105/723) ise mizmar sesi anlamını verdiğini “*بَوَسْوَسِيكَ*” kelimesiyle te’vil edildiğini nakletmiştir.²⁵ Cessâs (öl. 370/981), âyetteki “*وَاسْتَفْزِرْ*” kelimesine tahrik etmek, kışkırtmak anlamı vermiştir.²⁶ Bu durumda sesinizle kışkırtıp tahrik edin mefhûmu ortaya çıkmaktadır.

Allah’a isyana ve bozgunculuğa çağırın her sesin, şeytanın sesi olarak telakki edilmesinin akabinde haram olan şarkı ve eğlenceye işaret ettiği belirtilmiştir.²⁷ İbn Abbâs’ın mezkûr âyetin Allah’a isyana davet eden her çağrıyı kapsadığını söylediği zikredilmiştir.²⁸ Bu tertibin haramlığına işaret ettiği söylenen diğer delil en-Necm 53/61. âyettir

Mücâhid (öl. 103/721), mezkûr âyetin “*وَأَنْتُمْ سَامِدُونَ*” ifadesini başını dik tutmak anlamındaki “*سَامِدُونَ*” kelimesiyle muganniyelerin kastedildiğini ve öfkeyle şişen,²⁹ kaşlarını çatmış bir yüze sahip anlamındaki “*الْبُرْطَمَةُ*” ismiyle tefsir edildiğini zikretmiştir.³⁰ Bazıları da gafil anlamı vermiştir.³¹ Âyetteki “*سَامِدُونَ*” kelimesi, Yemen lehçesinde şarkı söyleyip çalmak anlamında kullanılmıştır. Onların Kur’ân okunduğunda şarkı söyleyerek, eğlence yaparak âyetlerin duyulmasına engel oldukları belirtilmiştir.³²

Mâtürîdî, gururlu ve kibirli, başı dik³³, geri dönmek, kolay (لاهنون)³⁴, inatçı³⁵, yüz çevirmek³⁶ anlamındaki “*سَامِدُونَ*” kelimesinin Kur’ân’ın vahyedilmesine kızgınlık hisseden, Hz. Muhammed’in mesajlarından kederlenen, ilâhî vahiyleri duymamak için şarkı söyleyip eğlence yapan Yemenli bir topluluğu tanımladığını beyan etmiştir.³⁷ Kurtubî; “*سَامِدُونَ*” sözcüğünün, okunan Kur’ân’ın sesi

²² Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur’ân Dili* (İstanbul: Azim Yayınları, t.y.), 5/312.

²³ Taberî, *Câmi’ü'l-beyân*, 17/490-491; bk. Fahreddîn er-Râzi, *Mefâtihi’l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi'l-‘Arabî, 1420/2002), 21/367-368; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ân*, 5/93.

²⁴ Taberî, *Câmi’ü'l-beyân*, 17/491; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ân*, 5/93.

²⁵ Kurtubî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 10/288.

²⁶ Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Sâdik el-Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi'l-‘Arabî, 1405/1985), 5/30.

²⁷ Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 5/30.

²⁸ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ân*, 5/93.

²⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/430.

³⁰ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, thk. Muhammed Abdüsselâm Ebü’n-Neyl (Mısır: Dâru’l-Fikri’l-İslâmiyye, t.y.), 1/629; Taberî, *Câmi’ü'l-beyân*, 22/559-561.

³¹ Taberî, *Câmi’ü'l-beyân*, 22/559-561; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ân*, 7/468.

³² Taberî, *Câmi’ü'l-beyân*, 22/559-561.

³³ Kurtubî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 17/123.

³⁴ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, thk. Abdullah Mahmûd Şehâte (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâs, 1423/2003), 4/168; Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: ‘Âlemü’l-Kütüp, 1408/1988), 5/78; Kurtubî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 17/123.

³⁵ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ân*, 7/468.

³⁶ Şevkânî, *Fethü’l-kadîr* (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1414/1994), 5/143.

³⁷ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 9/439.

duyulmayınca kadar şarkı söylemeyi ifade eden bir kelime olduğunu bildirmiştir.³⁸ Râzî (öl. 606/1210) “سَامِدُونَ” kelimesine İsmi Fâil kalıbında daimi (sürekli) gaflet anlamı vermiştir.³⁹ İbn Abbâs bu kelimenin Himyeriye dilinde şarkı söylemek anlamında olduğunu açıklamıştır.⁴⁰

el-Enfâl 7/35. âyetteki “el çırpma”, el-Kasas 28/55. âyetteki “el-lağv” ve el-Furkân 25/72. âyetteki “zûr” kelimeleri mezkûr sanatın haramlığına işaret ettiğine delil gösterilmiştir. Ancak “el çırpma” kelimesinin musikiye atfedildiğine ilişkin açık ve netliğin olmadığı, “el-lağv” isminin güzel sese değil İslam'ın aleyhindeki konuşma ve dedikodulara tekabül ettiği, “zûr” kelimesinin ise batıla meyledip haktan sapma manasını taşıdığı belirtilmiştir.⁴¹ Bu başlık altında zikredilen âyetlerin yorumları tetkik edildiğinde Allah'a, Kur'an'a, Peygamber'e isyana çağırın her davet, batılı hakka tercih etme meyli, İslam'ın aleyhinde yapılan dedikodu, Kur'an'ın sesine kulak tıkayıp onun dinlenmesinin engellenmesi vb. hususların vebalinin Mûsikîye yüklendiği görülmektedir.

1.2. Mûsikî'nin Meşrûiyetini Kabul Edenler

Mûsikî'nin mubahlığını savunanlar ise er-Rûm 30/15. âyetteki “iman edip salih amel işleyenler cennette neşelendirileceklerdir.” ifadesindeki sevindirmek, neşelendirmek manasını hâvî “habr” (يُحَيَّرُونَ) kelimesine istinaden onu cennet nimetleri arasında görmüştür. Bu kelime cennetteki nimetlenen, ikram edilen, keyif yapılan bahçeler fehiminde yorumlanmıştır.⁴² Âyetin “فَهُمْ فِي رَوْضَةٍ يُحَيَّرُونَ” cümlesi “onlar cennetteki ravzada şarkı söylemek ve dinlemekten lezzet (keyif) alırlar.” şeklinde yorumlanmıştır.⁴³ Âyetteki “يُحَيَّرُونَ” müzari fiili, cennette hiçbir mahlûkatın duymadığı seslerle şarkı söylenerek keyif alma, nimetlenme, sevindirme, neşelenme şeklinde tanımlanmış;⁴⁴ her zevkten faydalanma olarak tefsir edilmiştir. Habr ve hûbûr kelimelerinin semâ⁴⁵ anlamına geldiği zikredilmiştir.⁴⁶

Bu tertibin mubahlığına, küllî ve umûmî bir mana ifade ettiği söylenen ez-Zümer 39/18. âyetteki “el-Kavl” kelimesi delil gösterilmiştir. Mûsikî ise sözlerin en güzeli manasında “ahsenü'l-kavl” terkihiyle Semâ⁴⁷ kapsamında ele alınmıştır. Bu sanata ilişkin “ahsenü'l-kavl” tanımlanmasının yapılması, mûsikî seslerinin diğer seslerden farklılığına istinaden güzel ve ölçülü olmasındandır. Buna göre tabii ses ve söz dinlemek günah olmadığına göre bu sözlerin (nağmeli) en güzelini dinlemek neden günah olsun? denilmiştir.⁴⁸

Lokmân 31/13. âyetteki “seslerin en fenası eşek sesidir.” ifadesi mefhûm-i muhâlif terkihiinde ele alınarak güzel seslerin mubahlığı neticesine varılmıştır.⁴⁹ A'râf 7/157. âyetinde mezkûr, hoş şeyler anlamını içeren “et-Tayyibât” ismi, lâm-ı tarifli geldiğinden zevk ve lezzet veren şeylerin tamamını

³⁸ Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 17/123.

³⁹ bk. Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 29/287.

⁴⁰ Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 14/51.

⁴¹ Süleyman Uludağ, *İslam Açısından Mûsikî ve Sema'* (Bursa: Uludağ Yayınları, 1992), 49-50.

⁴² Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 3/409; Taberi, *Câmi'ü'l-beyân*, 8/535.

⁴³ Taberi, *Câmi'ü'l-beyân*, 20/82-83.

⁴⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/471.

⁴⁵ “Semâ’: Dinlemek, iştirmek, ğinâ’, teğannî, çalgı, elhan, lûhun, melodi, beste anlamlarını taşımaktadır. Burada Semâ’ sözü ile dînî mûsikî kastedilmiştir. İlahiler, münâcâtlar, tevhidler ve naatlar bu mûsikînin eseridir. Ancak sâfîler kâinattaki bütün sesleri, filleri, hatta sessizliği ve sükûtu bile bir mûsikî ahengi içerisinde görmüşlerdir.” Abdülkerim el-Kuşeyrî, *Tasavvuf İlimine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, trc. Süleyman Uludağ (İstanbul: Degah Yayınları, 1991), 515. Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 25/85.

⁴⁶ Kuşeyrî, *Risâle*, 515. Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 25/85

⁴⁷ Kuşeyrî, *Risâle*, 515.

⁴⁸ Kuşeyrî, *Risâle*, 514-515; Uludağ, *Mûsikî ve Semâ'*, 52.

⁴⁹ Kuşeyrî, *Risâle*, 517; Uludağ, *Mûsikî ve Semâ'*, 52.

kapsamaktadır. Bu bağlamda mûsikînin zevk ve lezzet veren sanatlardan sayılması, onun mubahlığına ilişkin çıkarım yapılmasını sağlamıştır.⁵⁰

Ayrıca A'râf 7/172. âyette "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" sorusuna mukabil "Evet! Sen bizim rabbimizsin." cevabı verilmiştir. Tasavvuf ehli, insanoğlunun ilk defa işitmiş olduğu lâhutî, ölçülü ve tatlı nağmenin dünyadaki nağmelere temel teşkil ettiğini ileri sürmüştür.⁵¹ Bunların haricinde başka âyetler de mûsikînin mubahlığına delil gösterilmiştir. "Allah dilediğinin hilkatini daha da ziyadeleştirir."⁵² âyeti güzel sesle tefsir edilmiştir. Bu ise bedeninin güzelliğine ses güzelliği de ihsan edilir anlamındadır.⁵³ Kuşeyrî (öl. 465/1072), âyet ve hadisleri delil göstererek mûsikînin mubahlığını uzun uzun anlatmıştır.⁵⁴

Bu meselenin haram ya da mubahlığı konusunda Kur'an'da net, sarîh, kesin bir hükmün bulunmaması sebebiyle âlimlerin ittifakı olmamıştır. İleri sürülen deliller ise genellikle İslam'ın itikâdî hükümlerinin inşa edildiği Mekke döneminde inen âyetlerdir.⁵⁵ Ahkâm âyetleri daha çok Medine döneminde inmiştir. Mûsikî'nin meşrûiyeti meselesi ise ahkâm alanının konusudur.

Kuşeyri mûsikînin mubahlığını şu cümlelerle anlatmıştır: "Dinleyen ibadet ve taata rağbetini artıran, Allah'ın müttaki kulları için hazırladığı şeyleri hatırlatan, insanı hatalardan sakınmaya sevk eden, semâ' halindeki adamın kalbine saf vâridât ve füyûzât getiren beste ve nağmeleri dinlemek dinen müstahap olur. Bu gibi şeyleri dinlemek şer'an ihtiyar olunur."⁵⁶ Ebû Ali Dekkak'tan (öl. 405/1015) şöyle bir nakilde bulunulmuştur: "Nefisleri mevcut ve bâkî olduğu için halkın semâ' yapması haramdır. Mücâhedeyi tahsil ettikleri için zâhidlerin semâ' yapması mubahtır. Kalpleri hayatta (ve nefisleri ölü) olduğu için (sûfi) arkadaşlarımızın semâ' yapmaları müstehaptır."⁵⁷

2. Kur'an'ın Dînî Mûsikî Formlarının İnkışâfına ve Gelişimine Etkisi

Mûsikî'nin İslam Hukuku çerçevesinde meşruiyetine yönelik tartışmalar asrımızda hala devam ederken Kur'an âyetlerinin musikin gelişimine önemli katkı sağladığı müşahade edilmektedir. Birçok âyet bestekârlar için ilham kaynağı olmuştur.⁵⁸ Özellikle el-Ahzâb 33/56. âyet Cami Mûsikîsi ve Tekke Mûsikîsi formları başta olmak üzere İlahî, Tevşih, Şuğl, Kasîde vb. Dînî Mûsikî formlarının gelişiminde etkili olmuştur. İlahî, Şuğl, Tevşih, Kasîde; Cami ve Tekke Mûsikîsinin ortak formlarından kabul edilmiştir.⁵⁹ Âyetlerden ilham alınarak geliştirilen birçok mûsikî formu vardır. Ancak bunların tamamının bu çalışmada zikredilmesinin imkânsızlığından hareketle yaygın olarak icra edilen birkaç mûsikî formuna yer verilmiştir.

⁵⁰ Kuşeyrî, *Risâle*, 517; Uludağ, *Mûsikî ve Semâ'*, 53.

⁵¹ Kuşeyrî, *Risâle*, 519; Uludağ, *Mûsikî ve Semâ'*, 53.

⁵² bk. el-A'râf 7/32; el-Fâtır 35 /1; Uludağ, *Mûsikî ve Semâ'*, 52-53.

⁵³ Kuşeyrî, *Risâle*, 517.

⁵⁴ Kuşeyrî, *Risâle*, 514-530. Mezkûr sanatın mubahlığına delalet ettiği ileri sürülen âyetlere ilişkin tefsirlerde, özellikle ahkâm tefsirlerinde herhangi bir bilgiye ulaşılamamasına istinaden bu konuda detaylı bilgi sunan Kuşeyrî'nin "Risâlesi" ile Süleyman Uludağ'ın "İslam Açısından Mûsikî ve Semâ'" adlı kitabından yararlanılmıştır.

⁵⁵ bk. Uludağ, *Mûsikî ve Semâ'*, 55-58.

⁵⁶ Kuşeyrî, *Risâle*, 515.

⁵⁷ Kuşeyrî, *Risâle*, 519.

⁵⁸ bk. el-Bakara 2/157, el-Ahzâb 33/43, 56.

⁵⁹ bk. Fatih Koca, *İslam Medeniyetinde Salâ ve Salavât Geleneği -Anadolu Örneği-* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 67-69.

2.1. Kur'ân'ın Cami Mûsikîsi Formunun İnkişâfına ve Gelişimine Katkısı

Cami Mûsikîsi formları Ezan, Salâ, Temcid ve Münâcât, Kur'ân-ı Kerîm tilaveti, Kamet, İmâmet, Müezzinlik, Cumhur Müezzinliği, Mahfel Tesbihleri ve Mahfel Sürmesi, Cuma Hutbesi ve Gülbankı, Tardiyye, Teravih Tertibi, Tekbir, Telbiye, Salavât, Tesbih, İstiğfâr, Mevlid, Muhammediye, Na't-ı Peygamber, Ta'rîf, Mîrâciyye, Regâibiyye, Ferâciye gibi formlardan teşekkül etmiştir.⁶⁰

2.1.1. Kur'ân-ı Kerîm Tilâveti

Kur'ân tilâveti, Sabah, Akşam, Yatsı namazlarında ve Bayram namazlarında cehrî olarak okunmaktadır. Ayrıca özellikle Sabah ve Akşam namazlarından sonra el-Haşr 59/22-23. âyetler ve Yatsı namazlarından sonra ise el-Bakara 2/285-286. âyetler mihrabiye olarak belirli makam tertibinde tilavet edilmektedir. Bazen de diğer vakitlerde mihrabiye olarak aşr-ı şerifler kıraat edilmektedir.

Kur'ân tilaveti ve makâmât perspektifinden mûsikînin incelenmesi önemlidir. Kıraat ilmindeki meddi tabi, meddi muttasıl, meddi munfasıl, meddi ârız, meddi lâzım, meddi lîn, hurûf-i mukatta'a, iklâb, ihfâ', idğâm-ı me'a'l-ğunne, ihfâ-i şefevî gibi tertip mûsikiye alan açarak katkıda bulunmuştur. Ancak bu konuda uyulması gereken ölçüleri el-Müzzemmil 73/4. Âyetindeki "Kur'ân'ı tertil (tane tane) ile okuyun" "وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا" ifadesi belirlemiştir. Hz. Ali tertil kelimesini "harflerin tecvidini (sıfat-ı lâzime ve ârizalarıyla okumak) ve vakıfları bilmektir." "فالترتيل تجويد الحروف ومعرفة الوقف"⁶¹ şeklinde tarif etmiştir.

Bu tertibe bağlı kalarak Peygamberimiz "Kur'ân'ı seslerinizle süsleyiniz." "زينوا القرآن بأصواتكم"⁶² ve "Kur'ân'ı teğanniyle okumayan bizden değildir."⁶³ "ليس منا من لم يتغن بالقرآن" hadisleriyle Kur'ân tilavetinde mûsikî makamlarını kullanmaya teşvik etmiştir. Bu makamlarının kullanım ölçüsünü ise "Kur'ân'ı Arap lahni ve sesleriyle okuyunuz."⁶⁴ "اقْرئوا القرآن بليحون العرب وأصواتها" hadisiyle belirlemiştir. Bu hadis Kur'ân tilavetinde harflerin mahreç ve sıfatlarına uygun sesle okunmasına ve Arap lahniindeki ölçüye uymayan makamların kullanılmamasına işaret etmektedir. Kur'ân tilavetinde lâfzî bir tahrifat oluşturmadan mûsikî makamlarının Arap lahni tertibinde kullanılmasına müsaade edildiğine tanıklık edilmektedir.

Mûsikî makamları; ses vurgusu, raf-i savt ve hafd-i savt kısımlarıyla temsili okuma tertibinin⁶⁵ uygulanmasına katkı sağlamaktadır. Bu tertip âyetlerin manasını vurgulamada önemli rol üstlenmektedir.

2.1.2. Temcîd ve Münâcât

Temcîd, Arapça'da ta'zîm ve övme anlamına gelen, ezân ve salâ haricinde minarelerden Allah'a yapılan dua ve niyaz manasında kullanılan mûsikînin bir formudur.⁶⁶ Münâcât ise Allah'tan

⁶⁰ bk. Koca, *Salâ ve Salavât Geleneği - Anadolu Örneği-*, 41-62.

⁶¹ İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd fî 'ilmi't-tecvîd*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Riyâd: Mektebetü'l-Me'ârif, 1405/1985), 1/40.

⁶² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnavut, 'Âdil Mürşid vd. (by.: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 30/451.

⁶³ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 3/125.

⁶⁴ Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kurân*, thk. Mervân el-'Atiyye, Muhsin Harâbe, Vefâ' Takiyyiddîn (Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1415/1995), 1/165.

⁶⁵ bk. İsmail Karaçam, *Kur'ân'ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri* (İstanbul: İFAV, 2008), 439-476.

⁶⁶ Ubeydullah Sezikli, "Temcîd", *İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi*, 2011, 40/410-411.

af ve mağfiret niyazları ifade eden şiir tarzı eserlere verilen ad olarak Ramazan aylarında müezzinler tarafından icra edilen temcîdlerin son kısmıdır.⁶⁷ Temcîd; Allah'a dua, senâ' ve ta'zîm ile kelime-i tevhid, Allah Resûlü'ne salât u selâmdan müteşekkil Arapça dualarla çeşitli Türkçe manzûm münâcâtlardan meydana gelen, Ramazan aylarında sahur vaktinin tamamlandığını belirtip yeme ve içmeye son verildiğine işaret eden, imsaktan önce birkaç müezzin tarafından cumhur tertibinde okunan cami mûsikîsinin bir formudur. Temcîd'de iki bölüm bulunmaktadır. Bestelenmiş olan birinci kısım Allah'ı medh ve senâyı içeren temcîd bölümü; irticâli olarak okunan ikinci kısım Allah'a yalvarma ve yakarmadan müteşekkil münâcât bölümüdür.⁶⁸

Irak Makamı'nda bestelenmiş olan temcîdin bestekârının Hatip Zâkir Hasan Efendi (öl. 1032/1623) olduğu tahmin edilmekle beraber, Buhûrizâde Mustafa İtrî'ye (öl. 1123/1711) ait olduğuna ilişkin rivâyetler de vardır. Güftesi Sünbül Efendi Hazretlerine (öl. 936/1529) aittir. Merhum Neyzen Halil Can (öl. 1973) son zamanlara kadar Sünbül Efendi ve Aziz Mehmûd Hüdâyî Camileri'nde temcîd okunmaya devam edildiğini nakletmiştir.⁶⁹

Münâcâtlar, tasavvufî şiirler ile divân şairlerinden bazılarının Allah'a yakarışlarını dile getiren şiirlerin bestelenerek ya da irticâlen okunmasıdır. Bu eserlerin güfteleri Arapça yazılmıştır.⁷⁰ Mûsikî'nin bu formunun, Fâtîha vb. surelerin anlamından bî haber inşa edilmesi imkânsızdır. Kur'ân'ın ilk suresi Allah'a hamd, ta'zîm ve övme ile başlamıştır. İlk üç âyette hamd, senâ', ta'zîm ve tevhid vardır.⁷¹ İlk üç âyetten sonrası tevhid, dua, yalvarış ve yakarmadır.⁷² Temcîd ve Münâcât formunu inşa edenlerin Fâtîha suresinden ilham almaması mümkün değildir.

Kur'ân'ın hamd ile başlaması, Müslümanların konuşmalarının başında ve tedvin edilen kitapların başlarında hamdele ve salvele ile başlamasını sağlamıştır. Bu durum edebiyata yansımıştır. Edebiyat ile mûsikî birbirlerini destekleyen iki alandır. Bu bağlamda şiirde bulunan hamdelenin mûsikîye yansması da tabii bir durumdur.

Temcîd ve münâcât; lisân-ı kelâm ile söylenen hamd, senâ', ta'zîm, kelime-i tevhid, salât u selâm, dua, niyaz, yalvarma ve yakarma gibi ameller şiirle dillendirilip bestelenmiş; nağmeyle (teğannî) icra edilmiş tertipten müteşekkildir. Kur'ân'daki duaâyetleriyle birlikte "Rabbimize yalvara yakara (tedarru'ile) için için dua edin." (أَدْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً)⁷³ âyetinin cami mûsikîsinin temcîd ve münâcât formunun teşekkülünde etkili olmadığını söylemek mümkün değildir. Bu âyetin muhtaçlık, pişmanlık, çaresizliği ilan etme tarzında gizlice ve yalvararak dua etmeyi emrettiği ve dua adabının bu tertipte olduğu belirtilmiştir.⁷⁴

Ramazan ayı orucunun farz kılınışı, hamd ve senâ', kelime-i tevhid, salât u selâm (temcîd), yakarış, yalvarış, tedarru' (münâcât) âyetlerde mü'minlere emredilen, tavsiye ve teşvik edilen amellerdir.⁷⁵ Mûsikî'nin mezkûr formlarının bu âyetlerden bağımsız teşekkül etmesi; kalplerinde,

⁶⁷ Koca, *Salâ ve Salavât Geleneği -Anadolu Örneği-*, 48.

⁶⁸ Ahmed Şahin-Mehmet Kemiksiz, *Enderun Terâvîhi ve Cumhur Müezzinliği-İstanbul 2010 Ramazan-* (İstanbul: Sofistic Organizasyon Yayınları, 2010), 21.

⁶⁹ Şahin-Kemiksiz, *Cumhur Müezzinliği*, 48.

⁷⁰ Koca, *Salâ ve Salavât Geleneği -Anadolu Örneği-*, 48.

⁷¹ bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/357-359.

⁷² bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/362, 366, 369.

⁷³ el-A'râf 7/55.

⁷⁴ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, thk. İbrahim el-Besyûnî (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye, t.y.), 1/541.

⁷⁵ bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/362, 366, 369.

dimağlarında, zihinlerinde ve hayatlarında Kur'ân'ın yer almadığı insan topluluklarında mevcûdiyeti imkânsızdır.

2.1.3. Mevlid

Bir zaman ismi olarak herhangi birinin doğduğu zaman, mekân ismi olarak doğduğu yer, doğma, doğum gibi anlamlar içeren mevlid kelimesi, hususi olarak Hz. Muhammed'in doğduğu zaman, doğduğu yer ve doğumunu anlatan manzum eserdir.⁷⁶ Bu kelime Türkiye'de genelde Bursa Süleyman Çelebi (öl. 825/1422) tarafından kaleme alınan, *Vesîletü'n-Necât* ismiyle bilinen, mesnevi türünde yazılmış, Peygamberimiz'in doğumunu anlatan manzum eser olarak besteli ya da irticâlf okunan cami mûsikîsinin bir formudur. *Vesîletü'n-Necât*'ın tedvin edilmesine sebebiyet veren hadise, oldukça ilgi çekicidir.

Rivayete göre İranlı bir vaiz, Süleyman Çelebi'nin imametlik vazifesini üstlendiği Bursa Ulu Camii'nde cemaate hitapta bulunurken el-Bakara 2/285. âyetteki “*Biz Allah'ın peygamberleri arasında ayırım yapmayız.*” ifadesinin tefsirinde hata etmiş ve “*Hz. Muhammed ile Hz. İsa arasında fazilet açısından hiçbir farkın olmadığını*” ifade etmiştir. Bunun üzerine cemaat içerisinde bir Arap, vaizi ikaz ederek aynı sürenin 253. âyetindeki “*O peygamberlerin kimini kimine üstün kıldık...*” ifadesini hatırlatmış ve “*İşte bu sebeple de Hz. Muhammed, her ne kadar nübüvvet vazifesi yönüyle Hz. İsa'ya denk olsa da fazilet ve üstünlük bakımından ondan daha yücedir!*” sözlerini dillendirmiştir. İranlı vaiz ile Arap arasında meydana gelen bu mesele, vaizin devlet makamlarından katline ferman çıkacak kadar ilerlemiş ve İranlı vaizin öldürülmesiyle neticelenmiştir.⁷⁷

Tanıklık ettiği bu hadisenin yoğun etkisinde kalan Süleyman Çelebi de Hz. Muhammed'in diğer peygamberlerden daha yüce bir mevkiyi üstlendiğini belirtme sadedinde cami musikisinin bir formu haline gelen meşhur eseri *Mevlid*'i kaleme almıştır.⁷⁸ Bu eser, bahir denilen dokuz bölümden oluşmuştur. Bu bölümler, tevhid (münâcât), velâdet, yaratılış, miraç, münâcât, vefât gibi bahirlerden oluşmaktadır. Velâdet bahrinden sonraki merhaba bahrinin Süleyman Çelebi'ye ait olmadığı, sonradan eklendiği belirtilmiştir.⁷⁹

Münâcât bahrinin saba, düğâh, bestenigâr ve hüseyni; veladet bahrinin rast, nîşâburek; yaratılış bahri hicaz ve hüzzâm; miraç bahrinin hüzzam, segâh ve hüseyinî; vefât bahrinin hicaz, nevâ, beyatî, uşşak makamlarında okunduğu belirtilmiştir.⁸⁰ Yazıldığı andan itibaren farklı tarihlerde bestelendiği muhtemel olan mevlidin bahir aralarında “*hay hay*” ya da “*salât ve salavât*” tertibinde okunan iki farklı bestenin mevcudiyetinden söz edilmiştir.⁸¹ Bu bağlamda el-Bakara 2/285. âyetinin Kur'ân bütünlüğünden uzak diğer âyetlerden kopuk bir tarzda hatalı yorumlanmasına istinâden yine aynı sürenin 253. âyeti ilham alınarak Türk Edebiyat'ında Mevlid formu teşekkül etmiştir. Bu form daha sonra üst paragraflarda zikredildiği gibi muhtelif makamlarda hafızlar tarafından serbest tarzda icra edilerek musikinin bir formu tertibinde inşa edilmiştir.

2.1.4. Ta'rif

⁷⁶ Abdulkadir Karahan, “Süleyman Çelebi'nin Mevlid'i”, *Türk Dili* 3/34 (Ankara 1954), 613-616.

⁷⁷ Soner Akdağ, “Süleyman Çelebi'nin Mevlidi Üzerine”, *A.Ü. Türkiye Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 36 (Erzurum 2008), 88.

⁷⁸ Akdağ, *Süleyman Çelebi'nin Mevlidi Üzerine*, 88.

⁷⁹ Koca, *Salâ ve Salavât Geleneği -Anadolu Örneği-*, 57.

⁸⁰ Koca, *Salâ ve Salavât Geleneği -Anadolu Örneği-*, 57.

⁸¹ Koca, *Salâ ve Salavât Geleneği -Anadolu Örneği-*, 57.

Hz. Peygamberin niteliklerini anlatan bazı beyitlere ta'rîf denilmektedir.⁸² Bu beyitleri camilerde okuyanlara muarriř⁸³ ya da ta'rîfhan denir.⁸⁴ Cuma günleri hutbe öncesinde okunan “ إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ” *“Muhakkakki Allah ve melekleri peygambere salât ederler. Ey mü'minler sizler de ona tam bir teslimiyetle salât ve selâm edin.”*⁸⁵ âyetini okuyan kimseye de muarriş denildiği belirtilmiştir.⁸⁶

Hutbeden önce okunan bu âyet mûsikî tertibinde uşşak makamında tilavet edilmiştir. Eski dönemlerde mevlid kandilinde mevlid alayı camiye yaklaştığı esnada müezzin mahfilinden Fetih suresinin tilavet edildiği, sûre tamamlandığı anda padişahın Mahfil-i Hümâyûnda görüldüğü, burada mevcut küçük pencerenin açılmasıyla padişahın geldiğinin anlaşılmasına istinaden ta'rîfhan'ın muarriş okuduğu ifade edilmiştir. Bir müddet sonra vaaz ve mevlid merasiminin başladığı kaynaklardan aktarılmıştır.⁸⁷

2.1.5. Müezzinlik

Müezzinlik kavramının ilk hatırlattığı kelime ezândır. Ezân namaz vakitlerini bildiren, namaza davet eden nidâdır. Ezân'ın “حي علي الفلاح” lafzı kurtuluşa giden yolun namaz olduğunu ilan eder. İşte bu ilanı çevreye yayan nidânın en güzel sesle terennüm edilmesi Müslümanlar nezdinde önemli görülmüştür. Kur'ân'da “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ” *“Ey iman edenler! Cuma günü namaz için çağırıldığınızda alış-verişi bırakıp Allah'ı anmaya koşun. Bu bilerseniz sizler için daha hayırlıdır.”*⁸⁸ âyetindeki نُودِيَ meçhul fiilin Ezân'a tekabül ettiği zikredilmiştir.⁸⁹ Ezân'ın sesin yükseltilmesiyle ortaya çıkarılması gereken bir davet olduğu belirtilmiştir.⁹⁰

Müezzinlik; Ezân, Kâmet, İstiğfar, Salavât, Tesbihat, Tehlîl bölümlerini ihtiva etmektedir. Namazların farzının kılınmasının akabinde peygamberimiz üç defa istiğfar edip “اللَّهُمَّ أَنْتَ السَّلَامُ وَمِنْكَ السَّلَامُ.” *“Allahım! Sen selâmsın, selâm sendedir, Ey azamet ve şeref sahibi sen ne mübareksin”*⁹¹ duasını okumuştur. Bu dua bugün muhtelif makamlarda icra edilmektedir. Burada müezzinin sedâsı, mûsikî kabiliyeti, imamın bıraktığı perdeden devam edebilmesi önemli bulunmuştur. Müezzinliklerin bu tertipleri Sabah namazında saba; öğle namazında uşşak, ikinci namazında hicaz ya da rast; akşam namazında segâh; yatsı namazında hicaz ya da rast makamlarında tilavet edilmektedir. İmâmet ve müezzinlik müessesesi, Teravîh tertibindenamazın her bir dört rekâtını muhtelif makamlarda tilavet etmiştir.⁹²

2.2. Kur'ân'ın Tekke Mûsikî Formunun İnkışâfına ve Gelişimine Katkısı

Tekke Mûsikîsi ise İsm-i Celâl, Na't-ı Mevlânâ, Mevlevî Âyini, Durak, Mersiye, Nefes, Savt, Nevbe/Nevbet, Gülbank/Gülbang gibi formlardan oluşmuştur.⁹³ A'râf 7/172. âyette “Ben sizin

⁸² Mehmet Şeker, “Mevlid”, Ankara: TDV İslam Ansiklopedisi, 2004, 29/480.

⁸³ Şeker, “Mevlid”, 29/480.

⁸⁴ Suphi Ezgi, *Nazarî, Amelî Türk Mûsikîsi* (İstanbul Belediye Konservatuvarı Neşriyatı, 1940), 468-469.

⁸⁵ el-Ahzâb 33/56.

⁸⁶ Koca, *Salâ ve Salavât Geleneği - Anadolu Örneği-*, 59.

⁸⁷ Şeker, “Mevlid”, 29/480.

⁸⁸ el-Cum'a 62/9.

⁸⁹ Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, 3/448; İsmail Hakkı Bursavî, *Rûhu'l-beyân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.), 9/522.

⁹⁰ Bursavî, *Rûhu'l-beyân*, 9/522.

⁹¹ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 37/48.

⁹² bk. Şahin-Kemiksiz, *Cumhur Müezzinliği*, 25-46.

⁹³ Koca, *Salâ ve Salavât Geleneği - Anadolu Örneği-*, 63-67.

Rabbimiz değil miyim?” sorusuna mukabil “Evet! Sen bizim rabbimizsin” cevabı verilmiştir. Müfessirler bu âyeti mûsikîyle ilişkilendirmedikleri halde ehl-i tasavvuf bu âyeti delil göstererek Tekke Mûsikî formunu geliştirmiştir. Bu âyeti Cüneyd-iBağdâdî (öl. 297/909) şöyle değerlendirmiştir: “*Sakin (hareketsiz) kimse semâ’ dinlediği zaman niçin sallanmaya başlıyor? Ona ne hal ârız oluyor? sorusuna şöyle cevap vermiştir: Allah Teâlâ ilk misakta insan ruhuna ‘Elestü bi Rabbiküm’ diye hitap ettiği zaman ruhlar ‘Kâlû belâ’ demişlerdir. O zaman bu sözü semâ’ (işitmek)’den hâsıl olan zevk ve lezzetler ruhlara sirayet etti, bu sesin tatlılığı ruhların içine doldu. Şimdi bu dünyada mûsikî dinleyen kimseler onu hatırlar da onun için harekete geçerler.*”⁹⁴ Ayrıca el-Ahzâb 33/56. âyete istinaden Salât-ı Kemâliye, Selamlama ve Büyük Kâdirî Salavâtı teşekkül etmiştir.⁹⁵

Âyetlere istinâden Peygamberimiz’e okunan salât u selâmlar başlangıçta lisân-ı kelâm ile eda edilirken sonraları edebiyata dâhil olup lisân-ı şiirle terennüm edilmiştir. Daha sonra bu şiirler muhtelif makamlarda bestelenip sesi güzel hafızların sedâlarındaki nağmelerle tegannî edilmiştir. Bu teğannîler neticesinde muhtelif tarzlarda salât u selâmlar teşekkül etmiştir. Salât-ı Kemâliye, Selamlama ve Büyük Kâdirî Salavâtı gibi eserler tekkelerde icra edilmiştir. Salât u selâmlar; cuma namazına, bayram namazına, Anadolu’nun bazı bölgelerinde cuma akşamları yatsı namazına, cuma günü sabahı sabah namazına ve cenaze olduğunda cenaze namazına davet edilmek maksadıyla güzel sesli hafızlar tarafından muhtelif makamlarda tilavet edilmiştir. Özetle Salât u selâmlar da Ezân gibi davet görevi üstlenmiştir.

2.2.1. Salât-ı Kemâliye

Tekkelerde çağırma, davet etme maksadıyla icra edilen salâ, somatçılık yapan kişinin özellikle Mevlevîhânelerin ortasında yemek vaktini bildiren *Lokmaya salât* nidasıyla *yemek hazır buyurun* demesi için tertiplenmiştir. Ayrıca salâ, mukâbele saatine ulaşıldığında dış meydancının, her hücrenin kapısını çalarak *Destûr! Tennûreye salâ yâ hû!* diyerek mukabele vaktini bildirmesi için tertiplenmiştir.⁹⁶ Her bir tarikatın kendine özgü salât u selâmları vardır.

Salât-ı Kemâliye, Halvetiye’nin Bekrî kolunun kurucusu Mustafa Bekri Efendi (öl. 1162/1749) tarafından oluşturulmuş metindir.⁹⁷ Bu metin, şeyhin riyasetinde Yatsı namazından sonra cumhur tertibinde yedi defa okunmaktadır. Bu Salât-ı Kemâliye formuna Yatsı Usûlü ismi verilmiştir. Bu form rızkın genişliği, gam ve endişelerin giderilmesi için dua tertibindedir. Bundan maksat Peygamberimiz’i vesile kılarak Allah’a dua etmektir.⁹⁸ Namazlardan sonra Salât-ı Kemâliye okumakla büyük sevaba nail olunacağı belirtilmiştir.⁹⁹ Bu eser Ahmet Hatipoğlu (öl. 2015) tarafından hüseyinî makamında notaya alınarak yeniden düzenlenmiştir.¹⁰⁰

Anadolu’nun muhtelif bölgelerinde bu form farklı makamlarda ve tavırlarda icra edilmektedir.¹⁰¹ 26-27 Ağustos 2011 tarihinde Kadir Gecesi Sabah namazından sonra Şanlıurfa Dergâh Camii’nde cemaatin cumhur müezzinliği tertibinde bir Salât-ı Kemâliye örneğine şahısım

⁹⁴ Kuşeyrî, *Risâle*, 519; Uludağ, *Mûsikî ve Semâ’*, 247.

⁹⁵ Koca, *Salâ ve Salavât Geleneği -Anadolu Örneği-*, 147-148.

⁹⁶ Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarihi Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Yayınları, 1972), 3/100.

⁹⁷ bk. Koca, *Salâ ve Salavât Geleneği -Anadolu Örneği-*, 148.

⁹⁸ H. Mahmut Yücer, “Tarikat Geleneğinde Salavat-ı Şerife ve Müstakimzâde’nin Şerh-i Edcvâr-ı Kâdirî Adlı Eseri”, *Tasavvuf* 6/15(Ankara 2005), 264.

⁹⁹ Cahit Eriş, *Seçilmiş Salavâtlar* (İstanbul: Gülhane Yayınları, 2011), 91.

¹⁰⁰ Koca, *Salâ ve Salavât Geleneği -Anadolu Örneği-*, 148.

¹⁰¹ Muhammet Fatih Kılıç, “Mardin’de Bir Salât-ı Kemâliye Örneği”, *Mukaddime* 6/2 (2015), 309-318.

tanıklık etmiş olup her Cuma Sabah namazından sonra bu geleneğin devam ettirildiği cemaat vasıtasıyla şahsıma bildirilmiştir.¹⁰²

2.2.2. Selâmlama

Özellikle Kâdirî tarikatının zikir devranına girişte okunan uşşak makamındaki esere “selâmlaşma” adı verilmiştir. Bu eserin çeşitli cemiyetlerde ve camilerde halk tarafından tilavet edildiği belirtilmiştir.¹⁰³

2.2.3. Büyük Kâdirî Salavâtı

Tarikat meclislerinde hassaten Kâdirî tarikatında Salât-ı Kamâliye’den evvel solo ve cumhur (toplucu) tertibinde okunan, minareden tilavet edilen salâ kıraatine benzer bir tertiple icra edilen bu salavât serbest tavırda terennüm edilmektedir.¹⁰⁴

2.3. Kur’ân’ın Cami ve Tekke Mûsikîsi’nin Ortak Formlarının İnkîşâfına ve Gelişimine Katkısı

Cami ve Tekke Mûsikîsi’nin ortak formları; Tekbir, Salât-ı Ümmiyye, Salât u Selâm, Salâtan Tüncinâ, Mâhur Salât, Teravih Tertibinde okunan Salât u Selâm, muhtelif kaside tertipleridir. Bu bölümde Salât-ı Ümmiyye, Salât u Selâm¹⁰⁵ ve Tekbir tertipleri analiz edilmiştir.

2.3.1. Salât-ı Ümmiyye

Bu tertip; Hz. Peygambere, âline, yakınlarına dua maksadıyla mevlid, teravih namazı fasılları, tarikat zikir meclisleri, sakal-ı şerif ve hırka-ı şerif ziyaretleri başta olmak üzere bir takım dini merasimlerde belirli güfte ve besteyle icra edilen, salâ’da olduğu gibi güftesi Arapça olan dini musikinin bir formudur.¹⁰⁶ Salât-ı Ümmiyyeye kaynak teşkil eden el-Ahzâb 33/56. âyetteki salât kelimesine istiğfar anlamı verilmiştir. Peygamberimiz istiğfarın “اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ”¹⁰⁷ lafzıyla yapılması gerektiğini bildirmiştir. Bu şekilde salât ve selâm getirmenin müminler açısından zekât mesabesinde olduğu belirtilmiştir. “بَانَ السَّلَاةِ وَالسَّلَامِ فَإِنَّ الصَّلَاةَ عَلَى زَكَاتٍ لَكُمْ وَإِسْأَلُوا اللَّهَ لِي الْوَسِيلَةَ.”¹⁰⁸ Hz. Muhammed (s.a.s.) mü’minlerden kendisinin vesîle olmasını Allah’tan istemelerini talep etmiştir. Vesilenin keyfiyeti kendisine sorulan Hz. Muhammed: “Cennetin en yüksek mertebesini tek bir kişi elde edebilecek. Umarım o şahıs ben olurum.”¹⁰⁹ şeklinde cevap vermiştir.¹¹⁰

Hz. Muhammed’in Ahzâb 33/56. âyete istinaden talep ettiği mertebe, ümmetine nimet sadedinde şefaet yetkisine sahip bir mertebe kabilinde yorumlanmıştır. Bu sebeple ümmetinden dua

¹⁰² Şanlıurfa’da tanıklık ettiğim Salât-ı Kemâliye örneği için bk. Hüseyin Akpınar, “Urfa Cami Musikisi (Ferâciye ve Salât-ı Kemâliye Örneği)”, *Uluslararası Cami Sempozyumu* (08-09 Ekim 2018), Bildiriler Kitabı (Malatya: İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2018), 2/459-467.

¹⁰³ Bu eserin metni için bk. Koca, *Salâ ve Salavât Geleneği - Anadolu Örneği*, 148.

¹⁰⁴ Bu salavâtın lafzı için bk. Mehmed Zâhid Kotku, *Evrâd-ı Şerîf* (İstanbul: Numûne Matbaası, 2010), 53.

¹⁰⁵ Bu tertipler için bk. Koca, *Salâ ve Salavât Geleneği - Anadolu Örneği*, 149-156.

¹⁰⁶ Nuri Özcan, “Salât-ı Ümmiyye”, *İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi*, 2019, 20-21.

¹⁰⁷ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 3/16, 30/32-33, 52,58.

¹⁰⁸ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 13/40.

¹⁰⁹ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 13/40.

¹¹⁰ Semerkandî, *Bahru’l-‘ulûm*, 3/72.

istemiştir. Kim bana bir kez dua ederse (salât ü selâm) Allah ona on kat bereket verir¹¹¹ demiştir. Peygamberlik makamından daha yüce bir makam olmadığı için kulun her zaman Allah'tan ziyade olmadan yapamayacağını göstergesi sadedinde ümmetin lehine onların kendisi için dualarını arttırılmasına ihtiyaç duymuştur, şeklinde te'vîl edilmiştir.¹¹²

Burada Peygamber'e yapılan duanın faydası duayı yapanadır, denilmiştir. Bu sebeple peygamberlere Allah rahmet eylesin denilmemiş, aksine salât ve selâm onlara olsun denilmiştir.¹¹³ Hz. Muhammed'in makamının yücelmesi için dua etmek (salât u selâm), Allah'tan bir rahmet, meleklerden dua ve mağfiret dilemelerini istemektir, mefhumunda yorumlanmıştır.¹¹⁴

Enes b. Mâlik'ten (öl. 93/711-12) gelen rivâyette Peygamberimiz: “Kim bana bir salavât getirirse Allah ona on salavât getirir ve on günah siler.”¹¹⁵ buyurmuştur.¹¹⁶ Bu bağlamda âyetteki “Muhakkak ki Allah ve melekleri Peygamber'e salât ederler. Ey mü'minler sizler de ona tam bir teslimiyetle salât ve selâm edin.” ifadesi salât ve selâmı Müslümanların kalplerine nakşetmelerini, dillerinde terennüm etmelerini sağlamıştır. Kalpteki bu nakış, Buhûrizâde Mustafa Itrî'nin ya da Hatip Zâkirî Hasan Efendi'nin gönlünden Salât-ı Ümmiye tertibinde segâh makamında muhteşem eser olmuş,¹¹⁷ mûsikî alanına yeni bir form kazandırmıştır. Âyetin sonundaki “وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا” cümlesine tam bir teslimiyet, itaat ve boyun eğme ile teslim olun anlamı verilmiştir.¹¹⁸

2.3.2. Salâtu Selâm

Salât u selâm; Ahzâb 33/56. âyetine istinâden Peygamberimiz'e dua etmeyi amaçlayan, Osmanlı'nın riyâsetinde bulunan bölgelerde icra edilen; özellikle Anadolu coğrafyasında inkişâf edip geliştirilen cami musikisinin en yaygın formlarından biridir.

Hatip Zâkirî Hasan Efendi'ye isnat edilen dilkeşhâverân sabah salâsı, hüseyinî cuma ve cenaze salâsı ve bayâtî bayram salâsı gibi salâ formları Türk Mûsikî'sine kazandırılmıştır. Mezkûr makamların tamamında icra edilmese de hala cuma akşamları Yatsı Ezân'ı öncesi, Cuma günü Cuma Ezân'ı öncesi ve cenaze ilanı maksadıyla ülke sathında icra edilmektedir.

Bunların haricinde âyette buyurulan salât u selâm, mûsikînin muhtelif formlarının teşekkülüne katkı sağlamıştır. Bu tertip teravîh tertibinde ve mevlid bahirleri arasında okunmaktadır. Mâhur salât (Allahümmesalli ale'l-mustafa bedî'i'l-cemâli ve bahri'l-vefâ), teravîh namazının sonundaki duaya geçmeden evvel cumhur müezzinliği tertibinde okunurken günümüzde velâdet bahrinden önce ve çeşitli cemiyetlerde icra edilmektedir.¹¹⁹

¹¹¹ Heysemî, *Mevâridü'z-zam'ân ilâ zevâ'idi İbn Hibbân*, thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî, Abduh Ali el-Kûşek (Dımaşk: Dâru's-Sekâfi'l-'Arabîyye, 1412/1992), 1/594, 8/23.

¹¹² Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 3/170.

¹¹³ Bursevî, *Râhu'l-beyân*, 2/250.

¹¹⁴ Bursevî, *Râhu'l-beyân*, 7/219.

¹¹⁵ bk. Heysemî, *Mevâridü'z-zam'ân ilâ zevâ'idi İbn Hibbân*, 1/594, 8/23.

¹¹⁶ Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, 3/72.

¹¹⁷ Koca, *Salâ ve Salavât Geleneği -Anadolu Örneği-*, 149-151.

¹¹⁸ Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, 3/72.

¹¹⁹ Koca, *Salâ ve Salavât Geleneği -Anadolu Örneği-*, 129, 147.

2.3.3. Tekbir

Tekbir, Hz. Peygamber'e indirilen ilk vahiyler arasında bulunmaktadır: “يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ قُمْ فَأَنْذِرْ لَكَ وَرَبِّكَ فَكَبِّرْ”¹²⁰ “Ey örtüsüne bürünen! Kalk ve uyar! Sadece rabbinin büyüklüğünü dillendir.”¹²⁰ Tekbir getirmeyi emreden bu vb. âyetler Dînî Mûsikî alanında tekbir formunun inşasına katkı sağlamıştır. En yaygın musiki formlarından tekbir, el-İsrâ’ 17/11. âyetindeki “وَكَبِّرْهُ تَكْبِيرًا”¹²¹ terkihiyle Allah’ı yüceltmeyi, ona ta’zimde bulunup şirk ifade edecek söz ve eylemlerden kaçınmayı ifade etmektedir.¹²¹

Bu âyetin “...tekbir getirerek O’nu noksanlıklardan yücelt de yücelt.” Anlamındaki “وَكَبِّرْهُ تَكْبِيرًا” ifadesi, İtrî’nin sadrında bestelenen segâh makamında icra edilerek *Allahu ekber Allahu ekber, lâ ilâhe illallâhuvallahu ekber, Allahu ekber ve lillâhî’l-hamd* lafzıyla, dünya Müslümanlarının dillerinde terennüm olmuş, mûsikînin eşsiz, muhteşem yeni bir formu olarak dînî mûsikîye katkı sağlamıştır. Bu âyet¹²², Anadolu’da bayram namazlarında hutbe icra eden hoca efendinin hutbe iradının akabinde okunmaktadır. Bu âyetin okunmasıyla cemaat İtrî’nin segâh makamında bestelediği tekbirleri cumhur müezzinliği tertibinde tilavet etmektedir. Bu tilavet neticesinde mezkûr âyet, imamın hutbeden mihraba seyrini cereyan ettirmektedir. Ayrıca bu tekbir hem bayram namazlarında hem de teşrik tekbirleri adıyla Kurban Bayramı arefesi sabah namazından dördüncü günü ikinci namazı dâhil her bir vakit namazın farzından sonra kırâat edilmektedir. Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür.

Sonuç

Mûsikî’nin meşrûiyetini reddedenler; Allah’ın dininden ve ona itaatten saptırma, İslam’dan uzaklaştırma, Kur’ân’a, Peygamber’e isyana davet, batılı hakka tercih etme meyli, İslam’ın aleyhinde yapılan dedikodu, Kur’ân’ın sesine kulak tıkayıp onun dinlenmesinin engellenmesi, Kur’ân’dan yüzçevirme vb. gerekçeler sunmuşlardır. Mûsikî ise Cami Mûsikî’si kapsamındaki Ezân, Salâ, Temcîd ve Münâcât, Kur’ân-ı Kerîm tilaveti, Kâmet, İmâmet, Müezzinlik, Cumhur Müezzinliği, Mahfel Tesbihleri ve Mahfel Sürmesi, Cuma Hutbesi ve Gülbankı, Tardiyeye, Teravih Tertibi, Tekbir, Telbiye, Salavât, Tesbih, İstiğfâr, Mevlid, Muhammediye, Na’t-ı Peygamber, Ta’rîf, Mîrâciyye, Regâbiyye, Ferâciyye gibi formlarıyla tevhid, namaz, salât u selâm, tesbih, tekbir, telbiye istiğfar, münâcât, Allah’ı ta’zîm, hamd, senâ’ gibi amellere davet etmiştir. Aynı zamanda Tekke Mûsikî’si de İsm-i Celâl, Na’t-ı Mevlânâ, Mevlevî Âyini, Durak, Mersiye, Nefes, Savt, Nevbe/Nevbet, Gülbank/Gülbang gibi formlarıyla ilâhî davete icabet etmeye çağırmıştır.

Mûsikî’nin meşrûiyetine ilişkin tartışmalar devam ederken Kur’ân yukarıda zikredilenlere ilave olarak birçok mûsikî formunun inkişâfı ve gelişiminde büyük çerçevede etkin rol üstlenmiştir. Mûsikî sahasının disiplini, yukarıda zikredilen mûsikî formlarıyla itikat, ibadet ve ahlak temeli üzerine tesis edilmiştir. Bu bağlamda Kur’ân âyetlerinin kaynaklık mertebesinde musikişinaslara, bestekârlara ilham vermesi, mûsikînin Allah yolundan saptırma ve uzaklaştırmadan ziyade Allah yoluna davete sevk ettiğine işaret etmektedir. Ancak her ulvî hissiyatı ve cazibeyi celbeden mubah meselelerde olduğu gibi mûsikînin bazı formlarını işret hayatına meze ederek istismar edenler de mevcuttur.

¹²⁰ el-Müddessir 74/1-3.

¹²¹ Semerkandî, *Bahru’l-‘ulûm*, 2/333; Kuşeyrî, *Letâifü’l-işârât*, 2/375.

¹²² el-İsrâ’ 17/11.

Mûsikî müstakil bir sanat değil, dini inançlarla kaynaşmış bir sanattır. Hz. Muhammed'in Allah güzeldir, güzeli sever anlamındaki “إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ” hadisi, hayatın ve sanatın her alanında olduğu gibi mûsikîde de güzelliği aramaya teşvik etmektedir.

Kaynakça

- Akdağ, Soner. “Süleyman Çelebi'nin Mevlidi Üzerine”. *A.Ü. Türkiye Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 36 (Erzurum 2008), 81-98.
- Akpınar, Hüseyin. “Urfa Cami Musikisi (Ferâciye ve Salât-ı Kemâliye Örneği)”. *Uluslararası Cami Sempozyumu* (08-09 Ekim 2018), *Bildiriler Kitabı* (Malatya: İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2018), 2/459-467.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *Câmi'ü's-sahîh*. thk. Muhammed Zehîr b. Nâsır. 8 cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2002.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.
- Cerrahoğlu, İsmail. “Tefsir'de Ata b. Ebî Rabah ve İbn Abbas'tan Rivâyet Ettiği Garîbü'l-Kur'ânı”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (1978), 17-104.
- Cessâs. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1405/1985.
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm. *Fedâilü'l-Kurân*. thk. Mervân el-'Atiyye, Muhsin Harâbe, Vefâ' Takiyyiddîn. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1415/1995.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 cilt. İstanbul: Azim Yayınları, t.y.
- Eriş, Cahit. *Seçilmiş Salavâtlar*. İstanbul: Gülhane Yayınları, 2011.
- Ezgi, Suphi. *Nazarî, Amelî Türk Mûsikîsi*. İstanbul: İstanbul Belediye Konservatuvarı Neşriyatı, 1940, 468-469.
- İbn Abbâs, Abdullah. *Tenvîru'l-mikbâs min tefsîri İbn Abbâs*. thk. Fîrûzâbâdî. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, t.y.
- İbnü'l-Cezerî. *et-Temhîd fi 'ilmi't-tecvîd*. thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb. Riyâd: Mektebetü'l-Me'ârif, 1405/1985.
- İbn Hanbel, Ahmed. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnavut, 'Âdil Mürşid, vd. 45 cilt. by.: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ'. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'azîm*. thk. Sâmî b. Muhammed es-Sellâme. 8 cilt. b.y.: Dâru Tayyibe li'n-Neşr, 1420/1999.
- Hâbit, Fevzî Yûsuf. *Me'âcimü me'ânî elfâzi'l-Kur'ânî'l-kerîm*. Medine: Mecme'u'l-Melik Fahd, t.y.
- Heysemî. *Mevâridü'z-zamân ilâ zevâ'idi İbn Hibbân*. thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî, Abduh Ali el-Kûşek. 9 cilt. Dımaşk: Dâru's-Sekâfi'l-'Arabîyye, 1412/1992.
- Karaçam, İsmail. *Kur'an'ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*. İstanbul: İFAV, 2008.
- Karahan, Abdülkadir. “Süleyman Celebi'nin Mevlid'i”. *Türk Dili* 3/34 (Ankara 1954), 613-616.
- Kılıç, Muhammed Fatih. “Mardin'de Bir Salât-ı Kemâliye Örneği”. *Mukaddime* 6/2 (2015), 309-318.
- Koca, Fatih. *İslam Medeniyetinde Salâ ve Salavât Geleneği -Anadolu Örneği-*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Koca, Fatih. *Hafız Mûsikîşinaslar -Osmanlıdan Cumhuriyete Geçiş Dönemi-*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Kotku, Mehmed Zâhid. *Evrâd-ı Şerîf*. İstanbul: Numûne Matbaası, 2010.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. İbrahim Berdûnî, İbrahim Atfîş. 20 cilt. Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1384/1964.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*. trc. Süleyman Uludağ. İstanbul: Degah Yayınları, 1991.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Letâifü'l-işârât*. thk. İbrahim el-Besyûnî. 3 cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye, t.y.

- Mâtürîdî. *Te'vîlâtü ehli's-sünne*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Mücâhid b. Cebr. *Tefsîru Mücâhid*. thk. Muhammed Abdüsselâm Ebü'n-Neyl. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmiyye, t.y.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil*. thk. Abdullah Mahmûd Şehâte. 4 cilt. Beyrut: Dâru'lhyâ't-Türâs, 1423/ 2003.
- Özcan, Nuri. "Salât-ı Ümmiye". *İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi*, 2019, 20-21.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâti'hü'l-gayb*. 32 cilt. Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâsi'l-'Arabî, 1420/2002.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys. *Bahrü'l-'ulûm*. 3 cilt. t.y.
- Sezikli, Ubeydullah. "Temcîd". *İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi*, 2011, 40/410-411.
- Şahin, Ahmed-Kemiksiz, Mehmet. *Enderun Terâvihi ve Cumhur Müezzinliği-İstanbul 2010 Ramazan-İstanbul*: Sofistic Organizasyon Yayınları, 2010.
- Şeker, Mehmet. "Mevlid". *Ankara: TDV İslam Ansiklopedisi*, 2004, 29/480.
- Şevkânî. *Fethü'l-kadîr*. 6 cilt. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1414/1994.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'ü'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Tirmîzî. *Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. b.y.: Şerike ve Matba'a Mustafa, 1395/1975, "Bey'ü'l-müğanniyât," 1282.
- Uludağ, Süleyman. *İslam Açısından Mûsikî ve Sema'*. Bursa: Uludağ Yayınları, 1992.
- Yücer, H. Mahmut. "Tarikat Geleneğinde Salavât-ı Şerife ve Müstakimzâde'nin Şerh-i Edvâr-ı Kâdirî Adlı Eseri". *Tasavvuf* 6/15 (Ankara 2005).
- Zeccâc. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. 5 cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüp, 1408/1988.
- Zemahşerî. *el-Keşşâf*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407/1987.



الحكمة والفلسفة في الشعر العربي

Arap Şiirinde Hikmet ve Felsefe

Wisdom and Philosophy in Arabic Poetry

Muhammed Raşid DERŞEVİ

Öğr. Gör. Dr. Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı,
İstanbul, TÜRKİYE

Lecturer Dr., Marmara University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and
Rhetoric, İstanbul, TÜRKİYE

rasiddersevi@gmail.com, orcid.org/0000-0003-3023-9760

<https://ror.org/02kswqa67>

Makale Bilgisi / Article Information	
Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received:	29 Nisan 2023 / 29 April 2023
Kabul Tarihi / Date Accepted:	09 Ekim 2023 / 09 October 2023
Yayın Tarihi / Date Published:	25 Ocak 2024 / 25 January 2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season:	Ocak 2024 / January 2024
Cilt / Volume: 10, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 257-286.	

Atıf: Derşevi, Muhammed Raşid. "Arap Şiirinde Hikmet ve Felsefe". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 10/1 (Ocak 2024), 257-286. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10518472>

Cite as: Derşevi, Muhammed Raşid. "Wisdom and Philosophy in Arabic Poetry". *İhya International of Islamic Studies* 10/1 (January 2024), 257-286. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10518472>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Muhammed Raşid DERŞEVİ**).

Bu makale Creative Commons Atıf-Gayri Ticari Türetilemez 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC 4.0) International License.



الحكمة والفلسفة في الشعر العربي

ملخص البحث

كانت الحكمة وما تزال مصدراً مهماً يهدف منها الحكماء النصيح والإرشاد، والدعوة إلى نشر الفضيلة بين الناس، وقد استخدم الشعراء منذ العصور الأولى الشعر طريقاً لنشر الحكم والوعظ حتى أصبحت الحكمة فناً مستقلاً من فنون الشعر العربي؛ ينظم فيها الشعراء القصائد الطوال وفصول الحكم، فاشتهر على مر العصور شعراء نظموا الحكم في قصائد تناقلتها الركبان في شكل عظات نافعة تمس حياة أبناء المجتمع، فتدرّ عليه بالنفع والفائدة، وتشيع فيه الفضيلة، وزاد من فنون الشعر المشبعة بالحكم دخول العرب في الإسلام الذي كان له عظيم الأثر في إضافة معاني جديدة إلى الكثير من الكلمات، واختلاط الأعاجم بالعرب عند دخولهم الإسلام، الأمر الذي ساهم في تنشيط حركة الترجمة والاستفادة من حكم الأمم الأخرى في إثراء الشعر بها بعد ارتشافها من العلوم الإسلامية ودمجها بثقافتهم وعاداتهم على اختلاف مشاربها، أضف إلى هذا ما طرأ على البيئة العربية من تغييرات جذرية في طبيعة ناسها وطريقة معيشتها، وتطور أساليب حياتها، فكان لها الدور الكبير في الدمج بين الثقافات واستخلاص العبر والحكم، ومن ثمّ نشرها عن طريق الشعر بين أبناء هذا المجتمع الجديد، بما يحقق لهم الأمن والرخاء وسلامة العيش والوثام. وقد سعى الباحث في هذه المقالة إلى عرض نماذج من الشعر العربي ابتداء من العصر الجاهلي وانتهاء بالعصر الحديث، ذاكراً الشعر الذي تناول جوانب الحياة المختلفة، ودوره في تقييم أخلاق المجتمع، والرقى بالإنسان نحو الفضيلة، والترفع به عن سفاسف الأمور، ومواطن الرذيلة، فتجددهم تارة يتفخرون بأخلاق ومحامد كانت منتشرة بينهم، وتارة أخرى يدعون إلى التمسك بأخلاق أوشكت على زوالها، فيهب الشاعر يلقي حكماً ومواعظ في أشعار يدعو إلى الرجوع إليها والتمسك بها، وهو ما سيظهر لنا في هذه الوريقات التي تناولت جوانب من الحكم في الشعر العربي على مر العصور.

الكلمات المفتاحية: الأدب العربي، الشعر، العصر، الشعراء، الحكمة.

Arap Şiirinde Hikmet ve Felsefe

Öz

Hikmet, eskiden olduğu gibi günümüzde de bir bilginin vaaz ve nasihat verirken ve insanlar arasında iyiliği yayarken istediği hedefe ulaşması için kullandığı kaynaklardandır. İlk asırlardan itibaren şairler, şiiri hikmeti ve öğütleri yaymak için kullanmışlardır. Öyle ki başlı başına Arap şiirinin ilim dallarından biri haline gelmiş, şairler bu konuda uzun kasideler ve hikmetli sözler dizmişlerdir. Asırlar boyunca hikmetleri kasidelerle anlatan şairler meşhur olmuş, bu kasideler faydalı nasihatler halinde gezginlerle dolaşarak toplumların hayatına dokunmuş, topluma fayda getirmiş ve faziletin yayılmasını sağlamıştır. Arapların birçok kelimeye yeni anlamlar yüklenmesinde büyük pay sahibi olan İslâm'a girişi ve Arap olmayanların da İslâm'a girerek Araçlarla kaynaşması hikmetle dolu şiir sanatlarını daha da artırdı. Bu durum, tercüme hareketinin canlanmasına ve İslami ilimlerden beslendikten sonra Arap kültürü ile birleştirilerek kültür ve gelenekleri fark etmeksizin diğer milletlerin hikmetlerinden faydalanılmasıyla şiirin zenginleştirilmesine katkı sağladı. Ayrıca Arap dünyasında insanların doğasında, yaşam tarzlarında ve yaşam tarzlarının gelişiminde meydana gelen köklü değişiklikler; kültürlerin kaynaşmasında, ibret ve hikmetlerin ortaya çıkarılmasında ve böylece bu yeni toplumun çocukları arasında şiir yoluyla onlara güvenlik, refah, hayat güvenliği ve uyum getirecek şekilde yayılmasında büyük rol oynadı. Bu çalışmada, cahiliye döneminden başlayarak modern dönemin sonuna kadar hikmeti konu edinen bazı Arap şiirlerine yer verilmiş, hayatın farklı

yönlerini konu edinen şiirlere ve bu şiirlerin toplumun ahlakını kıymetlendirme, insanı faziletlere yükseltme ve çirkin işlerden uzaklaşmasındaki rolüne vurgu yapmıştır. Şairlerin bazen kendi aralarındaki güzel ahlakla övündükleri bazen de kaybolmak üzere olan güzel huylara davet ettikleri görülmüştür. Şair kaybolan bu güzel huylara geri dönmeye davet eden hikmetler ve öğütler sıraladığı şiirler söylemiştir. Bu çalışma da asırlar boyunca Arap şiirinde hikmetin farklı yönleri incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Edebiyatı, Şiir, Asır, Şairler, Hikmet

Wisdom and Philosophy in Arabic Poetry

Abstract

Wisdom is one of the resources that a sage uses to reach his desired goal while preaching and giving advice and spreading goodness among people. Since the first centuries, poets have used poetry to spread wisdom and preaching. So much so that it became one of the branches of Arabic poetries. Poets wrote long *qasidas* and wise words on this subject. Throughout the ages, poets became famous who composed poems that were transmitted by the travelers in the form of useful sermons that touched the lives of the people of society bringing benefit to it and spreading virtue in it. The art of poetry imbued with wisdom was increased by the entry of the Arabs into Islam, which had a great impact in adding new meanings to many words, as well as mixing of non-Arabs with Arabs when they entered Islam. Consequently, it contributed to revitalizing the translation movement and benefiting from the wisdom of other nations in enriching poetry with them after being nourished by Islamic sciences and integrating them with their cultures and customs regardless of their ways of living. In addition to this, the radical changes that occurred in the Arab environment in the nature of its people, its way of living, and the development of its ways of life, played a major role in integrating cultures, extracting lessons and wisdom, and then spreading it through poetry among the people of this new society, in a way that ascertains them security, prosperity, safe living, and harmony. In this study, some samples of Arabic poetry from the period of *jahiliyya* to the end of the modern period are presented, mentioning poems about different aspects of life and its place in adding value to the ethics of the society, raising the person to the virtue and recover him from low deeds and disgraceful states. The poets are seen sometimes proud of ethics and virtue spread beyond them, and sometimes inviting to virtues about to disappear. So, the poets composed poems with wisdom and sermon that calls to these disappearing virtues and embracing them which are the topic of this article as well as the different aspects of wisdom in the Arabic poetry throughout the centuries.

Keywords: Arabic Literature, Poetry, century, Poets Wisdom

Extended Abstract

The Arabs use the word *al-ḥukm* (judgment) in the areas of sovereignty, jurisprudence, and leadership. As it is known, *al-ḥukm* is “to judge something by something” and the term *al-ḥikma* (wisdom) is derived from it, but its meaning is more general than *al-ḥukm*, because all wisdom is judgment and not the other way around, because wisdom is “making the right judgment with reflection and reason.” And if we realize this meaning, we find that wisdom is also linked to sovereignty and leadership among the Arabs, and even to the people in general. It grants prestige to those who utter it, and then soon those incidents are repeated, so a person benefits from those sayings and considers them, and even transmits among people who are admonished by them, then they become proverbs and wisdom among the society, so they are inherited from generation to generation. Since their goal was noble and the intention sincere, these proverbs and wisdom were transmitted among societies in their different places and were transmitted

by tongues despite their multiplicity of languages, to guide people to the path of goodness and righteousness in the affairs of this world and the hereafter.

And if we realize the value of wisdom among the people, and the status of the person who possesses it, we find it obvious that the poet seeks to attain this status, assume this position, and have this characteristic. This is evident from the early pre-Islamic times until our days. Throughout the ages, poets have written poems aimed at spreading wisdom and virtue among the people of society until wisdom became a sub-division of Arabic poetry, in which lengthy poems and independent chapters were written, and even many poets were famous for it. We mention among them, for example, the pre-Islamic poet Zuhayr bin Abi Salma, Uday bin Zayd, and Tarfa bin al-Abd. Among the poets of the Islamic era Hassan bin Thabit, Imam al-Shafi'i, Abu al-Tayyib al-Mutanabbi, Abu Tammam, Abu al-Atahiya. Among the poets of the modern era are Ahmad Shawqi, Mahmoud Sami al-Baroudi, Jamil Sidqi al-Zahawi, and many others. Their voices preached judgment, and their tongues preached lessons and sermons, so the public received them and comprehended them, and they were transmitted by riders until they walked in the east and west of the earth, directing the behavior of society and its children towards goodness, and branding the human being towards generosity and virtues of morals, and exalted him from vices and foolish things.

The researcher began his article by presenting the definition of wisdom in terms of language, its connection to judgment, and the point of their convergence in meaning, then the scholars' definition of wisdom in terms of terminology, its synonym in Western thought, and the meanings and connotations that the word wisdom contains that other terms lack synonyms for it. And then he dealt with the most famous poets of the pre-Islamic era whose poems were characterized by wisdom, and their reputation spread among the tribes, so they were messengers of peace, advocates of truth, and fairness to the oppressed. Divine phrases and prophetic sermons, and they were truly complementary to the honorable morals that the Prophet, may God's prayers and peace be upon him, came with, so the poets of Islam extracted wisdom and sermons from divine rulings, and recounted them as poems transmitted by tongues, and translated by pens, in addition to that the cultural, geographical and ethnic diversity that added poetry a new color after the non-Arabs entered Islam, and the sermons and lessons they carried with them, tongues picked them up and recounted them in wise poetry. The research did not neglect the modern era and the conditions that occurred in it, which restructured societies and distributed their citizens and the different components of their children, which gave poetry bright colors of various stripes. The pens of its masters wrote poems that contained wisdom and sermons, and extracted lessons that touched the hearts of the people, so healed them some of the diseases and pests that afflicted society as a result of different types of circumstances. They called for honors and morals on which nations relied on to rise above vices to guide the people towards excellence, to gain honor and glory in this world, and to win God's satisfaction and reward in the hereafter.

What I mentioned above will appear clearly to the reader in this paper in which I tried to highlight the meanings of wisdom and philosophy in the Arabic poetry, and mentioned some poets who were famous for wisdom throughout the ages with examples of their poems, and their role in spreading wisdom and virtue among the society. I tried to be as concise as possible, hoping that this study will be a prelude to more comprehensive and broader works in this field.

المقدمة

إن الإنسان منذ أن أرسله الله سبحانه وتعالى إلى هذه الأرض ليكون خليفته بدأ يفكر في حياته، وما يجب عليه القيام به، فيحصل من تجاربه العملية وتأملاته الكونية على أفكار تخرج في شكل عظات مفيدة، وأقوال قصيرة تحمل في طياتها معان كثيرة؛ يتعظ بها الناس ويسيرونها في هداها، ثم تشتت بينهم؛ فتكون مثلاً سائراً بين أبناء المجتمع، تتوارثها الأجيال جيلاً بعد جيل، وتنتقل بين المجتمعات من لغة إلى أخرى؛ لأن الهدف منها إنساني نبيل، تدلّ الإنسان على طرق الخير والصلاح في مسيرته الدنيوية، وتحقق له السعادة والطمأنينة، وتشجعه على المثابرة في العلم والعمل، وقد كان للشعراء منذ العصر الجاهلي وإلى يومنا هذا نصيب فيهم، فكان منهم من انصرف إلى الحياة؛ يعيش يومه، يلهو ويسكر ويتمتع بالملذّات، ويقول من الكلام ما يحلوه ويقضي حوائجه، ومنهم من تميّز عن غيره بقوة ذكاء، وصفاء ذهن، ودقّة ملاحظة، مدركاً قيمة الحياة وأهميتها، والعبرة من خلقه؛ فكان كلما حدث أمر، أو نزل بالقوم خطب، جادت قريحة الشاعر بالحكم، ولهج لسانه بالموعظة؛ فزانت أشعاره بالأقوال البليغة، والحكم العظيمة التي ماتزال الألسنة بها ناطقة، والناس من معينها شاربة، والركبان بها سائرة، يتداولها العلماء على مرّ العصور والأزمان، وتحتضنها بطون الكتب وثناياها، ويستشهد بها الخطباء والوعاظ في خطبهم وأحاديثهم.

لهذا وغيره من الأسباب زخر الشعر العربي بالحكم المستقاة من ظروف حياة العربي وبيئته التي عاشها، وتقلّباته وأسفاره، ومخالطته بالمجتمعات المجاورة له، أضف إلى ذلك ما اطّلع عليه الشاعر في بطون الكتب المترجمة الغنية بالأمثال والحكم والآداب، فاقتبس منها، ونظم على منوالها الأشعار. سأطرق في هذه المقالة إلى نماذج من الشعر العربي خلال حقبة التاريخ مبتدئاً بالعصر الجاهلي، ومروراً بالعصور الإسلامية، فالعصر الحديث؛ ذاكراً أمثلة عن بعض الشعراء الذين اشتهروا بالحكمة في عصرهم، ومكتفياً ببعض النماذج من أشعارهم، فمجال البحث ضيق لا يسع الدخول في تفاصيل كل عصر وشاعر، والله أسأل التوفيق والسداد فيما أقوم به، وبه أستعين.

1. التعريف بمصطلحات البحث

الحكمة، لغة: يقال حكّمه أي منعه، ومنها حكّمه الدابة؛ أي منعه من الجراح. وسُمّي الحاكم بهذا الاسم لأنه يقف مع المظلوم في وجه الظالم، ويمنعه من ممارسة الظلم، ومن هنا فإن مصطلح "الحكمة" مشتق من الفعل "حكّم" التي تبعد الحكيم من الوقوع في الرذيلة واقتراف الإثم، وهي تعني العلم أيضاً. فيقال رجل

حكيم؛ أي عالم، ومنه قوله عزّ شأنه: ﴿وَاتَيْنَاهَا الْحِكْمَ صَبِيًّا﴾ [سورة مريم: 12] أي علماً وفهماً⁽¹⁾، فالحكمة: هي الوقوف على كنه الشيء وحقيقته باستخدام أفضل العلوم⁽²⁾.
والحُكْمُ؛ مصطلح أعمُّ من الحِكْمَةِ، فكل حكمة تحمل في طياتها حكماً، وليس العكس، لأنَّ الحُكْمَ أن تقضي بشيء على شيء آخر. وفي الحديث عن الرسول ﷺ: ((إِنَّ مِنَ الشَّعْرِ حِكْمَةً))⁽³⁾ أي قضية صادقة⁽⁴⁾.

أما في الاصطلاح فسأذكر بعض التعاريف التي جاء على ذكرها العلماء:
فقد عرفها بعضهم بأنها: "إصابة الحق بالعلم والعقل" وهي من عند الله سبحانه العلم بالشيء وإيجاده في حدود الإمكان، ومن الخلق المعرفة بكل ما هو موجود، والعمل على فعل الخير⁽⁵⁾.
وعرفها آخر بأنها: "قول بليغ موجز صائب، يصدر عن عقل وتجربة وخبرة بالحياة، ويتضمن حكماً مسلماً، تقبله العقول، وتنقاد له النفوس والمشاعر"⁽⁶⁾.

ونقل عن حكماء آخرين أنّ الحكمة؛ توقظ العيون من سنة الغفلة، وتنقذ القلوب من سكرتها، وتخلصها من الجهالة، وتحببها بالعلم، وتستخرجها من أبواب الضلالة الضيقة⁽⁷⁾.
وذكر آخر أنها: "استكمال النفس الإنسانية باقتباس العلوم النظرية، واكتساب الملكة التامة على الأفعال الفاضلة على قدر طاقتها، وقد أصبحت هذه الكلمة مرادفة لكلمة الفلسفة، وأطلقت في الأصل للدلالة على الفلسفة اليونانية التي نقلت إلى اللغة العربية"⁽⁸⁾.

وعرفه ابن القيم تعريفاً جامعاً وشاملاً، فقال: "فِعْلٌ ما ينبغي كما ينبغي في الوقت الذي ينبغي"⁽⁹⁾.
وأرجع الدكتور صبري محمد خليل دلالة مصطلح الفلسفة إلى اللغة اليونانية، وأنها مشتقة من كلمة "فيلو" وتعني المحبة، و"سوفيا" وتعني الحكمة؛ أي "محبة الحكمة"، وذكر أنّ قدماء اليونان إذا كانوا قد اكتفوا بوصف الإنسان بأنه "مُحِبٌّ للحكمة" فإن القرآن الكريم قد جمع هذه الصفة في الذات الإلهية في قوله

¹ - ينظر: محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، (دار الحديث القاهرة، 1421هـ) ط1، باب الحاء، ص91. إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، تحق: مجمع اللغة العربية، (دار الدعوة، د.ت)، ط1، 190/1 باب الحاء. وإسماعيل بن عمر بن كثير أبو الفداء، تفسير القرآن العظيم، تحق: سامي سلامة، (دار طيبة، د.ت)، ط1، 303/4.
² - محمد بن مكرم بن علي بن منظور، لسان العرب، تحق: عبد الله علي الكبير وآخرون، (دار المعارف، د.ت)، ط1، كتاب الميم باب الحاء مادة (حكّم) ج2/ص951.
³ - محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تحق: محمد زهير بن ناصر، (دار طوق النجاة، 1422) ط1، ج8/ص34 رقم الحديث (6145).
⁴ - ينظر: الحسين بن محمد، أبو القاسم الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحق: صفوان الداودي، (دار القلم، الدار الشامية، دمشق، بيروت، 1412هـ) ط1، كتاب الحاء ص249. ومحمد عبد الرؤوف المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، تحق: محمد رضوان الدايدة (دار الفكر، بيروت، 1410 هـ) ط1، 1/291.
⁵ - المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف: ص291.
⁶ - أبو الفضل رضائي وعلي ضبيغمي، "الحكمة في معلقة زهير بن أبي سلمى"، مجلة اللغة العربية وآدابها، العدد الرابع، (السنة الثانية، 2004م) ص35.
⁷ - عواطف البوغيش، "الحكمة ومصادرها في العصر العباسي" جامعة آزاد الإسلامية، فرع شادكان، ديوان العرب (15 أيار 2012) ص20، http://www.diwanal-arab.com/spip.php?page=article&id_article=32904
⁸ - رضائي وضبيغمي، "الحكمة في معلقة زهير" ص35.
⁹ - محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن القيم الجوزية، مدارج السالكين في منازل السائرين، تحق: محمد عزيز شمس، (دار عطاءات الرياض، دار ابن حزم بيروت، 1441هـ 2019م) ط2، 294/3.

تعالى: ﴿وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [المائدة: 38] والإنسان فوصفه بـ "الحكمة" في قوله جلّ شأنه: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة: 269] مع وجوب الاعتبار بأن الحكمة الإلهية مُطلقة، أما الحكمة الإنسانية فمحدودة، وبناء على هذا فإن مصطلح (حكمة) هو مصطلح قرآني مقابل لمصطلح (فلسفة) في الفكر الغربي⁽¹⁰⁾، ولعله الأرجح في اعتبار أن الكلمتين مترادفتان، خاصة إذا أدركنا أن المضمون واحد، والهدف واحد؛ فكلاهما يبحث في كيفية إيصال المطلوب بالشكل الذي يحقق الهدف، ويصل بالحكيم إلى تحقيق غايته ونيل مراده من الحديث مع الآخرين، والله أعلم.

2. شعر الحكمة في العصر الجاهلي

مما لا يخفى على أرباب العلم أن شعر الجاهلية هو شعر يتمتع بأصالته، وسلامة فطرته، ونقاء لغته، وأنّ الحكمة في شعر الجاهلية هي من أصفى ما لهجت بها ألسنة حكمائها، وأنقى ما نطقت بها أفواه شعرائها على مرّ السنين، حيث البيئة النقية نقاء رمال الصحراء الصافية، والفطرة السليمة التي لم تكن قد شابتها الثقافات الوافدة، ولقد كان في العصر الجاهلي حكماء عديدون هدفوا من شعرهم توجيه سلوك الإنسان والمجتمع، والسمو به إلى ما يعود عليه بالخير، ويصون كرامته، ولكن يمكننا القول بأن الحكمة والفلسفة في العصر الجاهلي كانت ما تزال سطحية بسيطة تقتصر على البيئة التي يعيشونها؛ لافتقار العرب إلى الفلسفة والعلوم التي دخلت عليهم وبدؤوا بدراستها، والارتشاف منها بعد دخول الأعاجم الإسلام، وانتشار الثقافات، وازدهار العلم واتساع حلقتهم وإثراء معاني الكلمات تحت مظلة الإسلام، ولهذا فإن الحكمة كانت تجري في حياة العرب مجرى الدم في عروق الإنسان، تحسن تصرفه في مجال الحياة، وتحافظ على كنهه الذاتي والقبلي، وتحفظ له قيمه وثوابته التي يتمتع بها في مجتمعه القبلي؛ فتصون له كرامته، وتحفظ له مكانته، ولقد كان منبع هذه الحكم تجارب الدهر وحوادثه، والنظرة الصحيحة والواقعية إلى الأشياء، من هذا فقد أنزل العرب الشعر منزلة الحكمة، فكان الشاعر الحاذق المتدبر في المعاني، والرزين في تنسيق الكلمات واختيارها سفير قومه إلى المنتديات الشعرية، وأسواق الفن لا سيما في موسم الحج حيث اجتماع كبار الشعراء، يلقي الشعر أمام أربابها؛ يتفاخر بمآثر قومه وأنسائها، ويعتز بفرسانها في مواطن الحروب، وشرف أبنائها ورفعته في الدفاع عن كرامة قبيلته، وهذه المكانة التي يتحلى بها الشاعر في قومه ذكرها يعقوبي في تاريخه، فقد رأى أن العرب تجعل من الشاعر الحاذق المتدبر في معاني الكلمات مفخرة لها، وشرفاً تتفاضل به على غيرها من القبائل، وترجع إلى شعره في كل حركاتها وسكناتها، وأحكامها وأفعالها، به تخاصم وبه تتفاضل، وبه تنباهي

¹⁰ - ينظر: عبد الرحيم بن صمايل العلباني السلمي، "شرح رسالة العبودية لابن تيمية"، دروس صوتية أفرغها موقع الشبكة الإسلامية: 14/17، صبري محمد خليل خير، "الحكمة إعادة بناء مفهوم الفلسفة" (مركز التنوير المعرفي، الخرطوم، 2004م) ط1، ص13.

وتناضل، فيكون مفخرتهم وعزهم، أو عيبهم ومدلتهم⁽¹¹⁾، وقد عرف العرب في الجاهلية الكثير من الشعراء الحكماء الذين اتصفوا بواقعتهم، ونظرتهم الثاقبة للحياة، ذاعت حكمهم، واشتهروا بين العامة بلسانهم البليغ والفصيح في ذكر الحكيم كلما حدثت حادثة، أو نزل بالقوم خطب، وإذا ما ذُكرت الحكمة في الشعر الجاهلي بزغت شمس زهير بن أبي سلمى، وليد بن ربيعة، وطرفة بن العبد، وابن الأبرص عبيد، وعدي بن زيد العبادي، وابن أبي الصلت أمية، وأوس بن حجر، وحاتم الطائي، وغيرهم كثير. وإذا عرفنا قيمة الشاعر بين أبناء قومه أدركنا منزلة العلم وراقي التفكير، وسلامة المنهج، وحسن التصرف في التعامل مع قضايا القبيلة، والتدبيره في حلها، وسأكتفي بعرض بعض النماذج - على سبيل المثال لا الحصر - الذين ذاع صيتهم وانتشر ذكركم، وسطع نجمهم، وفاح شذى عطرهم، فكانت حكمهم على كل لسان في مر العصور؛ تدعو إلى الفضيلة والترفع عن الرذيلة⁽¹²⁾.

2.1. ابن أبي سلمى؛ زهير شاعر الحكمة

زهير بن ربيعة بن رباح بن قرّة بن الحارث المزي من قبيلة مزيّنة، اشتهر بزهير بن أبي سلمى نسبة إلى والده الذي كُني بابنته سلمى، ولد نحو سنة 530 م في نجد⁽¹³⁾. تزوج زهير من امرأتين أولاهما أم أوفى التي تناولها في أشعاره وأكثر من ذكرها، غير أن الظاهر يشير إلى أن حياته لم تستقم معها، ولم تجر وفق رغبته، خاصة إذا علمنا أن جميع أولاده منها قد ماتوا، فتزوج الثانية، وتُدعى كبشة بنت عمار من غطفان فولدت له سالمًا وكعبًا وبجيراً، والأخيران ورثا عنه الشعر كما ورث هو عن والده وخاله، وبلغا الشهرة بعد وفاة والدهما، وهذا التوارث حدا ببعض مؤرخي الأدب إلى القول بأن الشعر ما توارث في بيت توارثه في بيت زهير⁽¹⁴⁾ ولا يخفى ما لهذا من الأثر الكبير في جودة شعره، واحتوائه على الكثير من الحكم.

إذا ما طالعنا أشعار زهير نجدها تدل على أنه من المعمرين، فقد تراوحت سنة وفاته بين (611 و627 م) أي قبل بعثة النبي ﷺ، وتذكر روايات أخرى أن زهيراً قصّ لأولاده رؤيا رآها؛ تنبأ فيها بظهور الإسلام، فدعاهم إلى التمسك به والمسارعة إليه لمن تدركه دعوة الإسلام، وروي أن النبي ﷺ نظر إلى زهير وله مائة سنة

11- أحمد بن أبي يعقوب، تاريخ يعقوبي، (دار صادر بيروت، د.ت. د.ط. 262/1

12- ينظر: رضائي وضغيمي، الحكمة في معلقة زهير بن أبي سلمى، ص34.

13- ينظر: خير الدين بن محمود الزركلي، الأعلام، (دار العلم للملايين بيروت، 2002م) ط3، 52/15. شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي العصر الجاهلي، (دار المعارف، القاهرة) ط11، ص300.

14- ينظر: شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي العصر الجاهلي، ص300. وضغيمي، الحكمة في معلقة زهير، ص37. ويسري عبد الغني عبد الله، زهير بن أبي سلمى شاعر الحكمة والسلام، مجلة عود الهند، العدد 95، (05. 2014م) ص84.

فقال: «اللهم، أعذني من شيطانه!»⁽¹⁵⁾ فما لأك بيتاً حتى مات، ولعلها رواية مرجوحة؛ إذ ليس من الممكن أن لا يرد له ذكر وهو الشاعر الجاهلي المشهور الذي أوصى بنيه باتباع هذا الدين، والإسراع إليه، وقد أسلم ولداه كعب وبُجير.

لقد كان لطول عمر زهير في الحياة، وصحته فيها ضحية المتأمل، وانشغاله بدعوة قومه إلى التمسك بمكارم الأخلاق، والاعتبار بالحياة، وما تكشف له من الحقائق، سامةً وملل وضيق نفسٍ بها، فقد سئم تكاليف الحياة وهمومها، وتبرّم بها، ويظهر هذا جلياً في قوله:

سئمت تكاليف الحياة، ومن يعيش ثمانين حولاً لأبأ لك يسأم
إن تلق يوماً على علاته هرمًا تلق السماحة منه والندى خلقاً⁽¹⁶⁾

2.1.1. أسلوب زهير وحكمته في شعره

ذكر البحث آنفاً أن زهيراً نشأ في كنف خاله الحكيم، صاحب النظر السديد؛ بشامة بن الغدير الذي كان قومه يرجعون إليه في جميع أمورهم؛ يستشيرونه ويسمعون منه النصائح، فنشأ زهير على خلاف ما كان عليه شعراء عصره من المجون والتلذذ بالحروب، وفكرة الأخذ بالثأر والانتقام للعصبية، وإشعال نار الحرب بين الطرفين المتنازعين، وإذكاء نار الفتنة بينهما، فنشأ نشأة المصلحين الذين يدعون إلى السلم والصلح والاحتكام إلى العقل، ومحاربة كل شذوذ في الحياة الاجتماعية، والميل إلى الحلم والوعظ الكريم؛ فنجده يجنح إلى الحكمة، والتأني في إدارة الأمور، ووصف مكارم الأخلاق في نظمه لقصائد المديح والغزل والهجاء، ووصف الصيد، ويشيد بممدوحيه وعودتهم إلى مكارم الأخلاق العربية، فكان لكل من هرم بن سنان والحارث بن عوف مكانة كبيرة في شعره؛ لما قاما به من جهد كبير، وتصرف حكيم، وبذل سخّي للمال في سبيل إطفاء نار الحرب بين قبيلتي ذبيان وعبس.

وقد وصف زهير بأنه أحسن الناس شعراً؛ لما كان يقوم به من الاقتنصار على مدح الرجال بما يستحقونه دون المبالغة في ذلك، يمدحهم بما فيهم، ويعطي كل ذي حقّ حقه، ويتجنب الوحشي من الكلام، ويتعد عن السخيف من الكلام، ويجمع المعاني الكثيرة في الألفاظ القليلة، وهو الذي تنسب إليه الحوليات التي يقضي الشاعر فيها حولاً كاملاً مع الشعر ينظمه ويهدّبه ويعرضه على خاصته، ولأنه كان يقصد من شعره النفع

¹⁵ - لم أقف على أصل لهذه الرواية. ينظر: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، الخصائص الكبرى، (دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت)، د.ط، 2/290.

¹⁶ - ينظر: علي حسن فاعور، شرح ديوان زهير بن أبي سلمى، (دار الكتب العلمية، بيروت، 1408هـ/1988م) ط1، ص77، 110. رضائي وضيفي، الحكمة في معلقة زهير، ص37.

والفائدة والوعظ، فقد أخذ يصقل وينقح ويفحص ويمتحن كل جزء من أجزائه، ويهتم بتحضيره، ويبدل فيه الجهد الكبير⁽¹⁷⁾.

2.1.2. بعض النماذج من أشعاره في الحكمة

إن ما قام به زهير من نظمه للشعر كان الهدف منه التعليم، ونشر الفضيلة، والدعوة إلى التحلي بمكارم الأخلاق، والابتعاد عن كل ما يصب في خانة العنف، وإذكاء نار الفتنة، وإشعال نار الحرب التي تقطع الأرحام، وتهدم المجتمع، ولا تبقي حجراً على حجر، لذا فقد اتسم أسلوبه في نظم الشعر بالرصانة والهدوء، وحسن اختيار الألفاظ، والوضوح في التعبير عن الأفكار التي اهتزت لها المشاعر، ولا مست الأفتدة، فاستوطنت القلوب، ثم ما لبثت الألسن أن لهجت بها، وتناقلتها الركبان وسارت بها من مكان إلى آخر، ومن قبيلة إلى أخرى حتى انتشرت في كل بقاع الأرض على مر العصور والأزمان.

2.1.2.1. شاعر يدعو إلى الإصلاح ويصور فظاعة الحرب

دعا زهير في شعره إلى نشر السلام، وسعى للدعوة إلى الصلح بين القبائل، وقام بنصح الدعاة إلى الحروب كي لا يعودوا إليها، كما أنه يصف بشاعة الحروب وفضاعتها وأنها لا تلد إلا ذراري شؤم فيقول:

ألا أبلغ الأحلاف عني رسالةً
وَمَا الْحَرْبُ إِلَّا مَا عَلِمْتُمْ وَذَقْتُمْ
وَمَا هُوَ عَنَّا بِالْحَدِيثِ الْمُرْجَمِ
مَتَى تَبَعْتُوهَا، تَبَعْتُوهَا ذَمِيمَةً
وَذُبْيَانٌ : هَلْ أَقْسَمْتُمْ كُلَّ مُقْسَمٍ
فَتَعْرَكُكُمْ عَرَكُ الرَّحَا ، بِنْفَالِهَا
وَتَصْرَ إِذَا صَرَّيْتُمُوهَا فَتَصْرَمَ
وَتَلْقَحُ كِشَافًا ثُمَّ تُنْتَجُ فَتُنْتِمِ (18)

فالشاعر أدرك قيمة الأمن في حياة الناس، ونادى القبائل التي أقسمت على الصلح يذكرها بأيمانها، ويحث على العيش بسلام وأمان، ويعمل على التهويل من شأن تلك الحروب الدامية التي شبهها بالرّحى تطحن الحبوب، فهي لا تولّد إلا الوليات، ولا تعود على المجتمع إلا بما هو قبيح وذميم⁽¹⁹⁾.

2.2.1.2. عدم الغدر فالله عالم بالسرّ

¹⁷ - ينظر: شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي العصر الجاهلي، ص 207 وما تليها. ورضائي وضغيني، الحكمة في معلقة زهير، ص 39-40 ومجتي محمد مرزعه شاهي، "الحكمة في شعر زهير بن أبي سلمى" ديوان زهير، ص 107. (06 أيلول سبتمبر 2010م) <https://www.diwanalarab.com/%D8%A7%D9%84%D8%AD%D9%83%D9%85%D8%A9-%D9%81%D9%8A-%D8%B4%D8%B9%D8%B1-%D8%B2%D9%87%D9%8A%D8%B1>

¹⁸ - علي فاعور، شرح ديوان زهير بن أبي سلمى: ص 107.

¹⁹ - ينظر: شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي العصر الجاهلي، ص 308 و رضائي وضغيني، الحكمة في معلقة زهير، ص 41، 44.

امتاز شعر زهير بدعوة رجل جاهلي حنيفي مؤمن بالآخرة وحسابها، وأن الدنيا طريق الآخرة، ويشكو ترك الناس دين آبائهم واتباعهم للوثنية، وفي آياته الآتية يدعو إلى الوفاء بالعهود وعدم إضممار الشر في النفوس؛ لأن الله عالم بالسر وما يخفى، فهو الذي يحاسب الإنسان على أعمالهم عاجلاً في الدنيا أو آجلاً يوم الحساب⁽²⁰⁾:

فلا تكتمننَّ الله ما في نفوسكم ليخفى ومهما يُكتَم اللهُ يَعْلَمُ
يُؤَخَّرُ فَيُوضَعُ فِي كِتَابٍ فَيُدْخَرُ لِيَوْمِ الْحِسَابِ أَوْ يُعَجَّلُ فَيُنْقَمُ⁽²¹⁾

2. 1. 2. 3. الجهل بالغيب

يظهر الشاعر بمظهر المرشد المصلح الذي يدعو إلى التأمل في الحياة والتفكير فيها، فإذا كان المرء يعرف ما حدث من قبل في الأيام الماضية، ويجهل قادم الأيام، فعليه أن يدرك عجزه وتقصيره، ويسلم أمره لعلام الغيوب⁽²²⁾.

وأعلم ما في اليوم والأمس قبله ولكِنِّي عَنِّ عِلْمٍ مَا فِي غَدٍ عَمٍ⁽²³⁾

2. 1. 2. 4. الموت كالناقة العشواء

يشبه زهير الموت وهو يحصد أرواح الناس بالناقة التي تخطو خبط عشواء، تسير يمناً ويسرة، غير مبصرة من تطأ بأقدامها من البشر فتقتله، وهكذا حال الموت لا يفرق بين أحد؛ لاصغير ولا كبير، لا عاجز ولا صحيح، لا رجل ولا امرأة؛ فمن أصابته المنية مضى وانقضى، ومن أخطأته تركته حياً يرزق؛ فيكتب له عمر مديد، ويستمر في جنات هذه الحياة، يمشي في مناكبها، ويأكل من رزقها، يواظب على الحياة، فيعيش ويشيخ ثم يهرم⁽²⁴⁾ ولكن شبح الموت يظل ملاحقه حتى يستوفيه الأجل فيهلك، وهو ما لخصه زهير في بيت قصيده الآتي:

رَأَيْتُ الْمَنَايَا خَبَطَ عَشَوَاءَ مَن تَصِبُ تُمِتُّهُ وَمَنْ تُحْطِيءُ يُعَمَّرُ فِيهِمْ⁽²⁵⁾

2. 1. 2. 5. البخيل مذموم

يبقى البخيل صفة مذمومة تنفر منها النفوس، وتستقبحها القلوب، ولا يستسيغها الناس لأحد، وفي الغني أكد، فغنى الرجل لا يرفع مقامه بين قومه ما دام يبخل بما عنده، ولا ينفقه على أحد، بل تعرّضه للملامة والمذمة،

²⁰ - رضاي وضغيمي، الحكمة في معلقة زهير، ص 43.

²¹ - علي فاعور، شرح ديوان زهير بن أبي سلمى، ص 107.

²² - رضاي وضغيمي، الحكمة في معلقة زهير، ص 43.

²³ - علي فاعور، شرح ديوان زهير بن أبي سلمى، ص 110.

²⁴ - رضاي وضغيمي، الحكمة في معلقة زهير، ص 42.

²⁵ - علي فاعور، شرح ديوان زهير، ص 110.

وإعراض الناس عنه، والتنفير منه⁽²⁶⁾، ويتجلى هذا واضحاً في بيت زهير الآتي وهو ينطق بالحكمة، فيدعو الغني إلى الكرم بالدخول في ميادين الإنفاق، وبذل المال عبر التنفير من البخل وذكر عواقب الإمساك عن الإنفاق؛ فيقول:

وَمَنْ يَكُ ذَا فَضْلٍ فَيَبْخُلْ بِفَضْلِهِ عَلَى قَوْمِهِ يُسْتَغْنِ عَنْهُ وَيُذَمِّمَ⁽²⁷⁾

2.1.2.6. من خاف دلائل الموت أصابته

دعوة أخرى حكيمة يدعو إليها زهير، ويحذر قومه من الوقوع في مخالبتها والانجرار خلف وساوسها، ويحثهم على التفاؤل بالخير والأخذ بالأسباب وعدم التسليم للموت؛ لأن الخشية منه والانصياع لأسبابه مدعاة إلى الإصابة به، وإن حاول الفرار إلى السماء، فالموت مصيبه لا محالة⁽²⁸⁾ ويبدو هذا جلياً في بيت الشعر:

وَمِنْ هَابِ أَسْبَابِ الْمَنِيَا يَبْلُغُهُ وَإِنْ رَامَ أَسْبَابَ السَّمَاءِ بِسَلْمٍ⁽²⁹⁾

2.1.2.7. من أبي السلم أذنته الحروب

يرى ابن السكيت أن الذي يعصي في الأمور الصغيرة لا يتوقف عندها ولا يكتفي بها؛ بل إن النفس تسوقه وتستدرجه إلى الأمور الكبيرة، فتستسيغها النفس الأمانة، بعد أن يكون القلب قد صدأ من تلك الصغائر التي استحققتها ولم يجد حاجة في التنزه عنها، وعندها عليه أن يتحمل عاقبة أمره، ويقبل بجزائه. وهكذا كانت الحال في القديم، كانوا يستقبلون العدو بأزجة الرماح التي لا تمثل الصلح، فإن أبي الصلح ورفض الشروط أعطى السنان التي بها الطعن، وبهذه الحكمة نادى زهير في هذا البيت:

وَمَنْ يَعْصِ أَطْرَافَ الرَّجَاجِ فَإِنَّهُ يَطْبِغُ الْعَوَالِي رُكْبَتَ كُلِّ لَهْذَمٍ⁽³⁰⁾

زهير الذي شهد المعارك وعواقبها، وما تلحق بها من ويلات ومحن، كره الخوض في الحروب والدعوة إلى القتال، لذا تراه يدعو إلى التعقل والحكمة في تدبير الأمور، وعدم الانقياد وراء النزوات، والعصبية العمياء؛ لأن الحروب تقود إلى إراقة الدماء، فتفجع الأمهات، وتيتم الأولاد، وترمل الأزواج، وتسبب المزيد من الدمار، فهو في بيته السابق يدعو إلى إظهار أزجة الرماح ورفعها على الرؤوس، كي تُزجر العدو عن القتال، وتدعوه إلى التعقل والتدبير في مآلات الحرب، فينصاع إلى الصلح، ويقبل به طريقاً للخلاص؛ فإن أبي ذلك وركب الرؤوس فلا مفر من القتال، فيقبلون الأزجة إلى اللهزم - وهي الأسنة القاطعة - ويقاتلونهم بها⁽³¹⁾. وبهذه الحركة التي

²⁶ - رضائي وضغيمي، الحكمة في معلقة زهير، ص 43.

²⁷ - علي فاعور، شرح ديوان زهير، ص 110.

²⁸ - رضائي وضغيمي، الحكمة في معلقة زهير، ص 43.

²⁹ - علي فاعور، شرح ديوان زهير، ص 111.

³⁰ - علي فاعور، شرح ديوان زهير، ص 111.

³¹ - ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (زجج) 285/2 و مجتبي محمددي، الحكمة في شعر زهير.

يدعو فيها زهير قادات الحرب وأمريها تتجلى حكمته، وتظهر رجاحة عقله في تدبير الأمور، وثني العدو عن القتال، وردع الداعي إليه، وتخويفه لاتخاذ الصلح طريقاً للأمن، والعيش بسلام.

2.1.1.2. الدفاع عن الأهل والعشيرة

من لا يمنع عن أهله الشرّ، ولا تثور فيه النخوة في الدفاع عن الأهل والعشير، ولا تشتعل فيه نار الحمية في الذود عن حياض القبيلة، ودفع الضرر عن أبناء جلدته، سيلقى الضعف والهوان، ويعيش في الذلّ والانكسار طوال حياته، ولن يتمكن من العيش حراً عزيزاً ما دام عاجزاً عن ردّ الظلم عن أهله وعشيرته، وفي هذا يرى الأصمعي: أن الشخص الذي يملأ حوضه ماءً ثم لا يمنع عنه الآخرين، ويتركه بلا صاحب يعتني به؛ يُغشى ويُهدم، وهو تمثيل لمقولة بعضهم: لا تكن لئناً فتُعصر، أي إذا لنت للناس ظلموك، واعتدوا عليك⁽³²⁾ وتجاوزوا حدودك، وعلوا سورك، وفي هذا المعنى يدعو زهير إلى الدفاع عن الحياض والذود عن الحمى:

وَمَنْ لَمْ يَدُدْ عَن حَوْضِهِ بِسِلَاحِهِ يَهْدَمُ وَمَنْ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ يُظْلَمُ⁽³³⁾

ذكرنا في الحكمة السابقة دعوة زهير الناس إلى الصلح، وعدم الانجرار وراء الحروب بدعاوى الجاهلية العمياء، ولكن هذا لا يعارض مع ما ذكره في هذا البيت من دعوته إلى الدفاع عن الأهل والعشير فهم العرض والشرف، ونصرة المظلوم والظهور بمظهر القوي فهي من مقتضيات الحياة وطبيعة البشر.

2.2. عدي بن زيد العبادي

الشاعر التميمي النصراني عدي بن زيد بن حمّاد العبادي، كان شاعراً نبيلاً داهية، من الحيرة، فصيح اللسان، سليم الكلام، يتقن الفارسية إلى جانب العربية، ويحسن الرماية بالنشاب، ولعب الصوالجة على الخيول، عاش حياة اللهو والمجون إلى جانب كونه أديباً سياسياً حكيماً، دعاه كسرى إلى المدائن مترجماً خاصاً بينه وبين العرب، فكان أول من يكتب في ديوان كسرى باللغة العربية، حتى أصبح من خاصة القوم عند كسرى. ولمّا تولى هرمز المُلْك بعد وفاة والده كسرى أنوشروان أقرّه على وظيفته، ورفع مقامه، فكان رسول كسر إلى قيصر ملك الروم في القسطنطينية، حاملاً معه هدية، وزار بلاد الشام، ثم قفل راجعاً إلى مدائن كسرى يحمل هدية قيصر إلى هرمز، ومن ثمّ تزوج من هند بنت النعمان بن المنذر، إلا أنه لم يهنأ بزواجه هذا؛ فقد أوغر أعداؤه صدر النعمان، ووشوا به، فما كان من النعمان إلا أن أمر بسجنه ثم أرسل من يقتله في السجن، فقتلوه في سجنه بالحيرة، وكانت في السنة الثالثة عشرة قبل الهجرة، الموافق لعام 609م⁽³⁴⁾

³² يحيى بن علي بن محمد الشيبانيّ التبريزي، أبو زكريا، شرح القصائد العشر، (إدارة الطباعة المنيرية، 1352هـ) د.ط، ص127 رضاي وضغمي، الحكمة في معلقة زهير، ص44.

³³ علي فاعور، شرح ديوان زهير بن أبي سلمى: ص111.

³⁴ ينظر: محمد بن عمران المرزباني، معجم الشعراء ت: ف. كزنكو، (دار الكتب العلمية بيروت، 1402هـ 1982م) ط2، ص249. الزركلي، الأعلام، 220/4. نادر نظام طهران، "عدي بن زيد شاعر الحكمة في الجاهلية"، مجلة التراث الأدبي، العدد 5، (10. 1388هـ) ص169.

2.2.1. من أشعاره المتضمنة معنى الحكمة

على الرغم من أن حياة الشاعر عدي بن زيد كانت منصرفة إلى المجون والشكر، والانشغال باللعب واللغو، وقضاء معظمه في بلاطات الملوك والأمراء، إلا أنها كانت مليئة باستخلاص الدروس والعبر، فقد تضمنت أشعاره من الحكم والعبر ما تدعو النفس إلى التأمل والتدبر في هذه الحياة الفانية، مستلهماً ذلك مما آل إليه الملوك السابقون، فشح الموت الذي لا يترك فقيراً ولا غنياً، صغيراً ولا كبيراً، قد داهمهم أيضاً، ولم يترك منهم أحداً. انطلاقاً من هذا فهو يخاطب الشامتين الغافلين المنشغلين بملذات الدنيا وملاهيها؛ يسألهم أين الملوك الذين ذاع صيتهم في كل مكان، أين من صال وجال في هذه القصور والقلاع غير آبه بما حوله، أين ملوك الفرس وقيصرة الروم الذين ساد ذكركم على كل لسان، وعلا نجمهم فوق كل فضاء، وملاً ظلمهم كل مكان عصوراً من الزمان، ولكن القبر طوى ذكراهم، فأصبحوا قصصاً تستخلص الأجيال جيلاً بعد جيل العبر بذكراهم، وتتناقل بطون الكتب سيرهم وأنماط حياتهم؛ ترفهم وبذخهم، سطوتهم وجبروتهم قروناً تلو قرون تتدارسها الأجيال، وفي ذلك عبرة لمن اعتبر، ولكن أنت أيها الغافل الضال المنخرط في ظلمات الجهل، المغتر بفتات الدنيا الحقيق، إلى متى تبقى تائهاً في غيك، غير معتبر ولا متعظ مما حلّ بهم، وصار إليه حالهم⁽³⁵⁾، بهذه الحكم والمواعظ يخاطب الشاعر كل من يتعظ، - وكفاه الموت واعظاً - فيقول:

أيها الشامتُ المعيرُ بالدَّه
رِ أأنتَ المبرُّ الموفورُ
أم لديكَ العهدُ الوثيقُ من الـ
أيام بل أنت جاهلٌ مغرورُ
مَنْ رأيتَ المَنونُ خَلَدَنَ أم مَنْ
ذا عليه من أن يُضامَ خفيرُ⁽³⁶⁾
أين كسرى، كسرى الملوك أنوشِرُ
وان أم أين قبله سابورُ
وبنو الأصفرِ الكرامِ ملوكُ الرُّومِ
لم يبقَ منهم مذكورُ⁽³⁷⁾

ثم نراه بعد هذا يسترسل في الحديث عن مآل هؤلاء القياصرة والأباطرة لما بعد الموت، فمصير كل هؤلاء كان حفرة ضيقة مظلمة لا أنيس فيها ولا جليس، ثم تبدأ هذه الأجساد التي تربت في العزّ والجاه، ومارست السطوة والحكم، - بعد أن توارى الثرى - بالدوبان والتحول إلى أشياء لا قيمة لها تختلط بالتراب، حالها كحال أوراق الأشجار في فصل الخريف؛ صفراء جافة، متساقطة على الأرض تتلاعب بها رياح الشرق

³⁵ - علي بن الحسين بن محمد أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، (دار الفكر بيروت، د.ت)، ط2، 2/ 131.

³⁶ - يضام: يُظلم. (ابن منظور، لسان العرب، مادة "ضمم" 357/12). الخفير: الحارس والحجيز (ابن منظور، لسان العرب، مادة "خفر" 253/4).

³⁷ - عدي بن زيد العبادي، ديوان عدي بن زيد، تحق، محمد جبار المعبيد، (دار الجمهورية، بغداد، 1385هـ 1965م) د.ط، ص87، يوسف بن سليمان الشنتمري الأعمى الأندلسي (476هـ)، أشعار الشعراء الستة الجاهليين، (إصدارات المكتبة الشاملة، 1431هـ) د.ط، ص105. هبة الله بن علي بن حمزة ابن الشجري، الأمالي، ت: محمود الطناحي، (مكتبة الخانجي، القاهرة، 1413هـ 1991م) ط1، 1/ 137.

والغرب، وتجيء بها يمنة ويسرة حتى تتأكل، وتدوس عليها الأقدام، فتتعدم وتصبح أثراً بعد عين⁽³⁸⁾ هكذا حال كل إنسان جاء إلى هذه الدنيا مصيره الموت والهلاك، أفلا يجدر بك أيها الإنسان أن تعتبر بالموت الذي وارا هم الثرى، وفي هذا يقول الشاعر عدي بن زيد⁽³⁹⁾:

ثُمَّ بَعْدَ الْفَلَاحِ وَالْمُلْكِ وَالْإِمَّةِ وَارْتَهُمُ هُنَاكَ الْقُبُورُ
ثُمَّ صَارُوا كَأَنَّهُمْ وَرَقٌّ جَفَّ فَأَلَوْتُ بِهِ الصَّبَا وَالذَّبُورُ⁽⁴⁰⁾

2.3. طرفة بن العبد

يروى أن اسمه عمرو بن العبد بن سفيان، وطرفة لقبه، وهو من من بني سعد بن مالك بن ضبيعة، كان له أخت غير شقيقة، شاعرة، تدعى الخرنق بنت بدر، وكانت منازلهم في البحرين، ولما توفي والده كان صغيراً؛ فأبى أعمامه أن يعطوه حقه من الميراث، فنشأ مع والدته حياة الشقاء وضيق العيش. ولعل لحياته التي قضاها في الفقر تأثير في نشأته؛ فعلى الرغم من حداثة سنه قال الشعر الذي امتاز بالجودة ونقاء السريرة، حتى بلغت به مبلغاً عجز عنه كبار الشعراء على طول عمرهم، وكثرة أشعارهم؛ فقد أدرجت أشعاره على قلائدها في معلقات المتقدمين، وكان لشعره في الحكمة دوراً بارزاً امتاز به عن غيره من الشعراء؛ لأنه مستمد من واقع حياته وظروفه الصعبة التي قضاها مع أهله الذين أجحفوا في حقه ومنعوه ميراث والده، لذا جاءت حكمه أكثرها في الحياة والموت؛ لأنه ما كان يؤمن بالبعث بعد الموت، ومن هذا فقد رأى أن يستفيد الإنسان مما بين أيديه من أموال وغيرها من ملاهي الحياة، فالحياة الدنيا قصيرة أجلها لا تسع للادخار والبخل بالمال، فأنحى باللائمة على الأغنياء الذي ييخلون بأموالهم، ولا ينفقونها حتى على أنفسهم، وزاد أكثر على الفقراء؛ لأنهم يعيشون إلى جانب فقرهم شقاء أكثر بيخلهم، وعدم إنفاقهم⁽⁴¹⁾.

2.3.1. شعره في الحكمة

امتاز شعر طرفة بجودة كلماته، واحتوائه من الحكم ما تستقيم به حياة الشخص إذا التزم بها وسار على نهجها، والشاعر في الأبيات الآتية يتناول مجموعة من درر الحكم ذكرها وهو في صدد هجائه لزواج أخته الخرنق؛ عبد بن عمرو بن بشر، وخاطبه قائلاً من جيّد شعر طرفة والذي يتناول مجموعة من الحكم ما قاله أثناء هجائه لعبد عمرو بن بشر زوج أخته الخرنق:

وَأَعْلَمُ عِلْمًا لَيْسَ بِالظَّنِّ أَنَّهُ إِذَا ذَلَّ مَوْلَى الْمَرْءِ فَهُوَ ذَلِيلٌ

³⁸ - أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، 132/2.

³⁹ - عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، الشعر والشعراء، (دار الحديث، القاهرة، 1423هـ) د.ط، 220/1، ابن الشجري، الأمالي، 137/1.

⁴⁰ - الإمامة: العيش الرخي والنعمة. الصبا والديبور: الصبا والريح الشرقية، والديبور والريح الغربية. (ابن منظور، لسان العرب، مادة "أمم" 24/12 مادة "صبا" 451/14 مادة "دبر" 271/4).

⁴¹ - ينظر: الزركلي، الأعلام، 225/3. عمر فروخ، تاريخ الادب العربي، (دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1997م) ط6، 135 / 1، 137 والرافعي، تاريخ الأدب العربي، ص342.

وَإِنَّ لِسَانَ الْمَرْءِ - مَا لَمْ تَكُنْ لَهُ
حَصَاةٌ - عَلَى عَوْرَاتِهِ لَدَلِيلٌ
وَإِنَّ امْرَأً لَمْ يَعْفُ يَوْمًا فُكَاهَةً
لِمَنْ لَمْ يُرِدْ سَوْءَ بِهَا لَجْهُولٌ (42)

فقد ذكر الشاعر في أبياته السابقة التي احتوت من الحكم دررها أن المرء بأهله وأقاربه، فمتى لحق بهم الضيم والهوان لحقه، وأن الإنسان بأصغريه لسانه وعقله، فإذا لم يحكم العقل اللسان كان سبباً في فضح عوراته وهتك أسراره، ففي ثبات العقل ورزاقته عقل للسان، وحجز له عن بسطه وفكاهته، وتمييز بين المزاح والجد، لأن الذي لا يغفر فكاهة بريئة من صديق لهو رجل جهول (43).

وبالرجوع إلى معلقاته نجدتها تحتوي على حكم عظيمة ودروس مهمة في الحياة تدعو الناس إلى الاعتبار من الموت والاتعاض به فهو خير واعظ، والروح لا محالة مقبوضة إذا حان أجلها، فهي بيد مالكها، تماماً كالفارص يملك زمام فرسه يشده متى شاء، ويرخيته متى شاء، فالموت مصير محتوم لكل شخص، يحصد كل روح دون أن يفرق بين غني كريم ينفق أمواله في الخير، وبخيل مذموم حريص على الحياة وعدم الإنفاق، فالحياة في حركة مستمرة لا تتوقف تتجه نحو الموت في حركة يصيبها نقص مستمر:

أرى قبرَ نَحَامٍ بخيلٍ بماله
كقبرِ غَوِيٍّ في البَطَالَةِ مُفسدِ
أرى الموتَ يعتامُ الكِرَامَ ويصطفي
عقيلةَ مالِ الفاحشِ المتشدِّدِ
لَعَمْرُكَ إِنَّ الموتَ ما أخطأ الفتى
لكالطَّوْلِ المُرْخَى وثنياءُ باليدِ
إذا شاء يوماً قاده بزمامه
ومَنْ يكُ في حبلِ المَنيَّةِ يَنقُدِ (44)

ثم سار طرفة بن العبد في نشر هذه الحكم وسردها يعظ بها قومه من خلال أشعاره التي قالها ثم تناقلتها الألسن جيلاً بعد جيل، وسارت بها الركبان ونقلتها من عصر إلى آخر حتى بلغت يومنا هذا يستشهد بها أئمة العلم وأربابه في أحاديثهم وخطبهم لنشر الفضيلة والدعوة إلى الخير بين الناس فيقول:

سُتْبِدِي لَكَ الأيَامُ مَا كُنْتَ جَاهِلًا
ويأتيك بالأخبارِ مَنْ لَمْ تُرَوِّدِ
لَعَمْرُكَ مَا الأيَامُ إِلَّا مُعَارَةٌ
فما اسطَّعَتْ من معروفها فَتَرَوِّدِ
عن المرءِ لا تسألُ وسلَّ عن قرينه
فإنَّ القرينَ بالمُقارنِ يقتدي (45)

42- طرفة بن العبد، ديوان طرفة بن العبد، شرح محمد مهدي ناصر الدين، (دار الكتب العلمية، بيروت، 1423هـ/2002م) ط3، ص67. ابن قتيبة، الشعر والشعراء، 190/1. الأعلام الشنمري، أشعار الشعراء الستة الجاهليين، ص73.

43- زيد بن علي الفارسي، شرح حماسة أبي تمام، تحقيق: محمد علي عثمان، (دار الأوزاعي، بيروت) ط1، 177/3 وابن منظور، لسان العرب، مادة "حصي" 183/14.

44- طرفة بن العبد، ديوانه، ص26، 32. أبو زيد محمد بن أبي الخطاب القرشي، جمهرة أشعار العرب، تحقيق: علي محمد البجادي، (مكتبة مصر، د.ت)، ص328، 330.

45- طرفة بن العبد، ديوانه، ص29، 32. أبو زيد الخطاب، الجمهرة، ص341.

الإنسان جاهل بما تخبئ له الأيام، والشاعر في الأبيات السابقة يؤكد هذا الكلام بأن المستقبل سيظهر لك كل شيء أنت جاهله، والأيام ستطلعك على كل ما غفلت عنه، والعمر ما هو إلا أيام معدودة؛ لذا عليك أيها الإنسان أن تتزود من المعروف، وألا تصاحب إلا من هو في تفكيرك؛ لأن الإنسان يعرف بصاحبه⁽⁴⁶⁾.

3. شعر الحكمة في العصور الإسلامية

وإذا ما انتقلنا إلى العصور الإسلامية، فإننا نجد الكثير من الشعراء قد سطع نجمهم، وبرز فجرهم، وعلا ذكرهم، فكان حالهم حال من سبقوهم من الشعراء لم تخلُ أشعارهم من الحكم، بل يمكننا القول بأن شعراء العصور الإسلامية قد زخرت أشعارهم بالحكمة بفضل التربية الدينية التي نشأوا عليها، والبيئة العلمية التي نقلهم إليها الشرع الإسلامي الحكيم، وارتشافهم العلم والمعرفة من مناهل القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، هذا بالإضافة إلى انفتاح العالم العربي على الثقافات الأخرى، بعد توافدها على المنطقة العربية، واختلاط تلك الثقافات الدخيلة بالثقافة العربية بفضل انتشار الإسلام ودخول الأعاجم في دين الله، فضلاً عن تطور العلوم، وتشجيع الخلفاء على ازدهار العلم وتقديمه عن طريق ترجمة الكتب الأجنبية، الأمر الذي جعل الشعراء يستفيدون من كتب الفلاسفة والحكماء القديمة، وينهلون من موارد الحكمة والفلسفة، فأدخلوها في طيات أبياتهم الشعرية، ومن الشعراء الذين عرفوا بجمال شعر الحكمة لديهم في العصور الإسلامية: شاعر رسول الله ﷺ ولسانه في الرد على ملة الكفر، والدفاع عن نواة الإسلام؛ حسان بن ثابت، وسبط رسول الله ﷺ الحسين بن علي رضي الله عنه، والإمام الشافعي، وأبو تمام، وأبو الطيب المتنبي، وأبو العتاهية، وغيرهم كثير...، وسأذكر بعض النماذج عنهم مكتفياً بسرد بعض أشعارهم التي ذخرت بالحكم، وفاضت بالمواعظ حتى انتشرت في الآفاق، وأصبح ذكرها على كل لسان؛ فاستخلص الناس منها الدروس والعبر، واستقامت بها أمور حياتهم، وما زالت عطر شذاها يفوح إلى أيامنا هذه

3.1. الإمام الشافعي

أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس الشافعي، هاشمي، مطلبي، قرشي، إليه ينسب المذهب الشافعي، عرف عنه حدة الذكاء وسلامة القريحة، ذكر عنه المبرّد أنه أشعر أهل زمانه وآدبهم، وأعرف الناس بالقراءات والفقه، اشتهر بدقته في الرمي حتى أنه كان يصيب العشرة من العشرة، كما برع في الحديث واللغة والشعر، ومعرفة أيام العرب، تصدر للفتوى وهو في سنّ العشرين، وصنّف الكثير من المؤلفات، توفي سنة (204هـ)،

3.1.1. شعره في الحكمة

⁴⁶ - أبو عمرو الشيباني، شرح المعلقات التسع، تحق: عبد المجيد هو (مؤسسة الأعلمي، بيروت، 1422هـ/2001م) ط1، ص81.

اشتهر الإمام الشافعي بقصيدته التي نظمها في الحكمة وهي تُعدّ من أجمل ما قيل في الحكمة، افتتحها بقوله:

دع الأيام تفعل ما تشاء	وطب نفساً إذا حكم القضاء
ولا تجزع لحادثة الليالي	فما لحوادث الدنيا بقاء
وكن رجلاً على الأهوال جلداً	وشيمتك السماحة والوفاء
وإن كثرت عيوبك في البرايا	وسرك أن يكون لها غطاء
تستر بالسخاء فكل عيب	يغطيه كما قيل السخاء
ولا تر للأعادي قط ذلاً	فإن شماتة الأعدا بلاء
ولا ترج السماحة من بخیل	فما في النار للظمان ماء
ورزقك ليس ينقصه التأنی	وليس يزيد في الرزق العناء
ولا حزن يدوم ولا سرور	ولا بؤس عليك ولا رخاء
إذا ما كنت ذا قلب فنوع	فأنت ومالك الدنيا سواء
ومن نزلت بساحته المنايا	فلا أرض تقيه ولا سماء
وأرض الله واسعة، ولكن	إذا نزل القضا ضاق الفضاء
دع الأيام تغدر كل حين	فما يغني عن الموت الدواء ⁽⁴⁷⁾

اشتمل شعر الإمام الشافعي السابق على العديد من الحكم والمواعظ التي أعطت لشعره رونقاً، وزادته فصاحة وبلاغة، فتناقلتها الألسن، حتى اشتهرت في كل العصور والآفاق، ومن هذه الحكم التي ازدانت بها قصيدته دعوته إلى التحلي بالصبر فهو يزيد الإنسان تقى ويملاً قلبه إيماناً، والإيمان بالقضاء والقدر الذي يذهب عن النفس الهم والحزن، ويشعر القلب بالراحة والاطمئنان؛ ويسلم أمره إلى الله؛ فما يصيب الإنسان من مصيبة ما كانت لتخطئه فهو سهم من سهام الله، وما يخطئه ما كان ليصيبه؛ فهو بتصريف من الله، فالقناعة بما يمتلكه الشخص كنز ثمين لا يفنى ولا يبلى؛ وثمرتها الراحة وهدوء البال، كما أنه يدعو إلى الابتعاد عن صفة البخل والتنفير منها، فاللئيم البخيل حاله حال الكافر الملقى في نار جهنم لا يرجو شربة ماء، كذا البخيل لا يُرجى منه السماحة، وكذا الرزق أيها العبد إياك أن تخشاه، فما قدره الله لك لا محالة آتاك، وما منعك عنه لا تتحصّله وإن بالغت في السعي والجهد، ومما دعا إليه الإمام الشافعي من جميل الحكم، أن دوام الحال من

⁴⁷ - الشافعي محمد بن إدريس، ديوان الشافعي، تحق: محمد عبد المنعم خفاجي، (مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1405هـ/1985م) ط2، ص46، 47. وكريم أحمد، "شعر الحكمة عند الشافعي" موقع موضوع، (28 أبريل، 2022)

https://mawdoo3.com/%D8%B4%D8%B9%D8%B1_%D8%A7%D9%84%D8%AD%D9%83%D9%85%D8%A9

المحال فلا حزن يدوم ولا سرور، وشدة إلا وبعدها انفراج، ولا ضيق إلا وبعدها الوسع، وخير زاد المرء الرضا بما يملكه، والتسليم لأمر الله لأن الدنيا دار ارتحال لا بقاء، ومن حانت ساعته فلا تقديم ولا تأخير، ولا مفرّ ولا مناص من الموت، والعاقل من اتعظ بالدنيا وما اغتر بها⁽⁴⁸⁾.

ومن شعره في الحكمة أيضاً، بيانه طرق تحصيل العلم، باتباع أسلوب الحكمة والموعظة الحسنة، وهي أن الإنسان يجب عليه الجد والمثابرة في العمل، فهما طريقا تحصيل المرء للعلم، وبدونهما لا يكتسب العلم، بل وعليه ألا ينشغل بأحوال الدنيا ومصالحاتها، وهموم المأكل والملبس، لأنها تذهب الفطنة وتُشغل العقول بما لا قيمة له، بل عليه أن ينصب همه بالتفكير والتصنيف والعلم⁽⁴⁹⁾:

لا يُدرك الحكمة من عمره يكدح في مصلحة الأهل
ولا ينال العلم إلا فتىً خالٍ من الأفكار والشغل
لو أن لقمان الحكيم الذي سارت به الركبان بالفضل
بلي بفقر وعيال لَمَا فرّق بين التبن والبقل⁽⁵⁰⁾

وفي فضل السكوت يشبهه الشافعي بالتجارة الربحة التي يلزم نفسه بها، ويسعى جاهداً في الاستمرار عليه، فلا يتكلم إلا بما يدعو إلى ذلك، ويراه من أكثر التجارات التي تدرّ ربحاً على الإنسان، وتعود عليه بالنفع في الدنيا، والثواب في الآخرة، وإذا كان السكوت يزين الرجال فهو في العالم أكد؛ لأنه نبراس الآخرين وقدوتهم الذي يرشدهم إلى طريق الخير⁽⁵¹⁾؛ فيقول:

وجدتُ سكوتي متجراً فلزمته إذا لم أجد ربحاً فلستُ بخاسر
وما الصمت إلا في الرجال متاجرٌ وتاجره يعلو على كلّ تاجر⁽⁵²⁾

وسأكتفي بهذا القدر نموذجاً على شعر الحكمة عند الإمام الشافعي، فقد احتوى على الكثير من الحكم التي لا يسع البحث عرضه، ويعجز المقام عن سرده.

3.2. أبو تمام الطائي

أبو تمام، حبيب بن أوس الطائي، شاعر أديب، من مواليد سوريا، طلب منه المعتصم بالله القدوم إلى بغداد، فمنحه الإجازة وجعله في مقدمة شعراء زمانه، كان أميراً في البيان، فصيح الكلام، حلو اللسان، يتمتم يسيراً،

⁴⁸ - ينظر: حسين بن محمد المهدي، صيد الأفكار في الأدب والأخلاق والحكم والأمثال، مراجعة عبد الحميد محمد المهدي، (وزارة الثقافة اليمنية، 2009م) د.ط، 1/ 146، 572، 613.

⁴⁹ - ينظر: ياسر عبد الرحمن، موسوعة الأخلاق والزهد والرقائق، (مؤسسة اقرأ، القاهرة، 1428هـ/2007م) ط1، 1/ 207.

⁵⁰ - الشافعي، ديوانه، ص105.

⁵¹ - ينظر: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقّق: أحمد سليمان، (دار العلم والإيمان، مصر، 2010م) د.ط، ص27.

⁵² - الشافعي، ديوانه، ص81.

يحفظ من أراجيز العرب ما يقرب من أربعة عشر ألف أرجوزة، هذا عدا عن القصائد والمقاطع الشعرية الكثير، امتاز شعر أبي تمام بالقوة والمتانة والجزالة، ولمّا سأل أحدهم الشاعر المتنبي عن مكانته بين شعراء عصره، ومقارنته بأبي تمام والبحثري، أجاب بأنه وأبا تمام حكيمان، أما البحثري فشاعر، وهذه شهادة لها قيمتها من شاعر اشتهر في الآفاق بشعره المليء حكماً ومواعظ، لقد عُرف عن أبي تمام مزاجته في الشعريين العقل والحس، ينهل من الثقافات المتعددة؛ العربية والإسلامية، الهندية واليونانية والفارسية، يمزج بينها، ويحوّلها إلى قطعة من فسيفساء يحكمها العقل، ويغلب عليها التعبير الفلسفي الذي تغذى من المساجد، واغترف من معين اللغة والفلسفة، توفي سنة (231هـ)⁽⁵³⁾.

3. 2. 1. من أشعاره في الحكمة

تجلى شعر أبي تمام في القديم المتمثل بالتقليدي، والحديث المتمثل في التطوير والتجديد، فهو لم يقتصر على التقليدي القديم، ولم يحصر نفسه به، وما بقي تحت أسارته، بل سعى إلى التحرر من قيوده، وتطلع إلى رحاب الحداثة، فعمل على توظيف التراث بعد إخضاعه لتجربته وثقافته العميقة التي تقوم على الفلسفة والمنطق وإيراد الدليل، فنجده على سبيل المثال قد استفاد من مقولة: "العيون طلائع القلوب" عندما ذكر في الشعر قوله: "القلوب طلائع الأجساد":

شاب رأسي وما رأيت مشيب الرأس إلا من فضل شيب الفؤاد

وكذاك القلوب في كلّ بؤس ونعيم طلائع الأجساد⁽⁵⁴⁾

وكذا الإشارة إلى الحكمة المشهورة: "لسان المرء ينضح بما في قلبه" في بيت قصيده بقوله:

ومما كانت الحكماء قالت لسان المرء من خَدَم الفؤاد⁽⁵⁵⁾

وهكذا يستمر أبو تمام في إيراد الحكم دون انقطاع، والاقتراب منها، وهي تلامس الذهن، وتقرع السماع بيسر وسهولة، وخاصة إذا كانت من الموروث الديني، وتنكئ على المعاني القرآنية، فهو بهذا يدغدغ مشاعر الناس وعواطفهم، ومن ذلك عندما يتحدث عن الصبر وتحمل المصائب، والوقوف بجلد أمامها، ليخلص إلى القول بأن الصبر والطاعة يملآن القلب إيماناً وتقياً، ويلبسان المرء جلالاً وهيباً، فتكون عاقبته كسب الأجر ونيل رضا الله:

فصبراً ففي الصبر الجلالة والتقوى ولا لوم إن خُبرت أنك جازع

⁵³ - نظر: عبد الحّي بن أحمد ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقق: محمود الأرنؤوط، (دار ابن كثير، دمشق، بيروت، 1406هـ-1986م) ط1، 143/3. والزركلي، الأعلام: 165/2. وهاشم صالح مناع، "الحكمة وتطورها في شعر أبي تمام" مجلة التراث العربي: العدد 101، (بنابر 2006) ص 191.

⁵⁴ - حبيب بن أوس، أبو تمام الطائي، ديوان أبي تمام، (دار النشر غير متكورة، 1905) د.ط، ص 75. ومناع، الحكمة وتطورها، ص 194

⁵⁵ - أبو تمام، ديوانه، ص 80. ومناع، الحكمة وتطورها، ص 194

فقد يأجر الله الفتى وهو كاره وما الأجر إلا أجره وهو طائع⁽⁵⁶⁾

إن الشاعر والحكيم أبا تمام كما وصفه بذلك الشاعر المتنبي أيضاً قد أبدع في شعره وبرع، وابتكر واخترع، وتفرد وتميز عن غيره بالاستفادة من الحكمة حكمةً يطورها بمفهومه، ويعرضها بلسان قومه، حتى يصل بها إلى مرحلة هي إلى الحقيقة أقرب من سرد الشعر بطريقة معبّرة تمثل لوحة فنية مليئة بالأساليب الجمالية.

3.3. المتنبّي، أبو الطيب الكندي

المتنبّي أحمد بن الحسين بن الحسن الكوفي الكندي، أبو الطيب، يروى أنه سمي بالمتنبّي لادعائه النبوة، لكنه استتاب فرجع عن ذلك، شاعر حكيم كسابقه، أحد مفاخر الأدب العربي، وحامل لواء الشعر في عصره، قلّ أمثاله، عُرف بشعره المليء بالأحكام البليغة، والأمثال سائرة في الركبان، والمعاني المبتكرة في الأذهان، ويرجع الفضل في ذلك إلى إتقانه للغة العربية التي جعلته يوظفها في خدمة شعره، فأصبح منهلاً للأدباء والشعراء يرجعون إليه، الأمر الذي جعل بعض علماء الأدب اعتباره من أشعر الإسلاميين، توفي (354هـ)⁽⁵⁷⁾.

3.3.1. بعض أشعاره في الحكمة

حُقَّ للمتنبّي أن يُسمّى شاعر الحكمة؛ فقد امتلأ شعره بالحكم والأمثال، ولا زالت أشعاره الحكيمة التي صاغها تدور على الألسن، ويتناقلها الركبان، وتدور رحاها في ميادين البلغاء والخطباء والعلماء على وجه الخصوص، ولا تكاد قصيدة من قصائده تخلو من الحكمة، فله أقوال كثيرة في الحياة والموت وأحداث الدهر، للاعتبار بها والاستفادة من مواعظها ودروسها في الحياة، ومنها:

إذا أنت أكرمت الكريم ملكته	وإذا أنت أكرمت اللئيم تمردا ⁽⁵⁸⁾
من يهن يسهل الهوان عليه	ما لجرح بميت إيلام ⁽⁵⁹⁾
لا يسلم الشرف الرفيع من الأذى	حتى يُراق على جوانبه الدّم ⁽⁶⁰⁾
ذو العقل يشقى بالنعيم بعقله	وأخو الجهالة في الشقاوة ينعم ⁽⁶¹⁾

⁵⁶ - أبو تمام، ديوانه، ص371 ومتاع الحكمة وتطورها: ص196

⁵⁷ - ينظر: ابن العماد، شذرات الذهب، 282/4. الرزكلي، الأعلام، 1/ 115.

⁵⁸ - لا يعرف قدر الكريم إلا الكرام، أما اللئيم إذا أكرمته زاد لؤماً وعتواً عليك. (علي بن أحمد بن محمد الواحد النيسابوري، شرح ديوان المتنبي، إصدارات المكتبة الشاملة، 1431هـ، د.ط، ص266).

⁵⁹ - إذا كانت نفس الشخص هيئة استساع الذل وقبل الخضوع؛ حاله حال الميت الذي لا يتأثر فيه الجراح. (الواحدي، شرح ديوان المتنبي، ص124).

⁶⁰ - الرجل الشريف يتربص به العدو والحساد من كل جانب للنبيل من شرفه، ولا بد للشريف من مهارتهم وإراقة دماهم حتى يقطع عليهم الطريق ويسلم من أذاهم. (الواحدي، شرح ديوان المتنبي، ص173).

⁶¹ - الإنسان العاقل مهما عاش في نعيم ورفاه فإنه يبقى شقيماً؛ لأنه يفكر في مآل وعواقب هذه الحياة، أما الجاهل فينعم وإن كان في شقاء، لغفلة وانصرافه عن التفكير بالعواقب. (الواحدي، شرح ديوان المتنبي، ص172).

ما كلّ ما يتمنى المرء يدركه تجري الرياح بما لا تشتهي السفن⁽⁶²⁾

الكريم وحده هو من يعرف قيمة الكريم، فإذا أكرمت الرجل الكريم يبقى مديناً لك ولن ينسى معروفك له ما حيي، ويبقى دائم السعي يردّ المعروف، ويبدل الخير، وعلى العكس من ذلك اللئيم كلما أكرمته قابل ذلك بالإساءة، فهو لا يعرف قدر الإنسان؛ لأن نفسه الدنية تبقى حقيرة ولا ترتقي مهما أحسنت إليها، حالها حال الميت الذي لا يؤلمه الجرح، مهما سعيت إلى إهانتته لتشعره بنفسه الذليلة، فلن يشعر ولن تؤثر فيه الكلمات، ثم يذكر أن الرجل الشريف دائماً يتربص به الحساد ويسعون إلى النيل من شرفه، لذا يجب عليه محاربتهم وعدم التهاون معهم، ويتلو هذه الحكم بحكمة أخرى تظهر قيمة العقل وكيف أنه يدرك أن هذه الدنيا بكل ما فيها من نعم هي دار شقاء وارتحال فلا راحة للإنسان فيها ما دام غير مستقرة، على العكس من الرجل الجاهل الذي يعيش في الشقاوة منعماً وهو غير مدرك لها، لأنه تائه في غيه، ثم يختم هذه الحكم بواحدة هي القول الفصل في الحياة، وهو أن الأقدار بيد الله لا يتحكم بها الإنسان فما كل ما يتمناه المرء يدركه ويتحصّله، لأن الأمور ليست كلها تسير كما يشتهي الإنسان كحال السفينة عندما تسير الرياح فإنها تحركها وفقسيرها واتجاهها، لا وفق رغبة ربّانها، والمتحكم بها.

لقد استمد المتنبي الحكم من ثقافته الواسعة وإطلاعه على أقوال الحكماء والفلاسفة من العرب والفرس واليونان، ومن سلسلة الصراعات والتجارب المرّة والمواقف المريرة التي خاضها وصدق القائل: الحكمة الخالدة ما كانت من معاناة صادقة، فحكّم المتنبي هي روح لأشعاره، وهي تمسّ الحياة الإنسانية، وما يأتي بقضية إلا ويعللها بتعاليل حكيمة ويضعها في موضعها المناسب، والكلام في حكم المتنبي يطول، والمقام لا يسعه⁽⁶³⁾.

4. الحكمة في الشعر المعاصر

ذكرنا أن الحكمة في الشعر قديمة عند العرب قدم الشعر، وأنها أصبحت سائرة على الألسن جيلاً بعد جيل حتى عصرنا الحاضر، وإذا كان الشعر الحكيم قد أصابه شيء من الركود بعد العصر العباسي فإن شمس قد برغت على يد شعراء معاصرين عادوا به إلى سالف عهده من الرقي والازدهار منهم على سبيل المثال: شكيب

⁶² - لا يصل الإنسان إلى كل ما يتمنى نواله، ولا يتيسر له كل ما يريجه، فالأقدار تسير الإنسان بضد ما يبغيه، كحال أهل السفينة الماخرة تسيرهم الرياح عكس ما يتمنون، والمتنبي في هذا يشير إلى أعدائه الذين يترصبون به في أنهم لم ينالوا ما أرادوه. (إبراهيم بن محمد ابن الإفليبي، شرح شعر المتنبي، ت: مصطفى عليان، (مؤسسة الرسالة، بيروت، 1412هـ/1992م) ط1، 133/1 والواحد، شرح ديوان المتنبي، ص332

⁶³ - ينظر: وسيم الحمدي، المتنبي مالى الدنيا وشاغل الناس، مجلة صوت الأمة، المجلد43، العدد4، (شعبان 1432هـ) ص53 و54.

أرسلان، وجميل صدقي الزهاوي، ومحمود سامي البارودي ومن بعدهم لأحمد شوقي الذين أولوا اهتماماً أكبر بالحكمة حتى أننا نجده يذكرها مردداً في شعره فخراً⁽⁶⁴⁾ بها في أبيات:

لي دولة الشعر دون الناس وائلة
مفاخري حكمي فيها وأمثالي⁽⁶⁵⁾

وقوله في مخاطبة الشباب:

فخذوا العلم على أعلامه
واطلبوا الحكمة عند الحكماء⁽⁶⁶⁾

1.4.1. أحمد شوقي

أحمد شوقي بن علي بن أحمد، من أشهر الشعراء الذين ذاع صيتهم في العصر الحديث، حتى توج بلقب أمير شعراء عصره، ولد في مدينة القاهرة، وكانت وفاته أيضاً فيها، نشأ على يد أبوين تعددت أعراقهما فولده امتزج في نسبه العرق الكردي مع الشركسي العربي، أما والدته فتتحد من أصول تركية يونانية، وهذا يعني أن شوقي نشأ من خمسة أصول كما أشار إلى ذلك بنفسه، ولا يخفى ما لهذا التعدد من أثره الواضح في تنشئته وامتياز شعره عن الآخرين حتى جعله في المتقدمين من أبناء عصره، تناول في شعره فنون الشعر المختلفة؛ من مدح وهجاء، وغزل ورتاء، ووصف وغيره، ثم ما لبث أن دخل عالم السياسة وأنماط الحياة الاجتماعية في مصر على وجه الخصوص، وبلاد الشرق والعالم الإسلامي على وجه العموم، فعالج في شعره، ونذر حياته كلها للشعر حتى بلغ به كل الآفاق، وأجري به على كل لسان، يستلهم الأفكار مما يجري حوله من المشاهدات، ويستوحيه من الحوادث التي كانت تمر بها دول العالم، ولعل عناوين آثاره خير دليل على ذلك، فمن آثاره التي اشتهرت: "الشوقيات في أربعة أجزاء؛ وهو ديوانه الذي أعده، ومصراع كليوباترة في قصة شعرية، ودول العرب نظم، وأميرة الأندلس، ومجنون ليلي... وغيرها من الآثار، توفي سنة 1351هـ، 1932م⁽⁶⁷⁾.

1.1.4. شعره في الحكمة

لقد شغف الشاعر أحمد شوقي بالحكمة منذ صغره، ولعلها كانت نتيجة لبشارة أستاذه الشيخ حسين المرصفي، فقد ورد أنه حين كان في الرابعة عشر من عمره عمل بيتين في الحكمة أعجب بهما الشيخ فبشر بمستقبله في الحكمة، فتركت أثراً في نفسه، وكانت سبباً في اندفاعه نحوها حتى أضحت قصائده لا تخلو من الحكم، فتناول قصائده كثير من الدارسين في حياته وبعد موته بالبحث والدراسة؛ منها دراسة قام بها

⁶⁴ - ينظر: عبد الرحمن بن إسماعيل السماعيل، "الحكمة في شعر شوقي الترابط بين القول والظرف" مجلة جامعة الإمام، 1418هـ، العدد، 20، ص 297

⁶⁵ - أحمد شوقي، ديوان أحمد شوقي، (دار صادر، بيروت، د.ت)، د.ط، 118/2.

⁶⁶ - أحمد شوقي، ديوانه، 296/1.

⁶⁷ - ينظر: الزركلي، الأعلام، 1/ 136. عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، (مكتبة المثنى و دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت)، د.ط، 246/1. Muhammed Recai. Gündüz, *Arap Siyasi Şiiri*, (Cantaş yayınları, 2022), s.71., Yusuf Uralgiray, *Ahmed Şevki*, (Doğu dilleri dergisi, Ankara, 1969), c.1, sayı.3, s.213.

محمد الهادي الطرابلسي في فصل خاص عن الحكمة في الشوقيات في كتابه (خصائص الأسلوب في الشوقيات)⁽⁶⁸⁾.

وإذا ما نظرنا إلى شعر شوقي نجده قد اتسم بنوعين من الحكمة:

الأول حكمة مطلقة؛ أي أنها غير مقيدة بظرف أو مناسبة، وهي تتسم بنظرة شاملة للحياة وهو أكثر أشعاره. والثاني: حكم مقيدة بالمناسبات والظروف؛ وهي حكم لا يمكن فصلها عن مناسبتها وظرفها وسياقها الذي وردت لها، وهذه نسبتها قليلة في أشعاره.

لقد كان لكل من الدين والتاريخ والأحداث المعاصرة صدى قوياً في أشعاره، فقد نالت اهتمامه الكبير فالتاريخ للإنسان كالنسب في قوله:

مثل القوم نسوا تاريخهم كلقيط عي في الناس انتساباً⁽⁶⁹⁾

وإذا ما تتبعنا شوقي فإننا نلاحظ أنه يذكر حكماً - في التعامل مع الأحداث وبناء الممالك والدفاع عن الأوطان ودحر الأعداء للحصول على الحرية - قد تصل حدّ التناقض فيما بينها ومن ذلك دعوته إلى استعمال القوة في الحرب العثمانية اليونانية، وأن الحكم للسيف وزمام الأمر بيد من يكسب الحرب:

وما السيف إلا آية الملك في الورى ولا الأمر إلا للذي يتغلب⁽⁷⁰⁾

وفي ذكرى الاحتفال بعيد الجهاد الوطني يدعو إلى الصبر والتمني:

ومن يصبر يجد طول التمني على الأيام قد صار اقتراحاً⁽⁷¹⁾

وفي نكبة دمشق أيضاً يذكر أن أبواب الحرية لا تفتح إلا بإرافة الدماء:

ولا يني الممالك كالضحايا ولا يُدني الحقوق ولا يُحق

وللحرية الحمراء بابٌ بكل يدٍ مضرجة يُدق⁽⁷²⁾

ويدعو إلى التمسك بموارد العلم والمال في ذكرى الاحتفال بمصرف (بنك) مصر:

بالعلم والمال بيني الناس ملكهم لم يُبين ملك على جهل وإقلال⁽⁷³⁾

إن شاعراً مثل شوقي لا يغفل مثل هذا التباين ولا بد أنه كان واعياً مدركاً لما يقوله؛ لأنه كان يقف أمام ظروف مختلفة يحتاج كل ظرف منها إلى ما يناسبه من الحكمة، فعلى سبيل المثال الخلافة العثمانية كانت لها

⁶⁸ - ينظر: السماعيل، الحكمة في شعر شوقي، ص 298.

⁶⁹ - أحمد شوقي، ديوانه، 309/1.

⁷⁰ - أحمد شوقي، ديوانه: 33/1.

⁷¹ - أحمد شوقي، ديوانه: 192/2.

⁷² - أحمد شوقي، ديوانه: 366/1.

⁷³ - أحمد شوقي، ديوانه: 192/1.

السيادة على المشرق وكانت فيها الخلافة الإسلامية ولذا لا بدّ لها من استعمال القوة كي ترد العصاة ويلتف حولها المسلمون، فقد كان يفرح لقوتها ويأسى ويحزن على ضعفها⁽⁷⁴⁾.

الخاتمة ونتائج البحث

الحمد لله أولاً وآخراً ، وفي نهاية هذا المقال يمكننا أن نستخلص أن الشعراء منذ العصر الجاهلي وإلى عصرنا الحاضر كان فيهم من فكر في أمور الدنيا، وتأملوا في الكون، وتدبروا آيات الله في خلقه، فكان لهم حظ وافر من الحكمة والموعظة جعلوها في خدمة أبناء جنسهم؛ يتناصحون ويتواصون بها فيما يكون سبباً إلى إسعاد الناس والعيث يرغد وأمان في هذه الدنيا، ومن ذكرتهم من الشعراء ابتداء بشاعر الحكمة الجاهلي زهير بن أبي سلمى الذي لا يكاد بيت من قصائده إلا وقد احتوى على حكمة رصينة، وقصيدة رزينة، تزينت بها أشعاره، والشاعران النصراني عدي بن زيد وطرفة بن العبد اللذين امتلأت أشعارهما حكماً ونصائح مدعاة إلى استقامة حياة كل من يتعظ بها، ومروراً بشعراء العصر الإسلامي كحسان بن ثابت وكعب بن زهير والإمام الشافعي، وأبي تمام الطائي وغيرهم ممن امتلأت أشعارهم حكماً ومواعظ بفضل تربيتهم وتنشئتهم الدينية التي تربوا عليها، وانتهاءً بشعراء العصر الحديث كالزهاوي والبارودي وشوقي الذين جمعوا بين القديم والحديث، وخلطوا بين الثقافات والأعراف التي اجتمعت تحت المظلة الإسلامية، فراقبوا أحوال الناس وتأملوها بعقل رصين وفكر هادئ؛ فكانت النتيجة أبياتاً من الشعر مليئة بالحكمة والنصيحة

المصادر والمراجع

- الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب (502هـ). *المفردات في غريب القرآن*، تحقق: صفوان الداودي، دار القلم، الدار الشامية، دمشق، بيروت، الطبعة الأولى، 1412هـ.
- الأصفهاني، علي بن الحسين بن محمد أبو الفرج. *الأغاني*، دار الفكر بيروت، الطبعة الثانية، د.ت.
- ابن الإفليلي، إبراهيم بن محمد. *شرح شعر المتنبي*، تحقق: مصطفى عليان، مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الأولى، 1412هـ 1992م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. *صحيح البخاري*، تحقق: محمد زهير بن ناصر، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، 1422هـ.
- البوغبيش، عواطف. *"الحكمة ومصادرها في العصر العباسي"*. جامعة آزاد الإسلامية، فرع شادكان، ديوان العرب (15 أيار 2012) http://www.diwanalarab.com/spip.php?page=article&id_article=32904
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين. *مناقب الشافعي*. تحقق: أحمد صقر، دار التراث، القاهرة، الطبعة الأولى، 1390هـ 1970م.

⁷⁴ ينظر: السماعيل، الحكمة في شعر شوقي، ص 304 و 305.

التبريزي، يحيى بن علي بن محمد الشيباني، أبو زكريا (502 هـ). شرح القصائد العشر. إدارة الطباعة المنيرية، د.ط، 1352هـ.

أبو تمام، حبيب بن أوس الطائي، ديوان أبي تمام، دن، سنة 1905م.

أبو الخطاب، أبو زيد محمد بن القرشي. جمهرة أشعار العرب. تحقق: علي محمد البجادي، نهضة مصر، د.ط، د.ت.

خيرى، صبري محمد خليل. "الحكمة إعادة بناء مفهوم الفلسفة". مركز التنوير المعرفي، الخرطوم، الطبعة الأولى، 2004م.

الرازي، محمد بن أبي بكر. مختار الصحاح. دار الحديث القاهرة، الطبعة الأولى، 1421هـ.

رضايي، أبو الفضل، وضغيمي، علي، "الحكمة في معالقة زهير بن أبي سلمى"، مجلة اللغة العربية وآدابها، العدد4، السنة2، 2004م.

الزركلي، خير الدين بن محمود. الأعلام. دار العلم للملايين بيروت، الطبعة 15، 2002م.

السلمي، عبد الرحيم بن صمايل العلياني. شرح رسالة العبودية لابن تيمية. دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية.

السماعيل، عبد الرحمن بن إسماعيل. الحكمة في شعر شوقي الترابط بين القول والظرف. مجلة جامعة الإمام، العدد20، 1418هـ.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. حُسن السميت في الصمت. تحقق: أحمد سليمان، دار العلم والإيمان، مصر، د.ط، 2010م.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، الخصائص الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، د.ط. الشافعي، محمد بن إدريس. ديوان الشافعي. تحقق: محمد بن عبد المنعم خفاجي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1405هـ 1985م.

شاهي مجتبي محمدي مزرعه. "الحكمة في شعر زهير بن أبي سلمى". ديوان العرب، 06 أيلول، سبتمبر. 2010م.

[https://www.diwanalarab.com/%D8%A7%D9%84%D8%AD%D9%83%D9%85%D8%A9-](https://www.diwanalarab.com/%D8%A7%D9%84%D8%AD%D9%83%D9%85%D8%A9-%D9%81%D9%8A-%D8%B4%D8%B9%D8%B1-%D8%B2%D9%87%D9%8A%D8%B1)

[-%D9%81%D9%8A-%D8%B4%D8%B9%D8%B1-%D8%B2%D9%87%D9%8A%D8%B1](https://www.diwanalarab.com/%D8%A7%D9%84%D8%AD%D9%83%D9%85%D8%A9-%D9%81%D9%8A-%D8%B4%D8%B9%D8%B1-%D8%B2%D9%87%D9%8A%D8%B1)

ابن الشجري، هبة الله بن علي بن حمزة. الأمالي. تحقق: محمود الطناحي، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1413هـ 1991م.

الشتنمري، يوسف بن سليمان الأندلسي (476هـ). أشعار الشعراء الستة الجاهليين، إصدارات المكتبة الشاملة، د.ط، 1431هـ.

شوقي، أحمد. ديوان أحمد شوقي. دار صادر بيروت، د.ط، د.ت.

الشيباني، أبو عمرو. شرح المعانيات التسع. تحقق: عبد المجيد همو، مؤسسة الأعلمي، بيروت، الطبعة الأولى، 1422هـ 2001م.

ضيف، شوقي. تاريخ الأدب العربي العصر الجاهلي. دار المعارف، القاهرة، الطبعة 11، د.ت. طهراني، نادر نظام. "عدي بن زيد شاعر الحكمة في الجاهلية". مجلة التراث الأدبي، العدد 5 (10. 1388هـ). عبد الرحمن، ياسر. موسوعة الأخلاق والزهد والرقائق. مؤسسة اقرأ، القاهرة، الطبعة الأولى، 1428هـ 2007م. ابن العبد، طرفة. ديوان طرفة بن العبد. شرح محمد مهدي ناصر الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة، 1423هـ 2002م.

ابن العماد، عبد الحي بن أحمد الحنبلي. شذرات الذهب في أخبار من ذهب. تحقق: محمود الأرنؤوط، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، الطبعة الأولى، 1406هـ 1986م. الفارسي، زيد بن علي. شرح حماسة أبي تمام. تحقق: محمد علي عثمان، دار الأوزاعي، بيروت، الطبعة الأولى، د.ت.

فاعور، علي حسن. شرح ديوان زهير بن أبي سلمى. دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1408هـ 1988م. فروخ، عمر. تاريخ الأدب العربي. دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، الطبعة السادسة، 1997م. ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم الدينوري. الشعر والشعراء. دار الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى، 1423هـ. ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب. مدارج السالكين في منازل السائرين. تحقق: محمد عزيز شمس، دار عطاءات الرياض، دار ابن حزم بيروت، الطبعة الثانية، 1441هـ 2019م. ابن كثير، إسماعيل بن عمر أبو الفداء (774 هـ)، تفسير القرآن العظيم. تحقق: سامي سلامة، دار طيبة، د.ط، د.ت.

كحالة، عمر رضا. معجم المؤلفين. مكتبة المثنى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، د.ت. كريم، أحمد. "شعر الحكمة عند الشافعي"، موقع موضوع، 28 أبريل، 2022م، https://mawdoo3.com/%D8%B4%D8%B9%D8%B1_%D8%A7%D9%84%D8%AD%D9%83%D9%85%D8%A9

المحمدي، وسيم. "المتنبي مالى الدنيا وشاغل الناس". مجلة صوت الأمة، الجامعة السلفية، شعبان 1432هـ 2011م، المجلد 43، العدد 4.

المرزباني، محمد بن عمران. معجم الشعراء، تحقق: ف. كرنكو، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الثانية، 1402هـ 1982م.

مصطفى، إبراهيم وآخرون، المعجم الوسيط. تحقق: مجمع اللغة العربية، دار الدعوة، د.ط، د.ت. مناع، هاشم صالح، "الحكمة وتطورها في شعر أبي تمام" مجلة التراث العربي، (يناير 2006) العدد 101.

- المنأوي، محمد عبد الرؤوف (1031هـ). التوقيف على مهمات التعاريف. تحق: محمد رضوان الداية، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، 1410هـ.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي (711هـ). لسان العرب، تحق: عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف، د.ط، د.ت.
- المهدي، حسين بن محمد. صيد الأفكار في الأدب والأخلاق والحكم والأمثال. تحق: عبد الحميد محمد المهدي، وزارة الثقافة اليمنية، 2009م.
- الواحدي، علي بن أحمد بن محمد النيسابوري. شرح ديوان المتنبي، إصدارات المكتبة الشاملة. د.ط، 1431هـ.
- يسري، عبد الغني عبد الله. "زهير بن أبي سلمى شاعر الحكمة والسلام"، مجلة عود الهند، النشر 05، 2014م العدد 95.
- اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب، تاريخ اليعقوبي، دار صادر بيروت، د.ط، د.ت.

Kaynakça

- Abdurrahman, Yâsir. *Mevsûatü'l-ahlâki ve'z-zühdî ve'r-rekâik*. Müessesetü-'ikra, 1.basım, 1428, 2007.
- el-Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn. *Menâkıbu's-Şa'fî*. thk. Ahmed Sakr. Kâhire: Dârü't-türâs, 1390/1970.
- el-Buğbîş, Auâtîf. "*el-Hikmetü ve Mesâdiruhâ fi'l-asri'l-Abbâsi*". Camietu Azad el- İslamiyye, (Dîvânü'l-Arab, 15.Mayıs 2012), http://www.divanalarab.com/spip.php?page=article&id_article=32904
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Muhammed Zühêyr b. Nâsır. Dârü'-taûkû n-Necât, 1.Basım, 1422.
- Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-edebi'l-Arabî'l-asri'l-câhilî*. Kahire: Dârü'l-Meârif. 11.Basım.
- Ebu'l-Hattâb, Ebû Zeyd Muhammed b. el-Kureşî. *Cemheratü Eş'âri'l-Arab*. thk. Ali Muhammed el-Becâdî, (Nahdatu- mısır).
- Fâ'ûr, Ali Hasan. *Şerhu Dîvânî Zühêyr b. Ebî Sulmâ*. Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1.Basım, 1408, 1988.
- Fârisî, Zeyd b. Ali. *Şerhu Hamâseti Ebî Temmâm*. thk. Muhammed Ali Osman. Beyrût: Dârü'l-Evrezâî. 1.Basım.
- Ferrûh, Ömer. *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*. Beyrût, Lübnân: Dârü'l-ilmî li'l-melâyîn, 1997.
- Gündüz, Muhammed Recai. *Arap Siyasi Şiiri*. İstanbul: Cantaş Yayınları, 2022.
- Hayrî, Sabrî Muhammed Halîl. "*el-Hikme İadetü bâna-i mefhûmi'l-felsefe*". Hartum: Merkezu't-tenviri'l-maarif, 1.Basım, 2004.
- İsfahânî, Ebü'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî. *el-Eğânî*. Beyrût: Dârü'l-fikr.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râğıb. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân ed-Dâvûdî. Dımaşk: Dârü'l-kalem, Beyrût: Dârü's-Şâmiyye, 1.Basım, 1412.
- Tarafe, b. Abd. *Divanu Tarafe b. Abd.* Beyrût: Dârü'l-kutubi'l-ilmîyye, 3.Basım, 1423/2002.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbârin min zeheb*. thk. Mahmûd el-Arnâvûd. Dımaşk, Beyrût: Dârü İbni Kesîr, 1.Basım, 1986/1406.
- İbnü'l-İfîlî, İbrahîm b. Muhammed. *Şerhu Şi'ri'l-Mütenebbî*. thk.Mustafa İlyân. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1.Basım, 1412/1992.
- İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî el-Cevziyye. *Medâricü's-sâlikîn fi menâzili's-sâirîn*. thk. Muhammed Azîz Şems. Riyâd: Dâr 'Atâât; Beyrût: Dâr İbn Hazm, 2.Basım, 1441/2009.
- İbn Manzur, Muhammed b. Mükerrrem b. Alî. *Lisânü'l-Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebîr v. dğr. Dârü'l-Meârif.
- İbnü's-Şecerî, Hibetullah b. Alî b. Muhammed b. Hazma. *el-Emâlî*. thk. Mahmûd et-Tanâhî, Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1.Basım, 1413/1991.
- Kerîm, Ahmed. *Şi'ru'l-hikme inde's-Şâfî*. Mevdu sitesi, 28 Nisan, 2022.
https://mawdoo3.com/%D8%B4%D8%B9%D8%B1_%D8%A7%D9%84%D8%AD%D9%83%D9%85%D8%A9
- İbn Kesîr, İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer Ebü'l-Fidâ. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Sâmi Selamet. Dâr Tayyibe.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifîn*. Beyrût: Dâr İhyâi't-türâsi'l-Arabî.
- İbn Kuteybe, Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *eş-Şi'r ve's-su'arâ*. Kâhire: Dârü'l-hadîs, 1.Basım,1423.
- Muhammedî, Vesîm. "*el-Mütenebbî Mâliü'd-dünyâ ve şâğülü'n-nâs*". Mecelletü Savti'l-eimme, el-Câmiatü's-selefiyye, 4/43, 1432/2011.
- Mehdî, Hüseyin b. Muhammed. *Saydu'l-efkâr fi'l-edebi ve'l-ahlâk ve'l-hikemi ve'l-emsâl*. thk.Abdülhamîd Muhammed el-Mehdî. Vizâretü's-sekâfeti'l-Yemeniyye, 2009.
- Mennâ, Haşim Salih. "*el- hikme ve Tatavvuruha fii ş'iri Ebî Temmam*". Mecelletu't-turasi'l- Arabi, 2006, sayı, 101.

- Merzübânî, Muhammed b. İmrân b. Mûsâ b. Saîd. *Mu'cemü's-şu'arâ*. thk. Fritz Krenkow, Beyrût: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2.Basım, 1402/1982.
- Mustafa, İbrahim. v. dğr.. *el-Mu'cemü'l-vasît*. thk. Mecmeu'l-lügati'l-Arabiyye. Dârü'd-da've.
- Münâvî, Muhammed Abdür-raûf. *et-Tevkîf alâ mühimmâtî't-teârîf*. thk. Muhammed Rıdvan ed-Dâye, Beyrût: Dâru'l-fıkr, 1.Basım, 1410.
- Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir. *Muhtârü's-Sihâh*. Kâhire: Dârü'l-hadîsü'l-Kâhire, 1.Basım,1412.
- Rızâyî, Ebu'l-Fadl – Dağîmî, Ali. “*el-Hikme fi muallakati Züheyr b. Ebî Sulmâ*”. Mecelletü'l-lügati'l-Arabiyye ve âdâbihâ, 2/4, 2004.
- Semail, Abdurrahman b. İsmail. “*el-Hikmetü fi şî'ri Şevkî et-Türâbit beyne kavli ve'z-zarf*”. Mecelletü Câmîati'l-imâm, 20, 1418.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Hüsnü's-semt fi'samt*. thk. Ahmed Süleyman. Mısır: Dârü'l-ilm ve'l-îmân, 2010.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-hasaisü'l-kübra*. Beyrut: Dârü'l-Kutubil ilmiyye.
- Sülemî, Abdürrahîm b. Samâyil el-İlyânî. “*Şerhu Risâleti'l-Abûdiyye li'bni't-Teymiyye*”.
- Şâfi'î, Muhammed b. İdris. *Dîvânü's-Şâfi'î*. thk. Muhammed b. Abdülmünim Hafâcî. Kâhire: Mektebetü külliyyâtî'l-Ezheriyye, 2.Basım,1405/1985.
- Şâhî, Müctebî Muhammedî Mezrââ. “*el-Hikmetü fi şî'ri Züheyr b. Ebî Sulmâ*”, 06.Eylül.2010, <https://www.diwanalarab.com/%D8%A7%D9%84%D8%AD%D9%83%D9%85%D8%A9-%D9%81%D9%8A-%D8%B4%D8%B9%D8%B1-%D8%B2%D9%87%D9%8A%D8%B1>
- Şentemerî, Yûsuf b. Süleymân b. İsâ el-A'lem. *Eş'ârü's-şuarâ's-sitte el-câhiliyyîn*, İsdarâtu'l-mektebeti's-şâmile, 1431.
- Şevkî, Ahmet. *Divan Ahmet Şevkî*. Beyrût: Dâr Sadır.
- Şeybânî, Ebû Amr. *Şerhu'l-Muallakâtü't-tis'a*. thk. Abdülmecîd b. Hemv, Beyrût: Müessesetü'l-A'lemî, 1.Basım, 1422/2001.
- Tahrânî, Nâdir Nizâm. “*Adî b. Zeyd Şâiru'l-hikmeti fi'l-câhiliyye*”. Mecelletü't-türâsü'l-edebî, sayı 5, 10.1388.
- Tebrîzî, Yahya b. Ali b. Muhammed eş-Şeybânî Ebû Zekerriyya. *Şerhu Kasâidi'l-Aşr*. İdâretü't-tabâa'ti'l-münîriyye, 1352.
- ebu-Temmam, Habib b. Evs. *Divanu ebi Temmam*. (1905).
- Uralgıray, Yusuf. *Ahmed Şevki*. Doğu Dilleri Dergisi, 1/3 (1969).
- Vâhidî, Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Neysâbü'rî. *Şerhu Dîvânî'l-Mütenebbî*. 1431
- Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Yakub. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. Beyrût: Dârü Sâdır.
- Yüsri, Abdülğani Abdullah. “*Züheyr b. Ebî Sulmâ Şâiru'l-hikme ve's-selâm*”. Mecelletü Avdi'l-Hind, Sayı 95, (05.2014).
- Ziriklî, Hayruddîn b. Mahmûd. *el-A'lâm*. Beyrût: Dârü'l-ilm li'l-mellâyîn, 15.Basım.



مُقَابَرَةُ التَّيَّارِ اللَّيْبَرَالِيِّ الْعَرَبِيِّ لِلْأَحْكَامِ الدِّينِيَّةِ: مِصْرَ أُنْمُوذَجًا

Arap Liberal Akımının Dini Hükümlere Yaklaşımı: Model Olarak Mısır

The Arab Liberal Current's Approach to Religious Rulings: Egypt as a Model

Jalal Ts SELMİ

Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Ortadoğu Enstitüsü, Ortadoğu Çalışmaları Anabilim Dalı
PhD Candidate, Sakarya University, Middle East Institute, Department of Middle East Studies
Sakarya, Türkiye

alisilmy.1992@gmail.com, orcid.org/0000-0003-1788-8969, <https://ror.org/04ttnw109>

Mehmet RAKİPOĞLU

Arş. Gör. Dr., Batman Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü, Akademik Çalışmalar
Koordinatörü

Research Assistant Doctor, Batman University, Department of International Relations, Academic
Studies Coordinator, Batman, Türkiye

mehmet.rakipoglu@batman.edu.tr, orcid.org/0000-0002-6287-6943, <https://ror.org/051tsqh55>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received:	14 Ağustos 2023 / 14 August 2023
Kabul Tarihi / Date Accepted:	21 Kasım 2023 / 21 November 2023
Yayın Tarihi / Date Published:	25 Ocak 2024 / 25 January 2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season:	Ocak 2024 / January 2024

Cilt / Volume: 10, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 287-313.

Atıf / Cite as: Selmi, Jalal Ts – Rakipoğlu, Mehmet. “Arap Liberal Akımının Dini Hükümlere Yaklaşımı: Model Olarak Mısır”. *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 10/1 (Ocak 2024), 287-313.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.10518590>

Cite as: Selmi, Jalal Ts – Rakipoğlu, Mehmet. “The Arab Liberal Current's Approach to Religious Rulings: Egypt as a Model”. *İhya International of Islamic Studies* 10/1 (January 2024), 287-313.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.10518590>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Yazar Katkıları/Author Contributions: Çalışmanın Tasarlanması/**Conceiving the Study**: J.T.S. (%60), M.R (%40) | Veri Toplanması/**Data Collection**: J.T.S. (%60), M.R (%40) | Veri Analizi/**Data Analysis**: J.T.S. (%60), M.R (%40) | Makalenin Yazımı/**Writing up**: J.T.S. (%60), M.R (%40) | Makale Gönderimi ve Revizyonu/**Submission and Revision**: J.T.S. (%60), M.R (%40). Çıkar Çatışması/**Competing Interests**: Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that they have no competing interests.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Jalal Ts SELMİ, Mehmet RAKİPOĞLU**).

Bu makale Creative Commons Atıf-Gayri Ticari Türetilemez 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC 4.0) International License.



مُقَابَرَةُ التَّيَّارِ اللَّيْبَرَالِيِّ الْعَرَبِيِّ لِلْأَحْكَامِ الدِّينِيَّةِ: مِصْرُ أَنْمُودَجًا

ملخص البحث

مطلع القرن العشرين، بدأت عدة تيارات فكرية سياسية تظهر للسطح في المحيط الإسلامي، لا سيَّما في مصر التي كانت من أكثر دول المنطقة بحثاً عن هوية فكرية تأخذ بها بناء دولة مستقلة. وفي ضوء ذلك، كان الفكر الليبرالي أحد أهم التيارات الفكرية التي ظهرت في تلك الحقبة. يُجادل المُفكرون الليبراليون بأن حرية الاعتقاد مكفولة، وقد رسموا خطابهم حيال الدين من خلال إلباسه الغلاف العلماني ليكون له قدسيته لكن دون توجيه مُعتقدات المواطنين أو أفكارهم بالإجبار، كما دعوا إلى رفع "وصاية الدولة" أو "وصاية رجال الدين" عن الدين ليكون الاجتهاد متاحاً لكل مصلح يمتلك المؤهلات والقدرات العلمية، فضلاً عن تأكيدهم على ضرورة تأسيس حكم مدني تحرري. وتقديراً لأهمية الدور السياسي والتاريخي لهذا التيار، ترمي الورقة إلى سبر أغوار منهج الخطاب الديني للتيار الليبرالي العربي متخذةً من الفرع المصري للتيار أنموذجاً يُعمم على نظرة التيار الليبرالي العربي بعمومه إزاء الدين لما كانت عليه مصر من منارةٍ لإشاعة الأفكار في عموم الوطن العربي. وفي هذا الإطار، تتناول الورقة نظرة التيار الليبرالي حيال الدين من ثلاثة جوانب: الجانب الأول ويتمثل في نظرة تاريخية لنشوء التيار الليبرالي في العالم ومن ثم في مصر، والثاني الخطاب الديني لدى التيار الليبرالي في مصر منذ ظهوره وحتى يومنا هذا على أن يتم استقراء رؤية التيار الليبرالي عبر تتبع آراء أبرز المفكرين الليبراليين في مصر، أما الجانب الثالث فيتجسد في النظرة الاستشرافية لمستقبل التيار الليبرالي في مصر.

كلمات مفتاحية: الليبرالية، مصر، حزب الوفد، حزب الغد، عباس محمود العقاد.

Arap Liberal Akımının Dini Hükümlere Yaklaşımı: Model Olarak Mısır

Öz

Yirminci yüzyılın başlarında birçok İslam ülkesinde olduğu gibi bölge ülkelerinden olan Mısır'da da bağımsız bir devlet kurma yolunda entelektüel kimlik arayışı ortaya çıkmıştır. Bunun sonucunda ise Mısır'da çeşitli siyasi entelektüel eğilimler görülmeye başlamıştır. Söz konusu olan bu eğilimlerden Liberal düşünce, bu dönemde ortaya çıkan en önemli fikir akımlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Yerleşik İslam kültürünün hâkim olduğu diğer ülkelerde olduğu gibi Mısır'da da liberal düşüncenin en çok meşgul olduğu alan hiç şüphesiz din alanı olmuştur. Bu minvalde liberal düşünürler, dine ilişkin söylemlerini, dinin kutsallığını koruyacak şekilde "vatandaşların inanç ve fikirleri üzerinde baskı kurulmadan inanç özgürlüğünün güvence altına alınması" şeklinde tanımlayarak inanç özgürlüğünü seküler bir kılığa büründürmeye gayret etmişlerdir. Ayrıca içtihat konusunun devlet ve din adamlarının tekelinden kurtarılarak reformist ve entelektüel bir kimliğe sahip olan herkes için açık olması için çaba sarf etmişlerdir. Bunun yanı sıra özgürlükçü ve sivil bir yönetimin kurulması gerekliliğine vurgu yapmışlardır. Bu bağlamda çalışmada, Arap liberal akımının dini söylem yaklaşımının derinliklerini ortaya çıkarmaya amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda çalışmamızda modern Arap düşüncesinde yeni fikirlerin beşiği ve diğer Arap ülkelerine yayılması noktasında büyük bir öneme sahip olan Mısır özelinde liberal akım ve dine bakış açısı ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Çalışmamız bu bağlamda liberal düşünce akımının dine bakış açısını üç bölümde ele almaktadır. Birinci bölümde liberal akımın öncelikle dünyada ve ardından Mısır'da ortaya çıkışıyla ilgili tarihsel bir değerlendirme yapılmıştır. İkinci bölümde ise Mısır'da liberalizmin

ortaya çıkışından itibaren sahip olduğu dini söylem ile öne çıkan liberal düşünürlerin görüşleri çerçevesinde akımın vizyonu açıklanmaya çalışılmıştır. Son olarak üçüncü bölüm ise elde ettiğimiz veriler ışığında liberalizmin Mısır'daki geleceğine ilişkin bir değerlendirme yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Liberalizm, Mısır, Vefd Partisi, Yarm Partisi, Abbas Mahmud El-Akkad.

The Arab Liberal Current's Approach to Religious Rulings: Egypt as a Model

Abstract

During the early twentieth century, there was a significant pursuit of intellectual identity within the Islamic world, with a particular focus on Egypt, as it sought to establish itself as an independent state. In the present context, liberal thinking can be seen as a significant intellectual trend that has surfaced within the region. Throughout Egypt's history, intellectuals inclined towards liberalism have consistently called for safeguards to ensure the freedom to hold and express diverse religious beliefs. Furthermore, they called for the lifting of the "state guardianship" or the "clerical guardianship" over religion so that anyone with an academic qualification and the ability to carry out ijthad would be able to do so. Taking into account the importance of this movement in terms of politics and history, this paper attempts to examine the depths of the approach to religious discourse that has developed within the Arab liberal movement. By using the Egyptian branch of the Arab liberal movement as a model, we can see a generalizing effect on the view of the Arab liberal movement as a whole when it comes to religion because Egypt is a beacon of ideas spreading across the Arab continent. In this context, Egyptian intellectuals of liberal persuasion adopt a secular framework while discussing matters pertaining to religion. While acknowledging the sacred nature of religion, these sources argue that religion does not operate as a mechanism for imposing the views or ideologies of individuals. This study examines the perspective of the liberal movement on religion, focusing on three distinct aspects. One of the primary focuses is a historical examination of the factors that contributed to the rise and dissemination of the liberal movement within the context of Egypt. The utilisation of religious discourse has been employed since the inception of the liberal movement in Egypt, influenced by the perspectives of notable liberal intellectuals in the country. The future of the liberal movement in Egypt is a topic of significant interest and importance.

Key Words: Liberalism, Egypt, Wafd Party, Tomorrow Party, Abbas Mahmud El-Akkad.

Extended Abstract

The orientation of the liberal movement towards religious decisions and regulations has garnered increased curiosity, particularly in light of Egypt's transition into a new historical phase following the January 25, 2011 revolution. This phase is marked by the readiness of various Egyptian political movements to engage in political competition within the context of a democratic process, aiming to secure the presidency and representation in the People's Assembly. These positions grant them executive and legislative powers, allowing them to enact and enforce laws in alignment with their respective ideologies and principles. The liberal movement, akin to other social movements, seeks to engage in this sphere by posing the following inquiry: What is the ideological stance of the liberal movement in relation to religious edicts and legal frameworks?

This study employs an inductive approach to examine the discourses, ideas, and press statements of influential figures within the liberal movement. The aim is to investigate their perspectives on religious rulings, encompassing Islam, Christianity, and other religions. The findings of this research are subsequently situated within a theoretical framework to arrive at a conclusive analysis. It was deliberate in choosing Egyptian liberal figures from different historical stages to come up with the best result that

summarizes the Egyptian liberal movement's approach to religion in light of the changes and circumstances that have occurred in Egypt. By observing the liberal approach according to circumstances and variables, it is possible to come to a more realistic conclusion about this approach to religion or religious rulings which was an essential element in the cultural, societal and political debate when any important change or turning point occurred in the history of Egypt.

The present study seeks to investigate the inclination of the Egyptian liberal movement towards legal rulings and religion. This will be achieved by examining the conceptual and theoretical foundation of liberal thought, exploring the origins of this movement in Egypt, and subsequently analysing the political activities of the Egyptian liberal movement. Additionally, the study will scrutinise the viewpoints and perspectives of prominent figures within this movement, including Ahmed Lutfy Alsayyid, Galal Amin, Said Alnagar, and Amr Hamzawy. The ultimate objective is to ascertain the prevailing orientation of the movement towards religion. The significance of the topic addressed in this study stems from the limited research and studies conducted on the orientation of the liberal current towards legal rulings and their impact on societal and political trajectories, despite its significant historical significance in the initial democratic experiment spanning from 1923 to 1952.

The significance of this study is derived from its examination of the historical significance of the liberal movement's contribution to the development of the initial Egyptian constitution in 1923. This constitution continues to exert its influence on Egypt's constitutional and legal frameworks, despite the prevailing democratic decline in the country. Moreover, the significance of this study stems from the current existence of the liberal movement in Egypt and its advocacy for the implementation of Western democratic principles within the country. By conducting this study, it becomes feasible to comprehend the degree of compatibility between the ideas propagated by the liberal movement and the overall intellectual framework embraced by Egyptian society. Throughout history, the liberal movement in Egypt has significantly contributed to the adoption of democratic governance and the fundamental principles of secular governance. The movement persisted in advocating for this mode of governance throughout the reign of Gamal Abdel Nasser, widely regarded as the most autocratic ruler in Egyptian history. Their support for this form of governance endured during the period of liberalisation implemented by President Mohamed Anwar Sadat and his successors, including President Mohamed Hosni Mubarak. Following the 2011 revolution, there was a discernible manifestation of their influence. The historical significance of the liberal movement necessitates an examination of its perspective on religious decrees. Egypt is widely recognised as a prominent centre of scientific production within the Arab world, and its scientific achievements serve as a model for emulation throughout the region. Hence, the Egyptian liberal movement was selected as a paradigm for the liberal movement across the Arab region. Within the given framework, the study prompts two inquiries: What is the stance of the liberal movement regarding religious decisions and laws? To what degree is Egyptian society capable of embracing liberal ideologies? In order to address the aforementioned inquiries, the investigation employed an inductive methodology, which endeavours to analyse the concepts, discourses, and patterns within the liberal movement with the aim of formulating a conclusion that can be situated within a theoretical framework.

المقدمة

بعدها دخلت مصر مرحلة جديدة من التاريخ بعد ثورة 25 يناير 2011؛ اشتد الفضول حول توجه التيار الليبرالي إزاء الأحكام والشرائع الدينية. فاتسمت هذه المرحلة باستعداد التيارات السياسية المصرية كافة لدخول معترك التنافس السياسي في إطار عملية ديمقراطية تُوصل أحدهم إلى الرئاسة ومجلس الشعب، أي إلى السلطتين التنفيذية والتشريعية اللتين تمكّنان أي تيار من تشريع وتنفيذ القوانين ذات التوجه المتناغم مع فكره ومبادئه. وقد سعى التيار الليبرالي، مثله مثل التيارات الأخرى لدخول هذا المعترك، ليُطرح تساؤل مفاده؛ ما هو توجه التيار الليبرالي تجاه الأحكام والشرائع الدينية؟

تعرض الدراسة للإجابة على التساؤل المطروح أعلاه في إطار استقرائي قائم على سبر أغوار الخطابات والأفكار والتصريحات الصحفية الخاصة بأعلام التيار الليبرالي وخصوصاً فيما يتعلق بالأحكام الشرعية، للوصول إلى نتيجة تتمثل في إطار نظري.

وفي ضوء ذلك، تهدف الدراسة لفهم توجه التيار الليبرالي المصري حيال الأحكام الشرعية والدين من خلال تتبع الإطار المفاهيمي والنظري للفكر الليبرالي، مع النظر في جذور نشوء هذا التيار في مصر، ومن ثم الوقوف على ممارسات التيار الليبرالي المصري السياسية، وأفكار وآراء أعلامه، للوصول إلى نتيجة تبين توجه التيار نحو الدين.

وعلى الرغم من دور التيار الليبرالي التاريخي الكبير في أول تجربة ديمقراطية له بين عامي 1923 و1952، إلا أن البحوث والدراسات المُتناولة لتوجهه حيال الأحكام الشرعية ودورها في المسارات الحياتية والسياسية، كانت في حالة نضوب، لتنبع أهمية الفكرة التي تتناولها الدراسة.

تنبع أهمية الدراسة أيضاً من اعتبار الدور التاريخي للتيار الليبرالي في إعداد أول دستور مصري لا زال يشع بتأثيره على الممارسات الدستورية والقانونية لمصر، بالرغم من حجم التدهور الديمقراطي الذي تمر فيه. إضافة لأهمية الدراسة التي تهل من الوجود الفعلي للتيار الليبرالي في مصر، ومناداته بتطبيق المبادئ الديمقراطية الغربية في مصر، حيث يمكن من خلال الدراسة فهم مدى إمكان توافق أفكار التيار الليبرالي مع الإطار الفكري الجمعي العام للمجتمع المصري. وتُوصف مصر بأنها منارة الإنتاج العلمي في العالم العربي وما ينتج عنها من مخزون علمي يقتدي به العالم العربي ككل لذلك تم اختيار التيار الليبرالي المصري كنموذج للتيار الليبرالي في عموم العالم العربي.

وفي سياق ذلك كله، تطرح الدراسة تساؤلين مفادهما: ما هو توجه التيار الليبرالي تجاه الأحكام والشرائع الدينية؟ وما مدى إمكان تقبل المجتمع المصري للأفكار الليبرالية؟

وللاجابة على هذين التساؤلين المطروحين أعلاه تركز الدراسة إلى المنهج الاستقرائي الذي يحاول قراءة أفكار وخطابات وتوجهات التيار الليبرالي لتصل بذلك إلى نتيجة يمكن وضعها في إطار نظري.

1. الفكر الليبرالي وظهوره في مصر

الفكر الليبرالي هو تيار ظهر للسطح بتوجهات اقتصادية تدعو لحرية العمل والتنقل والمنافسة ومع مرور الزمن تحول إلى فكرٍ يرمز إلى التحرر أو الحرية على كافة أصعدة الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

لقد ظهر الفكر الليبرالي ونضج في أحضان الدول الأوروبية التي شهدت ثورةً صناعية خلال القرن الثامن عشر. ولم يمضِ الكثير حتى تناقلت النخب الغربية والشرقية مبادئ الفكر الليبرالي عبر اتجاه عدد من أفراد النخب الشرقية لاستكمال تعليمهم في الغرب.

ورجوعاً لكل ما سبق ذكره، يتناول هذا المحور المبادئ الأساسية للفكر الليبرالي ويقف على مراحل نشوء ونضوج التيار الليبرالي في مصر انطلاقاً من جذوره ووصولاً إلى تسيده مسار أول حكم دستوري علماني أقر انتخابات ديمقراطية وأحكاماً تحفظ الحريات.

1.1 الفكر الليبرالي: تعريف مفاهيمي ونظرة تاريخية

ظهر مُصطلح الليبرالية لأول مرة في بريطانيا في أواخر القرن الثامن عشر، للدلالة على المذهب الاقتصادي القائم على مبادئ الملكية الخاصة والمبادرة الفردية وحرية العمل والتنقل والمنافسة. غير أنه - ومع مرور الزمن - تحول لمصطلح سياسي يُشير إلى مذهب فكري فلسفي ينادي بإشاعة الحريات السياسية والفردية. وانطلاقاً من المعنى اللغوي لكلمة "الليبرالية"، والذي يعني "حرية"، فإن الفكر الليبرالي يدور، بصورة أساسية، حول الحرية والتحرر.¹

وبتتبع الجذور التاريخية لليبرالية يُلاحظ أنها جاءت كردة فعل ضد التسلط الديني الذي كانت تُمارسه الكنيسة. وتُعد حادثة انشقاق الراهب الألماني مارتن لوثر، الذي ترعم حركة الإصلاح البروتستانتي في ألمانيا، الانطلاقة الأولى لفكرة الليبرالية، حيث هاجم الكنيسة على إثر متاجرتها بـ "صكوك الغفران". و كان الإسهام الأساسي للوثر في ميلاد الفكر الليبرالي، قد تجلّى في تمييزه الواضح بين السلطتين السياسية والروحية، في سبيل وضع حد للتسلط الفاسد والدور المُخادع الذي مارسه الكنيسة. وهو ما فتح الطريق للتوجه نحو بناء السلطة المدنية.²

¹ بيير ماننت، التاريخ الفكري لليبرالية (برينستون: مطبعة جامعة برينستون، 2019)، 40.

² سليمان بن صالح الخراشي، حقيقة الليبرالية وموقف الإسلام منها (جدة: مركز التأصيل للدراسات والبحوث، 2008)، 33.

وإلى جانب لوثر، أسهم جون كالفن الذي أكّدت آراؤه وجوب الطاعة للسلطة السياسية وفق قوانين تُنظم الحياة العامة. وقد أناط كالفن العمل الفردي بالتقدير الإلهي، ودعا إلى تفعيل العمل الفردي، ما جعل أفكاره بمثابة الإشارة الأولى إلى انطلاق الفكر الرأسمالي، حيث دعا للتخصص في حرفٍ معينة، والجد فيها.³ وعلى الرغم من تمهيد لوثر وكالفن الطريق لنشوء الليبرالية، إلا أنهم لم يسهموا بشكلٍ مباشر في إثراء الفكر الليبرالي بالنظريات. وكان جون لوك، من أبرز - وربما من أوائل - فلاسفة الليبرالية السياسية، حيث يعتمد الفكر الليبرالي بشكلٍ كبير على كتاباته. أما لوك فينادي باستقلال الفرد عن الدولة والمجتمع، أي يدعو لمنح الفرد حقوقاً مطلقة ومستقلة.⁴

وترتكز نظرية لوك الأساسية على فكرة العقد الاجتماعي التي يُصوّر فيها الدولة على نحوٍ مُخالف لنظرية الحق الإلهي التي كانت تُنادي به الكنيسة، حيث ربط وجود السلطة وشرعيتها بقبول الأفراد لها، وفي ضوء ما توفر لهم من حقوق وحرّيات تضمن عدم التدخل في الحياة الخاصة للفرد، وليس "بالتوكيل الإلهي" التي نادى به الكنيسة. وقد أطلق لوك على الحقوق التي نادى بها اسم "الحقوق الطبيعية" التي من الطبيعي أن يتمتع بها الفرد.⁵

ويُعارض لوك مفهوم السلطة المطلقة للدولة، مبيّناً أن المصلحة الذاتية التي تمثل القوة الأساسية المُحرّكة للسلوك البشري، هي التي تخلق هيكلًا منظمًا من الأفراد في إطار الدولة. ويؤكد لوك على اتفاق الأفراد الذين يتسمون بالتفكير العقلاني، يأتي انطلاقاً من قاسمٍ مُشترك يتمثل في رغبتهم ضمان الملكية الخاصة، وبذلك تُعدّ المهمة الأساسية للدولة هي حماية حقوق الأفراد وتوفير البيئة المناسبة لهم للتمتع بالحرّيات والحقوق الأساسية الثلاثة وهي الحق في الحياة والحرية والملكية الفردية، مشدداً على ضرورة عدم التدخل في حياة الآخر.⁶

ويفصل لوك الدولة عن الدين، موضحاً أن الدين مهم في المجتمع، لكن يجب ألا يؤدي ذلك إلى إقحام الكنيسة أو أي مؤسسة أخرى في المعادلة السياسية، معتبراً دور المؤسسة الدينية دعوي وبالنتالي لا دور لها في الحكم. وفيما يؤكد لوك على أحقية الفرد لاعتناق أي مذهب مسيحي - حيث يُعدّ ذلك حقه الطبيعي - يرفض تماماً أية محاولة لاستخدام الوسائل القسرية أو غيرها لإرغام الناس على أي مذهب، مشيراً إلى أن ذلك يؤدي

³ الموسوي، الليبرالية والأزمات، 14.

⁴ نفس المصدر أعلاه، 15، 16.

⁵ المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، العقد الاجتماعي - جان جاك روسو، ديفيد هيم، جون لوك (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019)، 37.

⁶ علي ليلة، المجتمع المدني العربي: قضايا المواطنة وحقوق الإنسان (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 2013)، 91.

إلى انتشار القهر والعنف داخل المجتمع.⁷ وبذلك، يُلاحظ أن الفكر الليبرالي يرفض أي دور للدين في المسار الدستوري أو القانوني وبالتالي السياسي للدولة، حيث يرى ضرورة فصل الدين عن الدولة.

وفي معرض الحديث عن بعض تفاصيل الليبرالية أيضاً، تجدر الإشارة إلى أن المفكر السياسي جان جاك روسو حاول "بعقده الاجتماعي"، تحجيم مُطلقية الحرية الفردية، عبر إشارته إلى أن منبع الحريات هو المجتمع وليس الطبيعة، "فالمجتمع هو أساس كل الحريات وأساس كل شيء ومعيار كل شيء، فصحيح أن الإنسان يُولد بحقوق، ولكن هذه الحقوق يجب أن تتواءم مع الجمع الذي يعيش فيه". ويوضح روسو أن العقد الاجتماعي الاعتباري هو الأداة المناسبة لبناء المجتمع، بحيث يضع الفرد من خلال نفسه وأملاكه تحت إمرة الجسد السياسي المُنتق عن هذا العقد الاجتماعي الذي جعل الأولوية لصالح المجتمع وليس الفرد.⁸

في نهاية الطرح حول ما تدعو إليه الليبرالية، يتضح أن أساسها يقوم على حرية الفرد على كافة الأصعدة بما فيها التفكير الديني، غير أن راسو حاول الحد من حرية الفرد بما يتماشى مع وضع المصلحة العامة فوق المصلحة الفردية، أما ميل فدعا إلى التمتع بالحرية الفردية في إطار خدمة "المتع - القيم" العليا للمجتمع.

2.1. ظهور التيار الليبرالي في مصر

لقد بدأت إرهابات الفكر الليبرالي بالنشوء في مصر بالتزامن مع الاحتكاك بالحضارة الأوروبية الذي ظهر للسطح إثر الحملة الفرنسية على مصر، والتي انتهت عام 1801 الذي شهد ولادة رفاة رافع الطهطاوي الذي نادى فيما بعد ببعض الأفكار ذات الصبغة الليبرالية.

التحق الطهطاوي بالأزهر عام 1817، وقد كان تأثير شيخ الأزهر، حسن العطار - الذي كان على اتصال بالعلماء الفرنسيين الذين حضروا مع نابليون أثناء الحملة الفرنسية - على الطهطاوي كبيراً جداً.⁹

كما لعبت السنوات الخمس التي قضاها الطهطاوي في باريس إماماً، دوراً كبيراً في تبنيه بعض الأفكار الأوروبية، بالرغم من خلفيته الأزهرية. وبعودته لمصر، نشر الطهطاوي ملاحظاته عن المجتمع الفرنسي في كتاب اسمه "تخليص الإبريز في تلخيص باريز" الذي نقل فيه صفات المجتمع الفرنسي، وعرض فيه نظم الحكم الدستورية الأوروبية، ودعا فيه إلى ضرورة مشاركة الشعب في الحكم، وضرورة أن يكون القانون ديناميكي ليتغير تبعاً للظروف، وليس تقدير الحاكم. وفي كتابه "مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية"، نادى بضرورة الإصلاح التدريجي في نظام الحكم، حيث أشار إلى ضرورة تقييد سلطات الحاكم بالقانون، ووضع الحكومة مسؤولة أمام الشعب؛ ليتم ترسيخ التوازن بين الحقوق والواجبات، مشدداً على انعدام

⁷ نفس المصدر أعلاه.

⁸ عطيات أبو السعود، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين (القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2022)، 206.

⁹ الحوار المتمدن، "رفاة رافع الطهطاوي - رائد من رواد عصر النهضة والفكر الليبرالي" (تاريخ الوصول 29 نيسان/أبريل 2023).

التضارب بين الشريعة والقوانين الوضعية.¹⁰ لكن الطهطاوي ابقى على أهمية الشريعة الإسلامية، مبيناً أن القوانين الوضعية الليبرالية لا تُفسد ولا تتضارب مع قوانين الشريعة الإسلامية.¹¹

لقد واصل علي مبارك متابعة جهود الطهطاوي في حقول الترجمة والتعليم، مُتجهاً نحو دعوة المصريين إلى تبني الأفكار الغربية التحررية وكشف جوانب العلوم الأخرى.¹² ولا ريب في أن مبارك من أبرز السائرين بشكلٍ عملي نحو المناداة بالحياة المدنية الليبرالية، فقد تولى ديوان المدارس، ليعمل على توسيع التعليم المدني. وقد دعا في روايته "علم الدين" الصادرة في عام 1882، شيوخ الأزهر للاتصال بمظاهر الحضارة الأوروبية.¹³

على الرغم من الإسهامات الأولية للطهطاوي وللمبارك في طرح بعض الأفكار الليبرالية، إلا أنه يُشار إلى أن الجذور الأولى لنشوء التيار الليبرالي التحرري فعلياً في مصر والمنطقة العربية، جاءت على يد أحمد فارس الشدياق.¹⁴

على الصعيد الديني، نادى الشدياق بالحرية الدينية، موضحاً أن من حق الإنسان الحصول على حق حرية العقيدة الدينية، مُشيراً إلى أن هناك الكثير من البابوات يمارسون الفساد والطغيان الكهنوتي على المُخالفين للتشريع الديني باسم الدين، وعليه يدعو الشدياق إلى ضرورة ابتعاد الحضارة العربية الإسلامية عن هذا النحو، وأبقى توجهه صوب أحكام الشريعة في هذا النطاق.¹⁵

فيما بعد، دعا المفكر أحمد لطفي السيد إلى استبعاد الإسلام كمرجعية تشريعية، ونادى بجعل الفكر الليبرالي مذهباً أساسياً للنظام السياسي والاجتماعي في مصر، ولكل علاقة بين الفرد والمجتمع، أو بين الفرد والحكومة.¹⁶

وسار طه حسين في ركب المُفكرين المصريين الذين أسهموا في غرس الجذور الأولى للفكر الليبرالي، فقد دعا في كتابه "مستقبل الثقافة في مصر" عام 1937، إلى تبني الأفكار الغربية بشكلٍ شامل، والعلمانية بشكلٍ تام.

على الرغم من دراسة حسين في الأزهر بين 1902 و1908، إلا أنه سرعان ما ارتدى الثوب الليبرالي التحرري بمجرد انتقاله إلى الجامعة المصرية التي كانت تحت هيمنة أساليب ومناهج الثقافة الغربية. وقد ازداد توجهه

¹⁰ نفس المصدر أعلاه.

¹¹ جمال بدوي، نظرات في تاريخ مصر (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1988)، 87.

¹² صيد الفوائد، "مراجعة كتاب كيف تسلت الليبرالية إلى العالم الإسلامي؟" (تاريخ الوصول 29 نيسان/أبريل 2023).

¹³ الهيئة العامة للاستعلامات. "علي مبارك" (تاريخ الوصول 29 نيسان/أبريل 2023).

¹⁴ لويس عوض، تاريخ الفكر المصري الحديث من الحملة الفرنسية إلى عصر إسماعيل (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2016)، 340، 341.

¹⁵ نفس المصدر أعلاه، 360، 361.

¹⁶ نفس المصدر أعلاه.

الليبرالي بعد انتقاله إلى باريس لاستكمال مراحل دراسته الأكاديمية. ودعا حسين إلى التحرر من هيمنة الأفكار الدينية، واستمر على ذلك حتى تم إخراجهم مع الجامعة عام 1931، بتهمة تقديم "دراسات إحادية" لطلبته في الجامعة.¹⁷

مؤسسياً، تم تجسيد الليبرالية بتأسيس حزب الأمة عام 1907 الذي شهد قيام الأحزاب السياسية في مصر على وجه العموم. وجاء تأسيس حزب الأمة بتحويل شركة الجريدة التي تُصدر صحيفة الجريدة التي برزت في ذلك الحين لتعبر عن مصالح طبقة الأعيان وكبار مُلاك الأراضي الزراعية وتوجهاتها، إلى حزب سياسي.¹⁸

قَبِلَ حزب الأمة انضمام بعض المسيحيين إليه، ليعكس من خلال ذلك هويته القائمة على التحرر والنخبة وليس الدينية. وبذلك اتسم توجه حزب الأمة بصورةٍ من الاعتدال السياسي المواجه للتطرف الوطني لدى الحزب الوطني بقيادة مصطفى كامل الذي أظهر تنافسه مع حزب الأمة.¹⁹

وفيما يتعلق بخطاب وأدبيات حزب الأمة تجاه الأفكار والشرائع الدينية، فقد عبر عنها لطفي السيد بنظرته إلى الدين على أنه وحده غير كافٍ ليجمع أمماً متعددة في أمة واحدة، إذ لا يجمع الناس سوى المنافع والمصالح المشتركة. كما وقام فكر الحزب على الفكرة العلمانية الفاصلة للدين عن السياسة.²⁰

وبعد أن تراجع ظل حزب الأمة، بزغ شعاع حزب الوفد الذي أسسه سعد زغلول الذي يُعد أحد أهم أعضاء حزب الأمة. وتعود الأدراج الأولى لتأسيس حزب الوفد إلى عام 1918، حيث دعا سعد زغلول أصحابه إلى مسجد وصيف لطرح فكرة تأسيس وفد مصري للدفاع عن القضية المصرية في المحافل الدولية في مرحلة ما بعد نهاية الحرب العالمية الأولى. وفي نهاية الاجتماع، تشكل الوفد المصري الذي ضم سعد زغلول وعبد العزيز فهمي وعلي شعراوي وأحمد لطفي السيد، وغيرهم، وأطلقوا على أنفسهم "الوفد المصري" الذي أنهى بدوره وجود حزب الأمة.²¹

منذ عام 1924 الذي شهد أول انتخابات تشريعية حقيقية في مصر، وحتى "ثورة عام 1952"، بقي حزب الوفد هو حزب الأغلبية أو كما كان يُسمى "الحزب الجماهيري الكبير"، الذي تولى رئاسة الحكومة معظم الوقت.²²

¹⁷ إبراهيم شلبي، في بهو الكرنك.. محاكمة رئيس (القاهرة: دار نهضة مصر للنشر، 2013)، 208.

¹⁸ محمد صالح المسفر، "الليبرالية بين العروبة والتبعية (مصر نموذجاً)"، مجلة جامعة دمشق 3/24 (2008)، 355.

¹⁹ البوابة نيوز، "حزب الوفد.. 100 عام من العمل السياسي" (تاريخ الوصول 30 نيسان/أبريل 2023).

²⁰ مصر المدنية، "أحمد لطفي السيد ومن أين نبدأ؟" (تاريخ الوصول 30 نيسان/أبريل 2023).

²¹ مصرس، تاريخ حزب الوفد (تاريخ الوصول 30 نيسان/أبريل 2023).

²² كوثر رشيد عبيد الفتلاوي، "حزب الوفد المصري ودوره في السياسة المصرية حتى ثورة 33 يوليو (تموز) 1952"، مجلة جامعة بابل 4/15 (2008)، 120.

وكان سعد زغلول ومصطفى النحاس وعبد الخالق ثروت من أهم الشخصيات التي تزعمت الحزب و رئاسة الحكومة بإسمه.²³

يمكن اعتبار دستور 1923 نتيجةً أساسيةً للرأي العام الذي ثار عام 1919، وأبقى على ثورته مندلعاً حتى عام 1923، حينما رضخ الملك فؤاد لها وأقر دستور 1923 الذي تبنى عدة مبادئ ليبرالية أستهلمت - بصورة أساسية - من الدستور البلجيكي.²⁴

وقد تناغمت تلك المبادئ إلى حدٍ كبير مع مبادئ الأحزاب الليبرالية. كما عكس دستور 1923 مبادئ الليبرالية على النحو التالي:

المادة الرابعة: "الحرية الشخصية مكفولة".

. المادة الثانية عشر: "حرية الاعتقاد مُطلقة".

. المادة الرابعة عشر: "حرية الرأي مكفولة. ولكل إنسان الإعراب عن فكره بالقول أو الكتابة أو التصوير أو بغير ذلك في حدود القانون".

. المادة الخامسة عشر: "الصحافة حرة في حدود القانون. والرقابة على الصحف محظورة وإنذار الصحف أو وقفها أو إلغاؤها بالطريق الإداري محظور كذلك".²⁵

2. الخطاب الديني لدى التيار الليبرالي في مصر

تدور الكثير من التساؤلات حول نظرة التيار الليبرالي المصري تجاه الشرائع والأحكام الدينية بشكلٍ عام. ولتوضيح نظرة التيار الليبرالي الدينية، وتوجهاته تجاه الأحكام الدينية، سيتم الاستناد إلى المنهج الاستقرائي الذي يقوم على سير أغوار نظرة التيار الليبرالي تجاه الدين، من خلال النظر في ممارسات التيار الليبرالي العملية، وآراء وأفكار أعلامه.

تناول ما ورد في دستور 1923 بصورة مفصلة أمر في غاية الأهمية، لما احتواه هذا الدستور من توجهاتٍ ليبرالية عدة عكست نظرة التيار الليبرالي المصري بوضوح حيال الدين، إذ كان للتيار الليبرالي الدور الكبير في إعداد هذا الدستور واعتماده.

²³ فيتو، "فوز" الوفد" بأول انتخابات برلمانية عام 1924" (تاريخ الوصول 30 نيسان/أبريل 2023).

²⁴ الموقع الشخصي لحازم البيلاوي، "وماذا عن دستور 1923؟" (تاريخ الوصول 30 نيسان/أبريل 2023).

²⁵ محمد حماد، قصة الدستور المصري (القاهرة: مكتبة جزيرة الورد، 2011)، 153.

إلي جانب ذلك، يشتمل هذا المحور على البنية الأساسية للدراسة المتمحورة حول سير أغوار توجه أو نظرة أعلام الفكر الليبرالي المصريين للدين وأحكامه.

1.2. مكتسبات التيار الليبرالي العملية؛ دستور 1923 أنموذجاً

يبدو أن دستور 1923 من أهم الوثائق التاريخية العملية التي تكشف النقاب عن التوجه الفعلي للتيار الليبرالي المصري تجاه الدين قبل وعند تسلمه مقاليد الحكم في مصر. فالدستور تم وضعه من الحزب الليبرالي الأول في مصر؛ حزب الأحرار الدستوريين وريث حزب الأمة، وتم المحافظة عليه من قبل حزب الوفد الليبرالي أيضاً. وقد تضمن الدستور نظرة التيار الليبرالي للدين على النحو التالي:

المادة الرابعة: "الحرية الشخصية مكفولة"، بما يشمل حرية التملك والاعتقاد والتفكير والتعبير وما إلى ذلك من حريات أخرى.

المادة الثانية عشر: "حرية الاعتقاد مُطلقة"، إذ تكفل هذه المادة حرية الاعتقاد ليس فقط في الدين، بل في المذاهب وغيرها من المعتقدات الأخرى. فالنظرة الليبرالية المصرية إلى الدين عكست منح كل فرد الحق في تبني ما يقتنع فيه من أفكارٍ دينية، كما حفظت له حقه في ذلك بغطاء دستوري.

المادة الرابعة عشر: "حرية الرأي مكفولة. ولكل إنسان الإعراب عن فكره بالقول أو الكتابة أو التصوير أو بغير ذلك في حدود القانون."

المادة الخامسة عشر: "الصحافة حرة في حدود القانون. والرقابة على الصحف محظورة وإنذار الصحف أو وقفها أو إلغاؤها بالطريق الإداري محظور كذلك".²⁶

المادة مئة وتسعة وأربعون: "دين الدولة الإسلام": وتعكس هذه المادة نظرة التيار الليبرالي المُعتدلة حيال الدين، فلم يأتِ ضد الأثرية، بل اعترف بالإسلام ديناً للدولة، كي يكفل عدم المساس بالنصوص الدينية، والضرب فيها. وبمنح الفرد حرية الاعتقاد الديني أو المذهبي للفرد أظهر التيار الليبرالي المزيد من الاعتدال.

وبالنظر إلى المواد المُعتمدة في دستور عام 1923، ومقارنتها بالمبادئ الأساسية للفكر الليبرالي، يُلاحظ وبكل وضوح وجود توجه عام لدستور 1923 في إطار الفكر الليبرالي. ومن ناحية النظرة الليبرالية للأحكام الدينية، فقد كشف دستور 1923 نظرة الليبراليين العامة للدين بأنها نظرة تقف على نقطة الاتزان؛ فهي تدعو إلى الاعتراف بالإسلام ديناً للدولة كما جاء في المادة 149²⁷ وعدم المس بالنصوص الدينية، لكن مع معارضة أي تدخل في الاعتقاد الديني أو المذهبي للفرد، وضمان حريته الكاملة في هذا الإطار. لكن هنا لا بد من الإشارة إلى

²⁶ نفس المصدر أعلاه، 153.

²⁷ نفس المصدر أعلاه، 154.

الخلاف الذي حصل بين أعلام الفكر الليبرالي أثناء إعداد دستور 1923، فمن جانب أيّد حزب الأحرار الدستوريين التوجه المعتدل وعدم مجافاة المجتمع المصري باعتماد مادة رقم 149 التي تعترف بالإسلام ديناً للدولة باعتباره دين الأغلبية، لكن في المقابل اعترض حزب الوفد ليبرالي التوجه أيضاً علي هذه المادة بشدة معلناً انشقاقه عن اللجنة الثلاثين التي شكّلت لصياغة الدستور.²⁸

إن توجه حزب الوفد قام على تبني الفكر الليبرالي المرتكز لأفكار جون لوك الذي يدعو إلى الحرية المطلقة المُغلّفة بالعلمانية الصرفة التي لا تقبل أي وجود أو سمة للدين،²⁹ في المقابل عكس حزب الأحرار الدستوريين توجه جون جاك روسو الذي ينادي في عقده الاجتماعي إلى ضرورة مراعاة التوجه العام لمبادئ المجتمع ومعتقداته ومنح الحرية الفردية والحقوق المدنية وتطبيق العلمانية بما لا يؤثر على تماسك أو توجه كتلة الأغلبية وقيمها في المجتمع.³⁰

بسبب أغوار مقارنة أهم الأعلام الليبرالية في مصر للخطاب الديني، يُلاحظ أن بعضهم مال لفكرة "مطلق الحرية والعلمانية" غير أنهم عادوا واتفقوا على الميل إلى التوجه المعتدل المحاكي لفكر جاك روسو؛ أي كفالة حرية المعتقد مع إيجاد صيغة توافقية لعلمانية الدولة المعتدلة التي لا تمس بأحكام الدين ومبادئه، وهذا ما سيتضح أكثر في تناول توجهات الأعلام الليبرالية في المحور القادم.

2.2. أهم الأعلام الليبرالية في مصر ومقاربتهم للخطاب الديني

لقد احتضن التيار الليبرالي الكثير من الأعلام الفكرية منذ بزوغه في مصر. ولاستقاء النقطة التي اتفق عليها الأعلام الفكرية للتيار الليبرالي، حيال موقع الأحكام الدينية في السلوكيات السياسية والحياتية.

. أحمد لطفي السيد

يمكن اعتبار أفكار أحمد لطفي السيد من أهم الأفكار التي تُعبر عن توجه التيار الليبرالي حيال الدين، فقد كان من أوائل الذين مثلوا التيار الليبرالي سياسياً عبر حزب الأمة، ومن ثم حزب الوفد. كما كان أحد المُفكرين الذين عاصروا المراحل الأولى لتبلور الفكر الليبرالي، وتفاعله مع المجتمع. وجاءت أفكاره على النحو التالي:

. العلمانية التامة: لقد قام فكر حزب الأمة على أساس دعوة لطفي السيد إلى العلمانية الصرفة الفاصلة للدين عن السياسة، والتي نادى بها لطفي السيد من أجل الحفاظ على اللُحمة الوطنية، حيث قال، بعدما اتجه بعض الأقباط المصريين نحو التعصب والادعاء بالمظلومية، عقب عملية اغتيال رئيس الوزراء المصري بطرس

²⁸ محمد حسين هيكل، مذكرات في السياسة المصرية - الجزء الأول (القاهرة: مكتبة المعارف، 1993)، 220.

²⁹ جون لوك، الحكومة المدنية (بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، 1994)، 10.

³⁰ جان جاك روسو، العقد الاجتماعي (القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2022)، 38.

باشا غالي، : "الدين ليس هو الأساس الذي تقوم عليه الأكثرية أو الأقلية بل هو مجموعة مذاهب سياسية... والأمة كائن سياسي يتألف من عناصر سياسية فأى مذهب من المذاهب السياسية اعتنقه الأفراد أكثر عدداً كان أكثرية، وكان الآخر أقلية..".³¹ ويُسْتَقَى من ذلك رفض لطفي السيد الحركات السياسية المبنية على أساس ديني. وبمفهوم وقتنا الحالي، كان لطفي السيد من الراضين لحركات الإسلام السياسي.

. الحكم الديمقراطي لا يُخالف الشريعة: فيما يتعلق بالحكم الديمقراطي وعلاقته بالفقه الإسلامي، فقد رأى السيد لطفي أن الديمقراطية هي سلطة أمة، وهي أفضل طرق حكم عرفها التاريخ منذ الحضارة اليونانية، مبيّناً أنها ليست بحيلة تضار بها السلطات، وليست بدعة في الفقه الإسلامي". وأشار السيد لطفي إلى أن مظاهر الديمقراطية تختلف من دولة لأخرى حسب درجة تطور كل شعب وتقدمه السياسي. ورأى لطفي أن الإسلام عرف فكرة الديمقراطية باسم "الشورى"، ولكن هذه الفكرة لم تتطور وترتقي، بل اجهضت واندثرت نتيجة عدم ارتكاز على موازين الارتقاء الاجتماعي، بل بأوامر دينية، فهي لم تتطور تفسيرها وتأويلها بما يتلائم مع ارتقاء المجتمع.³²

. الحرية الفردية وحرية الاعتقاد "اللوكية" المطلقة: ابتدع لطفي السيد ما أطلق عليه اسم "مذهب الحرين" الذي يعني "ضرورة عدم التضحية بحرية الأفراد لحرية المجموع أو الحكومة، وأن يكون دور الحكومة قائماً فقط على مهمة الأمن الداخلي والقضاء والدفاع عن الوطن. وأما الملفات الأخرى فتتم وفقاً لمصلحة الفرد. إذ الحكومة بأصل نظامها مهما كان شكلها ليس لوجودها علة إلا الضرورة فيجب أن يقف سلطانها داخل حدود الضرورة ولا يتعداها إلى غيرها من سلطة الأفراد في دائرة أعمالهم، لأن كل حق تُضيفه الحكومة إلى ذاتها، إنما هو من حقوق الأفراد".³³ وانطلاقاً من مناداته بالحرية المطلقة، يأتي دفاعه الشديد عن مبدأ الحرية الدينية، وحرية التصرف الديني.³⁴

- جلال أمين

جلال أمين مفكر واقتصادي. ومن أشهر إبداعاته الفكرية؛ كتاب "ماذا حدث للمصريين؟" الذي يشرح فيه التغيير الاجتماعي والثقافي في حياة المصريين خلال الفترة من 1945 إلى 1995.³⁵ وتتصف أفكار وكتابات جلال أمين بالليبرالية على الصعيد السياسي، والاشتراكية على الصعيد الاقتصادي. وطرح أفكاره الليبرالية وفق التالي:

³¹ صلاح الدين سيسي، ثقافة الدستور المصري وموضوعاته (القاهرة: دار الفكر العربي، 2008)، 209.

³² نفس المصدر أعلاه، 211، 215.

³³ جورج جبور، العروبة والإسلام في الدساتير العربية (طرابلس: دار جروس، 1995)، 133.

³⁴ مصر المدنية، "أحمد لطفي السيد ومن أين نبدأ؟".

³⁵ المصري اليوم، "جلال أمين.. معلومات عن المفكر والعالم الاقتصادي الكبير" (تاريخ الوصول 01 أيار/مايو 2023).

. الديمقراطية والمدنية ضد الهوس الديني اللاعقلاني: يدعو أمين إلى ضرورة تبني الحكم الديمقراطي بعيداً عن ظاهرة الهوس الديني المثارة في منظور ديني طائفي دوغمائي ضيق الأفق، ينتشر عبر أشكالٍ بصرية وتصويرية، ويدفع إلى إثارة المشاعر والأحقاد وكرهية الآخر. ويُشير أمين إلى ضرورة تبني النهج الديمقراطي في مصر تحديداً، انطلاقاً من ضرورة مواجهة حالة الجهل العارمة والسخط الاجتماعي الهائل،³⁶ التي جعلت المجتمع المصري متعطشاً لأية فكرة تُخاطب غرائزه وتمنح الأمل، حتى ولو كانت غير صحيحة، فالمجتمع في الوقت الحالي غير قادر على طلب الحقيقة، لذا يتقبل ظواهر الهوس الديني.³⁷ ويُلاحظ في طرحه، أن أمين ينادي، بكل وضوح، بضرورة تطبيق الديمقراطية ذات العبء العلمانية الأنجع في إخراج المجتمع من حالة الاستقطاب الدينية التي تراكمت نتيجة هيمنة الأفكار والتيارات ذات الخلفيات الدينية على عقول شرائح كبيرة ومتعددة من المجتمع، حيث يصف أمين هذه الظاهرة بـ "الوحش الرهيب" الذي سعى لتحقيق أهدافٍ سياسيةٍ من خلال شعارات دينية مؤولة.³⁸ ويستشهد أمين ببعض الوقائع التي ظهرت للسطح نتيجة تغول ظاهرة "الهوس الديني" مجتمعياً وسياسياً بعد ثورة 25 يناير في مصر، من خلال الإشارة إلى حادثة إقحام الدين عنوةً وبصورةٍ "استعراضية" في البرلمان المُخصص لمناقشات مصالح المواطن وليس للصلاة، عندما هم أحد النواب برفع الأذان للصلاة،³⁹ وحادثة الاعتداء بالقتل على طالب جامعي في السويس لأنه كان يمشي في الشارع مع خطيبته. ولم يقف استشهاد أمين على تهوي المدنية مقابل صعود الهوس الديني في مصر فقط، بل أشار إلى ذلك من خلال مصرع السفير الأمريكي هناك على يد مجموعة من المتطرفين في ليبيا.⁴⁰

. هدم الوصاية الدينية مقابل حرية التفكير والاعتقاد الديني: يتوقف أمين ملياً عند أزمة المثقفين الإسلاميين الذين يُصنف بعضهم عادة في خانة المستنيرين، وإن كانوا- في جملتهم - محافظين/مأزويين، يكتبون ويفكرون داخل أسوار المؤسسة الدينية الرسمية، "حتى إن واحداً منهم صارحه في أثناء انعقاد إحدى الندوات منذ ما يربو على العشرين عاماً، في أعقاب أحداث مؤسفة للفتنة الطائفية في صعيد مصر، بأنه يُشتمُّ مما يكتبه عن ضرورة مراجعة ما تدرّسه المدارس للتلاميذ، وما تبثه وسائل الإعلام على الناس لتخليصهما مما يفسد العقول، ويدس بذور الفتنة الطائفية في النفوس.. اشتمَّ فيه دعوة إلى ما يمكن تسميته بـ"تقليل الجرعة الإسلامية في المدارس ووسائل الإعلام، وهو ما لا يوافق عليه.. بينما أفضى مشترك آخر في الندوة إليه، يوصف عادة بالمفكر الإسلامي المستنير"، بأن "هذا ليس موضوعك، قاصداً أنني لستُ من المثقفين في الدين،

³⁶ ساقية، "ما هو سبب التعصب الديني المُعاصر؟ جلال أمين يجيب" (تاريخ الوصول 01 أيار/مايو 2023).

³⁷ القدس العربي، "جلال أمين في "محنة الدين والدنيا في مصر": ازدواجية الطبقة الوسطى المصرية وثيقة الصلة بتزييف المدنية" (تاريخ الوصول 01 أيار/مايو 2023).

³⁸ نفس المصدر أعلاه.

³⁹ صحيفة الرأي، "نائب مصري يرفع أذان العصر أثناء جلسة مجلس الشعب"، YouTube (8 شباط/فبراير 2012)، 02:06:00-00:00:00.

⁴⁰ نفس المصدر أعلاه.

وأن من الأفضل لي أن أكف عن الكلام في هذا الموضوع!" وهنا أتساءل بدوري: أليست هذه دعوة إلى احتكار الحديث في الدين وعن الدين وتفسير الدين من قبل حفنة من الناس نصبوا أنفسهم أوصياء على عقولنا، وادعوا امتلاك الحقيقة المطلقة والقول الفصل في الدين وغير الدين؟" وفي ضوء ذلك، يدعو إلى التدبّر العقلاني الرافع للأفكار التنموية والنهضوية والحرية الفردية في التفكير والاعتقاد، بعيداً عن الاحتكار وفرض الرأي من قبل "أوصياء".⁴¹

. الدين جزء من الحياة وليس الحياة كلها: يعترض أمين على فكرة إغلاف كل سلوكيات الحياة بأحكام دينية، مشيراً إلى أن "الدين ليس هو الحياة، ولا يمكن أن يكون كذلك، بل هو جزء بسيط منها، ويجدر أن يبقى كذلك". إن "الدين يجب ألا يصور على أنه المورد الوحيد لإشباع مختلف الحاجات الإنسانية، من تغذية لعواطفه، إلى قضاء حاجات جسده، وإشباع حب استطلاع ونهمه للمعرفة، وحل مشاكله السياسية والاقتصادية"، بحسب أمين الذي يصف هذه النظرة الشمولية للدين على أنها "نظرة قاصرة وغيبية ومدمرة"، داعياً إلى فتح باب الاجتهاد الحياتي العلمي اللاديني.⁴²

وفي إطار هذه النقطة، يُشير أمين إلى أن "التيارات الدينية" التي تتبنى الخطاب الديني في الحياة السياسية، تستخدم أسلوب "الإرهاب بالمصطلحات" ضد الخصوم السياسية والجماهير الشعبية، مبيناً أن هذه التيارات تعتمد إلى تفسير بعض المصطلحات على هواهم، مستبعدين أي احتمال لتفسير مُخالف، مستخدمين في ذلك درجة لا يُستهان بها من العنف اللفظي في فرض آرائهم على الآخرين. إنهم "يستخدمون لغة متعالية خاوية من أي محتوى معرفي حقيقي، شاملة على بعض المصطلحات المُرهبة؛ كعبارة "تطبيق شرع الله"، "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر". عبارات، يرى أمين، أنها لا تُستخدم في إشاعة العدل والرحمة فعلاً، بل في التنكيل بالخصوم، وادعاء تمثيل الناس تحت "ظلال دين الله"، حتى شاع، بحسب أمين، تمييز عجيب في المنطق السياسي، ليُصبح غير المُلتحي "عدو الله والشعب، السائر على الخطأ"، أما المُلتحي "فالسائر في ظل الله وشعاعه، والتميّز بمعايير صائبة".⁴³ ويختتم أمين هذه النقطة بالإشارة إلى أن "التيارات الدينية" في مصر، الإخوان والسلفيين، استخدموا الشعارات والهويات الدينية للوصول إلى السلطة، وعندما وصلوا إليها استخدموا الأدوات الليبرالية والليبرالية الجديدة لتحقيق التنمية التي لا تصب في صالح المواطن، بل تُستثمر في الحفاظ على أسس "الاقتصاد الاستهلاكي"؛⁴⁴ "فأي تناقض هذا؟" أنه تناقض قائم على تقديس الطقوس والشكليات، بعيداً عن الجوهر الحقيقي للدين". ولا يُهاجم أمين الدين بالمطلق، بل يُشير إلى ضرورة تبني

41 نفس المصدر أعلاه.

42 الجزيرة نت، "عرض كتاب "محنة الدنيا والدين في مصر" لجلال أمين" (تاريخ الوصول 02 أيار/مايو 2023).

43 القدس العربي، "جلال أمين في "محنة الدين والدنيا في مصر": ازدواجية الطبقة الوسطى المصرية وثيقة الصلة بتزييف المدينة".

44 نفس المصدر أعلاه.

جوهر الدين وليس طقوسه، موضحاً إن كان لا بد من الاقتداء بالنماذج الدينية، فأخذ عمر بن عبد العزيز سيكون من أفضل المسارات، حيث أنه رفض منح الكعبة كسوة، قائلاً: "إني رأيت أن أجعل ذلك في أكباد جائعة، فإنها أولى بذلك من البيت".⁴⁵

- سعيد النجار

المفكر الدكتور سعيد النجار، وُلد سعيد نجار عام 1920 في ريف البحيرة، وكان من أشد المعارضين لمسار "ثورة 1952"، بعدما كشفت الثورة عن نياتها تجاه الحياة الدستورية والديمقراطية. عُرف عنه دفاعه الشديد عن المبادئ الليبرالية، لا سيما الاقتصادية منها.⁴⁶

بعد اشتداد مناخ حكم الفرد الواحد في سنوات حكم جمال عبد الناصر، بدأ النجار غربته، ليعمل بعد فترة وجيزة مديراً للإدارة الاقتصادية في منظمة مؤتمر التجارة الدولية والتنمية "أنكتاد"، ومن ثم انتقل إلى لبنان ليعمل مشرفاً على مسار عمل المكتب العربي للأمم المتحدة في بيروت. وبعد عمله كمدير تنفيذية للمجموعة العربية في مجلس إدارة البنك الدولي لمدة ثمانية سنوات، أُختير في منتصف التسعينيات قاضياً ثم رئيساً لمحكمة التجارة العالمية.⁴⁷

لقد عاد النجار الذي يُوصف "بالليبرالي الجديد" نظراً لتبنيه مبادئها، العودة إلى مصر نهائياً في أوائل التسعينات، محاولاً إعادة إحياء الفكر الليبرالي في مصر من خلال تأسيس جمعية النداء الجديد. غير أن توجس السلطة في مصر من عمل الجمعية، دفع عدداً كبيراً من رجال الأعمال للانسحاب منها، ما أفقدها قدراتها التمويلية، وأدى لتآكل إمكاناتها. ولكن استمرت الجمعية للعمل حتى عام 2004، حيث وفاة النجار المفاجئة.⁴⁸

أفكار النجار تجاه الدين سُطرت على النحو التالي:

- "الإسلام عقيدة راسخة" لكن لا بد من مبادئ الليبرالية الحديثة: يُنصف النجار الدين الإسلامي، معتبراً إياه عنصراً أساسياً في رفع قيمة الحرية والعدالة، غير أنه كان يرى أن الدين سُخر من قبل بعض التيارات، لأهدافٍ سياسية محقت مفاهيمه ومبادئه الحقيقية، وأساءت له.⁴⁹ لذا دافع النجار طيلة حياته عن المبادئ الليبرالية الداعية لتأسيس دولة مدنية ديمقراطية علمانية، والمستندة إلى أسس الاقتصاد الحر، والمُركزة على مبدأ

45 نفس المصدر أعلاه.

46 الحياة، "سعيد النجار علامة ليبرالية في العالم العربي" (تاريخ الوصول 02 أيار/مايو 2023).

47 الأهرام، "رحيل معلم جليل" (تاريخ الوصول 02 أيار/مايو 2023).

48 الحياة، "سعيد النجار علامة ليبرالية في العالم العربي".

49 نفس المصدر أعلاه.

"قانون الدولة"، المساواة بين الرجل والمرأة، وغيرها،⁵⁰ ودعا بشكلٍ أساسي لضرورة فصل الدين عن الدولة، وإخضاع المقدس والتراث للنقد العلمي العميق وباب الاجتهاد العام، وصولاً للإصلاح الديني الذي يشمل ميراث المرأة، وغيرها من المواضيع الأخرى.⁵¹

. حرية الفكر والتدين المطلقة: كحال الليبراليين الآخرين، يدعو النجار، بصورةٍ جلية، إلى حرية الفرد المطلق، بما يشمل حرية اعتقاد المذهب أو الدين الذي يراه مخاطباً لمُدراكاته العقلية ومنطقه العقلاني.⁵²

. الأخذ بأصل الدين وليس بتفسيره: يفصل النجار ورفاقه من الليبراليين الجدد، بين أصل الدين وتفسيره، إذ يرون أن التفسير أو التأويل الديني الذي جاء به علماء الدين وبقائه يقف عثرة أمام الفكر الحر وتطوره، كما يقف حجر عثرة أمام ميلاد الفكر العلمي الجديد، وهذا ما يخالف أصل "الدين الرسولي" الذي جاء داعماً للاجتهاد والتقدم العلمي.⁵³

- عمرو حمزاوي

باحث وكاتب مصري معاصر في مجال العلوم السياسية. وُلد في 26 تشرين الأول/أكتوبر عام 1968 في القاهرة.⁵⁴

يمكن سرد أهم ما نادى به حمزاوي من أفكارٍ ذات علاقة بالتوجه الديني، على النحو التالي:

. المواطنة لا الانتماء الديني: يُعبر حمزاوي عن نقمته الصارخة على شيوع نزوع شعبي يغلبه الانتماء الديني على حساب رابطة المواطنة، والذي يُؤدي في نهاية المطاف إلى تنامي النظرية "الآخريّة" التي تُصنف المجتمع المصري ما بين مسلم ومسيحي. ويرى أن الدولة المصرية أخفقت منذ السبعينات من القرن الماضي في ضبط توجهات المنظمات الدينية والوسائطة التعليمية والإعلامية التي تُنمي الانتماء الديني، وبالتالي العنف الديني، على حساب العيش المُشترك وفقاً للمواطنة.⁵⁵ لذا يرى ضرورة حكم الدولة المدنية التي لا تعني بالمطلق الحكم غير الديني، ولكن تعني بالحكم الذي يعتمد على المواطنة التي تنظر للجميع بعين من المساواة.⁵⁶

. لا علاقة للدين بالسياسة: ينتقد حمزاوي، وبشدة، التوجه الديني لبعض الأحزاب السياسية، ويُطلق على مبادئها وشعاراتها ذات الاقتباسات الدينية "بالوهم" الذي يسعى "لتسييس الدين" في سبيل خدمة مصالح

50 شاكر نابلسي، الليبراليون الجدد جدل فكري، (كولونيا: منشورات الجمل، 2005)، 215.

51 الأهرام، "رحيل معلم جليل".

52 نابلسي، الليبراليون الجدد جدل فكري، 216.

53 نفس المصدر أعلاه.

54 جولي، "عمرو حمزاوي.. السيرة الذاتية" (تاريخ الوصول 02 أيار/مايو 2023).

55 الأوان، "الاحتقان الطائفي في مصر: الإقصاء الديني في مواجهة المواطنة/عمرو حمزاوي" (تاريخ الوصول 02 أيار/مايو 2023).

56 مصرس، "عمرو حمزاوي: الدولة "المدنية" ليس معناها الدولة "غير الدينية"! (تاريخ الوصول 02 أيار/مايو 2023).

جماعات أو تيارات أو أشخاص. ويُشير حمزاوي إلى "تدين السياسة وتسييس الدين" عبر الزج "الفاسد" للدين "المُنزَه" إلى دروب الحكم والسلطة وشؤونها وشؤون المجتمع والدولة، يؤدي إلى إحكام الحصار على نمو فكرة الحكم الديمقراطي في مصر، ويُجذر التخلف المجتمعي. وفيما ينادي حمزاوي بضرورة فصل الدين عن السياسة، يقول إن الأحزاب ذات التوجهات الدينية إنما تستخدم الدين في سبيل إضفاء قداسة "زائفة" على سلوكياتها وأفعالها وشعاراتها ورموزها، فضلاً عن استخدام الدين في شؤون الحكم والسلطة لاحتكار الحقيقة المطلقة على حساب حق المواطن في الاختيار الحر والتعبير الحر والحكم الديمقراطي، حيث تعتمد الدولة "سلطان الحكم" على مؤسسات دينية رسمية "سلاطين الدين" تُشرعن لها تحركها وتُضفي عليه الأهمية الدينية، وغيرها من الأوهام المضادة لطموح الفرد الديمقراطية، والمُساندة لحكم "الوصائية" و"السلطوية الفاشية".⁵⁷ وبذلك تتبلور دعوة صريحة من حمزاوي للعلمانية القائمة على فصل تام بين الدين والمسارات السياسية.

. حرية الاعتقاد المطلقة: بينما يرى حمزاوي أن الدين يشرعن، بشكلٍ أو بآخر، ركائز الاستبداد، يُعالج هذه القضية عبر الدعوة إلى فصل الدين عن السياسة، ومنح الفرد الحرية المطلقة في الاعتقاد والتفكير.⁵⁸ ويوضح حمزاوي أن احتكار الدولة والمؤسسات الدينية السيطرة في جميع المجالات، يؤدي إلى نشوء فكرة "الوصائية" التي تعني "نزوع الحاكم الفرد أو نخبة الحكم الشمولية/السلطوية أو المؤسسات الدينية أو مؤسسات وأجهزة القوة الجبرية أو الحركات السياسية والاجتماعية، صاحب الإدعاء الدائم باحتكار الحقيقة المطلقة إلى أن تُحدد للمواطن معايير الخير والشر/الصواب والخطأ، والمبادئ والقيم التي يؤمن بها، والأفكار التي يثق في صحتها، والمعلومات والمعارف التي يحصلها، والآمال والأحلام التي يتطلع إليها".⁵⁹ لكن يعود حمزاوي ليؤكد على ضرورة وجود ضوابط شرعية وقانونية تضبط الحرية، لكن دون تضيق الخناق عليها.⁶⁰

وفي تفسير تعريف "الوصائية"، يتضح أن حمزاوي يُلمح إلى أن دخول الدين في الحكم، يُكسبه غلاًفاً "وصائياً" يرفع عن الفرد صفة المواطن، ويسلبه حرته الفردية في كافة الجوانب، ويُحدد له الكيفية التي تنظم حياته الخاصة والعامة، بل وتجرده من حقه في الاختيار والتمتع حرية الفكر والاعتقاد والقول والفعل، لتحوّله من مواطن إلى مُجرد عدد أو عنصر هامشي "مسحوق" داخل حدود جماعة أو مجتمع أو رعايا أو جماهير.

وفي إطار ذلك، يُعارض حمزاوي بشدة بلوغ الحركات الدينية، الإخوانية والسلفية، مواقع الأغلبية في السلطة التشريعية، مبرراً ذلك بتصاعد وتأثر الترويج للفكرة "الوصائية" المستندة إلى الخلط بين السياسة والدين، حيث

⁵⁷ سي أن أن العربية، "عمرو حمزاوي في مقال عن الديمقراطية في مصر... عن أوهام أربعة..". (تاريخ الوصول 02 أيار/مايو 2023).

⁵⁸ نفس المصدر أعلاه.

⁵⁹ أخبارك، "عمرو حمزاوي... عن الوصائية وإلغاء حق المواطن في الاختيار" (تاريخ الوصول 02 أيار/مايو 2023).

⁶⁰ الحبيب علي الجفري، "الحرية في السياق السياسي - عمرو حمزاوي - أمنت بالله"، YouTube (10 آب/أغسطس 2011)، 04:41:00-02:16:00.

بات ما تُنادي به هذه التيارات من "صحيح الدين" و"الحقيقة المطلقة" التي تصب في مصلحة الشعب المصري "المتدين بطبعه"، وبالتالي تم صياغة دستور يفرض الوصاية الدينية على الدولة والمجتمع.⁶¹

3. مستقبل التيار الليبرالي المصري في ضوء خطابه الديني

يرمي هذا المحور إلى رسم صورة لموقع التيار الليبرالي ضمن المعادلة السياسية في مصر ما بعد عام 2000 وتحديداً بعد ثورة يناير الواقعة عام 2011، والنظر في مستوى تأثيره. وإن كان هناك تأثير أو لم يكن، يهدف المحور إلى رصد عوامل وجود التأثير من انعدامه.

لعل حزب الوفد عكس في تحالفه مع الإخوان المسلمين عام 1987 بعد الانتخابات البرلمانية، مقصده بالاتجاه نحو الاعتدال في التعامل مع التيارات السياسية الدينية، والمُتماشي مع توجه المفكر الليبرالي سعد الدين إبراهيم المُنادي بضرورة منح "الإسلاميين" فرصة للمشاركة في العملية الديمقراطية، ليطمحتواهم وإبعادهم عن التطرف.

مؤخراً؛ وعلى الرغم من النشاط الحزبي للتيار الليبرالي من خلال حزب الوفد بشكل أساسي، ومن ثم من خلال حزب الغد الذي أسسه المحامي أيمن النور عام 2004، والذي يصف نفسه على أنه حركة ديمقراطية وليبرالية، والذي ترشح زعيمه ضد مبارك عام 2005، إلا أنه على صعيد الحراك الفكري والسياسي والنقابي قاسى الكثير. ومن أبرز الأمثلة الحية على ذلك؛ الضغط الحكومي غير المباشر على رجال الأعمال الذين فضلوا الانسحاب من جمعية "النداء الجديد" التي أسسها الدكتور سعيد النجار الذي رأى، مع أفول ظل الحكم الشمولي، أنه بات الوقت مناسباً لإحياء مبادئ الفكر الليبرالي في مصر، غير أن الإجراءات الحكومية التضييقية كانت أكبر من جهده في تحقيق ذلك. أيضاً، سُجن سعد الدين إبراهيم لأنه دعا لتغيير ديمقراطي وعارض بقاء مبارك في الحكم، إذ اتهم بـ"تلقي أموالٍ من جهة مشبوهة بهدف تشويه سمعة مصر أمام الرأي العام العالمي"، وسجنه مدة 3 سنوات ما بين 2007 و2010. كما أن أيمن نور الذي ترشح ضد مبارك في انتخابات عام 2005، سُجن وتعرض للمحاكمة بتهمة "جمع توكيلات مُزورة".

وعلى المدى طويل الأمد، يبدو أن مصير التيار الليبرالي في مصر ماضٍ نحو الانحسار والانكفاء على الذات، فأحزابه الممثلة له، حزب الغد لم يحصل سوى على مقعدٍ واحد عام 2005،⁶² وقد جاء حزب الوفد في المرتبة الثالثة بحصوله على 39 مقعداً من أصل 498 مقعد في الانتخابات البرلمانية لعام 2012، وحصلت الكتلة المصرية ذات التوجه الليبرالي على نحو 34 مقعداً فقط.⁶³ وتُعتبر هذه النسب ضئيلة، إذ لم تتجاوز مجتمعةً

⁶¹ أخبارك، "عمرو حمزاوي... عن الوصاية وإلغاء حق المواطن في الاختيار".

⁶² الجزيرة نت، "حزب الغد" (تاريخ الوصول 4 أيار/مايو 2023).

⁶³ بي بي سي عربي، "مجلس الشعب المصري 2012.. التشكيل والمهام" (تاريخ الوصول 5 أيار/مايو 2023).

نسبة 15%. ويستدعي ذلك النظر في العوامل التي تُحيل التيار ليكون ضعيف التمثيل السياسي والنشاط الفكري وفاقد للحاضنة الشعبية القوية، حيث لم تتمكن الأحزاب الليبرالية المصرية المُتمثلة للتيار من الاحتفاظ بترائها السياسي العريق الذي تسيّد الحراك السياسي المصري في فترة من الفترات.

لعل الأفكار التي ينادي بها الحزب، وبراها الشعب المصري أنها أفكار ترتبط بالإلحاد والأخلاق الغربية التي تتناقض مع الأخلاق الدينية والاجتماعية للمجتمع، هي أحد الأسباب الأساسية وراء انحسار حجم تأثير وجود التيار داخل الحزب منذ سبعينات القرن الماضي. ويزيد حجم تأثير هذه الأفكار، نتيجة رفع الأحزاب ذات التوجه الديني وتيرة الدعاية السياسية السلبية ضد هذا التيار. ويرتفع مستوى تأثير هذه الدعاية في توجهات المواطن المصري ضد التيار الليبرالي، يربط رموزه وأفكاره بالتوجه الغربي "الاستعماري"، ليظهر التيار على أنه "عميل" أو "سمسار" المشاريع والأجندة الغربية الضارة بالمصالح الوطنية، وعادةً ما يُضرب المثل بمحمد البرادعي على أنه مهندس "الاستعمار الأمريكي" للعراق، عندما كان رئيساً للوكالة الدولية للطاقة الذرية.⁶⁴ واللافت عدم مواجهة التيار الليبرالي وأحزابه هذه الدعايات بشعارات ودعايات خطابية تفنّدها.

كما يُشار إلى أن الأجواء السياسية المُغلقة والمُحكّمة بتوجيهات السلطة التضييقية، تُساهم في اندثار التيار الليبرالي الذي يُنادي بمبادئ لم تواتر وضع مصر بعد الثورة، حيث تسنّم الأحزاب الإسلامية المحافظ السياسية الهامة في السلطة، البرلمان والرئاسة، وبعد عودة حكم العسكر بانقلاب عبد الفتاح السيسي على الرئيس محمد مرسي في 3 تموز/يوليو 2013، حيث أصيب عدد من رموز التيار الليبرالي - لا سيما سعد الدين إبراهيم وعمرو حمزاوي - بالإحباط، ومال بعضهم الآخر، كرئيس حزب الوفد السيد البدوي ورئيس حزب الغد موسى مصطفى موسى، إلى مُهادنة حكم الانقلاب، ومُساندته في إكساء وجوده "شرعية صورية" من خلال التعبير عن استعداده للترشح.⁶⁵

أيضاً، يبدو أن ارتباط التيار الليبرالي دائماً بأشخاص، وغياب برامجه المُتكاملة في مُخاطبة الجماهير، يؤدي إلى غياب المناصرين لهم، وهو ما ظهر بعد مُغادرة محمد البرادعي وأيمن نور، وغيرهما، مُرغمين، مما أدى لإضعاف تأثير التيار على مناصريه، وبالتالي ضعف وجوده في الشارع. وفي إطار هذه النقطة يظهر أيضاً ممارسات السلطة المصرية التضييقية على منظمات المجتمع المدني والشخصيات ذات التوجه الليبرالي.

⁶⁴ العرب، "الليبراليون في مصر: محاولات استنهاض تيار أنهكه التفكك والعشوائية" (تاريخ الوصول 5 أيار/مايو 2023).

⁶⁵ مجلة السياسة الدولية، "مصر نموذجاً: لماذا أخفق التيار الليبرالي في المنطقة العربية؟" (تاريخ الوصول 5 أيار/مايو 2023).

وفي ذات الإطار، يُمكن الإشارة إلى الممارسات غير الديمقراطية داخل هيكله الأحزاب، حيث ممارسات الإقصاء والديكتاتورية التي أدت في أكثر من مرة لحدوث حالات انشقاق داخل الأحزاب الليبرالية، وبالأخص حزب الوفد؛ ما يعكس صورةً سلبيةً عن تناقض التيار الليبرالي مع المبادئ التي يُنادي بها.

كذلك تقاسي الأحزاب الليبرالية من مشكلة التمويل، حيث هناك عزوف للمواطنين عن الانضمام إليها، وتخوف رجال الأعمال من الانضمام إليها، لما تنادي به من مبادئ وسياسات تشتبك مع ممارسات السلطة الحاكمة.⁶⁶

ولا يخلو الأمر من مسألة التعقيد "الاصطلاحي" الذي يُخاطب به رموز الليبراليين، وعلى رأسهم عمرو حمزاوي، المواطنين المصريين، حيث لا جنوح لتبسيط الأفكار والمبادئ الليبرالية ذات الطابع الصعب أصلاً. فمثلاً عندما يتم تحويل هذه الأفكار والمبادئ إلى شعارات إعلامية ترويجية يسهل هضمها وقبولها من قبل المواطن المصري، قد يبنى التيار الليبرالي حاضنة شعبية فاعلة. لكن لوحظ، في فترة الانفتاح السياسي القصيرة بين 2012 و2013، تحويل التيار ذاته من وسيلة للتقدم والتجديد الفكري والسياسي إلى مجرد أداة لمواجهة قوى الإسلام السياسي، مما أوصمه بوصمة التيار المُمهَّد لسيطرة العسكر من جديد على السلطة في مصر. وبذلك تحول التيار الليبرالي من حزب يشارك في صناعة القرارات الكبرى إلى مجرد صورة سياسية وأيديولوجية مزقتها أجهزة السلطة عبر التشويه، وعمقت التيارات الإسلامية، وأحياناً اليسارية، جراحها عبر التكفير وإتهامه بالارتباط بالخارج.

الخاتمة

تقوم الفكرة الأساسية للتيار الليبرالي حيال الأحكام والتوجهات الدينية على أساس تقدير الشرائع الدينية، لكن بدون اتباع أحكامها وأسسها في المسارات الحياتية والسياسية. وقد تم التوصل إلى هذه النتيجة بالاستناد إلى منهج الاستقراء الذي يركن إلى تتبع ممارسات، وسبر أغوار مناهج وأدبيات ظاهرة ما من أجل الوصول إلى نتيجة تُصبح كمنظريّة تُوضح المسار العام لتلك الظاهرة.

وبالركون إلى المنهج الاستقرائي المُشار إليه أعلاه، توصلت الدراسة إلى ممارسات وآراء رموز التيار الليبرالي حيال الأحكام الدينية، وقد نادى رموز التيار الليبرالي بالتالي:

- المواطنة كبديل للهوية الإسلامية.
- العلمانية الصرفة التي تفصل الدين عن السياسة بصورة كاملة.

⁶⁶ العرب، "الليبراليون في مصر: محاولات استنهاض تيار أنهكه التفكك والعشوائية".

- منح الأفراد حرية الاعتقاد المُطلقة.

- فتح باب الاجتهاد والإصلاح الدينيين أمام الجميع.

غير أن التيار الليبرالي بأحزابه السياسية في مصر لم يستطع عكس أفكاره حيال الدين ويُطبقها إلا في فترة الحكم الملكي، حيث صاغ التيار الليبرالي دستور 1923 الذي بقي، وبالرغم من بعض العثرات المؤقتة، يحكم البلاد حتى اندلاع "ثورة الضباط الأحرار" عام 1952. إذ يعاني التيار الليبرالي المصري في وقتنا الحالي من حالة عزوف مجتمعي عنه مردها إلى الدعاية السياسية السوداء المُحاكاة ضده من قبل الخصوم على أنه "عميل" أو "سمسار" المشاريع الغربية الاستعمارية، وداعٍ إلى الانحلال الأخلاقي ضد التوجه المحافظ العام للشعب المصري، فضلاً عن مواجهته لتضييقات من السلطة المصرية التي ترى في مبادئه خطراً على استقرارها، بالإضافة إلى ارتباطه بشخصيات وليس بحاضنة اجتماعية قادرة على الاقتناع بما يدعو إليه التيار من أفكار، عوضاً عن مُهادنة حزبي الوفد والغد "الليبراليين" لنظام الحكم المصري الحالي الذي يتهمه طيف واسع من الشعب المصري "بالنظام الانقلابي السلطوي"، من خلال الترشح "بشكلٍ صوري" ضد المرشح عبد الفتاح السيسي.

المصادر والمراجع

- أبو السعود، عطيات. الحصاد الفلسفي للقرن العشرين. القاهرة: مؤسسة هنداوي. الطبعة: 1، 2022.
- أخبارك. "عمرو حمزاوي... عن الوصائية وإلغاء حق المواطن في الاختيار". تاريخ الوصول 2 أيار/مايو 2023. <https://akhbarak.net/articles/15393703> عن-الوصائية-وإلغاء-حق-المواطن-في-الاختيار?src=الشروق.
- الأهرام. "رحيل معلم جليل". تاريخ الوصول 02 أيار/مايو 2023. <http://www.ahram.org.eg/Archive/2004/4/15/Opin12.htm>
- الأوان. "الاحتقان الطائفي في مصر: الإقصاء الديني في مواجهة المواطنة/عمرو حمزاوي". تاريخ الوصول 02 أيار/مايو 2023. <https://2u.pw/QhcSZ82>
- البوابة نيوز. "حزب الوفد.. 100 عام من العمل السياسي". تاريخ الوصول 1 أيار/مايو 2023. <https://www.albawabhnews.com/2624884>
- الجفري، الحبيب علي. "الحرية في السياق السياسي - عمرو حمزاوي - آمنت بالله". YouTube. تاريخ النشر 10 آب/أغسطس 2011. <https://www.youtube.com/watch?v=-ztWH5maLy4&t=283s>
- الجزيرة نت. "عرض كتاب "محنة الدنيا والدين في مصر" لجلال أمين". تاريخ الوصول 02 أيار/مايو 2023. <https://www.aljazeera.net/knowledgegate/2013/11/23/> محنة-الدنيا-والدين-في-مصر.
- الحوار المتمدن. "رفاعة رافع الطهطاوي، رائد من رواد عصر النهضة والفكر الليبرالي". تاريخ الوصول 29 نيسان/أبريل 2023. <http://www.m.ahewar.org/s.asp?aid=163131&r=0>
- الحياة. "سعيد النجار علامة ليبرالية في العالم العربي". تاريخ الوصول 02 أيار/مايو 2023. <http://www.alhayat.com/article/1204905>

- الخراشي، سليمان بن صالح. حقيقة الليبرالية وموقف الإسلام منها. جدة: مركز التأصيل للدراسات والبحوث. الطبعة: 2، 2008.
- العرب. "الليبراليون في مصر: محاولات استنهاض تيار أنهكه التفكك والعشوائية". تاريخ الوصول 5 أيار/مايو 2023.
- <https://alarab.co.uk>/الليبراليون-في-مصر-محاولات-استنهاض-تيار-أنهكه-التفكك-والعشوائية. الفتلاوي، كوثر رشيد عبيد. "حزب الوفد المصري ودوره في السياسة المصرية حتى ثورة 33 يوليو (تموز) 1952". مجلة جامعة بابل، 4/15، (2008)، 120.
- القدس العربي. "جلال أمين في "محنة الدين والدنيا في مصر": ازدواجية الطبقة الوسطى المصرية وثيقة الصلة بتزييف المدنية". تاريخ الوصول 01 أيار/مايو 2023. <https://cutt.us/uDmpW>.
- المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. العقد الاجتماعي – جان جاك روسو، ديفيد هيوم، جون لوك. الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة: 1، 2019.
- المصري اليوم. "جلال أمين.. معلومات عن المفكر والعالم الاقتصادي الكبير". تاريخ الوصول 1 أيار/مايو 2023.
- https://www.youtube.com/watch?v=_HSOLMt1ll8.
- الموقع الشخصي لحازم الببلاوي. "وماذا عن دستور 1923؟". تاريخ الوصول 30 نيسان/أبريل 2023. <https://cutt.us/LuaqI>.
- الموسوي، عبد الوهاب محمد جواد. الليبرالية والأزمات. عمان: دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع، الطبعة: 1، 2016.
- المسفر، محمد صالح. "الليبرالية بين العروبة والتبعية (مصر نموذجاً)". مجلة جامعة دمشق 3/24 (2008)، 355.
- الهيئة العامة للاستعلامات. "علي مبارك". تاريخ الوصول 29 نيسان/أبريل 2023. <https://sis.gov.eg/Story/93163?lang=ar>.
- بي بي سي عربي. "مجلس الشعب المصري 2012.. التشكيل والمهام". تاريخ الوصول 5 أيار/مايو 2023. http://www.bbc.com/arabic/middleeast/2012/01/120123_egypt_palt_hani.
- جولولي. "عمرو حمزاوي.. السيرة الذاتية". 02 أيار/مايو 2023. <https://gololy.com/cv>.
- جبور، جورج. العروبة والإسلام في الدساتير العربية. طرابلس: دار جروس. الطبعة: 1، 1995.
- حماد، محمد. قصة الدستور المصري. القاهرة: مكتبة جزيرة الورد، الطبعة: 1، 2011.
- روسو، جان جاك. العقد الاجتماعي. القاهرة: مؤسسة هنداوي، الطبعة: 1، 2022.
- ساقية. "ما هو سبب التعصب الديني المعاصر؟ جلال أمين يجيب". تاريخ الوصول 02 أيار/مايو 2023. <https://saqya.com>/ما-هو-سبب-التعصب-الديني-المعاصر؟-جلال-أ.
- سي أن أن العربية. "عمرو حمزاوي في مقال عن الديمقراطية في مصر.. "عن أوهام أربعة..". تاريخ الوصول 02 أيار/مايو 2023.
- <https://arabic.cnn.com/middleeast/2015/01/31/opinion-hamzawi-pillars-illusion>.
- سيسي، صلاح الدين. ثقافة الدستور المصري وموضوعاته. القاهرة: دار الفكر العربي، الطبعة: 1، 2008.

- Al-Awān. "al-ihtiḳān al-ṭā'ifi fī Mişr: al'qşā' al-dīnī fī muwājahat al-muwāṭānah/'Amr Ḥamzāwī". Tārīkh al-wuşūl 02 Ayyār / Māyū 2023. <https://2u.pw/QhcSZ82>.
- Al-Bawwābah nywz. "Ḥizb al-Wafd 100 'ām min al-'amal al-siyāsī". Tārīkh al-wuşūl 1 Ayyār/Māyū 2023. <https://www.albawabhnews.com/2624884>.
- Al-Fatlāwī, Kawthar Rashīd 'Ubayd. "Ḥizb al-Wafd al-Mişrī wa-dawruhu fī al-siyāsah al-Mişriyah ḥattā Thawrat 33 Yūliyū (Tammūz) 1952". Majallat Jāmi'at Bābil, 15/4, (2008), 120.
- Al-Ḥiwār al-Mutamaddin. "Rifā'ah Rāfi' al-Ṭaḥṭāwī, Rā'id min Rūwād 'aşr al- Nahḍah wa-al-fikr al-librālī". Tārīkh al-wuşūl 29 Nīsān/Abrīl 2023. <http://www.m.ahewar.org/s.asp?aid=163131&r=0>.
- Al-Ḥayat. "Sa'īd al-Najjār 'allāmat librālīyah fī al-'ālam al-'Arabī". Tārīkh al- wuşūl 02 Ayyār/Māyū 2023. <http://www.alhayat.com/article/1204905>.
- Al-Hay'ah al-'Āmmah lil-Isti'lāmāt. "Alī Mubārak". Tārīkh al-wuşūl 29 Nīsān/Abrīl 2023. <https://sis.gov.eg/Story/93163?lang=ar>.
- Al-Jazeera Net. "Arḍ Kitāb" Miḥnat al-Dunyā wa-al-dīn fī Mişr "li-Jalāl Amīn. Tārīkh al-wuşūl 02 Ayyār/Māyū 2023. <https://www.aljazeera.net/knowledgegate/2013/11/23-محنة-الدين-والدين-في-مصر>.
- Al-Jifri, al-Ḥabīb 'Alī. "al-ḥurriyah fī al-siyāq al-siyāsī - 'Amr Ḥamzāwī-āmnt billāh". YouTube. Tārīkh al-Nashr 10 Āb / Aghuštus 2011. <https://www.youtube.com/watch?v=ztWH5maLy4&t=283s>.
- Al-Kharāshī, Sulaymān ibn Şāliḥ. Ḥaḳīqat al-librālīyah wa-mawqif al-Islām minhā. Cidde: Markaz al-ta'şil lil-Dirāsāt wa-al-Buḥūth. 2. Basım, y.y. 2008.
- Al-Markaz al-'Arabī li-Abḥāth wa-dirāsāt al-Siyāsāt. al-'Iqd al-ijtimā'ī - Jean Jacques Roussau, David Hume, Johne Locke. Doha: al-Markaz al- 'Arabī lil-Abḥāth wa-dirāsāt al-Siyāsāt, 1. Basım, y.y. 2019.
- Al-Mişrī al-yawm. "Galal Amīn.. Ma'lūmāt 'an al-mufakkir wa-al-'ālam al-iqtisādī al-kabīr". Tārīkh al-wuşūl 1 Ayyār/Māyū 2023 https://www.youtube.com/watch?v=_HSOLMt1l18.
- Al-Mawqī' al-shakhşī li-Ḥāzim al-Biblāwī. "wa-mādhā 'an Dustūr 1923?". Tārīkh al-wuşūl 30 Nīsān/Abrīl 2023. <https://cutt.us/LuaqI>.
- Al-Mūsawī, 'Abd al-Wahhāb Muḥammad Jawād. Al-librālīyah wa-al-azamāt. Amman: Dār al-Yāzūrī al-'İlmīyah lil-Nashr wa-al-Tawzī', 1. Basım, y.y. 2016.
- Al-Musfir, Muḥammad Şāliḥ. "al-librālīyah bayna al-'Urūbah wa-al-taba'iyah (Mişr namūdhan)". Majallat Jāmi'at Dimashq, 24/3 (2008), 355.
- Al-Quds al-'Arabī. "Jalāl Amīn fī" Miḥnat al-Dīn wa-al-dunyā fī Mişr ": izdiwājīyat al-ṭabaqah al-Wuṣṭā al-Mişriyah wathīqah al-şilah btzyyf al-madanīyah". Tārīkh al-wuşūl 01 Ayyār/Māyū 2023. <https://cutt.us/uDmpW>.
- BBC Arabic. "Majlis al-Sha'b al-Mişrī 2012.. al-tashkīl wa-al-mahāmm". Tārīkh al-wuşūl 5 Ayyār/Māyū 2023. http://www.bbc.com/arabic/middleeast/2012/01/120123_egypt_palt_hani.
- CNN Arabic. "Amr Ḥamzāwī fī maqāl 'an al-Dīmuqrāṭīyah fī Mişr .." 'an awhām arba'at .. ". Tārīkh al-wuşūl 02 Ayyār/Māyū 2023. <https://arabic.cnn.com/middleeast/2015/01/31/opinion-hamzawi-pillars-illusion>.
- Civicegypt. "Aḥmad Luṭfi al-Sayyid wa-man ayn nabda'?"". Tārīkh al-wuşūl 30 Nīsān/Abrīl 2023. <http://www.civicegypt.org/?p=4344>.
- Gology. "Amr Ḥamzāwī.. al-sīrah al-dhātīyah". 02 Ayyār/Māyū 2023. <https://gololy.com/cv-حمزوي>.
- Ḥammād, Muḥammad. qişşat al-Dustūr al-Mişrī. Kahire: Maktabat Jazīrat al-Ward, 1. Basım, y.y. 2011.

- Heykel, Muhammed Huseyn. Mudhakkirāt fī al-siyāsah al-Miṣriyah – al-juz' al-Awwal. Kahire: Maktabat al-Ma'ārif, 1. Basım, y.y. 1993.
- Jabbūr, Jūrj. al-'Urūbah wa-al-Islām fī al-dasātīr al-'Arabīyah. Trablus: Dār Jarrūs. 1. Basım, y.y. 1995.
- Laylah, 'Alī. al-mujtama' al-madanī al-'Arabī: Qaḍāyā al-muwāṭanah wa-ḥuqūq al-insān. Kahire: Maktabat al-Anjlū al-Miṣriyah, 1. Basım, y.y. 2013.
- Locke, John. al-Ḥukūmah al-madanīyah. Bayrut: Al-Lajnah al-Dawliyah li-tarjamat al-Rawā'i', 1. Basım, y.y. 1994.
- Mant, Pierre. al-tārīkh al-fikrī llybrālyh. brynstwn: Maṭba'at Jāmi'at brynstwn, 1. Basım, y.y. 2019.
- Masress. "Tārīkh Ḥizb al-Wafd". Tārīkh al-wuṣūl 30 Nīsān/Abrīl 2023. <https://www.masress.com/elfagr/2562121>.
- Masress. "Amr Ḥamzāwī: al-dawlah "al-madanīyah" laysa ma'nāhā al-dawlah "ghayr al-dīniyah"!". Tārīkh al-wuṣūl 02 Ayyār/Māyū 2023. <https://www.masress.com/shabab/5740>.
- Majallat al-siyāsah al-Dawliyah. "Miṣr namūdhanjan : Li-mādhā akhfq al-Tayyār al-librālī fī al-Miṣr al-'Arabīyah?". Tārīkh al-wuṣūl 5 Ayyār/Māyū 2023. <http://www.siyassa.org/News/2409.aspx>.
- Rousseau, Jean Jacques. Al-'Iqd al-ijtimā'i. Kahire: Mu'assasat Hindāwī, 1. Basım, y.y. 2022.
- Saqya. "mā huwa sabab al-ta'aṣṣub al-dīnī almu'aṣr? Jalāl Amīn yujību". Tārīkh al-wuṣūl 02 Ayyār/Māyū 2023. <https://saqya.com/أ-ال-المعاصر-؟-جلال-أ->.
- Sīsī, Ṣalāḥ al-Dīn. Thaqāfat al-Dustūr al-Miṣrī wa-mawḍū'ātuh. Kahire: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1. Basım, y.y. 2008.
- Shalabī, Ibrāhīm. fī bahw al-Karnak.. Muḥākamat ra'īs. Kahire: Dār Nahḍat Miṣr lil-Nashr, 1. Basım, y.y. 2013.
- Ṣaaid al-Fawā'id. "murāja'at Kitāb" Kayfa tasallalat al-librālīyah ilā al-'ālam al-Islāmī? ". Tārīkh al-wuṣūl 29 Nīsān/Abrīl 2023. <http://www.saaid.net/Warathah/Alkharashy/mm/28.htm>.
- Ṣaḥīfat al-ra'y. "nā'ib Miṣrī yarfā'u Adhān al-'aṣr athnā' jalsat Majlis al-Sha'b". YouTube. Tārīkh al-Nashr 8 Shubāṭ/Fabrāyir 2012. https://www.youtube.com/watch?v=in3q_mWOILI.
- Veto. "Fawz" al-Wafd "bi-awwal Intikhābāt barlamāniyah 'ām 1924". Tārīkh al-wuṣūl 01 Ayyār/Māyū 2023. <https://www.vetogate.com/1996180>.



توضیح المصطلح النحوي في كتاب الجمل في النحو للفرهيدي

el-Ferâhîdî'nin el-Cumel fi'n-Nahv Adlı Eserinde Nahve Dair Terimlerin Açıklanması

Exploring the grammatical term in 'Kitab Al-Jumal fi al-Nahw by Al-Farahidi

Bekir MEHMETALİ

Doç. Dr., Kilis 7Aralık Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Doğu Dilleri ve
Edebiyatları Bölümü, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Kilis, Türkiye
Assoc. Prof. Dr., Kilis 7Aralık University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department
of Oriental Languages and Literatures, Department of Arabic Language and Literature, Kilis,
Türkiye

bekler2006@gmail.com, orcid.org/0000-0003-2783-8543

<https://ror.org/048b6qs33>

Makale Bilgisi / Article Information	
Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received:	24 Ağustos 2023 / 24 August 2023
Kabul Tarihi / Date Accepted:	21 Kasım 2023 / 21 November 2023
Yayın Tarihi / Date Published:	25 Ocak 2024 / 25 January 2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season:	Ocak 2024 / January 2024
Cilt / Volume: 10, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 314-337.	

Atıf: Mehmetali, Bekir. "el-Ferâhîdî'nin el-Cumel fi'n-Nahv Adlı Eserinde Nahve Dair Terimlerin Açıklanması". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 10/1 (Ocak 2024), 314-337. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10530499>

Cite as: Mehmetali, Bekir. "Exploring the grammatical term in 'Kitab Al-Jumal fi al-Nahw by Al-Farahidi". *İhya International of Islamic Studies* 10/1 (January 2024), 314-337. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10530499>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Bekir Mehmetali**).

Bu makale Creative Commons Atıntı-Gayri Ticari Türetilemez **4.0 (CC BY-NC 4.0)** Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives **4.0 (CC BY-NC 4.0)** International License.



توضیح المصطلح النحوي في كتاب الجمل في النحو للفراهيدي

ملخص البحث

فسدت السليقة اللغوية، وشاع الخطأ اللغوي، وانتشر على الألسنة، وفشا اللحن بين الناس بعد أن خرج العرب المسلمون من جزيرتهم ينشرون الإسلام في بلاد الفرس والروم، فتنبه لهذا الأمر علماء اللغة العربية في ذلك العصر الذين سارعوا إلى جمع اللغة العربية جمعاً علمياً في حدود زمانية ومكانية، فألفوا الكتب، وصاغوا القواعد والقوانين اللغوية، وابتكروا المصطلحات اللغوية، وكان (كتاب الجمل في النحو) للخليل بن أحمد الفراهيدي أحد الكتب الرائدة في هذا المجال. وكان الخليل الذي تتلمذ على يد أبي عمرو بن العلاء، وتلمذ على يديه سيبويه سابقاً إلى جمع اللغة العربية، فاستعمل في كتابه (الجمل في النحو) مصطلحات نحوية كثيرة قد لا نجد لها في الكتب النحوية الأخرى سواها فكانت للمتقدمين أم للمتأخرين أم للمعاصرين من النحاة العرب. وهذا الكتاب بما يحويه من حقائق نحوية، ومصطلحات ذات صلة بعلم النحو يحمل قيمة لغوية نحوية في اللغة العربية عامة، والنحو العربي خاصة، ولا سيما أنها تشكلت على لسان الخليل في عهد التأسيس للنحو العربي. وهذا الكتاب على أهميته قد يجد الباحث المعاصر، والباحثون الذين سيأتون في العصور اللاحقة صعوبة في فهمه وتناوله؛ لصعوبة تلك المصطلحات، وعدم تداولها بين الدارسين، واقتصار ورودها في هذا الكتاب فحسب؛ ولذلك تشكل لديّ الدافع إلى تقصي هذه المصطلحات، وتوضيحها؛ لتكون هذه الدراسة مصباحاً يُبَيِّر طريق البحث لتناول أثر لغوي مهم من التراث النحوي العربي.

الكلمات المفتاحية: النحو، الجمل، توضيح المصطلحات، الفراهيدي، الخليل.

el-Ferâhîdî'nin el-Cumel fi'n-Nahv Adlı Eserinde Nahve Dair Terimlerin Açıklanması

Öz

Müslüman Arapların Fars ve Rum topraklarında İslâm'ı yaymak üzere Arap Yarımadası'ndan çıkmaları neticesinde dil sezgilerinin bozulmasına bağlı olarak dil hataları ve yanlış kullanımlar Arapçayı konuşanlar arasında yayılmıştır. Bu durumun farkına varan dil âlimleri, yer ve zamana dair sınırlı koşullara rağmen hiç vakit kaybetmeksizin Arap diliyle alakalı veri ve materyalleri ilmî yöntemlerle toplama ve derleme çabası içine girmişlerdir. Bu bağlamda kitaplar telif etmiş, dil kurallarını icat ederek şekillendirmiş ve luğavî terimler ihdâs etmişlerdir. Bu anlamda el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî'nin *Kitâbu'l-Cumel fi'n-Nahv* adlı eseri, bu alanın öncü kitaplarından biri olmuştur. Ebû 'Amr b. el-'Alâ'nın öğrencisi ve Sîbeveyhi'nin hocası olan el-Halîl b. Ahmed, dil verilerini derleme ve toplama hususuna öncülük etmiştir. Bu anlamda gerek klasik gerekse modern Arap dil âlimlerinin kaleme aldıkları diğer nahiv kitaplarında karşılaşmadığımız birçok terimi *el-Cumel fi'n-Nahv* adlı eserinde kullanmıştır. Söz konusu eserin el-Halîl b. Ahmed'in Arap nahiv ilmini tesis ederek temellendirdiği bir süreçte kaleme alınmasının yanı sıra, içerdiği nahvî gerçekler ve nahiv ilmiyle ilgili terimler üzerinden değerlendirildiğinde genel olarak Arap dili özellikle de Arap nahvi açısından luğavî önem ve değeri hâiz olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Sahip olduğu öneme rağmen bu kitap, modern dönem ve sonrasında gelecek olan dil araştırmacılarının anlamakta ve ele almakta zorlanabilecekleri bir eserdir. Söz konusu kitabın içerdiği terimlerin zorluğu, bu terimlerin alanla ilgilenenler arasında yaygın bir şekilde kullanılmaması ve sadece bu kitapta yer alması gibi nedenlerden yola çıkarak bu terimlerin incelenmesi ve açıklığa kavuşturulması amaçlanmıştır. Bu

amaca bağlı olarak bu çalışmanın, Arap nahiv mirasından gelen önemli bir luğavî etkiyi incelemeye yönelik araştırmalara örnek olacak bir çalışma olması öngörülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Nahiv, el-Cumel, Açıklama, Terimler, el-Ferâhîdî, el-Halîl.

Exploring the grammatical term in 'Kitab Al-Jumal fi al-Nahw by Al-Farahidi

Abstract

The linguistic instinct deteriorated, and linguistic errors became widespread and prevalent in speech. Mispronunciations became rampant among people after the Arab Muslims ventured out of their peninsula to spread Islam in Persia and Rome. This situation caught the attention of Arabic language scholars of that era, who promptly undertook the scientific compilation of the Arabic language within certain temporal and spatial limits. They authored books, formulated grammatical rules and laws, and coined linguistic terms. Among the pioneering works in this field was 'Kitab Al-Jumal fi al-Nahw' by Al-Khalil ibn Ahmad al-Farahidi. Al-Khalil, who was a disciple of Abu Amr ibn al-Ala and a mentor to Sibawayh, was a forerunner in compiling the Arabic language. In his book 'Al-Jumal fi al-Nahw', he used numerous grammatical terms that may not be found in other grammatical works, whether by earlier, later, or contemporary Arab grammarians. This book, with its grammatical truths and related terms, holds significant linguistic and grammatical value in Arabic in general, and Arabic grammar in particular, especially since it was formed by Al-Khalil during the founding era of Arabic grammar. Despite its importance, contemporary researchers, and those in future generations, may find it challenging to understand and handle this book due to the complexity of these terms, their limited use among scholars, and their exclusive appearance in this text. Therefore, I was motivated to investigate these terms and clarify them, aiming to make this study a beacon that illuminates the path for researching a significant linguistic legacy from the Arabic grammatical heritage.

Keywords: Nahiv, el-Cumel, Explanation, Terms, el-Ferâhîdî, el-Halîl.

Extended Abstract

The linguistic instinct deteriorated, and linguistic errors became prevalent, and the spread of phonetic errors or mispronunciations became widespread among people after the Muslim Arabs ventured out of their peninsula to spread Islam in the lands of Persia and Rome. This led scholars, who quickly noticed this issue, to systematically compile the Arabic language within specific temporal and spatial limits. They composed books, formulated rules, and invented linguistic terms. One of the pioneering books in this field was "Kitab al-Jumal fi al-Nahw" by Al-Khalil ibn Ahmad Al-Farahidi. Al-Khalil, who was a student of Abu Amr ibn al-Ala and a teacher to Sibawayh, was a pioneer in compiling the language. His book, "Kitab al-Jumal fi al-Nahw", included many terms not found in other grammatical texts, whether by earlier, later, or contemporary Arab grammarians. The variation in Arabic grammatical terminology during the infancy of Arabic grammar should not be seen as a flaw. This research aims to elucidate the grammatical terms found in this book, particularly those unique to Al-Khalil and not later used by scholars. I believe that if these terms remain unexplained and unaddressed, they will pose a significant barrier to contemporary and future scholars in understanding a major part of Arabic grammatical heritage. This could lead to neglect and disuse, as happened in previous eras due to doubts about its attribution to Al-Khalil. The motivation for this research is twofold: the linguistic and scientific value of the book and its

author Al-Khalil, and the doubts concerning the book's attribution to him. The importance of this research lies in its objective, motives, nature, and subject matter; it deals with a valuable and rare book in Arabic grammar by one of its most prominent figures, Al-Khalil ibn Ahmad Al-Farahidi. The researcher employs descriptive, exhaustive, clarifying, inductive, and deductive methodologies to explore the grammatical terms in "Kitab al-Jumal fi al-Nahw" by Al-Farahidi. Based on the analysis of examples and evidence related to each term, contemporary grammatical equivalents are deduced. This book, with its grammatical truths and terms, holds linguistic value in Arabic in general, and in Arabic grammar specifically, particularly as these terms were formed by Al-Khalil during the foundational period of Arabic grammar. Despite its significance, contemporary researchers and future scholars may find it difficult to understand and engage with this book due to the complexity of these terms and their limited usage, confined to this book alone. This spurred my motivation to investigate these terms and clarify them, aiming for this study to be a beacon guiding research into an important linguistic legacy of Arabic grammar. The importance of terms lies in their role as keys to sciences and their titles. They are the gateway through which specialists enter their field of study, emerging alongside specific sciences. This is true for grammatical terminology in Arabic heritage. A term in language is a participle from a five-letter verb, derived from the three-letter verb with two additional letters (isṭalāḥ). The agreement on terms among specialists in a particular field is a shorter path for scholarly communication. Arabic grammatical terminology, developed alongside the emergence of Arabic grammar, is not a recent concern but extends back hundreds of years. These grammatical terms are verbal symbols essential for understanding and mastering sciences and were foundational in the development of Arabic grammar. It's noteworthy that while some grammatical terms became widespread, many, including those in Al-Khalil's "Kitab al-Jumal fi al-Nahw", did not achieve such prevalence. Grammatical terminology is part of the theoretical framework of language, and researching it is imperative for understanding Arabic grammar, especially in its early stages when these terms were not yet established. The need for this research arises from the fact that grammatical terminology, agreed upon by grammarians, is applied to specific grammatical categories like the subject and object.

المقدمة

امتاز النحو العربي بالعراقة، والأصالة، والبحث العلمي الجاد، والحيوية، والاستمرار، ولعل ذلك مرده إلى طبيعة اللغة العربية التي اكتسبت الخلود، والاستمرارية، والسماوية، والعالمية من كونها لغة القرآن الكريم. وهي على أهميتها لم تسلم من شيوع اللحن فيها مع انطلاق العرب المسلمين من جزيرتهم إلى البلاد الأخرى بدافع نشر الدين الإسلامي، فدخل غير العرب في الإسلام، فظهرت الحاجة لديهم إلى تعلم اللغة العربية الفصحى بغرض فهم دينهم الإسلامي الذي اعتنقوه، فانتبه العلماء لهذا الأمر في وقت مبكر، فاندفعوا على ظهور إبّانهم إلى البوادي، يحملون محارِبهم، ودواتهم، يجمعون اللغة العربية من أهلها الفصحاء الذين لم يختلطوا بالأعاجم بعد. ووضعوا لهذا العمل اللغوي حدوداً زمانية ومكانية، فسمعوا، وعانوا، ودققوا، وناقشوا، ودوّنوا اللغة في قوانين وقوالب لفظية سُميت قواعد. فصار النحو العربي علماً قائماً بذاته له مؤسسوه، وأعلامه، ومؤلفاته، وضوابطه، ومصطلحاته الخاصة به. وكان من الطبيعي في مرحلة طفولة النحو العربي أن تختلف المصطلحات النحوية بين العلماء، فما استعمله هذا النحويّ قد لا يطابق بالضروة ما استعمله نحويّ آخر؛ لأنّ الدرس النحويّ في تلك المرحلة قام على الجهود الفردية. وهنا تكمن مشكلة هذا البحث الذي يتناول أحد أهم الكتب في تلك المرحلة لأحد أبرز أعلام النحو العربي منذ ذلك الوقت إلى الآن، وهو (كتاب الجمل في النحو) للخليل بن أحمد الفراهيدي. ويهدف البحث إلى توضيح المصطلحات النحوية الواردة في هذا الكتاب، ولاسيما تلك المصطلحات التي أظنّ أنّ الخليل تفرّد بها، ولم تجر لاحقاً على ألسنة الدارسين، فرأيت أنّها، إن بقيت دون توضيح ومعالجة، ستبقى عائقاً كبيراً أمام الدارسين المعاصرين، والدارسين اللاحقين في العصور القادمة، في فهم أثر كبير من آثار النحو العربي، وهذا قد يؤدي مع الزمن إلى إهماله والعزوف عنه كما حدث في العصور السابقة بسبب الطعن في نسبته إلى الخليل. فالدافع إلى هذا البحث شيان: القيمة العلمية اللغوية لهذا الكتاب مع القيمة العلمية اللغوية لمؤلفه الخليل، والطعن في نسبة الكتاب إلى الخليل. وتجلّى أهمية البحث في هدفه الذي يسعى إليه، وفي دافعيه، وفي طبيعته، وموضوعه؛ إذ يتناول كتاباً قيماً ونادراً في علم النحو العربي لواحد من أهم أعلام النحو العربي، هو الخليل بن أحمد الفراهيدي. وينهج الباحث مناهج الوصف، والاستقصاء، والتوضيح، والاستقراء، والاستنتاج، فيستقصي المصطلحات النحوية الواردة في (كتاب الجمل في النحو) للفراهيدي، ويوضّحها بناء على استقراء الأمثلة والشواهد ذات الصلة بكلّ مصطلح، فيستنتج منها المقابل لها من المصطلحات النحوية المعاصرة.

ولا يمكن تحديد الفترة الزمنية التي تشكّلت فيها المصطلحات النحوية الدالة على المسائل النحوية ولكن يمكن الجزم أنّها تشكّلت خلال فترات زمنية متعاقبة.¹ ويضاف إلى ذلك أنّ المصطلح النحويّ كان مدار

¹ سلامي باكرجي - كنعان دميأياق، تاريخ النحو العربي من البداية إلى وقتنا الحاضر (أرضروم: دار فونمن للنشر، ط1، 2019)، 24.

خلاف بين المدارس النحوية العربية، ولاسيما بين المدرسة البصرية والمدرسة الكوفية، فاستعمل البصريون مثلاً مصطلحات الصفة، وضمير الشان، وضمير الفصل بينما استعمل الكوفيون مصطلحات التعت، وضمير الشان، وضمير المجهول؛ للدلالة على العنصر النحوي نفسه، وهكذا...² ولذلك كانت المعرفة بالمصطلح النحوي ضرورة لفهم الكتب النحوية التي تركها النحاة الأوائل في عصر تشكل النحو والمصطلح النحوي.³ وكان سيبويه تلميذ الخليل بن أحمد الفراهيدي من النحاة السبّاقين في استخدام المصطلحات النحوية غير الناضجة لغوياً في كتابه المشهور (الكتاب)؛ ولذلك سعى إلى توضيحها بالأمثلة وعلامات الإعراب.⁴ وتكمن أهمية المصطلحات في أنها مفاتيح العلوم وعناوينها، وأنها البوابة التي يدخل منها المختص إلى علمه، وأنها تنشأ مصاحبة هذا العلم أو ذاك، وهذا هو حال المصطلح النحوي في التراث العربي.⁵ والمصطلح في اللغة اسم مفعول من الفعل الخماسي أي من الفعل الثلاثي المزيد بحرفين (اصطَلَح) واصطَلَح القوم اصطلاحاً بمعنى تصالحو، واتفقوا فيما بينهم على نَبذ الخلاف، وتوحيد الرأي في أمر معين.⁶ فالمصطلحات رموز لغوية تتضمن مفاهيم علمية خاصة بعلم معين، وهي السبيل الأقصر للتواصل بين العلماء، فهي اتفاق بين المتخصصين في علم معين.⁷ والمصطلح النحوي العربي نشأ مع نشأة النحو العربي، فالاهتمام به ليس حديثاً بل تمتد جذوره إلى مئات السنين.⁸ فالمصطلحات النحوية رموز لفظية تُعد شرطاً أساسياً في فهم العلوم وإتقانها.⁹ وهي أساس من الأسس النحوية الأولى التي صاحبت النحو العربي في نشوئه.¹⁰ والجدير ذكره أن بعض المصطلحات النحوية شاعت، وانتشرت غير أن بعضها، ومنها كثير مما ورد في كتاب (الجمل في النحو) للخليل بن أحمد الفراهيدي، لم يُقدّر لها الانتشار.¹¹ ويُعد المصطلح النحوي جزءاً من البناء النظري للغة،¹² ويُعدّ البحث فيه ضرورة ملحّة؛ لفهم النحو العربي، ولا سيما في عهده الأولى حين لم يكن

² باكرجي - دميرأياق، تاريخ النحو العربي، 71.

³ باكرجي - دميرأياق، تاريخ النحو العربي، 70.

⁴ آدم يُونْدَه، "تاريخ المصطلح النحوي وخلفيته وفترة تشكّله"، مجلة مجموعة شقيقات، ع/30(2017/1)، 24.

⁵ يعقوب قدور، المصطلح النحوي عند ابن مالك (الجزائر: جامعة محمد خيضر، رسالة ماجستير، 2013/1434)، أ، وأحمد خضير عباس - خالد حوير شمس، "المصطلح النحوي دراسة في علة التسمية"، مجلة ذي قار ع/15(2015م)، 246.

⁶ جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، ج2 (بيروت: دار صادر، د.ت)، "صلح"، 517/2، ومحمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط8، 2005/1426)، "صلح"، 229.

⁷ قدور، المصطلح النحوي عند ابن مالك، 7.

⁸ فتحي محمد سلامة الزيدانيين، المصطلح النحوي من منتصف القرن السادس الهجري إلى القرن الثامن الهجري (الأردن: جامعة مؤتة، رسالة ماجستير، 2014م)، 1، وقدور، المصطلح النحوي عند ابن مالك، 7.

⁹ الزيدانيين، المصطلح النحوي، 1.

¹⁰ سامي عوض - يونس يونس، "المصطلح النحوي عند ابن جني"، مجلة جامعة تشرين، 19/25(2003)، د.ص.

¹¹ محمد إبراهيم عبادة، معجم مصطلحات النحو والصرف والعروض والقافية (القاهرة: مكتبة الآداب، ط1، 2001/1432)، 8.

¹² أحمد عبد الغني، المصطلح النحوي دراسة نقدية تحليلية (القاهرة: دار الثقافة، 1990/1410)، 2.

هذا المصطلح مستقراً.¹³ وتأتي هذه الضرورة من كون المصطلح النحوي لفظاً اتفق علماء النحو فيما بعد على إطلاقه على باب نحويّ كباب الفاعل والمفعول به...¹⁴

وتعدُّ هذه الدراسة خطوة في طريق تسهيل فهم الآثار النحويّة ومضامينها، وهذا ما فعله بعض النحاة في العصر الحديث أمثال علي الجارم ومصطفى أمين في كتابهما (النحو الواضح) وإبراهيم أنيس في كتابه (إحياء النحو)...¹⁵ ويُضاف إلى ذلك أنّ بعض الدارسين المعاصرين ألف كتاباً في توضيح المصطلحات النحويّة نحو (معجم المصطلحات النحويّة) لإميل يعقوب.¹⁶

2. توضيح المصطلحات النحويّة:

انقسمت المصطلحات النحويّة الواردة في (كتاب الجمل في النحو) للخليل إلى مصطلحات منصوبة، ومرفوعة، ومجرورة، ومجزومة. وكانت المصطلحات المنصوبة التي تحتاج إلى توضيح أكثر من المصطلحات المرفوعة، والمجرورة، والمجزومة؛ ولذلك سأتناول توضيح المصطلحات المنصوبة على حدة تحت عنوان فرعيّ مُستقلّ، وبعد الانتهاء منها سأتناول بالتوضيح المصطلحات النحويّة المرفوعة، والمجرورة، والمجزومة تحت عنوان فرعيّ واحد؛ لأنها ليست كثيرة كالمصطلحات النحويّة المنصوبة، وذلك لتجنب الإكثار من العناوين الفرعيّة دون الحاجة إلى ذلك. وسأورد هذه المصطلحات بحسب ترتيب ورودها في (كتاب الجمل في النحو) بغرض تسهيل الرجوع إليها. ولن أستعمل التّركيم مع المصطلحات النحويّة حين الانتقال من توضيح مصطلح إلى توضيح مصطلح آخر حتّى لا يظهر كلُّ مصطلح كأنه عنوان فرعيّ مستقلّ؛ لأنّ ذلك يُشتت الباحث والقارئ على حدّ سواء بل سأكتفي بوضع خطّ قصير (-) أمام المصطلح الذي سيرد أوّل السّطر نحو (- النّصب بالنّفي ... - النّصب بالتّعجب ... - الجزم بالأمر...) وهكذا. وهذا يعني أنّ كلّ مصطلح يُقصد توضيحه في هذه الدراسة، هو فقرة تحت العنوان الفرعيّ.

2.1. توضيح المصطلحات النحويّة المنصوبة:

- النّصب على القطع:¹⁷ قصد به نصب الاسم المرفوع على معنى الحاليّة بفعل محذوف بعد قطعه في الإعراب عمّا قبله، فقد تُقطع الصّفة المرفوعة عن موصوفها المرفوع، فتُنصب على معنى الحال نحو قوله تعالى: "وَهَذَا صِرَاطُ رَبِّكَ مُسْتَقِيمًا"¹⁸ والأصل (هذا صِرَاطُ رَبِّكَ مُسْتَقِيمٌ) فقطع الصّفة المرفوعة (مُسْتَقِيمٌ) عن موصوفها المرفوع (صِرَاطُ) فأدّى هذا القطع اللفظيّ الإعرابيّ بينهما إلى انتصاب الصّفة المقطوعة على

¹³ عوض حمد الفوزي، المصطلح النحويّ نشأته وتطوّره حتّى أواخر القرن الثالث الهجريّ (الرياض: جامعة الرياض، ط1، 1981/1401)، ز.

¹⁴ عبد الغنيّ، المصطلح النحويّ، 25.

¹⁵ يزيّده، تاريخ المصطلح النحويّ وخلفيّته وفترة تشكّله، 36.

¹⁶ يزيّده، تاريخ المصطلح النحويّ وخلفيّته وفترة تشكّله، 38.

¹⁷ الفراهيديّ، كتاب الجمل في النحو، 38.

¹⁸ الأنعام 126/6.

معنى الحالية. وقد يكون المقطوع خبراً عن مبتدئه نحو قوله تعالى: "وَهَذَا بَعْلِي شَيْخًا"¹⁹ والأصل (هذا بعلي شيخ) فقطع الخبر المرفوع (شيخ) عن المبتدأ (هذا) فأدى هذا القطع إلى انتصابه على الحالية، ونحو قول جرير:²⁰

هذا ابن عمي في دمشق خليفة لو شئت ساقكم إلي قطينا²¹

والأصل (هذا ابن عمي في دمشق خليفة) فلما قطع الخبر المرفوع (خليفة) عن المبتدأ (هذا) نصبه على معنى الحالية، فتغيرت وظيفته النحوية في السياق من الخبرية إلى الحالية.

- **النصب من التفسير:**²² قصد به الخليل نصب التمييز بعد العدد المركب، والعدد المعطوف، وألفاظ العقود؛ لأن التمييز تفسير للمقصود بالعدد، فاستعمل المصطلح الدال على المعنى لا على الإعراب اللفظي الذي نستعمله اليوم نحو (عندك خمسون رجلاً) فنصب (رجلاً) على التفسير أي على التمييز، فاستعمل مصطلح التفسير بدل التمييز، ونحو قوله تعالى: "إن هذا أخي له تسع وتسعون نعجة"²³ فنصب (نعجة) على التفسير أي على التمييز، وقول الأعشى بصير بن ميمون:

فلو كنت في جب ثمانين قامة ورقت أسباب السماء بسلم

فانتصب (قامة) على معنى التفسير أي التمييز.

- **النصب بالنفي:**²⁴ قصد به الخليل النصب بـ (لا) النافية للجنس التي تدخل على الجملة الاسمية، فنصب الأول اسماً لها، وترفع الثاني خبراً لها، والدليل على ذلك الأمثلة التي ضربها لهذا النوع من النصب نحو (لا مال لعبد الله، ولا عقل لزيد، ولا جاء لعمر).²⁵

- **النصب بالتعجب:**²⁶ قصد به الخليل نصب المتعجب منه على معنى المفعول به في صيغة التعجب القياسية (ما أفعل الشيء) نحو (ما أحسن زيدا، وما أكرم عمراً...) لأن التعجب قائم على معنى الفاعل والمفعول به، فمعنى (ما أحسن زيدا، وما أكرم عمراً...) هو (شيء حسن زيدا، وشيء كرم عمراً...).

- **النصب الذي فاعله مفعول ومفعوله فاعل:**²⁶ قصد به الخليل القلب، وجعل منه التبديل بين موقعي الفاعل والمفعول به في الجملة والإعراب أي تصيير الفاعل مفعولاً به في الإعراب، وتصيير المفعول به فاعلاً نحو (دخلت القلنسوة في رأسي) والأصل أن يقال: (دخل رأسي في القلنسوة) لأن الرأس هو الذي يدخل في القلنسوة وليس العكس؛ لأن القلنسوة لا تمتلك القدرة على القيام بالفعل؛ لأنها شيء جامد، ونحو قوله تعالى

¹⁹ هود 72/11.

²⁰ الفراهيدي، كتاب الجمل في النحو، 38.

²¹ قطيناً: خدماً.

²² الفراهيدي، كتاب الجمل في النحو، 45.

²³ ص 23/38.

²⁴ الفراهيدي، كتاب الجمل في النحو، 47.

²⁵ الفراهيدي، كتاب الجمل في النحو، 49.

²⁶ الفراهيدي، كتاب الجمل في النحو، 50.

على لسان سيدنا زكريا: "قال رب أنى يكون لى غلام وقد بلغننى الكبر وأمرأتى عاقرة قال كذلك الله يفعل ما يشاء"²⁷ والأصل (وقد بلغت الكبر) لأن الإنسان هو الذى يبلغ الكبر وليس العكس، فجعل (الكبر) وهو فى الأصل الأصل مفعول به فاعلاً، وجعلت التاء المتحركة التى انقلبت إلى ياء المتكلم مفعولاً به، وهى فى الأصل فاعل. وجعل منه تحويل الفاعل تمييزاً نحو قوله تعالى على لسان سيدنا زكريا: "واشتعل الرأس شيباً"²⁸ والأصل (واشتعل شيب الرأس) والمقصود بياض شعر رأسه؛ لأن الذى يشيب الشعر لا الرأس، فجعل (شيباً) وهو فى الأصل فاعل تمييزاً، وجعل (الرأس) وهو فى الأصل مضاف إليه فاعلاً. وجعل منه التبدل بين اسم الفعل الناقص وخبره أى تحويل الاسم خيراً، والخبر اسماً نحو قول النابغة الجعدي: ²⁹

كانت عقوبة ما جنيت كما كان الزناء عقوبة الرجم

والأصل (كان الرجم عقوبة الزنا) لكنه قلب، فجعل (الرجم) وهو فى الأصل من حيث المعنى اسم ل (كان) الناقصة، خبراً لها، وجعل (الزناء) وهو فى الأصل من حيث المعنى خبر ل (كان) الناقصة.

- النصب من اسم بمنزلة اسمين: ³⁰ قصد به الخليل بناء الاسم المركب من اسمين، فالاسم المركب من اسمين يُستعمل بمنزلة اسم واحد، فلما حوّل عن الأصل، ترك الإعراب إلى البناء، فالخليل يستعمل هنا مصطلح النصب بدل البناء نحو التركيب العددي (خمسة عشر، وستة عشر...) المركب من العددين المفردين (خمسة وعشرة، وستة وعشرة...) ونحو التركيب المزجى (بعلبك، وحضرموت، ومعديكرب...) المركب من الاسمين (بعل وبك، وحضرموت، ومعدى وكرب...) كقول امرئ القيس: ³¹

لقد أنكرتني بعلبك وأهلها ولأبى جريج فى حمص كان أنكرأ

فالاسم (بعلبك) فى الأصل هو اسم معرب مركب من اسمين معربين، هما (بعل وبك) فلما مزج الاسمان، تركباً فى كلمة واحدة، فصارا اسماً واحداً، فصار مبنياً فى كل أحواله الإعرابية، فاستعمل الخليل مصطلح النصب فاصداً به البناء على الفتح. فمصطلح النصب هنا يساوي مصطلح البناء على الفتح، ونحو التركيب الحالي (كفة كفة) المركب من الاسمين المعربين (كفة وكفة) فى قولك: (لقيته كفة كفة) بمعنى (لقيته مواجهةً أو وجهاً لوجه أنظر إليه، وينظر إليّ...) فهذه الأسماء صار فيها الرفع، والنصب، والجر بمنزلة واحدة أى صار آخرها يلزم البناء على الفتح أياً كان موقعها فى الجملة نحو (خمسة عشر رجلاً قدما إلينا، وأكرمنا خمسة عشر رجلاً، وتحدثنا مع خمسة عشر رجلاً...).

²⁷ آل عمران 40/3.

²⁸ مريم 4/19.

²⁹ الفراهيدي، كتاب الجمل فى النحو، 50.

³⁰ الفراهيدي، كتاب الجمل فى النحو، 56.

³¹ الفراهيدي، كتاب الجمل فى النحو، 57.

- النَّصْبُ بِخَبْرٍ (مَا بَالُ) وَأَخَوَاتُهَا:³² قصد به الخليل نصب الاسم النكرة على معنى الحاليتة، وذلك إذا ورد بعد (ما) الاستفهامية التي تكون خيراً مقدماً نحو نصب (قائماً، وواقفاً...) في نحو (ما بال زيد قائماً، وما شأنك واقفاً...) ونصب (مديلاً) في قول الراعي التميمي:³³

ما بال دُفَكَ بالفراشِ مديلاً أَقْدَى بِعَيْنِكَ أَمْ أَرَدْتَ رَجِيلاً³⁴

أو تكون مبتدأ، ويكون خبرها محذوفاً يتعلّق به الجارّ والمجرور الواردان بعدها كنصب (مُهْطِعِينَ، وَمُعْرِضِينَ، وَفَيْتِينَ) في قوله تعالى: "فَمَالِ الَّذِينَ كَفَرُوا قَبْلَكَ مُهْطِعِينَ"³⁵ وقوله تعالى: "فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكَرَةِ مُعْرِضِينَ"³⁶ وقوله تعالى: "فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِتْنَةٍ"³⁷ وذكر الخليل أن الاسم يُنصَب في هذا الاستعمال النَّحْوِيِّ؛ لأنّه ورد على معنى الخبر، والمقصود بالخبر هنا معنى الحال؛ لأنّ الحال خبر عن هيئة صاحب الحال.

- النَّصْبُ مِنْ مَصْدَرٍ فِي مَوْقِعِ فِعْلٍ:³⁸ قصد به الخليل المصدر المنصوب على معنى المفعولية المطلقة، والعامل فيه فعله المحذوف نحو قوله تعالى: "سُنَّتَ اللَّهُ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ"³⁹ أي سنّ سنّة... فالمصدر (سنّة) منصوب على معنى المفعولية المطلقة بفعله المحذوف (سنّ) ونحو قول كعب بن زهير:⁴⁰

يَسْعَى الوُشَاةُ بِجَنِّيئِهَا وَقِيْلَهُمْ إِنَّكَ يَا بَنَ أَبِي سُلْمَى لَمَقْتُولُ

أي يقولون قِيلاً، فنصب المصدر (قيل) على معنى المفعولية المطلقة، والعامل فيه فعله المحذوف (قال) ويأتي هذا النَّصْبُ للمصدر على معنى المفعولية المطلقة في سياق الكلام الخبري.

- النَّصْبُ عَلَى الْأَمْرِ:⁴¹ قصد به نصب المصدر على معنى المفعولية المطلقة، ويكون عامله فعل الأمر محذوفاً نحو (صبراً وحديثاً...) أي (اصبر صبراً، وحدّث حديثاً...) فانصب المصدران (صبراً وحديثاً) على معنى المفعول المطلق والعامل في كلّ واحد منهما فعله الأمر المحذوف (اصبر، وحدّث) ونحو قوله تعالى: "فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبِ الرِّقَابِ"⁴² أي اضربوا ضرب الرقاب، فنصب المصدر (ضرباً) على معنى المفعول المطلق، والعامل فيه فعل الأمر المحذوف (اضرب) ونحو نصب المصدر (حديثاً) في قول امرئ القيس:⁴³

32 الفراهيديّ، كتاب الجُمَلِ فِي النَّحْوِ، 57 – 58.

33 الفراهيديّ، كتاب الجُمَلِ فِي النَّحْوِ، 57.

34 مديلاً: مريضاً.

35 المَعَارِجُ 36/70.

36 المَدَائِرُ 49/74.

37 النِّسَاءُ 88/4.

38 الفراهيديّ، كتاب الجُمَلِ فِي النَّحْوِ، 58.

39 غافر 85/40.

40 الفراهيديّ، كتاب الجُمَلِ فِي النَّحْوِ، 58.

41 الفراهيديّ، كتاب الجُمَلِ فِي النَّحْوِ، 59.

42 محمد 4/47.

43 الفراهيديّ، كتاب الجُمَلِ فِي النَّحْوِ، 60.

والأصلُ (التَّازِلُونَ... والطَّيِّبُونَ...) لأنَّهِنَّمَا خَيْرَانِ لِلْمَبْتَدَأِ (هُمُ) عَلَى مَعْنَى الْمَدْحِ لَهُ، فَلَمَّا قُطِعَا عَنْهُ فِي الْإِعْرَابِ، ظَلَّ مَعْنَى الْمَدْحِ قَائِمًا فِيهِمَا، وَانْتَصَبَا عَلَى الْمَفْعُولِ بِهِ بِفِعْلِ الْمَدْحِ (أَمَدُحُ) الْمَحذُوفِ وَجُوبًا، وَالتَّقْدِيرُ (أَمَدُحُ النَّازِلِينَ... وَأَمَدُحُ الطَّيِّبِينَ...).

- النَّصْبُ بِالذَّمِّ: ⁵⁴ قصد به قطع الصِّفَةِ عَنِ الْمَوْصُوفِ، وَنَصَبَهَا عَلَى مَعْنَى الْمَفْعُولِ بِهِ بِفِعْلِ الذَّمِّ (أَذْمُ) الْمَحذُوفِ وَجُوبًا، وَهَذَا الْقَطْعُ لَا يَسْلُبُهَا مَعْنَى الصِّفَةِ الْقَائِمِ فِيهَا نَحْوَ (مَرَرْتُ بِأَخِيكَ الْفَاجِرِ الْفَاسِقِ) أَيْ (أَذْمُ الْفَاجِرِ الْفَاسِقِ) وَالْأَصْلُ (مَرَرْتُ بِأَخِيكَ الْفَاجِرِ الْفَاسِقِ) فَلَمَّا قُطِعَتِ الصِّفَتَانِ (الْفَاجِرِ وَالْفَاسِقِ) عَنِ مَوْصُوفِهِمَا الْمَجْرُورِ (أَخِيكَ) انْتَصَبْنَا عَلَى مَعْنَى الذَّمِّ وَالْمَفْعُولِ بِهِ بِفِعْلِ الذَّمِّ (أَذْمُ) الْمَحذُوفِ وَجُوبًا، وَقَدْ يَكُونُ الْمَقْطُوعُ الْمَنْصُوبُ بِفِعْلِ الذَّمِّ (أَذْمُ) الْمَحذُوفِ خَيْرًا لِمَبْتَدَأِ نَحْوَ قَوْلِهِ تَعَالَى: "وَأَمْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ" ⁵⁵ أَيْ وَامْرَأَتُهُ أَذْمُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ وَالْأَصْلُ (وَامْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ) فَقُطِعَ الْخَبْرُ الْمَرْفُوعُ (حَمَّالَةَ) عَنِ الْمَبْتَدَأِ (امْرَأَتُهُ) فَحَافِظٌ عَلَى مَعْنَى الذَّمِّ الْقَائِمِ فِيهِ، وَانْتَصَبَ مَفْعُولًا بِهِ بِفِعْلِ الذَّمِّ (أَذْمُ) الْمَحذُوفِ وَجُوبًا. وَقَدْ يَكُونُ الْمَنْصُوبُ الْمَقْصُودُ بِهَذَا النَّوعِ مِنَ النَّصْبِ مَفْعُولًا بِهِ مَنْصُوبًا بِفِعْلِ الذَّمِّ (أَذْمُ) الْمَحذُوفِ دُونَ أَنْ يَكُونَ مَقْطُوعًا عَنْ شَيْءٍ قَبْلَهُ كَقَوْلِ التَّابِغَةِ الذُّبْيَانِيِّ: ⁵⁶

لَعَمْرِي وَمَا عَمْرِي عَلَيَّ بِهَيِّينٍ لَقَدْ نَطَقْتُ بُطْلًا عَلَيَّ الْأَقَارِعُ ⁵⁷

أَقَارِعُ عَوْفٍ وَلَا أَحَاوِلَ غَيْرَهَا وَجُوهَ قُرُودٍ تَبْتَغِي مَنْ تُجَادِعُ ⁵⁸

أَيْ أَذْمُ وَجُوهَ قُرُودٍ... فَالْمَفْعُولُ بِهِ (وَجُوهَ) مَنْصُوبٌ بِفِعْلِ الذَّمِّ (أَذْمُ) الْمَحذُوفِ وَجُوبًا دُونَ أَنْ يَكُونَ مَقْطُوعًا عَنْ شَيْءٍ قَبْلَهُ، وَكَذَلِكَ الْمَفْعُولُ بِهِ (عُدَاةَ) فِي قَوْلِ عُرْوَةَ بْنِ الْوَرْدِ الْعَبْسِيِّ: ⁵⁹

سَقَوْنِي الْخَمْرَ ثُمَّ تَكَنَّفُونِي عُدَاةَ اللَّهِ مِنْ كَذِبٍ وَزُورٍ

أَيْ أَذْمُ عُدَاةَ اللَّهِ...

- النَّصْبُ بِالرَّحْمِ: ⁶⁰ قصد به نصب المفعول به على معنى التَّرحُّمِ بفعل التَّرحُّمِ (أَتَرَحَّمُ) الْمَحذُوفِ وَجُوبًا، وَذَلِكَ إِذَا كَانَ الْمَنْصُوبُ فِي الْأَصْلِ صِفَةً مَقْطُوعَةً فِي الْإِعْرَابِ عَنِ مَوْصُوفِهَا نَحْوَ (مَرَرْتُ بِخَالِدِ الْمَسْكِينِ) أَيْ (مَرَرْتُ بِخَالِدِ أَتَرَحَّمُ الْمَسْكِينِ أَوْ أَرَحَّمُ الْمَسْكِينِ) وَالْأَصْلُ (مَرَرْتُ بِخَالِدِ الْمَسْكِينِ) فَلَمَّا قُطِعَتِ الصِّفَةُ الْمَجْرُورَةُ (الْمَسْكِينِ) عَنِ مَوْصُوفِهَا الْمَجْرُورِ (خَالِدِ) انْتَصَبَتْ بِفِعْلِ التَّرحُّمِ (أَتَرَحَّمُ) الْمَحذُوفِ

⁵⁴ الفراهيدي، كتاب الجُمَلِ فِي النَّحْوِ، 63.

⁵⁵ الْمَسْنَدُ 4/111.

⁵⁶ الفراهيدي، كتاب الجُمَلِ فِي النَّحْوِ، 64.

⁵⁷ الْأَقَارِيعُ: بَنُو قُرَيْبٍ مِنْ تَمِيمٍ.

⁵⁸ تُجَادِعُ: تُشَاتِمُ بِجِدْعِ الْأَنْفِ أَيْ يَقْطَعُ جِزءَ مِنْهُ.

⁵⁹ الفراهيدي، كتاب الجُمَلِ فِي النَّحْوِ، 63.

⁶⁰ الفراهيدي، كتاب الجُمَلِ فِي النَّحْوِ، 64.

وجوباً. ويمكن أن يكون المنصوب المقصود بهذا النوع من النَّصْب بدلاً مقطوعاً من المُبَدَل منه نحو قول مُهْلَهْل بن ربيعة:⁶¹

وَلَقَدْ خَبَطْنَ بِيوتَ يَشْكُرُ خَبِطَةً أَخوالنا وَهُم بَنُو الأعمام

أي أترحم أو أرحم أخواننا، والأصل (أخواننا) لأنه بدل من (بني يشكر) فلما قطع البدل المجرور (أخواننا) عن المُبَدَل منه المجرور (يشكر) نصبه مفعولاً به بفعل الترحم (أترحم أو أرحم) المحذوف وجوباً. ويمكن أن يكون المنصوب المشمول بهذا النوع من النَّصْب معطوفاً مقطوعاً في الإعراب عن المعطوف عليه نحو قول أمية بن عائذ:⁶²

وتأوي إلى نسوةٍ عَطَلٍ وشعثاً مراضيعٍ مثل السعالي⁶³

أي أترحم أو أرحم شعثاً... والأصل (إلى نسوةٍ عَطَلٍ وشعثٍ... لأنه معطوف على (عَطَلٍ) و(عَطَلٍ) صفة مجرورة لـ (نسوةٍ) فلما قطع المعطوف المجرور (شعث) عن المعطوف عليه المجرور (عَطَلٍ) انتصب بفعل الترحم (أترحم أو أرحم) المحذوف وجوباً.

- النَّصْب بِالصَّرْفِ:⁶⁴ قصد به الخليلُ نصب الفعل المضارع بـ (أن) المضمرة؛ لأنه صُرف في الإعراب عن العطف على المضارع الذي قبله نحو (لأركبُ وتمشي، ولأشبعُ وتجعجع...) فالفعلان المضارعان (تمشي، وتجعجع) منصوبان بـ (أن) المضمرة بعد واو العطف، وسبب النَّصْب أنهما صُرفا عن العطف على المضارع المرفوع الذي قبلهما (أركبُ، وأشبعُ) ونحو قول المتوكل الكِنَانِي:⁶⁵

لا تنه عن خُلُقٍ وتأتي مثله عارٌّ عليك إذا فعلت عظيم

نُصِبَ الفعل المضارع (تأتي) بـ (أن) المضمرة بعد واو العطف؛ لأنه صُرف أي لم يُعطف على الفعل المضارع المجزوم (تنه) الوارد قبل الواو.

وأدخل الخليلُ في هذا النوع من النَّصْب الاسم الذي يُنصب على معنى الحال إذا استعمل بدل فعله نحو قوله تعالى: "بلى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ"⁶⁶ أي بلى نقدر على أن نسوي... فلما انصرف الكلام من استعمال الفعل إلى استعمال المُشْتَقِّ، نُصِبَ ذلك الاسم على الحالية. وكذلك يدخل فيه الاسم الذي يُنصب بعد واو العطف؛ لأنَّ الكلام ينصرف من استعمال الفعل إلى استعمال الاسم نحو قول الفرزدق:⁶⁷

ألم ترني عاهدتُ ربي وإني لبيّن رتاجٍ قائماً ومقام

⁶¹ الفراهيدي، كتاب الجمل في النحو، 65.

⁶² الفراهيدي، كتاب الجمل في النحو، 65.

⁶³ عَطَلٌ: خاليات من الجمال والرنة، وشعثاً: جمع شعثاء: ذات الشعر المتبلد لقلّة العناية به، والسعالي: الغيلان.

⁶⁴ الفراهيدي، كتاب الجمل في النحو، 68.

⁶⁵ الفراهيدي، كتاب الجمل في النحو، 68.

⁶⁶ القيامة 4/75.

⁶⁷ الفراهيدي، كتاب الجمل في النحو، 69.

على قَسَمٍ لَا أَشْتُمُ الدَّهْرَ مُسْلِمًا وَلَا خَارِجًا مِنْ فِي زُورٍ كَلَامٍ
والأصل (لَأَشْتُمُ... وَلَا يَخْرُجُ...) فلَمَّا انصرف من استعمال الفعل (يَخْرُجُ) إلى استعمال الاسم (خارجاً)
نصبه على معنى الحال.

- النَّصْبُ عَلَى الاستغناء وَتَمَامِ الكَلَامِ: ⁶⁸ قصد به الخليلُ نصب الاسم المشتقَّ على الحَالِيَّةِ إذا ورد بعد
جملة تامَّة استغنت عنه نحو قوله تعالى: "وَالطُّورِ وَكِتَابٍ مَسْطُورٍ... فَكَيْهِنَ بِمَا آتَاهُمْ رَبُّهُمْ وَوَقَاهُمْ رَبُّهُمْ
عَذَابَ الْجَحِيمِ" ⁶⁹ فانتصب (فَكَيْهِنَ) على معنى الحال، وحسُن انتصابه في هذا السِّياق على هذا المعنى؛
لأنَّ الجملة التي قبله تَمَّتْ، واستغنت عنه، ونحو قوله تعالى: "إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ آخِذِينَ مَا آتَاهُمْ
رَبُّهُمْ إِنَّهُمْ كَانُوا قَبْلَ ذَلِكَ مُحْسِنِينَ" ⁷⁰ فانتصب الاسم (آخِذِينَ) على معنى الحال بسبب تمام الكلام الذي
قبله، واستغنائه عنه، ونحو قول الشاعر: ⁷¹

وإِنَّ لَكُمْ أَصْلَ الْبِلَادِ وَفَرَعَهَا فَللَّخَيْرِ فِيكُمْ ثَابِتًا مَبْدُولًا

فنصب الشاعرُ (ثَابِتًا وَمَبْدُولًا) على معنى الحَالِيَّةِ؛ لأنَّ الكلام قبلهما تَمَّ، واستغنى عنهما، فلَمَّا قال: (فَللَّخَيْرِ
فِيكُمْ) تَمَّ، واستغنى عن غيره.

- النَّصْبُ بِالِدُّعَاءِ: ⁷² قصد به الخليلُ نصب المصدر على معنى المفعوليَّةِ المطلقة إذا كان دالًّا على الدُّعَاءِ،
ويكون عاملة محذوفاً نحو (تَبَّأً وَسُحْقًا لَكَ...) أي (تَبَّأَتْ تَبَّأً، وَسُحِقَتْ سُحْقًا...) فالمصدران (تَبَّأً وَسُحْقًا)
دالَّان على معنى الدُّعَاءِ؛ ولذلك انتصبا مفعولين مطلقين بفعليهما المحذوفين، ونحو قول النَّابِغَةِ الذِّبْيَانِيَّةِ: ⁷³
نُبِّئْتُ نِعْمًا عَلَى الْهَجْرَانِ عَاتِبَةً سَقِيًّا وَرَعِيًّا لِذَلِكَ الْعَاتِبِ الزَّارِي
أي سَقَاهُ سَقِيًّا، وَرَعَاهُ رَعِيًّا... فانتصب المصدران (سَقِيًّا وَرَعِيًّا) على المفعوليَّةِ المطلقة؛ لدلالتهما على معنى
الدُّعَاءِ، والعامل في كلِّ واحد منهما فعله المحذوف.

- النَّصْبُ بِالِاسْتِفْهَامِ: ⁷⁴ قصد به الخليلُ نصب المصدر بعد همزة الاستفهام على معنى المفعول المطلق،
ويكون العامل فيه فعل محذوف وجوباً نحو (أَقْعُدُوا وَالنَّاسُ قِيَامٌ) أي أَتَقْعُدُ قُوعُدًا... فانتصب المصدر (قُوعُدًا)
مفعولاً مطلقاً؛ لوروده بعد همزة الاستفهام، والعامل فيه فعله (قَعَدَ) المحذوف وجوباً، ونحو قول العَجَّاجِ بْنِ
رُؤْبَةَ: ⁷⁵

⁶⁸ الفراهيدي، كتاب الجُمَلِ فِي النَّحْوِ، 79.

⁶⁹ الطُّور 18-1/52.

⁷⁰ الذَّارِيَات 16-15/51.

⁷¹ الفراهيدي، كتاب الجُمَلِ فِي النَّحْوِ، 81.

⁷² الفراهيدي، كتاب الجُمَلِ فِي النَّحْوِ، 86.

⁷³ الفراهيدي، كتاب الجُمَلِ فِي النَّحْوِ، 87.

⁷⁴ الفراهيدي، كتاب الجُمَلِ فِي النَّحْوِ، 87.

⁷⁵ الفراهيدي، كتاب الجُمَلِ فِي النَّحْوِ، 87.

أَطْرَبًا وَأَنْتَ فَنَسْرِيٌّ وَالذَّهْرُ بِالْإِنْسَانِ دَوَّارِيٌّ⁷⁶

أي أَتَطْرَبُ طَرَبًا... فانصب المصدر (طرباً) على المفعوليّة المطلقة بفعله المحذوف وجوباً (تَطْرَب) وسبب نضبه على هذا المعنى وروؤه بعد همزة الاستفهام. وقد يكون المنصوب بالاستفهام خبراً للفعل النَّاقِص المحذوف نحو قول الشاعر:⁷⁷

أَفِي الْوَلَائِمِ أَوْلَادًا لِوَاحِدَةٍ وَفِي الْعِيَادَةِ أَوْلَادًا لِعِلَّاتٍ⁷⁸

أي أَتَكُونُونَ أَوْلَادًا لِوَاحِدَةٍ... فالاسم المنصوب (أولاداً) الوارد بعد همزة الاستفهام خبر للفعل النَّاقِص المحذوف (تكون) ونحو (أَفْرَشِيًّا تَارَةً وَتَمِيمِيًّا تَارَةً) أي أَتَصِيرُ فَرَشِيًّا تَارَةً، وَتَصِيرُ تَمِيمِيًّا تَارَةً أُخْرَى) فالاسمان المنصوبان (فَرَشِيًّا وَتَمِيمِيًّا) الواردان بعد همزة الاستفهام خبران للفعل النَّاقِص المحذوف (تصير).

وقد يكون الاسم المنصوب بالاستفهام مشتقاً منصوباً على معنى الحال نحو قول عبد الله السَّهْمِيّ:⁷⁹

أَلْحِقْ عَذَابَكَ بِالْقَوْمِ الَّذِينَ طَعَوْا وَعَائِدًا بِكَ أَنْ يَطْعَوْا فَيُطْعُونِي

فالمشتق المنصوب (عائداً) الوارد بعد همزة الاستفهام منصوب على معنى الحال، والعامل فيه فعله المحذوف (أعوذ) والتقدير (أعوذ عائداً).

- النَّصْبُ بِخَبْرٍ (كَفَى) مَعَ الْبَاءِ: ⁸⁰ قصد به الخليلُ نصب الاسم التَّكْرَةَ بعد الفعل اللازم (كَفَى) الَّذِي يَرِدُ فَاعِلُهُ مَجْرُورًا بِالْبَاءِ الزَّائِدَةِ عَلَى مَعْنَى التَّمْيِيزِ نَحْوَ قَوْلِهِ تَعَالَى: "وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا"⁸¹ وَقَوْلِهِ تَعَالَى: "وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا"⁸² وَقَوْلِهِ تَعَالَى: "وَكَفَى بِرَبِّكَ هَادِيًّا وَنَصِيرًا"⁸³ فَ (حَسِيبًا، وَشَهِيدًا، وَهَادِيًّا) أَسْمَاءُ مَنْصُوبَةٌ عَلَى التَّمْيِيزِ؛ وَذَلِكَ لِوُرُودِهَا بَعْدَ الْفِعْلِ الْوَاجِبِ (كَفَى) الْمَجْرُورِ فَاعِلُهُ بِالْبَاءِ الزَّائِدَةِ، وَقَصْدُ بَخْبَرٍ (كَفَى) فَاعِلُهُ الْمَجْرُورُ بِالْبَاءِ الزَّائِدَةِ، وَالْأَصْلُ (كَفَى اللَّهُ، وَكَفَى رَبُّكَ) أَوْ الَّذِي يَرِدُ مَفْعُولُهُ مَجْرُورًا بِالْبَاءِ الزَّائِدَةِ نَحْوَ قَوْلِ حَسَّانِ بْنِ ثَابِتٍ:⁸⁴

فَكَفَى بِنَا فَضْلًا عَلَى مَنْ غَيْرِنَا حُبُّ النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ إِيَّانَا

ف (فَضْلًا) اسْمٌ مَنْصُوبٌ عَلَى مَعْنَى التَّمْيِيزِ؛ لِوُرُودِهِ بَعْدَ الْفِعْلِ الْوَاجِبِ (كَفَى) الَّذِي جُرَّ مَفْعُولُهُ (نَا) بِالْبَاءِ الزَّائِدَةِ.

- النَّصْبُ بِالْمُوَاجَهَةِ مَعَ تَقْدِيمِ الْاسْمِ: ⁸⁵ قصد به الخليلُ نصب ضمير النَّصْبِ الْمَنْفُصِلِ مُتَقَدِّمًا عَلَى فِعْلِهِ الْعَامِلِ فِيهِ، وَنُصِبَ؛ لِأَنَّهُ وَاجَهٌ أَي قَابِلٌ ضَمِيرَ النَّصْبِ الْمَتَّصِلِ الَّذِي يَرِدُ بَعْدَ فِعْلِهِ الْعَامِلِ فِيهِ، مُتَّصِلًا بِهِ فِي

⁷⁶ فَنَسْرِيٌّ: شيخ كبير، ودَّوَارِيٌّ: مُتَقَلِّبٌ.

⁷⁷ الْفَرَاهِيدِيُّ، كِتَابُ الْجُمَلِ فِي النَّحْوِ، 88.

⁷⁸ لِوَاحِدَةٍ: يَقْصِدُ لِامْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ، وَعِلَّاتٍ: نِسَاءٌ مُتَعَدِّدَاتٍ

⁷⁹ الْفَرَاهِيدِيُّ، كِتَابُ الْجُمَلِ فِي النَّحْوِ، 88.

⁸⁰ الْفَرَاهِيدِيُّ، كِتَابُ الْجُمَلِ فِي النَّحْوِ، 88.

⁸¹ النِّسَاءُ 6/4.

⁸² النِّسَاءُ 79/4.

⁸³ الْفُرْقَانُ 31/25.

⁸⁴ الْفَرَاهِيدِيُّ، كِتَابُ الْجُمَلِ فِي النَّحْوِ، 89.

⁸⁵ الْفَرَاهِيدِيُّ، كِتَابُ الْجُمَلِ فِي النَّحْوِ، 90.

الكتابة واللفظ نحو (إِيَّاكَ ضَرَبْتُ) أي (ضَرَبْتُكَ) فانتصب ضمير النَّصْب المنفصل (إِيَّاكَ) مفعولاً به بالفعل المتعدّي (ضرب) لأنه قابل، وواجه ضمير النَّصْب المتصل هاء الغائب، والفرق بينهما أن (إِيَّاكَ) وأخواتها تتقدّم على الفعل العامل فيها بينما ضمائر النَّصْب المتصلة ياء المتكلّم، وكاف الخطاب، وهاء الغائب، و(نا) الدّالة على المفعولين تأتي بعد فعلها العامل فيها، وتتصل به كتابياً نحو (رَأَيْتُكَ، ورَأَيْتُهُ، ورَأَانَا...) ونحو قوله تعالى: "إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ"⁸⁶ أي نَعْبُدُكَ، ونَسْتَعِينُكَ، فانتصب ضمير النَّصْب المنفصل (إِيَّاكَ) مفعولاً به للفعلين المتعدّيين (نَعْبُدُ، ونَسْتَعِينُ) لأنه واجه، وقابل ضمير النَّصْب المتصل كاف الخطاب، ونحو قول العجاج بن رؤبة:⁸⁷

إِيَّاكَ أَدْعُو فَتَقَبَّلْ مَلْفِي وَأَغْفِرْ خَطَايَايَ وَتَمَّرْ وَرَقِي

أي أدعوك، فانتصب (إِيَّاكَ) لمواجهته ومقابلته كاف الخطاب.

- النَّصْبُ بِفَقْدَانِ الْخَافِضِ:⁸⁸ قصد به الخليلُ نصب الاسم المجرور بنزع الخافض أي بحذف حرف الجرّ نحو قوله تعالى: "إِنَّمَا ذُلُّكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ"⁸⁹ أي بأوليائه، فانتصب (أوليائه) بنزع الخافض حرف الجرّ الباء، ونحو قوله تعالى: "ذِكْرُ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَّرِيًّا"⁹⁰ أي لِعَبْدِهِ... فانتصب (عبد) بنزع الخافض لام الجرّ منه، وقوله تعالى: "وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا"⁹¹ أي من قومه... فانتصب (قوم) بنزع الخافض حرف الجرّ (من) ونحو قول الفرزدق:⁹²

مِنَّا الَّذِي اخْتِيرَ الرَّجَالَ سَمَاحَةً وَجُوداً إِذَا هَبَّ الرِّيَّاحُ الرَّعَازُ

أي اختير من الرّجال... فانتصب (الرّجال) بنزع الخافض حرف الجرّ (من).

وبحسب الخليل يدخل في هذا النوع من النَّصْبِ الْقَسْمُ المنصوب بنزع الخافض أي بحذف القسم الذي هو في الوقت ذاته حرف جرّ يجرّ لفظ الْقَسْمِ نحو (يَمِينَ اللَّهِ لَا أَرْوُكُ) أي وَيَمِينِ اللَّهِ...⁹³ فلما نزع حرف الخفض، والجرّ، والقسم الواو، نصب لفظ الْقَسْمِ (يَمِينِ) ونحو قول ذي الرّمّة:⁹⁴

أَلَا رَبِّ مَنْ قَلْبِي لَهُ اللَّهُ نَاصِحٌ وَمَنْ قَلْبُهُ لِي فِي الطَّبَّاءِ السَّوَانِحُ

أي قلبي له والله ناصح... فانتصب المقسم به لفظ الجلالة (الله) بنزع حرف الخفض، والجرّ، والقسم الواو. فالنزع، والفقدان، والحذف في هذا السياق مصطلحات نحوية مترادفة.

⁸⁶ الفاتحة 5/1.

⁸⁷ الفراهيديّ، كتاب الجُمْلَةِ فِي النَّحْوِ، 91.

⁸⁸ الفراهيديّ، كتاب الجُمْلَةِ فِي النَّحْوِ، 93.

⁸⁹ آل عمران 175/3.

⁹⁰ مريم 2/19.

⁹¹ الأعراف 155/7.

⁹² الفراهيديّ، كتاب الجُمْلَةِ فِي النَّحْوِ، 95.

⁹³ الفراهيديّ، كتاب الجُمْلَةِ فِي النَّحْوِ، 107.

⁹⁴ الفراهيديّ، كتاب الجُمْلَةِ فِي النَّحْوِ، 107.

- النَّصْبُ بِالرَّائِي: قصد به النَّصْبُ بالفعل (رأى) أو ما يقوم مقامه من فعل يدلّ على الرُّؤية نحو (رأيتُ محمّداً منطلقاً، وأبصرتُ زيداً قائماً...)

2.2. توضيح المصطلحات النحويّة المرفوعة والمجرورة والمجزومة:

- الرَّفْعُ بِالنَّدَاءِ الْمَفْرَدِ: ⁹⁵ قصد به الخليلُ المنادى المفرد العلم الذي يُبنى على ما يُرْفَعُ به، فاستعمل مصطلح الرَّفْعِ بدل مصطلح البناء على ما يُرْفَعُ به نحو قوله تعالى: "قَالُوا يَا هُوْدُ مَا جِئْتَنَا بِبَيِّنَةٍ" ⁹⁶ وقوله تعالى: "قَالُوا يَا لَوُطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَنْ يَصِلُوا إِلَيْكَ" ⁹⁷ ف (هود، ولوط) مرفوعان بالنَّدَاءِ.

- الرَّفْعُ بِخَبَرِ الصِّفَةِ: ⁹⁸ قصد به الخليلُ المبتدأ المرفوع الذي تأخّر عن خبره وجوباً؛ لأنّه نكرة، وخبره شبه جملة نحو (لِزَيْدٍ مَالٌ، وَلِمَحْمَدٍ عَقْلٌ...) وقول الشاعر: ⁹⁹

يَقُولُونَ فِي حَقْوَيْكَ أَلْفَانَ دِرْهَمًا وَأَلْفَانَ دِينَارًا فَمَا بِكَ مِنْ فَقْرٍ ¹⁰⁰

فُرِفِعَتِ الْمَبْتَدَأَاتُ (مال، وعقل، وألفان) لأنها تأخّرت عن أخبارها (لِزَيْدٍ، وَلِمَحْمَدٍ، وَفِي حَقْوَيْكَ) التي هي في الأصل صفات لها.

- الرَّفْعُ بِالصَّرْفِ: ¹⁰¹ قصد به الخليل به الفعل المضارع المرفوع الذي يُرْفَعُ؛ لأنّ المتكلم عدل في السياق أي انصرف من استعمال الحال اسماً إلى استعمالها جملة فعلية، فعلاً مضارع نحو قوله تعالى: "وَلَا تَمُنُّنَ تَسْتَكْثِرُهُ" ¹⁰² أي مستكثراً، فُرِفِعَ الفعل المضارع (تستكثِرُ) لأنّه استعمل حالاً بدل الحال المشتق (مستكثراً) ونحو قوله تعالى: "ثُمَّ ذَرَهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ" ¹⁰³ فُرِفِعَ الفعل المضارع (يلعبون) لأنّه عدل عن استعمال الحال مشتقاً إلى استعمالها فعلاً مضارعاً أي لَمَّا استعمل المضارع (يلعبون) للدلالة على معنى الحال بدل المشتق (لاعبين) رُفِعَ، ونحو قول الأعشى: ¹⁰⁴

مَتَى تَأْتِيهِ تَعَشُو إِلَى ضَوْءِ نَارِهِ تَجِدُ حَطَبًا جَزْلاً وَنَارًا تَأْجَبَا

أي متى تأتاه عاشياً... فلَمَّا انصرف إلى استعمال الفعل المضارع (تَعَشُو) للدلالة على معنى الحال بدل المشتق (عاشياً) رَفِعَهُ.

⁹⁵ الفراهيديّ، كتاب الجُمَلِ فِي النَّحْوِ، 137.

⁹⁶ هود 53/11.

⁹⁷ هود 81/11.

⁹⁸ الفراهيديّ، كتاب الجُمَلِ فِي النَّحْوِ، 139.

⁹⁹ الفراهيديّ، كتاب الجُمَلِ فِي النَّحْوِ، 140.

¹⁰⁰ حَقْوَيْكَ: خَاصِرَتَيْكَ.

¹⁰¹ الفراهيديّ، كتاب الجُمَلِ فِي النَّحْوِ، 142.

¹⁰² المدّثر 6/74.

¹⁰³ الأنعام 6/91.

¹⁰⁴ الفراهيديّ، كتاب الجُمَلِ فِي النَّحْوِ، 143.

- الرَّفْعُ بِالْتَّحْقِيقِ: ¹⁰⁵ قصد به الخليل رفع الاسم الواقع بعد (إلا) الحصريّة في سياق النَّفْيِ بـ (لا) النافية للجنس في نحو (لا رجل إلا زيد) بمعنى (الرجلُ زيدٌ) ونحو (لا إله إلا الله) أي (الإلهُ الله) والمقصود بالتحقيق هنا تمامُ المعنى والكلام؛ لأنه لا يجوز أن تقول (لا رجل... ولا إله...) وتسكت، فلا بُدَّ من إتمام الكلام وتحقيق وقوعه نحو (لا رجل إلا زيد، ولا إله إلا الله...).

- الرَّفْعُ بـ (حَتَّى) إِذَا كَانَ الْفِعْلُ وَاقْعًا: ¹⁰⁶ قصد به الخليل أنّ الفعل المضارع الواقع بعد (حَتَّى) الابتدائية إذا كان زمنه حاضراً أي كان يقع وقت التكلّم، رُفِعَ نحو (سَرْنَا حَتَّى نَدْخُلَهَا) وقول امرئ القيس: ¹⁰⁷
مَطْوُوتٌ بِهِمْ حَتَّى مَا تَكِلُّ غَزَاتُهُمْ وَحَتَّى الْجِيَادُ مَا يُقَدِّنَ بِأَرْسَانِ
فالعلان المضارعان (ندخل، وتكِلُّ) رُفِعَا بعد (حَتَّى) لأنّ (حَتَّى) ابتدائية، ولأنّهما يدلّان على وقوع الدخول والكلل في الزمن الحاضر.

- الرَّفْعُ بِالْقَسَمِ: ¹⁰⁸ قصد به الخليل أنّ لفظ القسم يُرْفَعُ على أنّه مبتدأ بدلالة دخول لام الابتداء عليه نحو (لَعَمْرُ اللَّهِ، وَلَعَمْرُكَ...) وقول أبي بكر بن الحسن بن دُرَيْدِ الأزدِيّ: ¹⁰⁹
لَعَمْرُ أَيْبِكَ الْخَيْرُ مَا رَهْطُ خِنْدِفٍ تُدَافِعُ عَنكَ الرَّمَاحُ الْمَدَاعِيسُ ¹¹⁰
وقول لبيد بن ربيعة: ¹¹¹

لَعَمْرُكَ مَا تَدْرِي الطَّوَارِقُ بِالْحَصَا وَلَا زَاجِرَاتُ الطَّيْرِ مَا اللَّهُ صَانِعُ

فلفظ القسم (عَمْرٌ) في كلّ الأمثلة والشواهد السابقة رُفِعَ على الابتداء لدخول لام القسم عليه.

- الرَّفْعُ بِالِاسْتِثْنَاءِ: ¹¹² قصد به الخليل رفع الفعل المضارع المرفوع؛ لتجرّده من عوامل النَّصْبِ والجزم نحو (يسألُ أحمدُ محمداً، ويثني عليه، ويستفيدُ من علمه...) فالأفعال المضارعة (يسألُ، ويثني، ويستفيدُ) مرفوعة بالاستثناء أي بتجرّدها من عوامل النَّصْبِ والجزم.

- الْخَفْضُ بـ (عَنْ) وَأَخْوَاتِهَا: قصد بهذا المصطلح جرّ الاسم بحروف الجرّ نحو (عزفتُ عن الباطل، وتحدّثتُ بالحقّ، وتعلّمتُ من الحكيم...).
- الْخَفْضُ عَلَى الْجَوَارِ: ¹¹³ قصد به الخليل جرّ الاسم لأنه جاور أي ورد بعد اسم مجرور بحرف جرّ أو بالإضافة أو تبع صفة مجرورة... وهو في الأصل ليس مكانه في السّياق الجرّ نحو (مررت برجلٍ عجوزٍ أمّه، ومررتُ

¹⁰⁵ الفراهيديّ، كتاب الجُمَلِ فِي النَّحْوِ، 154.

¹⁰⁶ الفراهيديّ، كتاب الجُمَلِ فِي النَّحْوِ، 162.

¹⁰⁷ الفراهيديّ، كتاب الجُمَلِ فِي النَّحْوِ، 162.

¹⁰⁸ الفراهيديّ، كتاب الجُمَلِ فِي النَّحْوِ، 163.

¹⁰⁹ الفراهيديّ، كتاب الجُمَلِ فِي النَّحْوِ، 163.

¹¹⁰ المداعيس: جمع مدعس: الكثير الطّعن.

¹¹¹ الفراهيديّ، كتاب الجُمَلِ فِي النَّحْوِ، 164.

¹¹² الفراهيديّ، كتاب الجُمَلِ فِي النَّحْوِ، 164.

¹¹³ الفراهيديّ، كتاب الجُمَلِ فِي النَّحْوِ، 173.

برجلٍ طَالِقٍ امرأته، ومررتُ بامرأةٍ شَيْخٍ أبوها... ف (عَجُوزٍ، وطَالِقٍ، وشَيْخٍ... جُرَّتْ؛ لأنها جاورت الأسماء المجرورة (رجلٍ وامرأةٍ...) مع أنّها من حيث المعنى صفات لِمَا بعدها، ف (عَجُوز) في الواقع صفة ل (أُمّه) وليس صفة ل (رجلٍ) و(طَالِقٍ) في الواقع والمعنى صفة ل (امرأته) وليس صفة ل (رجلٍ) و(شَيْخٍ) في المعنى صفة ل (أبوها) وليس صفة ل (امرأةٍ) وحقُّ الصِّفَةِ أن تتبع الموصوف في حركة الإعراب، ولكنها جُرَّت في هذه الأمثلة، ولم تُرْفَع؛ لأنها جاورت اسماً مجروراً أي جاءت بعد اسم مجرور، وهذا هو النَّعْتُ السَّبَبِيُّ في كتب النَّحْوِ الأخرى، ونحو (هذا جُحْرٌ ضَبٌّ خَرِبٍ) ف (خَرِبٍ) حَقُّهُ أن يُرْفَع؛ لأنه صفة ل (جُحْرٍ) ولكنه لَمَّا جاورَ (ضَبٌّ) المجرور بالإضافة، جُرَّ إبتاعاً له، ونحو قول الشاعر:¹¹⁴

أَطُوفُ بِهَا لَا أَرَى غَيْرَهَا كَمَا طَافَ بِالْبَيْعَةِ الرَّاهِبِ

فجرَّ (الراهب) لمجاورته الاسم المجرور (البيعة) وفي الأصل حَقُّهُ الرِّفْعُ؛ لأنه فاعل الفعل (طافَ) والتقدير (كما طاف الراهبُ بالبيعة) ونحو قوله تعالى: "ذُو العَرْشِ المَجِيدِ"¹¹⁵ فجرَّ (المجيد) لمجاورته المضاف إليه المجرور (العرش) وفي الأصل حَقُّهُ الرِّفْعُ (المجيد) لأنه صفة ل (ذو) ونحو قول امرئ القيس:¹¹⁶

كَأَنَّ ثَبِيرًا فِي عَرَائِنِ وَدَقِهِ كَبِيرٌ أَنَاسٍ فِي بَجَادٍ مُزْمَلٍ¹¹⁷

فجرَّ (مُزْمَلٍ) لمجاورته الاسم المجرور (بجَادٍ) والأصل رَفْعُهُ (مُزْمَلٍ) صفة ل (كبيرٍ) والتقدير (كبيرٌ أَنَاسٍ مُزْمَلٍ) في بَجَادٍ) ونحو قول الشاعر:¹¹⁸

كَأَنَّمَا خَالَطَتْ قُدَّامَ أَعْيُنِهَا قُطْنًا بِمُسْتَحْصِدِ الأُوتَارِ مَحْلُوجٍ

فجرَّ (مَحْلُوجٍ) لمجاورته المضاف إليه المجرور (الأوتار) والأصل نَصْبُهُ (مَحْلُوجًا) لأنه صفة ل (قُطْنًا) والتقدير (قُطْنًا مَحْلُوجًا).

- الخفض بالأمر:¹¹⁹ قصد به أن اسم فعل الأمر (فَعَالٍ) المَحْوَلُ من فعل الأمر الثلاثي يكون مبنياً على الكسر نحو (سَمَاعٍ، وَجَلَّاسٍ، وَنَظَّارٍ...) من أفعال الأمر الثلاثية (اسمع، واجلس، وانظر...) ونحو قول طُفَيْلِ بن يَزِيد:¹²⁰

تَرَكَهَا مِنْ إِبِلٍ تَرَكَهَا أَمَا تَرَى المَوْتَ لَدَى أَوْرَاكِهَا

ف (تَرَكَ) اسم فعل أمر محوّل من فعل الأمر الثلاثي (اترك) فهو مبني على الكسر، فمصطلح الخفض هنا يعني به الخليل البناء على الكسر.¹²¹

¹¹⁴ الفراهيدي، كتاب الجُمَلِ في النَّحْوِ، 174-175.

¹¹⁵ البروج 15/85.

¹¹⁶ الفراهيدي، كتاب الجُمَلِ في النَّحْوِ، 175.

¹¹⁷ ثَبِيرًا: اسم جبل، ودَقِهِ: مطره، بَجَادٍ: كساء مُخَطَّطٍ، وَمُزْمَلٍ: مُلْتَفٌ.

¹¹⁸ الفراهيدي، كتاب الجُمَلِ في النَّحْوِ، 176.

¹¹⁹ الفراهيدي، كتاب الجُمَلِ في النَّحْوِ، 183.

¹²⁰ الفراهيدي، كتاب الجُمَلِ في النَّحْوِ، 183.

¹²¹ الفراهيدي، كتاب الجُمَلِ في النَّحْوِ، 190.

- الجزم بالأمر: قصد به الخليل فعل الأمر المبني على السكون، فمصطلح الجزم هنا يعني البناء على السكون نحو (اكتب، والعب، واحفظ...).

- الجزم بالمجازاة وخبرها: ¹²² قصد به الخليل جزم فعل الشرط وجوابه بأداة الشرط الجازمة (إن، وإذما، ومن، وما، ومهما...) نحو قوله تعالى: "وَمَنْ يَتَوَلَّ يَعْذِبْهُ عَذَابًا أَلِيمًا" ¹²³ ففعل الشرط (يتول) وجواب الشرط (يعذب) مجزومان بأداة الشرط الجازمة (من) والمقصود بخبر المجازاة هنا جواب الشرط، وسماه خبراً؛ لأنه إخبار عن فعل الشرط.

- الجزم بالوقف أو بالإسكان: ¹²⁴ قصد به الخليل تسكين الحرف المتحرك في آخر الكلمة عند الوقف عليه في النطق أو في نهاية البيت الشعري، فمصطلح الجزم يعني التسكين نحو (نظر أحمد إلى الأفق) والأصل (الأفق) بكسر القاف؛ لأنه اسم مجرور، ولكن لما وقفت عليه، سكنته، ونحو (هذا حصان سريع) والأصل (سريع) بالرفع؛ لأنه صفة مرفوعة للموصوف المرفوع (حصان) وسكن آخره؛ لأنه وقف عليه، ونحو قول طرفة بن العبد: ¹²⁵

أَيُّهَا الْفَتَيَانُ فِي مَجْلِسِنَا جَرَدُوا مِنْهَا وَرَادًا وَشُقْرًا ¹²⁶
أَعُوْجِيَّاتٍ طَوَالًا شُرْبًا دُورِكَ الصَّنَعَةَ فِيهَا وَالضُّمْرَ ¹²⁷

والأصل (شُقْرًا) بالنصب لأنه معطوف على (وراداً) والأصل (الضُّمْرُ) بالرفع؛ لأنه معطوف على (الصَّنَعَةُ).
- الجزم بردُّ حركة الإعراب على ما قبلها: ¹²⁸ قصد به الخليل تسكين الحرف المتحرك في آخر الكلمة المُعْرَبَةِ بعد نقل حركته إلى الحرف الساكن الذي قبله، ويُسمى التسكين بنقل الحركة، ويكون عند الوقف أو في نهاية البيت الشعري نحو قول الشاعر: ¹²⁹

عَلَّمْنَا إِخْوَانُنَا بَنُو عِجَلٍ شُرْبَ النَّبِيدِ وَاعْتِقَالًا بِالرَّجْلِ

والأصل (بني عجل، وبالرجل) فسكن اللام في آخريهما بنقل كسرتها إلى الجيم الساكنة قبلها.
- الجزم بالدعاء: قصد به الخليل بناء فعل الأمر الدال على الدعاء على السكون، فالجزم يعني البناء على السكون نحو (اغفر، وارحم، وارزق...).

وأدرج تحت هذا العنوان الفرعي ثلاثة مصطلحات لا علاقة له بها غير أنها لا تُشكّل وحدها عنواناً فرعياً مستقلاً، وهي:

¹²² الفراهيدي، كتاب الجمل في النحو، 194.

¹²³ الفتح 17/48.

¹²⁴ الفراهيدي، كتاب الجمل في النحو، 204-205.

¹²⁵ الفراهيدي، كتاب الجمل في النحو، 205.

¹²⁶ الورد: الخيل التي لونها بين الأسود والأشقر، وشُقْر: الخيل التي حُمُرُها حُمرة صافية.

¹²⁷ أعوجيات: المنسوبة إلى أعوج، وهو حصان لبني هلال، وشُرْب: جمع شارب: الضامر.

¹²⁸ الفراهيدي، كتاب الجمل في النحو، 205-206.

¹²⁹ الفراهيدي، كتاب الجمل في النحو، 206.

- قد يُضمرون في الفعل الهاء فيرفعون المفعول به: ¹³⁰ أي يحذفون المفعول به إذا كان ضميراً متصلاً بالفعل، ويرد في السياق قبل الفعل اسم مرفوع، هو في المعنى مفعول به نحو (زيدٌ ضربتُ، وعمروٌ شتمتُ...) أي زيدٌ ضربته، وعمراً شتمته... فحذفت هاء الغائب، وهي ضمير متصل مفعول به، وتقدم على الفعل اسم ظاهر مرفوع (زيدٌ، وعمرو...) وهو في المعنى مفعول به؛ لأنَّ الضرب وقع على (زيد) والشتم وقع على (عمرو) ونحو قول الأسود بن يعفر: ¹³¹

وخالدٌ يحمده أصحابه بالحق لا يحمده بالباطل

أي خالدٌ يحمده أصحابه... فأضمر هاء الغائب، وهي مفعول به للفعل المتعدي (يحمده) أي حذفها، ورفع (خالدٌ) على الابتداء مع أنه في المعنى مفعول به؛ لأنَّ فعل الحمد وقع عليه، ونحو قول جرير: ¹³²

أبحت حمى نهمته بعد نجدٍ وما شيءٌ حميت بمستباح

أي وما شيءٌ حميته بمستباح، فحذف هاء الغائب، وهي مفعول به للفعل المتعدي (حميت) و(شيءٌ) اسم تقدم على الفعل المتعدي (حميت) وارتفع على الابتداء مع أنه في المعنى مفعول به للفعل (حمى) لأنَّ الحماية واقعة عليه.

- لم ينسق: ¹³³ قصد به الخليل (لم يعطف) واستعمله حين التعليق على بيت الفرزدق: ¹³⁴

تنح عن البطحاء إن جسيمها لنا والجبال الباذخات الفوارغ

فقال الخليل: "رفع (الجبال) على الابتداء، ولم ينسق" ¹³⁵ أي لم ينصبه بالعطف على (جسيمها) وهو اسم (إن) وكذلك استعمل هذا المصطلح في قوله: "رفع (سمرًا) ولم ينسقه على الاستثناء؛ لأنه حملة على

المعنى... ¹³⁶ في تعليقه على بيت كعب بن زهير: ¹³⁷

وسمرٌ ظمأً وترتهنَّ بعدما مضى هجعةٌ من آخر الليل ذبلٌ

لم ينسقه على الاستثناء أي لم يعطفه على الاستثناء.

¹³⁰ الفراهيدي، كتاب الجمل في النحو، 36.

¹³¹ الفراهيدي، كتاب الجمل في النحو، 36.

¹³² الفراهيدي، كتاب الجمل في النحو، 36.

¹³³ الفراهيدي، كتاب الجمل في النحو، 130.

¹³⁴ الفراهيدي، كتاب الجمل في النحو، 130.

¹³⁵ الفراهيدي، كتاب الجمل في النحو، 130.

¹³⁶ الفراهيدي، كتاب الجمل في النحو، 144.

¹³⁷ الفراهيدي، كتاب الجمل في النحو، 144.

- الحُرُوفُ النَّحْوِيَّةُ يُحَكِّي بِهَا: ¹³⁸ قصد الخليل بالحروف الأفعال بدليل الأمثلة التي أوردها بعد ذلك في قوله: "والحروف النَّحْوِيَّةُ يُحَكِّي بِهَا أَرْبَعَةٌ: سَمِعْتُ، وَقَرَأْتُ، وَوَجَدْتُ، وَكَتَبْتُ" ¹³⁹ فهذه هي الأفعال الأربعة التي يُحَكِّي بِهَا أي يرد الكلامُ بها على الحكاية، فهي بمعنى الفعل (يُحَكِّي) نحو قول ذي الرِّمَّة: ¹⁴⁰

سَمِعْتُ: النَّاسُ يَنْتَجِعُونَ بَحْرًا فَقُلْتُ لِصَيْدِحَ أَنْتَجِعِي بِأَلَا ¹⁴¹

ف (سمع) بمعنى (يُحَكِّي) و(النَّاسُ) مرفوع على الابتداء، وجملة (ينتجعون) خبره، ونحو قول بشر بن أبي خازم: ¹⁴²

وَجَدْنَا فِي كِتَابِ بَنِي تَمِيمٍ: أَحَقُّ الْخَيْلِ بِالرَّكْضِ الْمُعَارِ ¹⁴³

ف (وجدنا) بمعنى (حَكِّي لنا...) و(أَحَقُّ) مرفوع على الابتداء، و(المُعَارِ) خبره، ونحو قول الشاعر: ¹⁴⁴

كَتَبْتُ: أَبُو جَادٍ وَخَطُّ مَرَامِرٍ وَخَرَفْتُ سِرْبَالًا وَلَسْتُ بِكَاتِبٍ

ف (كَتَبْتُ) بمعنى (حَكَيْتُ) و(أَبُو) مرفوع على الابتداء.

النتيجة:

تبيّن في نهاية البحث القيمة العلميّة اللغويّة ل (كتاب الجمل في النَّحو) للخليل بن أحمد الفراهيدي، فهو يُعدُّ لُبنةً أساسيّةً في التأسيس لعلم النَّحو العربيّ سواءً على مستوى المعلومة النَّحويّة أم على مستوى المصطلح النَّحويّ. فلوحظ تفرّد الخليل بمصطلحات لم ترد عند غيره من النَّحاة، وهذه المصطلحات وردت في ثنايا هذا البحث، وهذا طبيعيّ؛ لأنّ هذا الكتاب أُلّف في مرحلة التأسيس لعلم النَّحو وغيره من علوم اللُّغة العربيّة. فالمصطلحات النَّحويّة التي استعملها الخليل في هذا الكتاب كانت ثريّة ومدعومةً بالأمثلة والشواهد التي تُعين على فهمها، وأغلبها شواهد من القرآن الكريم، والشعر العربيّ الذي يُحتجُّ به؛ لأنّه ينتمي إلى عصر الاحتجاج، واتّسمت هذه المصطلحات بالقصر وحُسن الصِّيَاغة، وهي لِقَدَم العَهْد بها قد تستعصي على الدّارسين في هذا العصر والعصور الآتية، وسيكون هذا البحث إحدى الوسائل العلميّة لإزالة العوائق بين هذا الكتاب القيم وبين الرّاعبين في الاطّلاع عليه أو قراءته أو دراسته أو البحث في مضمونه العلميّ بغية إثراء المكتبة النَّحويّة العربيّة.

¹³⁸ الفراهيديّ، كتاب الجمل في النَّحو، 150.

¹³⁹ الفراهيديّ، كتاب الجمل في النَّحو، 150.

¹⁴⁰ الفراهيديّ، كتاب الجمل في النَّحو، 150.

¹⁴¹ صَيْدِح: اسم ناقة الشاعر ذي الرِّمَّة، وبلال: هو بلال بن أبي بُرْدَة بن أبي موسى الأشعريّ، وانتجعي: اقصدية لطلب نواله.

¹⁴² الفراهيديّ، كتاب الجمل في النَّحو، 150.

¹⁴³ المُعَار: السَّمين.

¹⁴⁴ الفراهيديّ، كتاب الجمل في النَّحو، 150.

المصادر والمراجع

- ابن عقيل، عبد الله. شرح ابن عقيل. ج2. تح. حنا الفاخوري. بيروت: دار الجيل، ط1، 1989/1409.
- ابن منظور، جمال الدين. لسان العرب. ج11/1. بيروت: دار صادر، ط1، 1300هـ.
- باكرجي، ديمركايا - سلامي، كنعان. تاريخ النحو العربي من البداية إلى وقتنا الحاضر. أضراروم: دار فونمن للنشر، ط1، 2019م.
- الزبيدي، أبو بكر. طبقات النحويين واللغويين. تح. محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار المعارف، ط2، 1984م.
- الزركلي، خير الدين. الأعلام. بيروت: دار العلم للملايين، ط15، 2000م.
- الزيدانيين، فتحي محمد سلامة. المصطلح النحوي من منتصف القرن السادس الهجري إلى القرن الثامن الهجري. الأردن: جامعة مؤتة، رسالة ماجستير، 2014م.
- السيرافي، أبو سعيد. أخبار النحويين البصريين. تح. طه محمد الزيني ومحمد عبد المنعم خفاجي. القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ط1، 1955/1374.
- عبادة، محمد إبراهيم. معجم مصطلحات النحو والصرف والعروض والقافية. القاهرة: مكتبة الآداب، ط1، 2011/1432.
- عباس، شمس - أحمد خضير، خالد حوير. "المصطلح النحوي دراسة في علّة التسمية". مجلة ذي قار، ع/15 (2015)، 1-25.
- عبد الغني، أحمد عبد العظيم. المصطلح النحوي دراسة نقدية تحليلية. القاهرة: دار الثقافة، 1990/1410.
- عوض، يونس - سامي، يونس. "المصطلح النحوي عند ابن جني". مجلة جامعة تشرين، مج25/ع19 (2003) م، د.ص.
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد. كتاب الجمل في النحو. تح. فخر الدين قباوة. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1985/1405.
- الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب. القاموس المحيط. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط8، 2005/1426.
- قدور، يعقوب. المصطلح النحوي عند ابن مالك. الجزائر: جامعة محمد خيضر، رسالة ماجستير، 2013/1434.
- القوزي، عوض حمد. المصطلح النحوي نشأته وتطوره حتى أواخر القرن الثالث الهجري. الرياض: جامعة الرياض، ط1، 1981/1401.
- اللغوي، أبو الطيب. مراتب النحويين. تح. محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: مكتبة نهضة مصر، 1955/1375.
- يرنده، آدم. "تاريخ المصطلح النحوي وخلفيته وفترة تشكله". مجلة مجموعة شرقيات، ع/30 (2017/1)، 209-259.

Kaynakça

- Abbâs, Şems – Ahmed, Hâlid. “el-Mustalah en-Nahvî Dirâse fi illeti'l-Tesmiye” *Mecelletü Zîkâr* 15 (2015), 1-25.
- Abdülğani, Ahmad Abdülazîm. *el-Mustalah en-Nahvî Dirâse Nakdiyye Tahliliyye*. Kahire, Dâru'l-Sekâfe, 1410/1990.
- Avaz, Yûnis- Samî, Yûnis, *el-Mustalah en-Nahvî inde ibni Cinnî*. Lazkiye: Mecelletü Cāmiyeti Teşrîn 25/19 (2003), Sy.
- Bakırcı, Demirayak – Selami, Kenan, *Arap Dili Grameri Tarihi (Başlangıçtan Günümüze)*. Erzurum: Fenomen Yayıncılık. 1. Baskı, 2019.
- Ferâhîdî, el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Cümel fi'n-naḥv*. thk. Fahreddîn Kabâve. Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1. Baskı, 1405/1985.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kāmûsu'l-Muḥîṭ*. Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 8. Baskı, 1426/2005.
- İbn Akîl, Abdullah. *Şerḥu İbn 'Aqîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Hannâ el-Fahûrî. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1. Baskı, 1409/1989.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed. *Lisânü'l-'Arab*. 11 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdır, ts.
- Kaddûr, Yakûb. *el-Mustalahü'n-Nahvî inde İbn Mâlik*. Biskra - Algerie: Cāmiatü Mohamed Khider, Faculty Letter and Languages, Risâletü Mâjestir, 1434/2013. <http://archives.univ-biskra.dz/bitstream/123456789/4408/1/%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B5%D8%B7%D9%84%D8%AD%20%D8%A7%D9%84%D9%86%D8%AD%D9%88%D9%8A%20%D8%B9%D9%86%D8%AF%20%D8%A7%D8%A8%D9%86%20%D9%85%D8%A7%D9%84%D9%83.pdf>
- Kûzî, Aved Hamed. *el-Mustalah en-Nahvi Neşetühü ve Tatavürühü Hatta Evâhir el-Karn el-sâlisi' l-Hicri*. Riyâd: Camiyetü'l-Riyâd, 1. Baskı, 1401/1981.
- Lugavî, Ebû't-Tayyib. *Merâtibü'n-naḥviyyîn*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadıl İbrâhîm. Kahire: Dâr Nahda Mısır, 1375/1955.
- Sîrâfî, Ebû Saîd. *Aḥbârü'n-naḥviyyîne'l-Başriyyîn*. thk. Tâhâ Muhammed ez-Zînî ve Muhammed Abdulmün'im el-Hafâcî. Kahire: Matbatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1. Baskı, 1374/1955.
- Ubâde, Muhammed İbrâhîm. *Mu'cem Mustalahi'n-Nahvi ve's-Sarfi ve'l-'Arûdi ve'l-Kâfiyeti*. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb. 1. Baskı, 1432/2001.
- Yerinde, Âdem. “Nahiv Kavramının Tarihi Arka Planı ve Terimleşme Süreci”. Şarkiyat Mecmuası 30 (2017/1), 209-259.
- Zeydaniyyîn, Fethî Muhammed Selâme. *el-Mustalah en-Nahvi min Muntasafi'l-Karni'l-Sâdisi'l-Hicri ile'l-Karni'l-Sâmini'l-Hicri*. Ürdün: Cāmiatü Mute, Külliyyetü'l-Âdâb, Risâletü Mâjestir, 2014.
- Zirikî, Hayrüddîn. *el-A'âm*. Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 15. Baskı, 2000.
- Zübeydî, Ebû Bekir. *Ṭabakâtü'n-naḥviyyîn ve'l-luğaviyyîn*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadıl İbrâhîm. Kahire: Dâru'l-Mearif, 2. Baskı, 1984.



Mâze Ailesi ve Hicri 5-8. Asırlar Buhara'sının İlmî ve Siyasi Hayatına Ailenin Etkileri*

Banu Maza And Their Political and Science Influence in Bukhara Since the Century Fifth Until Eight for Hijra

Yazar/Author

Alâ Mutar TÂYE

Dr., Enbar Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Ramadi, Irak
Asst. Prof., Anbar University, Faculty of Literature, Department of History, Ramadi, Iraq
art.alamotar@uoanbar.edu.iq, orcid.org/0000-0002-9897-6890
<https://ror.org/055a6gk50>

Çevirmen/Translator

Muhammed Ferruh ORUÇ

Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,
İslam Hukuku Anabilim Dalı, İzmir, Türkiye
Asst. Prof., İzmir Kâtip Çelebi University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic
Sciences, Department of Islamic Law, İzmir, Türkiye
muhammedferruh.oruc@ikcu.edu.tr, orcid.org/0000-0002-2246-6579
<https://ror.org/024nx4843>

Makale Bilgisi / Article Information	
Makale Türü / Article Types:	Çeviri Makale / Translated Article
Geliş Tarihi / Date Received:	26 Eylül 2023 / 26 September 2023
Kabul Tarihi / Date Accepted:	08 Ocak 2024 / 08 January 2024
Yayın Tarihi / Date Published:	25 Ocak 2024 / 25 January 2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season:	Ocak 2024 / January 2024
Cilt / Volume: 10, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 338-361.	

Atıf: Tâye, Alâ Mutar. "Mâze Ailesi ve Hicri 5-8 Asırlar Buhara'sının İlmî ve Siyasi Hayatına Ailenin Etkileri", çev. Muhammed Ferruh Oruç. *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 10/1 (Ocak 2024), 338-361. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10530568>

Cite as: Tâye, Alâ Mutar. "Banu Maza And Their Political And Science Influence In Bukhara Since The Century Fifth Until Eight For Hijra", çev. Muhammed Ferruh Oruç. *İhya International of Islamic Studies* 10/1 (January 2024), 338-361. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10530568>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Alâ Mutar TÂYE, çev. Muhammed Ferruh ORUÇ).

* Bu çalışma, *Enbâr Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 2018 yılına ait dördüncü sayısında yayımlanan “ بنو مازة وأثرهم ” başlıklı makalenin çevirisidir. Maveraünnehir bölgesi Hanefiliği açısından önemli bir aile olan Benî Mâze'yi, daha meşhur olan adıyla Âl-i Burhânı kaleme aldığı makalesinin Türkçeye aktarılmasına izin veren Dr. Alâ' Mutar Tâye'ye teşekkürlerimizi sunarız.

*This study is a translation of the article titled " بنو مازة وأثرهم السياسي العلمي في بخارى منذ القرن الخامس الهجري حتى القرن الثامن الهجري " published in the fourth issue of the Journal of the Faculty of Letters of Anbâr University, 2018. We would like to express our gratitude to Dr Ala' al-Mutar Tâye for his permission to translate his article on Benî Mâza, more famously known as Âl al-Burhân, an important family in terms of Hanafism in the Mavaraunnehir region, into Turkish.

Bu makale Creative Commons Alıntı-Gayri Ticari Türetilemez 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC 4.0) International License.





Mâze Ailesi ve Hicri 5-8. Asırlar Buhara'sının İlmi ve Siyasi Hayatına Ailenin Etkileri

Öz

[Her ilmi oluşumda olduğu gibi fıkıh ilminin tarihi açısından bazı coğrafi merkezlerin diğerlerine göre ayrıcalıkları bulunmaktadır. Hanefî mezhebi özelinde de farklı bir durum söz konusu değildir. Mezhep için Irak ve Mâverâünnehir bölgeleri diğer bölgelerin birer adım önüne çıkmaktadır. Zira Irak, re'y ekolünün yanında Hanefî mezhebinin temelini atıldığı, öğretisinin ilk yayıldığı topraklardır. Semerkant ve Buhara gibi önemli şehirlere sahip olan Mâverâünnehir ise Hanefîliğin gerek usûl gerek de fûrû alanında telif edilen "mütûn" geleneğinin en etkili eserlerinin kaleme alındığı bir diğer okuludur.] Mâze ailesi de Mâverâünnehir'in ilim ve kültür beşiklerinden Buhara'nın ilmi, siyasi ve kültürel tarihine etki eden aileler arasında sayılmaktadır. Soyu Emevî halifesi Ömer b. Abdülazîz'e (öl. 101/720) uzanan ailenin fertleri, Hanefî mezhebini benimsemelerinin yanında beldelerindeki mezhep mensuplarının önderliğini de yapıyorlardı. Akranları arasında hem ilmi hem sosyal anlamda seçkin bir konuma sahiptiler. Siyasi ve idari yönden de büyük çabaları bulunmaktaydı. Dönemlerindeki Selçuklu emirleri ve yöneticileri ile aralarındaki sağlam bağa binaen üstlendikleri Buhara nâibliği, uhdelerine verilen en belirgin görevlerden birisidir. İlmi alandaki katkıları ise daha etkili olmuştur. Çünkü Buhara'da fikri hareketlerin hızlanmasında onların çalışmalarının payı olmuştur. Pek çok İslam beldesinden ilim talebeleri yanlarına geliyordu. Naklî ilimler, özellikle de hadis ve fıkıh ilimleri, aynı şekilde kelam, hilâf, edebiyat ve şiir sahalarda büyük çalışmaları bulunuyordu. Bunun yanında ailenin mensubu gençlerin yetişmesi adına büyük kalabalıkların katıldığı ilmi tartışma ortamları kuruluyordu.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Buhara, İbn Mâze, Hâkimler, Rihle, İlmî.

Banu Maza And Their Political and Science Influence in Bukhara Since the Century Fifth Until Eight for Hijra

Abstract

[As in every scientific formation, some geographical centers have privileges over others in terms of the history of the science of fiqh. There is no different situation in the Hanafi sect. For the sect, Iraq and Transoxiana regions are one step ahead of other regions. Because Iraq is the land where the foundations of the Hanafi sect were laid, as well as the ra'y school, and where its teachings first spread. Transoxiana, which has important cities such as Samarkand and Bukhara, is another school of Hanafism where the most influential works of the "mutûn" tradition, which is written in both the usûl and furû fields, were written.] The Bani Maza family is one of the most influential families in Bukhara's political and cultural history due to their relation to the Umayyad caliph Umar bin Abdul Aziz (d. 101/720), who were the leaders and leaders of the Hanafi doctrine in their country. They are distinguished by their scientific and social status among their peers. And they have significant contributions and efforts in the political and administrative aspects, as they were on behalf of Bukhara, the most prominent administrative work entrusted to them, as well as have close relations

with the rulers and princes of their time of the Seljuks. Their intellectual and scientific efforts are the most influential. Their efforts have contributed to accelerating the movement of the intellectual wheel in Bukhara in their time. Many scholars from many Islamic countries intended to attend. The scientific discussions attended by many of them were often held for their children in addition to that fields of transport science, which was the most famous scientific Hadith and jurisprudence, as well as the sciences of belief and controversy and literature and poetry.

Keywords: Fiqh, Bukhara, Ibn Maza, Governors, Journey, Scholarliness.

** Makalenin çevirisinde harfî tercüme metodu kullanılmamış, imkân el verdiği ölçüde günümüz Türkçe ifadeleri tercih edilmiştir. Makalenin orijinal halinde sunulan anahtar kelimeler ve özetler *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* ile *İSNAD Atıf Sisteminde* belirlenen ölçütlere göre düzenlenmiştir. Yine çalışmanın aslında sonnot şeklinde verilen referanslar çeviride dipnot halinde sunulmuştur. Yazarın bir kaynağa ya da bilgiye ulaşamadığını açıkladığı sonnotlar diğer atıflardan ayrılarak bunların başına “**Yazarın notu**” ibaresi ilave edilmiştir. Gerek görülen bazı yerlerde “***Çevirenin notu**” şeklinde açıklamalar eklenilmiş ve farklı rumuzlar kullanılarak Arapça asılda yer alan notlardan ayrılması sağlanmıştır. Metin içerisinde yazarın muğlak ya da eksik bıraktığı bazı yerlerde köşeli parantez “[]” ile ilaveler yapılmıştır.

** No literal translation method has been used in the article, and contemporary Turkish expressions have been preferred as far as possible. The keywords and abstracts presented in the original version of the article are arranged according to the criteria determined in the *İhya International Journal of Islamic Studies* and the *İSNAD Citation System*. Again, the references that were originally given as endnotes are presented as footnotes in the translation. Endnotes where the author explains that he could not find a source or information have been separated from other references and the phrase “Author’s note” has been added at the beginning of them. In some places where necessary, explanations such as “*Translator’s note” have been added and different pseudonyms have been used to distinguish them from the notes in the Arabic original. In some places where the author left ambiguous or incomplete in the text, additions were made with square brackets “[]”.

[Extended Abstract

Islamic law is a branch of science that has an important position among religious sciences. He owes this to his strong connection with the visible side of the Muslim’s life. Because it has determined as its field of study the only visible and legal area of human life, which is built on the plane of faith/belief, deed/action and conscience/morality. In Mecelle, this situation is expressed as follows: “The science of fiqh is knowing the principles of religious law.”

Considering the historical development of Islamic knowledge, interest in human practical life has always maintained its vitality. Because human beings were not created on nature to live an individual and simple life. Its meaning and value are hidden in living together with its fellow humans. The Prophet’s (peace be upon him) praise of the characteristics of merging with other people and being useful to others pointed out this point succinctly.

During the lifetime of the Prophet (peace be upon him), the source of fiqh consisted of the evidence of the Kitab and the Sunnah, and the coming of revelation was continuing. Therefore, fiqh knowledge was closed to any value judgment other than revelation. The opinion of a human being other than the Prophet (peace be upon him) only gained meaning after reaching the source of the Sunnah, in other words, the approval of the Prophet (peace be upon him).

In the period of the Companions, ijthad activity fed by these two sources was added to the two sources of fiqh, the Kitab and the Sunnah. Thus, the foundations of fiqh sects were laid with the elders of the

Companions generation who were known as jurists and their methods. While the three main sources of fiqh activity, namely the Kitab, the Sunnah and ra'y/ijtihad, continue to maintain the same feature in the tābi'in and atbāu't-tābi'in generations, this fiqh ijtihad activity has gained a more systematic and disciplined appearance enriched with concepts in the process of sectarianization.

Although the names of some major sects and people have come to mind so far, the development of fiqh together with the will of the state, seen in the early periods of Islam, has only been seen with some exceptions. For example, the first founding imam of Hanafism, Abu Hanifa (d. 150/767), did not accept the official duties offered to him by the state. In fact, in some studies examining his life, it is stated that Abu Hanifa died as a result of a punishment he was sentenced to because he did not accept a duty directed to him. On the other hand, Abu Yusuf (d. 182/798), one of the pioneers of all the jurists he educated, accepted the state position offered to him during the time of the Abbasid caliph Mahdī-Billāh (d. 169/785), with the exact opposite attitude of his teacher. In addition, he was the first person in Islamic history to be appointed to the office of *kādilkudāt*, which can be summarized as the chief office that appoints judges to work within the borders of the state. Although there were names authorized by the state, such as Abu Yusuf, who contributed to the development of the science of fiqh, during and after the sectarianization period, scholars who put forward their efforts as civilians were more influential in the development of this science.

The two geographies, where the main fiqh tendencies were laid, come to the fore compared to other Islamic lands. These are Hejaz, the center of the ahl al-hadith school, and Iraq, the center of the ahl al-ra'y. Accordingly, the place where the Hanafī sect was founded and expanded to other Islamic geographies for the first time was again in Iraq. The Hanafi doctrine, which started with Abu Hanifa, moved from the land of Iraq such as Kufa and Baghdad to Khorasan, and from there to important Transoxiana cities such as Samarkand and Bukhara.

Representatives of the Māza family, known as Āl al-Burhān, had an extremely important position both in terms of Bukhara Hanafism and the political authorities of the period. In addition to their political and administrative duties such as collecting taxes on behalf of the state in Bukhara, they occupied the highest scientific authority such as representing the Hanafi scholars in the city. The study reveals that the family, mostly known as jurists, is not only composed of scholars dealing with the science of fiqh, but also has important studies in many religious and intellectual branches of science. It has been stated that the fame of some members of the family reached the western wing of the Islamic geography, Andalusia, and that they had students who wanted to benefit from them scientifically.]

Giriş

Hamd, alemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur. Salat ve selam; efendimiz, şefaatchimiz emîn Peygamber Hazreti Muhammed'e (sallallâhu aleyhi ve sellem), O'nun ailesi ve ashabına olsun.

İslam'ın doğusundaki şehirlerin hicri 3./miladi 9. asrın başlarından itibaren ilmi ve kültürel alanlardaki gelişmelerine katkı sağlayan etkenlerin arasında ilmi yönleri ile tanınan bazı ailelerin bulunması şüphe götürmeyen gerçeklerdendir. Mâze ailesi de siyasi, ilmi ve idari alanlarda yaptıkları çalışmalarla hicri 5./miladi 12. asrın başlarından itibaren gerek ilmi gerek yönetim anlamında Buhara şehrinin gelişmesine etki eden aktörlerden birisi olmuştur.

Araştırmanın sunumunda izlediğimiz yöntem, içeriklerine ve başlıklara göre konuları sıralamak şeklindedir. Önceliği, idari ve ilmi alanlara daha fazla etki eden konulara verdik. Ayrıca her bir konuyu kendi içerisindeki zaman sıralamasına dikkat ederek sunduk. Çalışmayı da buna bağlı olarak üç ana bölüme ayırdık.

İlk bölümde Mâze ailesinin kökenini, aileye mensup olanları, tanındıkları lakaplarını sunduk. Aile fertlerinin sahip olup izledikleri dini görüşleri ile Buhara halkı üzerindeki ilmi ve sosyal etkilerini de bu bölümde ele aldık. Bunun yanında vefat tarihlerine göre Mâze ailesinden gelen meşhur âlimleri; hocalarının isimleri, şöhret kazanan lakapları ile tanıttık.

Aile fertlerinin Buhara şehrindeki nâiblik görevleri, zamanlarındaki devlet yöneticileri ile ilişkileri gibi siyasi katkılarının yanında onlardan eğitim alma maksadıyla farklı bölgelerden öğrencilerin şehre gelmeleri ve bizzat aile üyelerinin ilmi tartışmalara iştirak etmeleri ile şehirdeki ilmi gelişmelere etki eden çabalarını da ikinci bölümde ortaya koyduk.

Üçüncü bölümde ise hadis, fıkıh, kelim, ilm-i hilâf ve Arap dili gibi nakle dayalı ilimlerdeki çalışmalarını ele aldık.

Birinci Bölüm: Mâze Ailesi

Mâze ailesi hicri beşinci/miladi on ikinci asrın başlarından itibaren Mâverâünnehir¹ bölgesindeki şehirlerin siyasi ve kültürel tarihinde etkin rol oynamış meşhur ailelerden birisidir.

1.1 Ailenin Soyu ve Lakabı

Ailenin kökeni önemli ve bilinen bir soya ulaşmaktadır. Çünkü neseplerini, adaletli ve dindar kişiliği ile tanınan Emevî halifesi Ömer b. Abdülazîz b. Mervân'a (ö. 101/720) dayandırmaktadırlar.² Mâze ismi ise büyük dedeleri Ömer'in [ö. V/XII yy] taşıdığı bir lakaptır. Bundan böyle de ailenin

¹ Mâverâünnehir, Ceyhun nehrinin ötesine kalan şehirlerdir. Doğudan Hindistan toprakları, batıdan Horasan ve Hârizm toprakları ile çevrelenen geniş bir bölgedir. Bazen Hârizm, Mâverâünnehir sınırlarına katılmaktadır. Çünkü en güzel ve en verimli bölgelerden sayılmaktadır. Bk. Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed el-Fârisî İstahrî, *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik* (Beirut: Dâru Sâdır, 2004), 286-287; Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beirut: Dâru Sâdır, 1995), 5/45.

² Ebû Yahyâ Cemâlüddîn Zekerîyyâ b. Muhammed b. Mahmûd Kazvînî, *Âsârü'l-bilâd ve ahbâru'l-'ibâd* (Beirut: Dâru Sâdır, ts.), 510.

üyeleri dedelerinin bu lakabına nispetle “Mâze oğulları” diye tanınmışlardır.³ Yani aile dedelerinin ismi Ömer’den hareketle Ömerî diye meşhur olmak yerine dedelerinin lakabı Mâze ile tanınmıştır. Buna rağmen elimizdeki tarih kaynakları ve tabakat kitapları dedeleri Ömer’in (Mâze) hayatı hakkında yeterli bilgi sağlamamaktadır. Çünkü döneminde Buhara’nın⁴ seçkin simalarından olması dışında onun ilmi ve siyasi çalışmalarına ya da sosyal konumuna dair bilgilere ulaşamıyoruz. Benzer şekilde ailenin en büyük ferdi Ömer’in döneminin önde gelen meşhur âlimlerinden olduğunu kesin bir surette ortaya koyabiliyoruz. Ömer’in lakabı olan Mâze kelimesinin “seçkin, kavminin ileri geleni” gibi anlamlara gelmesinden hareketle bunu anlıyoruz.⁵ Aynı zamanda İbn Hacer el-Askalânî’nin [ö. 852/1448] Ömer’in oğlu Abdülazîz’i tanıttığı kısımda⁶ babasının zahit ve takva sahibi oluşunu dile getirmesinde de bu manaya işaret vardır.*

Olağan şartlarda ailenin soyunun devam ediyor olması tabiidir, belki de günümüze kadar uzanmaktadır. Ancak bugün kesin olarak devam etmeyen şey, ailenin ilmi tanınırlığıdır. Zira tarihi kaynaklar, ailenin sonraki dönemlerde yaşayan fertlerinden, onların ilmi çalışmalarından ve menkıbelerinden bahsetmemektedir. [Cemâlüddîn] Kazvînî [ö. 682/1283], *Âsârü’l-bilâd* isimli eserini kaleme aldığı 674/1275 tarihinde Mâze soyunun devam ettiğini dile getirmektedir.⁷ Ancak *el-Havâşî* yazarı [Muhammed b. Abdülvehhâb el-]Kazvînî [ö. 1368/1949] konuyu bir adım ileriye taşıyarak şunu belirtmektedir: “Mâze ailesine ait en son tarihi gösterge, [sekizinci İlhani hakanı] Olcaytu Han (703-716/1304-1316) zamanında ailenin temsilcilerinden biri ile bir Şâfiî âlim arasında gerçekleşen ilmi bir münazaradır.”⁸

Anlaşıldığına göre bu önemli ilim yuvası, soylarını [Emevî halifesi] zahit imam Ömer b. Abdülazîz’e dayandırmakla övünmektedirler. Çoğu zaman kendilerini ve çocuklarını halifenin kendisi ve babasının ismi ile isimlendirdiklerini görmekteyiz. Bu ise aile üyelerinin tercüme-i hâl araştırmaları esnasında kitaplarda çok karşılaştığımız bir durumdur.

³ Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Saîd b. Yahyâ b. Alî İbnü’l-Dübeysî, *Zeylû Târîhi Medîneti’s-selâm Bağdâd*, ed. Beşşâr Avvâd (Beirut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 2006), 1/419; Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Mısrî Kureşî, *el-Cevâhirü’l-mudıyye fî tabakâti’l-Hanefiyye* (Karaçi: Mîr Muhammed Kütüphanesi, ts.), 1/400, 2/384, 407.

⁴ Buhara, Mâverâünnehir’in en büyük şehirlerinden birisidir. Ceyhun nehri ile şehrin arası iki günlük yürüyüş mesafesidir. Aynı zamanda Buhara, Sâmnî hükümdarlarının karargahıdır. Çeşit çeşit meyveler ve birçok akarsuya sahiptir. Şehrin etrafını çevreleyen surlar bulunmaktadır. Bir kale ve birkaç kervansaray ile surların içerisinde birkaç köy yer almaktadır. Bk. *Hudûdü’l-‘âlem mine’l-meşrik ila’l-mağrib*, çev. Yûsuf Hâdî (Kahire: Dâru’s-Sekâfiyye, 2002), 126; Hamevî, *Mu’cemü’l-büldân*, 1/353.

⁵ Ebü’l-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kûb b. Muhammed Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-muhîd*, ed. Muhammed Araksûsî (Beirut: Müessesetü’r-Risâle, 2005), 526; Ebü’l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdırrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî Zebîdî, *Tâcü’l-‘arûs min cevâhiri’l-Kâmûs* (Dâru’l-Hidâye, ts.), 15/266.

⁶ Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer el-Askalânî, *Tebîrü’l-müntebih bi-tahrîri’l-Müştebih*, ed. Muhammed Neccâr (Beirut: el-Mektebetü’l-‘İlmiyye, ts.), 1/143.

* **Çevirenin notu:** Makalenin yazarının Mâze kelimesinin kökenini sadece Arapça olarak değerlendirmiş olmasının eksikliği diğer tarafa, İbn Hacer el-Askalânî’nin Burhânüleimme Abdülazîz b. Ömer İbn Mâze (ö. 518/1124) hakkındaki açıklamasından hareketle bu sonuca bir işaret araması ikinci bir zorlama izlenimi vermektedir. Kaldı ki “Mâze” kelimesinin Farsça olması muhtemeldir. Zira bölgede Farsçanın kökeni Arapçadan daha eskilere gitmektedir ve burada yaşayan halkın yine Farsça bazı kelimeleri lakap olarak kullandığı bilinmektedir. Mâze sözcüğü de Farsça bir kökten geldiği taktirde sağlamlığı ve vücudun ağırlığının büyük bir kısmını taşıması ile diğer kemiklerden ayrılan “omurga kemikleri” anlamında kullanılmaktadır. Bk. Mehmet Kanar, *Büyük Farsça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Şirin Yayınları, 1954), 547.

⁷ Kazvînî, *Âsârü’l-bilâd ve ahbârü’l-‘ibâd*, 510.

⁸ Muhammed b. Abdülvehhâb Kazvînî, *Havâşî-i Cihâr-i Makâle li’n-Nizâmî el-‘Arûzî es-Semerkandî: Ahmed b. Alî (v. 552/1157)*, çev. Abdülvehhâb Azzâm - Yahyâ Haşşâb (Kahire: Matba’atü Lecneti’t-Te’lif ve’t-Terceme ve’n-Neşr, 1949), 109.

1.2 Ailenin Mezhebi

Mâze ailesi İmam Ebû Hanîfe Nu'mân'a [ö. 150/767] dayanan Hanefî mezhebini kabul etmiştir. Çünkü ailenin yetişmiş ve öne çıkan isimleri aynı zamanda Hanefî âlimleridir. Mâverâünnehir şehirlerinde özellikle de Buhara'da Hanefî mezhebi âlimlerinin riyâseti babadan oğula devam edecek şekilde bir müddet Mâze ailesinde kalmıştır.⁹ Bu süre ise hicri 8./miladi 14. asrın başlangıcına kadar uzanmıştır.¹⁰

1.3 Ailenin Sosyal ve İlmî Konumu

Mâze ailesi Buhara toplumunda saygı görüyor ve hem siyasi hem de ilmi anlamda özel bir konumda bulunuyordu. Bütün Mâverâünnehir şehirlerinde özellikle Buhara şehrinde yaşayanlar Mâze ailesinin temsilcilerine karşı sevgi, saygı ve takdir duyguları besliyordu. Ailenin üyeleri ile dönemin devlet yöneticileri arasında önemli ilişkiler bulunduğu gibi çağdaşı oldukları ilim adamlarıyla da aralarında büyük bir etkileşim söz konusuydu. Gerek ilmi gerek fihhi konularda ailenin üyelerine görüşleri soruluyordu.

İbnü'd-Dübeysî [ö. 637/1239] Benî Mâze hakkında: "İlim ve öncülük bakımından meşhur bir aile" diye söz etmektedir.¹¹ [Ebû Yahyâ Cemâlüddîn] Kazvînî ise Buhara şehri hakkındaki izlenimlerini sunarken şu ifadeleri kullanmaktadır:

"Buhara daima fakihler yurdu, fazilet kaynağı ve akli ilimlerin çıkış noktası olmaya devam etmiştir. Buhara'da âlimlerin ileri gelenlerine 'hoca, büyük imam' denilirdi... İlmî terbiyeyi birbirlerinden alıyorlardı. Büyük âlimleri ise maiyetinde dört bin kadar fakihî bulunduruyordu."¹²

Benzer şekilde Muhammed b. Abdülvehhâb el-Kazvînî de Mâze ailesinin cömertlik, saygınlık ve şeref bakımından Buhara'nın meşhur büyük ailelerinden olduğunu belirtmektedir.¹³

1.4 Ailenin En Tanınan Temsilcileri

1. Sadrulmâzî¹⁴ ve Şerefürriüesâ¹⁵ Ebû Muhammed¹⁶ Burhânüleimme Abdülazîz b. Ömer Mâze el-Buhârî el-Hanefî [ö. V/XII yy]. Ailenin ilim ve marifet ile tanınan ilk ferdidir.¹⁷ Buhara da tanınan bir âlim ve lider konumuna sahip oldu.¹⁸ Aynı zamanda Şemsüleimme es-Serahsî'den (ö. 490/1096 ?) beraber fıkıh eğitimi aldıkları dönemden Şemsüleimme Bekir ez-Zerencerî'nin (ö. 512/1118) ders arkadaşıdır.¹⁹

⁹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, ed. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-ʿArabî, 1993), 35/329; Ebû's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, ed. Ahmed Arnaût - Mustafâ Türkî (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâs, 2000), 4/172, 22/314; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/74, 320, 391, 562.

¹⁰ Kazvînî, *Havâşî-i Cihâr-i Makâle*, 112.

¹¹ İbnü'd-Dübeysî, *Zeyli Târîhi Medîneti's-selâm Bağdâd*, 1/419.

¹² Kazvînî, *Âsarü'l-bilâd ve ahbârü'l-ʿibâd*, 510.

¹³ Kazvînî, *Havâşî-i Cihâr-i Makâle*, 109.

¹⁴ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 36/420; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 22/314.

¹⁵ İbn Hacer el-Askalânî, *Tebîrü'l-müntebih bi-tahrîri'l-Müştebih*, 1/143.

¹⁶ Bazı kaynaklar künyesini Ebû'l-Mefâhîr şeklinde vermektedir. Bk. Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr Sem'ânî, *el-Müntehab min Mu'cemi şüyûhi Ebî Sa'd es-Sem'ânî*, ed. Muvaffak b. Abdullâh (Riyad: Dâru ʿÂlemi'l-Kütüb, 1996), 1659; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 36/420; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 22/314.

¹⁷ Kazvînî, *Havâşî-i Cihâr-i Makâle*, 109.

¹⁸ İbn Hacer el-Askalânî, *Tebîrü'l-müntebih bi-tahrîri'l-Müştebih*, 1/143.

¹⁹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 35/330; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006), 14/360.

2. Sadrülmâzî İbn Mâze'nin oğlu, Sadrüşşehîd Ebû Hafs²⁰ Burhânüleimme Hüsâmüddîn Ömer b. Abdülazîz b. Ömer İbn Mâze. 483/1090 senesinde dünyaya geldi, 536/1141 senesinde de öldürüldü.²¹ Babasından aldığı fıkıh eğitimini tamamladıktan sonra kendisini bu alanda yetiştirdi ve zamanının Hanefî fıkında önderi oldu.²² Zehebî (ö. 748/1348) hakkında “İslam topraklarının doğusundaki Hanefîlerin reisi” derken²³ Kureşî (ö. 775/1373) “imamın oğlu imam, denizin oğlu deniz” benzetmelerini kullanmaktadır.²⁴
3. Sadrüşşehîd İbn Mâze'nin kardeşi, Tâcülislâm [Sadrüssaîd] Ahmed b. Abdülazîz İbn Mâze [ö. VI/XIII yy]. Çağındaki meşhur Hanefî fakihlerinden birisidir.²⁵
4. Ebû Ca'fer Şemsüddîn Sadr-ı cihân* Muhammed b. Ömer b. Abdülazîz İbn Mâze. 511/1117 senesinde dünyaya gelmiş, 566/1170 senesinde öldürülmüştür.²⁶ Buhara'da fazileti ve asaleti ile tanınan âlimler arasında sayılmaktadır.²⁷
5. Şemsüddîn İbn Mâze'nin kardeşi, Sadrüssüdûr Abdülazîz b. Ömer İbn Mâze [ö. VII/XIII]. Âl-i Burhân ailesinin en meşhurlarından birisidir. Cömertliği, fazileti ve şerefi ile bilinmektedir.²⁸
6. Sadrüssüdûr İbn Mâze'nin amcasının oğlu, Ebü'l-Meâlî Burhânüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Abdülazîz b. Ömer İbn Mâze. Meşhur fıkıh kitaplarının müellifidir. Buhara'da 616/1219 senesinde vefat etmiştir.²⁹ Zirikli (ö. 1976) hakkında “Beldesinde ilmiyle meşhur büyük bir aileye mensuptur” demektedir.³⁰

²⁰ Bazı geç dönem kaynakları Sadrüşşehîd İbn Mâze'nin künyesini Ebû Muhammed şeklinde vermektedir. Bk. Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/391; Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısrî İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, ed. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1992), 217; Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ed-Dımaşkî Zirikli, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 5/51; İsmail Paşa b. Muhammed Emîn b. Mîr Selîm el-Bâbânî Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifîn, esmâ'ül-mü'ellifîn ve âsârü'l-musannifîn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-İlmî, ts.), 1/783.

²¹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 36/420; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 14/478; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 22/314; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/391; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 217; Kazvînî, *Havâşî-i Cihâr-i Makâle*, 110; Zirikli, *el-A'lâm*, 5/51.

²² Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 36/420; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 22/314; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/391.

²³ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 14/478.

²⁴ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/74; Kazvînî, *Havâşî-i Cihâr-i Makâle*, 110.

²⁵ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/74; Kazvînî, *Havâşî-i Cihâr-i Makâle*, 110.

* **Çevirenin notu:** Yazarın Şemsüddîn İbn Mâze, Sadrüssüdûr İbn Mâze ve Seyfüddîn İbn Mâze için de Sadr-ı cihân lakabını kullanması çok isabetli değildir. Zira Sadr-ı cihân İbn Mâze'nin tam ismi Muhammed b. Abdülazîz b. Muhammed b. Ömer b. Abdülazîz b. Ömer İbn Mâze'dir. Bk. Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 2/84; Muhammed Ferruh Oruç, *Hanefî Mezhebinin Mezhep İçi Ekolleşmesi: Bağdat ve Orta Asya Örneği* (İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 127.

²⁶ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 39/252; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 4/172; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 2/102; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Nizhetü'l-elbâb fi'l-alkâb*, ed. Abdülazîz b. Muhammed Sedîdî (Riyad: Meketbetü'r-Rüşd, 1989), 1/422.

²⁷ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 4/172; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 2/102.

²⁸ Kazvînî, *Havâşî-i Cihâr-i Makâle*, 110.

²⁹ Kazvînî, *Havâşî-i Cihâr-i Makâle*, 110; Zirikli, *el-A'lâm*, 7/160.

³⁰ Zirikli, *el-A'lâm*, 7/161.

7. Ebü'l-Meâlî Burhânüddîn İbn Mâze'nin kardeşi, Sadr-ı cihân Muhammed b. Ahmed b. Abdülazîz b. Ömer İbn Mâze.³¹ Zamanının Buhara Hanefîlerinin reisi ve sözcüsüdür. Nesevî [ö. 647/1249], hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır:

“...Cömert, alicenap ve cesurdu. Dünyayı, kardeşlerinden ayrılmış, bir hiçliğin ortasında yalnız bir yıldız gibi, hatta çemberi oluşturan noktaların arasındaki hayali bir nokta gibi görüyordu. Kapısının eşiği dahi fazilet yurdu idi. Ailesinin üyeleri bilginin suret bulmuş hali gibiydiler. Erdemli kimselerin kendilerine sermaye yaptıkları bilgileri çalıp satanlar bile en yüksek fiyattan işlerini görürdü...”³²

Hac için çıktığı yolculuğunda beraberinde üç yüz kadar fıkıh âlimi olduğu halde 603/1206 senesinde Bağdat'a ulaştığı, çeşitli hediyeler eşliğinde şehrin eşrafı tarafından en güzel şekilde karşılandığı, ancak hacdan dönüş yolunda diğer hacılara karşı kötü muameleleri sebebiyle güzel anılmadığı, hatta kendisine “Sadr-ı cehennem” denildiği yine Nesevî tarafından rivayet edilmiştir.³³

Diğer bazı kaynakların anılan bu hac hadisesini aynı tarihle fakat daha fazla ayrıntılı şekilde Muhammed b. Abdülazîz b. Muhammed b. Ömer b. Abdülazîz İbn Mâze'ye ait olarak aktardıkları da dile getirilmelidir. Bu kaynaklardan birisi İbnü'd-Dübeysî'dir [ö. 637/1239] ve Sadr-ı cihân İbn Mâze'nin ilmi ile tanınan bir aileden geldiğini belirttiğinden sonra şunları anlatmaktadır:³⁴ Bir grup Buharalı İslam hukukçusunun eşliğinde Bağdat'a şaşaalı bir şekilde hacı olarak gelmiştir. Onları aralarında dönemin Bağdat divân-i zimâm/mali divan yetkilisi olan Fahrüddîn Ebû Bedir Muhammed b. Ahmed b. Emsînâ'nın da bulunduğu divan üyeleri, hâcibler, şehzadeler, askerler ve diğer ileri gelenlerden oluşan büyük bir kabile karşılamıştır. Bu grup şehir surlarının dışında Sadr-ı cihân İbn Mâze ve beraberindekileri karşılamış, onlarla tekrar şehre girmiştir. İbn Mâze, Dicle nehrinin kenarında “Dâru Zübeyde” denilen ve şehrin batı tarafında kalan bir evde kalmıştır. Yanında oğlu varken kendisine birçok hediyeler takdim edilmiştir. 604/1207 yılında Buhara'ya geri dönmüştür. Ancak İbnü'd-Dübeysî hacılara yapılan kötü muameleden bahsetmemiştir.

Kureşî [ö. 775/1373]³⁵ de İbnü'd-Dübeysî'nin söylediklerine katılmasına rağmen Sadr-ı cihân İbn Mâze'nin hacılara kötü davranması olayını nakletmiştir. Ayrıca Sadr-ı cihân İbn Mâze'nin karşı karşıya kaldığı hakaretlerin sebebini hizmetçilerinin diğer hacıların su almasına engel olarak onları susuz bırakmaları şeklinde açıklamıştır. İbnü'd-Dübeysî'yi, hikâyenin bu kısmını anlatmaktan alıkoyan muhtemel neden, onun bu olayı yaşayan Bağdat halkından birisi hatta belki de İbn Mâze'nin kafilesini karşılayanlardan birisi oluşudur. Bu sebeple misafirlerini kötü anmış olmak istememiş ya da konunun dile getirmeye değer olmadığını düşünmüş olmalıdır.

Kaynakların anlatılarından sonra hac olayına, yolculukta yaşananlara ve ahlakının güzel olmadığına dair nakiller yapılan İbn Mâze üyesi ile Muhammed b. Ahmed b. Abdülazîz İbn Mâze'nin aynı kişiler olduğu ortaya çıkmaktadır. Hac hadisesini Sadr-ı cihân İbn Mâze'ye ait olarak veren

³¹ Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, ed. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-‘Arabî, 1997), 10/250; Kazvînî, *Havâşî-i Cihâr-i Makâle*, 111.

³² Kazvînî, *Havâşî-i Cihâr-i Makâle*, 111.

³³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 10/250; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 43/14; Kazvînî, *Havâşî-i Cihâr-i Makâle*, 111.

³⁴ İbnü'd-Dübeysî, *Zeylû Târîhi Medîneti's-selâm Bağdâd*, 1/419-420.

³⁵ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudıyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 2/84.

kaynaklar, Nesevî'nin *Siyretü's-Sultân Celâlidîn Mengüberti*³⁶ ve İbnü'l-Esîr'in [ö. 630/1233] *el-Kâmil fi't-târîh*³⁷ adlı eserleri gibi daha eski tarihli kaynaklardır. Bu kitaplar Sadr-ı cihân İbn Mâze'nin tercüme-i hâl bilgileri arasında Buhara nâibliği gibi siyasi çalışmalarına da yer vermişlerdir. Fakat *Havâşî* yazarı Kazvînî, Mâze ailesinin üyelerini gösterdiği tabloya ismi Muhammed b. Abdülazîz b. Muhammed olan birini almamıştır.³⁸ Dolayısıyla bu karışıklık, İbnü'd-Dübeysî ve Kureşî'nin kitaplarında meydana gelen istinsah hatalarına veya maddi bozukluklara dayanmaktadır.

Muhammed b. Ahmed İbn Mâze'nin İftihâr-i cihân lakabına sahip olan bir kardeşi daha vardır. Onun da "Melikülislâm" ve "Azizülislâm" diye bilinen çocukları bulunmaktadır.³⁹

8. Seyfüddîn Muhammed b. Abdülazîz b. Ömer b. Abdülazîz İbn Mâze. 618/1221 senesinde henüz hayatta idi.⁴⁰
9. Sadrülislâm Tâhir b. Ebi'l-Meâlî Mahmûd b. Ahmed b. Abdülazîz İbn Mâze.
10. Burhânülislâm, Tâcülislâm Ömer b. Mes'ûd b. Ahmed b. Abdülazîz İbn Mâze. *Lübâbü'l-elbâb* kitabının yazarı Muhammed Avfî'nin⁴¹ [ö. 640/1242]* hocalarından birisidir.⁴²
11. Nizâmüddîn Muhammed b. Ömer b. Mes'ûd b. Ahmed İbn Mâze. Muhammed Avfî 600/1203 senesinde birkaç gün kendisine hizmet etmiştir.⁴³
12. Nizâmüddîn İbn Mâze'nin amcasının oğlu Mes'ûd b. Ahmed b. Mes'ûd b. Abdülazîz b. Ömer İbn Mâze. Hac yapmak amacıyla çıktığı yolculukta Bağdat'ta iki sene hapiste kalmış, serbest bırakıldıktan sonra ise 641/1243 senesinde yine bu şehirde vefat etmiştir.⁴⁴
13. Burhânüddîn İbn Mâze. Atâ Melik Cüveynî [ö. 681/1283] *Târîh-i Cihângüşâ* adlı kitabında 636/1238 senesindeki Târâbî isyanını* anlatırken kendisinden bahsetmektedir.⁴⁵

³⁶ Kazvînî, *Havâşî-i Cihâr-i Makâle*, 111.

³⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 10/250; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 43/13.

³⁸ Kazvînî, *Havâşî-i Cihâr-i Makâle*, 113.

³⁹ Kazvînî, *Havâşî-i Cihâr-i Makâle*, 111.

⁴⁰ Kazvînî, *Havâşî-i Cihâr-i Makâle*, 111.

⁴¹ **Yazarın notu:** Hakkında tercüme-i hâl bilgisine ulaşamadım.

* **Çevirenin notu:** Zahîrüddîn lakabı ile tanınan İran asıllı âlim ve edip Muhammed Avfî hakkında sınırlı bilgi bulunmaktadır. Bunlar arasında en dikkat çekici olanı İranlı şairlerin hayatları ve önemli şiirlerini tanıttığı İran'ın ilk şair tezkiresi olan *Lübâbü'l-elbâb* adlı eserdir. Kitap üzerinde yapılan ilk araştırma, 1903 ve 1906 yıllarında iki cilt halinde yayımlanan Edward Granville Browne ve Mirzâ Muhammed Kazvînî tarafından hazırlanan tahkikli neşir çalışmasıdır. Bk. Tahsin Yazıcı, "Lübâbü'l-elbâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/241-242.

⁴² Kazvînî, *Havâşî-i Cihâr-i Makâle*, 111-112.

⁴³ Kazvînî, *Havâşî-i Cihâr-i Makâle*, 112.

⁴⁴ Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, ed. Ali Şîrî (Beirut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-İlmî, 1988), 13/191.

* **Çevirenin notu:** Târâbî isyanı adını olayların ilk ateşini yakan Buharalı bir esnaf Mahmûd Târâbî'den almaktadır. 636/1238 yılında Moğolların sıkı politikalarından bunalan halkın gösterdiği bir tepki ile başlamış, Moğolları ve onlara ses çıkarmayan halkın ileri gelenlerini cezalandırma için bir ayaklanmaya dönüşmüştür. Kanlı bir şekilde bastırılan isyan sonucunda Mahmûd Târâbî ve beraberindeki pek çok isim idam edilmiş, Âl-i Burhân sadrlık görevinden alınmıştır. Bk. Aykut Özbayraktar, "Mahmud Târâbî İsyânı (1238)", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi* 84 (2017), 211-225; Oruç, *Hanevî Mezhebinin Ekolleşmesi*, 128.

⁴⁵ Kazvînî, *Havâşî-i Cihâr-i Makâle*, 112.

İkinci Bölüm: Mâze Ailesinin İlmî Olmayan Yönleri

2.1 Siyasi ve İdari Çalışmaları

2.1.1 Buhara Nâibliği**

Mâze ailesi Karahıtaylar⁴⁶ adına vergi topladıkları için aynı zamanda bu devletin Buhara nâibliği görevini üstlenmiştir.⁴⁷ Bu siyasi durum, Buhara ve Semerkant'ın⁴⁸ da aralarında bulunduğu pek çok Mâverâünnehir şehrinin Karahıtaylar'ın hakimiyeti altına girdiği hicri 6./miladi 12. asrın ortalarında gerçekleşmiştir.

Gayri müslim Karahıtay devleti yöneticileri Buhara şehrinin idaresini halk nezdinde saygı gören ve önemli bir konuma sahip olan Mâze ailesine bırakmayı tercih etmişlerdir. Böylece Karahıtaylar, Müslüman çoğunluğa sahip olan bu şehre merkezden bağımsız bir yönetim hakkı tanımışlardır. Savaşçılıkları ile tanınan Karahıtaylar, Buhara'yı uzaktan kontrol etmeyi düşünmüş olmalıdırlar ki, hakimiyetleri altına aldıkları, halkı Müslüman olan, doğudaki şehirlerin hemen tamamında durum aynı idi. Bu tutumun arkasında yatan asıl hedefleri ise, gayet tabii olarak, mevcut sükuneti korumak, gayri müslim idareye karşı gelişecek olası çalkantıların ve isyanların önüne geçmekti.

Buna rağmen Karahıtaylar'ın isyanları engellemek amacıyla aldıkları bu tedbirler herhangi bir fayda sağlamadı. Karahıtay hanlarının 559/1163 senesinde Semerkant ve Buhara'da yaşayan Karluk Türklerini Kaşgar'a⁴⁹ göçe zorlamak, silahsızlandırmak ve ziraat gibi devlete tehlike oluşturmayacak işlerde çalışmaya zorlamak şeklindeki kararlarından sonra Türk boyları bu emirlere karşı gelerek devlete isyan bayrağını açtı ve Buhara'ya doğru yürüyüşe geçtiler.⁵⁰ Bu esnada Buhara nâibi Ebû Ca'fer Muhammed b. Ömer b. Abdilazîz İbn Mâze idi (ö. 566/1170). Ebû Ca'fer İbn Mâze, Karahıtay hanına halk arasındaki ayaklanmayı haber veren ve askeri ile olaylara müdahale etmesini tavsiye eden yazışmalarda bulunuyordu. Aynı anda da ayaklanma çıkaranlara Karahıtay kuvvetleri

** **Çevirenin notu:** Nâiblik, İslam devletlerinde örneğine çok sık rastlanılan idari bir makamdır. Sözlükte “birinin yerine geçmek, birinin yerini doldurmak, birine vekalet etmek” gibi anlamlara gelen nâib kelimesi Arapça sıfat yapan *fâil* kalıbında isimdir. Örfî kullanımları da kelimenin sözlük anlamının tamamen dışında değildir. Zira devlet kademelerinde “bir makamın gerçek sahibinin yetkilerini geçici bir süre kullanan kişi ya da bizzat makam sahibi tarafından yokluğunda onu temsil etmesi için tayin edilen vekil anlamlarında kullanılmaktadır. Bk. Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd Cevherî, *es-Sihâh fi'l-luga*, ed. Ahmed Abdülğafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 1/228; Casim Avcı, “Nâib”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/311.

⁴⁶ Karahıtaylar, köken itibariyle Çin topraklarında yaşayan gayri müslim topluluklardır. Selçuklu sultanı Sencer [ö. 552/1157] zamanında Türkistan'da Karakorum sınırına göç etmişlerdir. Bir müddet Sultan Sencer'den hayvanlarını otlatmak için bu topraklara giriş izni istemişler ve sonunda Sultan Sencer'in onayı ile bu olanağı elde etmişlerdir. Zamanla sayıları artmış ve Sultan Sencer'e baş kaldırmışlardır. Sultanla aralarında birkaç çarpışma meydana gelmiş ve nihayet Selçuklu kuvvetlerini yenilgiye uğratmışlardır. Sultan Sencer'in hanımı Terken Hatun'u [ö. 487/1094] esir etmişler ve eşinin serbest bırakılması karşılığında Türkistan'ın otlaklarının tamamını ve Balasagun'u Sultan Sencer Karahıtaylar'a bırakmak zorunda kalmıştır. Karahıtaylar'ın siyasi ve askeri varlıkları da bu olaydan sonra başlamıştır. Bk. Ebû Amr Minhâcüddîn Osmân b. Sirâciddîn Muhammed Minhâc-i Sirâc Cüzcânî, *Tabakât-ı Nâsirî*, çev. Afâf Seyyid (Kahire: el-Merkezü'l-Kavmî li't-Terceme, 2013), 1/407.

⁴⁷ Kazvîni, *Havâşî-i Cihâr-i Makâle*, 109.

⁴⁸ Semerkant: Mâverâünnehir bölgesinin en meşhur şehirlerinden olan Semerkant, Soğd diyarı diye de bilinir. Sâmanîler devletin başkentliğini yapmıştır. Şehrin surları, çarşıları ve doğu tarafında Çin kapısı, batı tarafında bir kapı, Buhara tarafında bir kapı ve Keş diye anılan güney tarafında bir kapı olmak üzere şehre giriş yapılan dört kapısı vardır. Semerkant, yeşillikler ve bahçelerle dolu güzel bir şehirdir. İstahrî, *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik*, 177-180.

⁴⁹ Kaşgar, Orta Asya'da Müslüman Türklerin yaşadığı bir şehirdir. Buraya bağlı köyler ve daha küçük yerleşim yerleri vardır. Semerkant ve çevresinden buraya ulaşım yolları bulunmaktadır. Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 4/430.

⁵⁰ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 9/315-316.

geldiğinde neler olabileceğini, kendileri Müslüman olduğu için İslam dininin öğretilerine ve ahlak ilkelerine uygun hareket etmelerinin gerektiğini, şehir halkı da Müslüman olduğu için yağma gibi olumsuz davranışlara kalkışmalarının uygunsuz düşeceğini dile getiriyordu. Ebû Ca'fer İbn Mâze bu gayretlerinde de bir noktaya kadar başarılı oldu. Müzakere yoluyla isyancıları oyalamayı ve böylece olası tehlikeden Buhara'yı koruyacak askeri kuvvetler gelinceye kadar isyancıları yavaşlatmayı sağladı.⁵¹

Mâze ailesinden Buhara nâibliği görevinde bulunan bir diğer isim, Sadr-ı Cihân Abdülazîz b. Ömer b. Abdülazîz İbn Mâze'dir [ö. 616/1219]* Buharalı Âl-i Burhân'ın en meşhur ve en kudretli nâibleri arasındadır. Nerşahî'nin (ö. 348/959) 332/943 senesinde *Târîhu Buhârâ* ismi ile telif ettiği kitabını Fars diline tercüme eden Muhammed b. Züfer eserini 547/1178 senesinde Mâze ailesinin üyesi ismi geçen *sadra* hediye olarak sunmuştur.⁵² Buhara nâibi ise Sadr-ı cihân Muhammed b. Ahmed b. Ömer İbn Mâze, Karahıtaylar adına vergi toplamakla yetkili⁵³ ve devrinin kudretli devlet adamlarından birisidir.⁵⁴ Ancak bazı kaynaklar Sadr-ı cihân İbn Mâze'yi "Sadr-ı cehennem" olarak isimlendirilecek kadar halka zorbalık yapan zalim birisi olarak anmaktadır.⁵⁵

2.1.2 Mâze Ailesinin Kendi Çağdaşı Devlet Yöneticileri ile İlişkisi

Mâze ailesi ile devirlerindeki devlet yöneticileri arasında derin ilişkiler bulunmaktaydı. Özellikle son dönem Selçuklu sultanları ile ailenin üyeleri arasındaki bu ilişkileri de menfaatler ve ortak çıkarlar belirlemektedir. Zira Mâze ailesinin fertleri ile Selçuklu emirlerinin benzer bir yazgıya sahip olduklarını görürüz.

Tarih kaynakları, Şeyhülislâm Ebû Hafs Ömer İbn Mâze'nin Selçuklu sultanı Sencer b. Melikşah [ö. 552/1157] nezdinde seçkin bir konuma sahip olduğunu belirtmektedir. Öyle ki Sultan Sencer ona danışmadan herhangi bir karar almamaktadır. Ebû Hafs Ömer İbn Mâze, Sultan Sencer için son derece kıymetlidir. 536/1141 senesinde Sultan Sencer düşmanları Karahıtaylar ile savaşa kalktığında Ebû Hafs İbn Mâze'yi de beraberinde savaş alanına götürmüştür. O zaman Ebû Hafs İbn Mâze'nin maiyetinde on bin kadar âlim bulunmaktadır. Savaş kızıştığında Müslümanlar hezime uğradılar. Tarihte Katvan savaşı⁵⁶ olarak bilinen bu büyük çarpışmada aralarında Ebû Hafs İbn

⁵¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 9/316; Kazvînî, *Havâşî-i Cihâr-i Makâle*, 110.

* **Çevirenin notu:** Yazarın Sadr-ı cihân İbn Mâze'nin ismini Abdülazîz b. Ömer b. Abdülazîz şeklinde vermesi ve *Târîhu Buhârâ* başlıklı eserin kendisine takdim edildiğini ifade ettiği birkaç açıdan hata barındırmaktadır. Bunlar, Buhara tarihinden bahseden kitabın 547/1178 senesinde Sadr-ı cihân Abdülazîz İbn Mâze'ye takdim edilmiş olmasıdır. Zira eserin mukaddimesinde kitabın ihtisarının 574/1178 senesinde tamamlandığı açıkça belirtilmektedir. Yazarın kitabını takdim ettiği Mâze ailesinden gelen sadr hakkında "Sadr-ı cihân" unvanı geçmemektedir. Eserin takdim edildiği kişi yine aynı kitabın mukaddimesinde babalarından bazılarının ismi hafzedilerek Abdülazîz b. Abdülazîz İbn Mâze olarak verilmiştir. Tarihi olarak incelendiğinde *Târîhu Buhârâ*'nın takdim edildiği kişinin Sadr-ı cihân İbn Mâze'nin babası Sadruddîn Burhânüddîn Abdülazîz İbn Mâze (ö. 593/1197) olması daha kuvvetle muhtemeldir. Kaldı ki Sadr-ı cihân İbn Mâze'nin ismi Hanefî tabakat kaynaklarında Muhammed b. Abdülazîz b. Muhammed b. Ömer b. Abdülazîz b. Ömer İbn Mâze olarak verilmektedir. Bk. Ebû Bekr Muhammed b. Ca'fer b. Zekeriyâ b. el-Hattâb b. Şureyh Nerşahî, *Târîhu Buhârâ*, çev. Emîn Abdülmecîd Bedevî (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 15-16; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyeye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 2/439; Oruç, *Hanefî Mezhebinin Ekolleşmesi*, 127.

⁵² Kazvînî, *Havâşî-i Cihâr-i Makâle*, 110.

⁵³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 10/250; Kazvînî, *Havâşî-i Cihâr-i Makâle*, 110.

⁵⁴ Kazvînî, *Havâşî-i Cihâr-i Makâle*, 111.

⁵⁵ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 43/13.

⁵⁶ Katvan, Semerkant köylerinden birisidir ve Semerkant'tan uzaklığı 5 fersahdır [- 31,15 km]. Hamevî, *Mu'cemül-büldân*, 4/375.

Mâze'nin de bulunduğu pek çok âlim öldü. Savaşın en önemli sonucu ise Karahıtaylar'ın Mâverâünnehir şehirleri üzerinde hâkimiyet kurması oldu.⁵⁷

Şunu dile getirmek gerekir ki Buhara düştükten ve Ebû Hafs İbn Mâze şehit edildikten sonra gayri müslim Karahıtay devleti yöneticileri Atamtekin ? [Alp Tekin] isimli valilerine müsteşar olarak Ebû Hafs İbn Mâze'nin kardeşi Tâcülislâm Ahmed b. Abdülazîz İbn Mâze'yi atadılar. Buhara valisi Tâcülislâm İbn Mâze'ye danışmadan hiçbir karar almıyordu.⁵⁸ Aynı şekilde Ebû Ca'fer Muhammed b. Ömer İbn Mâze (ö. 566/1170) döneminin devlet adamları nezdinde ayrıcalıklı bir yere sahipti.⁵⁹ Aynı kaynaklar bu yöneticileri ismen anmasa da en kuvvetli ihtimale göre bu devlet ricali de Karahıtaylı'dır. Çünkü Karahıtaylar'ın Buhara nâibliğini yapmış ve öldürülmüştür.

Bu dönemdeki herhangi bir siyasi ya da askeri yetkilinin başına geldiği gibi Mâze ailesinin fertlerinin payına da öldürülme ve görevden alınma gibi pek çok şey düşmüştür. Çünkü söz konusu dönem İslam'ın doğu bölgesinde gerek siyasi gerek askeri çalkantılarla doludur. Mâze ailesi de bu siyasi çekişmelere dahil olmanın bedelini ödemiş ve trajik bir durumla karşılaşmıştı. Hârizmşah sultanı Alâüddîn Harzemşah [ö. 618/1221] 614/1217 senesinde Abbâsî halifesi Nâsır-lidînellâh ile (575-622/1179-1255) savaşmak için Irak'a doğru yürüdüğünde kardeşi ve iki oğlu ile Sadr-ı cihân Muhammed b. Ahmed'i, Buhara'dan Harezm'e⁶⁰ göndermek istedi. Çünkü kendisi Irak'a gittiğinde İbn Mâze soyundan gelenlerin onun aleyhinde çalışacaklarından endişe ediyordu. Bu sebeple Mâze oğulları Harezm'de kaldılar. Bu süreçte Buhara şehri Moğol saldırılarına açık bir haldeyken Sultan Alâüddîn'in annesi Terken Hatun Harezm'e sürülen Mâze ailesinin mensuplarını hepsini korkunç bir şekilde öldürdü. Daha sonra Moğol askerlerinin eline düşmekten korktuğu için şehri terk etti.⁶¹ Terken Hatun'un İslam ümmetinden bir grup âlimi saygısızca öldürmesi ümmetin içerisine düştüğü kin, parçalanma, dar bakış açısı, şahsi çıkarların kamu menfaatinin önünde tutulması gibi durumları ortaya koymaktaydı. Müslüman devlet yöneticileri, İslam ümmetinin doğu sınırlarını yıkıp yok eden, varlıklarını tehdit eden gerçek tehlikenin Moğolların farkına varmak yerine siyasi ya da askeri kazanç elde edebilmek için kendi aralarında Müslüman kardeşleri ile savaşmak, ucuz çıkarları uğrunda Müslümanların düşmanları ile anlaşmak ya da bir sultan annesinin yaptığı gibi âlimleri öldürmek gibi çirkin şeyleri yapmaya hazır olduklarını görüyoruz.

2.2 İlmî Gelişmeye Katkıları

2.2.1 Ailenin Temsilcilerine Yapılan İlmî Yolculuklar

İlim talipleri, Mâze ailesinin ilminden ve görgüsünden istifade etmek için Buhara şehrine seyahat ediyorlardı. Ancak özellikle fakir öğrenciler gibi bazılarının ilmin dışında mali yardıma ulaşmak gibi beklentileri de bulunuyordu. Çünkü Mâze ailesi hem mal hem de makam sahibi idi. Bir kısım öğrenciler, bir yandan bazı işlerinde aileye hizmet ederken diğer taraftan ailenin âlimlerinden ilmi açıdan faydalanıyordu. Bu hizmetlerin ise gönüllü olarak yapılıyor olması gayet doğaldır. Zira yapılan hizmetler âlimlerin iyiliklerine aynı ile mukabele türündendir.

⁵⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 9/119; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 36/420; Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf el-Atâbekî el-Yeşbugavî ez-Zâhirî İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısr ve'l-Kâhire* (Kahire: Vüzâratü's-Sekâfe ve'l-İrşâdi'l-Kavmî, ts.), 5/268-269.

⁵⁸ Kazvînî, *Havâşî-i Cihâr-i Makâle*, 110.

⁵⁹ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 4/172.

⁶⁰ Harezm, Horasan ve Mâverâünnehir'den ayrı geniş bir bölgedir. İstahrî, *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik*, 168; Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2/395.

⁶¹ Kazvînî, *Havâşî-i Cihâr-i Makâle*, 111.

Mâze ailesinden ilim alabilmek için uzun seyahatler yapanlardan bazıları şu isimlerdir: Ebû Hârûn Mûsâ b. Abdülazîz b. İbrâhîm el-Kahtânî el-Mağribî (ö. 516/1122)* Mağrib'den İslam yurdunun doğusuna geldi ve Buhara'da Ebü'l-Mefâhîr Abdülazîz b. Ömer İbn Mâze'den fıkıh eğitimi aldı.⁶² Bir diğer öğrenci, Hâcek** diye meşhur olan Belhli⁶³ Ebû Turâb Muhammed b. Ebû Bekir b. Atâ [ö. 539/1145 ?],*** fıkıh tahsilini Abdülazîz İbn Mâze'den görmüştür.⁶⁴ Ebû Mansûr Muhammed b. Es'ad b. Muhammed el-Atârî et-Tûsî [ö. 571/1176], Buhara'ya eğitim almak amacıyla geldi ve Burhânüddîn Abdülazîz İbn Mâze'den fıkıh tahsil ettikten sonra Merv'e⁶⁵ döndü. Kendisine burada vaaz ve müzakere meclisleri kuruldu.⁶⁶ Abdülazîz İbn Mâze'den fıkıh eğitimi almak için Buhara'ya gelen ilim talebelerinden bir diğeri, Ebü'l-Hasan Ali b. el-Hasan b. Muhammed el-Belhî el-Ca'ferî'dir. Hocasından fıkıh tahsilini tamamladıktan sonra Halep'te fıkıh alanında dersler vermeye başlamıştır.⁶⁷ Bir müddet Dımaşk şehrinde ikamet ettikten sonra Halep'e geçen ve 547/1152 senesinde burada vefat eden⁶⁸ Ali b. el-Hüseyin b. Muhammed el-Belhî el-Sikilikendî [ö. 547/1152],* ilim tahsil etmek için Abdülazîz İbn Mâze'nin yurduna seyahat edenlerden birisidir. Aynı şekilde *el-Hidâye* müellifi Ebü'l-Hasan Ali b. Ebû Bekir b. Abdülcelîl el-Fergânî (ö. 593/1167) de Burhânüleimme Sadriüşşehîd Ömer b. Abdülazîz b. Ömer İbn Mâze'den eğitim alabilmek için Fergana'dan⁶⁹ Buhara'ya seyahat etmiştir. Mergînânî, Sadriüşşehîd'den fıkıh ve birkaç ilim dalında eğitim almıştır. Bununla ilgili de şu sözleri sarf etmiştir:

* **Çevirenin notu:** Ebû Hârûn el-Mağribî, gençlik döneminden yaklaşık on üç seneyi İslam coğrafyasının batısından doğusuna ilim peşinde koşarak geçirmiştir. Bk. Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî Nesefî, *el-Kand fî zikri 'ulemâ'i Semerkand*, ed. Yûsuf Hâdî (Tahran: Mir'âtü't-Türâs, 1999), 705; Oruç, *Hanefî Mezhebinin Ekolleşmesi*, 114.

⁶² Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr Sem'ânî, *el-Ensâb* (Haydarâbad: Meclisü Dâireti'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1962), 1/320.

** **Çevirenin notu:** “خواجهكي” şeklinde yazılan kelime, Hâce kelimesinin sonuna Farsça küçültme eki “-k, -ki” getirilerek yapılan ve “Hocacık” şeklinde Türkçeye yansıtılabilecek tasğîr kalıbında bir lakaptır. Benzer kullanımı Hanefî fakihî Alâüddîn Ali b. Muhammed eş-Şahrûdî'nin (ö. 875/1470) Musannifek diye bilinen lakabında da görmek mümkündür.

⁶³ Belh, Horasan bölgesinin büyük şehirlerinden birisidir. Eskiden Kisraların karargâhı olan, en yakın dağın dört fersah [-24,92 km] uzaklıkta olduğu düzlükte olduğu bir şehirdir. Şehrin surları, Cuma mescidi, otlakları ve çarşıları vardı. Şehrin en meşhurları Nevbihâr, Rahbe, Yehûd olmak üzere pek çok kapısı bulunmaktaydı. Dihâs isimli büyük bir nehri vardı. İstahrî, *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik*, 155; Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Alî en-Nasîbî el-Bağdâdî İbn Havkal, *Sûretü'l-arz* (Beirut: Dâru Sâdır, 1938), 2/447; *Hudûdü'l-âlem*, 121.

*** **Çevirenin notu:** Hakkında çok kısıtlı bilgi bulunan Belhli âlim için bk. Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr Sem'ânî, *et-Tahbîr fî'l-Mu'cemi'l-kebîr*, ed. Münîre Nâcî Sâlim (Bağdat: Dîvânü'l-Evkâf, 1975), 2/260.

⁶⁴ Sem'ânî, *el-Müntehab min Mu'cemi şüyûhi Ebî Sa'd es-Sem'ânî*, 1659.

⁶⁵ Merv, Horasan bölgesinin tarihi ve meşhur şehirlerinden birisidir. Horasan'ın Mervişâhicân diye bilinen başkenti, dağlardan uzakta düzlükte yer almaktadır. Çorak ve kumlu bir arazi yapısına sahiptir. Şehirde yönetim merkezi, üç Cuma mescidi bulunmaktadır. Merv'in Nisabur ile arasında 70 fersah (~436 km.), Serahs ile arasında 30 fersah (~186,9 km.), Belh ile arasında da 22 fersah (~137,06 km.) uzaklık bulunmaktadır. İstahrî, *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik*, 147; İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, 2/434; Hamevî, *Mu'cemi'l-büldân*, 5/112-113.

⁶⁶ Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-ayân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân mim mâ sebete bi'n-nakl evi's-semâc ev esbetehü'l-ayân*, ed. İhsân Abbâs (Beirut: Dâru Sâdır, 1971), 4/238; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 4/86.

⁶⁷ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/359.

⁶⁸ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/360.

* **Çevirenin notu:** Yazarın “الكلكندي” şeklinde hatalı yazdığı kelimenin doğrusu, metne aldığımız gibidir. Sikilkend, Belh taraflarında küçük bir yerleşim yerinin adıdır. Bk. Sem'ânî, *el-Ensâb*, 7/162; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/360.

⁶⁹ Fergana, Türklerin yaşadığı bölge sınırında yer alan Mâverâünnehir şehirlerinden geniş ve meskun bir bölgedir. Çok çeşitli yerüstü kaynakları, birçok dağ, çöl, akarsu ve şehri kapsamaktadır. Gümüş, altın, bakır gibi pek çok yeraltı kaynağına da sahiptir. Şehrin yöneticilerine ise *dihkân* denilmektedir. *Hudûdü'l-âlem*, 130; Hamevî, *Mu'cemi'l-büldân*, 4/253.

“...Nazari ve fihhi bilgileri ondan [Sadruşşehîd İbn Mâze] aldım. Bilhassa akli ilimlerle ilgili ender bilgileri kendisinden kazandım. Bana son derece ikramda bulunuyor ve seçkin öğrencileri arasına beni de alıyordu. Ancak kendisinden rivayette bulunma icazetini alma imkânı bulamadım. Meşâyihdan birçoğu bana ondan nakilde bulundu...”⁷⁰

Mergînânî'nin bu ifadeleri Burhânüleimme Ömer İbn Mâze'nin ilim ortamının çeşitli İslam beldelerinden kendisine gelen öğrencilerle dolu olduğunu göstermektedir. Ayrıca bu öğrencilerden özel bir kısmını daha farklı bir konuma oturttuğunu, onlara izzet-i ikramda bulunduğunu belirtmektedir. Çünkü onun meclislerinde farklı ilimlerden dersler verilmektedir. Mâze ailesinin şöhret kazanmasına sebep olan fikhın bu ilimler arasında daha bilinir olması ise gayet doğaldır.

Muhammed Avfî, 600/1203 senesinde Horasan'dan Buhara'ya Nizâmüddîn Muhammed b. Ömer b. Mes'ûd İbn Mâze'den eğitim almak amacı ile seyahat etmiştir. Burada birkaç gün Nizâmüddîn İbn Mâze'nin hizmetinde bulunmuştur.⁷¹

Mâze ailesinden yetişmiş meşhur âlimlerden eğitim almak maksadı ile yolculuk yapan her öğrencinin aileyi övmediğini de ifade etmek gerekir. Bazı öğrencilerin özel durumları ve şahsi çıkarları gibi nedenler onları İbn Mâze üyelerini hicveden sözler sarfetmeye itmiş olmalıdır. Özellikle de arzuladıkları mal gibi şeyleri elde edemedikleri zamanlarda. Allahualam, fakirlik ve muhtaçlık gibi faktörler onları diğer insanlar hakkında peşin hükümlü olmaya itmiş olmalıdır. Mâze ailesinin yanına Buhara'ya gelip beklentilerine ulaşamayan bu öğrencilerden birisi İbnü'l-Hatîb diye tanınan Ebü'l-Fazl Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn el-Fahr er-Râzî'dir [ö. 606/1210].⁷² O günlerde fakirlik altında bulunan Râzî, daha sonra Horasan bölgesine gitmiş, Herat'ta⁷³ bir süre yaşamış ve burada Hârizmşah sultanı Alâüddîn Muhammed b. Tekiş [ö. 617/1220] katında yüksek bir konuma kavuştuktan sonra aile ve mal sahibi olmuştur. Vefatına kadar da Herat'ta ikamete devam etmiştir.⁷⁴ Yine meşhur şair [İbn Uneyn] Ebü'l-Mehâsin Muhammed b. Nasrullâh b. Mekârim el-Ensârî el-Kûfî ed-Dımaşkî (ö. 630/1232 [?]) döneminin Mâze ailesi üyelerini ziyaret etmiş, fakat beklentilerini elde edemeyince onları hicveden şu sözleri kullanmıştır:

Kazırcasına peşine düşenler için İbn Mâze'nin malına ulaşmak imkansızdır. Tıpkı dikenli bir ağacın meyvesi ya da Kutup yıldızı gibi.

*Sadece biriktirilen mal gönül rahatlığı ile harcanmaya engel olur. Harekesinin belirsizliğinde “müfred münâda” gibi.*⁷⁵

2.2.2 Aile Temsilcilerinin Katıldığı İlmî Münazaralar

⁷⁰ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudıyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/391-392.

⁷¹ Kazvîni, *Havâşî-i Cihâr-i Makâle*, 112.

⁷² Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî İbnü'l-Kıftî, *İhbârü'l-ulemâ' bi-ahbârü'l-hükemâ'*, ed. İbrâhîm Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmîyye, 2005), 219-220; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Yuhannâ Mâr Grigoriyus b. Tâciddîn Ehrûn (Hârûn-Aaron) el-Malatî İbnü'l-İbrî, *Târîhu muhtasari'd-düvel*, ed. Anton Yesûfî (Beyrut: Dâru'ş-Şark, 1992), 240.

⁷³ Herat, Horasan bölgesinin büyük şehirlerinden birisidir. Sınırları içerisinde daha küçük birçok şehir bulundurmaktadır. Güvenilir bir kale, etrafında su kaynakları, hayvanlar için otlaklar, Cuma camisi yer almaktadır. Yönetim merkezi ise kalenin dışında kalan ve Horasan halkı arasında Âbâz diye bilinen bir yerdedir. Burası da pek çok su kaynağına ve bahçeye sahiptir. Herat'ta ilim, fazilet ve servet sahipleri bakımından zengindir. İstahrî, *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik*, 149; İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, 2/437; Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 5/396.

⁷⁴ İbnü'l-Kıftî, *İhbârü'l-ulemâ'*, 220; İbnü'l-İbrî, *Târîhu muhtasari'd-düvel*, 240.

⁷⁵ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 45/411-413.

Mâverâünnehir şehirleri bilimsel tartışmaları ile şöhret kazanmıştı. Âlimler ilmi gerçekliklere ulaşmak için bu tartışmaları bir araç olarak kullanıyorlardı. Edebiyat gibi diğer ilimler bir tarafa bırakılacak olursa dini ilimler meclislerde kurulan tartışma ortamlarının en yaygın konuları idi. Ancak bu tartışmaların sabit bir yeri bulunmuyordu. İلمي tartışmalar bazen sultanların saraylarında bazen de halka açık yerlerde gerçekleştiriliyordu.

Her ne kadar tarih kaynakları Mâze ailesi tarafından gerçekleştirilen ilmi tartışma meclisleri hakkında yeterli bilgi sunmasa da ailenin üyelerinin dönemlerinde kurulan münazara meclislerine katılan âlimlerden olmasında şüphe yoktur. Billhassa ailenin fertlerinin kendi dönemlerinde Hanefî mezhebinin görüşünü hararetle savunduğu ve Hanefî âlimlerin önderi olduğu görüşü dikkate alındığında bu daha anlaşılabilir. *Havâşî* müellifi [Muhammed b. Abdülvehhâb] Kazvîni'yi [ö. 1368/1949] Mâze ailesini "Âl-i Burhân" diye isimlendirmeye iten neden de bu aileden yetişen âlimlerin tartışmalarda hasımlarını çaresiz bırakacak kuvvetli akli deliller kullanmaları olmalıdır.⁷⁶ Benzer bir şekilde Mâze ailesinden mantık ve münazara ilimleri ile uğraşan âlimlerin bu ilimlere yeni bakış açıları ve kurallar kazandırmaları nedeni ile [Ebû Yahyâ Cemâlüddîn] Kazvîni [ö. 682/1283] bu âileyi akli ilimlerin temelini atmakla anmaktadır.⁷⁷ Döneminde Hanefî fakihlerin reisi Ömer b. Abdülazîz İbn Mâze, kendi asrında münazara tekniklerini en iyi bilen ve bu alanın önde gelenlerinden birisi olarak söz edilmektedir. Ayrıca diğer mezheplerden âlimlerle ilmi tartışmalara katıldığı ve onlara karşı üstünlük kazandığı belirtilmektedir.⁷⁸ Sadece Mâverâünnehir bölgesi ve özellikle Buhara'da ilmi münazaralara katılmamıştır. Horasan'ın Merv şehrinde onun katılması için münazara düzenlendiği, Ebû Sa'd es-Sem'ânî'nin [ö. 562/1166] de bu ilmi tartışmaya katıldığı nakledilmektedir.⁷⁹ Ayrıca *Hidâye* müellifi Mergînânî'nin de aralarında bulunduğu pek çok isim Ömer b. Abdülazîz İbn Mâze'den bu alanda eğitim almışlardır.⁸⁰

Hicri 8. miladi 14. asrın başlarında Abdülmelik eş-Şâfiî ile Hanefî Sadr-ı cihân İbn Mâze arasında bir ilmi tartışma gerçekleştirildi. Her iki âlimin karşı tarafın mezhebini kötölemesi, o dönemin Karahıtay hanı Hüdâbende Olcaytu'yu (703-716/1304-1326) Şîanın İmamiyye mezhebini benimsemeye itmişti.⁸¹

Üçüncü Bölüm: Mâze Ailesinin İلمي ve Fikri Çalışmaları

3.1 Hadis İلمي

İslam şeriatının ikinci ana kaynağı olmasına binaen Hazreti Peygamber'in (sallallâhu aleyhi ve sellem) hadislerinden bahseden ilim, dini ilimlerin de en önemlileri arasında yer almaktadır. Bu özelliğine binaen Mâze ailesinin âlimleri hadis ilmi ile ilgilenmişlerdir. Aileden hadis ilmi ile uğraşanların önde gelenlerinden birisi, Ebû Bekir Muhammed b. el-Fadl el-Kemârî el-Buhârî'den (ö. 381/991) hadis rivayet eden ve ailenin lideri konumunda bulunan Ebü'l-Mefâhir Abdülazîz b. Ömer

⁷⁶ Kazvîni, *Havâşî-i Cihâr-i Makâle*, 109-110.

⁷⁷ Kazvîni, *Âsârü'l-bilâd ve ahbârü'l-îbâd*, 510.

⁷⁸ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 36/420.

⁷⁹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 36/420; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 14/478.

⁸⁰ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/391.

⁸¹ Kazvîni, *Havâşî-i Cihâr-i Makâle*, 112.

İbn Mâze'dir (ö. V/XII yy).^{*} Kendisinin hadis alanında kitap kaleme almasına rağmen⁸² tarih, tabakat ve fehrese kaynakları bize bunlar hakkında bilgi vermemektedir.

Ailenin önemli simalarından Ebû Hafs Ömer b. Abdülazîz İbn Mâze (ö. 536/1141), Bağdat'ta Şeyh Ebû Sa'd Ahmed b. Abdülcebbar b. Ahmed et-Tuyûrî es-Sayrafi el-Bağdâdî (ö. 517/1123) ve diğer pek çok Bağdatlı âlimden hadis dinlemiştir. Ebû Hafs İbn Mâze'den ise Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülhamîd b. el-Hüseyn el-Üsmendî es-Semerkandî (ö. 552/1157) gibi isimler Bağdat'ta hadis almışlardır.⁸³

Mâze ailesinin bir diğer muhaddisi, 552/1157 senesinde hac yapmak için çıktığı yolculuğunda Bağdat'a gelen ve burada babası Ebû Hafs'dan hadis dinleyen Ebû Ca'fer Muhammed b. Ömer b. Abdilazîz İbn Mâze'dir (ö. 566/1170).⁸⁴ Ebû Ca'fer'den de Kadı Ebü'l-Berekât Muhammed b. Ali el-Ensârî el-Mısırî (ö. 600/1204) hadis almıştır.⁸⁵ Yine aileden Mes'ûd b. Ahmed b. Mes'ûd İbn Mâze'nin (ö. 641/1244) de hadis ilmine karşı ilgisi olmuştur.⁸⁶

3.2 Fıkıh İlmî

Fıkıh, Mâze ailesinin âlimlerinin en fazla önem verdiği ilimlerden birisidir. Zira ailenin şöhreti de bu ilim sayesinde yayılmıştır. Aile Buhara'da Hanefî mezhebinin görüşüne göre fetva veren âlimlere başkanlık yapmıştır. Mâze ailesi içerisinde fıkıh alanına ilgi gösteren ilk kişi olarak Ebü'l-Mefâhir Abdülazîz b. Ömer İbn Mâze kabul edilmiştir. Çünkü döneminin gerek âlimleri gerek öğrencileri kendisine gelmek için seyahatler yapıyorlar ve ondan fıkıh eğitimi alıyorlardı. Ebü'l-Hasan Ali b. el-Hasan el-Belhî ve Ali b. el-Hüseyn el-Belhî ed-Dımaşkî ve diğerleri örnek olarak sayılabilir.⁸⁷

Ailenin tanınmış fakihlerinden bir diğeri, babası Ebü'l-Mefâhir İbn Mâze'den fıkıh eğitimi alan Ömer b. Abdülazîz İbn Mâze'dir. Kendisinden de pek çok insan ilim tahsil etmiştir.⁸⁸ Aynı zamanda fıkıh ilminde birçok kitabı vardır. Bazıları şunlardır: İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin [ö. 189/805] *el-Câmî'u's-sağîr* şerhi⁸⁹ ki bu kitap daha çok *Tertibu'l-Câmî'i's-sağîr* diye tanınmaktadır.⁹⁰ Kitabın aslı Hanefî mezhebinin müçtehit imamlarından Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (ö. 187/802 ?) *el-Câmî'u's-sağîr* başlıklı eserinin şerhine dayanmaktadır ve içerisinde 1532 fıkhi mesele barındırmaktadır.⁹¹ Ömer b. Abdülazîz İbn Mâze'nin meşhur olmuş daha başka eserleri

* **Çevirenin notu:** Tarihi olarak Muhammed b. Fadl ile Abdülazîz b. Ömer İbn Mâze'nin karşılaşma ihtimali oldukça zayıftır. Zira ailenin İbn Mâze olarak anılan ilk ferdi Ebü'l-Mefâhir İbn Mâze'nin vefatı hicri beşinci asrın sonlarına karşılık gelmektedir. Muhammed b. Fadl'ın hicri dördüncü asrın sonlarında vefat ettiği düşünüldüğünde Ebü'l-Mefâhir ile görüşen kişi Muhammed b. Fadl'ın torunlarından birisi olmalıdır. Sem'ânî (ö. 562/1166) *el-Ensâb*'ında benzer bir duruma işaret etmekte ve dedelerine nispetle el-Fadlî diye tanınan kişilerin bulunduğu, kendisinin de onlardan bazıı ile tanıştığına işaret etmektedir. Bk. Sem'ânî, *el-Ensâb*, 10/228-230; Oruç, *Hanefî Mezhebinin Ekolleşmesi*, 103.

⁸² İbn Hacer el-Askalânî, *Tefsîrül-müntebih bi-tahrîri'l-Müştebih*, 1/143.

⁸³ Şemsüddîn Muhammed b. Ali b. Ahmed el-Mısırî Dâvudî, *Tabakâtü'l-müfessirin* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 2/180.

⁸⁴ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 4/172; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 2/102.

⁸⁵ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 4/172; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 2/102.

⁸⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13/191.

⁸⁷ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/359-360.

⁸⁸ Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 36/420.

⁸⁹ İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 218; Hacı Halife Mustafa b. Abdillâh Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Ârabî, ts.), 1/563; Zirikli, *el-A'lâm*, 5/51; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifin*, 1/783; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin: Terâcimü musannifi'l-kütübü'l-Ârabîyye* (Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, ts.), 7/291.

⁹⁰ Zirikli, *el-A'lâm*, 5/51.

⁹¹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, 1/563.

bulunmaktadır. Bazıları şunlardır: *Şerhu Edebi'l-kâdî li'l-Hassâf*.⁹² Bu kitap, Ebû Bekir Ahmed b. Amr el-Hassâf'ın (ö. 261/874) *Edebü'l-kâdî 'alâ mezhebi Ebî Hanîfe* isimli alanının en meşhur eserlerinden birinin şerhidir. Ömer İbn Mâze kitabında her meselenin akabinde okuyucunun ihtiyaç duyduğu diğer konuları dile getirmektedir.⁹³ Kitap, 1977 yılında Bağdat'ta İrşad Matbaası tarafından basılmıştır. Bu aynı zamanda Irak Vakıflar ve Din İşleri Bakanlığı tarafından gerçekleştirilen bir baskıdır.⁹⁴ Ömer İbn Mâze'nin fıkıh konulu diğer kitapları arasında şunlar sayılabilir: *el-Fetâvâ'l-kübrâ*, *el-Fetâvâ's-suğrâ*, *'Uddetü'l-müftî*,* *el-Vâki'âtü'l-Hüsâmiyye*, *Fetâvâ Hüsâmiddîn*, *Kitâbu's-şüyû'*, *el-Vakf ve'l-ibtidâ*.⁹⁵ Ayrıca Ömer İbn Mâze'nin *Kitâbü't-terâvîh*, *Kitâbu't-tezkiye*, *Kitâbu tabihi'l-'asîr* ve *Kitâbü'n-nafakât* başlıklı eserleri de bulunmaktadır.⁹⁶ Hacı Halife [ö. 1067/1657], Ömer b. Abdülazîz İbn Mâze'nin *şurû't* ve *sicillât* ilimlerine dair de eserleri bulunduğuna işaret etmektedir⁹⁷ ki bu ilimler, kadılar tarafından verilen hükümlerin nasıl ve ne şekilde kayda geçirileceğini konu edinmektedir. Fakat Hacı Halife, bu kitapların isimlerini vermemektedir.

Mâze ailesinin fazileti, asaleti ile tanınan, önde gelen fakihlerinden ikisi Ebû Ca'fer Muhammed b. Ömer İbn Mâze⁹⁸ ile Ebü'l-Meâlî Burhânüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Abdülazîz İbn Mâze'dir. Ebü'l-Meâlî İbn Mâze'nin meşhur kitaplarından bazıları şunlardır: *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*,⁹⁹ altı ciltten oluşan bir kitaptır. 2004 yılında Beyrut'ta Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye tarafından Abdülkerîm Sâmî Cündî tahkiki ile neşredilmiştir. Ebü'l-Meâlî İbn Mâze kitabının mukaddimesinde fıkıh ilminin önemine ve dinin hükümlerini hakıyla öğrenebilmek açısından bu ilmin güvenilir âlimlerden tahsil edilmesinin gerekliliğine şu sözleri ile işaret etmektedir:

“Dini konulardan fıkhi bilgiler en güzel ve en faydalı kazançtır. Zira kulların karşılaştığı olayların çözümü, âlimlerin akli çıkarımlarına, içtihatlarına ve onların bu içtihatlarında isabet etmelerine bağlıdır.”¹⁰⁰

Ebü'l-Meâlî İbn Mâze'nin diğer kitapları şunlardır: *ez-Zahîretü'l-Burhâniyye* diye meşhur olan *Zahîretü'l-fetâvâ*. Bu kitap, az önce sözü geçen *el-Muhîtu'l-Burhânî*'nin muhtasarıdır.¹⁰¹ Ebü'l-Meâlî Burhânüddîn İbn Mâze bu kitabında kendi fetvaları ile amcası Sadrüşşehîd Ömer b. Abdülazîz İbn Mâze'nin fetvalarını bir araya getirmiştir.¹⁰² Dımaşk Esed Kütüphanesi 16830 numaralı mikrofilm,

⁹² Zirikli, *el-A'lâm*, 5/51; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifîn*, 1/783; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, 5/243.

⁹³ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, 1/563.

⁹⁴ Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nîsâbü'rî İmâmü'l-Harameyn Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*, ed. Abdülazîm Dîb (Dâru'l-Minhâc, 2007), 20/360.

* **Çevirenin notu:** Yazar kitabın ismini *'Umdetü'l-müftî ve'l-müstekfi* şeklinde kaydetmektedir. Ancak doğrusu metne aldığımız gibi olmalıdır. Bk. Abdulhalik Uygur, “Tahkîku Kitâbi Mesâilî's-şüyû' li's-Sadrüşşehîd”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 47 (2022), 150.

⁹⁵ İbn Kutluboğa, *Tâcüt-terâcim*, 218; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, 1/569, 2/1431, 1470; Abdüllatîf b. Muhammed Riyâzîzâde, *Esmâ'ü'l-kütübî'l-mütemmim li-Keşfü'z-zunûn*, ed. Muhammed Altuncî (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1983), 120, 209; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifîn*, 1/783; Zirikli, *el-A'lâm*, 5/51; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, 7/291.

⁹⁶ Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifîn*, 1/783.

⁹⁷ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, 2/1046.

⁹⁸ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 4/172; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 2/102.

⁹⁹ Ebû İshâk Necmüddîn İbrâhîm b. Alî b. Ahmed Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk fî mâ yecibü en yu'mele fi'l-mülk*, ed. Abdülkerîm Muhammed Mutî' Hamdâvî, ts., 96; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, 2/1619; Zirikli, *el-A'lâm*, 7/161.

¹⁰⁰ Burhânüddîn (Burhânü's-Şerîfa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî el-Mergînânî Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*, ed. Abdülkerîm Sâmî Cündî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 1/28.

¹⁰¹ Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk*, 96; Kazvînî, *Havâşî-i Cihâr-i Makâle*, 110; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, 2/1619; Zirikli, *el-A'lâm*, 7/161.

¹⁰² Kazvînî, *Havâşî-i Cihâr-i Makâle*, 110.

102 numaralı plakada¹⁰³ kitabın el yazmasının dijital bir kopyası bulunmaktadır. Diğer bazı kitapları ise şunlardır: *Tetimmetü'l-fetâvâ*, *el-Vâkıât fi'l-fıkh*, *et-Tecrîd fi'l-buhûs*, *Şerhu'z-Ziyâdât li'ş-Şeybânî*, *el-Vecîz fi'l-fetâvâ* ve *et-Tarîkatü'l-Burhâniyye*.¹⁰⁴

Mâze ailesinin yetiştirdiği fakihlerinden bir diğeri, Muhammed b. Ahmed İbn Mâze'dir. Semerkandî onu maiyetinde altı bin kadar fakih bulunduran bir âlim şeklinde anmaktadır.¹⁰⁵ Sayı abartılı gibi görünse de burada yazarın amacı, Muhammed b. Ahmed İbn Mâze'nin döneminin ileri gelen âlimlerinden birisi olduğunu ortaya koymaktır.

Ailenin diğer bir fakihisi ise Mes'ûd b. Ahmed b. Mes'ûd İbn Mâze'dir. Kendisinin fıkıh alanındaki tanınırlığına ilave olarak müfessir kimliği de bulunmaktadır.¹⁰⁶

3.3 Kelam ve Hilâf İlimleri

Kelam ilmi, Mâze ailesi üyelerinin önem gösterdiği akli ilimler arasında yer almaktadır. Ancak diğer akli ilimlerle beraber düşünüldüğünde en az üzerinde durdukları ilmin kelam olmasında şüphe yoktur. Hüsâmüddîn Ömer b. Abdülazîz İbn Mâze kelam alanında *el-Usûl* veya *Usûlü Hüsâmiddîn* diye isimlendirdiği bir kitap yazmıştır. Sözü edilen kitap fasıllar halinde bölümlendirilmiş muhtasar bir metindir.¹⁰⁷ Yine Hüsâmüddîn İbn Mâze'nin ilm-i hilâfa dair *el-Mebsût fi'l-hilâfiyyât** diye bilinen bir eseri daha vardır.¹⁰⁸ Ayrıca Sadr-ı cihân Muhammed b. Ahmed¹⁰⁹ b. Abdülazîz İbn Mâze'nin (ö. 616/1219) ilm-i hilâf alanında meşhur bir ta'likî* bulunmaktadır.¹¹⁰

3.4 Edebiyat

Mâze ailesinin fertlerinin sadece bazıları edebiyat alanında prestijli bir konuma sahip olmuştur. Kaynakların divanı olduğunu haber verdiği¹¹¹ Abdülazîz b. Ömer (ö. 518/1124) ve yine vaaz içerikli bazı şiirleri nakledilen Ebû Cafer Muhammed b. Ömer İbn Mâze (ö. 566/1170) bunlar arasındadır:

*Ağarmış saçlarınla yüzünden utanmıyor musun? * Sana başına gelenleri anlatıp duruyorken*

*Tükenmeyecek emellerin için azık biriktiriyorsun * Peki yarından yakın olan ölüme ne hazırlıyorsun?*

Aynı şekilde elinde bir yay olduğu halde yanına bazı devlet adamları geldiğinde şu beyitleri söyleyiveren Abdülmelik İbn Mâze¹¹² de ailenin edebi yönü bulunan üyelerinden birisidir:

¹⁰³ Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk*, 96.

¹⁰⁴ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, 2/1619; Zirikli, *el-A'âm*, 7/161; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, 2/404.

¹⁰⁵ Kazvînî, *Havâşî-i Cihâr-i Makâle*, 111.

¹⁰⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13/191.

¹⁰⁷ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, 1/81.

* **Çevirenin notu:** Yazar kitabın ismini, *el-Mebsût fi'l-hilâfeteyn* şeklinde vermektedir. Doğrusu makalenin metnine aldığımız gibidir. Bk. İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 218; Uygur, "Tahkîku Kitâbi Mesâli's-süyû' li's-Sadrîşşehîd", 149.

¹⁰⁸ Riyâzîzâde, *Esmâ'ül-kütübi'l-mütemmim li-Keşfü'z-zunûn*, 133.

¹⁰⁹ **Yazarın notu:** Kaynaklarda Ahmed ismi geçmemektedir. Daha önce açıkladığımız üzere düşmüş olmalıdır.

* **Çevirenin notu:** Ta'lik, "bir şeyi bağlamak, bir şeyi başka bir şeye iliştmek" anlamlarındaki mastar kalıbında bir kelimedir. İslam ilim geleneğinde ise bir yazım tekniğini ifade etmektedir. Bir metnin daha iyi anlaşılabilmesi için kitabın sayfa kenarlarına not almak demektir. Tutulan notların tamamı için ise genellikle ta'likât şeklinde kelimenin çoğulu tercih edilmektedir. Bk. Cevherî, *es-Sihâh fi'l-luga*, 4/1532; Sedat Şensoy, "Ta'likât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/508.

¹¹⁰ İbnü'd-Dübeysî, *Zeylü Târîhi Medineti's-selâm Bağdâd*, 1/419; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, 2/84; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, 2/107; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, 10/186.

¹¹¹ İbn Hacer el-Askalânî, *Tebîrü'l-müntebih bi-tahrîri'l-Müştebih*, 1/143.

¹¹² **Yazarın notu:** Abdülmelik İbn Mâze hakkında bilgilere ulaşılamamıştır.

Ansızın bir akrep çıkınca beni yola düşmekten alıkoydu

Elinde yayı olduğu halde şöyle karşılık verdim: Yola koyulacağım, yay burcu ayın sökülümündedir.

Sonuç

Araştırmanın ulaştığı en dikkat çekici sonuçları şu şekilde özetleyebiliriz:

Mâze ailesi, Buhara'nın siyasi ve kültür tarihinde önemli iz bırakan Arap ailelerinden birisidir. Zira etkileri bütün Mâverâünnehir bölgesinde görülmektedir.

Ailenin kökeni değerli bir Arap soyuna dayanmaktadır. Onlar kendilerini dedeleri Emevî halifesi Ömer b. Abdülazîz'e övünerek dayandırmışlardır. Çoğu zaman övünç ve teberrükle çocuklarına Ömer veya Abdülazîz isimlerini koymuşlardır.

Ailenin üyeleri Buhara şehrinin hem ileri gelenlerinden hem de makam, mal ve servet sahiplerindedir. Şehirdeki dini ya da ilmi gelişmeler hep onların kontrolünde gerçekleşmiştir.

Ailenin temsilcileri ilmi ve sosyal anlamda seçkin bir konuma sahip olmuşlardır. Onlar Hanefî mezhebinin *sadr*lık ve önderlik mevkiini ellerinde bulundurmuşlardır. Çünkü verdikleri fetvalarda Hanefî mezhebine bağlı kalmışlardır.*

Aile fertleri sahip oldukları ilmi şöhreti ve siyasi makamları gösterecek en güzel lakaplarla tanınmışlardır. Çünkü zalim Karahıtayların hegemonyası altında Buhara şehrini yönetmekte verdikleri sınavlardan başarı ile çıkmışlardır.

İslam topraklarının doğu kanadındaki dini ve siyasi kargaşa ortamı sonucunda suikast ve öldürülme gibi sonuçlarla Mâze ailesinden yetişen devlet adamları ve âlimler de karşı karşıya kalmışlar, sahip oldukları dini ve siyasi konumun bedelini ödemişlerdir.

Ailenin ilmi kimliği ile tanınmış isimleri, bilginin peşine düşen her insanda güzel sonuçlar ortaya çıkmasına yardımcı olmuştur. Kendilerinden haberdar olan öğrenciler onlardan bilgi ve marifet elde etmek, fıkıh eğitimi almak maksadıyla bütün İslam beldelerinden Buhara'ya ilmi seyahatler gerçekleştirmişlerdir.

Mâze ailesinden yetişen âlimler, daha ziyade, hadis ve fıkıh ilimlerindeki şöhretleri ile ön plana çıkmışlardır.**

* **Çevirenin notu:** Yazarın Mâze ailesine mensup âlimlerin Hanefî mezhebinin görüşüne göre fetva veriyor olmalarından onların mezhebin riyâsetini ellerinde bulundurmaları sonucuna ulaşmasında doğrusal bir ilişki bulunmamaktadır. Kaldı ki dönemin diğer Hanefî âlimleri de yeni karşılaştıkları konuları mezhebin râcih görüşüne göre çözüme kavuşturmaktadır.

** **Çevirenin notu:** Tâye'nin Buhara Hanefîliği açısından son derece önemli bir aile olan Âl-i Burhân üzerine kurulu makalesi, Hanefî mezhebinin tarihi açısından son derece önemlidir. Bunun yanında bazı eksiklikler de barındırmaktadır. Bunlar içerisinde tarih alanında çalışmalar yapan bir araştırmacı olmasına rağmen gerek kişiler hakkında vefyât bilgilerine özen gösterilmemesi gerek Târâbî isyanı gibi çalışma konusu açısından son derece önemli bir tarihi olaya hiç değinmemiş olması ise son derece manidardır. Zira Târâbî isyanı, Âl-i Burhân'ın sadrlık görevinden ve Buhara nâibliğinden alınması ve yerlerine bir başka âlim ailesi Mahbûbilerin görev aldığı milattir.

Sadr-ı cihân lakabı ile tanınan Burhan ailesi mensubu Hanefî âlimi olarak dört ismi anması dikkat dağıtan bir diğer noktadır. Ancak bu, bir tarihçi bakış açısı ile yapılmış bir nakil olarak düşünülebilecek bir durumdur. Çünkü tarih disiplininin ilk adımı, bir konu hakkındaki tüm verileri olabildiğince eksiksiz şekilde bir araya getirmektir. Makalenin yazarı da bu açıdan elde edebildiği tüm verileri sunmayı amaçlamaktadır. Ancak konu özelde Buhara Hanefî tarihi ile ilgilendiği için Hanefî tabakat kaynaklarından ulaşılan bilgiler ışığında Sadr-ı cihân olarak anılan aile üyesinin netleştirilmesi gerekmektedir. Burada bir diğer eksiklik daha ortaya çıkmaktadır. O da yazarın konu hakkında müracaat ettiği tek çağdaş çalışma Atâ Melik

Kaynakça

- Avcı, Casim. "Nâib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/311-312. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Bağdatlı, İsmail Paşa b. Muhammed Emîn b. Mîr Selîm el-Bâbânî. *Hediyetü'l-ârifîn, esmâ'ü'l-mü'ellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-İlmî, ts.
- Burhânüddîn el-Buhârî, Burhânüddîn (Burhânü's-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî el-Mergînânî. *el-Muhîtü'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*. ed. Abdülkerîm Sâmî Cündî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh fi'l-luga*. ed. Ahmed Abdülgafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1987.
- Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed el-Mısrî. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muhît*. ed. Muhammed Araksûsî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 2005.
- Hudûdü'l-âlem mine'l-meşrik ila'l-mağrib*. çev. Yûsuf Hâdî. Kahire: Dâru's-Sekâfiyye, 2002.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu'cemü'l-büldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 2. Basım, 1995.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Nüzhetu'l-elbâb fi'l-elkâb*. ed. Abdülazîz b. Muhammed Sedîdî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1989.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tebstrü'l-müntebih bi-tahrîri'l-Müştebih*. ed. Muhammed Neccâr. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'iz-zamân mimmâ sebete bi'n-nakl evi's-semâ' ev esbetehü'l-ayân*. ed. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdır, 1971.
- İbn Havkal, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Alî en-Nasîbî el-Bağdâdî. *Sûretü'l-arz*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1938.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. ed. Ali Şîrî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-İlmî, 1988.
- İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısrî. *Tâcü't-terâcim*. ed. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1992.
- İbn Tağrıberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf el-Atâbekî el-Yeşbugavî ez-Zâhirî. *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısr ve'l-Kâhire*. 16 Cilt. Kahire: Vüzâratü's-Sekâfe ve'l-İrşâdî'l-Kavmî, ts.
- İbnü'd-Dübeysî, Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Saîd b. Yahyâ b. Alî. *Zeylü Târîhi Medîneti's-selâm Bağdâd*. ed. Beşşâr Avvâd. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2006.
- İbnü'l-Esrî, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târîh*. ed. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Ârabî, 1997.

Cüveynî'nin (ö. 681/1283) Târîh-i Cihângüşâ adlı eserini tahkik eden İranlı araştırmacı Muhammed Abdülvehhâb Kazvî'nin makalesidir.

Konuyu temelden ilgilendiren bu noksanların yanında bir de maddi hatalar göze çarpmaktadır. Gerek şahıs ve kitap isimlerine gerek makalenin orijinal dili olan Arapçanın gramerine uygun düşmeyen yazım yanlışlıkları bulunmaktadır. Anılan noktalara rağmen, Tâye'nin Mâze ailesinin üyelerini, tarihini, gelişimini inceleyen makalesi, alana ve konuya ilgi duyanlara fayda sağlayacak bir çalışma izlenimi bırakmaktadır.

- İbnü'l-İbrî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Yuhannâ Mâr Grigorius b. Tâciddîn Ehrûn (Hârûn-Aaron) el-Malatî. *Târîhu muhtasari'd-düvel*. ed. Anton Yesûfî. Beyrut: Dâru'ş-Şark, 3. Basım, 1992.
- İbnü'l-Kıftî, Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî. *İhbârü'l-ulemâ' bi-ahbârî'l-hükemâ'*. ed. İbrâhîm Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- İmâmü'l-Harameyn Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nîsâbü'rî. *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyetî'l-mezheb*. ed. Abdülazîm Dîb. Dâru'l-Minhâc, 2007.
- İstahrî, Ebü İshâk İbrâhîm b. Muhammed el-Fârisî. *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik*. Beyrut: Dâru Sâdır, 2004.
- Kanar, Mehmet. *Büyük Farsça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Şirin Yayınları, 1954.
- Kâtib Çelebi, Hacı Halîfe Mustafa b. Abdillâh. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Kazvîni, Ebü Yahyâ Cemâlüddîn Zekeriyâ b. Muhammed b. Mahmûd. *Âsârü'l-bilâd ve ahbârü'l-ibâd*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- Kazvîni, Muhammed b. Abdülvehhâb. *Havâşî-i Cihâr-i Makâle li'n-Nizâmî el-'Arûzî es-Semerkandî: Ahmed b. Alî (v. 552/1157)*. çev. Abdülvehhâb Azzâm - Yahyâ Haşşâb. Kahire: Matba'atü Lecneti't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1949.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-mü'ellifîn: Terâcimü musannifi'l-kütübî'l-Arabiyye*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, ts.
- Kureşî, Ebü Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Mısrî. *el-Cevâhirü'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*. Karaçi: Mîr Muhammed Kütüphanesi, ts.
- Minhâc-i Sirâc Cüzcânî, Ebü Amr Minhâcüddîn Osmân b. Sirâciddîn Muhammed. *Tabakât-ı Nâsirî*. çev. Afâf Seyyid. Kahire: el-Merkezü'l-Kavmî li't-Terceme, 2013.
- Nerşahî, Ebü Bekr Muhammed b. Ca'fer b. Zekeriyâ b. el-Hattâb b. Şureyh. *Târîhu Buhârâ*. çev. Emîn Abdülmecîd Bedevî. Kahire: Dâru'l-Meârif, 3. Basım, ts.
- Nesefî, Ebü Hafis Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî. *el-Kand fi zikri 'ulemâ'i Semerkand*. ed. Yûsuf Hâdî. Tahran: Mir'âtü't-Türâs, 1999.
- Oruç, Muhammed Ferruh. *Hanefî Mezhebinin Mezhep İçi Ekolleşmesi: Bağdat ve Orta Asya Örneği*. İzmir: İzmir Kâtib Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Özbayraktar, Aykut. "Mahmud Târâbî İsyanı (1238)". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi* 84 (2017), 211-225.
- Riyâzîzâde, Abdüllatîf b. Muhammed. *Esmâ'ü'l-kütübî'l-mütemmim li-Keşfi'z-zunûn*. ed. Muhammed Altuncî. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 3. Basım, 1983.
- Safedî, Ebü's-Safâ (Ebü Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. ed. Ahmed Arnaût - Mustafâ Türkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 2000.
- Sem'ânî, Ebü Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *el-Ensâb*. 13 Cilt. Haydarâbad: Meclisü Dâireti'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1962.
- Sem'ânî, Ebü Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *el-Müntehab min Mu'cemi şüyûhi Ebî Sa'd es-Sem'ânî*. ed. Muvaffak b. Abdullah. Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 2. Basım, 1996.
- Sem'ânî, Ebü Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *et-Tahbîr fi'l-Mu'cemi'l-kebîr*. ed. Münîre Nâcî Sâlim. 2 Cilt. Bağdat: Dîvânü'l-Evkâf, 1975.
- Şensoy, Sedat. "Ta'likât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/508-510. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

- Tarsûsî, Ebû İshâk Necmüddîn İbrâhîm b. Alî b. Ahmed. *Tuhfetü't-Türk fîmâ yecibü en yu'cele fi'l-mülk*. ed. Abdülkerîm Muhammed Mutî' Hamdâvî, ts.
- Uygur, Abdulhalik. "Tahkîku Kitâbi Mesâilî's-süyû' li's-Sadrişşehîd". *İslam Araştırmaları Dergisi* 47 (2022), 145-179.
- Yazıcı, Tahsin. "Lübâbü'l-elbâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/241-242. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdırrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. ed. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2. Basım, 1993.
- Zirikli, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ed-Dımaşkî. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 5. Basım, 2002.